

ASKETEN AUF ZEIT

Das brahmanische Initiationsritual
der Bāhun und Chetrī im Kathmandu-Tal

Christof Zotter

Asketen auf Zeit

Asketen auf Zeit

Das brahmanische Initiationsritual der Bāhun
und Chetrī im Kathmandu-Tal

Christof Zotter

xasia

eBooks

Über den Autor

Christof Zotter (*1975) hat in Leipzig Indologie und Ethnologie studiert und war zunächst für die Außenstelle des Südasien-Instituts Heidelberg in Kathmandu und als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Sonderforschungsbereich 619 „Ritualdynamik“ der Universität Heidelberg tätig. Seit 2014 ist er Leiter des editorischen Programms der Forschungsstelle „Religions- und rechtsgeschichtliche Quellen des vormodernen Nepal“ an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.



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

xasia
eBooks

Publiziert bei CrossAsia-eBooks,
Universitätsbibliothek Heidelberg 2018.

Die Online-Version dieses Buches ist dauerhaft frei verfügbar auf CrossAsia-eBooks:
<http://crossasia-books.ub.uni-heidelberg.de/xasia>
urn: urn:nbn:de:bsz:16-xabooks-316-440-4
doi: <https://doi.org/10.11588/xabooks.316.440>

Text und Abbildungen © Christof Zotter 2018

Umschlagabbildungen: Fotografien des Autors. Die Bilder wurden grafisch bearbeitet.
Vorderseite: Silberne Bettelschale des Initianden beim Almosengang (*bhikṣācāraṇa*).
Rückseite: „Bad“ (*snāna*), mit dem die asketische Schülerschaft beendet wird.

ISBN 978-3-946742-38-8 (Hardcover)

ISBN 978-3-946742-39-5 (PDF)

Für Ben und Samuel

Inhalt

Vorwort	xi
Danksagungen	xii
Anmerkungen zur Transliteration	xiii
Abkürzungen	xiii
Einleitung	xv
Methode und Aufbau der Arbeit	xx
1 Texte des <i>vratabandha</i>	1
1.1 Initiationshandbücher	2
1.2 Texttradition und orales Skript	12
1.3 Zum editorischen Umgang mit den Handbüchern	15
2 Die Praxis des <i>vratabandha</i>	19
2.1 Akteure	21
3 Zeit und Ort des <i>vratabandha</i>	33
3.1 Initiationsalter	33
3.1.1 Texte	33
3.1.2 Praxis	39
3.2 Zeitpunkt des Rituals	40
3.2.1 Texte	40
3.2.2 Praxis	46
3.3 Ort des Rituals	49
3.3.1 Texte	50
3.3.2 Praxis	50
4 Bausteine des Rituals	53
5 Vorbereitungen	59
5.1 Materielle und soziale Vorbereitungen	59
5.2 Vorbereitungen am Ritualplatz	64
5.2.1 Die Sprache des Rituals	66
5.2.2 Rezitationen und Formeln in der Praxis	75
5.2.3 Vorbereitungen von Fläche und Akteuren	78
5.2.4 Ritueller Beginn	82
5.2.5 Aufstellen und Bereiten der Utensilien	84
5.2.6 Vorbereitungen des Platzes in der Praxis	103
5.3 Vorbereitung als Rahmenhandlung	109
5.4 <i>Pūjā</i> als „Ritualbaukasten“	110
5.5 „Baukasten“, Texte und Praxis	114

6	Vorritual	117
6.1	Verehrung der Mütter (<i>mātrkāpūjā</i>)	118
6.1.1	Handbücher	119
6.1.2	Praxis	125
6.2	„Heilbringendes Ahnenritual“ (<i>ābhyudayikaśrāddha</i>)	129
6.2.1	Handbücher	130
6.2.2	Praxis	135
6.3	„Binden der Haarbüschel“ (<i>jūṭikābandhana</i>)	137
6.3.1	Handbücher	137
6.3.2	Praxis	140
6.4	Weitere Teile des Vorrituals	142
6.4.1	Handbücher	142
6.4.2	Praxis	144
6.5	Herrichten der Ritualaube (<i>maṇḍapasamskāra</i>)	145
6.5.1	Handbücher	145
6.5.2	Praxis	146
6.6	Zur Dynamik des Vorrituals	148
7	Rahmenritual des Haupttages	153
7.1	Das Feueropfer (<i>homa</i>)	154
7.1.1	Handbücher	156
7.1.2	Exkurs <i>agnisthāpana</i> : Die Kombination von <i>homa</i> und <i>pūjā</i>	183
7.1.3	Praxis	188
7.2	<i>Pūjā</i> und <i>homa</i> als Rahmung	206
8	Das Herrichten der Haarlocke (<i>cūḍākaṛaṇa</i>)	213
8.1	Handbücher	214
8.2	Praxis	224
8.3	Formale Dynamik des <i>cūḍākaṛaṇa</i>	232
8.4	Bedeutungszuschreibung und Deutung des <i>cūḍākaṛaṇa</i>	236
9	Das Heranführen (<i>upanayana</i>)	249
9.1	Exkurs: Die Insignien des <i>brahmacārin</i>	250
9.2	Handbücher	259
9.3	Praxis	299
9.4	Dynamik der Form	320
9.5	Initiation, Pubertäts- oder Ausbildungsritual?	326
9.6	Das <i>upanayana</i> als Übergang	330
9.7	Das <i>upanayana</i> als „Bildungsritual“	338
10	Beginn des Vedastudiums (<i>vedārambha</i>)	345
10.1	Handbücher	345
10.2	Praxis	356
10.3	Die Genese eines <i>samskāra</i>	359
10.4	Der <i>vedārambha</i> als Vedastudium	361

11	Die Rückkehr (<i>samāvartana</i>)	365
11.1	Handbücher	365
11.2	Praxis	395
11.3	Dynamik der Form	414
11.4	Das <i>samāvartana</i> als Rückkehr in die Gemeinschaft	418
12.	Schlussbetrachtung	425
12.1	Dynamik der Form	425
12.2	Dynamik der Bedeutung	431
	Abbildungen	437
	Anhang 1: Verzeichnis der relevanten Rāmadatta-Mss. im NGMPP	451
	Anhang 2: Verzeichnis der verwendeten Mantras	454
	Mantras aus VS	454
	Mantras aus anderen Saṃhitās	458
	Mantras anderer Texte der Schule (ŚB, KŚ und PG)	459
	Sonstige Mantras	460
	Glossar	462
	Literaturverzeichnis	485
	Primärtexte	485
	Sekundärliteratur	488

Vorwort

Das vorliegende Buch behandelt die als *upanayana* bzw. *vratabandha* bekannte lebenszyklische, hinduistische Initiation – ein Ritual, dessen Wurzeln bis weit in vorchristliche Zeit reichen und dem noch heute in Indien und, wie hier untersucht, in Nepal eine große Bedeutung beigemessen wird. Die Arbeit entstand im Rahmen des Projektes „Lebenszyklische Rituale in Nepal“ des Sonderforschungsbereichs „Ritualdynamik“ (SFB 619) der Universität Heidelberg, der in den Jahren 2006 und 2007 dankenswerterweise mehrmonatige Forschungsaufenthalte in Kathmandu finanzierte.

Wie in den parallel durchgeführten Forschungen zu Kindheits- und Initiationsritualen bei den Newar (Gutschow/Michaels 2008) kombiniert die vorliegende Arbeit, die sich den Bāhun und Chetrī widmet, Feldforschung mit Textstudien, wobei ein besonderes Augenmerk auf die Dynamiken gelegt wird, die im Wechselspiel von Performanz und Text zu Tage treten. Die bei heutigen Aufführungen des Rituals tatsächlich verwendeten Texte sind daher auch hier von großer Bedeutung. Aber nicht nur sie sollen miteinander und mit dem Geschehen in ausgesuchten Fallbeispielen verglichen werden. Soweit möglich werden auch deren textliche Vorläufer in die Analyse einbezogen, um die historische Entwicklung des Rituals nachvollziehen zu können.

Die nun, durch verschiedene Gründe verzögert, vorliegende Publikation stellt eine überarbeitete Fassung des unter dem Titel „Die Initiation der Indo-Parbatiyā in Nepal. Text und Praxis des Rituals“ als Dissertation an der Universität Heidelberg eingereichten Textes dar. Ergänzt wurden z.B. Übersetzungen für die Mantras des Hauptrituals, ein ausführliches Glossar und ein Mantra-Index. Bei späteren Forschungsaufenthalten in Nepal konnten etliche weitere Rituale beobachtet werden, die den Befund weitgehend bestätigten, und hier nur herangezogen wurden, wenn sie bemerkenswerte Auffälligkeiten aufwiesen. Ebenso wurden für das Thema einschlägige neue Publikationen (wie Michaels 2016 oder Payne/Witzel 2016) zwar beachtet, aber nicht systematisch eingearbeitet.

Danksagungen

Mein aufrichtiger Dank gilt den Familien Capagai, Devkota, Dhungana, Gautam, Koirala, Rana und Rimal, die mich beeindruckend herzlich willkommen hießen, ihre Rituale zu beobachten und zu dokumentieren. Ebenso sei den Priestern gedankt, die meist bereitwillig meine Fragen über sich ergehen ließen. Besonders herauszuheben ist der Priester und Familienvater Mani Adhikari. Ihn und seine Familie getroffen zu haben, war ein Segen für die Arbeit. Ich profitierte nicht nur von seinem tiefen Ritualwissen. Er legte auch das *vratabandha* seines Sohnes terminlich so, dass ich alle Vor- und Nachbereitungen mitverfolgen konnte. Dass diese Intiation hier als Hauptbeispiel dient, liegt nicht nur an der Reichhaltigkeit des dazu gesammelten Materials, sondern ist auch als ein Zeichen meiner Dankbarkeit zu verstehen.

Mein Dank gilt auch den Projektkollegen Niels Gutschow und Axel Michaels für den intensiven Austausch und die Teilhabe an ihrer Forschung in Bhaktapur. Axel Michaels ist auch, ebenso wie Jörg Gengnagel, für die Betreuung des Dissertationsvorhabens zu danken. Wertvoll waren weiterhin die regelmäßigen Diskussionen mit anderen Heidelberger SFB-Kollegen, die hier nicht einzeln aufgeführt werden können.

Außerdem sei dem Nepal Research Centre für die Hilfe bei der Beschaffung von Mikrofilmkopien des NGMPP gedankt. Namentlich zu nennen sind Dragomir Dimitrov, Albrecht Hanisch und Navaraj Gurung. Danken möchte ich ebenso Aishvaryadhar Sharma sowie Nirajan Kafle für die Zuarbeit einzelner Transkriptionen, Mahes Raj Pant für wertvolle Hinweise und den Zugang zu seiner beeindruckenden Bibliothek, Mathrimurthi Mudagamuwe und Frank Köhler, die sich Zeit nahmen, Fragen zur Übersetzung der Mantras mit mir zu diskutieren, sowie Liudmila Olalde und Nicole Merkel-Hilf für die freundliche und kompetente Unterstützung bei der Vorbereitung des Textes für die Publikation.

Ganz besondere Dankbarkeit verbindet mich mit meiner Frau. Astrid begleitete mich nicht nur in den meisten Ritualen, wo sie oft das Fotografieren übernahm, damit ich beobachten und Notizen machen konnte. Sie teilte auch ihr Wissen, hielt mir den Rücken frei, las immer wieder Korrektur und steuerte die botanischen Identifikationen der im Glossar genannten Pflanzen bei. Ihr und allen anderen sei schließlich auch für die Geduld gedankt.

Anmerkungen zur Transliteration

Wenn nicht weiter gekennzeichnet, entstammen originalsprachliche Begriffe dem Sanskrit. Zumindest im hier untersuchten Kontext des Rituals werden sie aber häufig ebenfalls in Nepali benutzt. Aus eben diesem Grund folgt nicht nur die Transliteration von Sanskritwörtern der internationalen Standardkonvention (IAST), die keiner weiteren Erklärung bedarf, sondern auch die Wiedergabe von Nepali, auch wenn dies zu Abweichungen von der Aussprache der Begriffe führt (z.B. Nep. *sāita* statt *sāit* oder *cāravedi* statt *cārvedi*). Gleiches gilt für wiedergegebenen Text anderer Regionalsprachen wie Hindi oder Maithili.

Wenn Nepali-Begriffe standardisiert werden, geschieht dies gemäß *Nepālī br̥hat śabdakośa* (Parājulī et al. 2003), also z.B. Chetrī nicht Chetri, wie von Turner (2001: s.v.) verzeichnet. Weitere Hinweise zum editorischen Umgang mit Originaltext werden in Kap. 1.3 gegeben.

Abkürzungen

H.	Hindi
Maith.	Maithili
Nep.	Nepali
N.S.	Nepāla Saṃvat
V.S.	Vikrama Saṃvat

Für Erklärungen zu den Sigla siehe Literaturverzeichnis.

Einleitung

Bisher klafft eine auffällige Lücke zwischen indologischen und ethnologischen Arbeiten zur hinduistischen lebenszyklischen Initiation. Die vorliegende Arbeit zielt darauf, diese für einen konkreten Kontext zu schließen und damit neue Erkenntnisse über die dynamische Entwicklung der Form und Bedeutung dieses über lange Zeit und weite Räume tradierten Rituals zu gewinnen. Die Untersuchung stützt sich dabei auf Material zu der als „Heranführen“ (*upanayana*) meist jedoch als „Binden an eine Observanz“ (*vratabandha*, Nep. *bartamana* oder *-māna*) bezeichneten Initiation der Bāhun (Brahmanen) und Chetrī (Kṣatriya) im Kathmandu-Tal. Die Bāhun und Chetrī gehören zu den Nepālī als Muttersprache sprechenden Parbatiyā bzw. Parbate (von *parvata*, „Berg“), der heute demographisch, kulturell und politisch dominantesten Gruppe des Vielvölkerstaates Nepals.¹ Das Initiationsritual ist Teil einer Serie von lebenszyklischen Ritualen, den sogenannten *saṃskāras*,² die Bestandteil verschiedener Ritualkulturen Nepals geworden ist, wenn auch nicht immer vollständig.³ Während die sowohl von Hindus wie Buddhisten praktizierten *saṃskāras* der Newar des Kathmandu-Tals relativ gut dokumentiert und erforscht sind,⁴ fanden die entsprechenden Rituale der in ihrer Nachbarschaft lebenden Bāhun und Chetrī bisher nicht dieselbe Aufmerksamkeit.⁵ Dies gilt insbesondere für den hier untersuchten urbanen Kontext, der sich durch eigene Dynamiken auszeichnet.

Unter den lebenszyklischen Ritualen im ehemaligen Hindu-Königreich Nepal stehen die der städtischen Bāhun und Chetrī ihrer Form nach dem Modell am nächsten, das am Ende der vedischen Zeit in der indischen Texttradition in Erscheinung trat und das aufgrund seiner Verbreitung und anhaltenden Bedeutung als panindisch und

-
- 1 Siehe Gellner 2003: 10-12; Gray 1995: 10; Höfer 2004: 6-8; Whelpton 2005: 8-10. Zu den Parbatiyā werden neben den Bāhun, Chetrī und den aristokratischen Ṭhakuṛī auch die der ehemaligen Kastenordnung nach unberührbaren Kāmī (Schmiede), Sārki (Gerber und Schuster) und Damāī (Schneider und Musiker) gezählt (Bista 1996: 1; Höfer 2004: 7). Die Bāhun, die im Śāha-Königreich als ranghöchste Brahmanen galten, lassen sich ihrer Herkunft nach in Purbiyā (von *pūrva*, „Osten“) und Kumāī (von Kumaon) unterteilen (Bista 1996: 4; Witzel 1976: 23). Die Bāhun-Familien, deren *vratabandhas* hier untersucht wurden, gehörten alle zur ersten Gruppe.
 - 2 Zu dem oft als „rite de passage“ oder „Sakrament“ übersetzten Begriff *saṃskāra* siehe unten.
 - 3 So haben etwa die südlichen Rai im Zuge der Hinduisierung einzelne *saṃskāras*, wie das erste Füttern von Reis (*annaprāśana*) und die erste Rasur des Haupthaars (*cūḍākarāṇa*) übernommen. Sie praktizieren jedoch kein *upanayana* bzw. *vratabandha* (Toba 1992: 21f.). Ähnliches wird von den Gurung berichtet (Pignède 1993: 426). Für einen sehr allgemeinen Vergleich der lebenszyklischen Rituale der Newar, (dörflichen) Parbatiyā und Maithil siehe Ishii 1999. Gögge (2010) vergleicht die frühen Kindheitsrituale von Newar und Parbatiyā im Kathmandu-Tal.
 - 4 Siehe etwa Gellner 1988 und 1996; Gutschow/Michaels 2005, 2008 und 2012; Levy 1992; Lienhard 1999; Pradhan 1986; Rospatt 2005. Für weitere Referenzen siehe Gutschow/ Michaels 2008: 9.
 - 5 Eine Beschreibung der *saṃskāras* (inklusive Initiation) der dörflichen Bāhun und Chetrī findet sich in Bennett 2005 (1983): 52-123. Gray (1979 und 1995: 34-38) geht auf deren *vratabandha* ein. Michaels (1998: 91-114) greift bei der Behandlung der hinduistischen Initiation auf Beobachtungen unter Parbatiyā im Kathmandu-Tal zurück. Bouillier 1986 und Michaels 1986 widmen sich einem wichtigen Teilaspekt des *vratabandha*.

hinduistisch bezeichnet werden kann.⁶ Einzelne Elemente zumindest einiger dieser Rituale, darunter auch der Initiation, lassen sich bereits in früheren, als Offenbarung (*śruti*) geltenden Texten (den Upaniṣaden, den Brāhmaṇas, ja sogar den vedischen Saṃhitās) nachweisen. Die Wurzeln reichen also weit in die Vergangenheit, teils bis in das zweite vorchristliche Jahrtausend zurück. Es sind jedoch erst die nicht mehr zur *śruti* gezählten Leitfäden zum häuslichen Ritual (Gr̥hyasūtras), die mehr oder weniger detailliert einen zusammenhängenden Komplex von Ritualen beschreiben, der das menschliche Leben von der Zeugung über die Geburt, die Kindheit, die Initiation und die Hochzeit, bis hin zum Tod begleitet und rituell formt.⁷

Der heute üblicherweise in diesem Zusammenhang verwendete Begriff *saṃskāra*, wörtlich das „Perfekt-Machen“, scheint sich noch später, nämlich erst in der Zeit der Dharmasūtras als allgemeine Bezeichnung für die lebenszyklischen Rituale etabliert zu haben. Verwandte Wortbildungen, wie das Partizip *saṃskṛta*, werden jedoch bereits im *R̥gveda* (RV) zur Beschreibung von Ritualgegenständen und Opfergaben verwendet. Dinge wie Personen müssen geeignet gemacht werden, bevor sie im Ritual zum Einsatz kommen und in Kontakt mit den Göttern treten können.⁸ Wie zu zeigen sein wird, kann diese Vorstellung auch zur Interpretation der lebenszyklischen Rituale herangezogen werden.⁹

Eine herausragende Stellung innerhalb des Zyklus der *saṃskāras* nimmt das „Heranführen (an Lehrer und Wissen)“ (*upanayana*)¹⁰ des „religiösen Schülers“ (*brahmacārin*) ein.¹¹ Der *brahmacārin* (wörtlich „der in Heiligkeitskraft (*brahman*) Wandelnde“ o.ä.)¹² wird erstmals in RV 10.109.5 (=Atharvaveda (AV) 5.17.5) erwähnt.¹³ In späteren Texten erscheint er zunehmend häufiger. Im AV tritt er zwar nur sporadisch auf, jedoch wird er dort mit einigen Ritualelementen in Verbindung gebracht,

6 Dies gilt grundsätzlich auch für die dörflichen Parbatīyā. Die Situation bei den städtischen Bāhūn und Chetī ist heute jedoch insofern eine besondere, als dass hier für das *vratābandha* bevorzugt nicht (wie der dörflichen Tradition nach) der angestammte Familienpriester engagiert wird, sondern Vollzeitprofis, die das Priesterhandwerk an einer „Veda-Schule“ nach staatlich geprüften Schulbüchern erlernt haben (siehe Kap. 2.1 §1 und Zotter 2015: 33f.).

7 Für einen kurzen Überblick zu den Ritualen des Zyklus siehe Gopal 1959: 255f.; Kane 1974: 193-195; Pandey 1998: 17-24; Flood 1998: 200-211; McGee 2004.

8 Siehe Gonda 1980: 364; Gopal 1959: 255; Kane 1974: 190f.; Pandey 1998: 15-17; Scharfe 2002: 103; Smith 1986: 66. Das Wort *saṃskāra* wird auch heute für die Bereitung von Materialien verwendet (siehe etwa Kap. 7.1 §1 und 8). Im heutigen Ritual kann, wie beim *agnisaṃskāra* (siehe Kap. 7.1.2), aber auch eine Rückwirkung des Konzeptes der lebenszyklischen „Veredelung“ auf einzelne Ritualelemente beobachtet werden.

9 Diese Ansicht vertreten z.B. Gonda 1980: 364f.; Lubin 1994: 160; Smith 1986: 66f. und 1989: 91f. Für weitere Referenzen siehe Kap. 9.7.

10 Das Nomen *upanayana* ist erst in den Gr̥hyasūtras nachweisbar. Die Verwendung des Verbs *ūpanī-* ist jedoch bereits im AV belegt. Zur Diskussion, zu wem bzw. zu was (und durch wen) der *brahmacārin* herangeführt wurde, siehe Gonda 1979 (mit weiterer Literatur); Kajihara 2002: 8f.; Lubin 1994: 171-174.

11 Zur Wichtigkeit des (teilweise synonym als *saṃskāra* bezeichneten) *upanayana* siehe Gopal 1959: 255; Kane 1974: 189f.; Smith 1986: 67 und 1989: 93.

12 Zur Etymologie der Begriffe *brahmacārin* und *brahmacarya* siehe Gonda 1965a: 284; Kajihara 2002: 5-7; Scharfe 2002: 91.

13 Siehe dazu Gonda 1965a: 284f.; Kajihara 2002: 35f., 40f.; Kane 1974: 265; Scharfe 2002: 92.

die, wie Kajihara (2002: 38) schreibt, auf einen Prototyp des *upanayana* verweisen. So nennt die Hymne AV 11.5 Gegenstände, die im *upanayana*, wie es in den späteren Gr̥hyasūtras beschrieben wird, wichtiger Bestandteil des Rituals sind.¹⁴ Dass der Lehrer den *brahmacārin* drei Tage als Embryo in seinem Bauch trägt (AV 11.5.3), verweist einerseits auf das Motiv der Wiedergeburt, welches in symbolischen Interpretationen des *upanayana* oft die zentrale Rolle spielt,¹⁵ andererseits zeige es nach Kajihara (2002: 136) auch, dass bereits zu diesem frühen Zeitpunkt ein etabliertes Ritual existierte, das eine Weiheperiode von drei Nächten beinhaltete.¹⁶ Mehr Details sind im *Śatapathabrāhmaṇa* (ŚB) 11.5.4 zu finden.¹⁷ Es erwähnt eine ganze Reihe später ebenfalls wichtiger Handlungen (z.B. das Unterrichten der *sāvitrī*) und kommt damit den Angaben der verschiedenen Gr̥hyasūtras zum *upanayana* näher, insbesondere dem (wie das ŚB) ebenfalls zur in Nepal dominierenden Schule des Weißen *Yajurveda* gehörenden *Pāraskaragr̥hyasūtra* (PG) 2.2-5.¹⁸ Allerdings erscheint das Ritual im PG und anderen Sūtras in einer Form, die durch weitere Elemente ausgebaut wurde.¹⁹

Dieser Textbefund (meist mit Schwerpunkt auf den Angaben der Gr̥hyasūtras und Dharma-Texte) wurde von Indologen mit verschiedenen Fragestellungen untersucht. Vor allem wurde versucht, die ursprüngliche Gestalt des Rituals und dessen (frühe) Entwicklung zu rekonstruieren²⁰ oder man diskutierte damit verbundene Fragen, wie die Zulassung von Frauen zum *upanayana*.²¹ Kontrovers wurde auch die Funktion des Rituals als Pubertäts- oder Bildungsritual behandelt.²² Andere Autoren fragten weniger nach dem historischen Ursprung oder der Funktion, sondern untersuchten anhand der genannten Quellen die Symbolik des Rituals, vor allem das Motiv der Wiedergeburt.²³ Auf jüngere Texte und die heutige Praxis wird in diesen Arbeiten, wenn überhaupt, meist nur am Rande verwiesen.

14 Kajihara 2002: 105-150 (mit weiterer Literatur); Kane 1974: 170; Gonda 1965a: 235, 284-287; Oguibénine 1990; Pandey 1998: 112f.; Scharfe 2002: 93. Zu anderen relevanten Stellen im AV (wie 6.133, 5.35, 7.109 etc.) siehe Kajihara 2002: 40-104.

15 Siehe unten und Kap. 9.6.

16 Vgl. Gonda 1979: 258.

17 Siehe Gonda 1965a: 287f.; Kajihara 2002: 232-254; Kane 1974: 271; Lubin 1994: 134-137; Oguibénine 1990: 5f.; Pandey 1998: 113.

18 Das PG übernimmt teilweise im Wortlaut auch in Gr̥hyasūtras anderer vedischer Schulen unübliche Details, woraus hervorgeht, dass das ŚB beim Verfassen des PG als Autorität galt (siehe dazu Kajihara 2002: 255-260).

19 Für einen Überblick sukzessive ergänzter Elemente siehe Tab. in Kap. 9.4.

20 Siehe Altekar 1965: 298-305; Barua 1994: 37-59; Bhattacharyya 1980: 60-69 und 2005: 137-143; Bronkhorst 1996; Gopal 1959: 296-301; Kajihara 2002 und 2004; Kane 1974: 256-346; Lubin 1994; Oguibénine 1990; Pandey 1998: 112-115; Scharfe 2002: 87-114.

21 Während einige Autoren, wie Altekar (1965: 209, 215-218), Bhattacharyya (1980: 68), Barua (1994: 22-27) und Kane (1974: 293, 296), dies zumindest für die frühe Zeit bejahen, wird es von anderen bestritten (siehe z.B. Schmidt 1987: 25f.; Scharfe 1999: 105).

22 Auf die Diskussion wird ausführlich in Kap. 9.5 eingegangen. Für Referenzen siehe dort.

23 Für Referenzen siehe Kap. 9.6.

Die für das Thema relevante ethnographische Literatur ist überschaubarer.²⁴ Obwohl die lebenszyklische Initiation in ihrer heutigen Form, zumindest im hier untersuchten Kontext, ein komplexes Ritual aus vormals vier separat vollzogenen *saṃskāras* – der „Tonsur“ (*cūḍākaraṇa*), dem „Heranführen“ (*upanayana*), dem „Beginn des Veda(-Studiums)“ (*vedārambha*) und der „Rückkehr“ (*samāvartana*) – ist, konzentrieren sich die Interpretationen meist auch hier auf Elemente des darin enthaltenen *upanayana*. So versteht z.B. Gray (1995: 31-39) das *vratibandha* als eine zweite Geburt, die mit Erwachsenwerden, religiösem Verstehen und moralischer Verantwortung verbunden ist. Durch das Ritual werde der Junge an den *dharma* gebunden, die heilige Ordnung des Kosmos und der sozialen Welt – ein Konzept, das von großer Bedeutung für die Selbstdefinition der Untersuchten sei („Wir sind Hindus und folgen dem *dharma*“). Das transformatorische Moment macht Gray, wie seine Informanten, an einem Ritualelement fest, das von den meisten Ṛṅhyasūtras noch nicht als Bestandteil des Rituals genannt wird, das Anlegen der Opferschnur beim *upanayana*.²⁵

Auch in Bennetts (2005: 59-61) Analyse des *vratibandha* kommt dem *dharma* eine zentrale Rolle zu. Sie betont aber vor allem den Kompromiss zwischen dem *dharma* der Haushalter, der durch Fortführung der Patrilinee mittels eigener Nachkommenschaft auf „bedingte Unsterblichkeit“ (*conditional immortality*) ziele, und dem antithetisch dazu stehenden Pfad der Entsagung. Wie sie mit Verweis auf O’Flaherty (1973: 78) ausführt, stelle das klassische Modell der vier sukzessiv durchlaufenen Lebensstadien (*varṇāśramadharmā*)²⁶ den Versuch dar, diesen Konflikt durch Integration in ein System zu lösen. In der sozialen Realität der von ihr Untersuchten spielten die beiden letzten Stufen des Idealschemas (der Rückzug in den Wald und schließlich das Lösen aller Bindungen an die Welt) jedoch keine Rolle. Stattdessen werde die Spannung zwischen den beiden Wegen beim *vratibandha* symbolisch auf den Kontrast zwischen der beim *upanayana* angenommenen Rolle des asketischen Schülers und der nach dem Ritual anzutretenden Rolle als Haushalter fokussiert und vermittelt. Die dem Asketen-Status zugeschriebene Reinheit sei dabei essentiell für die Veränderungen, die das Ritual bewirkt: Der Initiierte wird den Mechanismen des *karma* unterworfen, er wird „*karma caleko*“, das heißt rituell und moralisch für das eigene Handeln und seine nächste Geburt verantwortlich. Resultat des „*karma caleko*“-Status sei die volle Mitgliedschaft in zwei Gruppen, die seinen Platz in der Hindu-Gesellschaft bestimmen, nämlich Kaste und Patrilinee.

Vergleicht man diese, sich auf die Ethnographie stützenden Interpretationen mit den auf historischem Textmaterial beruhenden Analysen, werden Verschiebungen sichtbar. Gray macht das alte, den indologischen Diskurs um die Symbolik des Ritu-

24 Neben den oben bereits genannten Arbeiten zur Praxis der Initiation und anderer *saṃskāras* in Nepal wurden folgende Quellen zu entsprechenden Ritualen in anderen Regionen berücksichtigt: Campbell 1976 und Keßler-Persaud 2010 (zum Ritual der Kangra-Rajputen), Campbell 1901 und Stevenson 1920 (Gujarat) sowie Tachikawa/Hino/Deodhar 2001 (Maharashtra).

25 Dies „markiere“ den Unterschied zwischen einem sakral nicht markierten „common-sense“-Wissen der Ontologie des Alltags und einem profunderen, kosmologischeren Wissen, etabliert durch sakral markierte Ritualaktivitäten (Gray 1996: 33).

26 Zum diesem Konzept und dessen historischen Veränderungen siehe Kap. 11.3.

als dominierende Motiv der zweiten Geburt an einem relativ jungen Ritualelement, dem Anlegen der Opferschnur, fest, und bei Bennett tritt es gänzlich hinter ein anderes Motiv, das der Askese, zurück. Auffällig ist auch, dass weder Gray noch Bennett der in vedischen (und indologischen) Texten betonten Verbindung des Rituals zum Studium des Veda eine besondere Relevanz einräumen.

Unter anderem das Fehlen eines „echten“ Veda-Studiums wird in einigen textbasierten Studien angeführt, um, wie mit anderen sporadischen Verweisen auf spätere (postvedische und heutige) Zeugnisse zum Ritual, Verfall und Sinnentleerung zu demonstrieren.²⁷ Ethnologen dagegen verweisen, wenn überhaupt, meist nur sehr allgemein auf die Sekundärliteratur zur altindischen Texttradition als Referenz zum Kulturhintergrund des heute beobachtbaren *status quo*. Es gibt jedoch eine direkte Verbindung zwischen Texttradition und Praxis, die großen Einfluss auf die Form des heutigen Rituals hat und in beiden Disziplinen bisher wenig beachtet wurde. Hier setzt die vorliegende Arbeit an.

Obwohl die Ritualbeschreibung des jeweiligen Gr̥hyasūtra bis heute schulspezifisch eine gewisse normierende Kraft hat, kam der angedeutete Prozess der Überarbeitung und Umgestaltung der Ritualvorschriften nach der Formierung des *samskāra*-Zyklus nicht zum Erliegen, sondern setzte sich, teils bis in die heutige Zeit fort. Mit der einsetzenden Verschriftlichung von brahmanischem Ritualwissen im frühen zweiten nachchristlichen Jahrtausend begann eine neue Gattung von Texten zu florieren und, wie die reichen Bestände in Bibliotheken und Archiven belegen, eine wichtige Rolle in der indischen Textproduktion einzunehmen. Gemeint sind Ritualhandbücher (*paddhati*, *prayoga*, *vidhi* etc.), die den Priester beim Erlernen und Aufführen von Ritualen begleiten. Wie in den ursprünglich mündlich tradierten Gr̥hyasūtras werden in den für die Anwendung niedergeschriebenen Handbüchern die Angaben älterer Texte als Kern meist konservativ bewahrt, aber das Ritual erscheint auch hier mehrfach mit Details angereichert und weiteren Elementen aus- und umgebaut. Eben diese Texte bilden neben ausgewählten Fallbeispielen aus der Praxis den Materialschwerpunkt dieser Arbeit. Für einen konkreten historischen, lokalen und sozialen Kontext, in dem die hinduistische Initiation so gut wie nie ohne eine moderne Ausgabe eines solchen Handbuchs stattfindet, soll untersucht werden, welche Gestalt das Ritual in den verwendeten Texten und deren Vorläufern hat und ob sich in den zahlreichen dia- und synchronen Variationen Muster oder Regelmäßigkeiten erkennen lassen. Daran schließt die Frage an, wie und mit welchen Veränderungen das Skript in der Praxis des Rituals umgesetzt wird.

Neben der detaillierten Untersuchung der Form und ihren Veränderungen soll, davon ausgehend, nach der Bedeutung des Rituals und deren Dynamiken gefragt werden. Es ist üblich, das *upanayana* bzw. *vratibandha* als Initiation und Übergangsritual zu bezeichnen. Allerdings gehen die Ansichten darüber auseinander, worin der Übergang eigentlich besteht. Das fragliche Ritual wird als Initiation in eine neue Lebensphase (Bhattacharyya, Gray), in eine Lehrtradition (Altekar, Kane) oder in eine rituell agierende Abstammungsgruppe (Bennett, Michaels) erklärt. Auch in den beiden bis

²⁷ Für Beispiele siehe Kap. 9.7.

heute wohl einflussreichsten Arbeiten zum Thema Initiation (vgl. Grimes 2000: 100) findet das *upanayana* Erwähnung. So wird es von Van Gennep (1999: 104f.) als Beispiel für einen initiatorischen Übergang in eine Berufsgruppe angeführt und Eliade (2003: 51-53) benutzt es, um die von ihm als zentrales Motiv aller Initiation postulierte rituelle Neugeburt zu demonstrieren.

Gestützt auf Van Gennep, Eliade und andere Klassiker zum Thema Initiation, leitet Snoek folgende monothetische Definition her:

initiations are all those, and only those, *rites de passage*, limited in time, and involving at least one subject participant, which are nonrecurrent transitions for their individual objects (the candidates) (Snoek 1987: 169, 175).

Das *vratabandha* als Übergangsritual (*rite de passage*) und das problematische Kriterium der Nichtwiederholbarkeit werden noch gebührend behandelt.²⁸ Snoeks Definition erscheint auch insofern problematisch, als sie den Kandidaten ausschließlich als Objekt bestimmt. Im *vratabandha* tritt jedoch markant hervor, dass im und durch das Ritual eine Subjektivierung des Initianden bewirkt wird. Gerade dadurch, dass der Initiand das Objekt des Rituals ist, wird er zum aktiven Subjekt im Ritual. Er erhält nicht nur die Berechtigung, rituell zu handeln, er tut dies auch. In der vorliegenden Arbeit wird daher die These vertreten, dass es sich beim *vratabandha* primär um eine Initiation in das Ritual, eine Aktivierung eines neuen Ritualakteurs, handelt, die, wie ebenfalls zu zeigen sein wird, weitreichende Konsequenzen für den Initiierten hat, indem sie Zugang zu verschiedenen, vom Ritual geprägten sozialen Bereichen, wie die vom Totenritual am Leben erhaltene Patrilinie und die auf ritueller Reinheit beruhende Kaste eröffnet.

Methode und Aufbau der Arbeit

Um die Dynamiken des *vratabandha*, sowohl in seiner Form als auch seiner Bedeutung zu erfassen, bedarf es des detaillierten Vergleichs der herangezogenen Quellen. Solche Abschnitte machen den Großteil der Arbeit aus, und die darin erarbeiteten Befunde bilden die Grundlage für die jeweils anschließenden Analysekapitel.

Im ersten Kapitel werden, in Gruppen geordnet, zunächst die Ritualhandbücher vorgestellt, welche systematisch in die Analyse einbezogenen wurden. Dabei wird deren Verhältnis zu Texten anderer Genres (insbesondere dem Gṛhyasūtra der Tradition und dessen Kommentarliteratur) beleuchtet, vor allem aber werden die vielfältigen Beziehungen der Handbücher untereinander aufgezeigt, die, so wird argumentiert, ein generelles Charakteristikum des Handbuchgenres darstellen. Es folgen allgemeine Bemerkungen zum Verhältnis der Texttradition und dem mündlich tradierten Ritualwissen, sozusagen dem „oralen Skript“ (Kap. 1.2), sowie zum editorischen Umgang mit den Originaltexten (Kap. 1.3).

²⁸ Siehe Kap. 9.6 und 9.7.

Das zweite Kapitel enthält die Vorstellung der acht zum Vergleich mit der Textgrundlage herangezogenen Fallbeispiele und (in Kap. 2.1) einen Überblick über die am Ritual beteiligten Personen und ihre Rollen.

Zwei weiteren Faktoren, die neben verwendetem Text und beteiligten Personen Einfluss auf die Gestaltung des Rituals nehmen können, widmet sich Kapitel drei, nämlich Zeit und Ort. Wie in den folgenden Kapiteln werden dabei erst die Angaben der Texte analysiert und dann mit dem Befund aus der Praxis verglichen. Bereits die textlichen Angaben zum Alter des Initianden lassen Rückschlüsse auf die historische Entwicklung und die grundlegende Veränderung des *saṃskāra*-Zyklus zu, die sich in der heute üblichen Kombination von vier, vormals getrennten Ritualen widerspiegelt (siehe Kap. 3.1.1). Zahlreiche Regeln zum rechten Zeitpunkt des Rituals (Kap. 3.2.1) machen deutlich, dass ein so wichtiges Ereignis wie das *vratibandha* nicht nur mit anderen sozialen Aktivitäten, sondern auch mit den Bewegungen der Himmelskörper koordiniert werden sollte. Das Vergleichsmaterial aus der Praxis hingegen zeugt von einem eher pragmatischen Umgang mit den Textangaben, sowohl was das Alter des Initianden angeht, als auch bezüglich der astrologischen Synchronisierung des Rituals mit dem Kosmos (Kap. 3.1.2 und 3.2.2). Da eigens für das *vratibandha* mit Mitteln des Rituals temporär ein geeigneter Raum geschaffen wird, gibt es den Ort betreffend nicht so viele Vorschriften zu beachten. Es sind jedoch nicht allein logistische Gründe, die die Platzwahl beeinflussen können (Kap. 3.1.1 und 3.1.2).

Nach der Behandlung dieser, auf die Gestalt des Rituals Einfluss nehmenden Komponenten und Faktoren, wird das eigentliche Ritual beschrieben und analysiert. Um die Dynamiken, sowohl innerhalb der Texttradition als auch zwischen Text und Praxis, übersichtlich darzustellen, wird das komplexe Ritual nicht nur in die verschiedenen Teilrituale (also z.B. die einzelnen *saṃskāras*) zerlegt, sondern in noch kleinere Einheiten, die hier als Ritualelemente bezeichnet werden. Wie dies geschieht und welche Schwierigkeiten dabei auftreten können, wird im vierten Kapitel dargelegt.

Im fünften Kapitel beginnt dann die eigentliche Ritualbeschreibung. Anders als in den meisten bisherigen Arbeiten zur brahmanischen Initiation, die sich auf zentrale Handlungen während des eigentlichen *saṃskāra* beschränken, sollen dabei auch die vorbereitenden und rahmenden Teile mit gebührender Gründlichkeit untersucht werden. Sie nehmen beim Vollzug des Rituals nicht nur den überwiegenden Teil der Zeit in Anspruch, sondern, so wird hier argumentiert, ihnen kommen auch wichtige Funktionen zu, die bei der Beschränkung auf bestimmte Kernhandlungen meist übersehen werden.

Schon Tage, ja Wochen, vor dem eigentlichen Ritual beginnen die materiellen und sozialen Vorbereitungen (Kap. 5.1). Mehrfach kommen Verwandte und Nachbarn zusammen, um gemeinsam Materialien für das Ritual herzustellen. Diese geselligen Zusammenkünfte zeigen erste Ritualisierungen, die auf das bevorstehende Ereignis verweisen. Die Beschreibung dieser Vorbereitungen basiert ausschließlich auf Beobachtungen der Praxis, denn die Texte schweigen zu diesen, nur selten vom Priester betreuten Handlungen.

Dies ändert sich, wenn man sich am Vortag des Hauptrituals dem Platz für das Vorritual zuwendet (Kap. 5.2). Manche Handbücher geben nun teils sehr genaue An-

weisungen dazu, wie Fläche und Akteure vorbereitet, der Beginn zelebriert und die Utensilien aufgestellt und hergerichtet werden sollen (Kap. 5.2.3-5). Oft bis in kleine Details von Vorschriften geregelt, unterscheiden sich diese Handlungen deutlich von Alltagshandlungen. Man handelt jetzt rituell oder, wie Humphrey und Laidlaw (1994: 88f., 97f. und *passim*) sagen, man nimmt einen „ritual stance“ ein bzw. folgt einem „ritual commitment“. Diese grundlegende Veränderung drückt sich auch in der Art des Sprechens aus. Handlungen werden ab jetzt von Mantras und anderen Formeln in der Sakralsprache Sanskrit begleitet, die in Kap. 5.2.1 und 2 gesondert vorgestellt werden.

Viele Ritualelemente, mit deren Hilfe der Platz vorbereitet wird, entstammen der *pūjā*, der heute in Südasien üblichsten Form der Verehrung einer Gottheit, und kommen so oder ähnlich auch in anderen Rituale vor. Sie helfen, das Ritualgeschehen vom Alltag zu separieren. Auch wenn sie wenig spezifisch für das *vratabandha* sind, tragen sie doch erheblich zu dessen Gelingen bei. Wie am Ende von Kap. 5.1 mit Verweis auf Handelman (u.a. 1990 und 2004a) dargelegt, gewinnt das Ritual nämlich gerade durch seine relative Autonomie die Kraft, etwas in der Welt, die es hervorgebracht hat, zu verändern.

Ein Blick in die Praxis (Kap. 5.2.6) verrät, dass dem Idealschema, wie es die Handbücher darlegen, nicht durchweg gefolgt werden kann. Das Herrichten des Platzes ist eine „Arbeitsspitze“ und erfordert pragmatische Umorganisation der Abläufe, die aber ebenfalls bestimmten Mustern folgen.

Drei Analysekapitel werten den bisherigen Befund aus. In Kap. 5.3 werden die Vorbereitungen typologisiert und es wird auf deren Bezüge zum Ende des Rituals verwiesen. Kap. 5.4 beschreibt die *pūjā* als eine Art „Ritualbaukasten“, der sich aus verschiedenen Quellen speist und aus dem vorgefertigte Versatzstücke entnommen und in neue Kontexte eingepasst werden können. Schließlich werden Wechselwirkungen zwischen „Baukasten“, Text und Praxis diskutiert (Kap. 5.5).

Beim Vorritual am Vortag werden – mit zahlreichen Rückgriffen auf den „Ritualbaukasten“ *pūjā* – die göttlichen Mütter (Kap. 6.1) und Vorfahren (Kap. 6.2) bedacht. Außerdem wird das Haar des Jungen für das *cūḍākarana*, den ersten *saṃskāra* des Hauptrituals, vorbereitet (Kap. 6.3). Kap. 6.4 behandelt weitere Teile des Vorrituals, die in der heutigen Praxis aus verschiedenen Gründen jedoch erst parallel zum Hauptritual vollzogen werden. Im Anschluss werden die Vorbereitungen des Hauptritualplatzes beschrieben, die je nach Ort während eines freien Zeitfensters zwischen einzelnen Teilen des Vorrituals oder direkt vor dem Beginn des Hauptrituals am zweiten Tag erledigt werden (Kap. 6.5). Schließlich fasst Kap. 6.6 die festgestellten Veränderungen und Funktionen des Vorrituals zusammen.

Ähnlich den Elementen der *pūjā* werden auch Bestandteile des Feueropfers (*homa*) im *vratabandha* mehrfach als Rahmung verbaut, wobei Rahmung hier zunächst nur als einfaches gestalterisches Mittel verstanden wird, mit dessen Hilfe bestimmte Handlungen vom umgebenden Fluss der Ereignisse abgehoben und Akzente gesetzt werden. Kap. 7.1.1 behandelt den *homa*, wie er von den Initiationshandbüchern für jeden der vier *saṃskāras* des Hauptrituals vorgeschrieben wird. Der Vergleich mit der Praxis (Kap. 7.1.3) zeigt, dass es sich bei diesen Textpassagen zumindest teilweise

um eine Art „Blinddarm“ handelt. Zwar werden heute die Opferspenden des *homa* so dargebracht, wie sie in den Texten vorgeschrieben sind, aber bei den dazugehörigen Vor- und Nachbereitungen greifen die Priester auf andere Handbücher zurück, die sich eigens der Errichtung eines Opferfeuers (*agnisthāpana* bzw. °*sthāpanā*) widmen. In einem Exkurs zu der dort beschriebenen, weitaus elaborierteren Form des *homa*, von der heute zusätzlich das *saṃskāra*-Bündel als Ganzes gerahmt ist, wird deutlich, wie Elemente von *homa* und *pūjā* miteinander kombiniert und verschiedene Bezüge zum Vorritual in das Hauptritual integriert werden (Kap. 7.1.2). Das Analysekapitel 7.2 geht vertiefend auf das Prinzip der Rahmung ein. Es fasst zusammen, wie als Ergebnis einer langen Entwicklung im *vratibandha* verschiedene Rahmen ineinander verschachtelt, aber auch miteinander verschmolzen erscheinen, verweist auf deren kognitiven Referenzcharakter und legt dar, dass ein Blick auf die genaue Verteilung rahmender Elemente und Details wichtige Hinweise zur Interpretation von Ritualhandlungen liefern kann.

Nach Behandlung all dieser vorbereitenden und rahmenden Teile kommt die Arbeit schließlich auf die vier *saṃskāras* zu sprechen, die heute, jeweils von einem *homa* gerahmt, nacheinander während des Hauptrituals durchlaufen werden. Zumindest drei davon werden bereits vom *Gr̥hyasūtra* behandelt. Wie zu zeigen sein wird, wurde bei ihrer Erschaffung bzw. Einpassung in den *saṃskāra*-Zyklus mehrfach auf etablierte Handlungsmuster zurückgegriffen. Elemente aus anderen Kontexten wurden, teils mit Modifikationen, übertragen. Im Fokus steht jedoch die spätere Entwicklung dieser Rituale. Für jeden der vier *saṃskāras* werden in gewohnter Manier zunächst – Element für Element – die Angaben der Handbücher miteinander verglichen,²⁹ bevor die Daten aus der Praxis betrachtet werden.³⁰ In jeweils einem Analysekapitel werden die wichtigsten Auffälligkeiten, sowohl was den Aufbau der Elemente als auch deren kompositorisches Arrangement angeht, die im Vergleich der Quellen auftretenden Variationen und die dabei feststellbaren Prinzipien des Aus- und Umbaus der Ritualhandlungen zusammengefasst.³¹

Von diesem Befund ausgehend wird ein weiterer Aspekt der Ritualdynamik untersucht, indem für jeden *saṃskāra* auf die Frage eingegangen wird, was sich durch das Ritual in der Welt, die es hervorgebracht hat, verändert.

Beim *cūḍākarāṇa* wird dabei grundlegend hinterfragt, inwiefern sich Bedeutungen, die über das Ritual hinausweisen, mit den Handlungen innerhalb des Rituals verbinden lassen. Dann werden die einschlägigen Interpretationen kritisch auf ihre Relevanz für den untersuchten Kontext geprüft. Indem verschiedene Interpretationsmotive mit den Elementen und deren historischer Schichtung korreliert werden, kann gezeigt werden, dass die Bedeutung des *cūḍākarāṇa* historischem Wandel unterlag.

29 Siehe Kap. 8.1, 9.2, 10.1 und 11.1. Nur beim *upanayana* wird, von diesem Schema abweichend, zunächst separat auf die Angaben zu den übergebenen Insignien des *brahmacārin* eingegangen, da diese in der Diskussion oft eine wichtige Rolle spielen und das hier untersuchte Material Besonderheiten aufweist (Kap. 9.1).

30 Siehe Kap. 8.2, 9.3, 10.2 und 11.2.

31 Siehe Kap. 8.3, 9.4, 10.3 und 11.3.

Es wird aber auch erkennbar, dass durch die orthopraxe Haltung der Akteure Ritualhandlungen ohne zugeschriebene Bedeutung weitertradiert werden können (Kap. 8.4).

Dies gilt grundsätzlich auch für das *upanayana*. Dennoch ist das Gesamtbild hier ein anderes, weitaus dynamischeres, denn in viel stärkerem Maße als das *cūḍākarāṇa* weist der heute direkt anschließende *saṃskāra* auch lange nach seiner Normierung durch das Sūtra der Schule Ergänzungen und Überarbeitungen auf. Wie einleitend geschildert, ist über das *upanayana* viel diskutiert worden. Wenn hier mit einer eigenen Interpretation dazu Stellung bezogen wird, geschieht dies, wie beim *cūḍākarāṇa*, eng angelehnt an die formale Analyse des untersuchten Materials. So wird etwa die Verteilung rahmender Elemente und Details als Indikator dafür gesehen, was als wichtig gilt und daher bei der Interpretation von besonderer Relevanz ist. Außerdem wird, so möglich, der konkrete historische und lokale Kontext berücksichtigt. Gerade bei einem so alten und weitverbreiteten Ritual wie dem *upanayana* ist dies unerlässlich.

Als Einstieg in die Diskussion der Bedeutung des *upanayana* und deren Dynamiken wird zunächst die kontrovers debattierte Frage behandelt, ob das *upanayana* dem Ursprung nach ein Ausbildungs- oder ein Pubertätsritual ist. Auch die von Gonda (1979) vertretene Ansicht, dass es sich eigentlich nicht um eine Initiation handle, wird zu diskutieren sein (Kap. 9.5).

Kap. 9.6 hinterfragt die populären Erklärungsmuster des *upanayana* als Übergangsritual und Wiedergeburt und verweist darauf, dass die Symbolik dieses komplexen Rituals reichhaltiger ist. Vor allem das Motiv der Askese ist in der heutigen Praxis Nepals wichtig, wie oben erwähnt. Nicht nur Bennett sondern auch andere Ethnologen (wie Bouillier 1986) haben hervorgehoben, dass der Initiand bei seinem *vratabandha* zeitweilig zum Asketen und so die Opposition zwischen Haushaltertum und Askese vermittelt wird, um den Jungen auf sein zukünftiges Leben vorzubereiten. Wie Lubin (1994 und 2001) mit Verweis auf vedische und post-vedische Textzeugnisse festgestellt hat, stellt temporäre Askese aber auch eine Verbindung zwischen Haushaltern und deren Ritualen her, zumindest bestimmten. Hier setzt meine eigene These an, dass sowohl das klassische *upanayana saṃskāra*, wie man es ab den *Ṛgḥya-sūtras* findet, als auch das moderne *vratabandha* dazu dient, in das Ritual zu initiieren und den Jungen mit einer Handlungsmacht auszustatten, die ihm erlaubt, das Mittel, das sein Leben gestaltet, aktiv mitzugestalten.

Im Kap. 9.7 wird dieser Punkt anhand des Motivs der Ausbildung vertieft. Wenn Indologen oder andere bemängeln, dass heute keine „richtiges“ Veda-Studium mehr stattfindet und Ethnologen den Ausbildungsaspekt kaum erwähnenswert finden, wird verkannt, welche wichtige Rolle der beim *upanayana* aufgenommenen Lehrzeit auch heute noch zukommt. Versteht man das *upanayana* nicht nur als Heranführen an die vedische Texttradition, wie dies in einigen klassischen Arbeiten zum Thema getan wird (siehe etwa Altekar 1965, Pandey 1998), sondern sieht man es als eine Initiation in das brahmanische Ritual, den angewandten Veda, öffnet sich der Blick dafür, dass dem Jungen auch andere Lektionen erteilt werden. Unter Anleitung des Lehrers bzw. heute meist des für das *vratabandha* engagierten Priesters vollzieht er Handlungen, die für das künftige Ritualleben des Haushalters elementar sind. Während der Junge beim *cūḍākarāṇa* noch weitgehend passiv am Ritual teilnimmt, muss er nun nicht nur

Mantras nachsprechen, sondern ihm werden auch viele andere Aufgaben übertragen, die er ausführen und so erlernen soll (siehe dazu unten).

Noch in einem anderen Sinne ist das *upanayana* ein „Bildungsritual“. Wie beim *cūdākarāṇa* wird der Junge auch hier immer wieder zum Objekt, das mit verschiedenen rituellen Mitteln bearbeitet wird, um es für den Einsatz im Ritual zu geeignet zu machen. Wie Brian K. Smith (1989) betont, ist diese Formung des menschlichen Lebens ein lebenslanger Prozess, der bei späteren *saṃskāras* fortgeführt wird. Die Initiation stellt jedoch eine markante Zäsur dar. Das rituell geformte Wesen agiert hier erstmals als Subjekt und demonstriert neuerworbene Handlungsmacht.

Der heute direkt ans *upanayana* anschließende *vedārambha* ist der jüngste der vier untersuchten *saṃskāras*. Er tritt erst in der Kommentarliteratur des Sūtras als Teil des rituellen Lebenszyklus in Erscheinung. Bei seiner Weiterentwicklung unterlag er verschiedenen Umgestaltungen, die auf eine tiefgreifende konzeptionelle Veränderung verweisen. Einst eingeführt um den Beginn (*ārambha*) des Veda-Studiums zu markieren, repräsentieren heute die während des *vedārambha* vollzogenen Handlungen ein komplettes Studium. Schon beim *upanayana* wurde deutlich, dass die während des *vratābandha* erteilten Lektionen, nicht vornehmlich dem tatsächlichen Wissenserwerb des *brahmacārin* dienen, obwohl sie manchmal einen sehr pädagogischen Charakter annehmen können. Sie sind aber auch keine sinnentleerte Inszenierung einer einstigen Wirklichkeit, wie gelegentlich beklagt wird, sondern haben eine besondere Funktion. Gestützt auf Bruce Kapferers Konzept der „Virtualität“ (siehe Kapferer 2004 und 2006) wird in Kap. 10.4 argumentiert, dass auf dem temporären Ritualplatz eine Art „imaginal space“ geschaffen wird, in dessen abgesichertem Rahmen es möglich wird, die gewünschten Veränderungen der postrituellen Lebenswelt vorzunehmen. In der abgeschirmten Realität des Rituals begibt sich der Junge in temporärer Askese in das Haus des Lehrers, in welchem er an das mächtige Wissen der alten Weisen herangeführt wird und es sich durch „virtuelle“ Übung erwirbt.

Dieses „virtuelle“ Üben setzt sich bei der „Rückkehr“ (*samāvartana*), dem vierten und letzten *saṃskāra* des *vratābandha*, fort. Der Junge wiederholt dort etliche ihm bereits erteilte Lektionen, absolviert aber auch neue. Schließlich legt er die Insignien des asketischen Schülers ab, nimmt ein Bad und wird neu eingekleidet. Seine Lehrzeit ist beendet. Auch beim *samāvartana* weisen Details, wie etwa das heute beobachtbare Herausputzen des Jungen als zukünftigen Bräutigam, auf Veränderungen, die in den entsprechenden Analysekapiteln behandelt werden. So wird die offensichtliche Divergenz zum oben bereits erwähnten Konzept der vier Lebensstadien diskutiert (siehe Kap. 11.3) und der „Auszug in die Fremde“ (*deśāntaragamana*) ausführlicher erörtert (Kap. 11.4), ein Element, das bezüglich seiner Verbindung zur brahmanischen Schülerschaft (*brahmacarya*) für einige Verwirrung sorgte. Heute wird das *deśāntaragamana* meist erst nach dem Neueinkleiden des Jungen als eine Art Klimax des Rituals vollzogen. Der „Heimgekehrte“ muss sich anschicken, in die Askese zurückzugehen, um dann mit vorgeschriebenen Argumenten zur endgültigen Rückkehr bewogen zu werden. In einem abgesicherten Modus kommt es für wenige Minuten noch einmal zum Konflikt zwischen dem für den Jungen vorbestimmten Haushaltertum und dem alternativen Heilsweg der Weltflucht. Es wird in Kap. 11.4 aber auch behandelt,

dass es gerade die Kombination von Askese und Ritualunterricht ist, die den Jungen für die ihm neue Rolle des Opferherrn (*yajamāna*) qualifiziert. Ausgestattet mit neuen Qualitäten hat der auf verschiedene Weise Willkommengeheißene nun neue Rechte und Pflichten in der Gemeinschaft.

Am Ende des Ereignisses wird auch deutlich, dass das *vratibandha* nicht allein ein Ritual für den Jungen ist. In der Praxis meist bereits während der Abschlusshandlungen des *samāvartana* werden, oft unter ausdrücklicher Einbeziehung des Jungen, verschiedene Bezüge zum Vor- und Rahmenritual hergestellt. Anders als zu Beginn des Rituals dienen Handlungen jetzt aber nicht vornehmlich dazu, das Geschehen von der umgebenden Welt abzuheben, sondern den im Ritual erzeugten Segen in der Gemeinschaft zu verteilen.

Die abschließende Betrachtung (Kap. 12) spricht noch einmal die festgestellten Dynamiken von Form und Bedeutung an.

Die Einleitung abschließend sei noch eine Bemerkung zur Benutzung des Buches erlaubt. Die verschiedenen Teile der Arbeit durchdringen das Material auf unterschiedliche Weise. Während die detaillierte Behandlung der einzelnen Ritualelemente vor allem für Spezialisten, die sich für das brahmanische Ritual und dessen Entwicklung interessieren, relevant sein mag – so zumindest die Hoffnung des Autors – mögen für andere Leser diese Details demotivierend oder gar abschreckend sein. Letzteren sei die Lektüre der Analysekapitel empfohlen, von denen aus Verweise in die moderierte Detailmenge der „Text“- und „Praxis“-Kapitel führen.

1 Texte des *vratibandha*

In der vorliegenden Arbeit zum *vratibandha* der Bāhun und Chetrī im Kathmandu-Tal soll die tatsächliche Praxis des Rituals mit den Ritualhandbüchern (*paddhati*, *vidhi*, *prayoga* usw.) verglichen werden, die (ähnlich einem Kochbuch neben dem Herd) den Priestern bei der Arbeit zur Hand sind und sie durch das Ritual leiten. Der Performanz soll also das Skript gegenüber gestellt werden, wobei zu beachten ist, dass letzteres sich nicht allein aus schriftlichen Quellen speist. Die folgenden Kapitel dienen dazu, in das Material einzuführen, das dem Vergleich zugrunde liegt. Dabei wird zunächst ein Blick auf die relevanten Texte (Kap. 1.1) und deren Beziehung zum „oralen Skript“ (Kap. 1.2) geworfen, bevor die beobachteten Fallbeispiele und die am Ritual beteiligten Akteure vorzustellen sind (Kap. 2).

Michael Witzel, der die Fülle der nepalischen Handschriften nach solchen mit vedischem und paravedischem Inhalt durchsuchte, bemerkte nicht nur die konstante Dominanz des Vājasaneyi-Zweigs des Weißen *Yajurveda* in Nepal,¹ sondern stellte auch fest, dass bereits in der Ritualliteratur der sehr frühen Periode, beginnend mit der Newar-„Renaissance“ im 11. Jahrhundert, Texte zu den lebenszyklischen Ritualen (*saṃskāra*) die üblichsten sind.² Das ist bis heute so; nicht nur bei den Newar, sondern auch bei den Bāhun und Chetrī. Das heißt, die hier untersuchten Ritualhandbücher stehen in der Tradition des *Pāraskaragrhyasūtra* (PG),³ und seiner Kommentatoren,⁴ wie Karka Upādhāya (vor 1100 n. Chr.),⁵ Jayarāma,⁶ Harihara (13. Jh.),⁷ Gadādhara (um 1500),⁸ Viśvanātha (ca. 1550)⁹ und späteren. Wie das PG werden in der vorliegenden Arbeit dessen Kommentare als wichtige Quellen der Tradition berücksichtigt, auch wenn nicht alle die gleiche Relevanz für das untersuchte Thema haben.¹⁰ Gele-

1 Witzel 1976 und 2001.

2 Witzel 2001: 260f. Dabei handelt es sich häufig um Sammlungen mehrerer *saṃskāras*, die als *daśakarma* und in Nepal auch oft als *daśakriyā* betitelt werden (2001: 262). Eigene Sichtungen der dank des Nepal German Manuscript Preservation Project (NGMPP) zugänglichen nepalischen Mss. bestätigen diesen Befund. In der vorliegenden Arbeit wurden Mss. jedoch nur berücksichtigt, wenn es sich um direkte Vorläufer heutiger Handbücher handelt.

3 Das PG liegt in verschiedenen Editionen und Übersetzungen vor: Bākre 1982 (1917); Doḡarā 1978; Mālavīya 2000; Oldenberg 1886; Speijer 1872; Stenzler 1876 und 1878.

4 Zu den Kommentaren zum PG siehe Mālavīya 2000: 27-29; Simon 1895 und Zotter in Druck a.

5 Gonda 1977: 602; Mālavīya 2000: 28; siehe auch Simon 1895: 610-613.

6 Während Stenzler (1878: vi) annimmt, dass der als *Sajjanavallabha* bekannte Kommentar Jayarāmas erst nach 1655 verfasst wurde (siehe auch Hillebrandt 1897: 27; Simon 1895: 624), datiert Mālavīya (2000: 28) den Text in die Zeit zwischen 1200 und 1400.

7 Üblicherweise wird der Text vor 1250 datiert (Gonda 1977: 602; Kane 1975: 776f.; Mālavīya 2000: 28). Nach Simon (1895: 539) wurde er zwischen 1266-1300 verfasst (vgl. Gonda 1977: 651).

8 Gonda 1977: 602.

9 Mālavīya 2000: 28.

10 Der Kommentar von Karka Upādhāya beschränkt sich in weiten Teilen auf das Paraphrasieren des Sūtra-Texts und diskutiert missverständene Passagen. Sein Zugang ist eher exegetisch als auf die Anwendung für das Ritual ausgerichtet (siehe dazu Zotter in Druck a). Jayarāma folgt oft *verbatim* Karka, ergänzt aber etwa Angaben zu den *vinīyogas* der vom Sūtra verzeichneten Mantras,

gentlich wird auch auf Informationen aus Kompendien (*nibandhas*) wie dem *Vīramitrodaya* (ca. 1620 n. Chr.) des Mitra Mīśra zurückgegriffen. Den Schwerpunkt bilden jedoch die in der heutigen Praxis tatsächlich verwendeten Initiationshandbücher und ihre direkten Vorläufer. Die Entstehung des ältesten heute noch zirkulierenden Textes dieser Art lässt sich zeitlich zwischen den Kommentaren von Harihara und Gadādhara einordnen (siehe §1). Die jüngsten Handbücher erlebten erst vor wenigen Jahren ihre Erstauflage. Mithilfe der sich zeitlich und inhaltlich überlappenden Genres von Sūtra-Kommentaren und Handbüchern lässt sich also eine Zeitspanne von fast tausend Jahren überblicken. Schließlich muss noch eine weitere Art von Texten berücksichtigt werden, die erst in den letzten Jahrzehnten aufgekommen ist, aber so an Bedeutung gewonnen hat, dass sie heute als wichtiger Vermittler der Texttradition in der Praxis angesehen werden muss (vgl. Zotter in Druck a), nämlich lokalsprachliche Kommentare (*bhāṣāṭīka*) zu den Anleitungstexten.

1.1 Initiationshandbücher

Während es unter den Newar-Priestern noch üblich ist, teilweise von Generation zu Generation weitergegebene handschriftliche Notizbücher zu verwenden (Gutschow/Michaels 2008: 202), hatte bei den beobachteten *vratibandhas* der Bāhun und Chetrī (siehe Kap. 2) der Priester immer ein gedrucktes Handbuch zur Hand. Einer der Gründe dafür ist sicherlich, dass man für ein so wichtiges Ritual gern Priester engagiert, die ihr Handwerk an einer Veda-Schule nach publizierten Texten gelernt haben und nicht (allein) von den Vätern, die ihnen ihre Notizbücher erklärten und vermachten.¹¹ In der Tat benutzen einige Priester noch immer ihr Schulbuch (siehe §4). Solche Handbücher sind meist nur vor Ort erhältlich und finden sich selten in Bibliotheksbeständen. In der Regel handelt es sich um preisgünstige Hefte in handlichem Format. Bibliographische Angaben sind oft unvollständig, teilweise widersprüchlich oder fehlen gänzlich.¹² Diese Publikationen werden auch nicht für Bibliotheken, sondern für den Gebrauch im Ritual hergestellt. Durch regelmäßige Besuche in Buchläden und an Straßenständen und den Ankauf aller zum *vratibandha* erhältlichen Ritualanleitungen konnte über mehrere Jahre eine Sammlung angelegt werden, die über zwanzig Titel umfasst. Ergänzt um Fotokopien einiger vergriffener, aber noch verwendeter Texte ist sie für die untersuchte Situation repräsentativ. Tab.1.1 zeigt die Auswahl der systematisch in die Analyse einbezogenen Handbücher.

Ritualliteratur ist konservativ und beruht oft auf Vorlagen. Wie eingangs erwähnt, gehören alle genannten und heute verwendeten Handbücher zur Vājasaneyi-Schule

die hier berücksichtigt werden. Von größerer Bedeutung für die vorliegende Arbeit sind jedoch die Kommentare von Harihara und Gadādhara, die zahlreiche, in den Handbüchern wiederzufindende Details verzeichnen.

11 Zur Ausbildung der Priester siehe Kap. 2.1 §1.

12 Oft erscheinen die Texte anonym, Angaben zu Erscheinungsjahr und Auflage fehlen, Titel auf Umschlag- und Titelblatt weichen voneinander ab, usw.

Tab. 1.1: Übersicht der behandelten Anleitungstexte.¹³

	Sigel	(Kurz)Titel	Verfasser / Kompilator ¹⁴
Rāmadatta-Text ¹⁵	DP	<i>Daśakarmapaddhati</i>	Rāmadatta / Kanhaiyālāla Mīśra
	VUP	<i>Vājasaneyinām Upanayanapaddhati</i>	[Rāmadatta] / Śrīrāmacandra Jhā
	YP	<i>Yajñopavitapaddhati</i>	Rāmasvarūpa Śarmā
Cūḍopayanana-Text	CP1	<i>Cūḍopayanapaddhati</i>	Bālakṛṣṇa Ācārya
	CP2	<i>Cūḍopayanapaddhati</i>	anonym
	CV	<i>Cūḍopayanavidhi</i>	anonym
	SV	<i>Saralīkṛta [...] Cūḍopayanayana[...]vidhi</i>	Madhusūdana Suvedī
	VV1	<i>Vāsiṣṭhi Vratibandhavidhi</i>	anonym
	VV2	<i>Vāsiṣṭhī Vratibandhapaddhati</i>	anonym
<i>Vratibandhapaddhati</i>	VP	<i>Vratibandhapaddhati</i>	Kṛṣṇaprasāda Bhaṭṭarāī, Dhanaśamśera J.B. Rānā
Nepalische Lehrbücher und ihre Quellen	KBh	<i>Karmakāṇḍabhāskara</i>	Dadhirāma Marāsini
	KK	<i>Karmakāṇḍam (Kakṣā 9)</i>	Gopīkṛṣṇa Upadhyāya Gautama u.a.
	SD	<i>Samśkārādīpaka</i>	Nityānanda Panta Parvatīya
	VP Gh	<i>Vratibandhapaddhati</i>	Ṛṣirāma Śarmā Ghimire
<i>Upanayanapaddhati</i>	UP1	<i>Upanayanapaddhati</i>	Śivadatta Mīśra (Śāstrī)
	UP2	<i>Upanayanapaddhati</i>	Śrīvāyunandana Mīśra
	UP3	<i>Upanayanapaddhati</i>	Kedāranātha Mīśra „Cañcala“

des Weißen *Yajurveda* und folgen dem PG, zumindest in den Ritualteilen, die vom Sūtra beschrieben werden. Wegen ihrer Zugehörigkeit zur selben vedischen Schule unterscheiden sich nepalische *vratibandha*-Handbücher oft nur in kleinen Details und in den Formulierungen, mit denen die Ritualhandlungen beschrieben werden. Sucht man nach Beziehungen der Texte zueinander, ist daher, da Angaben zur Provinienz

¹³ Die Tabelle führt nur die wichtigsten der hier untersuchten Initiationshandbücher auf. Für weitere, nur gelegentlich konsultierte Anleitungen siehe Literaturliste.

¹⁴ Angaben gemäß der jeweiligen Textausgabe.

¹⁵ Zu den verwendeten Mss. und frühen Drucken des Textes siehe unten §1 sowie Anhang 1.

eines Textes oft fehlen, das einzige probate Mittel der Vergleich des genauen Wortlauts (siehe dazu Kap. 1.3). Im Falle der heute in Kathmandu erhältlichen *vratibandha*-Handbücher konnte so die anfänglich verwirrende Fülle übersichtlicher gruppiert werden. Die wichtigsten Textabhängigkeiten werden in Kap. 1.3 in einem Schaubild (Abb. 1.1) zusammengefasst. Hier seien die untersuchten Texte zunächst einzeln vorgestellt.

§1 Rāmadatta-Text (DP; VUP, YP)¹⁶ – Das älteste heute verwendete Ritualhandbuch, das Angaben zu den während des *vratibandha* vollzogenen lebenszyklischen Ritualen (*saṃskāra*) macht, ist die, meist als *Vājasaneyinām Vivāhādīpaddhati* bezeichnete, Anleitung von Rāmadatta. Wie der Titel verrät, handelt es sich um einen Leitfaden für die verschiedenen *saṃskāras* beginnend mit der Hochzeit, der in der Vājasaneyi(-Schule des Weißen *Yajurveda*) steht. Der Verfasser gehörte zur einflussreichen Familie der Ṭhakuras¹⁷ und war wie sein Vater Gaṇeśvara¹⁸ und sein Cousin Caṇḍeśvara¹⁹ sowohl Gelehrter als auch Minister am Hofe des Königs der Karṇāṭa-Linie in Mithila. Diese Verbindung zum Königshof macht eine Datierung des Textes auf das erste Drittel des 14. Jahrhunderts wahrscheinlich.²⁰

Der Text gehört wahrscheinlich zu den einflussreichsten seiner Art. Dies belegt die überregionale Verbreitung von Handschriften.²¹ Wann der in Mithila verfasste Text das Kathmandu-Tal erreichte, ist ungewiss. Sicher ist, dass er spätestens seit

16 Die hier systematisch berücksichtigten Mss. und lithographischen Drucke des Textes werden unten kurz vorgestellt. Zu weiteren nepalischen Mss. des Textes, die nur hinzugezogen werden, wenn sie interessante Abweichungen oder sonstige Auffälligkeiten aufweisen, siehe Anhang 1.

17 Zu Rāmadatta und anderen Mitgliedern seiner Familie siehe Ācārya 1991: 4; Ganguly 1972: 86-89; Kane 1975: 763-775; Sinha 1979: 63; Ṭhakur 1956: 347f.

18 Aus Gaṇeśvaras Feder stammen das vielzitierte *Sugatisopāna* sowie ein Text namens *Gaṅgāpattalaka*. Er soll einem Rat von Noblen vorgestanden haben, der zumindest bis zur Volljährigkeit von Harasimha, dem letzten König der Karṇāṭa-Linie, die Geschäfte des Landes führte. Auch als Harasimha nicht mehr nur nominell die Herrschaft ausübte – eine Zeit, die als letzte große Blüte des hinduistischen Mithila beschrieben wird und mit der muslimischen Eroberung Tirhuts und der Flucht Harasimha endete – blieb Gaṇeśvara eine einflussreiche Persönlichkeit. Dass Rāmadatta der Sohn Gaṇeśvaras war, geht aus den Kolophonen mehrerer vom NGMPP verfilmter Mss. hervor (siehe etwa H 391/27: 17^v: *iti mahāmahattaka-sāmantādhipati-mahārājādhirāja-śrīgaṇeśvarātmaja-mahāsāmantādhipati-śrīrāmadatta-viracitā vājasaneyinām vivāhādīpaddhatīḥ samāptāḥ*, oder M 25/5: 34^v: *mahāsāmantādhipati-mahāmahattaka-ṭhakkura-śrīgaṇeśvarātmaja [...] mahāmahattaka-ṭhakkuraśrīrāmadatta-viracitā vājasaneyinām upanayana-paddhati samāptāḥ*. Zu den Titeln *mahāmahattaka* und (*mahā*)*sāmantādhipati* siehe Sircar 1966: 179 und 187f.).

19 Caṇḍeśvara ist der Verfasser einiger viel zitierter *Ratnākara*s siehe dazu Kane 1975: 763-775. Zum Einfluss seines *Rājanīratnākara* in Nepal siehe Regmi 2007: (II) 434. Zur Debatte um Caṇḍeśvaras *tulāpuruṣa* bzw. *tulādāna* am Ufer der Bagmati (Vagvati) und der angeblichen Unterwerfung Nepals durch den Karṇāṭa-König Harasimha (an dessen Hofe Caṇḍeśvara und Rāmadatta Minister waren) siehe Regmi 2007: (I) 271-288 (mit weiteren Referenzen).

20 Die in der Literatur zu findenden Unstimmigkeiten bei der zeitlichen Einordnung Rāmadattas beruhen darauf, dass er, wie Miśra (1973: 37) feststellte, mit dem Verfasser einer *Dānapaddhati* namens Rāmāditya alias Rāmadatta, dem Bruder des Urgroßvaters väterlicherseits des „jüngeren“ Rāmadatta verwechselt wurde.

21 Die einschlägigen Kataloge verzeichnen Mss. des Rāmadatta-Textes unter verschiedenen Titeln in Assam, Benares, Baroda, Bikaner, Dhaka, Kashmir, Kalkutta, Oudh, Pune und andernorts. Zu den nepalischen Mss. siehe unten und Anhang 1.

Mitte des 17. Jahrhunderts dort kopiert wurde. Dies belegen zwei der hier berücksichtigten Mss. (NGMPP E 915/6 bzw. E 1549/15²² und H 391/21²³).

Das NGMPP verfilmte auch mehrere frühe lithographische Drucke des Textes bzw. einzelner Teile desselben. Am 19. November 1877²⁴ erschien in Benares eine *Vājasaneyinām Upanayanakarmapaddhati* mit Rāmadattas Beschreibung der Rituale *upanayana*, *vedārambha* und *samāvartana* (verfilmt als E 2369/31) und keine zwanzig Jahren später publizierte dort ein aus Mithila stammender Phaṇi Śarmā mehrere auf Rāmadattas Text beruhende Ritualbeschreibungen in Maithili-Schrift, darunter 1894 (V.S. 1951) eine *Vājasaneyinām Upanayanapaddhati*, die die *saṃskāra*-Reihe von *cūḍākaraṇa* bis *samāvartana* nebst einigen Vorritualen enthält (verfilmt als M 75/7). Solche Teilkompilationen sind auch heute keine Seltenheit (siehe unten). Dass sich aus den verschiedenen inhaltlichen Zuschnitten Rückschlüsse auf Veränderungen des *saṃskāra*-Zyklus schließen lassen, wird noch zu behandeln sein (siehe Kap. 3.1.1).

Die erwähnte (Teil-)Ausgabe des Textes aus dem Jahre 1877 enthält am Ende ein Verzeichnis, in dem in einer Mischung aus Sanskrit und Hindi die für das „*yajñopavītavratamandha*“ benötigten Materialien aufgelistet werden (E 2369/31: 10^o). Diese Materialliste ist (mit orthographischen Veränderungen) auch in der *Daśakarmapaddhati* (30^o) enthalten, die Gaṅgaviṣṇu Śrīkrṣṇadāsa, der Sohn von Khemarāja Śrīkrṣṇadāsa, im Jahre 1937 (V.S. 1994) in seiner „Lakṣmīveṅkaṭeśvara Stīm-Presa“ druckte.²⁵ In der heute auch in Kathmandu vertriebenen Ausgabe der *Daśakarmapaddhati* (DP) von Khemarāja Śrīkrṣṇadāsa Prakāśana Bambaī, erschienen 1999 (wie üblich ohne Angabe der Auflage), ist die Materialliste vom Haupttext in den Text des Kommentars von Kanhaiyālāla Mīśra gewandert, der mittlerweile den Text Rāmadattas ins Hindi überträgt (DP: 110).

Dass ein Ritualtext im Laufe seiner Publikationsgeschichte mit wechselnden Verlegern und Titeln eine *bhāṣāṭīkā* erhält, die ihn in eine Regionalsprache überträgt, um den Inhalt auch solchen Benutzern zugänglich zu machen, die über nur geringes Sanskritwissen verfügen, ist ein Phänomen, das sich auch bei anderen Texten zum *vratamandha* beobachten lässt (siehe unten) und keineswegs auf das hier untersuchte Material beschränkt ist (vgl. Hüskens 2010: 302). Für den Rāmadatta-Text, zumindest

22 Das zunächst als NGMPP E 915/6 und später als E 1549/15 partiell erneut verfilmte Ms. (für Details siehe Anhang 1) ist auf den Zehnten der dunklen Hälfte des Caitra, [Nepāla] Saṃvat 779 [1659 n. Chr.] datiert. Der Kolophon gibt weiterhin an, dass es von einem Kṛṣṇadeva aus Svanihma (in Patan, vgl. Naraharinātha 1961: 9, 44) für einen Maithila Raghujū aus „Tānigla“ (ebenfalls in Patan, vgl. *ibid.*: 6, 42) geschrieben wurde (*mahāmahattaka-śrīmadrāmadattakṛtā vājasaneyinām vivāhādīpaddhatīḥ samāptāḥ || || samvat 778 caitra vadi 10 svanihmaṃ lavaṃtām gṛha śrīkrṣṇadevana coyāva tānigla laṃyotā gṛha maithila śrīraghujūṃ biyā śubham astu [...] E 1549/15: 13^o*).

23 Die Kataloge von NGMPP und Āśā Saphū Kuthi (Vaidya/Kaṃsakār 1991: 292), dem derzeitigen Aufbewahrungsort des Ms., geben das Jahr der Abschrift als Nepāla Saṃvat 888 an. Ich lese die Datierung jedoch als „788 [1688 n. Chr.] *caitra vadi 10^o*“. Zum Rest des Kolophons siehe oben Fn. 18.

24 Die vollständige Datierung lautet: *saṃvat 1934 śāke 1799 || kārtikaśukla 15 bhaumavāsare || tārika 19 māhe navambara san 1877 īsavī* (E 2369/31: 10^o).

25 Da der Text sonst mit dem Sanskritteil der DP identisch ist, wird die Auflage hier nicht berücksichtigt.

den das *vratibandha* betreffenden Teil, liegen weitere Übertragungen in verschiedene Sprachen vor, die hier ebenfalls herangezogen werden. So erschien bei Caukhambā Vidyābhavan in Benares eine *Vājasaneyinām Upanayanapaddhati* (VUP), die Rāmacandra Jhā mit einer „*Indumatī-ṭīkā*“ in Maithili herausgab.²⁶ Die *Yajñopavītapaddhati* (YP) von Rāmasvarūpa Śarmā aus Merāṭha, die Rāmadatta zwar mit keinem Wort erwähnt, aber in weiten Teilen eine überarbeitete und ergänzte Version des Textes darstellt, enthält (wie die DP) eine *bhāṣāṭīkā* in Hindi.²⁷ Von einer Übertragung des Textes ins Nepali, wird noch die Rede sein, wenn die Publikationen nepalischer Bildungseinrichtungen behandelt werden (siehe unten §4).

§2 *Cūḍopānāyana*-Text (CP 1, CP2, CV, VV1, VV2) – Dem eben beschriebenen Muster folgt auch eine mal als *Cūḍopānāyanapaddhati*, mal als *Cūḍopānāyanavidhi*, veröffentlichte und hier als *Cūḍopānāyana*-Text bezeichnete Anleitung für die *saṃskāras cūḍākaraṇa* bis *samāvartana*, deren historischer Ursprung bisher unklar bleibt. In der ältesten mir vorliegenden Ausgabe, einer *Cūḍopānāyanapaddhati* (CP1), tritt als Kompilator (?) ein Bālakṛṣṇa Ācārya auf.²⁸ Dieser einflussreiche Pionier der nepalischen Verlegerszene gründete 1951 den später von seinem jüngsten Sohn, Nārāyaṇa Prasāda Ācārya, am Leben erhaltenen Yaśodā Pustakālaya.²⁹ Wann der *Cūḍopānāyana*-Text zum ersten Mal im einst umfangreichen Publikationsprogramm dieses Verlags erschien, ist mir nicht bekannt.

Die CP1 ist undatiert.³⁰ Das Umschlagblatt liefert aber einen indirekten Hinweis auf ihr Alter. Dort wird nämlich als Hauptvertreiber (*pramukha vitaraka*) der Śrī Durgā Sāhitya Bhaṇḍāra in Benares bezeichnet und dieser Verlag wurde erst 1984 gegründet.³¹ 2005 erschien in eben diesem Verlag eine anonyme Ausgabe des Textes, die im Folgenden als CP2 bezeichnet wird.³²

Daneben war 2005 in Kathmandu eine Publikation des ebenfalls in Benares ansässigen Bambaī Pustaka Bhavana (vormals Jaya Nepāla Prakāśana) erhältlich: Der „*Cūḍo Upanayana Vidhi*“ (CV). So kündigt zumindest das Umschlagblatt. Laut Titelblatt handelt es sich um eine „*Cūḍopānāyana-Vedārambha-Samāvartana Paddhati*“

26 Mir liegt eine 2005 erschienene Auflage vor.

27 Die undatierte YP erschien im Dehatī Pustaka Bhaṇḍāra in Delhi. Der Text umfasst die *saṃskāras upanayana* bis *samāvartana*, macht also keine Angaben zum *cūḍākaraṇa*.

28 Das Titelblatt der CP1 vermerkt: *śuklayajurvedācāryeṇa paṇ. bālakṛṣṇācāryeṇa parivarddhitā pariṣkṛtā ca cūḍopānāyanapaddhatiḥ*.

29 In dem vom Yaśodā Pustakālaya mit einem Nepali-Kommentar von Kulacandra Gautama herausgegebenen *Amarakośa*, zumindest in manchen Exemplaren, ist eine *jīvānī* des Verlagsgründers eingefügt, der zu entnehmen ist, dass Bālakṛṣṇa Ācārya 1909 in einem Dorf nahe Bhojpur geboren wurde, einige Zeit zum Studium in Kalkutta und Janakpur weilte und dann mit einem monatlichen Stipendium der nepalischen Regierung von 15 Rupien zu Fuß nach Benares ging, um dort den *Śukla Yajurveda* zu studieren. Im Alter von 42 Jahren begann er in Benares als Verleger tätig zu werden (Gautama o.J.).

30 Der Zustand des Papiers und der aufgedruckte Preis lassen nur vermuten, dass das Heft ein bis zwei Jahrzehnte älter ist als die heute erhältlichen Ausgaben des Textes.

31 Mündliche Mitteilung des Verlagsleiters, Nepālī Khapaḍā, Benares, 24. Feb. 2007.

32 Der Text wird auf dem Titelblatt und in der Textüberschrift als „*Cūḍopānāyana Paddhati*“ bezeichnet. Das Umschlagblatt gibt den Titel als „*Cūḍo Upanayana Vidhi*“ an. Die CP2 unterscheidet sich von der CP1 vor allem darin, dass Rechtschreibfehler korrigiert sind.

und im Untertitel wird vermerkt, dass sie eine Zusammenstellung unter Berücksichtigung unzähliger Werke sei (*anekāneka granthān nirṇayādi samgraha*). De facto handelt es sich jedoch um eine Variante des *Cūḍopānāyana*-Textes. Hier und da wurde eine Formulierung ergänzt oder weggelassen, gelegentlich ein Optativ durch einen Absolutiv ersetzt (oder umgekehrt) und es finden sich wesentlich weniger Schreibfehler als in der CP1. Auch geht der Sanskrittext nun mit einer anonymen Übertragung ins Nepali (*nepālībhāṣāṭīkā*) einher. Ein Erscheinungsjahr wird nicht genannt. In der folgenden *vratābandha*-Saison (2006/07) waren gleich zwei Neuauflagen dieses Textes erhältlich. Eine vom Bambaī Pustaka Bhavana³³ und eine vom Bambaī Buka Dīpo, einem Ableger des zuerst genannten Verlages.³⁴ Beide sind bis auf die Umschlagblätter identisch mit der früheren Auflage des CV. Allerdings findet sich nun auf der Rückseite des Titelblattes die Jahresangabe 1991 (V.S. 2048). In einem Gespräch (2007) gab der Leiter des Bambaī Pustaka Bhavana, Sunīla Khannā, an, dass sein Vater den Text zum ersten Mal vor 15 bis 20 Jahren in seinem Verlag veröffentlichte.³⁵ Bei den Jahresangaben in den Neuauflagen handelt es sich also vermutlich um die nun wieder abgedruckte Datierung dieser „Erstaufgabe“. Außerdem ließ sich ermitteln, dass die *bhāṣāṭīkā* (und wohl auch die Überarbeitung des Textes) von Gaurīśaṅkara Śarmā alias Gaurīśaṅkara Śarmā Bhaṭṭarāī alias Gaurīśaṅkara Śarmā ‚Vasiṣṭha‘, wie sich der 2002 verstorbene Vielschreiber³⁶ je nach Publikation und Verlag nannte, stammt.³⁷

Große Ähnlichkeit mit dem von Bālakṛṣṇa Ācārya und der Familie Khannā publizierten Text zeigt auch ein Handbuch namens *Vāsiṣṭhi Vratābandhavidhi*. 1991 (V.S. 2048) erschien der Sanskrittext bei Bābū Mādhavaprasāda Śarmā in Benares (VV1), einem weiteren alteingesessenen Nepali-Verleger. Neun Jahre später publizierte der bereits erwähnte Śrī Durgā Sāhitya Bhaṅḍāra den Text mit einer *nepālībhāṣāṭīkā* (VV2).³⁸ Beide Ausgaben sind – fast möchte man sagen natürlich – anonym. Enthalten sind nur die „Kernhandlungen“ der *saṃskāras upānāyana* bis *samāvartana* (also kein *cūḍākaraṇa*). Außerdem kürzt der VV die Angaben zum Feueropfer (*homa*), das

33 Auf dem Umschlag wird nun der richtige *saṃdhi* (*Cūḍopānāyana*°) verwendet.

34 Die in der Kacaūḍī Galī in Benares ansässigen Verlage werden von den Brüdern Khannā geführt. Bemerkenswerterweise stammt die Familie Khannā im Gegensatz zu anderen auf den nepalischen Markt spezialisierten Verlegern in Benares – wie Somanātha Kedaranātha, Bālakṛṣṇa Ācārya und Bābū Mādhavaprasāda Śarmā – ursprünglich nicht aus Nepal, sondern aus Peshavar in heutigen Pakistan. Angesprochen von nepalischen Pandits erkannte Somanātha Khannā die Marktlücke und gründete vor circa 50 Jahren den Jaya Nepāla Prakāśana, den er später (wohl aus steuerlichen Gründen) in Bambaī Pustaka Bhavana umbenannte. Nach dem Tod von Somanātha Khannā übernahm der älteste Sohn den Verlag und der jüngere gründete das Bambaī Buka Dīpo. Beide Brüder führen das Geschäftskonzept des Vaters weiter und publizieren ausschließlich für den nepalischen Markt, um sich im konkurrenzreichen Verlagswesen von Benares behaupten zu können (mündliche Mitteilung Sunīla Khannā, Kacaūḍī Galī, Benares, 12. Feb. 2007).

35 Mündliche Mitteilung Sunīla Khannā, Kacaūḍī Galī, Benares, 12. Feb. 2007.

36 Gaurīśaṅkara Śarmā verfasste nicht nur etliche Ritualhandbücher, sondern übertrug u.a. auch das *Bhāgavatapurāna* ins Nepali.

37 Mündliche Mitteilung Sunīla Khannā, Kacaūḍī Galī, Benares, 12. Feb. 2007.

38 Auf dem Umschlagblatt der Ausgabe wird der Text als „*Vāsiṣṭhī Bratābandha* [sic!] *Paddhati*“ betitelt. Auf dem Titelblatt dagegen liest man: *atha vāsiṣṭhivratābandhavidhiḥ prārambhāḥ*.

für jeden der drei *saṃskāras* erneut vollzogen werden soll, mit dem Verweis auf darauf spezialisierte Anleitungen (*agnisthāpanavidhi*) ab.³⁹ Dies macht den VV kompakter als andere Handbücher – er passt auf 34 Seiten (VV1) bzw. mit Kommentar auf 48 Seiten (VV2) – es schmälert aber auch seine Anwenderfreundlichkeit, zumindest scheinbar. Dass Rāmadatta und andere den *homa* mehrfach Schritt für Schritt beschreiben, liegt darin begründet, dass Ritualhandbücher für den Gebrauch in der Praxis geschrieben werden. Der Priester soll sich mit Hilfe des Textes Blatt für Blatt durch das Ritual arbeiten können. Wie noch zu behandeln ist (siehe Kap. 7.1.2), wird heute beim Vollzug eines *vratabandha* aber tatsächlich häufig ein *agnisthāpana*-Handbuch hinzugezogen. Der VV kommt also, zumindest in diesem Punkt, der heutigen Praxis recht nah.

Spezialisierte Anleitungen (wie die *agnisthāpana*-Handbücher) können auch in ein *vratabandha*-Handbuch integriert werden. Ein Beispiel liefert der „*Saralīkṛta Grahaśāntyagnisthāpana Cūḍopāyana Vedārambha Samāvartana Vidhi*“ (SV). Diese „vereinfachte“ (*saralīkṛta*) Anleitung (*vidhi*), die Madhusūdana Suvedī, ein derzeit aktiver Vielschreiber, 2001 in Lalitpur, Nepal, herausbrachte, umfasst 327 Seiten, wovon sich allein 168 Seiten den verschiedenen Vor- und Rahmenritualen widmen. Bei der Beschreibung der „Kernhandlungen“ der vier *saṃskāras* des *vratabandha* folgt Suvedī hauptsächlich dem, wie gesehen recht populären, *Cūḍopāyana*-Text, dessen Angaben (stark vereinfachend) auch ins Nepali übertragen werden. Des Öfteren werden im Nepali-Teil jedoch auch Informationen aus einem anderen sehr einflussreichen Handbuch ergänzt, der *Vratabandhapaddhati*.

§3 *Vratabandhapaddhati* (VP) – Mit Ausnahme vom SV erschienen alle bisher behandelten Handbücher in Benares, auch wenn sie teilweise ausdrücklich für den nepalischen Markt bestimmt sind. Es gab in den letzten vier Jahrzehnten jedoch auch mehrere Veröffentlichungen von Ritualtexten in Nepal selbst. Ein prominentes Beispiel ist die 1973 (V.S. 2030) von Dhanaśamśera J.B. Rāṇā und Paṇḍit Kṛṣṇaprasāda Bhaṭṭarāi bei der Kulturabteilung der Royal Nepalese Academy herausgegebene *Vratabandhapaddhati* (VP).⁴⁰ Sie erschien in einer Reihe von Ritualhandbüchern, welche die beiden Autoren im Auftrag des nepalischen Königshauses sukzessiv veröffentlichten. Den Anfang der Reihe bildete 1969 ein *Agnisthāpanāvidhi*, der laut Vorwort vom königlichen Hauptpriester (Nep. *śrī 5 sarkārako mūla purohita*), einem Siṃharāja, persönlich Korrektur gelesen wurde. Es folgte 1970 (V.S. 2027) eine *Vivāhapaddhati* und 1971 (V.S. 2028) eine *Samskārapaddhati* (SP), in der die lebens-

39 Etwa vor dem *upanayana*: „dann, nachdem man das Opferfeuer in einer Feuerstelle außerhalb (des Hauses) gemäß *agnisthāpana*-Handbuch errichtet und die Opfer bis zu den *pañcavāruṇīs* vollzogen hat“ (*tataḥ bahiḥ vedikāyāṃ agnisthāpanavidhinā agniṃ sthāpayitvā pañcavāruṇī-paryantahomaṃ kṛtvā* VV1: 6; VV2: 10). Zu den Angaben zum *homa* in anderen Handbüchern siehe Kap. 7.1.1.

40 Zu diesem Text siehe Bouillier 1986: 12, 15f.; Michaels 1986: 195 und 2005: 52f. Auch Witzel (1976: 24) spielt auf die VP bzw. die Reihe an, nennt jedoch keine Titel.

zyklischen Rituale von *garbhādhāna* bis *annaprāsana*⁴¹ nebst den vorgeschriebenen Vorritualen (*pūrvāṅga[karman]*) beschrieben werden,⁴² und schließlich 1973 die VP.

Während in anderen jüngeren Ritualhandbüchern die Tendenz erkennbar ist, einen Sanskrit-Text mit einer lokalsprachlichen *bhāṣāṭīkā* zu versehen, sind alle Texte der Reihe von Rāṅā und Bhaṭṭarāi komplett in Nepali verfasst. Selbst für Mantras werden Übersetzungen gegeben, was, so die bekundete Hoffnung der Verfasser (vgl. SP: [1]), sowohl den Priestern als auch deren Auftraggebern zu Gute kommen solle. Wie ich andernorts argumentiert habe (Zotter 2015: 33f.), ging es bei dieser „Nepalisierung“ aber nicht allein darum, die Benutzerfreundlichkeit der Handbücher oder das Verständnis der Anwender zu erhöhen. Das Erscheinen der VP (und der anderen Texte der Reihe) ging zeitlich mit einer von König Mahendra initiierten Agenda zur Stärkung der nationalen Identität einher. Dies erklärt auch eine weitere Besonderheit des Textes. Der Vergleich der VP mit anderen Handbüchern zeigt, dass die beiden Autoren durchaus vertraut mit der Sanskrit-Texttradition sind. Nicht an direkte Sanskritvorlagen gebunden und vom König autorisiert, nehmen sie jedoch etliche Ritual-elemente und -details auf, die bis dahin von der Texttradition nicht erfasst waren, aber in der Ritualpraxis Nepals, zumindest der Bāhun und Chetrī, etabliert sind.

Keines der beobachteten *vratibandhas* wurde nach der VP vollzogen. Sie ist seit Jahren vergriffen und ihr fehlt die für das Ritual so wichtige sakrale Aura des Sanskrits (siehe dazu Kap. 5.2.1). Sie wird hier aber dennoch als wichtige Quelle berücksichtigt, nicht nur wegen ihrer verblüffenden Nähe zu Praxis, sondern auch weil sie in anderen Handbüchern (wie dem SV) fortlebt.⁴³

§4 Nepalische Ritual-Lehrbücher und ihre Quellen (KBh, KK, SD, VPGh) – Der Reihe von Bhaṭṭarāi und Rāṅā folgten weitere offizielle Veröffentlichungen in Nepal zum Thema Ritual. Diese schlugen aber einen anderen, ebenfalls staatlich geförderten Weg ein und versuchten, die Anbindung an die Sanskrittradition auf ein höheres Niveau zu bringen.⁴⁴ Seit den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts publizierte der staatliche Schulbuchverlag in Sano Thimi ein mehrbändiges Sanskrit-Werk namens *Karmakāṇḍam* bzw. *Asmākam Karmakāṇḍam*.⁴⁵ Unterteilt in die Klassen 6 bis 10, ist es von einem Autorenkollektiv gemäß Lehrplan für den „Ritual-Unterricht“ an den damals neugegründeten Veda- und Sanskrit-Schulen konzipiert. Das Lehrbuch erlebte seit seinem ersten Erscheinen etliche Neuauflagen und mehrere Überarbei-

41 Am Ende enthalten ist weiterhin eine Anleitung für den *karnavedha*, der gemäß älteren Autoritäten erst nach dem *cūḍākaraṇa* vollzogen werden soll. Zu dieser auch in anderen Texten nachweisbaren Umordnung des *saṃskāra*-Zyklus siehe Kap. 3.1.1.

42 Da diese Vorrituale auch im Rahmen des *vratibandha* zu vollziehen sind, wird hier mehrfach auf die SP zurückgegriffen werden.

43 Auch die *Vratibandhapaddhati* von Ṛṣirāma Śarmā Ghimire (VPGh) speist sich zu weiten Teilen aus der VP (siehe dazu unten §4).

44 Zu den Bemühungen, die Sanskrit-Ausbildung in Nepal zu verbessern, siehe Witzel 1986: 183; vgl. Pant 1979; Tripathi 2012: 204-206.

45 Zunächst vom „Janaka Śikṣā Sāmagrī Kendra Limiṭeda“ herausgegeben, wird in neueren Auflagen als Herausgeber (*prakāśaka*) das „Zentrum zur Entwicklung des Lehrplans“ (*pāthyakramavikāsakendram*) des Ministeriums für Bildung und Sport genannt. Der genaue Titel der Publikation variiert je nach Klassenstufe und Auflage.

tungen. Die Beschreibung des *vratibandha* findet sich in einer Auflage des Bandes für die 9. Klasse, erschienen im Jahre 2000 (V.S. 2057), die heute nicht mehr erhältlich ist.⁴⁶ Diese Auflage wird im Folgenden als KK bezeichnet.⁴⁷

Das KK weist in einigen Passagen deutliche Parallelen zum *Cūḍopānāyana*-Text auf, es finden sich aber auch Einflüsse anderer Handbücher, etwa des SD (siehe unten). Das Lehrbuch ist kompakter und übersichtlicher gestaltet als andere Handbücher. Diese Übersichtlichkeit und die Tatsache, dass gerade die Priester, die für ein *vratibandha* engagiert werden, ihr Handwerk oft an einer Veda-Schule nach eben diesem Lehrbuch gelernt haben, machen das KK zu der Publikation, die in den beobachteten Fällen am häufigsten verwendet wurde.⁴⁸

Mittlerweile publiziert auch die 1986 eröffnete Mahendra (heute: Nepal) Sanskrit University in Dang (Westnepal) Ritualanleitungen; darunter 1997 (V.S. 2054) ein 697-seitiges Ritualkompendium namens *Karmakāṇḍabhāskara* (KBh).⁴⁹ Laut dem Vorwort von Bābūrāma Pokhrela (KBh: ga) beruht die Publikation auf einem Ms., das der bekannte nepalische Gelehrte Dadhirāma Marāsini (1882-1964)⁵⁰ bereits 1928 (V.S. 1985) begann und zehn Jahre später fertig stellte. In diesem umfassenden Werk sind, wie im KK, nicht nur Anleitungen zu den *saṃskāras*, sondern auch die verschiedenen Vorrituale und die Feste des Jahreskreises enthalten, kurzum fast alles, was im Berufsalltag eines nepalischen Priesters heute vorkommt.⁵¹ Im Vorwort heißt es, alle Ritualanweisungen seien in Einklang mit dem Śāstra und der Tradition gebracht worden, und es wird auf die Ernsthaftigkeit des Werks und die Einfachheit seiner Sprache verwiesen.⁵² Eben diese Sprache ist, zumindest bei der Beschreibung der *saṃskāras cūḍakarāna* bis *samāvartana*, bis auf wenige Umformulierungen, weitgehend die Rāmadattas (§1). Allerdings weist der KBh Ergänzungen auf. In Klammern werden die bei Rāmadatta fehlenden *vinīyogas*, Formeln, die die Anwendung von Mantras begleiten sollen, eingefügt.⁵³ Außerdem werden im KBh Abweichungen

46 In der vorliegenden zweiten Auflage der zweibändigen Ausgabe der Klassen 9 und 10 von 1990 (V.S. 2047) ist es noch nicht und im 2006 (V.S. 2063) erschienenen zweiten Reprint der veränderten Auflage von 2004 (V.S. 2061) nicht mehr enthalten. Eine vom Verleger seit Jahren angekündigte Neuauflage war bis zur Fertigstellung dieser Arbeit nicht erschienen.

47 In einigen Kapiteln wird auch auf andere Teile des Werkes zurückgegriffen, für die eigene Siglen benutzt werden. So erscheint der 2005 veröffentlichte Reprint des Bandes für die siebte Klasse (Erstaufgabe 2001) als KK7 und die heute erhältliche Ausgabe der neunten Klasse als KK9. Für weitere Informationen siehe Literaturliste.

48 Das Buch wurde auch im hier als Hauptbeispiel angeführten Fall verwendet. Wie mit der Familie abgesprochen, hatte ich mehrere Handbücher mitgebracht, damit man eine Anleitung auswählen konnte. Dass die Wahl auf das KK fiel, lag sicherlich darin begründet, dass Dāmodara Koīrālā, ein Mitverfasser der Reihe, zu den Lehrern mehrerer am Ritual beteiligter Priester gehörte (siehe Kap. 2.1 §1).

49 Ich verwende die zweite Auflage aus dem Jahre 2000 (V.S. 2057).

50 Zum Leben und Wirken Dadhirāma Marāsini siehe KBh: jha-ña; Ācārya et al. 1991: 44; Tripathi 2012: 210.

51 Zu den diesbezüglichen Lücken des Textes siehe KBh: tha.

52 *sabai khaṇḍamā pratīpādita karmavidhiharīmā śāstra ra paramparālāi samanvita garāieko cha [...]* *yo grantha bhāṣākā dr̥ṣṭile sarala cha bhane arthakā dr̥ṣṭile atyanta gambhīra cha* (KBh: ga).

53 *Vinīyogas* werden in der Praxis oft übergangen, gehören aber zur Vorstellung einer vollständigen Anleitung (vgl. Kap. 5.2.1 §6 und 5.2.2).

zu anderen Handbüchern als Zitate in Fußnoten vermerkt. Mit Abstand die meisten dieser Zitate stammen aus dem *Samṣkārādīpaka* (SD) des bekannten Gelehrten und Priesters Nityānanda Panta Parvatīya (1867-1931).⁵⁴ Dieses 1917 verfasste Werk beinhaltet neben einem Kommentar zu den entsprechenden Passagen des PG auch eine für die Verwendung im Ritual gedachte Anleitung (*prayoga*)⁵⁵ und wird (ohne Quellenangabe) auch vom KK mehrfach zitiert.

Marāsini's KBh ist zurzeit vergriffen. Dafür ist ein weiteres, ebenfalls von der Mahendra-Sanskrit University publiziertes Buch in den Läden Kathmandus erhältlich, das ganz klar Anleihen bei Marāsini genommen hat; die im Jahre 2000 von Ṛṣirāma Śarmā Ghimire herausgegebene *Vratibandhapaddhati* (VPGh). Dieses Werk gibt für die einzelnen Ritualteile in der Regel zunächst den Text des KBh wieder, das heißt, den mit Angaben aus dem SD etc. ergänzten Sanskrit-Text Rāmadattas. In der anschließenden Nepali-Übertragung wird jedoch auch immer wieder auf den Text der VP zurückgegriffen. Wie Marāsini bringt Ghimire verschiedene Autoritäten zusammen und macht aus deren Angaben einen neuen Text. Diese Vorgehensweise ist durchaus typisch für das Genre der Ritualhandbücher (siehe Kap. 1.3). Sie wird von Ghimire aber sehr mechanisch gehandhabt. Da seine Quellentexte nicht immer einer Meinung sind, entstehen mehrfach im neuen Text Widersprüche, die meist nicht moderiert werden. Die nächste Generation von Handbüchern wird zeigen, was zukünftige Verfasser und Kompilatoren daraus machen.

§5 *Upanayanapaddhati* (UP1, UP2, UP3) – Damit sind die wichtigsten für die nepalische Praxis relevanten Initiationshandbücher vorgestellt. Es soll jedoch noch ein weiterer Text erwähnt werden, der nicht für den nepalischen Markt bestimmt ist, hier jedoch exemplarisch in die systematische Analyse einbezogen wird, um eventuelle regionale Unterschiede sichtbar zu machen.

Während sich am Rāmadatta-Text die Tendenz zeigt, einen Ritualtext im Laufe seiner Publikationsgeschichte zu anonymisieren und beim *Cūḍopanayana*-Text das Problem auftritt, dass kein ursprünglicher Verfasser ermittelt werden kann, kann auch ein Überangebot an Autoren zu Verwirrung führen. Ein Beispiel dafür ist die indische *Upanayanapaddhati* (UP). Die einzige datierte Ausgabe des Textes, die vorliegt, im Folgenden als UP1 bezeichnet, erschien in der ersten Auflage 1994 beim Śrī Ṭhākura Pustaka Bhaṇḍāra in Benares mit einer *Śivadattī-Hindīṭīkā*. Das Titelblatt gibt als Verfasser und Herausgeber Ācārya Paṇḍita Śivadatta Mīśra Śāstrī an.⁵⁶ Daneben war in den Gassen um den Viśvanātha-Tempel eine weitere Ausgabe des Textes erhältlich, die UP2, die mit einem Vorwort von Śivadatta Mīśra Śāstrī im Juli eines nicht angegebenen Jahres bei Māstara Khelāḍīlāla Saṅkaṭā Prasāda in Benares erschien. Text und *ṭīkā* weichen nur geringfügig von der UP1 ab, aber als Verfasser des Textes wird hier (der verstorbene) Vāyunandana Mīśra und als Übersetzer bzw. Kommen-

54 Die Lebensdaten folgen Upādhyāya 1994: 408. Für weitere Details siehe auch Zotter in Druck a.

55 Nach Auskunft von Mahes Raj Pant folgen die Kumaī Brahmanen Nepals, zumindest die Panta-Familien, beim Vollziehen ihrer *saṃskāras* diesem Text.

56 Auch der Titel zu Beginn des Textes verweist auf Śivadatta Mīśra: *ācāryapaṇḍitaśrīśivadattamiśraśāstrī-praṇīṭā upanayanapaddhatiḥ* (UP1: 7).

tator (*hindīkākāra*) Agninārāyaṇa Mīśra angegeben.⁵⁷ Bei der Analyse wird auch eine weitere undatierte *Upanayanapaddhati* (UP3) berücksichtigt, die ebenfalls in Benares erworben wurde, aber beim Śrī Durgā Pustaka Bhaṇḍāra in Allahabad erschien. Dieser von Kedāranātha Mīśra „Cañcala“ herausgegebene Text zeigt große Übereinstimmungen mit den beiden zuvor genannten. In bestimmten Passagen weicht er jedoch ab und folgt Rāmadatta.

§6 Weitere Handbücher – In den Buchhandlungen Kathmandus waren weitere, aus Indien importierte Anleitungen zum Thema erhältlich. Da diese Publikationen in der nepalischen Ritualpraxis nur eine untergeordnete oder keine Rolle spielen, werden sie nicht gesondert vorgestellt. Auf sie wird nur eingegangen werden, wenn sie interessante Abweichungen oder sonstige Auffälligkeiten enthalten.

Wie bereits angedeutet, existieren für bestimmte Teile des *vratabandha* (etwa den *homa*) – bei denen es sich um Versatzstücke handelt, die auch in anderen Ritualen verwendet werden – eigenständige, spezialisierte Anleitungen. Wenn solche Handbücher hinzugezogen werden, werden sie in den entsprechenden Kapiteln vorgestellt.

1.2 Texttradition und orales Skript

Auf die konkreten Angaben der Handbücher wird noch im Detail eingegangen. Hier seien nur einige allgemeine Bemerkungen vorangestellt, um die Besonderheiten des Genres aufzuzeigen, die beim Umgang mit Texten dieser Art berücksichtigt werden müssen (siehe Kap. 1.3).

In vielen Passagen unterscheiden sich die im letzten Kapitel angeführten Initiationshandbücher nur in den konkreten Formulierungen, mit denen die Handlungen beschrieben werden, und Details (wie Richtungsangaben etc.). Sie gehören alle zur selben vedischen Schule und es herrscht ein erstaunlicher Konsens, zumindest bezüglich dessen, was von der Autorität des PG verbindlich geregelt ist. Bereits in den Kommentaren zum PG wird jedoch deutlich, dass die Angaben des Sūtras an vielen Stellen konkretisiert und ergänzt werden müssen, um in der Praxis angewandt werden zu können. Das Regelwerk des Sūtras ist kurzgefasst und damit lückenhaft. Man mag darin, wie Klaus Karttunen (1998: 118f.), ein Problem für den brahmanischen Priester sehen. Legt man jedoch, wie in der vorliegenden Arbeit, das Augenmerk auf die Gestaltungsmöglichkeiten, stellt sich der Mangel an Präzision auch als Chance dar. Die knappen Angaben des Sūtras lassen Raum, das Ritual an zeit- und ortsbedingte Gegebenheiten anzupassen, ohne der Autorität widersprechen zu müssen (Zotter 2015: 29f.).

Waren es früher mündliche Unterweisungen durch einen Lehrer und später niedergeschriebene Kommentare, die das Sūtra auslegten und in der Praxis vermittelten, sind es heute vornehmlich – aber nicht allein (siehe unten) – die Handbücher und ihre Kommentare, die sicherstellen, dass das Ritual regelgerecht vollzogen wird.⁵⁸ Um

⁵⁷ Siehe neben Umschlag- und Titelblatt auch das Vorwort von Śivadatta Mīśra Śāstrī (UP2: 3).

⁵⁸ Auf die Beziehung der verschiedenen Genres und den Wechsel von der Mündlich- zur Schriftlichkeit bin ich woanders ausführlicher eingegangen (siehe Zotter 2015).

mehr über die Unterschiede und Beziehungen der verschiedenen Handbücher zueinander sowie über ihr Verhältnis zur Praxis zu erfahren, sind auch die Teile wichtig, die nicht bereits vom Sūtra und seinen Kommentaren normiert wurden und entsprechend von den Handbüchern recht einheitlich behandelt werden. Auch in diesen Passagen können die Texte Parallelen aufweisen, die – wenn sie bis in den konkreten Wortlaut reichen – wertvolle Hinweise auf Textabhängigkeiten geben können. Nicht selten treten hier jedoch auch Unterschiede auf. Der vom Sūtra vorgegebene „Skelettbau“, wird von den Handbüchern in unterschiedlichem Maße und auf verschiedene Weise ausgefüllt und ergänzt.

Solche Ergänzungen können genereller Natur sein. So geben z.B. manche Handbücher (wie das Sūtra) die Mantras grundsätzlich ohne die sogenannte *vinīyoga*-Formel an (etwa der Text Rāmadattas⁵⁹) während andere (etwa der *Cūḍopāyana*-Text) diese Information standardmäßig enthalten. Die meisten Ergänzungen zum Grundgerüst, wie es im Sūtra gegeben ist, betreffen jedoch bestimmte Handlungen und Details. Um bei den eben genannten Texten zu bleiben: Aus Sicht des Praktikers ist ein weiterer Vorzug des *Cūḍopāyana*-Texts gegenüber Rāmadattas Anleitung, dass er einige Ritualelemente beschreibt, die in dem älteren Text nicht erwähnt werden, in der Praxis heute aber üblich sind. Ein Beispiel dafür ist die *aṣṭakalaśapūjā*, die Verehrung der acht Wasserkrüge, mit deren Inhalt der Junge während des *samāvartana* übergossen wird. Rāmadatta beschreibt im Einklang mit dem PG und seinen Kommentaren nur das „Bad“ des Jungen, der *Cūḍopāyana*-Text auch, welche Gottheiten vorher in den acht Krügen erweckt und verehrt werden.⁶⁰ In beiden Texten fehlen jedoch bestimmte andere Handlungen, die (wie die *aṣṭakalaśapūjā*) in der Praxis Standard sind.

Dieses Fehlen kann darin begründet sein, dass solche Handlungen nicht vom Priester, für den die Handbücher ja verfasst sind, vollzogen werden, sondern von anderen Akteuren, die im priesterlichen Ritual gewöhnlich kaum beachtet werden. So wird in den Handbüchern etwa nicht beschrieben, wie der Initiand nach der Rasur seines Kopfes beim *cūḍākarana* von seinen Schwestern und Tanten abseits des Ritualplatzes mit einer Gelbwurzpaste (*bukūva*) eingerieben wird. Die Unterscheidung nach Akteuren reicht als alleinige Erklärung für die Abwesenheit bestimmter Vorschriften in den Handbüchern aber nicht aus. Es gibt auch priesterliche Handlungen, die fast immer zu beobachten waren, in den Texten jedoch selten oder gar nicht behandelt werden (z.B. das Übergeben eines zweiten Stocks während des *upanayana*). Es liegt nahe, dass hier zusätzlich mündlich tradierte Regeln zugrunde liegen. Unterscheidet man, was bei der hiesigen Fragestellung sinnvoll ist, zwischen Skript und Performanz des Rituals, sollte man also nicht einfach das Handbuch mit dem Skript gleichsetzen. Neben den in Texten fixierten Normen und Idealvorstellungen existieren oral tradierte Teile des Skripts, die genauso Einfluss auf die Performanz des Rituals nehmen wie die schriftliche Anleitung in der Hand des Priesters.

59 Zur entsprechenden Überarbeitung des Textes im KBh siehe Kap. 1.1 §4. In der DP wird zumindest für den Mantra beim Anlegen der Opferschnur ein *vinīyoga* angegeben (siehe Kap. 9.2 §7).

60 Im SV wird diese Vorlage weiter ausgebaut (für Referenzen siehe Kap. 11.1 §3).

Es gibt eine Reihe von Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Teilen des Skripts. Zweifelsohne nehmen die Handbücher, nach denen heutzutage die Priester ihr Handwerk lernen, normierenden Einfluss auf das oral tradierte Ritualwissen. Andererseits lassen sich gelegentlich Vorstöße nachweisen, Teile des „oralen“ Skripts in die Texttradition zu integrieren. Geschieht dies durch eine anerkannte Autorität, kann es zu Abgleichprozessen innerhalb der Texttradition führen. Ein modernes Beispiel liefert die VP, deren besondere Rolle für die heutige Handbuchtradition in Nepal bereits angedeutet wurde (Kap. 1.1 §3). Die beiden Autoren entschieden nicht nur, den Anleitungstext ausschließlich in Nepali zu verfassen, sondern auch, Handlungen und Details zu integrieren, die von den Handbüchern bis dahin nicht erfasst waren. Ein Vergleich mit der Praxis zeigt, dass hier tatsächlich „orales“ Skript verschriftlicht wurde. Dieser „Rückhalt“ in der Praxis erlaubte späteren Autoren (etwa den Verfassern von SV und VPGh) diese Informationen zu akzeptieren, in andere Texte zu integrieren und so schriftlich weiter zu tradieren.

Ähnliches hat sich offensichtlich auch in früheren Zeiten abgespielt. So beschreiben alle untersuchten Handbücher, auch Rāmadattas, das Übergeben von Schnüren an Brahmanen, bevor dem Initianden die Schnur umgelegt wird. Dieses Element, in den Handbüchern gelegentlich durch Formulierungen wie „nach Brauch“ (*ācārāt*) eingeleitet, wird jedoch weder vom PG noch von seinen Kommentatoren erwähnt.⁶¹ Im Falle der hier untersuchten vedischen Schule erscheint sogar das Anlegen der Opferschnur des Initianden selbst – heute oft als zentrale Handlung der Initiation angesehen – als eine spätere Einfügung, die – wie aus der Kommentarliteratur hervorgeht – ursprünglich vom Sūtra nicht behandelt wurde.⁶²

Doch zurück zu den heutigen Handbüchern: Will man deren Entstehung und Tradierung mit einem Bild beschreiben, so eignet sich das der Textile. Die sich durch den Gebrauch im Ritual schnell verschleißenden Publikationen bilden gewissermaßen Fäden, die durch immer weitere Auflagen weitergesponnen werden. Mal spaltet sich ein überarbeiteter Text ab und bildet einen neuen Faden. Mal werden verschiedene Fäden zu einem neuen Text verflochten. Auf diese Weise entsteht das lose Gewebe einer Texttradition, die zwar alle relevanten Informationen des Sūtras enthält und gelegentlich von gelehrten Autoren durch Wissen aus anderen Genres – wie Sūtra-Kommentaren und Kompendien (*nibandha*) – angereichert wird, vornehmlich aber selbstreferentiell ist, d.h. sich weitgehend auf andere Handbücher stützt (vgl. Zotter 2015: 30f.). Dabei kann auch auf Texte zurückgegriffen werden, die nicht speziell für die Initiation gedacht sind, z.B. spezialisierte Handbücher zum Feueropfer oder zu anderen Vor- bzw. Rahmenritualen. Hinzu kommt, dass Initiationsanleitungen Teil größerer Werke sein können, die etwa den gesamten *samskāra*-Zyklus behandeln (wie der Text Rāmadattas) oder darüber hinaus alles, was in der Praxis eines Priesters heutzutage anfällt (wie der KBh). Anleitungen zur Initiation (wie auch zu anderen Ritualen), die solchen Kompendien entstammen, können dann wieder ausgekoppelt und in handlicherem Format separat veröffentlicht werden. Neben den genannten Teilkompi-

⁶¹ Siehe Kap. 9.2 §6.

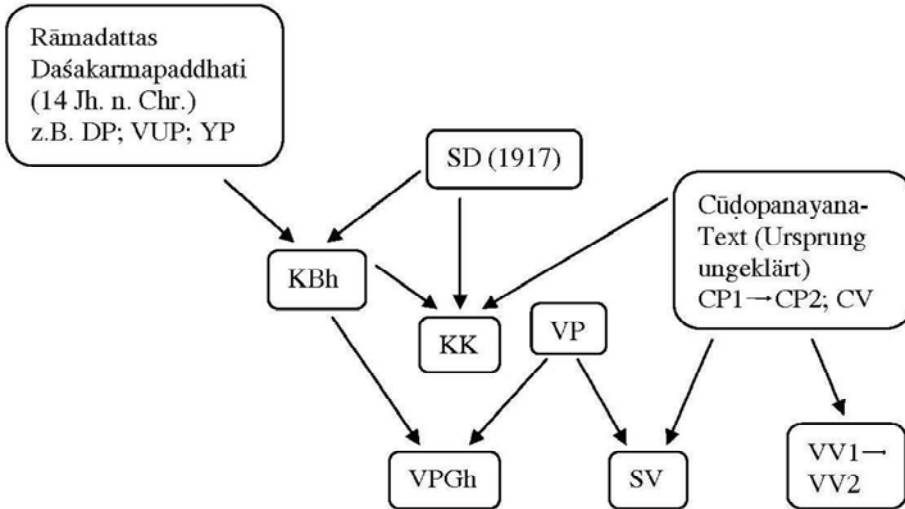
⁶² Für Details und Referenzen siehe Kap. 9.2 §7.

lationen des Rāmadatta-Texts (siehe Kap. 1.1 §1) wäre als Beispiel die VPGh zu nennen, die zumindest im Sanskrit-Teil weitgehend auf dem KBh beruht, also eine mithilfe anderer Handbücher überarbeitete Variante der Anleitung von Rāmadatta weitertradiert (siehe Kap. 1.1 §4). Wenn in den Handbüchern die Rede davon ist, dass sie in Einklang mit den Śāstras und der Tradition stehen, bezieht sich das Wort „Tradition“ (*paramparā*) für gewöhnlich auf eben diese Handbuchtradition, denn bestimmte in der Praxis wichtige, nicht minder traditionelle Ritualteile fehlen in den meisten Handbüchern. Sie können jedoch durch seltene Vorstöße einzelner Verfasser und Kompilatoren dauerhaft in die *paramparā* der Texte integriert werden.

1.3 Zum editorischen Umgang mit den Handbüchern

Die Handbücher bilden also ein gewachsenes und noch heute sehr lebendiges Korpus, das sich stetig reproduziert. Wie geht man editorisch mit einer solchen Situation um? Im Kap. 1.1 wurden die hier verwendeten Manuale, teils in Gruppen geordnet, vorgestellt. Die dort aufgezeigten Beziehungen zwischen den Texten lassen sich wie folgt schematisch darstellen:

Abb. 1.1: Übersicht der wichtigsten Textbeziehungen.



Der Versuch, darüber hinausgehend innerhalb der festgestellten Textgruppen die Lesarten systematisch zu kollationieren und Stemmata zu etablieren, wurde nicht unternommen. Auch wurde darauf verzichtet, einzelne Texte kritisch zu edieren. Als Gründe können nicht nur der derzeitige Stand der Forschung und das Erkenntnisinteresse

dieser Arbeit angeführt werden, sondern auch grundlegende und weitreichende Schwierigkeiten, auf die die textkritische Methode bei dieser Art von Material stößt.⁶³

Viele Handbücher speisen sich aus mehreren Quellen. Selbst in Abschriften oder Ausgaben eines (meist) mit Namen des Autors tradierten Textes (wie den Rāmadattas) finden sich häufig stillschweigende Übernahmen alternativer Informationen aus anderen Texten. Man begegnet hier nicht nur stark kontaminierten Texten, sondern, wie oben argumentiert, einer sich stetig neu kontaminierenden Texttradition. Es ist daher sinnvoll, wie von Gérard Colas (2005: 33, 36) vorgeschlagen, zunächst das gesamte Korpus umfassend zu untersuchen, bevor man sich anschicken mag, einen einzelnen Text kritisch zu edieren.

Als weiteres Erschwernis im Umgang mit Ritualtexten kommt hinzu, dass, obwohl die Texttradition autoritativ ist, sich diese nicht allein aus sich selbst heraus erschließt. Handbücher sind Anwendungstexte. Was Colas für die Vaikhānasa-Handbücher feststellt, gilt auch für die hier untersuchten Texte zur Initiation:

They are employed in a sort of continuous dialectical relation with the person who uses them. Their prescriptions need to be permanently connected with interpretative performances. Practice is their touchstone. (2005: 32)⁶⁴

Diskrepanzen zwischen textlich tradierten Vorschriften und Praxis können zu Korrekturen und Ergänzungen führen. Aufgrund von inhaltlichen Widersprüchen und Interpolationen die Authentizität eines Textes in Frage zu stellen, hieße Charakter und Funktion des Text-Genres zu verkennen. Anders als bei der Überlieferung des Sūtra-Textes ging und geht es bei der Produktion von Ritualhandbüchern nicht vornehmlich darum, einen überlieferten Text möglichst originalgetreu zu bewahren, sondern die Richtigkeit des darin beschriebenen Rituals sicherzustellen.⁶⁵ Für den Benutzer tragen Prozesse des Abgleichens – sowohl zwischen verschiedenen Texten einer Tradition als auch zwischen Text und Praxis – nicht zur Minderung der Authentizität (und Autorität) des Textes bei, im Gegenteil, sie steigern sie. Will man, wie im hier verfolgten Ansatz, die Dynamik des Rituals untersuchen, ist es sinnvoll, die untersuchten Textzeugnisse zunächst als Originale – soweit möglich in einem konkreten textlichen, historischen, sozialen und lokalen Umfeld verortet – zu betrachten.

Diese Eigenart des Genres bedingt auch, dass bei der Tradierung eines Textes Formulierungsspielräume bestehen. Zwei Beispiele können dies verdeutlichen: Im Gegensatz zu anderen Texten erwähnt der *Cūḍopanayana*-Text, dass der Junge, dessen Initiation vollzogen werden soll, mit Ohringen, Girlande usw. (*kuṇḍalamālyādibhir*) geschmückt ist. Die vorliegenden Textzeugen liegen recht nah beieinander, aber keine zwei sind identisch (... *alamkṛtaṃ baṭuḥ* CP1: 30; ...^o*kṛtabaṭum* CP2: 33; ...^o*kṛtaṃ*

63 Siehe dazu Colas 2005: 33-36 (mit weiteren Referenzen).

64 Ohne Vorwissen oder Erklärung eines Praktizierenden können Ritualtexte daher, zumindest in Teilen, unverständlich bleiben (Colas 2005: 33; Hüskens 2010: 303; Michaels 2010a: 148).

65 Gleiches gilt, wie weiter unten zu behandeln sein wird, für die „Korrektheit“ der Sprache, in der Ritualtexte geschrieben sind (siehe Michaels 2010a: 138).

baṭum CV: 33).⁶⁶ Die Uneinheitlichkeit der Form kann aber auch größer sein: Rāma-dātta erwähnt, dass der Gürtel (*mekhalā*), den der Junge zu Beginn des *upanayana* umgelegt bekommt, mit Knoten nach der Anzahl der *pravara* versehen ist. Dies wird auf folgende Weisen angegeben:

tatpravarasamkhyagranthiyutām (E 1549/15: 1^r),
tatpravarasamkhyaka-granthiyutām (VUP: 33),
tatpravaragranthiyutām (M 75/7: 11^r; so auch UP: 36; YP: 26),
pravaragranthiyutām kṛtvā (H 391/27: 5^v),
tatpravaragramthitām (DP: 59),
mānavakpravarasamasamkhyagranthiyutām (KBh: 250).

Zieht man weitere Mss. hinzu, nehmen die Varianten (und ggf. Fehler) noch zu.⁶⁷ Solche Formulierungsspielräume sind keine Seltenheit und treten scheinbar spontan auf. Sie lassen sich daher nur bedingt zur Feststellung direkter Textabhängigkeiten heranziehen. Um den Umfang der Arbeit nicht unnötig aufzublähen, wurde meist darauf verzichtet, sie zu verzeichnen. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf der Wiedergabe der inhaltlichen Varianz.

Handbücher sind Gebrauchstexte und erheben keinerlei Anspruch auf eine elaborierte oder kunstvolle Sprache (vgl. Colas 2005: 32). Ziel ist vielmehr die verständliche Vermittlung von Handlungsanweisungen für den Priester (Michaels 2010a: 138).⁶⁸ Ihr Stil ist daher knapp und einfach. Die benötigten Informationen werden vornehmlich in grammatikalisch simplen Konstruktionen übermittelt.⁶⁹ Die eben gegebenen Beispiele illustrieren auch dies. Aber obwohl die Sprache der Anweisungen schlicht ist, kann sie Probleme bereiten. Abweichungen zu den von den Grammatikern gesetzten Normen des Sanskrits sind keine Seltenheit. Der Sandhi wird nur inkonsequent angewandt, Orthographie und Formenbildung können von der Regionalsprache beeinflusst sein, usw. Man greift zu kurz, würde man dieses Phänomen einfach als schlechtes oder falsches Sanskrit abtun. Vielmehr handelt es sich um eine besondere Spielart der Sprache, die in ihrem sozio-linguistischen Kontext betrachtet werden sollte.⁷⁰ Madhav Deshpande (1996) hat aufgezeigt, wie in der Performanz des hinduistischen Rituals das Zusammenspiel dreier Sprachebenen (vedisches und klassisches Sanskrit, Regionalsprache), die von den verschiedenen Ritualteilnehmern (Priester (gebildet oder ungebildet), Klient, usw.) zu unterschiedlichen Graden beherrscht werden, auf die sprachliche Gestaltung des Rituals wirkt (siehe dazu Kap. 5.2.1). Sein Befund zum priesterlichen Sanskrit lässt sich weitgehend auf die nepalischen Initiationshandbücher übertragen. Selbst wenn einige Texte von ritualinteressierten Gelehrten verfasst wurden, deren Sanskritkenntnisse über die eines gewöhn-

66 In dem mit dem *Cūḍopanayana*-Text verwandten VV wird daraus: *kumāraṃ (baṭukaṃ VV2) kuṇḍalamālādibhiḥ alaṃkṛtvā* (VV1: 6; VV2: 10).

67 Siehe etwa *pravarasamkhyagramthiyutām kṛtvā* M75/22: 2^v; *pravalā(sic!)granthiyutām kṛtvā* A 458/3: 13^v; usw.

68 Diese funktionale Eigenschaft erklärt auch das rapide Anwachsen der Übertragungen in Regionalsprachen (*bhāṣāṅikā*) in jüngerer Zeit.

69 Beliebt sind (wie im Sūtra) längere Absolutiv-Ketten, die mit einem Optativ abgeschlossen werden.

70 Siehe dazu Colas 2005: 32, Deshpande 1996: 401-403, Michaels 2010a: 137f., 146f.

lichen Priesters hinausgingen, können in diesen Texten der oben erläuterte Prozess des Abgleichens innerhalb der Texttradition und der starke Bezug zur Praxis zu sprachlichen Anpassungen an das Milieu führen, in dem sie gebraucht werden – und wenn erst im Laufe ihrer Tradierung. Um diese sprachlichen Besonderheiten zu dokumentieren, wird bei der Wiedergabe von Originaltext weitgehend auf Verbesserungen verzichtet. Zur Erhöhung der Lesbarkeit werden jedoch stillschweigend folgende Änderungen vorgenommen: Die Schreibung von *v/b* wird normalisiert und der Doppelkonsonant nach *repha* getilgt. Für unverständliche Korruptionen werden korrigierte Lesungen in Klammern vermerkt. Vedische Mantras werden standardisiert und meist in Kurzform (*pratīka*) nebst Quellennachweis⁷¹ angegeben.

71 Mantras, die aus dem RV (teils mit Modifikationen) in die VS übernommen wurden, werden, den Quellen folgend, hier nur als VS angegeben (weitere Referenzen können Bloomfields *Vedic Concordance* (1906) entnommen werden). Für Mantras, die mehrfach in der VS vorkommen, werden meist nur bei der ersten Erwähnung im Text alle Referenzen genannt. Eine Übersicht findet sich in Anhang 2. Der im *vratibandha*, ja der ganzen brahmanischen Ritualkultur, so zentrale Mantra „*om̐ (bhūr bhuvah̐ svah̐) tat savitur vareṇyam* etc.“, ursprünglich RV 3.62.10 und mehrfach in der VS (3.35, 22.9, 30.2, 36.3) enthalten, wird in der Regel, der untersuchten Tradition folgend, schlicht als *sāvitrī* bzw. *gāyatrī* angeführt. Der Index in Anhang 2 verzeichnet nur Referenzen, die tatsächlich auf den Mantra und nicht das „Unterrichten der *sāvitrī*“ oder die Gottheit *Sāvitrī* verweisen.

2 Die Praxis des *vratabandha*

Die Handbücher dienen zwar als Anleitung für den Priester beim Ritualvollzug, dennoch ist Vorsicht geboten, will man von ihren Anweisungen auf die tatsächliche Praxis schließen. Wie geschildert, muss berücksichtigt werden, dass auch in den Familien Wissen zum Ritual und dessen Ablauf tradiert wird, das von den Handbüchern nicht erfasst ist, neben dem geschriebenen also eine Art orales Skript existiert. Seine letztendliche Gestalt gewinnt ein Ritual aber erst in der Performanz, in der die Akteure in unterschiedlichen Rollen an der Aufführung und Umsetzung des Skripts (bzw. der Skripte) beteiligt sind.

Der Blick in die Praxis verweist auch darauf, dass das *vratabandha* mehr ist als nur eine priesterliche Prozedur. Es ist ebenso ein soziales Ereignis, an dem in der Regel weitaus mehr Personen beteiligt sind, als man aus den Angaben der Handbücher schließen mag. Beide Dimensionen des *vratabandha* – die priesterlich-rituelle und die soziale – überlappen sich und wirken so aufeinander.

Um solche Gestaltungsprozesse sichtbar zu machen, sollen der Beschreibung gemäß den Handbüchern konkrete Fallbeispiele gegenüber gestellt werden. Als Hauptbeispiel dient dabei das *vratabandha* von Saroj Adhikari, dem jüngsten Sohn einer befreundeten Priesterfamilie. Zum Vergleich werden sieben weitere Initiationsrituale anderer Familien – hauptsächlich ebenfalls Brahmanen (Bāhun) – herangezogen (siehe Tab. 2.1), zu denen der Kontakt meist erst auf dem Ritualplatz entstand. Im Folgenden sei kurz dargestellt, wie diese Rituale identifiziert und wie die Daten, die der Beschreibung der Praxis zugrunde liegen, erhoben wurden.

Ein Blick in den Kalender genügt, um einen für ein *vratabandha* günstigen Tag zu erfahren (siehe Kap. 3.2.2). Wenn ich nicht vorab über ein anstehendes Ritual informiert worden war – wie dies bei den im Rāma-Tempel in Battīs Putalī, Deopatan,¹ beobachteten Beispielen meist der Fall war –² begab ich mich auf gut Glück in den frühen Morgenstunden eines solchen Tages zu einem dafür prädestinierten Ort. Meist besuchte ich die neuentstandene, parzellenweise für Rituale mietbaren Fläche am Rudragāḍeśvara, nördlich des Paśupatīnātha-Tempels, dem Nationalheiligtum von Nepal in Deopatan³ und hielt nach einer Initiation Ausschau. Markant am Ritualplatz eines *vratabandha* sind fünf aus Ziegeln errichtete Feuerstellen. Sollte, was gelegentlich vorkommt, nur eine Feuerstelle vorbereitet worden sein, liefern acht Gefäße (*aṣṭakalaśa*) an der Ostseite des Ritualplatzes einen eindeutigen Hinweis auf ein *vratabandha*. Selbst wenn die Gefäße an sich noch nicht aufgestellt sind, wird ihre Position, ihr Sitz (*āsana*), bereits beim „Zeichnen der Linien“, mit dem der Ritualplatz vorbereitet wird, vermerkt.⁴ Sollte ausnahmsweise auch dieses Merkmal fehlen,

1 Zur Beschreibung und Geschichte dieses Tempels siehe Michaels 1995.

2 Mein Dank gilt hier besonders Govind Tandan.

3 Zu den rezenten baulichen Umgestaltungen des Areals siehe Michaels 2008: 209-225, *passim*.

4 Zum Zeichnen der Linien siehe Kap. 7.1.3 §1.

Tab. 2.1: Übersicht der Fallbeispiele.

Initiand(en)	Ort	Datum (n. Chr. / solar / lunar)	Dauer des Hauptrituals
1 Svaraj Rimal	Rāma-Tempel, Battīs Putalī, Deopatan	3.2.2006 / Māgha 21 gate 2062 / Māgha śuklapakṣa 5 (Śrī Pañcamī)	8:00-12:00
2 Pradyumna J.B. Rana	Rāma-Tempel, Battīs Putalī, Deopatan	8.2.2006 / Māgha 26 gate 2062 / Māgha śuklapakṣa 11 (Bhīmā Ekādaśī)	7:00-12:30
3 Suraj Koirala	Rāma-Tempel, Battīs Putalī, Deopatan	15.2.2006 / Phālguna 3 gate 2062 / Phālguna kṛṣṇapakṣa 2	8:00-16:00
4 Roshan Capagai und Tekprasad Devkota	Rudragāḍeśvara, Paśupatinātha- Tempel, Deopatan	1.3.2006 / Phālguna 17 gate 2062 / Phālguna śuklapakṣa 2	8:00-12:00
5 Raunak Koirala	Rāma-Tempel, Battīs Putalī, Deopatan	9.3.2006 / Phālguna 25 gate 2062 / Phālguna śuklapakṣa 10	8:00-14:00
6 Ramesh, Rabin, Navraj und Narahari Gautam	Rudragāḍeśvara, Paśupatinātha- Tempel, Deopatan	21.1.2007 / Māgha 7 gate 2063 / Māgha śuklapakṣa 2	8:30-10:30
7 Yogeshvar und Shantiram Gautam, Devprasad Dhungana	Rudragāḍeśvara, Paśupatinātha- Tempel, Deopatan	23.1.2007 / Māgha 9 gate 2063 / Māgha śuklapakṣa 5 (Śrī Pañcamī)	8:30-15:30
8 Saroj Adhikari	Candanaprabhāteśvara Mahādeva-Tempel, Thankot	4.4.2007 / Caitra 21 gate 2063 / Vaiśākha kṛṣṇapakṣa 2	7:00-16:00

muss man sich nach einem Initianden mit gelbem Kopfwickel umsehen.⁵ Auf der Fläche am Rudragāḍeśvara ließen sich so an den genannten Tagen, neben anderen Ritualen,⁶ meist mehrere *vratibandha* ausmachen. Man hätte also vergleichend arbeiten und von einem Ritual zum anderen gehen können, was die Zahl der Fälle deutlich erhöht hätte. Ich entschied jedoch, bei jeweils einem Ritual zu verweilen und (statt eines vergleichenden Überblicks) möglichst viele Details aufzuzeichnen.

In einem so komplexen Ritual wie dem *vratibandha* laufen nicht selten zwei, drei oder mehr Ritualhandlungen parallel ab. Dies macht das Verfolgen der Geschehnisse zu einem nicht immer einfachen Unterfangen. Anhand der während des Rituals gemachten Notizen und Fotos sowie gegebenenfalls nachbereitender Gespräche mit Priestern und Familienmitgliedern entstanden zeitnah Berichte über die einzelnen

5 Dieser Kopfwickel wird beim Vorritual am Abend des Vortags angelegt (siehe dazu Kap. 6.3).

6 Auf den Plätzen um den Paśupatinātha-Tempel häufig zu beobachten sind, neben Toten- und Ahnenritualen am Ufer der Bāgmatī, das „Darbringen von hunderttausend Dochten“ (*lakṣavartikā-dīpadāna*, Nep. *lākhbattī*) und die Verehrung Śivas (*śivapūjā*). Beide Rituale können auch mit dem *vratibandha* kombiniert werden.

Initiationen, die die Grundlage für die Beschreibung der Ritualpraxis bilden. Erst eine detaillierte Dokumentation macht einen genauen Vergleich der Rituale miteinander und mit den Handbüchern möglich und zeigt Dynamiken auf, die von allzu schematischen Darstellungen nicht erfasst werden können. Die acht als Fallbeispiele berücksichtigten Rituale sind in Tab. 2.1 verzeichnet.

Ein Blick auf die Dauer der einzelnen Fallbeispiele verrät bereits, dass es in der Praxis scheinbar erhebliche Gestaltungsspielräume gibt. Während man es in Fall 6 schaffte, das *vratibandha* in nur zwei Stunden zu erledigen, benötigte man in anderen Fällen sechs, acht oder wie im Fall 8 (dem Hauptbeispiel) sogar neun Stunden.⁷ Dies lässt sich nicht durch Unterschiede der jeweils verwendeten Handbücher erklären. Hier spielen verschiedene Faktoren zusammen. Neben astrologisch bestimmten Zeitmarken, die eine Art Zeitrahmen bilden, der von Fall zu Fall variiert (siehe Kap. 3.2.2), kommt eine besondere Rolle den Akteuren zu, die in unterschiedlichen Funktionen an der Aufführung beteiligt sind. Diese handeln vorab die Rahmenbedingungen aus und entscheiden über konkrete Abläufe und Details, oft erst *in situ* auf dem Ritualplatz.

2.1 Akteure

Sieht man von der VP ab, die sich explizit auch an Laien wendet, sind die Ritualhandbücher für den Priester (*purohita* oder *ācārya*)⁸ geschrieben. Sie enthalten aber auch Anweisungen für andere wichtige Akteure im Ritual: für den Auftraggeber bzw. Opferherrn (*yajamāna*), den Lehrer (*ācārya, guru*)⁹ und natürlich den als „Jungen“ (*baṭu, kumāra*) oder „Schüler“ (*brahmacārin, mānavaka*)¹⁰ bezeichneten Initianden. Solche Vorschriften werden auf dem Opferplatz vom Priester – das Buch in der Hand – an den jeweiligen Akteur vermittelt. Gemäß manchen Handbüchern kann der Vater (*pitṛ*) des Jungen mehrere dieser Rollen innehaben. Laut *Cūḍopānāyana*-Text fungiert er sowohl als Opferherr als auch Lehrer des Jungen.¹¹ Rāmādatta dagegen verwendet nur

7 Diese Angaben beziehen sich auf die Dauer des „Hauptrituals“. Diesem gehen diverse Vorbereitungen und das Vorritual voraus, welche aufgrund der geschilderten Methode der Datenerhebung nur für das Hauptbeispiel im Detail dokumentiert werden konnten. Das bei deren Analyse hinzugezogene Vergleichsmaterial wird an entsprechender Stelle vorgestellt.

8 Zur Bezeichnung des Priesters als *purohita* und *ācārya* (und den daraus entstehenden Unklarheiten) siehe Diehl 1957: 99 Fn. 6; Gonda 1980: 195f.; Hikita 2005a: 187; Krick 1982: 52; Stevenson 1920: 21, 168f. Auch der Lehrer beim *upanayana* wird als *ācārya* bezeichnet (vgl. *Yājñavalkyasmṛti* 1.34). Zur Etymologie dieses Wortes siehe Scharfe 2002: 90f.

9 Zu diesen und weiteren Bezeichnungen für den Lehrer siehe Kane 1974: 323f.

10 Zum Begriff *brahmacārin* siehe Gonda 1965a: 284; Kajihara 2002: 5-7; Scharfe 2002: 91. Zur Etymologie und Bedeutung von *mānava(ka)* siehe Parpola 1977; vgl. Oguibénine 1990: 3.

11 Gestützt auf einen Merkers erklärt der Text, dass der Vater seinen Sohn heranzuführen soll. Hat der Junge keinen Vater (mehr), soll es der Vater des Vaters übernehmen, steht dieser nicht zur Verfügung, der Bruder des Vaters und fehlt auch dieser, der eigene (ältere) Bruder (*pitaivopānāyanet putraṃ tad abhave pituḥ pitā / tad abhave piturbhrātā tad abhave tu sodaraḥ* CP1: 24; CP2: 28; CV: 28f.). Die VPGh (13) nennt weitere Substitutionsmöglichkeiten. Hat man keinen Bruder, soll jemand derselben patrilinearen Abstammungsgruppe (*sagotra*) das *upanayana* für den Jungen machen, findet sich auch in der *gotra* niemand, der Mutterbruder (Nep. *māmā*), usw. Nur

die Rollenbezeichnungen *yajamāna* und *ācārya* ohne Angaben, wie diese zu besetzen sind. Auch die Mutter des Initianden tritt in den Handbüchern in kurzen Rollen in Erscheinung. Als weitere Beteiligte nennen die Texte beim *cūdākaraṇa* den Barbier und (gelegentlich) die Schwestern des Initianden (meist am Anfang der Anleitung in der Liste der benötigten Materialien).¹² Interessanterweise bleibt aber eine in der Praxis wichtige Person, nämlich der Mutterbruder (*māmā*), meist unerwähnt.¹³ Welche Rolle spielen diese Akteure in der Praxis? Wer ist noch beteiligt?

§1 Priester – Wie in den Texten vorgesehen, übernahm die Leitung des Rituals in allen Fällen ein eigens dafür bestellter Priester, auch wenn in einigen der Bāhūn-Familien professionelle Ritualexperten in den eigenen Reihen zu finden gewesen wären.¹⁴ Was aus den Texten jedoch kaum hervorgeht, ist die Tatsache, dass bei einem so aufwendigen Ritual wie dem *vratibandha* der Priester selten allein arbeitet. In den meisten Fällen wurde er von Kollegen assistiert, mit denen er sich beraten konnte, wie man was unter den jeweils gegebenen Umständen am besten umsetzt.¹⁵ In den Fällen 1, 4 und 6 las der Hauptpriester aus dem Handbuch die Mantras, während ein Helfer die dazugehörigen Handlungen ausführte. In Fall 7 war ein dritter Priester anwesend, der sich weitgehend autonom um die beim *vratibandha* nicht vorgeschriebene, aber dennoch häufig begleitend vollzogene *śivapūjā* kümmerte. Es ist auch keine Ausnahme, wenn für ein *vratibandha* eine noch größere Gruppe von Priestern engagiert wird. In Fall 2 betreuten drei Priester die Ritualhandlungen und zwei weitere rezitierten Texte. In Fall 3 arbeiteten unter der Leitung des Hauptpriesters (*ācārya* bzw. *yajñācārya*) sogar acht Priester. Einer assistierte dem Hauptpriester, ein weiterer kümmerte sich um die nebenher vollzogene „Verehrung der neun Greifer“ (*navagrahapūjā*).¹⁶ Vier Priester waren mit dem Rezitieren vedischer und anderer religiöser Texte beschäftigt. Der achte Priester, dem die Aufgabe zukam, die im Hauptritual benötigten Materialien, Gefäße usw. vorzubereiten und den „Priesterchor“ beim *puṇyāha-* und *svastivācana*¹⁷ zu leiten, war der Vater des Initianden, dessen *vratibandha* (Fall 8) hier als Hauptbeispiel dient. Er sei hier exemplarisch genauer vorgestellt:

Mani Adhikari wurde 1967 in einem Dorf im Distrikt Dhading, südwestlich des Kathmandu-Tals geboren. Nach seinem *vratibandha* schickte ihn die Familie in den Somasaralāvedavidyāśrama in Gaurīghāt, Deopatan, wo er mehrere Jahre „Veda“ stu-

wenn man wirklich niemanden hat, soll ein Priester (*ācārya*) die Rolle übernehmen. Außerdem heißt es, dass der Lehrer älter als der Junge sein muss. Die Praxis kann von diesen Regeln abweichen (siehe §3).

12 Siehe Kap. 8.1 §1.

13 Nur einige rezente Handbücher machen Angaben zu seiner Rolle beim *deśāntara* (siehe Kap. 11.1 §13).

14 Priester und Opferherr (siehe §2) dürfen nicht derselben *gotra* angehören. Einzig in Fall 4 war der Priester mit einem der Initianden verwandt. Er gehörte allerdings zur Familie der Mutterseite, sodass die genannte Regel gewahrt blieb. Aufgrund der Verwandtschaft wurde, wenn im Ritual ein Priesterlohn (*dakṣiṇā*) zu übergeben war, dieser nur symbolisch mit etwas Reis, jedoch ohne Geld, erbracht.

15 Zu den Aushandlungsprozessen unter Priestern eines Rituals siehe Zotter 2012: 317.

16 Die begleitende *śivapūjā* wurde hier weitgehend selbständig vom Vater des Initianden vollzogen.

17 Zu diesen Gruppenrezitationen Kap. 5.2.1 §1 und 4 sowie Kap. 5.2.2.

dierte. Nach dieser Ausbildung arbeitete er zunächst wieder auf dem Feld seiner Familie, heiratete Sarita Suvedi aus dem Nachbardorf und wurde zwischen 1989 und 1992 Vater dreier Kinder (Sailesh, Sabina und Saroj). Um diesen eine bessere Ausbildung zu ermöglichen, zog die Familie nach Kathmandu, wo sie im Stadtteil Kalanki zur Untermiete in zwei kleinen Zimmer wohnte, als die Initiation des zweiten Sohnes (Saroj) anstand.

Nach dem Umzug in die Stadt hat Mani Adhikari sich im südlichen Kathmandu (Kalanki, Tahacal, Baneshwar bis Thankot) einen neuen Stamm von etwa 45 Kunden aufgebaut, sodass er, anders als seine noch auf dem Dorf wohnenden Brüder, ausschließlich vom Priesterhandwerk leben kann.¹⁸ Die meisten seiner Klienten sind ebenfalls in die Stadt gezogene Bāhun und Chetrī, die sich an ihn wenden, wenn größere Rituale (*samskāras*, *rudrī*, *satyanārāyaṇapūjā* usw.) oder Feste anstehen. Zum Kreis seiner Kunden zählt aber auch eine newarische Karmācārya-Familie, die er mit seiner professionellen Ritualperformanz überzeugen konnte. Ein regelmäßiges Einkommen bezieht er von einer (indischen) Mārvāḍī-Familie, deren Haustempel er morgens und abends versorgt. Außerdem betreut er einen kleinen Tempel in der Nachbarschaft. Da die Zahl der Klienten ständig zunimmt, ist er mittlerweile auf die Hilfe seiner Söhne angewiesen.¹⁹

Die Kollegen, mit denen Mani Adhikari in Fall 3 zusammenarbeitete, hatten ähnliche Biographien. Die meisten waren ehemalige Kommilitonen. Die Gruppe arbeitete regelmäßig zusammen. Benötigte man eine größere Anzahl von Brahmanen,²⁰ informierte man weitere Klassenkameraden.²¹ Auch viele Priester in den anderen Fallbeispielen verwiesen stolz darauf, an einer Veda-Schule gelernt zu haben. Nur einer der Hauptpriester (Fall 6), der aus einem Dorf im Nuvakoṭ-Distrikt in die Stadt gezogen war und davon lebte, dass er etwa 50 Klienten im nördlichen Kathmandu mit Ritualen „bewirtschaftete“, erklärte, das Priesterhandwerk ausschließlich von seinem Vater, einem Dorf-Paṇḍit, gelernt zu haben.²² Die heute in Kathmandu beim *vratābandha*, zumindest im Hauptritual, arbeitenden Priester sind also meist – im Gegensatz zu manchem ererbten Familienpriester – professionell an einer Schule nach Lehrbuch ausgebildete Ritualspezialisten.²³ Dieser Umstand ist bedeutsam. Er nimmt nicht nur Einfluss auf die Wahl des verwendeten Anleitungstextes – mehrfach benutzten die Priester ihr Schulbuch (das KK) – sondern er erklärt auch, warum in den meisten Fällen dem gedruckten Buch eine so große Autorität beigemessen wurde. Hätte die Untersu-

18 Während die älteren Brüder (wie einst der mittlerweile verstorbene Vater) hauptsächlich von der Landwirtschaft lebten, im Bedarfsfall jedoch priesterliche Aufgaben für angestammte Klientenfamilien übernahmen, arbeitete sein jüngerer Bruder, über eine Agentur vermittelt, in Malaysia.

19 So nahm der Initiand des Hauptbeispiels nach seiner Initiation dem Vater die tägliche *pūjā* im nahegelegenen Tempel ab.

20 Etwa wenn bei der als *rudrī* bekannten Verehrung von Śiva sechs Teile (*ṣaḍaṅga*) des *Yajurveda* in Analogie zu den elf Rudras von elf Brahmanen rezitiert werden.

21 Einige davon gingen hauptberuflich mittlerweile anderen Dingen nach, freuten sich aber über die Gelegenheit, ihre Veda-Kenntnisse durch Übung aufzufrischen und sich ein Zubrot zu verdienen.

22 Obwohl er beim Vater eine scheinbar solide Ausbildung genoss, drückte er sein Bedauern darüber aus, dass er nicht „ordentlich“ an einer Veda-Schule oder gar in Benares studieren konnte.

23 Zu dieser neuen Priesterelite siehe auch Zotter 2015: 33f.

chung im dörflichen Umfeld stattgefunden, wo die Priester vornehmlich vom Vater und anderen männlichen Verwandten (teils mithilfe privater Notizbücher) ausgebildet werden, hätte sich sicherlich ein anderer Befund ergeben. Wie oben angedeutet, ist in diesem Zusammenhang auch zu berücksichtigen, dass der Priester beim *vratibandha* in der Stadt in der Regel von Kollegen umgeben ist, die mitdiskutieren und beraten, aber auch kontrollieren und gegebenenfalls bemängeln, wenn sie eine Abweichung vom Gelernten feststellen. Dies war auch im Hauptbeispiel so, wo der Vater folgende, in der Mehrzahl professionell ausgebildete Priester engagierte:

Die Vorrituale vollzog der angestammte Familienpriester Vishnu Hari Rupakheti, der hauptberuflich ein Geschäft in Kathmandu betrieb und sich nur aufgrund der guten Beziehung zur Familie Adhikari bereit erklärte, die Aufgabe zu übernehmen. Ab dem *jūṭikābandhana* am Abend des Vortags übernahm Vishvanath Dhakal, ein in Kathmandu viel gefragter Ritual-Profi, die Leitung des Rituals.²⁴ Ihm assistierte Bidur Nyaupane. Des Weiteren waren anwesend: Devprasad Paudel, ein Freund der Familie, der nicht nur die *navagrahapūjā* betreute und beim Feueropfer half, sondern dem auch beim Anlegen der Opferschnur (*yajñopavitadhāraṇa*) und Unterrichten des Mantras (*mantradāna*) eine besondere Rolle zukam.²⁵ Als Veda-Rezitor war Purushottama Adhikari bestellt, zum Lesen des *Devīmāhātmya (caṇḍīpāṭha)* Madhusudan Rupakheti. Einen Opferlohn (*dakṣiṇā*) erhielten auch zwei Tempelpriester, die während des *vratibandha* im Tempel nebenan eine *śivapūjā* für die Familie vollzogen.

Welche und wie viele Priester angestellt werden, entscheidet die Familie, die das Ritual veranstaltet. Deren Interessen und finanziellen Möglichkeiten bestimmen Art und Umfang der personellen und materiellen Ausstattung. Häufig haben die Veranstalter auch bestimmte Vorstellungen davon von, wie lange das Ritual dauern sollte, und wenn diese nicht mit den Ansichten der Priester konform gehen, müssen Kompromisse gefunden werden.²⁶ Wie in anderen Ritualen auch, ist die Familie maßgeblich für die Umstände verantwortlich, unter denen der Priester bzw. das Priesterteam seine Arbeit verrichtet und kann so ebenfalls großen Einfluss auf die Gestalt des Rituals nehmen.

§2 Opferherr – Im Ritual fungiert als Vertreter der Familie der *yajamāna*, der Opferherr. Unter priesterlicher Anleitung vollzieht er die Priesterwahl (*varaṇa*), legt die rituellen Absichtserklärungen (*saṃkalpa*) ab, führt diverse Verehrungen (*pūjā*) aus, übergibt Opferlöhne (*dakṣiṇā*), usw. Während in manchen Texten (siehe oben) die Rolle des *yajamāna* dem Vater des Initianden zugeordnet wird, verrichtete in den Fallbeispielen fast immer das älteste lebende (bzw. anwesende) männliche Mitglied der väterliche Patrilinie die dafür vorgesehenen Handlungen. In Fall 1 war der Groß-

24 Der Genannte lernte an derselben Schule wie der Vater des Initianden, setzte sein Ausbildung jedoch an der Mahendra (heute: Nepal) Sanskrit University in Dang bis zum Titel des *ācārya* fort.

25 Siehe Kap. 9.3 §3 und 12.

26 Besonders deutlich wurde dieser Interessenkonflikt im Fall 6. Von der Familie immer wieder zur Eile angehalten, legte der Priester schließlich sein Handbuch aus der Hand und vollzog aus dem Kopf ein Ritual, dass sich auf die als wesentlich empfundenen Elemente beschränkte.

vater väterlicherseits der Opferherr,²⁷ in den Fällen 3 und 5 der ältere von zwei Brüdern. Ein *vratabandha* war das seines Sohnes, das andere das seines Neffen. In Fall 6, einem Gruppenritual, war der *yajamāna* innerhalb eines Rituals sowohl Vater als auch Onkel.²⁸ Allein in Fall 7 musste man eine Ausnahme machen. Einer der drei Initianden war nur in Begleitung seiner Mutter und deren Bruder aus dem Dorf für das *vratabandha* angereist. Da kein anderer männlicher Verwandter anwesend war, übernahm, nach kurzer Diskussion, zunächst der Mutterbruder (*māmā*) die Rolle des Opferherrn. Schon bald führte der Junge unter Anleitung des Priesters aber alle damit verbundenen Aufgaben selbst aus.²⁹

Wie in mehreren Fällen deutlich wurde, muss der Opferherr nicht der tatsächliche Organisator und Sponsor des Rituals sein. Im Hauptbeispiel etwa war es der Vater, der das Ereignis koordinierte, mit den Priestern und anderen Spezialisten (siehe §8) diskutierte, sich um die Gäste kümmerte und die Rechnungen beglich. Der *yajamāna* – hier der älteste (Voll-)Bruder des Vaters³⁰ – trat nur in Erscheinung, wenn der Priester nach ihm verlangte.

§3 Lehrer – Neben dem Priester und seinen Helfern, als professionelle Betreuer des Rituals, und dem Opferherrn, als Vertreter der Patriline, kommt bei der Initiation dem Lehrer (*guru* oder *ācārya*) eine wichtige Rolle zu. Er übernimmt bei mehreren im *vratabandha* vollzogenen *saṃskāras* zentrale Handlungen. Bei der Besetzung dieser Rolle zeigte sich in der Praxis eine gewisse Varianz. Beim *upanayana* agierte mehrfach der *yajamāna* als Lehrer (Fälle 1, 3 und 5). Im Fall 5 erklärten Angehörige, es wolle die Familientradition, dass der Großvater die *sāvitrī* unterrichte. Im Hauptbeispiel übernahm nicht der *yajamāna*, also der älteste Vaterbruder, sondern der Vater selbst – ebenfalls mit Verweis auf die Familientradition – das Unterrichten des Mantra.³¹ Nicht selten gewann man dafür aber auch einen Priester,³² insbesondere, wenn bei einem Sammelritual mehrerer Brüder oder Cousins ein „Lehrermangel“ bestand. In Fall 6 entschied man schnell, dass die beiden Priester jeweils zwei Initianden gleichzeitig unterrichten würden. In Fall 7 musste die Besetzung der Lehrerrollen erst noch verhandelt werden. Einer der zwei Opferherren (siehe §2) übernahm die Unterweisung seines ältesten Sohnes und fragte den Hauptpriester, ob er sich um den zweiten Sohn kümmern könne. Der Gefragte lehnte mit Verweis auf die lebenslangen

27 Der Vater erschien erst gegen Ende des Rituals am Platz. Jemand aus dem Haushalt war vom Hund gebissen worden, und er hatte den Betroffenen zum Arzt gefahren.

28 Zwei Initianden waren seine eigenen Söhne, die beiden anderen die Söhne des verstorbenen Bruders.

29 Für die beiden anderen Jungen, an deren Initiation sich der auswärtige Initiand kurzfristig angeschlossen hatte, übernahm der Vater die Rolle des *yajamāna*. Es gab hier also zwei Opferherren.

30 Der verstorbene Großvater des Initianden hatte nach dem Tod der ersten Frau erneut geheiratet (die Großmutter des Initianden). Der Sohn aus erster Ehe traf erst gegen Ende des Rituals ein, da er, wie seine Halbbrüder Priester, mit dem Vorritual für ein am nächsten Tag geplantes *vratabandha* beschäftigt gewesen war. Er gratulierte dem Initianden, und übergab wie andere Gäste einen Umschlag mit Geld, spielte im Ritual sonst aber keine Rolle.

31 Dabei spielte aber sicherlich auch eine Rolle, dass der Vater der erfahrenere Veda-Rezitor war.

32 Dies kommt nicht nur im hier untersuchten Kontext vor. In ihrem Bericht aus Gujarat verweist Stevenson (1920: 36) auf das Vorzugsrecht des Vaters, den Mantra zu unterrichten, schreibt jedoch kurz darauf, dass für gewöhnlich der Priester dem Jungen den Mantra ins Ohr murmelt.

Verpflichtungen des Initianden, die dadurch entstünden, jedoch ab und gab die Aufgabe an den alten Familienpriester weiter.³³ Im Fall des dritten Initianden dieses *vratabandha* gestattete der Hauptpriester nach längerer Diskussion schließlich die unübliche Lösung, dass der Mutterbruder (*māmā*) als einziger männlicher Verwandter des Jungen, der anwesend war (siehe §2), die Rolle des Lehrers übernahm.

Da die *sāvitrī* von einem Brahmanen unterrichtet werden muss, kann im Falle eines Chetrī-Jungen diese Aufgabe nicht von einem Verwandten übernommen werden. Eine einfache Lösung wäre hier ebenfalls, dass – wie andernorts üblich –³⁴ der Priester damit betraut wird. Im beobachteten *vratabandha* einer Rana-Familie (Fall 2) wählte man eine andere Möglichkeit. Für die Unterweisung hatte man eigens einen brahmanischen Freund der Familie geladen, der für sein religiöses Wissen geschätzt wurde.

Beim *vedārambha*, dem Studienbeginn, der heute direkt an das *upanayana* anschließt, agierten dagegen fast immer die Priester als Lehrer. Es gab nur zwei Ausnahmen. Im Hauptbeispiel war der Lehrer erneut der Vater.³⁵ In Fall 2, dem Rana-*vratabandha*, bei dem, anders als im Falle eines Bāhun-Jungen, beim *vedārambha* nicht das Buch des Veda verehrt und daraus gelesen wurde, sondern eine Bogenschießübung zu absolvieren war, instruierte nun der Vater den Initianden, nicht der für das *upanayana* geladene Brahmane. Gleiches gilt für die Besetzung der Lehrerrolle beim *samāvartana*, das heute ebenfalls im Rahmen des *vratabandha* vollzogene Ende des Studiums. Die Jungen hatten also in mehreren Fällen zwei Lehrer.

§4 Initiand – Unter Anleitung von Priester, Opferherr und Lehrer agiert auch der Initiand im Ritual in einer vorgeschriebenen Rolle. Auf ihn als zentrale Figur des *vratabandha* wird noch ausführlich einzugehen sein, wenn darzulegen ist, wie er in und durch seine Initiation an Ritual, Patrilinie und heiliges Wissen herangeführt und damit seine soziale Identität neu konfiguriert wird.

Hier sei jedoch schon angemerkt, dass das in der Praxis stark variierende Alter des Jungen (siehe Kap. 3.1.2) Einfluss auf die Form des Rituals nehmen kann. So versuchte etwa der Priester in Fall 7, da zwei der drei Initianden noch sehr jung waren, das Ritual u.a. durch Späße kindgerechter zu machen. Damit hatte er nur zeitweilig Erfolg. Während der dritte und deutlich ältere Initiand schnell als sein eigener *yajamāna* fungierte (siehe §2), musste der Vater der beiden anderen gegen Ende des mehrstündigen Rituals, neben seiner Rolle als *yajamāna* und Lehrer (von zumindest einem seiner Söhne) zunehmend auch eigentlich für die Initianden vorgeschriebene Handlungen erledigen.

Der Initiand interagiert während seines *vratabandha* aber nicht nur mit Priester, *yajamāna* und Lehrer (wie auch immer diese Rollen personell verteilt sein mögen),

33 Dieser hatte nebenher eine *śivapūjā* vollzogen, war ansonsten aber kaum in das Ritual involviert.

34 Vgl. etwa, was Campbell (1976: 75) über die Kangra-Rajputen berichtet, die die Initiation (in Kurzform) erst im Rahmen des Hochzeitsrituals vollziehen.

35 Der Vater hätte diese Aufgabe gern an den Hauptpriester delegiert, da er sich um die zahlreichen Gäste kümmern musste, aber dieser lehnte ab (siehe Kap. 9.3 §20 und 10.2 §2).

sondern auch mit den Frauen und der mütterlichen Seite der Verwandtschaft. Dabei geht es manchmal weitaus informeller zu (siehe insbesondere §7).

§5 Mutter – Den Handbüchern zufolge kommen der Mutter im Ritual vor allem zwei Aufgaben zu. Zu Beginn des *cūḍākarāṇa* nimmt sie den Sohn auf ihren Schoß,³⁶ und sie ist die erste, die ihm beim Bettelgang während des *upanayana* Almosen (*bhikṣā*) gibt.³⁷ In der Praxis können weitere Aufgaben hinzukommen, etwa beim *deśāntara*.³⁸ Das in der Sekundärliteratur zur brahmanischen Initiation beliebte Motiv des Abschieds des Jungen von Mutter und Frauenwelt wird an anderer Stelle ausführlich behandelt.³⁹ Hier sei zunächst ein anderer Punkt betont, der in allen Fällen zu Tage trat. Mütter und Tanten und deren Mütter und Tanten tradieren ebenfalls Ritualwissen und bringen dies ins *vratabandha* (wie in andere Rituale) ein. Sie stehen zwar selten im „Rampenlicht“ des priesterlichen Rituals, sind in der Praxis für dessen Logistik aber oft unerlässlich (siehe Kap. 5.2.6).

§6 Schwester – Neben Mutter (und Tante) agiert die Schwester, häufig unterstützt (oder, wenn nicht vorhanden, ersetzt) durch die Cousine. Obwohl bei weitem nicht von allen Handbüchern erwähnt, hat sie laut „oralem Skript“ wichtige Funktionen inne. Bei den ritualisierten Vorbereitungen ist sie, häufig begleitet von anderen weiblichen Verwandten, mit vorgeschriebenen Aufgaben betraut.⁴⁰ Sie sammelt die beim *cūḍākarāṇa* geschnittenen Haare und entsorgt sie später.⁴¹ Sie badet und salbt den Bruder,⁴² und am Ende des *vratabandha* kleidet und schminkt sie ihn als Bräutigam.⁴³

Wie Lynn Bennett (2005) festgestellt hat, wird der oft innigen Beziehung zwischen Bruder und Schwester eine besondere Reinheit und Heiligkeit zugesprochen, da sie, obwohl über die Geschlechtergrenze reichend, frei von Sexualität ist.⁴⁴ Wie niemand sonst habe die Schwester die Macht, ihren Bruder mit langem Leben zu segnen, was sich insbesondere bei der *bhāṭīkā* ausdrücke, wenn am letzten Tag der alljährlichen *tihāra*-Feierlichkeiten die Schwester den Bruder mit Blüten, Ritualreis und Stirnmal (Nep. *ṭīkā*) verehrt.⁴⁵ Es wird zu zeigen sein, dass die Segenskraft der Schwester auch im *vratabandha* genutzt wird.⁴⁶

36 Kap. 8.1 §1. Manche Handbücher erwähnen sie auch im Zusammenhang mit dem Entsorgen der abgeschnittenen Haare (siehe Kap. 8.1 §12).

37 Kap. 9.2 §28.

38 Kap. 11.2 §14. Zu einer rituellen Mahlzeit mit der Mutter siehe Kap. 9.5.

39 Siehe Kap. 8.4 und 9.6.

40 Siehe Kap. 5.1 §1 und 5.2.4 §1.

41 Siehe Kap. 8.2 §12.

42 Siehe Kap. 8.2 §13.

43 Siehe Kap. 11.2 §13.

44 Zur Besonderheit der Beziehung trägt auch bei, dass die Schwester mit ihrer Heirat in eine andere Familie wechselt und daher jenseits der Konflikte steht, die unter Brüdern beispielsweise um das väterliche Erbe entstehen können (Bennett 2005: 179, 252).

45 Siehe dazu Bennett 2005: 142, 247-254. Üblicherweise werden zu diesem Anlass Girlanden aus *makhamālī* (*Gomphrena globosa* L.) übergeben. Da die Blüten dieser Pflanze auch im getrockneten Zustand lange ihre blauviolette Farbe behalten, gelten sie als Symbol der Unvergänglichkeit (der Beziehung). Zur *bhāṭīkā* siehe Anderson 1988: 171-173; Gray 1995: 92f.

46 Siehe dazu die Diskussion in Kap. 8.2 §13.

Wie der Bruder sammelt auch die Schwester im *vratabandha* Ritualerfahrungen. Aber während er hierbei von den Männern betreut wird, lernt sie vor allem von den Frauen ihrer Familie. Diese lassen sie – neben den schon genannten Aufgaben – etwa bestimmte Materialien besorgen oder unter Aufsicht bei anderen Vorbereitungen helfen. In Fall 3 stand aber auch die Schwester selbst, zumindest zeitweilig, im Zentrum des Geschehens. Man nutzte nämlich das *vratabandha* des Bruders für ihr *gunyū-colo lagāune*; ein kurzes, nicht vom Priester betreutes Ritual, bei dem das Mädchen von der Familie verehrt und mit der Kleidung einer erwachsenen Frau, traditionell einem Rock (Nep. *gunyū* oder *guniū*) und einem Leibchen (Nep. *colo*), sowie Geschenken bedacht wird. Anders als das *vratabandha*, hat das *gunyū-colo lagāune* in der Texttradition kaum Spuren hinterlassen⁴⁷ und kann in der Praxis, da es häufig mit anderen Ritualen der Familie kombiniert⁴⁸ und mit vergleichsweise wenig Aufwand betrieben wird, leicht übersehen werden. Wie das *vratabandha* des Jungen zählt es, nichtsdestotrotz, aber zu den Ritualen, mit denen man bei den Bāhun und Chetrī Schritte in Richtung Dasein als Mann bzw. als Frau gestaltet.

§7 Mutterbruder – Die Beziehung zwischen Bruder und Schwester setzt sich auch nach der Heirat der Schwester, bei der sie Familie und Patrilinie wechselt, fort. Hat sie dann Kinder, nimmt auch ihr Bruder eine neue Rolle an.⁴⁹ Im Gegensatz zu den nördlichen Magar, bei denen die Ehe mit der Tochter des Mutterbruders die einzige anerkannte Form der Heirat darstellt und die Beziehung zum Bruder der Mutter daher von Respekt und Förmlichkeit geprägt ist (Oppitz 1991: 94f.), lässt sich für den Mutterbruder (Nep. *māmā*) bei den Bāhun und Chetrī (und vielen anderen Gemeinschaften Südasiens) übertragen, was Levy über den Mutterbruder bei den Newar, den *pāju*, schreibt:

While the father [...] often acts toward a child relatively sternly because of his responsibility to assure the children's proper social behavior in the face of the extended family and the larger city, and in his representation of the restrictions of economic and social constraints, the *pāju* is usually warm and relaxed and, perhaps, a bit subversive with them. People tend to talk about their relation to their *pāju* in terms of love, rather than the respect and fear they felt for their father. (1992: 126)

Zeit seines Lebens sollte der Mutterbruder seinem Neffen (Nep. *bhānij*)⁵⁰ mit Rat, Tat und notfalls finanziellen Mitteln zur Seite stehen. Er ist insbesondere ein bevorzugter Vermittler bei Konflikten des Jungen mit seinem Vater und dessen patrilinearer Verwandtschaft. Dies erklärt zum Teil auch sein Auftreten beim *vratabandha*. In der Re-

47 Es gibt verschiedene Gründe dafür. Das Ritual findet sich nicht in den „klassischen“ *saṃskāra*-Listen und üblicherweise ist kein Priester involviert. Es wird weitgehend vom Familienbrauch (*kulācāra*) reguliert und ist damit schwer allgemein verbindlich formulierbar.

48 Das *gunyū-colo lagāune* konnte nicht nur bei einem weiteren, hier nicht systematisch hinzugezogenen *vratabandha* sondern auch bei anderen Ritualen, etwa der Hochzeit (eines Onkels), beobachtet werden.

49 Siehe Campbell 1976: 8; Levy 1992: 125.

50 Natürlich auch seiner Nichte (*bhānji*).

gel sind dort mehrere Mutterbrüder anwesend,⁵¹ die den Initianden gemäß ihrer sozialen Rolle am Rande der priesterlichen Prozedur mit Zuspruch und Witzen den Rücken stärken und dabei, teils durchaus subversiv, die Förmlichkeit des Ereignisses unterlaufen.

Der *māmā* hat aber auch eine rituelle Rolle, die verschiedene Aufgaben beinhaltet. Obwohl er markanterweise in den Handbüchern, bis auf wenige Ausnahmen, nicht erwähnt wird, hat er in der Praxis so wichtige Funktionen inne, dass ohne seine Anwesenheit oder die eines Vertreters⁵² ein *vratabandha* kaum möglich scheint. In mehreren Fällen übernahm er die laut Handbuch dem Vater vorbehaltene Aufgabe, die ersten Haarsträhnen des Jungen zu schneiden.⁵³ Immer assistierte er dem zeitweilig zum „Asketen“ gemachten Initianden beim Bettelgang.⁵⁴ Seine vielleicht wichtigste Funktion bestand jedoch darin, beim *deśāntara* den permanenten Weggang des Jungen zu verhindern.⁵⁵ Der *māmā*, als vertrauter Begleiter des Jungen, tritt im *vratabandha* also offenbar gerade dann in Erscheinung, wenn sich *yajamāna* und Priester zurückziehen (müssen). Wie an entsprechender Stelle genauer zu erläutern ist, schützt er dadurch nicht nur seinen Neffen vor dessen Patrilinie, sondern bewahrt auch diese vor drohendem Schaden.⁵⁶

§8 Barbier und weitere Spezialisten – Im *vratabandha* drückt sich aber nicht nur die Einbindung des Jungen in die Patrilinie und weitere Familienstruktur aus, die durch das Ritual teils neu definiert wird. Traditionell agieren in „Nebenrollen“ neben dem Priester weitere Spezialisten. Die Familie (und damit auch der Junge) sind in lokale Sozialstrukturen eingebunden. Die Fallbeispiele – beobachtet im modernen, städtischen Kontext – wiesen diesbezüglich Dynamiken auf.

Der Tradition nach, in Text wie Praxis, wird beim *cūḍākarāṇa* die Rasur des Kopfes (nach dem Schneiden der ersten Strähnen durch den Vater oder Mutterbruder) der professionellen Hand des Barbiers (*nāpita*, Nep. *nāu*) anvertraut. Dies war nur noch in der Hälfte der Fallbeispiele so. In zwei Fällen (6 und 7) verzichtete man (wohl aufgrund der Kälte) auf eine Rasur am Ritualplatz. In den Fällen 4 und 8 hatte man keinen Barbier bestellt und die Mutterbrüder erledigten meist etwas unsicher dessen Aufgabe.

51 Die Kategorie „Mutterbrüder“ wird oft in einem erweiterten Sinn verwendet. So bezeichnete der Initiand des Hauptbeispiels nicht nur die beiden Brüder seiner Mutter als *māmā*, sondern auch den Onkel zweiten Grades mütterlicherseits (der Sohn des älteren Bruders des Vaters der Mutter). Alle drei waren beim *vratabandha* anwesend.

52 In Fall 6 hatte der *māmā* aus gesundheitlichen Gründen den weiten Weg aus dem Dorf nicht angetreten und einen Sohn als Vertreter (*pratiniḍhi*) geschickt. In Fall 4 übernahm für einen der Initianden ein Vaterbruder (*kākā*) die Rolle des *māmā*, da kein männlicher Verwandter der Mutterseite zur Verfügung stand. Bouillier (1986: 17f.) berichtet, dass auch Nachbarn und andere für das Ritual zum Mutterbruder „gemacht“ (*māmā banāeko*) werden können.

53 Vgl. Kap. 7.2 §4 bis 11. Bei den Kangra-Rajputen agiert der Mutterbruder auch in mehreren anderen *samskāras* in der Rolle des Vaters. Er gibt seinem Neffen z.B. einen neuen Namen und zeigt ihn zum ersten Mal der Sonne (Campbell 1976: 61f., 121). Dies ist nach eigenen Beobachtungen bei den Bāhūn und Chetrī nicht der Fall (siehe auch Gögge 2010: 127f.).

54 Siehe Kap. 8.3 §20.

55 Zu dieser kritischen Situation siehe Kap. 11.2 §14.

56 Siehe Kap. 8.4, 11.2 §14 und 11.4.

Zumindest nach dem oralen Skript gehört zu wichtigen *samskāras*, wie dem *vratabandha* und der Hochzeit, dass eine Kapelle (Nep. *pañcai bājā*, „fünf Instrumente“) der unberührbaren Schneider (Nep. *damāi*) aufspielt (Tingey 1990: 164f., 167) und das freudige Ereignis in der Lokalität akustisch präsent macht.⁵⁷ In der heutigen Praxis lassen sich bei den beiden genannten Ritualen unterschiedliche Entwicklungen beobachten. Während man bei einer Hochzeit nachwievor nicht ohne Musikanten auskommt und neben (oder als Ersatz für) die *pañcai bājā* (noch lautere) Blechblasensembles anstellt, die anstelle der traditionellen Weisen gern Filmlieder usw. spielen, ist Musik beim *vratabandha* in der Stadt selten geworden. Nur in zwei Fällen (2 und 8) engagierte die Familie noch eine traditionelle Kapelle.

Ein anderer populärer Trend dagegen, der von der Hochzeit bekannt ist, beginnt sich auch beim *vratabandha* zu etablieren. Wer es sich leisten kann, überlässt die Bewirtung der Gäste einem professionellen Catering Service. Dieser rückt für gewöhnlich mit einer Armada von Plastikstühlen und einer mobilen Feldküche an, die unweit des Ritualplatzes aufgebaut wird.⁵⁸ Während des Rituals kocht man dort Tee für die Pausen und bereitet das Essen vor, mit dem gegen Mittag die Anwesenden bewirtet werden.⁵⁹ Auch im Hauptbeispiel bestellte man für die Gäste einen solchen Catering Service – der größte Kostenpunkt des Rituals. Die Priester und andere im Ritual involvierte Personen wurden jedoch mit „reinem Essen“ (Nep. *cokho khānā*) verköstigt, das die Frauen der Familie selbst kochten.

Nicht alle Familien konnten oder wollten sich einen Catering Service leisten. In Fall 6 marschierten die wenigen Teilnehmer nach dem kurzen Ritual zu Fuß den langen Weg vom Paśupatināth-Tempel nach Gongabu,⁶⁰ wo sie im Wohnzimmer des *yajamāna* mit einem Mahl (Nep. *dālabhāta*) verköstigt wurden. Andere wiederum gaben sich auch mit einem Catering Service noch nicht zufrieden. In einem hier nicht regulär berücksichtigten *vratabandha* einer reichen brahmanischen Unternehmerfamilie (beobachtet im Februar 2011)⁶¹ wurden einige Tage nach dem Ritual erneut Gäste geladen; diesmal zu einem Empfang in einem Luxus-Hotel, wo der Initiand (wie sonst das frisch vermählte Paar bei der Hochzeit) auf einem Podest thronte und weitere Geschenke entgegennahm.

Auch wenn dies ein Extrembeispiel ist, illustriert es doch eine Tendenz, die andere Fälle bestätigen. Während traditionelle Formen der Einbindungen in die lokale Sozialstruktur im modernen städtischen Umfeld an Bedeutung verlieren, gewinnt die ökonomische Situation der Familie an Einfluss. Statt des angestammten Familienpriesters engagiert man professionell ausgebildete Priester, verzichtet aber immer öfter auf die der Tradition nach involvierten Spezialisten aus anderen Kasten und greift zunehmend

57 Traditionell agiert der Schneider darüber hinaus im *sātako kāma* (siehe Kap. 5.2.4 §1).

58 Dies muss gegebenenfalls bei der Auswahl des Ortes berücksichtigt werden (vgl. Kap. 3.3.2).

59 Zur Bedeutung des *bhoja* siehe Kap. 5.2 §2 und 11.2 §17.

60 Aufgrund eines Generalstreiks fuhren an diesem Tag keine Busse.

61 Das Ritual war gut gesponsert und aufwendig gestaltet. Ein Heer von Priestern, darunter ein siebenköpfiger Veda-Chor, nahm die Arbeit noch vor Sonnenaufgang auf und beendete sie erst am späten Nachmittag. Auch fand das Ritual nicht an einem öffentlichen Platz, sondern auf dem geräumigen Grundstück der Familie statt (siehe dazu Kap. 3.3.2).

auf neue Dienstleister zurück. Früher im Dorf war klar, wer am *vratibandha* beteiligt ist, und wie er dafür entlohnt wird. Heute, zumindest in der Stadt, hält der freie Markt Einzug, wo der, der mehr bezahlt, mehr bekommt.

Zu den beobachtbaren Neuerungen zählt auch, dass die Familie in einigen Fällen einen professionellen Fotografen engagierte, der das Ereignis, vor allem aber die anwesenden Gäste, in Bild oder Video festhielt.⁶² Als Kuriosum sei schließlich noch erwähnt, dass im Fall 7 auch der Betreiber einer *gośālā*, einer Institution, die sich wohl-tätig um Kühe kümmert, in Begleitung einer seiner Schützlinge bestellt wurde, da einer der *yajamānas* darauf bestand, dass bei der im Ritual mehrfach zu entrichtenden „Kuhgabe“ (*godāna*) tatsächlich eine Kuh anwesend war.⁶³

§9 Großfamilie – Eine der Ursachen für die beschriebenen Veränderungen ist die in den letzten Jahrzehnten (u.a. aufgrund des Bürgerkriegs) beobachtbare Mobilisierung der Gesellschaft Nepals. Wie die Familie im Hauptbeispiel (siehe §1), waren auch andere Familien erst vor einigen Jahren aus dem Dorf in die Stadt gekommen und versuchten sich dort ein neues Leben aufzubauen. Rituale wie das *vratibandha* bieten Gelegenheit, die verstreut lebende Großfamilie zusammenzubringen und deren Bande zu stärken. Im Hauptbeispiel war die damalige Situation folgende:

Auch nach dem Wegzug in die Hauptstadt hielten die Adhikaris den Kontakt mit dem noch im Dorf lebenden Teil der Familie. Verwandte des Vaters – seine verwitwete Mutter (Devkumari Adhikari), die Brüder (Kedar, Mukund und Vikash Adhikari) und andere – kamen bei ihnen unter, wenn sie etwas in der Stadt zu erledigen hatten und mindestens zu zwei großen religiösen Anlässen⁶⁴ im Jahr fuhr die Familie in das zwei bis drei Stunden Busfahrt entfernte Heimatdorf des Vaters. Während der Vorbereitung des *vratibandha* intensivierte sich der Kontakt spürbar. Man telefonierte täglich, z.B. um zu organisieren, dass Materialien für das Ritual aus dem Dorf in die Stadt gebracht wurden. Noch engerer Kontakt bestand zur ebenfalls verwitweten Großmutter des Initianden mütterlicherseits, Prabhila Suvedi, die mittlerweile in Thankot, eine halbe Stunde Busfahrt entfernt, mit ihren beiden Söhnen Upendra und Surendra Suvedi, den Mutterbrüdern des Initianden, wohnte.

Wie für die Adhikaris wäre für die meisten Familien das Abhalten eines so großen Ereignisses wie des *vratibandha* ohne den Rückhalt in der weiteren Verwandtschaft gar nicht möglich gewesen. Man half sich bei den Vorbereitungen oder borgte Material und Geld. Auch wenn die Verwandten – abgesehen von den mit besonderen Rollen betrauten (siehe oben) – am priesterlichen Ritual meist nur als Almosengeber beim *bhikṣādāna* aktiv beteiligt waren, ohne ihr Mitwirken hätte das Ritual nicht stattfinden können.

62 Meist machten auch Verwandte, allen voran die Mutterbrüder, Fotos mit ihren Mobiltelefonen.

63 Das Beispiel wird in Kap. 11.2 §17 geschildert. Zur für gewöhnlich aus Geld, Reis und Blüten bestehenden „Kuhgabe“ siehe Kap. 6.4 §3.

64 Gemeint sind die Festivitäten zu Dasaī (siehe dazu Anderson 1988: 142-155; Bennett 2005: 136-141, 150-162; Gray 1995: 94-107) und der *kuladevatāpūjā*, der alljährliche Verehrung der Lineage-Gottheit (Bennett 2005: 131-136; Sharma 2004: 111f.).

§10 Nachbarn und Freunde – In mehreren Fällen unterstützten auch Nachbarn die Familie tatkräftig bei den Vorbereitungen. Im Hauptbeispiel taten sich besonders die Familie des Vermieters sowie zwei in der Nachbarschaft wohnende Klienten des Vaters hervor. Aber auch andere Leute aus dem Viertel und Freunde schauten vor dem großen Ereignis bei der Familie vorbei, um Tee zu trinken und ihre Hilfe anzubieten (siehe Kap. 5.1).

§11 Weitere Gäste – Die letzten Paragraphen deuteten es bereits an, die Initiation ist nicht nur ein rituelles, sondern auch ein soziales Großereignis. Zu einem richtigen *vratabandha* gehören Gäste, die man verköstigt. Dazu können neben Verwandten, Nachbarn und Freunden, auch Kollegen, Geschäftskunden und andere, von denen man selbst einmal eingeladen wurde, kurzum das gesamte soziale Netz der Familie, zählen. Während die engeren Familienmitglieder und gegebenenfalls weitere Helfer schon in den Morgenstunden auf dem Ritualplatz eintrafen, erschienen die meisten anderen Gäste erst, als das Ritual bereits in vollem Gange war, um dem Jungen „Almosen“ und Geschenke zu übergeben. Sie nahmen meist kaum Notiz von der Arbeit der Priester und gingen wieder, wenn sie gegessen hatten. Im Hauptbeispiel waren Vater und Bruder des Initianden schon Wochen vor dem Ereignis damit beschäftigt, die Einladungskarten, die einer der Mutterbrüder im Namen der Großmutter väterlicherseits anfertigen ließ, zu adressieren und persönlich zu verteilen. Schon bald zeichnete sich ab, dass die 250 gedruckten Karten nicht reichen würden und tatsächlich kamen am Tag des *vratabandha* über 400 Gäste. Das Hauptbeispiel (wie Fall 2) lag damit, was die Zahl der anwesenden Personen betrifft, am oberen Ende der beobachteten Spannbreite, deren anderes Ende der Fall 6 mit keinem Dutzend Gästen darstellte. Allgemein lässt sich feststellen, dass die meisten Familien versuchten, gemäß ihren finanziellen Möglichkeiten möglichst viele Gäste einzuladen. Eine Initiation ist in Nepal nicht nur ein wichtiges religiöses Ereignis im Leben des Heranwachsenden, sondern auch eine Gelegenheit für die Familie, ihre sozialen Beziehungen zu demonstrieren und zu pflegen.

3 Zeit und Ort des *vratabandha*

Die zeitliche und räumliche Setzung eines so wichtigen Rituals wie des *vratabandha* kann nicht beliebig erfolgen. Zeit und Ort werden Eigenschaften zugeschrieben, die sie für Rituale allgemein bzw. für ein bestimmtes Ritual geeignet oder ungeeignet machen. Es ist aber nicht nur geregelt, wann und wo ein Ritual stattfinden bzw. nicht stattfinden kann. Beide Größen können auch sehr konkret Einfluss auf die Ritualgestaltung nehmen.

Der erste Schritt bei der Planung eines *vratabandha* ist für gewöhnlich das Festlegen des Termins. Hierbei müssen die Veranstalter sorgfältig kalkulieren, denn die Skripte (textliche wie orale) enthalten viele Regeln, die bedacht und möglichst mit den gegebenen Umständen in Einklang gebracht werden müssen. Bei der Bestimmung des Ritualzeitpunkts sind das Alter des Initianden, die Geschehnisse am Himmel und andere Ereignisse (wie etwa Hochzeit oder Tod eines Verwandten) zu berücksichtigen. Die Angaben zu diesen zeitlichen Faktoren in den Sūtra-Texten werden hier mit denen in den Ritualhandbüchern und schließlich mit der heutigen Praxis verglichen, bevor nach demselben Prinzip die Angaben zum Ort untersucht werden. Der Vergleich dieser Quellen belegt verschiedene historische Dynamiken des Rituals.

3.1 Initiationsalter

3.1.1 Texte

Betrachtet man die Altersangaben in den Texten, offenbart sich eine grundlegende Veränderung der Ritualpraxis. Im *vratabandha*, wie es heute vollzogen wird, sind mehrere *saṃskāras* miteinander kombiniert, die in älteren Texten für verschiedene Lebensalter vorgeschrieben sind. Die untersuchten Handbücher lassen unterschiedliche Strategien erkennen, die veränderte Praxis mit der als autoritativ betrachteten Texttradition in Einklang zu bringen.

Die meisten Sūtrakāras sind der Ansicht, dass das „Bereiten der Haarlocke“ (*cūḍākarāṇa*), als erster Haarschnitt des Jungen, im dritten Jahr nach der Geburt vollzogen werden soll.¹ Dies wird auch in PG 2.1.2 vertreten. Als Alternativen gelten daneben das erste Jahr nach der Geburt (PG 2.1.1)² oder, wann es (nach Familienbrauch) als günstig gilt (PG 2.1.4).³ Die Sūtra-Kommentatoren haben dem nichts hinzuzufügen.

In den Handbüchern sieht die Situation allerdings anders aus. Die ältesten datierten Mss. des Rāmadatta-Textes, die eine Beschreibung des *cūḍākarāṇa* enthalten, beginnen diese mit der Bemerkung, dass (im Einklang mit PG 2.1.1) dieser *saṃskāra*

1 Für Referenzen siehe Gonda 1980: 90; Gopal 1959: 280; Hillebrandt 1897: 49; Kane 1974: 260; Pandey 1998: 96f.

2 So etwa auch *Mānavadharmasāstra* 2.35.

3 Vgl. etwa *Āśvalāyanaḡṛhyasūtra* 1.17.1.

„nach einem Jahr“ vollzogen werden soll.⁴ Diese Formulierung findet sich auch im KBh (239) und der VPGh (86). Andere Schreiber und Herausgeber wiederum verändern den überlieferten Text an dieser Stelle. In einigen Versionen aus Mithila heißt es zum Zeitpunkt des *cūḍākarāṇa*: „nach dem (ersten) Jahr, im dritten oder im fünften Jahr“.⁵ In der DP dagegen: „wenn das (erste) Jahr beendet ist, im dritten (Jahr) oder, wenn (bis dahin) nicht vollzogen, zusammen mit dem Heranführen (d.h. dem *upanayana*), je nach Brauch“.⁶ Eine Reihe anderer Handbücher machen ähnliche Angaben wie die DP und räumen so zumindest die Möglichkeit ein, das *cūḍākarāṇa* mit dem *upanayana* zu kombinieren.⁷ Anders verhält es sich beim *Cūḍopānāyana*-Text, in dem gänzlich auf Angaben zum Alter des Jungen beim *cūḍākarāṇa* verzichtet und einfach (wie im Titel angedeutet) von einer Verkopplung dieses *saṃskāra* mit dem *upanayana* ausgegangen wird.⁸ Ähnliches gilt für den SD, zumindest dessen *prayoga*-Teil,⁹ und die VUP.¹⁰ Es ist also festzustellen, dass durchaus nicht alle heutigen Handbücher konkrete Angaben zum Alter des Jungen beim *cūḍākarāṇa* enthalten und dass ältere Texte, wie der Rāmadattas, von späteren Herausgebern diesbezüglich verändert wurden.

Im Gegensatz zum *cūḍākarāṇa* wird in den Ṛṣhya- und Dharmasūtras bei den Altersangaben zum *upanayana* meist nach dem Stand (*varṇa*) des Initianden unterschieden.¹¹ Besonders populär ist die auch von PG 2.2.1-3 und 2.5.36-38 vertretene Ansicht, das *upanayana* solle – in Analogie zur Silbenzahl eines Versteils (*pāda*) des

4 *saṃvatsarānantaram* E 915/6: 1'; H 391/27: 1'.

5 *saṃvatsarānantaraṃ tṛtīye pañcame vā abde* M 75/7: 5' (vgl. A 458/2: 27'; M 25/5: 1'). Zur ebenfalls aus Mithila stammenden VUP siehe unten.

6 *tac ca pūrṇavarṣe tṛtīye vā asaṃpūrṇe upanītyā saha vā yathācāram* DP: 41.

7 KK: 68; SV: kha-ga, 169; VP: 4; VPGh: 12. Die UP1 (7) nennt als erste Alternative nicht „nach dem ersten Jahr“ sondern „im letzten Monat des Jahres der Geburt des Sohnes“ (*jātasya sutasya varṣasyāntime māse*) und verzeichnet des Weiteren die in PG 2.1.4 erwähnte Möglichkeit, das *cūḍākarāṇa* zu einem günstigen Zeitpunkt zu machen (vgl. UP2: 1; UP3: 2).

8 So beginnt der Text mit der Anweisung, „am Tag vor dem *upanayana*“ (*upanayanadināt pūrvadine*) zunächst den förmlichen Beschluss (*saṃkalpa*) abzulegen, die Vorrituale zu vollziehen, und diese dann der Reihe nach auszuführen (CP1: 1; CP2: 3f.; CV: 1f.). Auch zu Beginn der Beschreibung des *cūḍākarāṇa* „am nächsten Tag“ (*aparadine* CP1, CP2) bzw. „zweiten Tag“ (*dvi-tīya dina* CV) finden sich keine genaueren Angaben zum Zeitpunkt des *cūḍākarāṇa* oder dem Alter des Jungen (CP1: 2; CP2: 4; CV: 3).

9 Im ersten Teil des Bandes, der einen Sūtra-Kommentar beinhaltet, werden die Angaben von PG 2.1.1-4 paraphrasiert (SD 56f.). Auch wird dem *prayoga* zum *cūḍākarāṇa* ein Zitat vorangestellt, nach welchem dieses *saṃskāra* im dritten, fünften oder siebten Jahr oder zusammen mit dem *upanayana* vollzogen werden soll (ebd.: 274). Im Anleitungstext selbst wird jedoch die letzte Option zugrunde gelegt. So heißt es dort etwa, dass einige der Vorrituale am dritten, sechsten oder neunten Tag „vor dem Tag des *cauloḥpanayana*“ (*cauloḥpanayanadināt pūrvam*) stattfinden sollen (ebd.).

10 Im Gegensatz zu anderen Varianten des Rāmadatta-Textes werden hier sämtliche Angaben zum Alter ausgelassen (VUP: 5). Dass von einem Vollzug des *cūḍākarāṇa* direkt vor dem *upanayana* ausgegangen wird, geht etwa daraus hervor, dass bei der förmlichen Wahl (*varaṇa*) des Priesters am „Tag des *upanayana*“ (*upanayanadine*) dieser gemäß Formel für das „*cūḍākarāṇopānāyana-vedārambha-samāvartanakarma*“ verpflichtet wird (ebd.: 4).

11 Zum Alter beim *upanayana* siehe Altekar 1965: 295-298; Barua 1994: 19-22; Gopal 1959: 291-293; Hillebrandt 1897: 50f.; Kane 1974: 274-276; Lubin 1994: 175f. und 2005: 85f.; Michaels 1998: 93f.; Olivelle 2005: 54f.; Pandey 1998: 117-120; Smith 1989: 94.

jeweils unterrichteten Mantras – für den Brahmanenjungen im achten Jahr nach Empfängnis oder Geburt, für den Kṣatriya im elften und für den Vaiśya im zwölften Jahr durchgeführt werden und müsse je nach Stand bis zum 16., 22. bzw. 24. Jahr vollzogen worden sein.¹² Oldenberg meint, dass im *Śāṅkhāyanagṛhyasūtra* 2.1.3, wo alternativ für den Brahmanen das Alter von zehn Jahren genannt wird, vielleicht noch die „alte, von solchen Künsteleien unberührte Ordnung“ (1894: 466f.) durchblicke (siehe auch Glaser 1912: 5). Lubin (1994: 176f.) dagegen vermutet, dass es sich bei der von verschiedenen Texten erwähnten Initiation mit sieben Jahren¹³ (für alle Stände) um die ältere Praxis handelt und das optionale Zählen der Lebensjahre ab Geburt oder Empfängnis ein Kniff sei, die verschiedenen Vorstellungen in Einklang zu bringen (siehe auch Lubin 2005: 85f.). Wie auch immer sich diese Angaben historisch ordnen lassen, die hohe Varianz der Texte legt nahe, dass die Praxis in der Zeit der Sūtras keineswegs einheitlich war. Dies wird auch deutlich, wenn, wie in PG 2.2.4 (Ed. Mālavīya 2.2.5), auf die Alternative verwiesen wird, das *upanayana* zu vollziehen, wann immer es Glück verheißend ist (*yathā maṅgalaṃ vā*),¹⁴ oder die Möglichkeit erwähnt wird, zur Erreichung bestimmter Ziele das Alter zu verringern.¹⁵ Die in manchen Sūtras formulierten Altersobergrenzen erscheinen dagegen strikter. Zumindest drohen mehrere Texte mit Ausschluss aus Gesellschaft und Ritual über mehrere Generationen, sollte das *upanayana* nicht rechtzeitig vollzogen werden.¹⁶

Auch die meisten Ritualhandbücher machen Angaben zum Alter des Jungen beim *upanayana*. Die verschiedenen Mss. und gedruckten Ausgaben des Textes von Rāmadatta variieren zwar (wie beim *cūdākarāṇa*) in der Formulierung, die meisten sind sich aber inhaltlich einig: Das „Heranführen“ solle im achten Jahr, entweder nach Empfängnis oder Geburt, oder wann günstig, aber innerhalb der (ersten) sechzehn Lebensjahre gemacht werden.¹⁷ Wenn nicht vom Herausgeber ergänzt,¹⁸ unterscheidet

12 Siehe auch *Āśvalāyanagṛhyasūtra* 1.19.1-7. Im *Śāṅkhāyanagṛhyasūtra* 2.1.1-8 werden, wie in manchen Rechtstexten (etwa *Āpastambadharmasūtra* 1.1.19 (und 27) und *Baudhāyanadharmasūtra* 1.3.7-9), die Jahre ab Empfängnis gezählt. Zur Analogie zwischen Alter und Silbenzahl des Mantras siehe Altekar 1965: 296 Fn.1; Glaser 1912: 5; Kajihara 2002: 379 Fn. 7; Lubin 1994: 175 und 2005: 85; Michaels 1998: 94; Oldenberg 1886: 59 und 1894: 466f; Pandey 1998: 117f.; Scharfe 2002: 88 Fn. 7. In der VPGh (7) wird noch ein weiterer Bezug hergestellt und auf die acht Vasus, elf Rudras und zwölf Ādityas verwiesen.

13 Beispielsweise nennt *Mānavagṛhyasūtra* 1.22.1 das siebte oder neunte Lebensjahr für alle und *Kāthakagṛhyasūtra* 41.1-3 je nach Stand das siebte, neunte oder elfte Jahr.

14 Die Kommentatoren legen das Sūtra verschieden aus. Nach Karka (Bākre 1982: 197) und Jayarāma (ebd.: 198) sind die in den Lehrtexten (*śāstrāntara*) genehmigten Jahre gemeint. Harihara (ebd.: 199; Mālavīya 2000: 26) lässt auch den Familienbrauch (*kuladharmā*) gelten (siehe auch Viśvanātha (Bākre 1982: 205)).

15 Soll der Junge z.B. *brahmavarcasā* erlangen, kann man ihn schon mit fünf (*Mānavadharmasāstra* 2.37; *Jaiminigrhyasūtra* 1.12) bzw. mit sieben (*Āpastambadharmasūtra* 1.1.21) Jahren initiieren.

16 Siehe etwa PG 2.5.40-42; *Āpastambadharmasūtra* 1.1.33f.; *Śāṅkhāyanagṛhyasūtra* 2.1.9; *Vasiṣṭhadharmasūtra* 11.75f. Allerdings nennen die Texte auch die Möglichkeit, die Verfehlung mithilfe eines *vrātyastoma* zu tilgen (etwa KŚ 22.4; PG 2.5.43; vgl. *Āpastambadharmasūtra* 1.2.1-10; *Vasiṣṭhadharmasūtra* 11.77-79). Siehe dazu Gopal 1959: 293; Hillebrandt 1897: 51; Kane 1974: 385-387; Lubin 1994: 176f.; Pandey 1998: 120f.

17 Rāmadatta erwähnt (wie *Mānavadharmasāstra* 2.37 und die VP: 76) ebenfalls die Alternative, das Ritual bereits im fünften Jahr zu vollziehen (E 1549/15: 1^o; H 391/27: 5^o; M 75/7: 10^o; DP:

der Text bei den Altersangaben also nicht zwischen den verschiedenen Ständen (*varṇa*), sondern folgt (wie sonst auch) dem Modell des Brahmanenjungen. Anders der *Cūḍopānāyana*-Text: Während man dort bezüglich des *cūḍākaraṇa* Angaben zum Alter des Jungen vergeblich sucht, stößt man beim *upanayana* auf ein überreiches Informationsangebot. Der Text stellt der Beschreibung des *upanayana* nämlich eine Sammlung von Zitaten voran, die sich über mehrere Seiten erstreckt und – was die Altersangaben angeht – in etwa die Variationsspanne der Sūtra-Texte wiedergibt.¹⁹ Gleiches gilt für den erst mit dem *upanayana* beginnenden VV. Auch dort werden, allerdings deutlich platzsparender, die üblichen Alternativen genannt (VV1: 1; VV2: 3-4). Die VP (76) erwähnt u.a. die populären, in Analogie zur Silbenzahl gemachten Angaben (vgl. SV: gha, 215). Sie verweist aber bereits im Zusammenhang mit dem *cūḍākaraṇa* auch darauf, dass das (meist direkt anschließende) *upanayana* je nach Familienbrauch im fünften, siebten oder einem anderen ungeraden Lebensjahr zu vollziehen ist (VP: 4; vgl. SV: kha, 169; VPGh: 12).

Im *vratabandha* folgen dem *upanayana* noch zwei weitere *saṃskāras*. Zum Beginn des Studiums, der heute mit dem *saṃskāra* des *vedārambha* zelebriert wird,²⁰ finden sich in den Sūtras zwar gelegentlich Angaben zum Monat, dem passenden Mondhaus (*nakṣatra*) oder Montag (*tithi*), es werden jedoch keine Angaben zum Alter gemacht.²¹ Es ist daher anzunehmen, dass der Junge zu einem als günstig befundenen Termin nach dem *upanayana* das Studium aufnahm. Über die Länge des Studiums und der verschiedenen Observanzen (*vrata*), die das Studium bestimmter Textpassagen begleiteten, existieren unter den Sūtrakāras verschiedene Ansichten. Verbreitet ist die Meinung, dass für das Studium eines Veda zwölf Jahre benötigt werden. Dem Ideal Rechnung tragend, dass alle vier Veden gelernt werden sollten, nennt z.B. PG 2.6.2-3 neben 12 auch 48 Jahre als Dauer des Studiums. Andere Grhyasūtras und Rechtstexte lassen kürzere Studienzeiten zu.²² Die Studiendauer hing also u.a. davon ab, welche bzw. wie viele Texte man studierte und welchen Observanzen man sich dafür unterwarf. Für das mit dem *saṃskāra* der „Rückkehr“ (*samāvartana*) markierte Ende des Studiums werden daher in den Sūtra-Texten (wie für den Studienbeginn) zwar gelegentlich astrologische Details zum Zeitpunkt innerhalb des Jahres genannt, aber keine allgemeinen Vorschriften zum Alter formuliert.²³

Ähnlich verhält es sich in den Ritualhandbüchern. Sie schweigen zum Alter des Initianden beim *vedārambha* und *samāvartana*. Auch die sonstigen Angaben zum

57; KBh: 248; VPGh: 104; YP: 4). Die YP (3) beginnt mit einem Vers, in dem Alternativen für verschiedene Stände verzeichnet sind. In der VUP (30) fehlen die Angaben Rāmadattas zum Alter des Jungen, jedoch finden sich im Vorwort (VUP: 5f.) mehrere Zitate dazu (etwa *Mānavadharmasāstra* 2.36f.).

18 Siehe letzte Fn.

19 CP1: 20-26; CP2: 24-30; CV: 25-30. Unter den (häufig anonym) Zitierten finden sich z.B. Kommentatoren des PG (wie Harihara und Gadādhara) oder Caṇḍeśvara, der Cousin Rāmadattas.

20 Zum späten Aufkommen dieses *saṃskāra* siehe Kap. 10.3.

21 Altekar 1965: 306; Gopal 1959: 302.

22 Siehe dazu Altekar 1965: 91-93, 311f.; Kane 1974: 349-351. Zu den verschiedenen *vedavratas* siehe Gopal 1959: 306-310; Kajihara 2002: 306f.; Kane 1974: 370-374.

23 Altekar 1965: 311f.; Gopal 1959: 311; Pandey 1998: 149.

Zeitpunkt dieser beiden *saṃskāras* fallen eher dürftig aus oder beschränken sich auf den Hinweis, dass heute (im Gegensatz zu früher) beide *saṃskāras* zusammen mit dem *upanayana* vollzogen werden.²⁴ Wie das *cūḍākaṛaṇa*, sind also auch diese *saṃskāras* bei der Formung des *vratabandha* an das *upanayana* herangerückt.

Dies ist jedoch nicht die einzige Veränderung des *saṃskāra*-Zyklus, die sich belegen lässt: Nach manchen Sūtras, darunter PG 2.1, ist zwischen Anfang und Ende des Studiums die erste Rasur (des Bartes) des Jungen (*keśānta*) zu vollziehen.²⁵ Die meisten Texte, die Angaben dazu machen, vertreten wie PG 2.1.3, dass das richtige Alter für dieses Ritual – das aufgrund der dabei an den Lehrer verschenkten Kuh auch als „Kuhgabe“ (*godāna*) bekannt ist – das 16. Lebensjahr sei.²⁶ Aus der Tatsache, dass späte Kompendien kaum Angaben zum *keśānta* machen, schließt Kane (1974: 405), dass dieser nach und nach aus der Mode kam. Die hier untersuchten Handbücher bestätigen diese Vermutung. Keines enthält eine Anleitung für diesen *saṃskāra*.

Der Vergleich der Altersangaben in den schriftlichen Quellen macht also verschiedene Umgestaltungen des *saṃskāra*-Zyklus sichtbar. Im PG, wie in anderen Gr̥hyasūtras und den klassischen Rechtstexten, erscheinen Bestandteile des heutigen *saṃskāra*-Bündels *vratabandha* als separate Rituale. Für das *upanayana*, mit dem die Berechtigung zum Studium erworben wird, ist ein bestimmtes Lebensalter vorgeschrieben. Der Studienbeginn, der im PG noch nicht als eigenständiger *saṃskāra* behandelt wird (siehe Kap. 10.3), erfolgt zeitlich nur ungenau bestimmt danach. Die Dauer des Studiums und damit der Termin für dessen rituellen Abschluss sind von der Länge und Zahl der unternommenen Studien oder Observanzen abhängig. Die alten Autoritäten nennen gegebenenfalls allgemeine Rahmenbedingungen. Der tatsächliche Zeitpunkt beruht im „klassischen Modell“ aber auf einer individuellen Vereinbarung zwischen (bittendem) Schüler und (gewährendem) Lehrer. Beim Zusammenlegen der *saṃskāras* im *vratabandha* konnten Studienanfang und -ende also recht einfach ohne

24 Rāmadatta merkt beim *vedārambha* nur die auch bei anderen *saṃskāras* übliche Bedingung an, dass die allmorgendlichen rituellen Verrichtungen (*nityakriyā*) vollzogen worden sein sollen, und zum *samāvartana* erfährt man lediglich, dass es an einem günstigen Tag (*śubhe dine*) stattfinden soll (E 1549/15: 6^r, 8^v; H 391/27: 10^r, 13^v; M 75/7: 17^r, 20^v; DP: 78, 88; KBh: 262, 270; VPGh: 132, 147). Die VUP (64, 78) verzichtet wieder auf jegliche Zeitangaben. Laut UP findet der *vedārambha* nach dem *upanayana* an einem günstigen Tag (*śubhadine*) außerhalb der Zeit, zu der nicht studiert werden darf (*anadhyaīyarahita*), statt (UP1: 102; UP2: 81; UP3: 65). Zum *samāvartana* werden dort keinerlei zeitliche Angaben gemacht (UP1: 115; UP2: 90; UP3: 78). Zwei der *bhāsāīkās* machen auf die historische Veränderung aufmerksam: In der UP3 (65) heißt es, dass *upanayana*, *vedārambha* und *samāvartana* ursprünglich an zwei verschiedenen günstigen Tagen und Zeiten gemacht wurden, heutzutage aber alles an einem Tag geschehe. In der UP1 (115) wird auf die ehemals zwölfjährige Studienzeit als *brahmacārin* in der Familie des Lehrers (*gurukula*) verwiesen. Auf ähnliche Weise wird das klassische Konzept mit der heutigen Praxis auch in der VP (158, 199f.) kontrastiert. Im *Cūḍopānāyana*-Text finden sich wieder Zitate, u.a. *Yājñavalkya-smṛti* 1.1.15 (CP1: 52, 56f.; CP2: 56f., 60f.; CV: 61, 65f.). Vgl. KK: 91, 99; SD 307, 315; SV: ṅa-ca, 247, 260.

25 Das PG enthält keine eigenständige Anleitung für dieses nach dem *cūḍākaṛaṇa* modellierte Ritual, sondern vermerkt in der Beschreibung des *cūḍākaṛaṇa* die für den *keśānta* nötigen Modifikationen.

26 Allerdings besteht Uneinigkeit in der Frage, ob die Zählung bei Empfängnis oder Geburt einsetzt. Zum *godāna* bzw. *keśānta* siehe Gopal 1959: 28f.; Pandey 1998: 143-145.

größere Konflikte mit den autoritativen Quellen der Tradition an das *upanayana* herangezogen werden.

Anders verhält es sich mit dem *cūḍākaṛaṇa*. Wie für das *upanayana* machen die alten Autoritäten hier konkrete Altersangaben, die (bei aller Varianz) eindeutig eine zeitliche Trennung der beiden *saṃskāras* belegen. Bei Rāmadatta kommt diese noch deutlich zum Ausdruck. Moderne Herausgeber finden verschiedene Wege, um den Text der veränderten Realität anzupassen. So werden mehrfach spätere Jahre oder gar der Tag des *upanayana* als zusätzliche zeitliche Alternativen für das *cūḍākaṛaṇa* ergänzt oder man entfernt (wie in der VUP) alle zeitliche Angaben und informiert in eingefügten Zitaten nur noch über den Zeitpunkt des *upanayana*.

Der Rāmadatta-Text stellt seine Herausgeber jedoch noch vor ein weiteres Problem (wenn es als solches angesehen wird). Gelegentlich werden zwischen Tonsur und Ende des Studiums weitere *saṃskāras* aufgezählt. Der scheinbar noch vor Rāmadatta weitgehend „ausgestorbene“ *keśānta*, die erste Rasur (des Bartes), wurde bereits erwähnt. Ein weiteres Beispiel ist das „Durchstoßen der Ohren“ (*karnavedha*),²⁷ das von verschiedenen Texten der hier untersuchten Tradition vorgeschrieben wird.²⁸ So auch von Rāmadatta, der es in Einklang mit anderen Autoritäten für das dritte oder fünfte Lebensjahr, also zwischen *cūḍākaṛaṇa* und *upanayana*, ansetzt.²⁹ Moderne Ausgaben des Textes gehen verschieden damit um. In der DP (55f.) behält die entsprechende Beschreibung ihre angestammte Position. In der VUP (30 Fn. 2) wird der *karnavedha* an dieser Stelle lediglich erwähnt. Im KBh (236) dagegen tauschen *cūḍākaṛaṇa* und *karnavedha* ihre Position im Zyklus der beschriebenen *saṃskāras*, allerdings ohne dass die Alters- und Zeitangaben, aus denen noch immer die ursprüngliche Reihenfolge erkennbar ist, verändert würden. Zusätzlich gibt eine außerhalb der verwendeten Kapitelzählung eingefügte Zwischenüberschrift einen Hinweis auf die heute übliche Ritualkombination.³⁰

Zeitlich gesehen, stellt das *upanayana* also das Zentrum des Rituals darstellt. Es ist der terminliche Kern, an den die anderen drei *saṃskāras* heranrückten, auch wenn da-

27 Zu diesem spät aufgekommenen *saṃskāra* siehe Kane 1974: 196; Pandey 1998: 102-105.

28 Der *karnavedha* wird etwa im *Saṃskāragāṇapati* (S. 574-577) behandelt. Am Ende seines Kommentars zu PG 1.17 gibt dessen Verfasser Rāmakṛṣṇa – mit dem Vermerk eingeleitet, dass die Yājñīkas dies unterrichten (*yājñīkāḥ paṭhanti*; vgl. dazu Pandey 1998: 102) – eine Beschreibung des Rituals, die als „*iti pariśiṣṭam*“ zitiert wird (*Saṃskāragāṇapati* S. 574; vgl. dazu Stenzler 1878: ix). Diese Passage findet sich auch in einigen jüngeren Mss. des PG (Hillebrandt 1897: 50; Speijer 1872: 21f.; Stenzler 1876: 53). Die PG-Ausgabe von Ḍogarā (1978: 21) gibt sie in Klammern als PG 2.2 wieder.

29 *trīyavarṣe pañcame vā* H 391/27: 4^v-5^r; M 75/7: 10^r; DP: 55; KBh: 236. Der *karnavedha* wird auch von weiteren Mss. des Rāmadatta-Textes behandelt (z.B. A 458/2: 31^r; A 458/4: 61^v-63^r; E 1190/23: 31^v). Die kurze Beschreibung nennt im Wesentlichen, nach einigen astrologischen Details, nur die beim Besprechen (*abhimantraṇa*) der Ohren verwendeten Mantras (rechts VS 25.21 und links VS 29.40) und verweist darauf, dass das Durchstoßen durch einen Barbier (*nāpita*) erfolgt, der Junge nach Brauch dabei Süßigkeiten (*madhurādi*) erhält und schließlich Brahmanen gespeist werden sollen. Ein Feuerritual wird nicht beschrieben. Ausführlicher ist die UP, in der auch die Verehrung von Gaṇeṣa und anderen Gottheiten vorgeschrieben wird (UP1: 39-44; UP2: 28-3). Die UP3 (26-32) enthält auch Details zum Aufstellen eines Kruges (*kalaśasthāpana*).

30 Sie lautet: *cūḍopāyanavedārambhasamāvartanakarmaṇāṃ sahaprayogaḥ* (KBh: 238).

bei (wie im Falle des *karna vedha*) die Abfolge der lebenszyklischen Schritte verändert und gegebenenfalls eine textliche Vorlage überarbeitet werden musste. Im Laufe der Arbeit wird zu zeigen sein, dass das *upanayana* auch inhaltlich als Zentrum des *vratabandha* verstanden werden kann, das von den anderen *saṃskāras* in den rechten Rahmen gesetzt wird.

3.1.2 Praxis

In fast allen beobachteten *vratabandhas* wurden die *saṃskāras* von *cūḍākarāṇa* bis *samāvartana* an einem Tag innerhalb weniger Stunden absolviert.³¹ Keiner der Initianten bekam während des Rituals die Ohren durchstoßen oder den Bart rasiert. Das *vratabandha* ist als kompakte Ritualeinheit von vier *saṃskāras* (ohne *karna vedha* und *keśānta*) in der Praxis der Bāhun und Chetrī etabliert.³² Fälle, in denen (wie aus der Literatur bekannt)³³ die Initiation erst im Rahmen des Hochzeitsrituals vollzogen wurde, konnten mit der gewählten Methode der Datenerhebung (siehe Kap. 2) nicht erfasst werden, sind nach Aussage befragter Informanten und eigenen Beobachtungen von Hochzeitsritualen unter den Bāhun und Chetrī im Kathmandu-Tal aber eher die Ausnahme.

Die Jungen, deren Initiation beobachtet wurde, waren zwischen 5 und 22 Jahre alt (vgl. Bennett 2005: 120 Fn: 7). Der Initiand des Hauptbeispiels lag mit seinen fünfzehn Jahren, wie die meisten, im hinteren Mittelfeld. Die Familie hätte das Ritual gern früher veranstaltet, was aber aufgrund verschiedener Faktoren (vgl. Kap. 3.2.2) nicht möglich war. Wie andernorts auch (vgl. Michaels 1998: 94) spielten die in Texten tradierten Altersvorschriften in der beobachteten Praxis kaum eine Rolle. Stattdessen verwiesen befragte Priester und Familienmitglieder meist auf die in den untersuchten Texten nur von der VP (4) – und ihr folgend dem SV (kha, 169) – erwähnte Regel, das *vratabandha* möglichst in einem ungeraden Lebensjahr zu vollziehen. Dieses Ideal könne aber bedauerlicherweise nicht immer erfüllt werden.

Dass das Initiationsalter u.a. aus ökonomischen und organisatorischen Gründen an Relevanz verloren hat, zeigen Gruppeninitiationen (*samūhika vratabandha*), die keineswegs neu³⁴ und heute recht verbreitet sind.³⁵ Auch wenn in den Handbüchern ganz

31 In zwei Fällen (6 und 7) im besonders kalten Januar 2007 waren die Initianten bereits mit rasierem Kopf auf dem Ritualplatz erschienen. Zumindest im Fall 7 wurde das *cūḍākarāṇa* jedoch dennoch, wenn auch nur symbolisch, als erster *saṃskāra* des *vratabandha* vollzogen (siehe Kap. 8.2 §1 und 4).

32 Pandeys (1998: 103) Aussage, der *karna vedha* werde heute in vielen Fällen zusammen mit dem *upanayana* vollzogen, trifft also für den hier untersuchten Kontext nicht zu.

33 Bennett 2005: 60, Bouillier 1986: 16; siehe auch Campbell 1976: 64f.; Keßler-Persaud 2010 (mit weiteren Referenzen).

34 Das Phänomen ist bereits aus den Purāṇas bekannt. *Brahmavaivartapurāṇa* 2.101.7-15 berichtet, wie Vasudeva seine Söhne Kṛṣṇa und Balarāma gemeinsam initiierte (siehe dazu Dange 1987: 912f.). Zu den Angaben in *Harivaṃśa* und *Bhāgavatapurāṇa* siehe Couture 2002: 44 und *passim*.

35 Im heutigen Nepal kommen *samūhika-vratabandhas* nicht nur bei den Bāhun und Chetrī vor. Gutschow und Michaels (2008: 100) berichten von den Newar in Bhaktapur z.B. einen Fall, bei dem 90 Mädchen ihr *ihī* und 50 Jungen ihr *vratabandha* gemeinsam vollzogen. Wie die beiden Autoren anmerken, werden (im Gegensatz zu den etablierten kollektiven *ihī*-Ritualen) Gruppeninitiationen von Jungen allerdings nicht immer als gültig anerkannt (ebd.).

klar von einem Initianden pro *vratabandha* ausgegangen und das Zusammenlegen von Ritualen gelegentlich sogar ausdrücklich verboten wird,³⁶ entschied man in drei der acht Fallbeispiele für Brüder, Cousins oder Freunde ein gemeinsames *vratabandha* zu organisieren, um Kosten und Aufwand zu sparen.³⁷ Wie Bouillier (1986: 11, 17) berichtet, können auch alle (Bāhun- und Chetrī-)Jungen eines Dorfes gemeinsam initiiert werden, und in der Stadt bieten mittlerweile religiöse Institutionen³⁸ Termine für preisgünstige Sammelrituale an, an denen manchmal sogar Initianden verschiedener ethnischer Zugehörigkeit teilnehmen.³⁹ Wie unten deutlich wird, kann es schon im Falle nur eines einzelnen Jungen erhebliche Schwierigkeiten bereiten, alle Faktoren so in Einklang zu bringen, dass die Initiation im vorgeschriebenen Alter erfolgt. Bei einer Gruppen- oder gar Masseninitiation ist es so gut wie unmöglich, allen Regeln, inklusive Altersvorschriften für alle Jungen, zu entsprechen.⁴⁰

3.2 Zeitpunkt des Rituals

3.2.1 Texte

Die Zeitpunkte von Geburt und Tod sind durch drastische biologische Veränderung bestimmt und daher mit akuter Unreinheit behaftet, die durch den jeweiligen *samskāra* (und Folgerituale) beseitigt wird.⁴¹ Andere markante Punkte in der Formung des menschlichen Lebens durch die *samskāras* sind unabhängiger von biologischen Tatsachen und zeitlich eher kulturell bestimmt (man denke an die zwischen dem Alter des Initianden und der Silbenzahl des Mantras hergestellte Analogie oder die in der Praxis noch bekanntere Regel, die Initiation des Jungen in einem ungeraden Lebensjahr zu vollziehen⁴²). Zur kulturellen Determiniertheit solcher Zeitpunkte gehört auch,

36 So wird etwa in der VPGh (13) die gemeinsame Initiation von Söhnen einer Mutter untersagt. Nur im Notfall sei dies gestattet, allerdings müssen dann die einzelnen Rituale (mit jeweils eigenem Ritualplatz, eigenem Priester, etc.) klar separiert sein (ebd.). Auch wenn mir ein entsprechender Fall berichtet wurde (mündliche Mitteilung Alexander von Rospatt), in den beobachteten Fällen (siehe nächste Fn.) waren sie es nicht.

37 Die Initianden im Fall 4 waren über die Mutterseite verwandt. Im Fall 6 wurden neben den eigenen Söhnen die Söhne des Bruders initiiert und im Fall 7 schloss sich eine befreundete Familie an das *vratabandha* zweier Brüder an. Gruppenrituale sind jedoch nicht immer die bevorzugte Lösung. In einer anderen Familie ließ man innerhalb weniger Wochen die Cousins in einzelnen, jeweils sehr aufwendig gestalteten Ritualen initiieren (Fall 3 und 5).

38 Ein Beispiel ist das „Zentrum für vedische Ritualpraxis“ (Vaidika Sādhanā Kendra) in Deopatan. Dieser von einigen jungen Priestern gegründete Verein hat sich auf verschiedene Gruppenrituale spezialisiert, darunter *samūhika-vratabandhas*, welche er häufig zusammen mit einem neuen, als „Verehrung zur Befriedung der Konstellation der schwarzen Schlange“ (*kālasarpayogaśāntipūjā*) bekannten Ritual (siehe dazu Zotter 2012: 309-322) anbietet.

39 Zur Aufhebung der Grenzen zwischen Ritualkulturen in neuen Sammelritualen vgl. Zotter 2012: 322.

40 Auf die Unterschiede zwischen vorgeschriebenem und tatsächlichem Initiationsalter wird im Zusammenhang mit der Frage nach der Bedeutung der Initiation zurückzukommen sein (siehe Kap. 9.5).

41 Gleiches gilt für die Menarche, die in den Sūtras zwar nicht behandelt wird, in der Praxis jedoch einen wichtigen, rituell gestalteten Übergang darstellt (siehe dazu Lienhard 1986).

42 Bei Ritualen für Mädchen, wie dem *gunyū-colo lagāune* (siehe Kap. 2.1 §6), werden dagegen gerade Lebensjahre bevorzugt.

dass die durch Rituale gesetzten Akzente in der linearen Entwicklung des menschlichen Lebens im Lauf der historischen Entwicklung der *saṃskāras* zunehmend mit dem zyklischen Geschehen in der Umwelt, vor allem dem am Himmel, in Verbindung gebracht und analogisiert wurden. Da, wie anhand der Altersangaben deutlich wurde, das *upanayana* bei der Verkopplung der vier *saṃskāras* des *vratibandha* als Bezugspunkt diente, beschränken sich die folgenden Details zur Bestimmung des rechten Zeitpunkts weitgehend auf die Angaben zum *upanayana*.

Während die meisten Ṛ̥ghyasūtras und Rechtstexte ein bestimmtes Lebensjahr des Jungen für den Vollzug dieses *saṃskāra* vorschreiben, machen manche auch Angaben zum Zeitpunkt innerhalb des Jahres. So werden z.B. den Ständen verschiedene Jahreszeiten als für das *upanayana* günstige Phasen zugeordnet. Mehrere Sūtras empfehlen, den Brahmanen im Frühling (*vasanta*), den Kṣatriya im Sommer (*gr̥ṣma*) und den Vaiśya im Herbst (*śarad*) zu initiieren,⁴³ worin nach Pandey (1998: 127) symbolisch Temperament und Beruf des jeweiligen Standes ausgedrückt werde.⁴⁴ Neben diesen prominenten Zuordnungen, die auch in Ritualhandbüchern belegt sind,⁴⁵ können von den alten Autoritäten weitere Details genannt werden. *Āśvalāyanagr̥hyasūtra* 1.4.1 schreibt etwa vor, das *upanayana* in der hellen Hälfte des Mondmonats zu vollziehen, wenn der Mond in einem Glück verheißenden Mondhaus (*nakṣatra*) steht, am besten in einem mit männlichem Namen.⁴⁶ Dass solche Vorschriften später weiter ausgebaut wurden, lässt sich in den Sūtra-Kommentaren, etwa denen des PG,⁴⁷ nachverfolgen. Spätere Texte, vor allem die Kompendien (*nibandha*), enthalten oft eine Vielzahl von Regeln.⁴⁸ So werden beispielsweise im *Saṃskāraprakāśa* des *Vīramitrodaya* (S. 355-384), nicht nur detaillierte Angaben zum Gang der Sonne (*ayana*), zur Jahreszeit (*ṛtu*) oder zum Mondhaus (*nakṣatra*) gemacht, sondern auch zum lunaren Tag (*tithi*), dem Wochentag (*vāra*) und zu einer Reihe günstiger und ungünstiger Positionen und Konstellationen wichtiger Himmelskörper (wie Mond, Jupiter oder Venus).

Die Ritualhandbücher greifen in sehr unterschiedlichem Ausmaß auf solche Informationen zurück. Etliche vernachlässigen sie. Andere gehen in einem (in diesem Textgenre eher seltenen) Vorwort darauf ein⁴⁹ oder geben entsprechende Zitate wieder.⁵⁰ Im Text von Rāmadatta findet sich zu Beginn der Anleitung zum *upanayana* eine Passage mit folgenden Angaben:

43 Z.B. *Āpastambagr̥hyasūtra* 4.10.4; *Āpastambadharmasūtra* 1.1.19; *Baudhāyanadharmasūtra* 1.3.10. Siehe auch Glaser 1912: 5f.; Gopal 1959: 293; Kane 1974: 276.

44 Auch für Smith (1989: 94-96) stehen die Jahreszeiten in keiner zufälligen Korrelation zu den sozio-ontologischen Klassen (vgl. Michaels 1998: 94f.). Siehe dazu Kap. 9.1.

45 Siehe z.B. CP1: 23f.; CP2: 27; CV: 28; VP: 77; VPGh: 7.

46 Zu den 27 bzw. 28 *nakṣatras* siehe Türistig 1980: 13-45.

47 Karka (Bākre 1982: 197) paraphrasiert lediglich die Angaben des Sūtra. Jayarāma (ebd.: 198) macht wenige Ergänzungen zu Karka. Harihara (ebd.: 199; Mālavīya 2000: 26f.) führt Manu, *Āpastambha* und *Yāska* als Autorität an und verweist auf die je nach Stand verschiedenen Jahreszeiten. Gadādharma (Bākre 1982: 201f.; Mālavīya 2000: 27-31) schließlich gibt eine lange Liste von Zitaten und Merkversen, in denen auch etliche astrologische Details genannt werden.

48 Siehe dazu etwa Altekar 1965: 297 Fn. 2.

49 Etwa die VPGh: 19-21 (für Details siehe unten).

50 Siehe etwa CP1: 20-26; CP2: 24-30; CV: 25-30. Auch zwei Herausgeber der UP ergänzen Zitate, u.a. die entsprechende Passage des Rāmadatta-Textes (siehe unten), wobei als Quelle allerdings

*śuddhasamaye ravigurucandratārādisuddhau [...] udagayana āpūryamāṇapakṣe anadhyāyaṣaṣṭhīriktādyatiriktatīthau raviguruśukrāṇyatamavāre madhyāhnād arvāk*⁵¹

...zu einem reinen Zeitpunkt, wenn Sonne, Jupiter, Mond und andere Himmelskörper in reiner Position stehen, beim nördlichen Lauf der Sonne (*udagayana*), in zunehmender Mondphase, an einem anderen Montag (*tīthi*) als dem sechsten oder einem *riktā*-Tag (4., 9. und 14.),⁵² an einem Sonn-, Donners- oder Freitag, außer wenn diese Tage nicht für das Studium geeignet sind (*anadhyāya*),⁵³ vor der Mittagszeit...

Alle Handbücher mit entsprechenden Angaben stimmen mit Rāmadatta darin überein, dass das Ritual bei nördlichem Sonnenlauf (*uttarāyana* oder *udagayana*) und in zunehmender Phase des Mondmonats (*śuklapakṣa*) sowie des Sonnentages⁵⁴ stattfinden solle.⁵⁵ Weitere Angaben zeigen eine gewisse Varianz. Die VP (78f.) etwa schließt explizit neben den *riktā* auch die als *parvan* bekannten Mondwechsel (also den 8. und 14. lunaren Tag, sowie Neu- und Vollmond) aus⁵⁶ und macht Angaben zu den geeigneten Mondhäusern (*nakṣatra*).⁵⁷ Von den Wochentagen sind auch hier Sonn-, Donners- und Freitag am besten (geeignet), aber (anders als bei Rāmadatta) ist laut VP das Ritual auch an einem Montag sowie mittwochs möglich.⁵⁸ Schließlich werden

eine *paddhati* von Vācaspati Mīśra genannt wird (UP1: 59 Fn. 1; UP2: 38 Fn. 1). Die UP3 (36f.) schickt lediglich eine kurze Vorbemerkung in Hindi voraus (ohne zeitliche Angaben).

- 51 E 1549/15: 1'; H 391/27: 5'; M 75/5: 10'; DP: 57; KBh: 248; VPGh: 104; YP: 4; teilweise mit geringfügigen Variationen wie *riktātirikta* statt *riktādyatirikta*. Ausgelassen wurden die bereits behandelten Altersangaben.
- 52 Laut *Jyotiḥsāra* 83 (S. 22f.) kann man an den als *riktā* bezeichneten lunaren Tagen etwa mit der Giftkunde (*viṣaśāstra*) Erfolge erzielen. Heilbringende (*maṅgala*) Rituale, wie *vratibandha* oder *vivāha*, sollten dagegen an *pūrṇā*-Tagen (also 5., 10. und 15. *tīthi*) vollzogen werden (*Jyotiḥsāra* 87f. (S. 23f.)). Zur Einteilung der lunaren Tage in *nandā*, *bhadrā*, *jayā* oder *vijayā*, *riktā* und *pūrṇā* siehe Kane 1994: 70; Türstig 1980: 92.
- 53 Zu den Zeiten, in denen kein Studium stattfindet (*anadhyāya*) siehe Kane 1974: 394-402.
- 54 Vgl. VPGh: 20. Nach Kane (1974: 277) gelten die vier Stunden nach Sonnenaufgang als am besten geeignet. Bis Mittag ist es möglich, ein *upanayana* abzuhalten. In den (wieder dunkler werdenden) Stunden des Nachmittags (sowie nachts) ist es verboten.
- 55 SV: kha-ga, 169; VP: 78; VPGh: 19.
- 56 Es wird auch positiv formuliert, dass das Ritual an der 2., 3., 5., 10 oder 11 *tīthi* vollzogen werden soll (VP: 78). Hier werden also die 1. (*pratipada* bzw. Nep. *parevā*), 7. und 13. *tīthi* nicht zu den günstigen gezählt. Die Angaben stimmen somit mit dem von Kane (1974: 276) verzeichneten Konsens der Sūtra-Texte überein. Zum Verbot des Rituals an den *parvan*-Tagen siehe auch *Jyotiḥsāra* 100 (S. 27).
- 57 Die VP (78) zählt alle *nakṣatras* außer Bharanī, Maghā, Jyeṣṭhā, Viśākhā und Kṛttikā als günstig auf (vgl. VPGh: 19). In Klammern wird angemerkt, dass nach Ansicht mancher auch das Mondhaus Jyeṣṭhā akzeptierbar sei, nach Meinung anderer Jyeṣṭhā und Śatabhiṣā jedoch verboten seien. Darüber hinaus sei nach manchen das *nakṣatra* Punarvasu für Brahmanen verboten. Wie Kane (1974: 277) nennt der *Jyotiḥsāra* 251 (S. 127) für das *vratibandha* weitaus weniger *nakṣatras* als glückbringend (*śubha*). Dass es nicht richtig sei, das *vratibandha* eines Brahmanenjungens im *nakṣatra* Punarvasu zu vollziehen, wird dort vom Herausgeber ergänzt (S. 128 Fn. 1). Vgl. *Jyotiḥsāra* 156-159 (S. 43). Nach Kane (1974: 277) können auch dem jeweils gelernten Veda bestimmte *nakṣatras* zugeordnet werden.
- 58 Kane (1974: 277) nennt dieselben Wochentage, wertet ihre Eignung jedoch anders.

alle negativen (*duṣṭa* bzw. *aśubha*) *yogas*⁵⁹ ausgeschlossen.⁶⁰ Bereits im Zusammenhang mit dem *cūḍākarāṇa* werden in der VP (4f.) weitere Regeln aufgeführt, die auch für das *upanayana* und andere *saṃskāras* gültig sind. So sei ein Ritual verboten, wenn die Sonne in ein neues Tierkreiszeichen wechselt (*saṃkrānti*), wenn ein Montag im Niedergehen begriffen ist (Nep. *tithiko ghata badha*), wenn ein Monat eingeschoben wird oder ausfällt (*ādihika-* bzw. *kṣayamāsa*), bei als ungünstig empfundener Position von Sonne und Mond (*duṣṭayoga*) wie *bhadra*, *vyatīpāta*, *vaidhṛti* usw. sowie in Zeiten einer Eklipse (*grahaṇa*).⁶¹

Eine ähnliche Fülle von Vorschriften – die teils für verschiedene Rituale, teils spezifisch für das *upanayana* gültig sind – findet sich auch im Vorwort der VPGh. Allerdings werden hier die meisten Informationen in Merkversen in Nepali vermittelt, z.B. zu den zu meidenden Zeiten:

*dakṣiṇāyana āśāḍha riktā ra aṣṭamīmahā / aumṣī trayodaśī ṣaṣṭhī pūrṇimā
kṛṣṇapakṣamā // bharaṇī ra maghā jyeṣṭhā viśākhā ani kṛttikā / śani bhauma
panī tyāgī bākī hun vratabandhakā //* (VPGh: 19)

Für das *vratabandha* [sind alle Tage geeignet] außer solche beim südlichen Lauf der Sonne, außer im [Monat] *Āśāḍha*, außer an einem *riktā*, einem achten, einem Neumond, einem dreizehnten, einem sechsten, einem Vollmond, außer in abnehmender Mondphase, außer in einem [der Mondhäuser] *Bharaṇī*, *Maghā*, *Jyeṣṭhā*, *Viśākhā* und *Kṛttikā*, außer an Samstagen oder Dienstagen.

Aus weiteren Versen geht hervor, dass ein *vratabandha* an allen lunaren Tagen der dunklen Monatshälfte nach dem sechsten zu Verlust (*nāśa*) führe,⁶² oder dass die als *galagraha*⁶³ bekannten Tage, sowie der Nachmittag, der Abend und die Nacht nicht geeignet seien (VPGh: 20).

59 Nach Türistig (1980: 99) ist ein *yoga*, „die Zeit, die vergeht von dem Augenblick an, wenn die Summe der Mond- und Sonnenposition einen Tierkreis vollendet hat, d.h. 360° beträgt, bis zu dem Zeitpunkt, an dem ihre Summe der Größe einer Mondstation entspricht, d.h. 13°20' (=800')“. Es gibt einen Zyklus von 27 *yogas* für dessen Vollendung circa ein Monat benötigt wird. Der bei Sonnenaufgang gültige *yoga* wird dem gesamten Tag zugeordnet (1980: 100). Zu den als viertes Glied im astrologischen Almanach (*pañcāṅga*) angegebenen *yogas* siehe auch Kane 1994: 704-707.

60 Der SV (215) übernimmt aus der VP an dieser Stelle nur einige Bemerkungen zum Konzept des *gurukula* usw. Allerdings werden in die (ebenfalls aus der VP übernommenen) Altersangaben einige (sehr allgemeine) astrologische Angaben eingeschoben, die aufgrund ihres Kontextes in Beziehung mit dem *upanayana* gebracht werden können. So soll das Ritual an einem günstigen Wochen- und Montag vollzogen werden, wenn die Sonne (*Sūryanarāyaṇa*) auf dem nördlichen Kurs ist und Jupiter und Venus aufsteigend sind (SV: *kha-ga*).

61 Der SV (*ga*, 170) ergänzt nur Rechtschreibfehler. Die VP (5) fährt fort, dass, wenn das *cūḍākarāṇa* einzeln gemacht wird, nach einigen auch der Monat *Caitra* verboten ist (vgl. VPGh: 12).

62 Vgl. dazu *Jyotiḥsāra* 252 (S. 128).

63 Als *galagraha* bzw. *-grahaṇa* werden folgende Tage der dunklen Monatshälfte verstanden: der 4., 7., 8. 9, 13 und die drei folgenden Tage (Apte 1998: s.v.). Der entsprechende Merkvers im Vorwort der VPGh (20) lautet: *trayodaśīṭa cārai din saptamīdekhī tin dina / caturthī pani cānu hai galagraha bhanīkana*.

Von solchen, personenunabhängigen Regeln können Vorschriften unterschieden werden, die einen individuellen Bezug zum Geburtsmoment des Initianden herstellen. Laut VP (4f.) etwa ist das *cūḍākarāṇa* im eigenen Geburtsmonat verboten, außer wenn es zusammen mit dem *upanayana* vollzogen werde⁶⁴ – ein weiterer Hinweis darauf, dass der Zeitpunkt des *vratibandha* anhand des *upanayana* festgelegt wird. Die Regel, die den eigenen Geburtsmonat für das Ritual ausschließt, wird andernorts mit einer Ausnahme auch für das *upanayana* formuliert: In der VPGh (13) heißt es nämlich, dass, wenn ein *upanayana* im Monat Caitra stattfindet, der Fehler (*doṣa*) des Geburtsmonats und -mondhauses nicht wirksam sei.⁶⁵ Weiterhin erwähnt die VPGh (19), dass man bei Initiation und Hochzeit vermeiden sollte, dass Jupiter (*guru*), Sonne (*sūrya*) und Mond (*śaśī*) vom eigenen Tierkreiszeichen aus gesehen im vierten, achten oder zwölften (Tierkreiszeichen) stehen.⁶⁶

In der historisch gewachsenen, nicht immer widerspruchsfreien Menge astrologischer Vorschriften lassen sich also drei (sich teils überlappende) Arten von Regeln unterscheiden. Dies sind, erstens, allgemeine Regeln, die auch für andere Glück verheißende Rituale (*śubha-* oder *maṅgalakarman*) Gültigkeit haben. Hierzu zählt z.B., dass ein Ritual wie das *upanayana* nicht in Zeiten des (astrologischen) Übergangs (etwa *saṃkrānti*, *parvan*), aber in Zeiten des Aufgangs, des Hellerwerdens (*uttarāyaṇa*, *śuklapakṣa*, Vormittag) stattfinden soll und Irregularitäten, wie eingeschobene oder ausgefallene Monate, gemieden werden.⁶⁷ Dazu treten, zweitens, für das jeweilige Ritual, hier das *upanayana*, spezifische Regeln. Drittens schließlich werden, wenn auch selten, Regeln mit Bezug zum individuellen Zeitpunkt der Geburt der Person angeführt, für die das Ritual ausgerichtet wird.

Dass nicht alle Vorschriften die gleiche Wertigkeit haben und Sonderregeln andere außer Kraft setzen können, soll ein Beispiel aus der zweiten Gruppe demonstrieren: Die ausgesprochen wichtige Rolle, die Jupiter (*brhaspati* oder *guru*) beim *upanayana* zukommt, führt Kane (1974: 277) darauf zurück, dass dieser Planet als Regent über Wissen und Glück gelte. Bei dem als Eintritt in das Veda-Studium gedachten *upanayana* sei es daher nötig, sich sein Wohlwollen zu sichern. Wie in astrologischen Texten⁶⁸ wird auch in einigen Handbüchern beim *upanayana* – zumindest bei der Initiation eines Brahmanen⁶⁹ – dem Planeten Jupiter besondere Beachtung geschenkt.

64 Der gemeinsame Vollzug beider Rituale setzt auch das Verbot des *cūḍākarāṇa* im Monat Caitra außer Kraft (VP: 5; VPGh: 12).

65 Zur Besonderheit des Monats Caitra siehe unten.

66 *āphnā āphnā rāś[i]dekhī cāra ātha ra bahramā / guru sūrya śaśī tyāga vratibandha vivāhamā* VPGh: 19. Diese Ansicht vertritt (zumindest für Jupiter) auch Kane (1974: 277). Dort ist weiterhin zu erfahren, dass als günstig gilt, wenn Jupiter im 2., 5., 7., 9. und 11. Tierkreiszeichen steht. Steht er im 1., 3., 6. oder 10., ist ein beschwichtigendes Feueropfer nötig. Dem Mond sagt man einen schlechten Einfluss nach, steht er im 2., 4., 5., 8., 9. oder 12. Zeichen des Tierkreises.

67 Vgl. dazu Underhill 1921: 30-37. Da Underhill den jährlichen Festzyklus im Blick hat, zählt er den oft mit religiösen Aktivitäten verbundene Übergang der Sonne in ein neues Tierkreiszeichen (*saṃkrānti*), also den Beginn eines neuen Monats des luni-solaren Kalenders, zu den Glück verheißenden Zeiten.

68 Siehe etwa *Jyotiḥsāra* 268-270 (S. 132f.).

69 Eine vergleichbare Bedeutung hat für den Kṣatriya der Planet Mars (*maṅgala*) und für den Vaiśya Merkur (*budha*). Siehe etwa VP: 78.

Die dabei hergestellte Analogie zwischen rituellem und astralem Geschehen kann jedoch weitaus konkreter gedacht werden, als die Anmerkung Kanes vermuten lässt: Im Vorwort der VPGh (17) wird gesondert der Frage nachgegangen, warum das *vratabandha* im Monat Caitra, das heißt, wenn die Sonne im Sternzeichen (*rāśi*) Fische (*mīna*) steht, gemacht werden solle.⁷⁰ Im Text wird argumentiert: *Upanayana* bedeute, dass der Junge zum Lehrer geführt wird. Gemäß astrologischen Schriften gehöre das Tierkreiszeichen Fische zu *Br̥haspati*, dem Jupiter,⁷¹ welcher der Lehrer (*guru*) der Götter (u.a. der Sonne) sei. Wenn die Sonne (der Schüler) in das Haus (das Tierkreiszeichen Fische) des eigenen Lehrers (*Br̥haspati*) gegangen ist, solle auch der Junge dorthin geführt werden, wo er den Lehrer trifft. Im umgekehrten Fall dagegen, also wenn der Lehrer in das Haus des Schülers gekommen ist, kosmisch gesehen, der Jupiter im (von der Sonne regierten)⁷² Tierkreiszeichen Löwe steht, seien die meisten religiösen Aktivitäten nicht erlaubt (ebd.). Geschehe dies jedoch im Monat Caitra, könne eine Initiation (*yajñopavītakarman*) trotzdem vollzogen werden (VPGh: 13). Der Aufenthalt der Sonne im Haus des Lehrers setzt auch andere negative Einflüsse außer Kraft und macht ein Ritual z.B. möglich, wenn Jupiter und Venus in Konjunktion mit der Sonne (*asta*) stehen und so von der Erde aus nicht sichtbar sind,⁷³ oder wenn Sonne und Mond eine schwache Position (*durbala*) innehaben.⁷⁴ Dass im Monat Caitra auch das zur dritten Gruppe von astrologischen Regeln gehörige Verbot des Geburtsmonats nicht gilt, wurde oben bereits erwähnt.

Bei der Bestimmung des Ritualtermins sind aber nicht nur die Bewegungen der Himmelskörper zu berücksichtigen, sondern auch bestimmte Geschehnisse auf der Erde. So zählt die VP (5) zu den Umständen, die ein *cūdākarāṇa* (und andere Rituale) unmöglich machen, auch die Zeit von Katastrophen (*utpāta*),⁷⁵ und laut VPGh (20) soll man für ein *vratabandha* den Tag nach einem Gewitter meiden. Auch sind andere rituelle Aktivitäten zu beachten. Das *vratabandha* darf terminlich nicht mit einem Totenritual (*śrāddha*) zusammenfallen⁷⁶ und nach großen Ritualen der Familie (etwa einer Hochzeit) sind bestimmte Fristen zu wahren.⁷⁷ Zu dieser Art von Vorschriften zählt schließlich auch die von der VPGh (13) angeführte, in der Praxis aber, wie bereits dargelegt (siehe Kap. 3.1.2), oft missachtete Regel, dass mehrere von einer Mutter geborene Söhne nicht an einem Tag initiiert werden sollen.

Wieder andere Regeln befassen sich mit der Reinheit der Ritualteilnehmer. So schreibt die VP (und ihr folgend der SV und die VPGh) vor, dass, wenn die Mutter des Jungen menstruiere, schwanger sei oder im Kindbett liege, das heißt unberührbar

70 Diese Regel findet sich auch im *Jyotiḥsāra* 270 (S. 133).

71 Zur Zuordnung der Tierkreiszeichen als Häuser der Planeten siehe Kropf 2005: 108; Türstig 1980: 52, 334 (unter *svagr̥ha*). Der Jupiter beherrscht zwei Tierkreiszeichen (Schütze und Fische).

72 Türstig 1980: 1, 52, 334.

73 Zur Bewegung der inneren und äußeren Planeten siehe Türstig 1980: 67f.

74 VPGh: 13; vgl. VP: 78.

75 Siehe auch SV: ga, 170; VPGh: 12.

76 SV: ga; VP: 5.

77 Siehe dazu SV: gha; VP: 6; VPGh: 12. Bei den Newar dagegen ist nach Gutschow und Michaels (2008: 94) das Zusammenlegen verschiedener *saṃskāras* einer Familie aus ökonomischen und organisatorischen Gründen durchaus erwünscht.

geworden ist (Nep. *nachune bhaeko*), ein Ritual wie das *cūḍā[karaṇa]* oder *upanayana* erst gemacht werden könne, wenn die Mutter wieder rein ist (Nep. *cokhiera*) und Wasser berührt hat. Hat die Mutter aber den sechsten Monat der Schwangerschaft noch nicht erreicht und der Junge ist bereits fünf Jahre oder das *cūḍākarāṇa* wird zusammen mit dem *upanayana* gemacht, könne man das Ritual auch trotz Schwangerschaft der Mutter vollziehen, ohne dass dies einen Fehler (*doṣa*) darstelle.⁷⁸

Dies führt zu einem weiteren erwähnenswerten Punkt. Neben den verschiedenartigen Regeln verzeichnen die Handbücher gelegentlich auch Mittel und Wege, Fehler zu beseitigen, die durch das Nichteinhalten solcher Vorschriften entstehen. Im Vorwort der VPGh (12) wird z.B. eine Notlösung für den Fall beschrieben, dass die Mutter vor dem Ritual zu menstruieren beginnt, aber kein anderer ritualgeeigneter Zeitpunkt zur Verfügung steht. Damit das Ritual doch noch möglich ist, forme man aus einem *māsā* Gold die Figur (*mūrti*) der Göttin Lakṣmī, verehere die Göttin nach ihrer Einsetzung (*pratiṣṭhā*) mit dem *Śrīsūkta* (RVKh 2.6) und sechzehn Darreichungen (*ṣoḍaśopacāra*) und vollziehe so die Befriedung des Fehlers der Menstruation (*rajodoṣaśānti*).

Solche oder andere Verunreinigungen (etwa durch einen plötzlichen Todesfall in der Familie) können theoretisch auch während des *vratibandha* auftreten. Wie zu zeigen sein wird, trifft man deswegen mit dem Vorritual Vorsorge (siehe Kap. 6), zu dem heute, in Text wie Praxis, auch eine Befriedung der „neun Greifer“ (*navagraha*) gehört, durch die potentielle Störungen durch diese Himmelskörper beseitigt werden (siehe Kap. 6.4.1 §1). Die Vorschriften zum rechten Zeitpunkt des Rituals machen einerseits deutlich, dass, wollte man den Handbüchern in allen Punkten folgen, es gar nicht so einfach ist, einen geeigneten Termin zu finden, und dass man eigentlich einen Spezialisten mit astrologischem Fachwissen konsultieren müsste. Andererseits zeugen die heute teils standardmäßig und prophylaktisch vorgeschriebenen Schutzmaßnahmen (wie das Befrieden der *navagrahas*) jedoch auch von einem gewissen Pragmatismus im Umgang mit den Regeln. Dies gilt auch in der Praxis.

3.2.2 Praxis

Während zum Festlegen bestimmter günstiger Momente (*(śubha)muhūrta*, Nep. *sāita*) innerhalb des *vratibandha* (siehe unten) gelegentlich (etwa im Hauptbeispiel) tatsächlich ein professioneller Astrologe bemüht wird, behilft man sich in Fragen des Ritualtermins meist anders.⁷⁹ Im alljährlich erscheinenden Almanach (*pañcāṅga* bzw. Nep. *pātro*) finden sich Übersichten, die für eine Reihe von Ritualen, darunter das *vratibandha*, die jeweils geeigneten Tage verzeichnen.⁸⁰ Für das Jahr V.S. 2063 (2006 / 2007 n. Chr.) werden beispielsweise folgende Termine genannt:

78 VP: 5. Im SV (ga-gha) entfallen die letzten beiden Bedingungen. In der VPGh (12) ist diese Passage leicht umformuliert, gleicht inhaltlich jedoch der VP.

79 Vgl. VP: 4.

80 Auch die meisten im Handel erhältlichen Wandkalender (Nep. *bhitti pātro*) enthalten, zumindest für wichtige Rituale wie Hochzeit oder *vratibandha*, diese Informationen.

Tab. 3.1: *Vratibandha*-Termine der Saison 2006/2007 (nach Panta [2006]: 26).

Luni-solares Datum (<i>gate</i>)	Lunares Datum (<i>tithi</i>)	Westliches Datum (<i>tārikh</i>)
Jyeṣṭha 24	Jyeṣṭha śuklapakṣa 11	7. Juni 2006
Āṣāḍha 2	Āṣāḍha kṛṣṇapakṣa 5	16. Juni 2006
Māgha 7	Māgha śuklapakṣa 2	21. Januar 2007
Māgha 14	Māgha śuklapakṣa 10	28. Januar 2007
Māgha 24	Phālguna kṛṣṇapakṣa 5	7. Februar 2007
Phālguna 16	Phālguna śuklapakṣa 12	28. Februar 2007
Caitra 14	Caitra śuklapakṣa 10	28. März 2007
Caitra 21	Vaiśākha kṛṣṇapakṣa 2	4. April 2007
Caitra 22	Vaiśākha kṛṣṇapakṣa 3	5. April 2007

Wie man anhand dieser Liste einen passenden Termin für ein *vratibandha* finden kann, zeigt das Vorgehen im Hauptbeispiel:

Nachdem man in den vorherigen Jahren das Vorhaben, den jüngsten Sohn zu initiieren, nicht verwirklichen konnte, entschied die Familie im Winter 2006/2007, dass das *vratibandha* des mittlerweile fünfzehnjährigen Jungen im nächsten Frühjahr stattfinden solle. Der Vater konsultierte zunächst seinen *pañcāṅga*, um die möglichen Termine zu erfahren.⁸¹ Nach Rücksprache im Familienkreis kam davon nur ein einziger in Frage: Da man mit mindestens einem Monat Vorbereitungszeit rechnen musste, waren die Termine im Januar und Anfang Februar 2007 zu kurzfristig. Außerdem sei es zu dieser Zeit zu kalt.⁸² Der Termin Ende Februar konnte nicht gewählt werden, da Verwandte an diesem Tag mit einem jährlichen Ahnenritual (*vārṣika śrāddha*) beschäftigt waren. Für den günstigen Tag Ende März war bereits das *vratibandha* eines Cousins des Jungen geplant.⁸³ Da man das *vratibandha* nicht zum letztmöglichen Zeitpunkt des Jahres machen wollte, blieb also nur der 21. Tag des Monats Caitra, der 4. April 2007.

Nachdem der Vater den Termin selbst festgelegt hatte, überließ er die Bestimmung der astrologisch günstigen Zeitpunkte (*muhūrta*, Nep. *sāita*), die für mehrere Handlungen innerhalb des *vratibandha* benötigt werden, dem Hauptpriester des Rituals, der dafür einen befreundeten Astrologen konsultierte, welcher auf einem als *sāita-patra* bekannten Zertifikat die Angaben zum Beginn des Vorrituals (*śubhārambha*)

81 Er verwendete den Almanach, dessen Angaben in Tab. 3.1 verzeichnet sind.

82 In den im Januar 2007 beobachteten Fällen 6 und 7 waren wohl aus eben diesem Grund die Initianten mit bereits geschorenem Kopf auf dem Ritualplatz erschienen und die Rasur im Rahmen des *cūḍākaraṇa* (nebst anschließenden Bad) entfiel bzw. wurde substituiert (siehe Kap. 8.2).

83 Auch wenn dieses dann vorgezogen wurde, da man sich einer Gruppeninitiation (*samūhika vratibandha*) anschloss, musste dieser Tag beim Planen als „belegt“ gelten.

am Vortag, sowie zum rechten Moment des Schneidens der Haare, des Unterrichtens des Mantras (*mantradāna*) und des Gebens der ersten Almosen (*bhikṣādāna*) durch die Mutter vermerkte.⁸⁴

Andere Familien mögen, wenn sie sich nicht einfach einem von anderen organisierten Gruppenritual anschließen (siehe Kap. 3.1.2), auch beim Festlegen des Ritualtermins ihren Priester zu Rate ziehen und eine Reihe andere Faktoren zu bedenken haben. Es ist aber auch keine Seltenheit, wenn man gänzlich auf die Zuarbeit eines Astrologen verzichtet. Viele Priester verfügen über ein mehr oder weniger solides Grundwissen in Astrologie und bieten ihren Kunden an, mithilfe des *pañcāṅga* auch die verschiedenen *muhūrtas* innerhalb des Rituals zu bestimmen.

Vergleicht man die in den Handbüchern angegebenen Regeln mit der Praxis, stellt man eine Reihe von Übereinstimmungen fest. Alle im *pañcāṅga* für das Jahr V.S. 2063 festgelegten Termine lagen in der Jahreshälfte, die als *uttarāyana*, bezeichnet wird. Keiner der Termine fiel auf den sechsten Tag eines lunaren Monats oder auf einen der *riktā*-Tage. Das Hauptbeispiel fand im Caitra statt, einem Monat, der gemäß den Texten als besonders geeignet gilt, usw. Die Übersicht über die möglichen Termine (Tab. 3.1) demonstriert aber auch, dass die Vorschriften verschieden gewichtet werden. So scheint z.B. die in den Handbüchern so prominente Regel, ein Ritual wie das *vratibandha* nur in der hellen Hälfte (*śuklapakṣa*) des lunaren Monats abzuhalten, heute bei der Bestimmung günstiger Tage hinter andere Regeln zurückzutreten. Von den neun oben genannten Terminen des Jahres V.S. 2063 fielen vier in eine dunkle Monatshälfte.

Auch andere in Texten verzeichnete Regeln scheinen in der Praxis kaum beachtet zu werden. Mir ist nicht bekannt, ob bei der Bestimmung der *muhūrtas* für das Hauptbeispiel vom Astrologen die Daten des Geburtshoroskops des Initianden berücksichtigt wurden. Bei der Terminfestlegung wurden sie es nicht. Für die anderen Fälle liegen mir dazu keine Angaben vor. Aber allein die Tatsache, dass bei den Gruppeninitiationen alle Kandidaten gemeinsam initiiert wurden, legt nahe, dass die Regeln zu bestimmten Positionen verschiedener Himmelskörper in Bezug zum Geburtshoroskop (*janmakūṇḍalī*) des Initianden in der heutigen Praxis nur eine geringe bzw. keine Rolle spielen.

In der Praxis stößt man zudem auf ein weiteres Phänomen, das sich aus den Handbüchern nicht erschließt. Betrachtet man die Termine der Fallbeispiele (Tab. 3.1), fällt auf, dass mehrere beobachtete Rituale an einem Feiertag stattfanden. Im Fall 2 etwa initiierte eine Chetrī-Familie den Sohn am elften Tag der hellen Hälfte des Monats Māgha, einer *tithi*, die als „Elfte des Bhīma“ (*bhīmā ekādaśī*) bekannt ist. Das zeitliche Zusammenfallen eines *vratibandha*-Termins mit einem Tag, der mit dem epischen Kriegerhelden Bhīma verbundenen ist,⁸⁵ ließ diesen Termin für die Familie

84 Der *sāitapatra* war mit roter Tinte handgeschrieben. Im Handel sind aber auch vorgedruckte Formulare erhältlich, in die nur noch die jeweiligen Zeitangaben eingetragen werden müssen.

85 An diesem Tag wird nach Anderson (1988: 235) an das Fasten des Bhīma bzw. Bhīmasena erinnert, mit dem der Held, einen kannibalischen Akt – er hatte das Blut eines getöteten Feindes getrunken – zu sühnen gedachte.

sicherlich als besonders geeignet erscheinen. Andere Feiertage wie *śrīpañcamī* und *akṣayaṭṛtīyā* besitzen eine weitere vorteilhafte Eigenschaft. An diesen Tagen zählen mythologische Aufladungen mehr als astronomische Fakten.⁸⁶ Nach Meinung vieler (aber nicht aller) sind sie daher immer für ein *vratibandha* geeignet. Allerdings könnte man an diesen Tagen Probleme haben, einen geeigneten Ort zu finden (siehe dazu Kap. 3.3.2), denn auch andere Rituale sind an diesen Tagen ohne astrologische Einschränkungen möglich, und an beliebten Plätzen, wie um den Paśupatinātha-Tempel, herrscht an diesen Tagen besonders reges Treiben.

Der Vorteil, dass an bestimmten Feiertagen sonst zu beachtende astrologische Regeln nicht gelten, hat, wenn akzeptiert, mehr Auswirkungen auf die Ritualaufführung, als auf den ersten Blick scheinen mag. Im *vratibandha* werden für bestimmte Handlungen (das Schneiden der Haare, das Unterrichten des Mantras und das Almosengeben) vorab astrologisch günstige Momente (*muhūrta* oder Nep. *sāita*) kalkuliert (siehe oben), die verbindliche Zeitmarken setzen. Je nachdem, wie sie liegen, kann es vorkommen, dass der Priester zwischen *cūḍākaraṇa* und *upanayana* Zeit zu überbrücken hat. Weitaus häufiger ist es aber der Fall, dass man es vor der Rasur nicht schafft, alle Teile des Vorrituals ordnungsgemäß abzuschließen⁸⁷ oder man sich beim *cūḍākaraṇa* beeilen muss, damit rechtzeitig der Mantra gelehrt werden kann.⁸⁸ Die Sorge um die Einhaltung des rechten Moments und die Angst, diesen zu verpassen, sind in Nepal häufige Begleiter des Rituals. An Tagen wie *akṣayaṭṛtīyā* ist man ohne Einflussnahme der astrologischen Gegebenheiten bei der Gestaltung des Rituals wesentlich flexibler. Auch wenn bei weitem nicht alle schriftlich tradierten astrologischen Regeln in der Praxis befolgt werden, der Einfluss, den der Lauf der Himmelskörper bzw. dessen Deutung durch den Astrologen auf die komplexen Abläufe des Rituals haben kann, darf nicht unterschätzt werden.

3.3 Ort des Rituals

Ein Ritual muss nicht nur in der Zeit, sondern auch im Raum angemessen positioniert werden. Wie der richtige Zeitpunkt ist auch der Ort von Bedeutung. Bei der Behandlung der Vorbereitungen (siehe Kap. 5.2.3) wird zu zeigen sein, wie aufwendig ein ausgewählter Platz hergerichtet und rituell gereinigt werden muss, bevor er als Fläche

86 Die als „Fünfte der Śrī“ (*śrīpañcamī*) bezeichnete *tithi* markiert den Beginn des Frühlings (*vasanta*, Nep. *basanta*) und ist daher auch als *basantapañcamī* bekannt. Dieser Tag ist mit der Göttin Sarasvatī verbunden (Anderson 1988: 230-232; Gupte 1996: 230-233). Die „unvergängliche Dritte“ (*akṣayaṭṛtīyā*) wird entweder als Beginn des *satya yuga* (Kane 1994: 89; Underhill 1921: 64; Gutschow/Michaels 2008: 13) oder als Beginn des *treta yuga* und Geburtstag von Paraśurāma (Gupte 1996: 6; Filchner/Marāthe 1953: 60) verstanden. Die Newar bezeichnen diese Termine als „Tage der Götter“ (Newari: *dyaḥ din*) und zählen auch den Hochzeitstag von Rāma und Sītā (Nep. *bibāhapañcamī*) sowie den Tag der Erschlagung des Büffeldämons Mahiṣāsura durch die Göttin Durgā (*vijayadaśamī*) dazu (Gutschow/Michaels 2008: 12).

87 Insbesondere die *navagrahapūjā* wird, auch wenn von den Handbüchern anders vorgeschrieben, aus Zeitgründen meist parallel zum Hauptritual vollzogen.

88 Zur Umgestaltung des Rituals durch den „rechten Zeitpunkt“ siehe auch Kap. 8.3 und 9.4.

und Untergrund für das Ritual dienen kann. Man erschafft eigens einen Raum, den man temporär abgrenzt und mit besonderen Qualitäten versieht. Dieser Umstand hilft zu erklären, warum die Angaben zur Lokalität des *vratabandha*, um die es nun gehen soll, im Vergleich zu den Zeitangaben in den Texten recht gering ausfallen.

3.3.1 Texte

Pandey vertritt die Ansicht (1998: 98), dass wie in vedischer Zeit auch in der Periode der Sūtras noch alle häuslichen Rituale, darunter die *saṃskāras*, im Haus stattfanden und erst später, als das Hausfeuer nicht mehr überall kontinuierlich unterhalten wurde, in die Umgebung des Hauses verlagert werden konnten. Laut PG 1.4.2 sollen die fünf *saṃskāras* Hochzeit, *cūḍākarāṇa*, *upanayana*, *keśānta* und *sīmantonayana* jedoch explizit „in einer äußeren Einfriedung“ (*bahiḥśālāyām*)⁸⁹ vollzogen werden.⁹⁰ Der Kommentator Harihara (Bākre 1982: 63; Mālavīya 2000: (I) 59) erklärt dazu, dass diese *śālā* außerhalb des Hauses liege, und erwähnt eine „Rituallaube“ (*maṇḍapa*).⁹¹

In Übereinstimmung mit PG 1.4.2 wird in etlichen Ritualhandbüchern der Platz, an dem das Feuer, der zentrale Ort des Rituals, zu errichten ist, als *bahiḥśālā* bezeichnet.⁹² Rāmadatta und andere erwähnen die Rituallaube (*maṇḍapa*).⁹³ Der *Cūḍopānāyana*-Text verwendet gelegentlich die unspezifische Formulierung „Ritualplatz“ (*karmasthāna*).⁹⁴ Nur die beiden Ausgaben des VV schreiben, dass das *samāvartana* im Haus des Lehrers zu absolvieren ist,⁹⁵ eine Vorstellung, die, wie behandelt, mittlerweile als antiquiert zu gelten hat. Genauere Informationen findet man in den Handbüchern nicht, und nur selten werden Angaben zum Ort des Vorrituals gemacht.⁹⁶

3.3.2 Praxis

In der Praxis verteilt sich das komplexe Ritualgeschehen des *vratabandha* für gewöhnlich auf mehrere Schauplätze. Die meisten Familien vollziehen, wie auch bei der Hochzeit üblich, das Vorritual (*purvāṅgakarman*) zu Hause, wenn vorhanden, in

89 Vgl. Gonda (1980: 234): „an outer court or enclosure“. Stenzler übersetzt „draußen in einer Halle“ (1878: 10) und Oldenberg „in the outer hall“ (1886: 276).

90 So auch *Śāṅkhāyanagr̥hyasūtra* 1.5.2. Siehe dazu Oldenberg 1892: xxxix.

91 Anders als Gonda (1980: 234) behauptet, wird im PG selbst der *maṇḍapa* nicht erwähnt.

92 E 1549/15: 1^r; H 391/27: 5^r; M 75/7: 10^r; CP1: 3, 28; CP2: 5, 33; CV: 4, 34; DP: 57; KBh: 248; VPGh: 104. Zur VUP siehe nächste Fn. Im SD (279) ist beim *upanayana* nur von *śālā* die Rede. Bei den zwei folgenden *saṃskāras* heißt es lediglich, dass der Lehrer sich in die Nähe der jeweiligen Feuerstelle (*vedī*) begibt (SD: 307, 315; zit. in KBh: 262 Fn.1, 270 Fn.1).

93 Zu Beginn des *cūḍākarāṇa* heißt es, man solle in der Rituallaube auf der geschmückten Erde mit dem Herrichten des Feuers (siehe dazu Kap. 7) beginnen (*maṇḍape pariṣṛtābhūmau kuśakaṇḍīkām ārabhet* H 391/27: 1^r; M 75/7: 5^r; DP: 41; KBh: 239; VPGh: 86). In der VUP wird diese Formulierung bei allen vier *saṃskāras* verwendet (VUP: 5, 31, 64, 78). Der *maṇḍapa* wird auch vom VV erwähnt (VV1: 5; VV2: 9). Die VP (30, 81) spricht vom *yajñamaṇḍapa*.

94 CP1: 1, 26; CP2: 3, 30; CV: 31; VV1: 2; VV2: 4. In der CV (1) wird zu Beginn der Anleitung der Platz des Rituals als *karmasthala* bezeichnet.

95 *ācāryasya gr̥he kartavyam* VV1: 27; VV2: 40.

96 Laut VP (8) soll das Vorritual in einem speziellen Ritualraum (Nep. *jiutikoṭā*) vollzogen werden (vgl. Kap. 5.2.6). Beim *cūḍākarāṇa* spielt neben dem Ritualplatz auch der Ort, an den die abgeschnittenen Haare des Jungen geschafft werden, eine Rolle (siehe dazu Kap. 8.1 §12 und 8.2 §12).

einem separaten, für die Verehrung der Familiengottheit(en) bestimmten Raum (Nep. *jiutīkoṭā*).

Hat die Familie ausreichend Landbesitz, kann auch das Hauptritual des *vratabandha* auf eigenen Grund und Boden stattfinden. Die hier untersuchten Fälle wurden, wie in Kap. 2 erklärt, jedoch alle in öffentlichen Räumen nahe Tempeln beobachtet. Pandey (1998: 95, 98) schreibt als Argument gegen die Ansicht mancher Anthropologen, dass bei der Tonsur-Zeremonie ursprünglich das Haar des Kindes einer Gottheit dargebracht wurde, dass erst später und nur im Falle langer Kinderlosigkeit oder dem Tod früherer Kinder die *saṃskāras* am Platz des Gottes stattfanden, als dessen Geschenk das Kind betrachtet wurde. Diese Wahl des Ortes sei aber auch heute keineswegs universell (ebd.: 98 Fn. 19b). Unter den Bahun und Chetṛī im Kathmandu-Tal ist es durchaus verbreitet, das Hauptritual des *vratabandha* (und damit auch das *cūdākarana*) in unmittelbarer Nähe eines Tempels stattfinden zu lassen. Der Grund scheint mir, anders als Pandey, allerdings vornehmlich logistischer Natur zu sein. Für gewöhnlich lassen Bau- und Wohnverhältnisse in Kathmandu ein *vratabandha* direkt vor der Haustür der Familie nämlich nicht zu. Zwar würde mancher Hof oder Garten in Kathmandu einen Ritualplatz beherbergen können, aber, wie beschrieben (siehe etwa Kap. 2.1 §11), hat das *vratabandha* auch eine soziale Dimension, und zum Bewirten der oft zahlreichen Gäste braucht man ebenfalls genug Raum. Öffentliche Plätze in der Nähe von Tempeln sind da eine beliebte Ausweichmöglichkeit.⁹⁷ In der dichten sakralen Raumstruktur der Städte des Kathmandu-Tals liegen solche Tempelplätze meist nicht weit vom Wohnort entfernt. Man kann für ein *vratabandha* aber auch die Nähe besonders prominenter Tempel suchen und dafür erhebliche Wege auf sich nehmen.⁹⁸

Wie aus der Übersicht der Fallbeispiele in Kap. 2 (Tab. 2.1) ersichtlich, wurden die meisten Initiationen auf einem Platz nördlich des Nationalheiligtums Nepals und einem Tempel in dessen Nachbarschaft beobachtet. Die Familie des Hauptbeispiels verlegte die Feierlichkeiten in den Tempel des Candanaprabhāteśvara Mahādeva⁹⁹ in Thankot. Der Ort wurde gewählt, da die mittlerweile in der Nähe ansässige Verwandtschaft der Mutter des Initianden gute Beziehungen zum Tempel unterhielt und man die gesamte Anlage nutzen konnte. Die engere Familie und einige helfende Nachbarn trafen bereits in den Morgenstunden des Vortags dort ein. Man vollzog im Laufe des

97 Während es bei der Hochzeit mittlerweile üblich ist, neben dem *bhoja* auch das eigentliche Ritual in einen sogenannten Party Palace zu verlegen, ist mir für das *vratabandha* kein solcher Fall bekannt. In den Fallbeispielen fand das *bhoja* entweder nach dem Ritual zuhause oder teils parallel zum Ritual vor Ort statt. Der Fall eines zweiten *bhoja* in einem Luxushotel wurde bereits berichtet (siehe Kap. 2.1 §8).

98 Den wohl weitesten Weg hatte eine der Familien im Fall 4. Sie war aus dem Distrikt Morang (südliches Terai, Ostnepal) gekommen, um den Jungen von einem verwandten Priester, der ebenfalls aus Morang stammte, mittlerweile jedoch in Kathmandu lebte, am Paśupatinātha-Tempel initiieren zu lassen. Die Verwandten des zweiten Initianden dieses Rituals waren aus Sundarījal und Kirtipur gekommen. Einer der Initianden im Fall 7 war mit Mutter und Mutterbruder aus Jitpur im Distrikt Dhading angereist.

99 Auf den Einladungskarten wurde der Ort als „Candanabharāteśvara Mahādeva“ angegeben. Zu den verschiedenen Namensformen des Tempels siehe Panta 2007.

Tages das Vorritual (*purvāṅgakarman*) in einem Seitengebäude,¹⁰⁰ und die Männer verbrachten die Nacht in der mit Matten ausgelegten Versammlungshalle,¹⁰¹ bevor man im Morgengrauen des 4. April 2007 die Vorbereitungen des Platzes für das Hauptritual zu Ende führte.

Im Laufe der Ritualbeschreibung wird sich zeigen, dass der Tempel nicht nur Raum (im Sinne einer freien Fläche) bietet, sondern auch die Präsenz einer Gottheit, deren Haus von den Akteuren gern als Bühne in das Ritualgeschehen integriert wird. Im Rahmen des *deśāntara* (siehe Kap. 11.2 §14 und 15) wird der Adept je nach Ausgestaltung zum Pilger oder zum Schüler, der *in sito* in der Verehrung einer Gottheit unterwiesen wird. Neben den vorabbestimmten Zeitmarken, den *muhūrtas*, innerhalb des Rituals, die die komplexen Abläufe des *vratibandha* komprimieren, umstellen oder strecken können, zählt somit auch der Ort zu den Faktoren, die Einfluss auf die konkrete Gestalt des Rituals nehmen können.

100 Als Grund, warum unüblicherweise bereits das Vorritual beim Tempel stattfand, gab der Vater an, dass man in der Stadt zu beengt wohne. Die Familie hatte damals nur zwei Zimmer gemietet und der Hausaltar war, wie das Bett der Schwester des Initianden, in der engen Küche untergebracht. Würde man (wie auf dem Dorf) im eigenen Haus mit Land leben, hätte man weder Vornoch Hauptritual in den öffentlichen Raum verlegt.

101 Die Frauen der Familie übernachteten im nahegelegenen Haus der Großmutter (MM) des Initianden.

4 Bausteine des Rituals

Nachdem das Quellenmaterial vorgestellt und die darin enthaltenen Angaben zu Zeitpunkt und Ort des *vratabandha* unter Berücksichtigung des Einflusses, den sie auf die Gestaltung des Rituals nehmen können, behandelt wurden, widmet sich der Rest des Buches der Beschreibung und Analyse des Rituals. Dem seien einige theoretische und methodische Bemerkungen vorangeschickt.

Um die Dynamiken von Skript und Praxis eines so komplexen Rituals wie dem des *vratabandha* auf eine übersichtliche, nicht allzu redundante und trotzdem nicht zu vereinfachende Art vergleichbar zu machen, muss das Gesamtritual in kleinere Einheiten gegliedert werden. Da das *upanayana* bzw. *vratabandha* in der Literatur gern als Übergangsritual „erklärt“ wird (siehe dazu Kap. 9.6), läge es natürlich nahe, die von Van Gennep (1999) und Turner (2000) für diese Art von Ritual unterschiedenen Phasen (Loslösung, Übergang oder Liminalität und Wiedereingliederung) zu bestimmen. In der vorliegenden Arbeit wird darauf verzichtet. Zum einen ist dies bereits mehrfach, häufig unkritisch, unternommen worden (siehe etwa Ishii 1999; Olson 1977), zum anderen ist der Erkenntnisgewinn beschränkt. Dieses in der Forschung zur Initiation dominierende Modell reduziert die strukturelle und semantische Komplexität des Rituals auf ein einfaches, vorweg bestimmtes Muster (Grimes 2000: 103-105) und, wie Gladigow bemerkt, liefert es keine Antwort auf die auch im hiesigen Kontext besonders relevante Frage, „welche konkreten Riten (...) nach welchen Konventionen kombiniert werden können“ (1998: 459; vgl. Zotter/Zotter 2010: 7f.).

In der jüngeren Ritualforschung nähert man sich der Frage nach Segmentierung und Aufbau von Ritualen meist mit Hilfe von Metaphern. So überträgt Michael Oppitz (1999: 73) Ausdrücke aus dem Bereich industrieller Fließbandfertigung auf die religiöse Praxis und spricht von „vorgefertigten Bauelementen oder Einzelteilen“ bzw. „kompositorischen Bausteinen“, die im Ritual von den Akteuren gemäß eines „Montageplans“ zusammengesetzt werden.¹ Er schlägt vor, diese Bausteine verschiedenen Ebenen zuzuordnen, das heißt, zwischen Materie, Sprache, Klang und Bewegung zu unterscheiden; ein Vorgehen, das im hier untersuchten Material an Grenzen stößt (siehe unten).

Burkhard Gladigow dagegen wählt ein anderes Bild, wenn er als Desiderat der Forschung den Versuch bezeichnet, „nicht nur die Elemente von Ritualen zu bestimmen, sondern auch die Regeln ihrer Verknüpfung in der Art einer ‚Grammatik‘ oder ‚Kompositionslehre‘ zu erkennen“ (1998: 459) oder, wie er an anderer Stelle (2004: 59) schreibt, das „Lexikon des Rituals“, das aus abgegrenzten „Ritemen“ besteht, zu untersuchen. Andere nahmen diesen Ansatz auf.² Axel Michaels beispielsweise sucht in Analogie zur Grammatik im Ritual zunächst nach einer Entsprechung zu den Morphemen. In seinen „Vorüberlegungen zu einer Grammatik der Rituale“ macht er auf

1 Siehe dazu auch Michaels 2007: 243 und 2013: 145.

2 Kessler-Persaud 2010, Michaels 2007, 2010b, 2012 und 2016: insb. 74-117 und Hellwig/Michaels 2013.

mehrere Schwierigkeiten dieses Analyseansatzes aufmerksam. So ist für ihn „eine wichtige Voraussetzung für eine rituelle ‚Morphologie‘ [...], dass die einzelne Ritual-elemente abgegrenzt sind – wie Bausteine eben“ (2007: 243). Als Ritualelemente versteht er „die kleinsten Teile der Rituale“ (2007: 242), weist aber auch darauf hin, dass es „im Einzelfall schwierig und oft umstritten ist zu bestimmen, welches die kleinsten oder geschlossenen Einheiten sind, aus denen sich das Ritual zusammensetzt“ (2007: 242).³

Eine andere, jüngst vorgeschlagene Herangehensweise ist, nach dem „Design“ des Rituals zu fragen.⁴ Dieser Ansatz legt das Augenmerk nicht allein auf dem Aufbau des Rituals, also die von der ‚Grammatik‘ untersuchte Morphologie, die syntaktischen Regeln usw., sondern erlaubt eine Reihe anderer Bereiche und deren Auswirkung auf die Form mit in den Blick zu nehmen. Als aktorszentrierter Ansatz, spielt der oder die „Designer“ eine besondere Rolle, aber auch die ökonomischen Hintergründe des Rituals, die zu Tage tretende Pragmatik, die Verwendung und der Umgang mit Vorlagen und Mustern etc.⁵ Diese Anwendungsvielfalt des Begriffes ist reizvoll, aber auch ein Problem, denn man wird sich kaum auf ein gemeinsames Verständnis von dem, was das „Design“ des Rituals eigentlich ist, einigen können.

Mit welchen theoretischen Werkzeugen man die Form des Rituals auch analysieren mag, grundlegend bleiben die Fragen, wie das Ritual eigentlich aufgebaut ist und wie welche Teile zusammengesetzt werden können. Diese Fragen sind auch für die vorliegende Arbeit relevant, die für einen bestimmten zeit- und räumlichen Kontext die in Text und Praxis zu Tage tretenden Gestaltungsmöglichkeiten eines seit über zweitausend Jahren tradierten Rituals untersucht. Wie ist das *vratabandha* also zu gliedern und wie sind seine Elemente zu bestimmen? Das untersuchte Material legt nahe, zunächst zwischen dem *pūrvāṅgakarman*, also den Vorbereitungen (Kap. 5) und Vorritualen (Kap. 6), am Vortag und dem eigentlichen *vratabandha* am Haupttag zu unterscheiden. Wie bereits behandelt, ist das *vratabandha*, wie es heutzutage am Haupttag vollzogen wird, ein Ritualkomplex aus vier vormalig separaten *samskāras*. Innerhalb eines jeden dieser *samskāras* lassen sich wiederum allgemeine Rahmen- und spezifische Kernhandlungen unterscheiden. Gemeint ist, dass jeder der vier *samskāras* in ein Feuerritual (*homa*) eingebettet ist, das sich wiederum in *pūrvāṅga-* und *uttarāṅgakarman* unterteilt, also in Ritualteile vor und nach bzw. gegen Ende der eigentlichen Kernhandlungen des jeweiligen *samskāra*. Da sich die Handlungen des

3 Siehe auch Michaels 2007: 255 und 2016: 80-86. Tatsächlich könnte man über einige seiner Bestimmungen streiten. Wie Oppitz listet Michaels (2007: 245) verschiedene Bereiche (wie Agency, Körper, Sprache, Gestik usw.) auf, auf die sich die Ritualelemente, wohlgernekt definiert als kleinste Teile der Rituale, beziehen können. In einer Übersicht mit Beispielen aus dem *vratabandha* und anderen *samskāras* findet sich unter dem Stichwort Körperwaschungen z.B. die generelle *samskāra*-Bezeichnung *samāvartana* neben dem „Bad“ (*snāna*), einer zentrale Handlung innerhalb des *samāvartana* (siehe auch Michaels 2010b: 13; 2016: 85). Nach der hier vorgeschlagenen Gliederung des Rituals (siehe unten) entstammen diese Beispiele verschiedenen Größenordnungen, und nur im letzten Fall würde von einem „Elemente“ gesprochen werden.

4 Siehe dazu etwa Karolewski/Miczek/Zotter 2012; Karolewski/Zotter 2013; Ahn/Miczek/Zotter 2013. Auch Handelman (2004b, 2006a und *passim*) untersucht „designs“ des Rituals.

5 Siehe dazu Zotter 2012.

Feuerrituals weitgehend gleichen – ab dem dritten *saṃskāra* werden lediglich weitere Opferspenden ergänzt – soll dieses Rahmenritual aus dem redundanten Fluss der Handlungen ausgekoppelt und separat zu Beginn der Ereignisse des Haupttags beschrieben werden (siehe Kap. 7).⁶ In einem Unterkapitel wird an dieser Stelle auch eine erweiterte Form des Feuerrituals (*agnisthāpana*) behandelt, die zumindest in der Praxis den eben skizzierten Ritualkomplex von vier *saṃskāras* nebst entsprechenden *homas* als Ganzes wie eine Klammer umschließt (siehe Kap. 7.1.2). Die Arbeit führt den Leser also zuerst durch die verschiedenen Rahmen, bevor die spezifischen Handlungen der *saṃskāras cūḍākarana* (Kap. 8), *upanayana* (Kap. 9), *vedārambha* (Kap. 10) und *samāvartana* (Kap. 11) beschrieben und interpretiert werden.

Die Gliederung des *vratabandha* in Vor- und Hauptritual, Vorder- und Hinterteile des Rahmens und schließlich die Kernrituale der jeweiligen *saṃskāras* bildet jedoch nur das grobe kompositorische Grundgerüst des Rituals. Für eine übersichtliche Beschreibung und den Vergleich sind kleinere Einheiten zu bilden, d.h. das Ritual muss weiter zerlegt werden. Dabei bietet sich an, auf eine im Quellenmaterial selbst verwendete Segmentierungen zurückzugreifen. In den übersichtlicheren Handbüchern (wie VP, SV, VPGh oder KBh) werden einzelne Ritualabschnitte durch Absätze graphisch getrennt und tragen in der Regel eine separate Überschrift. So wird in den genannten Handbüchern etwa innerhalb der Kernhandlung des letzten *saṃskāra* des *vratabandha*, der „Rückkehr“ (*samāvartana*), zwischen dem „Übergießen“ (*abhiṣeka*) oder „Bad“ (*snāna*), dem „Grüßen der Sonne“ (*suryopasthāna*), dem „Essen von Joghurt“ (*dadhiprāsana*) usw. unterschieden. Dass diese Einheiten auch in der Praxis eine wichtige Rolle spielen, wird beispielsweise deutlich, wenn während des Rituals dessen weiterer Ablauf und andere Details der Choreographie diskutiert werden; was in einem Ritual wie dem *vratabandha*, bei dem für gewöhnlich mehrerer Priester involviert sind, recht häufig vorkommt. Diese Versatzstücke, die ich im Folgenden als Elemente des Rituals bezeichne, wurden in der vorliegenden Arbeit als Ebene der Beschreibung und des Vergleichs gewählt und innerhalb der Kapitel als einzelne Paragraphen abgehandelt.⁷

Diese Elemente stellen geschlossene Einheiten dar, können jedoch aus verschiedenen Teilelementen bestehen, die sich ihrerseits weiter segmentieren lassen. Das rituelle Wasserschlürfen (*ācamana*), eine während des Rituals etliche Male vollzogene Handlung, ist ein solches Teilelement. Es lässt sich in folgende Schritte unterteilen: 1.) Aufnehmen des separat aufbewahrten Wassers mit einem speziellen Löffel, 2.) Geben des Wassers auf die rechte innere Handfläche und schließlich 3.) das eigentliche Schlürfen.⁸ Diese Bewegungsfolge wird je nach Text und Kontext ein- oder zweimal wiederholt und kann (und sollte idealerweise) von mehreren Mantras beglei-

6 Natürlich wird bei der Behandlung der verschiedenen *saṃskāras* vermerkt, wo das jeweilige Kernritual eingebaut ist.

7 Seltene Unstimmigkeiten der Segmentierung werden vermerkt (siehe z.B. Kap. 10.1 §7). Nur gelegentlich werden der Übersichtlichkeit halber „künstliche“ Einheiten wie der größere Abschnitt „Einkleiden und Schmücken des *snātaka*“ (Kap. 11.1 §12 und 11.2 §15) gebildet.

8 Michaels (2016: 83) verwendet für solche „smallest ritual action units“ innerhalb der „ritual elements“ die Bezeichnung „ritemes“.

tet werden. Darüber hinaus kann auch ein Händewaschen vor und/oder nach dem Schlürfen hinzutreten. Folgt man der von Oppitz vorgeschlagenen Unterteilung in verschiedene Ebenen, zerfällt das *ācamana* in materielle, kinetische und sprachliche Bestandteile:⁹ Der Wasser schlürfende Akteur verwendet bestimmte Geräte, führt dabei bestimmte Bewegungen aus und spricht als Begleitung laut oder im Geiste bestimmte Formeln. Versteht man einen Ritualbaustein als Einheit, die im Ritual verbaut wird, besteht er jedoch in der Regel aus einer bestimmten, vorgefertigten Kombination der verschiedenen Ebenen.¹⁰

Möchte man die von Oppitz vorgeschlagene Unterteilung in verschiedene Ebenen konsequent anwenden, tritt eine weitere Schwierigkeit auf. Im Quellenmaterial sind leider nicht immer alle relevanten Ebenen einer Handlung erkennbar: In den *vratabandha*-Handbüchern findet sich eine ausführliche Beschreibung des *ācamana* mit den entsprechenden Mantras (wenn überhaupt) nur zu Beginn der Ritualbeschreibung oder vor der „Gabe des Mantra“ (*mantradāna*), wenn der Initiand diese Handlung unter Anleitung des Lehrers ausführen und so erlernen soll. An anderen Stellen beschränken sich die Handbücher auf Formulierungen wie „dann zweimaliges Wasser schlürfen des Jungen“ (*tataḥ māṇavakasya dvir ācamanam*), noch knappere Anweisungen wie „Nachdem man Wasser geschlürft hat, mache man...“ (*ācamya ... kūrīyāt*) oder es findet sich einfach das Stichwort „Wasserschlürfen“ (*ācamana*). In derartigen Angaben bleiben alle drei eben unterschiedenen Ebenen der Ritualhandlung unklar. Solch verkürzende Beschreibung ist durchaus kein Einzelfall, sondern – gerade bei so „alltäglichen“ rituellen Handhabungen wie dem *ācamana* – sogar die Regel. Ritualhandbücher (und in viel stärkerem Ausmaß die handschriftlichen Notizbücher der Priester)¹¹ setzen also die Kenntnis der Ritualhandlungen voraus, die sich aus dem Studium des Textes selbst nicht erschließen muss. Umso bedeutender ist es – und im Falle des *vratabandha* ist dies ja auch möglich – die Praxis zur Beschreibung und Analyse eines Rituals hinzuzuziehen, auch wenn man dort mit eigenen Dynamiken konfrontiert ist. So kann in der Praxis die sprachliche Komponente, der Mantra, auf die Silbe „om“¹² verkürzt werden oder (scheinbar) gänzlich entfallen.¹³ Die materielle Ebene wird beispielsweise variiert, wenn – wie mehrfach beobachtet – zu Ritualbeginn die speziellen Gerätschaften (*pañcapātra*) noch nicht ausgepackt sind und das Wasser für das *ācamana* kurzerhand aus dem allgemeinen „Ritualgefäß“ (*karmapātra*) genommen wird. Aber auch wenn verschiedene Details variiert werden oder ganze Ebenen entfallen, es ist immer noch das „*ācamana*“, das beschrieben oder ausgeführt wird.

9 Die von Oppitz (1999: 73) unterschiedene „in erweitertem Sinne akustische Ebene mit musikalischen und anderen klanglichen Ausdrucksmitteln“ tritt im *ācamana* nicht zu Tage.

10 Vgl. Staal 1996: 193. Siehe dazu auch Kap. 5.3.

11 Gutschow/Michaels 2008 (204-263) haben verschiedene Texte dieser Art ediert.

12 Zu diesem wichtigen Marker der Sakralsprache siehe Anmerkung in Kap. 5.2.1 §4.

13 Die Mantras können vom Akteur auch nur im Geiste gesprochen werden. Man müsste also innerhalb der „sprachlichen Ebene“, eine rein „mentale Ebene“ unterscheiden, die vom teilnehmenden Beobachter nur schwer evaluiert werden kann. Vergleichbare Schwierigkeiten treten auf, wenn der Akteur z.B. eine Gottheit beim *dhyāna* innerlich visualisiert (vgl. z.B. Kap. 7.1.1 §11).

Das *ācamana* eignet sich auch, um die von Michaels angesprochenen Schwierigkeit bei der Segmentierung von Ritualen zu demonstrieren. Zweifelsohne bildet es eine kleine geschlossene Ritualeinheit. Obwohl dies in anderen Kontexten theoretisch möglich wäre, wird das *ācamana* hier jedoch nicht als eigenständiges Ritualelement, sondern als Teilelement behandelt, da im untersuchten Material für gewöhnlich ein klarer Bezug zu einem vorangehenden oder nachfolgenden Element besteht. Die Handbücher verzeichnen das *ācamana* oft als Abschluss einer hier als Ritualelement bezeichneten Einheit,¹⁴ obwohl es auch als reinigender Auftakt eines Elements erscheint¹⁵ oder als separates Versatzstück zwischen zwei Elemente – sozusagen als Mörtel zwischen den Bausteinen – verstanden werden könnte. Bei einer Positionierung innerhalb des Gliederungsbaumes des Rituals treten Unschärfen also sowohl horizontal (zu welchem Element gehört das *ācamana*?) als auch vertikal (ist das *ācamana* überhaupt Bestandteil eines Elements oder doch ein separates Element?) auf.

Man stößt bei der Zerlegung des Rituals in seine Elemente mehrfach auf solche Grauzonen der Gliederung. Auch können eigentümliche Verschachtelungen eine streng hierarchische Aufteilung in Elemente, Teilelemente und deren Bestandteile schwer fassbar machen. So wird etwa in den Handbüchern bei der Vorbereitung des Ritualplatzes die *gaṇeśapūjā* als elaboriertes Ritualelement mit etlichen Teilelementen beschrieben, während sie beim Vorritual als Teilelement der *mātrkāpūjā* angegliedert wird.¹⁶

Die hier als Paragraphen behandelten „Elemente“ sind also weder die kleinstmöglichen Einheiten (selbst das Teilelement *ācamana* kann, wie oben gezeigt, weiter zerlegt werden), noch müssen sie, wie von Michaels gefordert, die kleinsten geschlossene Einheiten darstellen. Von den Akteuren als besonders wichtig empfundene Elemente, wie das Anlegen der Opferschnur beim *upanayana* können mit einer solchen Fülle von Details angereichert werden, dass man innerhalb des Elements Vor- und Nachbereitungen von einer zentralen Handlung (hier dem eigentliche Anlegen der Schnur) unterscheiden kann. Dabei können verschiedene geschlossene Einheiten (etwa eine *pūjā* für die Schnur) verbaut werden. Dennoch, die hier verwendete Einteilung scheint mir praktikabel und sinnvoll. Die diesbezüglich große Einheitlichkeit in Handbüchern verschiedener Textgruppen und der Gebrauch der zur Benennung der Teile verwendeten technischen Begriffe in der Praxis weisen darauf, dass diese Ritualelemente wichtige kognitive Einheiten darstellen. Als solche werden sie von priesterlichen Handbuchverfassern und Anwendern in ihren Entwürfen und Umsetzungen tradiert, transferiert, modifiziert, kurzum verbaut. Deswegen eignet sich eine Beschreibung auf der Ebene der Elemente gut, um dynamische Veränderungen der Ritualkomposition zu untersuchen. In historischer Perspektive kann beispielsweise sichtbar gemacht werden, wie Umdeutungen eines Ritualelement zu Ergänzungen von (Teil-)Elementen oder Reduktionen von Details zu Verschmelzungen von Elementen

14 Für Beispiele von Ritualhandlungen, die mit *ācamana* abgeschlossen werden siehe Gonda 1980: 333f.

15 Vgl. Bühnemann 1988: 104.

16 Auch können andere Elemente beziehungsweise deren zentrale Teilelemente, wie die Verehrung von Licht und Ritualkrug in die *mātrkāpūjā* integriert werden.

führen.¹⁷ Auch zwischen Ritualhandbuch und dem in der Praxis (ebenfalls) wirksamen oralen Skript können so Dynamiken aufgezeigt werden. In der Texttradition beschreiben z.B. nur rezente Handbücher im Zusammenhang mit dem „Bad“ beim *samāvartana* eine Verehrung der acht Krüge (*aṣṭakalaśapījā*), aus denen das Wasser entnommen wird. In der Praxis dagegen stellt diese *pūjā* ein eigenständiges Element dar, das bereits etliche Elemente vor dem „Bad“ vollzogen werden kann.

Die einzelnen Elemente eines Ritualteils werden in der vorliegenden Arbeit jeweils zuerst gemäß der Texttradition beschrieben. Das heißt, die entsprechenden Angaben der Handbücher werden miteinander verglichen. Wo es angebracht ist, wird auch auf die Sūtra-Literatur zurückgegriffen. Der Schwerpunkt der Arbeit ist jedoch die gegenwärtige Ritualkultur im modernen Nepal und das darin zu Tage tretende Verhältnis von verwendeten Texten und deren Aufführungen und Umsetzungen. Die Aufarbeitung des Vergleichsmaterials zur normativen und normierten Texttradition, also der Gestaltung der Ritualelemente in der Praxis, beginnt in der Regel für jedes Element mit der Beschreibung der entsprechenden Ereignisse des Hauptbeispiels. Diese berichtartigen Passagen sind grau unterlegt und so vom übrigen Text unterscheidbar. Aber auch innerhalb der Darstellung der heutigen Praxis soll, wo dies möglich ist, vergleichend gearbeitet werden. So werden im Anschluss an den deskriptiven Bericht des Hauptbeispiels Übereinstimmungen und Abweichungen zu anderen beobachteten Ritualen vermerkt und ausgewertet.¹⁸

17 Siehe dazu Kap. 9.4 und 11.3.

18 Ein detaillierter, auch die Varianz erfassender Vergleich der textlichen Norm der Ritualelemente und ihren Umsetzungen in der Praxis, wie er eben umrissen wurde, kann jedoch nur für das Ritualgeschehen des Haupttages geliefert werden. Es fehlt nicht nur an Vergleichsmaterial aus den anderen Beispielfällen (siehe Kap. 2), sondern auch die Textgrundlage ist, wie noch zu zeigen ist, in Bezug auf die vorderen Teile des Gesamtrituals wesentlich dürftiger als für das restliche Ritual.

5 Vorbereitungen

5.1 Materielle und soziale Vorbereitungen

Ein Großereignis wie das *vratabandha* bedarf gründlicher Vorbereitungen. Wählt man nicht die zeit- und kostengünstige Variante, sich einem Gruppenritual anzuschließen (siehe Kap. 3.1.2), beginnen jene in der Regel bereits Wochen vor dem Ritual und intensivieren sich, je näher das eigentliche Ereignis rückt. In den Ritualhandbüchern ist wenig darüber zu erfahren. Diese Priestertexte enthalten zwar gelegentlich Listen der zu beschaffenden Materialien, die Beschreibung setzt dort aber frühestens mit den Vorbereitungen am Ritualplatz ein (siehe Kap. 5.2).

Dass die Handbücher zu den ersten Vorbereitungen schweigen, mag damit erklärt werden, dass diese vornehmlich Sache der Familie und nicht des Priesters sind. Das bedeutet nicht, dass man dabei gänzlich ohne Ritual auskommt. Wie das Hauptbeispiel belegt, sind bereits die vorbereitenden Schritte von rituellen Handlungen eingeleitet und durchzogen. Darüber hinaus ist die Vorbereitungsphase durch eine erhöhte soziale Aktivität gekennzeichnet. Um alles ordnungsgemäß vorzubereiten, braucht man Hilfe.

§1 Rituellem Auftakt der Vorbereitungen (*śubhārambha*) – Die Familie des Hauptbeispiels entschied einen astrologisch günstigen Moment am Freitag, den 23.3.07 (Caitra 9 gate 2063, Caitra śuklapakṣa 5), zu nutzen, um zwölf Tage vor dem eigentlichen *vratabandha* mit dem „guten Anfang“ (*śubhārambha*) „offiziell“ mit den Vorbereitungen zu beginnen und die im Ritual benötigten Blattgefäße herzustellen.

Man hat zu diesem Zeitpunkt, knapp zwei Wochen vor dem *vratabandha*, bereits über 30.000 NRs (ca. 300 Euro) für das Ritual ausgegeben. Materialien mussten beschafft und Lebensmittel gekauft werden, etc. Ein Mutterbruder (*māmā*) des Initianden hat endlich die im Namen der verwitweten Großmutter des Jungen väterlicherseits gedruckten Einladungskarten (Nep. *nimantraṇā*) vorbeigebracht,¹ und eben diese Großmutter ist nun mit einer großen Ladung Blättern des śāla-Baumes aus dem Heimatdorf der Familie nach Kathmandu gekommen. Eine *bhaujyū* (Frau des älteren Bruders) des Vaters hatte nach einer Verehrung (*pūjā*) des Baumes die Blätter gepflückt.

Im Laufe des Vormittags treffen etwa ein Dutzend Nachbarinnen ein, und in einem astrologisch günstigen Moment in der Mittagsstunde beginnt die Mutter des Initi-

¹ Man hatte sich für handelsübliche Karten (250 Stück à 10 NRs) entschieden, die in mehreren Details eigentlich nicht passten (woran sich allerdings niemand störte). So zeigte die Vorderseite neben einem *pippala*-Blatt mit dem Gesicht von Ganeśa einen Initianden mit Bettelgefäß, Tasche, Bogen und Köcher, der über sieben *pippala*-Blätter schreitet. Bogen und Köcher verweisen darauf, dass ein Kṣatriya-Junge (und kein Brahmanensohn wie im Fallbeispiel) abgebildet ist, und die dargestellten „Sieben Schritte“ (*saptapadī*) sind bei Initiationsritualen hinduistischer wie buddhistischer Newars (Gellner 1988: 65; Gutschow/Michaels 2008: 85, 89f.; Michaels 1986: 217), nicht aber beim *vratabandha* der Bāhun und Chetrī üblich.

anden, allen Anwesenden ein rotes Stirnmahl (Nep. *rāto dahīṭikā*) und etwas Geld (Nep. *bheṭī*) zu geben.

Die Frauen lassen sich auf der Veranda nieder. Zwei von ihnen sortieren Reis und lesen die nicht zerbrochenen Körner aus, die als „Ritualreis“ (Nep. *akṣatā*) verwendet werden sollen. Die anderen fertigen aus den *sāla*-Blättern (Nep. *sālako patta*) und kleinen Bambusspänen (Nep. *bāṃsako sinkā*) Ritualgefäße. Die Älteren geben Tipps, und man tauscht Neuigkeiten aus. Am Nachmittag sind mehrere Körbe mit großen flachen Platttellern (Nep. *ṭaparī*), Schalen mittlerer Größe (Nep. *bohotā*) und kleine Schälchen mit erhobenem Rand (Nep. *dunā*) gefüllt sowie eine große Portion Reis ausgelesen.

Mit diesen Handlungen wurde die Vorbereitungsphase des *vratibandha* offiziell eingeleitet. Das Zusammentreffen war gesellig und der rituelle Aufwand im Vergleich zum Vor- und Hauptritual noch sehr gering. Es zeigten sich aber schon Spuren einer Ritualisierung: Der Zeitpunkt für den *śubhārambha* wurde mit Hilfe des astrologischen Almanachs (*pañcāṅga*) bestimmt. Das heißt, der straffe Terminkalender der Familie wurde mit der Position der Himmelskörper abgeglichen, um einen ritualgeeigneten Moment zu finden. Die Anwesenden wurden durch das Auftragen des Stirnmahls (*tilakadhāraṇa*, Nep. *ṭikā lagāune*) aus rotgefärbtem Ritualreis (siehe unten) weithin sichtbar als Teilnehmer eines rituellen Ereignisses gekennzeichnet,² und es war nicht nur von Bedeutung, dass bestimmte Dinge vorbereitet wurden, sondern auch wie und durch wen.

Der beobachtete Fall belegt, dass sich Ritualisierungen sogar schon vor dem eigentlichen „Auftakt“ finden können. Man kann das für das Ritual benötigte Blattgeschirr auf den Märkten Kathmandus als Fertigware kaufen, folgt man jedoch, wie die Familie des Hauptbeispiels, der Tradition (des ruralen Kontextes, aus dem die Familie stammt) und fertigt es selbst, muss (dem oralen Skript folgend) zunächst der Baum verehrt werden, bevor die benötigten Blätter gepflückt werden können. Dies geschah im Fallbeispiel vermutlich in ähnlich kurzer Form, wie bei der unten (§2) beschriebenen *pūjā* des Bambus vor dem Schlagen der Stangen für die Rituallaube (*maṇḍapa*) – nämlich mit dem Werfen von Ritualreis und dem Auftragen einer *ṭikā* auf das Objekt der Verehrung.

Dass man bei der Vorbereitung eines Rituals nicht einfach pragmatisch die benötigten Materialien zusammenträgt, sondern dass tradierte Regeln zu beachten sind, zeigen auch andere Details. Die verwitwete Großmutter des Initianden übernahm zwar den Transport der Blätter aus dem Heimatdorf, die *pūjā* des Baumes und das Sammeln der Blätter wurde jedoch von einer Tante des Jungen vollzogen, denn, so erklärte man, für diese Handlung werde eine verheiratete Frau, deren Gatte lebt (*saubhāgyavati*), benötigt. Ihr Status gelte als segensreich, und dass gerade sie zu Beginn bestimmte Aufgaben übernimmt, diene dem Gelingen des Rituals.³

2 Zum Geben von *ṭikā* (und *bheṭī*) im Ritual als Ausdruck von Reinheit, Hierarchie aber auch Segnung siehe Bennett (2005: 150, 271).

3 Die Verehrung des Bambus, der für den *maṇḍapa* geschlagen wurde (siehe unten §2), übernahm ein unverheiratetes Mädchen (*kanyā*), eine Rolle, die im Ritual ähnlich positiv besetzt ist.

Ähnliches gilt für das eigentliche Fertigen der Geräte. So war die Großmutter zwar anwesend, beteiligte sich aber nicht an der Arbeit der anderen, verheirateten Frauen. Stattdessen begann sie mit einer weiteren Witwe, den Reis für das Ritual auszulesen. Auch bei dieser Handlung zeigte sich, dass man im Hauptbeispiel die Bereitstellung der benötigten Materialien mit gebührender Sorgfalt betrieb. Ritualreis, meist mit rotem Farbpulver (Nep. *abīra*) und Joghurt (Nep. *dahī*) zu *rāto dahīṭikā* vermischt, ist ein wichtiges Utensil, das man im Ritual beinahe ständig zur Hand hat.⁴ Er wird als „ungebrochen“ (*akṣata*, Nep. *akṣatā*)⁵ bezeichnet und im Fallbeispiel verbrachte man Stunden damit, die Unversehrtheit der Körner tatsächlich zu überprüfen, um so gewöhnlichen Reis mit der Potenz auszustatten, als Ritualreis verwendet werden zu können.

§2 Weitere Vorbereitungen – Auch in der Zeit nach dem (ersten) *śubhārambha* ging es bei der Familie geschäftig zu. Die Einladungen mussten persönlich verteilt, weiteres Material angeschafft und dafür zunächst Geld besorgt werden. In den Tagen direkt vor dem eigentlichen Ritual standen noch zwei weitere größere Programmpunkte an:

Nachdem die monatliche Unreinheit der Mutter beendet ist, beginnt man am Nachmittag des 1. April, 14:30 Uhr, in einem Abstellraum des Hauses in großen Mengen *phurranadāna*, einen frittierten Snack aus Reisflocken, zuzubereiten. Diese Arbeit ist im Gegensatz zum Fertigen der Blattgefäße Männersache. Der Vater – tatkräftig unterstützt von einem Freund und Klienten sowie seinem ältesten Sohn – ist etwa zwei Stunden damit beschäftigt.⁶ Die Mutter des Initianden, deren Mutter und die Frau eines Mutterbruders (Nep. *māiju*) erledigen Einkäufe in der Stadt. Vor allem wird noch neue Kleidung für den Initianden benötigt.⁷ Mittlerweile haben sich auch einige ältere Herren aus der Nachbarschaft im Wohnzimmer der Familie versammelt. Sie rauchen und erkundigen sich nach dem Stand der Vorbereitungen. Die Schwester des Initianden serviert Tee.

Am folgenden Nachmittag (2. April 2007) sitzen in der Abstellkammer drei ältere Frauen um den Kessel mit Öl und frittieren kleine Fladenbrote (Nep. *pūrī*), die auf der Veranda vor dem Haus von einem knappen Dutzend weiterer Frauen ausgerollt werden. Man arbeitet etwa zwei Stunden, ehe der Teig aus sechs kg Mehl (Nep. *maidā*) verarbeitet ist. Die meisten der helfenden Frauen gehören zur mütterlichen Verwandt-

4 Zum rituellen Gebrauch von Reis (*akṣata*) siehe Abbott 1932: 393-396; Bühnemann 1988: 61, 65f., 96.

5 Deshpande (1996: 420) vermutet, dass die heutige (in verschiedenen Lokalsprachen verwendete) Bezeichnung *akṣatā* auf Skt. *akṣatān*, ein z.B. mit *taṇḍula* verwendetes Adjektiv (m. Pl.) zurückgeht, das als *akṣatām* (Nomen f. Akk. Sg.) falsch verstanden wurde.

6 In sechs Litern Öl (Nep. *tela*) werden nacheinander zehn kg geschlagener Reis (Nep. *ciurā*), zwei kg Erdnüsse (Nep. *bedāna*), ein kg getrockneter Ingwer (Nep. *āduvā*), ein halbes kg rote Chilisoten (Nep. *khursānī*) sowie eine Tüte Kartoffelchips (Nep. *ālucipa*) frittiert und auf Zeitungen zum Abkühlen ausgebreitet. Man mischt ein kg Kichererbsen (Nep. *canā*) sowie eine halbe Packung Salz (Nep. *nāna*) bei, die der Initiand noch schnell im Eckladen besorgt, und füllt anschließend alles in einen Plastiksack.

7 Der Initiand wird im Ritual mehrfach umgezogen. Aber auch andere Familienmitglieder leisten sich für dieses Ereignis neue Kleidung.

schaft des Initianden, aber auch die Großmutter väterlicherseits ist wieder aus dem Dorf gekommen, und so manche Nachbarin hilft ebenfalls nicht zum ersten Mal.

Nachdem alle mit einem Snack (Nep. *khājā*) bewirtet wurden, beginnen die älteren Frauen Schmalzkringel (Nep. *sela*) im heißen Öl zu backen, die wie die *pūrīs* während des Rituals Göttern und Familie als Nahrung dienen sollen. Die Männer ziehen inzwischen zu einem benachbarten Bambushain, um die Stangen (*liṅga*) für die Rituallaube (*maṇḍapa*) zu schlagen. Man berät sich und sucht fünf Stangen mittlerer Größe aus. Obwohl diese später mit der Säge von beiden Seiten auf die richtige Länge zurechtgestutzt werden, achtet man bei der Auswahl darauf, dass die Stangen eine unversehrte Spitze aufweisen. Die Schwester des Initianden, ein unverheiratetes Mädchen (*kanyā*), verehrt den Bambus, indem sie Ritualreis (Nep. *akṣatā*) wirft und der Stange, die zuerst geschlagen wird, eine *ṭikā* aufträgt. Dann fallen ein Freund der Familie und ein Mutterbruder (*māmā*) des Initianden fünf Stangen. Der Vermieter besorgt derweil in der Nachbarschaft fünf Äste des *paiyū*-Baumes, die ebenfalls für den *maṇḍapa* benötigt werden. Nach kurzer Beratung hat man auch die restlichen Materialien beisammen; fünf Stängel der Banane (Nep. *kerā*) und sieben Zuckerrohrpflanzen (Nep. *ukhu*), fünf jüngere für den *maṇḍapa* und zwei ältere mit langem, verholztem Stiel, die zum „Schnüren der Bürde“ (*bhārabandhana*) am Tag des Vorrituals (siehe Kap. 5.2.6) benötigt werden. Die Materialien werden zum Haus gebracht und im Hof für den Transport verschnürt.

Während in der Abstellkammer noch *sela* frittiert wird, kochen die Frauen auf der Veranda Rohrzucker (Nep. *sakhara*) in Wasser, vermengen den gewonnenen Sirup (Nep. *khudo*) mit Reismehl (Nep. *cāmalako piṭho*), formen die Masse zu kleinen Kugeln und stellen so *kasāra* her, eine Süßigkeit, die auch für andere glückverheißende Rituale, etwa die Hochzeit, benötigt wird.

Nach getaner Arbeit verabschieden sich die Gäste. Gegen elf Uhr legt sich die Familie endlich schlafen, um noch vor dem Morgengrauen wieder aufzustehen und alles für den Abtransport vorzubereiten. Gegen acht Uhr erreicht man den Tempel des Candanaprabhāteśvara Mahādeva in Thankot, wo man die von einem Bekannten angefahrenen Materialien in einer vergitterten Halle im südlichen Teil des Tempelkomplexes verstaut. Jetzt sind es nur noch wenige Handgriffe, und die Vorbereitungen des Ritualplatzes für das Vorritual können beginnen.

Die beschriebene Verehrung des Bambus durch ein unverheiratetes Mädchen (*kanyā*) ist ein weiterer Beleg dafür, dass die ansonsten eher geselligen Vorbereitungen von ritualisierten Handlungen durchzogen sind, bei denen Personen in festgelegten rituellen Rollen agieren und auf Details (wie die intakte Spitze der Bambustriebe) achten, die sich nicht durch materielle Notwendigkeiten erklären lassen. Man folgt bestimmten, im profanen Alltag nicht geltenden Regeln. Auch die Art der zubereiteten Nahrungsmittel (*phurranadāna*, *sela*, *pūrī* und *kasāra*) deutet darauf, dass sich die Familie auf ein Ritual vorbereitet. Ihnen gemeinsam ist nämlich, dass sie als „reine Speise“ (Nep. *cokho khānā*) und daher als ritualgeeignet gelten.

Neben solchen Hinweisen auf ein bevorstehendes Ritual, fällt vor allem die hohe soziale Aktivität der Familie auf. Der in Vorbereitungen vertiefte Haushalt wird zum

Mittelpunkt sowohl der über verschiedene Ortschaften verteilt lebenden Großfamilie als auch der Nachbarschaft. Mehrfach kommen dort zwei Dutzend Menschen zusammen, um Neuigkeiten auszutauschen und der Familie zur Hand zu gehen. Wie gesehen, helfen Tanten und Nachbarinnen, Blattgefäße und verschiedene Speisen für das Ritual zu bereiten. Die Männer frittieren Reisflocken oder beschaffen die Materialien für den *mandapa*. Das soziale Netzwerk der Familie zeigt sich hier nicht nur und verursacht Kosten, sondern kann von der Familie zu ihrem Vorteil genutzt werden. Arbeit der Helfenden und Tipps der Älteren entlohnt man mit Tee, der Einladung zum *bhoja* beim *vratibandha* und dem stillschweigenden Versprechen, bei ähnlichen „Arbeitsspitzen“ in anderen Haushalten zur Verfügung zu stehen.

Die nun folgenden Vorbereitungen des Ritualplatzes für das Vorritual begeht die Familie allerdings wieder im engeren Kreis, und die Leitung übernimmt ab jetzt ein Priester. Ab dem Vorritual sind dann noch weniger Personen direkt am Geschehen beteiligt. Dafür agieren die, die teilhaben, vom Priester überwacht, in fest vorgeschriebenen rituellen Rollen. Man zieht sich also immer weiter aus der umgebenden Welt und den gewohnten Abläufen zurück. Die soziale Komponente des *vratibandha* tritt aber gegen Ende des Ereignisses wieder deutlich zu Tage, etwa beim *bhoja* (siehe Kap. 2.1 §11) oder beim Verteilen des im Ritual erzeugten Segens in der Gemeinschaft (siehe Kap. 11.2 §17). Verstärkte soziale Aktivitäten bilden eine Art Rahmen. Ausgangs- und Endpunkt des Rituals sind in das soziale Umfeld eingebettet. Im eigentlichen Ritual dagegen ist eine gegenläufige Tendenz erkennbar. Eigenen Regeln folgend und eigene Mittel der Rahmung verwendend, ereignet sich das dortige Geschehen in relativer Autonomie von der umgebenden Welt. Wie Don Handelman (etwa 1990: 27; 2004b: 209) feststellt, gewinnt das Ritual gerade daraus, dass es eine eigene Realität schafft, seine Kraft, die Welt, die es hervorgebracht hat, zu verändern. Es gibt im *vratibandha* Schnittstellen, an denen sich soziale Wirklichkeit und die im und durch das Ritual geschaffene Welt begegnen. Neben Anfang und Ende finden sich diese etwa beim Bettelgang des Jungen während des *upanayana*, bei dem Verwandte und Bekannte „Almosen“ (*bhikṣā*) in Form von Reis, Früchten und Geld übergeben und so in den rituellen Ablauf eingebunden werden (siehe Kap. 9.3 §20) oder beim „Auszug in die Fremde“, wenn der Junge damit drohen muss, die Gemeinschaft zu verlassen, um schließlich demonstrativ zurückgeführt zu werden (siehe Kap. 11.2 §14). Am Anfang des Rituals gilt es jedoch zunächst, die beiden Realitäten zu trennen. Die folgenden Abschnitte widmen sich den rahmenden, oftmals stark formalisierten „Handlungsbausteinen“, die zu dieser Trennung beitragen. Viele davon sind auch in anderen Ritualen üblich und einer Art generellem „Baukasten“ entnommen. Es sind Standards des brahmanischen Rituals. Auch wenn sich daher daraus zunächst keine Erkenntnisse darüber ableiten lassen, welche konkreten Veränderungen der Welt beim *vratibandha* intendiert sind, sollen sie doch ebenso detailliert behandelt werden wie die im Zentrum der Ritualkonstruktion stehenden Handlungen der vier *saṃskāras*, auf die sich die meisten Analysen der brahmanischen Initiation beschränken. Die Untersuchung der Rahmenelemente hilft nicht nur, andere wichtige Fragen (etwa zur Genese des *vratibandha* und den Gestaltungsmöglichkeiten seiner Form) zu beantworten, sondern ermöglicht auch, ein realeres Bild des komplexen Ereignisses zu gewinnen.

5.2 Vorbereitungen am Ritualplatz

Es gilt wohl allgemein, dass es zu Beginn eines Rituals bestimmter Vorbereitungen des Platzes, der Akteure und der Objekte bedarf. Das Ritual wird von der alltäglichen Realität abgehoben und dies geschieht in der Regel mit Mitteln des Rituals. Beim *vratabandha* wird dabei auf Elemente zurückgegriffen, die auch bei den alltäglichen rituellen Verrichtungen (*nityakarman*) – wie der Verehrung anlässlich der Übergänge der Sonne (*saṃdhyāpūjā*, *saṃdhyopāsana*) – oder bei der Verehrung von Götter (*devatāpūjā*) nicht nur von nepalischen Texten vorgeschrieben werden⁸ und in eine Reihe weitere Rituale, etwa andere *saṃskāras*, aufgenommen wurden; kurzum auf Standards des brahmanischen Rituals. Die Verfasser oder Kompilatoren der auf *saṃskāras* spezialisierten Handbücher verzichten meist auf eine Beschreibung dieser allgemein bekannten Teile. So erwähnen z.B. die meisten Varianten des Rāmadatta-Textes nach den Angaben zum Zeitpunkt des *cūḍākarana* lediglich, dass *nityakarman*, *mātrīkāpūjā* und *ābhyudayikaśrāddha* vollzogen worden sein sollen.⁹ Umfassendere Ritualkompendien, wie der KBh, beschreiben die allgemein üblichen Ritualelemente in der Regel einleitend zu Beginn des Werkes.¹⁰ Meist wählen die Handbuchautoren aber einen Mittelweg. Tab. 5.1 fasst exemplarisch die Angaben einiger Texte zusammen. Für einige Handlungen schreiben die Handbücher einen separaten förmlichen Beschluss (*saṃkalpa*) vor. Wie noch zu zeigen sein wird (siehe Kap. 5.2.1 §5), ist dies ein wichtiges Mittel, um eine Handlung als Ritualhandlung zu markieren und damit vom Alltagsgeschehen abzuheben.

Wie aus der Tabelle hervorgeht, behandeln einige Handbücher (UP1, VP) nur eine Auswahl von Elementen, während andere (etwa die SP und ihr folgend die VPGh) ein vollständigeres Bild der nötigen Vorbereitungen vermitteln, die weitgehend einem Schema zu folgen scheinen. Die Aufstellung macht aber noch etwas anderes deutlich: Fast alle Texte beginnen die Ritualbeschreibung mit bestimmten Rezitationen. Wegen der großen Bedeutung der akustischen Ebene des Rituals soll nun gesondert darauf eingegangen werden, bevor die Vorbereitungen des Platzes und der Akteure, Elemente des rituellen Beginns und das Aufstellen und Bereiten der verschiedenen Utensilien behandelt werden.

8 Siehe dazu etwa den *Nityakarmapūjaparakāśa* der Gītāpresā aus Gorakhpur (im Folgenden als NP angegeben), den *Paurohityakarmaprasikṣaka* (im Folgenden PP), ein Priesterlehrbuch aus Lucknow, oder den von Bühnemann (1988) untersuchten *Ṛgvedīyabrahmakarmasamuccaya* (RB).

9 E 915/6: 1^v; H 391/27: 1^v; M75/7: 5^v; DP: 41; VUP: 5. Vgl. KBh: 239; VPGh: 86. Gelegentlich werden Angaben zu einem oder mehreren Vorritualen ergänzt (siehe Kap. 6).

10 Die Autoren der VP behandeln sie in der *Samṣkārāpaddhati* (SP), einem früheren Band ihrer Reihe (siehe Kap. 1.1 §3).

Tab. 5.1: Textliche Angaben zu Vorbereitungen am Ritualplatz. Neben dem Element wird jeweils die Seitenzahl vermerkt. Ist diese nur in Klammern angegeben, wird das Element zwar genannt, aber nicht beschrieben. Ein „s“ kennzeichnet, dass der Text für die Handlung einen förmlichen Beschluss (*saṃkalpa*) vorschreibt.¹¹

Ritualement	KBh	SP	SV	UP1 ¹²	VP	VP Gh
<i>svastivācana / śāntipāṭha</i>	1f.	ka-gha, (6)	16f.	12-14	(6)	25-27
<i>pañcagavyanirmāṇa</i>	3	ña-ja	–	–	–	28f.
<i>Karmapātra-sampādana</i>	4	jha-ḍa	1-3	11 ¹³	–	29-31
<i>Bhūmisparśa</i>	–	4f.	1	–	–	32
<i>bhūtotsāraṇa</i>	–	5f.	1	–	–	32f.
<i>maṅgalaprārthanā</i>	–	6-9	–	14-17	–	33f.
<i>sūryā(yā)rghadāna</i>	–	9f.	–	–	–	34f.
<i>prāyaścittagodāna</i>	–	s11-14	s3-7	(s10)	–	s35-37
<i>brāhmanavaraṇa</i>	–	14-16	–	–	–	37
<i>arghasthāpana</i>	5	23-25	7	–	–	40f.
<i>dīpapūjā</i>	6	25f.	(s5), 8	–	(s8)	41
<i>kalaśasthāpana</i> (1. Teil)	6-11	27-36	(s5), 8-13	–	(s8)	41-44
<i>gaṇeśapūjā</i>	s11f.	36-45	(s5), 13-15	–	(6, s8)	44-49
<i>rakṣāvidhāna</i>	13f.	–	–	–	–	–
<i>kalaśasthāpana</i> (2. Teil)	14	45-50	15f.	–	–	49-52
<i>puṇyāhavācana</i>	s15- 17	15-23	–	–	(6, s8); 13-17	37-40

11 Der *Cūḍopanyāna*-Text erwähnt nur *gaṇeśapūjā* und *puṇyāhavācana*, beides nebst *saṃkalpa* (CP1: 1; CP2: 3-5; CV: 1-3), und wird hier daher nicht mit angeführt.

12 Vgl. UP2: 8-11; UP3: 4-9.

13 Nur das Sprengeln mit Wasser (des *karmapātra*) wird hier erwähnt.

5.2.1 Die Sprache des Rituals

Ein grundlegender Unterschied zwischen den bisherigen und den folgenden, nun vom Priester betreuten und daher auch in einigen Initiationshandbüchern behandelten Vorbereitungen lässt sich auf sprachlicher Ebene ausmachen. Bei den bisher beschriebenen Handlungen überwog die Alltagssprache. Handlungsanweisungen und -absprachen wurden in Nepali ausgetauscht. Auch eindeutig rituelle Formen des Handelns, wie die Verehrung der Bambusstangen, wurden sprachlich, wenn nicht stumm vollzogen, von Alltagssprache begleitet. Als Mittel der Kommunikation verliert die Alltagssprache auch im späteren Verlauf der Ereignisse nicht an Bedeutung. Sie dient zur Klärung choreographischer Fragen und der Koordination der Logistik. Im priesterlichen Ritual kommt jedoch eine weitere sprachliche Ebene hinzu, die zur Ritualisierung und Sakralisierung der Handlungen und Ereignisse erheblich beiträgt. Gemeint ist die Sakralsprache Sanskrit, die in verschiedenen Formen (vedisches und klassisches Sanskrit) und Funktionen (Mantras, Anweisungen (*praiṣa*), Grußformeln usw.) im Ritual Verwendung findet.

Madhav M. Deshpande hat zur Beschreibung der im brahmanischen Ritual auftretenden Sprachformen ein Modell mit drei konzentrischen Kreisen – das Vedische im Kern, darum das klassische Sanskrit und die Lokalsprache im äußeren Ring – verwendet und festgestellt: „The ultimate goal of the ritual is the creation of the sacred and to this end often the outer linguistic varieties get pulled into the inner circles“ (1996: 405). Sanskrit, insbesondere in seiner archaischen Form des Vedischen, gilt als die Sprache der Götter. Bei seiner Verwendung als Ritualsprache, die etliche sprachliche Besonderheiten aufweist, zeichnet es sich vor allem durch eine typische Art des Vortrags aus. Viele der Mantras werden unter Beachtung von Akzenten rezitiert. Das Ritual schafft so eine ihm eigene klangliche Atmosphäre (vgl. Deshpande 1996: 430), die oft weithin hörbar ist und sich deutlich von der alltäglichen Geräuschkulisse abhebt. Es ist Teil der von Deshpande aufgezeigten Dynamik, dass dabei, um das Metrum zu erfüllen, Ausspracheregeln gebeugt und gebrochen werden (ebd.: 422, 432-434) oder auch sprachlich jüngere Formulierungen mit (pseudo)vedischen Akzent rezitiert werden (ebd.: 405f.). Auf Deshpandes Befund wird in Kap. 5.2.2 zurückzukommen sein. Zunächst soll der Blick auf verschiedene konkrete Bestandteile der im Ritual verwendeten Sprache gerichtet werden.

§1 Svastivācana und śāntipāṭha – Mehrere Handbücher beginnen mit bestimmten Sequenzen vedischer Verse, auch wenn diese dadurch aus dem vorgeschriebenen Ablauf der Ritualhandlungen herausgelöst werden.¹⁴ Es gilt als segensreich, ein Werk mit vedischen Versen zu beginnen, sei dies nun ein Ritual oder ein Handbuch. Die Texte verwenden für diese Rezitationen, mit denen verschiedene (vedische) Götter um Gewährung von Wohlergehen (*svasti*), (inneren) Frieden (*śānti*) und Ähnlichem

¹⁴ Etwa die SP (ka-gha) beginnt ohne irgendwelche Handlungsanweisungen mit einer Reihe als *svastivācanamantra* bezeichneter Verse. Gemäß der Ritualanleitung erfolgt das *svastivācana* jedoch erst zu einem späteren Zeitpunkt (SP: 6; vgl. VPGh: 33).

gebeten werden, unterschiedliche Bezeichnungen wie *svastivācana*, *svastyayana*, *śāntipāṭha* usw.¹⁵

Der KBh (1) beschreibt, wie der Ritualmacher (*karṭṛ*) sich an einem günstigen Tag, gut gebadet, helle Kleidung (*śuklavāsas*) und ein Stirnmal aus Safran (*kuṅkuma*) tragend mit dem Gesicht nach Osten gewandt auf seinem Platz niederlässt und sich mit *ācamana* reinigt, bevor er als *svastivācana* sieben vedische Mantras beginnend mit „*oṃ svastino mīmītām aśvinā bhagaḥ* etc.“ (RV 5.51.11-15, RVKh 5.51.1-2) rezitiert.¹⁶ Anschließend folgen als *śāntipāṭha* zehn Verse beginnend mit „*oṃ ā no bhadrāḥ kratavo yantu viśvataḥ* etc.“ (RV 1.89.1-10 = VS 25.14-23).¹⁷ In der SP (ka-gha) dagegen erscheint die mit „*oṃ ā no bhadrāḥ* etc.“ beginnende Sequenz als *svastivācana*. So auch in der UP1 (12-14). Allerdings werden hier die Mantras „*oṃ dyauḥ śāntiḥ* etc.“ (VS 36.17) und „*oṃ yato-yataḥ samīhase* etc.“ (VS 36.22) angeschlossen.¹⁸ Die UP3 (4-9) wiederum spricht von *śāntipāṭha* und stockt die zu rezitierenden Mantras um „*oṃ dīrghāyus ta ośadhe khanitā* etc.“ (VS 12.100), „*oṃ gaṇānām tvā gaṇapatim havāmahe* etc.“ (VS 23.19) und „*oṃ ambe ambike ‘mbālike* etc.“ (VS 23.18cd) auf insgesamt fünfzehn auf.

Die Handbücher verwenden unterschiedliche Bezeichnungen für die anfängliche Rezitation und variieren in der genauen Anzahl der Mantras, greifen aber auf einen gewissen, gemeinsamen Stock vedischer Verse zurück. Es ist auffällig, dass (anders als in vielen Teilen des restlichen Rituals) mehrere der untersuchten Handbücher, die ja alle in der Tradition des Weißen *Yajurveda* stehen, hier auch solche Verse aus dem RV bzw. den ihm zugehörigen RVKh anführen, die nicht in die eigene Saṃhitā übernommen sind. Diese Verse scheinen sich also (als Set) über Schulgrenzen hinweg einer gewissen Beliebtheit zu erfreuen.

§2 Maṅgalaprārthanā – Die meisten der eben genannten Mantras finden im weiteren Ritual – als Sequenz oder einzeln – noch mehrfach Anwendung. Dies gilt auch für ein anderes Set von Mantras. Diese sind puranischen Ursprungs und damit nicht im vedischen, sondern im klassischen Sanskrit verfasst, gehören also zum zweiten Ring des Modells von Deshpande (siehe oben). Diese beliebte Sequenz wird in Handbüchern meist als *maṅgalaprārthanā* (Bitte um Heil bzw. Segen) oder *maṅgalaśloka* (Heils-, Segensvers) bezeichnet. Sie beginnt in der Regel mit „*oṃ sumukhaś caikadantaś ca* etc.“. Die genaue Anzahl der zu rezitierenden Verse variiert allerdings. Die VPGh (27) fügt sechs dieser Mantras als „Gedenken an Gaṇeśa“ (*gaṇeśasmarana*) in

15 Zu den Begriffen *svastyayana* und *svastivācana* siehe Gonda 1980: 162-164.

16 Diese Verse sollen zu Beginn jedes Rituals rezitiert werden (*sarvakarmādau karaṇīyaṃ svastivācanam* KBh: 1; VPGh: 25). Auch im KK8 (4) werden diese Mantras als *svastivācanamantras* bezeichnet. Deren Rezitation erfolgt hier im Rahmen der Vorbereitung des Feuerrituals nach dem *pañcabhūsaṃskāra*. Das *agnisthāpana*-Handbuch von Adhikārī (ASA: 19f.) verwendet an gleicher Stelle im Ablauf eine andere Mantrasequenz als *svastivācana*.

17 KBh: 2; VPGh: 26.

18 Der ASA (19f.) verzeichnet diese Mantras als *svastivācana* am Beginn des Feuerrituals. Im NP (168f.) erscheint die Sequenz als *svastyayana*. In der UP2 (10) findet sich nur die Anweisung, dass die *maṅgalamantras* beginnend mit „*oṃ ā no bhadrāḥ* etc.“ rezitiert werden sollen, ohne dass die einzelnen Verse aufgeführt werden.

die aus dem KBh übernommene Beschreibung des *śāntipāṭha* ein.¹⁹ Nur wenige Seiten später werden, wie in der SP, die Mantras noch einmal unter der Überschrift *maṅgalaprārthanā* wiedergegeben, in leicht veränderter Reihenfolge und ergänzt durch sechs weitere Verse.²⁰ Der Gebrauch dieser nicht-vedischen Verse ist wiederum keineswegs auf den nepalischen Kontext beschränkt. Im von Brahmanen der Śākāla-Schule des R̥gveda in Maharasthra verwendeten *R̥gvedīyabrahmakarmasamuccaya* (RB: 16^v) ist eine Variante dieser *prārthanā* mit elf Mantras enthalten,²¹ in der UP aus Benares und einem im Lucknow publizierten Priesterlehrbuch eine Variante mit fünfzehn Mantras.²² Wie eine Art Ziehharmonika lässt sich dieses sprachliche Element also ausdehnen bzw., umgekehrt (wenn z.B., wie in der Praxis oft zu beobachten, Zeitdruck herrscht), auf ein Minimum reduzieren.

Zur akustischen Gestaltung des Rituals wird aber nicht nur auf Mantras zurückgegriffen, die mehr oder weniger unverändert den vedischen Saṃhitās oder späteren Texten (wie den Purāṇas) entnommen sind. Die Tradition stellt darüber hinaus eine Reihe von Formeln bereit, die mit wenigen Modifikationen dem entsprechenden Kontext angepasst werden können.

§3 *Nāmamantra* – In der Form eines sogenannten Namens- bzw. Gruß-Mantras (*nāma-* oder *namaskāramantra*), das heißt als Variante der Formel „*om*, Verehrung dem/den/der N.N.“ (*om* N.N. *namaḥ*), begrüßt man laut SP (9) nach der *maṅgalaprārthanā* Gaṇeśa, den Lehrer (*guru*) und die Wunschgottheit (*iṣṭadevatā*).²³ Andere Handbücher schicken den *maṅgalaśloka*s eine Reihe solcher *nāmamantras* voraus, die erneut panindisch Übereinstimmungen zeigen. Laut VPGh (27) und anderen begrüßt man so:

- 1) Gaṇeśa (*śrīmanmahāgaṇādhipati*),
- 2) Lakṣmī und Nārāyaṇa,
- 3) Umā und Maheśvara,
- 4) Sarasvatī und Brahmā (*vāñṭhiranyaḡarbha*),
- 5) Śacī und Indra (*śacīpurandara*),
- 6) den Fuß-Lotus von Mutter und Vater (*māṭṛpitṛcaraṇakamala*),
- 7) die Wunschgottheiten (*iṣṭadevatā*),
- 8) die Familien- bzw. Klangottheiten (*kuladevatā*),
- 9) die Dorfgottheiten (*grāmadevatā*),
- 10) die Gottheiten des Hauses (*vāstudevatā*) und
- 11) des Platzes (*sthānadevatā*),

19 Die ersten fünf Verse richten sich an Gaṇeśa und der letzte ist der Göttin gewidmet. Sie lauten: 1. „*om sumukhaś caikadantaś ca* etc.“, 2. „*om dhūmraketur gaṇādhyakṣo* etc.“, 3. „*om vidyārambhe vivāhe ca* etc.“, 4. „*om śuklāmbaradharaṃ devam* etc.“, 5. „*om abhīpsitārthasiddhyartham* etc.“ und 6. „*om sarvamaṅgalamāṅgalye* etc.“. Zur Verwendung dieser Mantras bei der *gaṇeśapūjā* siehe Kap. 5.2.5 §6.

20 7. „*om maṅgalaṃ bhagavān viṣṇuḥ* etc.“, 8. „*om lābhas teṣāṃ jayas teṣāṃ* etc.“, 9. „*om tad eva lagnaṃ sudīnaṃ tad eva* etc.“, 10. „*om śubhārambheṣu sarveṣu* etc.“, 11. „*om vināyakaṃ gurum bhānum* etc.“ und 12. „*om vakratuṇḍa mahākāya* etc.“ (SP: 6; VPGh: 33).

21 Zitiert und übersetzt in Bühnemann 1988: 111f.

22 UP1: 14-17; PP: 130f. Auch der ebenfalls nordindische NP (169f.) hat fünfzehn Mantras.

23 Vgl. VPGh: 34.

- 12) alle Götter,
- 13) alle Brahmanen und schließlich
- 14) erneut Gaṇādhpati, diesmal mit (seinen Gefährtinnen) Siddhi und Buddhi.²⁴

Andere Handbücher geben nur die ersten dreizehn *nāmamantras* wieder²⁵ oder zeichnen andere Variationen.²⁶ Gudrun Bühnemann (1988: 110) hat darauf hingewiesen, dass einige der Gegrüßten, wie die Familien- und Dorfgottheiten, im Gegensatz zu den „sanskritisierten“ Gottheiten (wie Lakṣmī und Nārāyaṇa) die lokalen Traditionen repräsentieren und namentlich nicht näher bestimmt sind, da sie je nach Tradition variieren. Das überregionale Sanskrit liefert somit Schirmbegriffe, die es erlauben, lokale Gottheiten neben vedischen und anderen panindischen Göttern in das „sanskritisierte“ Model der Verehrung zu integrieren. Die aufgezeigten Parallelen der Handbücher demonstrieren, dass die in den letzten Paragraphen angeführten Verse und Formeln, ob nun vedischen oder puranischen Ursprungs, zu Standards gehören, auf die Ritualisten verschiedener Regionen und vedischer Schulen zurückgreifen.

§4 *Puṇyāhavācana* – Eine weitere populäre Art der Rezitation ist das für gewöhnlich als „Erklären des glückbringenden Tages“ übersetzte *puṇyāhavācana*.²⁷ Nach Shingo Einoo (2005c: 104-106) lässt sich das Konzept „glückbringender Tag“ bereits im RV nachweisen, jedoch erst in den Ṛgḥyasūtras und späteren Texten wird ein ritualisiertes Proklamieren beschrieben.²⁸ Wie aus dem *Āpastambadharmasūtra* 1.13.7-8 hervorgeht, werden in einem Ritual, das ein vollkommenes Dasein, Wohlstand usw. garantieren soll (*bhūtikarman*), die Worte *puṇyāha* (glückbringender Tag), *svasti* (Wohlergehen) und *ṛddhi* (Gedeihen) geäußert. Diesen Begriffen soll laut Sūtra die Silbe *om* vorangestellt werden, um die Äußerung von gewöhnlicher Sprache (*laukikyā vācā*) abzugrenzen.²⁹ Beide Aussagen besitzen auch heute Gültigkeit. Die auch als *praṇava* bekannte Silbe *om* ist nach wie vor ein wichtiges sprachliches Mittel (vielleicht sogar das wichtigste), um den Unterschied zwischen rituellem Sprechen und der profanen Sprache zu markieren, und das Proklamieren von *puṇyāha*, *svasti* und *ṛddhi* besteht als Bestandteil heutiger hinduistischer Rituale in Text und Praxis fort. Allerdings wurde die Form des Elements erheblich erweitert. In den Ritualhandbüchern wird meist ein Dialog zwischen Opferherrn und Brahmanen vorgeschrieben³⁰ und in der heute in nepalischen Texten üblichen Variante werden weitere Wünsche

24 Vgl. NP: 168f.

25 UPI: 14; PP: 129f.

26 Etwa die laut des ASA (S. 9) zu Beginn des Feuerrituals zu sprechenden *nāmamantras*. Sarasvatī und Brahmā (*hiraṇyagarbha*) werden hier mit separaten Mantras adressiert und außerdem der Lehrer (*guru*) begrüßt, so dass man auf insgesamt 15 *nāmamantras* kommt. Im RB (16^r; zit. in Bühnemann 1988: 110f.) fehlen die Formeln 4 und 14. Stattdessen werden dort nach den Hausgottheiten auch die „neun Greifer“ beginnend mit der Sonne (*ādityādinavagrahadevatā*) und als letztes die dem Ritual vorstehenden Gottheiten (*etatkarmapradhānadevatā*) bedacht.

27 Siehe etwa Krick (1982: 50). Für eine Kritik an dieser Übersetzung siehe Diehl 1957: 106.

28 Zur historischen Entwicklung siehe auch Gonda 1980: 261f.; Kane 1974: 216f.

29 Siehe dazu Diehl 1957: 102f.; Gonda 1980: 261; Kane 1974: 216.

30 Vgl. etwa *Samśkāraratnamālā* unter Berufung auf Yama (S. 29; zit. in Kane 1974: 216 Fn. 503). Zur Variante des RB siehe Bühnemann 1988: 171. Für weitere Referenzen siehe unten.

angeschlossen: Der *yajamāna* wählt zunächst mehrere Brahmanen aus,³¹ spricht die Gewählten, nachdem er Ort und Zeit, seinen Namen und seine genealogische Abstammungsgruppe (*gotra*, *pravara*) genannt hat, mit „*bho brahmanā*“ an und bittet sie dreimal das Gewünschte zu äußern und so in Kraft treten zu lassen („N.N. *bhavanto bruvantu*“). Die Brahmanen kommen der Bitte mit dreimaligen „*oṃ* N.N.“ oder „*oṃ* N.N. *astu*“ nach und schließen jeweils die Rezitationen eines Mantras an. Auf diese Weise werden die in Tab. 5.2 verzeichneten Wünsche geäußert.³²

Tab. 5.2: Das „Erklären des glückbringenden Tages“ (*puṇyāhavācana*).

Bitte des <i>yajamāna</i> um	vom Brahmanen als Antwort gegebener Mantra
<i>puṇyāha</i> (glückbringender Tag)	„ <i>oṃ punantu mā devajanāḥ</i> etc.“ (VS 19.39)
<i>svasti</i> (Wohlergehen)	„ <i>oṃ svasti na indro vṛddhaśravāḥ</i> etc.“ (VS 25.19)
<i>ṛddhi</i> , KBh: <i>samṛddhi</i> (Gedeihen)	„ <i>oṃ satrasya ṛddhir asi</i> etc.“ (VS 8.52)
<i>vṛddhi</i> (Wachstum)	„ <i>oṃ jyaiṣṭhyam ca ma ādhipatyam ca me</i> etc.“ (VS 18.4)
<i>kalyāna</i> (Segen)	„ <i>oṃ yathemāṃ vācaṃ kalyāṇim</i> etc.“ (VS 26.2)
<i>śānti</i> (Frieden, Ruhe)	„ <i>oṃ dyauḥ śāntiḥ</i> etc.“ (VS 36.17)
<i>śrī</i> (Wohlstand)	„ <i>oṃ manasaḥ kāmam ākūtim</i> etc.“ (VS 39.4)

In anderen modernen Handbüchern ist das *puṇyāhavācana* weiter ausgebaut. Wie bereits für andere Rezitationen festgestellt, kann auch dieses Element nach dem „Ziehharmonika-Prinzip“ verlängert bzw. bei Bedarf wieder verkürzt werden.³³

Das „Erklären des glückbringenden Tages“ eignet sich, ein weiteres Charakteristikum von Ritualsprache anzusprechen. Bei seiner Analyse einer modernen südindischen Namensgebung (*nāmakaraṇa*), in der dem *puṇyāhavācana* eine solche Bedeutung beigemessen wurde, dass es namensgebend für das gesamte Ritual wurde, bemängelt Diehl (1957: 97, 102) an Kane (1974: 216f.),³⁴ dass dieser zwar auf die Entwicklung des *puṇyāhavācana* zu einem elaborierten Ritual hinweise, jedoch die dabei auftretenden konzeptionellen Veränderungen außer Acht lasse. Bereits in späten Sūtra-Texten lasse sich, so Diehls Überzeugung, eine Verschiebung hin zum instrumentalen Aspekt der Handlung nachweisen. *Puṇyāha* werde nicht mehr einfach proklamiert, sondern gemacht (1957: 103f.). Obwohl in seinem Fallbeispiel weiterhin der

31 Laut KBh (15f.) vollzieht man nach der Auswahl der Brahmanen zunächst mit aneinandergelegten Händen, mit den Mantras „*oṃ brahma jajñānam prathamam purastāt* etc.“ (VS 13.3) und „*oṃ bṛhaspate ati yad aryo arhāt* etc.“ (VS 26.3) sowie zehn weiteren, nicht vedischen Versen *brāhmaṇāprārthanā*. Vgl. die Priesterwahl beim Feuerritual (Kap. 7.1.1 §3).

32 KK8: 20f.; KBh: 16f.; SP: 16-23; VPGh: 37-40. Laut SP (23) werden abschließend zwei weitere Mantras gesprochen („*oṃ mantrārthāḥ saphalāḥ santu* etc.“ und „*oṃ bhadrām astu śivaṃ cāstu* etc.“). Laut KBh (17) gibt man nach diesen beiden Mantras dem *yajamāna* ein Stirnmal (*tilaka*).

33 Der NP verzeichnet neben der (üblichen) Variante (293-303) auch eine kurzgefasste (*samkṣipta*) Version (362-364). Beide sind wesentlich ausführlicher als die hier angegebene, für nepalische Texte typische Form.

34 Diehl bezieht sich auf die erste Auflage von 1949.

Begriff *pūṇyāhavācana* verwendet wurde, fand ein „Erklären“ oder „Proklamieren“ (*vācana*) des glückbringenden Tages durch die Brahmanen gar nicht mehr statt. Stattdessen wurde ein als *pūṇyāhavācanakumbha* bezeichneter Krug mit Wasser gefüllt und darin Varuṇa, der Herr der Wasser, mit Mantras herbeigerufen, mit sechzehn Darbringungen sowie einer fast 20-minütigen Rezitation (*varuṇajapa*) verehrt und, erneut mit Mantra, wieder entlassen (ebd.: 99f.).³⁵ Den instrumentalen Aspekt des „*pūṇyāhavācana*“, das „Machen“, sieht Diehl vor allem auf der materiellen Ebene ausgebaut. Das Hauptinstrument sei das Wasser (ebd.: 104). Das geweihte „*pūṇyāham water*“³⁶ bzw. sein Versprengen „becomes an efficacious means of success“ (1957: 106). Obwohl Diehl dies nicht ausdrücklich betont, demonstriert sein Beispiel auch die instrumentale Kraft der Sprache, denn das als Segnung versprengte Wasser erhielt seine Potenz letztendlich durch das Besprechen mit Mantras.

Etwa in derselben Zeit in der Diehl das Augenmerk auf die Materialien und Bewegungen des Rituals lenkte, wandten sich Austin (1962), Searle (1965) und andere Sprachphilosophen dem Phänomen zu, dass es neben sprachlichen Äußerungen, die wahr oder falsch sein können, auch „performative Äußerungen“ bzw. „illokutionäre Sprechakte“ gibt, die jenseits dieser Unterscheidung liegen, und bei denen durch den Akt des Äußerns Tatsachen nicht beschrieben, sondern geschaffen werden.³⁷ Nachdem Tambiah (1979) den Ansatz der Sprechakttheorie auf das Ritual anwandte und eben damit den Schwerpunkt der Untersuchung weg von der Semantik hin zur Performativität von Ritualen verlagerte, wurden bald auch Ritualsprache und speziell der Gebrauch indischer Mantras als Sprechakte analysiert³⁸ und so die Rolle der performativen Kraft sprachlicher Äußerungen bei der Verwirklichung der im Ritual intendierten Transformationen betont. Obwohl grundlegende Unterschiede zwischen normaler und ritueller Sprache nicht übersehen werden dürfen,³⁹ erscheint in dieser Perspektive auch das sprachliche „Proklamieren des glückbringenden Tages“, ob nun mit oder ohne Sprengeln von Wasser, als ein „Machen“.

§5 *Samkalpa* – Ebenfalls bis ins vedische Ritual zurück verfolgbar⁴⁰ ist das formale Erklären des Beschlusses (*samkalpa*), eine bestimmte rituelle Handlung auszuführen; ein sprachliches Element, mit dem jedes Ritual beginnen sollte (vgl. Kane 1974: 212). Für Axel Michaels ist der *samkalpa* so bedeutsam, weil er einen grundlegenden Wechsel der Einstellung gegenüber der Handlung ausdrückt:

35 Zur Verbindung von *pūṇyāhavācana* und Krug siehe auch Bühnemann 1988: 45. Auch in nepalischen Handbüchern kann das *pūṇyāhavācana* dem Bereiten des Ritualkruges (*kalaśa*) folgen (vgl. Tab. 5.1).

36 Zur dieser Bezeichnung siehe Diehl 1957: 105.

37 Zu einer auf den Aspekt der Performanz zugeschnittenen Zusammenfassung der kontrovers geführten Debatte um die Sprechakttheorie siehe Wirth 2002: 10-17.

38 Wheelock 1982, 1985 und 2002; kritisch dazu Staal 1996: 161-163, 238-240. Siehe auch Thompson 1998; Michaels 2005: 58-60 (mit weiterer Literatur). Zur von Staal in diesem Zusammenhang angestoßenen Diskussion, ob Mantras überhaupt zur Sprache zu zählen sind (oder wie Staal 1996 behauptet, ein prä-linguistisches Phänomen darstellen) siehe Thompson 1997 (mit weiterer Literatur).

39 Siehe dazu Wheelock 1982: 55-59. Vgl. Michaels 1998: 258 und 2005: 58f.

40 Siehe etwa Krick (1982: 51) zum *samkalpa* beim vedischen Ritual der Feuergründung.

it [der *saṃkalpa* CZ] indicates [...] a change of programme, a shift to the level of ritualization, so that all actions that follow and are framed by the *saṃkalpa* and *visarjana* may be considered as being of a ritual or sacred nature (2005: 59).

Dies ist eine wichtige Beobachtung. Damit lässt sich aber nicht erklären, wieso im Laufe eines Rituals mehrere *saṃkalpas* gesprochen werden.⁴¹ Sicherlich ließe sich in Bezug auf das Vorkommen je eines *saṃkalpa* zu Beginn eines jeden Teilrituals des *vratibandha* argumentieren, dass beim Kombinieren der *saṃskāras* ganze Sequenzen von Elementen (inklusive der *saṃkalpas*) *en bloc* verbaut wurden und in der heutigen Gestaltung noch immer die frühere Form erkennbar ist, nach welcher separate Rituale vollzogen wurden. Damit hat man aber immer noch keine Erklärung für die Tatsache, dass auch innerhalb der Teile – etwa gegen Ende eines jeden *saṃskāra* vor dem Übergeben des Opferlohns (*dakṣiṇādāna*) – ein *saṃkalpa* abgelegt wird.

Aus der hier gewählten Perspektive, die einen Fokus auf die Gestaltung des Rituals, die einflussnehmenden Faktoren und die zugrundeliegenden Prinzipien setzt, erscheint der *saṃkalpa* ebenfalls als ein Mittel der Rahmung. Rahmung wird dabei zunächst nur als ein formales und gestalterisches Prinzip verstanden, mit dessen Hilfe Handlungsabläufe strukturiert werden können.⁴² Als Gestaltungsmittel kann der *saṃkalpa* sowohl das Ritual als Ganzes rahmen, als auch innerhalb der Prozedur verschiedentlich verbaut werden. Er setzt dann Akzente in der Abfolge der einzelnen Elemente. Er hebt die Handlung hervor, auf die er sich bezieht. Er drückt also nicht nur generell einen initialen Programmwechsel aus, wie Michaels meint, sondern kann vielmehr auch innerhalb eines Rituals einen konkreten Hinweis darauf liefern, was von den Akteuren (im Falle des *dakṣiṇādānasamkalpa* wohl vor allem den Priestern) als wichtig empfunden und daher herausgehoben wird.

Der Form nach ist dieser Beschluss deutlich von der Alltagssprache abgehoben. Die Sakralsprache Sanskrit wird verwendet und dies in einer bestimmten vorgegebenen Art. Für gewöhnlich durch Sakralität markierende Floskeln wie *om* oder *hari om tatsat* eingeleitet, macht der *saṃkalpa* zunächst Angaben zu Ort und Zeit (siehe etwa Diehl 1957: 105). Wie Michaels (2005: 53-57) gezeigt hat, geschieht dies nach Art einer russischen Matroschka. Den Ort betreffend reichen die Angaben von supra-regionalen über regionale hin zu lokalen Bestimmungen, die Zeit betreffend von kosmologischen Einteilungen (etwa dem Weltzeitalter) bis hin zur Nennung von „Stunde“ und „Minute“. Dabei können verschiedene astrologische Details aufgezählt werden.⁴³ Idealerweise nennt ein *saṃkalpa* auch den Namen des Opferherrn und macht Angaben zu dessen Genealogie, indem die Abstammungsgruppe (*gotra*) nebst zugehöriger Ahnenreihe (*pravara*) namentlich bestimmt wird (ebd: 57f.). Kern des *saṃkalpa* ist jedoch, dass man die Erklärung abgibt, eine bestimmte Handlung zu diesem oder jenem Zweck (*artha*) auszuführen, wobei auch diese scheinbare Begründung

41 Allein bei der Vorbereitung des Ritualplatzes sind nach manchen Texten bis zu vier *saṃkalpas* abzulegen (siehe Tab. 5.1).

42 In diesem Sinne ist das Gegenstück zum im obigen Zitat genannten *visarjana* (dem Entlassen einer Gottheit) nicht der *saṃkalpa*, sondern das Herbeirufen (*āvāhana*) der Gottheit.

43 Siehe etwa das Beispiel aus der *Samkalparatnāvalī* von Harinātha Śarmā in Michaels (2005: 52).

weitgehend formalen Kriterien folgt. Es lässt sich hier also kaum auf die tatsächlichen Motive der Ritualakteure schließen (ebd.: 59).⁴⁴ In der Formalität verbirgt sich aber ein weiterer Schlüssel zur angesprochenen Funktion des *saṃkalpa*. Indem man eine oder mehrere Handlungen in vorgeschriebener Form vorab benennt, verstärkt man deren Charakter als Ritualhandlung.

Ein vollständiger *saṃkalpa*, der alle genannten Bestandteile im Detail anführt, ist in den Handbüchern nur selten zu finden. So werden etwa die (bei jedem Ritual variierenden) Angaben zu Ort und Zeit üblicherweise mit Formulierungen wie „hier und jetzt“ (*adyeha*) abgekürzt.⁴⁵ Die Variationsmöglichkeiten, die trotz (bzw. gerade wegen) der Formalisierung auftreten können, seien am Beispiel des *saṃkalpa* der *gaṇeśapūjā* (siehe dazu Kap. 5.2.5 §6) kurz illustriert. Eine sehr einfache Variante wird in der UP verwendet: „Hier und jetzt werde ich zur Erlangung von Hindernislosigkeit Gaṇeśa und Ambikā verehren“.⁴⁶ Weiter ausgebaut, heißt es im KK, dass man, um sein Ritual N.N. ohne Hindernisse beenden zu können, Gaṇeśa mit den passenden Darbringungen verehren wird.⁴⁷ Im KBh wird explizit darauf hingewiesen, dass Ort und Zeit proklamiert werden sollen, bevor man die eigentliche Formel spricht.⁴⁸ Laut SP sind darüber hinaus auch Angaben zu *gotra* und *pravara* zu machen und der Text verzeichnet die entsprechenden Modifikationen, falls der Sprecher kein Brahmane (*śarmā*) sondern ein Kṣatriya (*varmā*) ist oder falls der Priester im Namen seines Klienten den *saṃkalpa* spricht.⁴⁹ Im SV wird nur der Name des Sohnes erwähnt. Die Formel gewinnt aber an Länge, da auch einzelne Teile des Hauptrituals aufgezählt werden.⁵⁰ Für die Gestaltungsmöglichkeiten des Wortlauts des *saṃkalpa* in den Texten gilt also nicht nur das „Matroschka-Prinzip“, sondern erneut auch das bereits aufgezeigte (siehe §2 und 4), im brahmanischen Ritual sehr oft beobachtbare „Ziehharmonika-Prinzip“. Mehr oder weniger feststehende Phrasen können je nach Bedarf und Möglichkeiten ergänzt bzw. weggelassen werden.

Bei der Behandlung des *puṇyāhavācana* (§4) deutete sich schon an, dass Ritualsprache in Kombination mit bestimmten Materialien gebraucht wird und wirksam sein kann. Auch zur festgeschriebenen Form des *saṃkalpa* gehört die Verbindung von sprachlichen mit anderen Komponenten. So soll der *yajamāna* beim Sprechen des

44 Siehe dazu die Diskussion zum *saṃkalpa* des *cūḍākaraṇa* in Kap. 8.4.

45 Eine Ausnahme bildet der SV (4f.), in dem der Ort, zumindest im ersten, im Rahmen der „Kuhgabe“ (*godāna*) gesprochenen *saṃkalpa* statt dem üblichen „hier“ (*iha*) wie folgt angegeben wird: *nepāladeśe bhāratākhaṇḍe jambudvīpe āryāvartāntargatahaimaparvataikadeśe pāśūpata* [lies: °*pati*]kṣetre paśūpatyādi (amuka) dīghbhāge (amuka) puṇyāksetre (amuka) grāme vā nagare.

46 *tatrādaṃ nirviḡhnatāsiddhyarthaṃ gaṇeśāmbikayoḥ pūjanam ahaṃ kariṣye* UP1: 17; UP2: 10.

47 *mama (amuka) karma nirviḡhnaparisamāptyarthaṃ yathā saṃpādītōpacārai[r] gaṇ[a]patipūjanam ahaṃ kariṣye* KK7: 7; KK9: 34.

48 *oṃ adyehetyādi deśakālau saṃkīrtya amuka karma nirviḡhnaparisamāptyarthaṃ amuka karmāṅgatvena yathā labdhōpacāraiḥ gaṇeśapūjanam ahaṃ kariṣye* KBh: 11.

49 *hariḥ oṃ tatsat ityādi | adyeha ... gotraḥ ... pravaraḥ ... śarmā (... varmā vā) ahaṃ mama (madyajāmanasya vā) pāriṣita ... karmanirviḡhnaparisamāptyarthaṃ tat pūrvāṅgatvena yathā milītōpacāraiḥ śrīgaṇapatipūjanam kariṣye* SP: 36. Die VPGh (44f.) schreibt anstelle der mit Punkten markierten Leerstellen „N.N.“ (*amuka*).

50 *hariḥ oṃ tatsat adyehādi (amuka) nāmno mama kumārasya kariṣyamānacūḍōpanayana-vedārambha-samāvartanakarmasunirviḡhnaparisamāptyarthaṃ gaṇeśapūjanam ahaṃ kariṣye* SV: 13.

saṃkalpa einen (aus *kuśa* oder Gold gefertigten) Ring (*pavitra*, Nep. *aūṭhī*) tragen.⁵¹ Obwohl in der Praxis diese Regel fast immer befolgt wird, ist sie in den nepalischen Handbüchern, wenn überhaupt, meist nur indirekt erkennbar.⁵² Auch ein weiteres Detail gilt als so selbstverständlich, dass es nur gelegentlich Erwähnung findet: Nach SP (36) und VPGh (44) nimmt man vor dem *saṃkalpa* für die *ganeśapūjā* drei *kuśa*-Stücke und Wasser aus dem „Ritualgefäß“ (*karmapātra*) in die Hand. Nach dem SV (13) hält man *kuśa*, Gerste, Sesam und Wasser und lässt es nach Beenden des *saṃkalpa* auf die Erde fallen. Das Sprechen der Formel ist also einerseits mit bestimmten Materialien kombiniert (*kuśa*-Ring und -Halme, Wasser usw.), andererseits mit bestimmten Körperhaltungen und Bewegungen. Das Material wird genommen, für die Länge der Handlung gehalten und dann auf den Boden gegeben.⁵³ Folgt man dem Ansatz von Diehl (1957) sind diese Details für den Erfolg des Rituals ebenso bedeutsam, wie das eigentliche Sprechen der Formel.

§6 *Viniyoga* – Ähnliche Regeln können für die oben genannten Rezitationen⁵⁴ aber auch andere sprachliche Bestandteile des Rituals gelten. So wird das Halten von *kuśa* und Wasser auch beim *viniyoga* (wörtlich „Anwendung“) vorgeschrieben, einer kurzen Formel, mit der einer namentlich bestimmten Ritualhandlung ein Mantra zugeordnet wird, für den Seher (*rṣi*), Versmaß (*chandās*) und die adressierte Gottheit (*devatā*) angegeben werden. Der *viniyoga* ist eines der Mittel, die helfen, dem Ritual eine „vedische“ Erscheinung zu geben und zu diesem Zweck etwa von der tantrischen Tradition der *Srīvidyā* in ihr Ritual eingebaut wurde (siehe dazu Hanneder 1997). Der brahmanischen Ritualideologie zufolge soll er eine „Einheit von Wort, Geist und Tat“ (Müller 1992: 7) herstellen. Nach dem eben zum *saṃkalpa* Gesagten ließe sich aber auch argumentieren, dass der *viniyoga*, indem er die zu vollziehende Handlung in vorgeschriebener Form benennt, dazu beiträgt, deren Charakter als Ritualhandlung deutlicher herauszustreichen.

§7 **Andere Formeln** – Das Ritual enthält eine Reihe weiterer sprachlicher Elemente mit formelhaftem Charakter. So wird bei der Auswahl (*varaṇa*) des Priesters eine Variante des *saṃkalpa* gesprochen, die häufig als Dialog zwischen Opferherrn und Auszuwählendem beschrieben wird.⁵⁵ Formelhafte Dialoge können auch Bestandteil verschiedener Elemente des Hauptrituals sein, beispielsweise der Einweisung (*anuśāsana*) des Schülers durch den Lehrer beim *upanayana*, deren Wortlaut bereits

51 Siehe Gonda 1985: 42; Kane 1974: 657; Michaels 1998: 97f. und 2005: 50. Vgl. NP: 41-43.

52 Wenn überhaupt erwähnt, wird der Ring laut Handbuch zu Beginn des Rituals angelegt (siehe etwa SP: 4; SV: 1; VPGh: 32) und dann bis zum Ende des Rituals nicht mehr abgenommen. Eine konkrete Verbindung zum *saṃkalpa* wird in den Handbüchern für gewöhnlich nicht hergestellt.

53 Nach Gonda (etwa 1985: 21) bringt das Halten von Gras den Akteur in Verbindung mit den glückbringenden und stärkenden Kräften der Natur, die ihn schützen sollen. Beim Wegwerfen dagegen repräsentiere das Gras das Böse und Gefährliche, das man mit der Handlung hinter sich lässt. Zum Schwören mit Wasser, dem Element Varunas, siehe Gonda 1980: 132.

54 So wird z.B. in der UP1 (12) vorgeschrieben, dass man während des *svastivācana* Blüten und Ritualreis in der rechten Hand hält.

55 Während die Formel gesprochen wird, soll der Opferherr verschiedene Auswahlmaterialien (*varaṇadravya*) halten. Anschließend werden diese dem Priester übergeben und so der Ausgewählte für das Ritual verpflichtet (vgl. Kap. 7.1.1 §3).

im ŚB belegt ist (siehe Kap. 9.2 §2 und 17). Auf die Ritualisierung solcher Wortwechsel deutet schon der Gebrauch der Sakralsprache Sanskrit, die von den heutigen Akteuren nicht zwangsläufig verstanden werden muss. In der Regel lässt auch ein vorangestelltes *om* erkennen, dass rituell gesprochen wird.

In historisch jüngeren Elementen des Rituals, die vor allem der *pūjā*, der heute in Südasiens üblichen Form der Verehrung, entstammen, trifft man auf eine Fülle weiterer Formeln, mit denen man Gottheiten herbeiruft, verspricht, ihnen bestimmte Materialien darzubringen oder um das Verzeihen von begangenen Fehler bittet. Diese werden im Laufe der nächsten Kapitel vorgestellt. Auch hier wird mit förmlich richtigem Sprechen etwas „gemacht“. Im Gegensatz zu den älteren Sprachbestandteilen treten dabei jedoch häufig Variationen des Wortlauts auf, und wie beim *saṃkalpa* und anderen Formeln können Phrasen hinzugefügt, ausgetauscht oder weggelassen werden.

5.2.2 Rezitationen und Formeln in der Praxis

Die sprachlichen Veränderungen, die vedische und spätere Mantras und Formeln in der praktischen Anwendung und den damit in Wechselwirkung stehenden Texten erfahren, wurden bereits von Deshpande 1996 anschaulich mit zahlreichen Beispielen demonstriert. Darauf aufbauend folgen hier nur einige ergänzende Bemerkungen und Spezifika des untersuchten Kontexts.

Wie zu Beginn des letzten Kapitels dargelegt, ist die sprachliche Situation im brahmanischen Ritual insofern eine besondere, als dass Verschiebungen zwischen den Sprachebenen stattfinden. Die von allen Akteuren aktiv beherrschte Lokalsprache fungiert weiterhin als wichtiges Mittel, um die Abläufe zu koordinieren und die Logistik zu organisieren. Für das rituelle Sprechen bedient man sich weiterer Sprachebenen, deren Verständnis durch die Akteure in der Regel meist lückenhaft ist. Dabei lassen sich, je nach Sprachebene, für verschiedene Personen in Abhängigkeit von Funktion (Priester oder Klient) und Bildungstand graduelle Unterschiede ausmachen (vgl. Deshpande 1996: 404f.). Doch selbst ein gelehrter Priester, der damit beeindruckt, große Mengen vedischen Textes fehlerfrei aus dem Gedächtnis aufsagen zu können, muss kein vollständiges Verständnis der semantischen Bedeutung des in vedischer Sprache Geäußerten haben.

Wie später genauer ausgeführt wird (siehe Kap. 5.4), ist ein inhaltliches Verständnis häufig gar nicht angestrebt. Gerade die vedischen Mantras, so die verbreitete Vorstellung, wirken nicht aufgrund ihrer Aussage, sondern durch den Klang, der entsteht, wenn sie in der richtigen Weise (von einer dazu autorisierten Person) rezitiert werden. Ein Zeugnis dieser Vorstellung ist etwa die mehrfach von dazu befragten Priestern und Klienten geäußerte Ansicht, vedische Mantras könnten nicht übersetzt werden.

Diese Ansicht wird teils auch auf puranische Mantras übertragen. Dennoch sieht die Situation hier anders aus. Die meisten Priester haben gewisse Grundkenntnisse des klassischen Sanskrit, manche sogar sehr solide. Diese Kenntnisse sind auch nötig, will man den Anforderungen des Rituals entsprechen. Wie behandelt, besteht die Ritualsprache nicht nur aus vedischen Mantras, die – in ihrer Form fixiert – bereits in der vedischen Literatur selbst oft unverändert in neue Kontexte übernommen wurden,

und aus puranischen Mantras, die in den Handbüchern gelegentlich mit inhaltlichen Varianten aufgeführt werden, sondern sie enthält darüber hinaus zahlreiche Formeln, die teils explizit dem jeweiligen Kontext angepasst werden können und sollten. Hier muss der Priester nach bestem Wissen seine Sprachkenntnisse des klassischen Sanskrits aktiv anwenden.

Für die letztendliche Form der sprachlichen Ebene des Rituals kann jedoch nicht allein die sprachliche Kompetenz des Priesters verantwortlich gemacht werden. Hinzu kommt, wie Deshpande (1996: 413 und *passim*) richtig anführt, dass die Aufgabe des oder der Priester nicht nur darin besteht, die sakrale Atmosphäre des Rituals zu erschaffen, sondern auch darin, den oder die Klienten aktiv daran teilhaben zu lassen. Aus dem Zusammenspiel beider Faktoren lassen sich etliche Besonderheiten der priesterlichen Spielart des Sanskrits erklären.

Einige daraus resultierende Charakterzüge treten zu Tage, wenn man sich spezifischer dem Untersuchungskontext und den darin feststellbaren Abweichungen zwischen Text und Praxis zuwendet. Unter den Bāhun und Chetrī im heutigen Kathmandu-Tal lässt sich der Trend beobachten, für ein *vratibandha* Priester zu engagieren, die an einer Veda-Schule professionell ausgebildet wurden (siehe Kap. 2.1 §1), und nicht, wie bei anderen *samskāras*, den ererbten Familienpriester (*purohita*). Dies geschieht nicht nur, um die Bildungshierarchie zu wahren (vgl. Deshpande 1996: 435) oder um zu gewährleisten, dass dieses wichtige Ritual gemäß Regeln (Nep. *vidhile*) vollzogen wird, sondern auch um sicherzustellen, dass gerade bei der Initiation die akustische Ebene des Rituals richtig und ansprechend gestaltet wird.⁵⁶ Um deren Wirkung noch zu steigern, können die personellen Ressourcen über das Mindestmaß aufgestockt werden (siehe unten). Längere Rezitationen wie das *svastivācana* erfolgen meist durch eine Gruppe von Brahmanen, die von allen Anwesenden gebildet wird, die diese bekannten Ritualstandards aufzusagen wissen. Beim *vratibandha* der Bāhun können dazu auch der Opferherr und andere männliche Verwandte des Initianden zählen.⁵⁷

Bei einem so wichtigen Ritual wie dem *vratibandha* können nicht nur weitere (oft von eigenen Priestern betreute) Rituale hinzutreten, sondern darüber hinaus aus eigens Priester für bestimmte zusätzliche Rezitationen engagiert werden. Diese lesen, einzeln oder in Gruppen, am Rande des Ritualplatzes von den Handbüchern in diesem Zusammenhang nicht genannte Texte, wie bestimmte Kapitel des Veda oder des *Bhāgavatapurāṇa*, die *Durgāsaptasatī* bzw. *Caṇḍī* (*Devīmāhātmya*) oder *Viṣṇusahasranāma*. Beliebt ist auch der *gāyatrījapa*, bei dem ein Brahmane die *sāvitrī* bzw. *gāyatrī* (VS 3.35 etc.) in einer vorab vereinbarten Anzahl (etwa 1008-mal) murmelnd wiederholt. Es konnte mehrfach beobachtet werden, dass man mit den von einer Gruppe gesprochenen Rezitationen wartete, bis alle bestellten Rezitatoren eingetroffen waren und sich beteiligen konnten. Während das *svastivācana* und ähnliche Elemente in manchen Handbüchern ungeachtet des Ritualablaufs an den Anfang des Textes gesetzt

56 Zu weiteren Gründen, die sich hier anführen lassen, siehe Zotter 2015: 34.

57 So beteiligten sich im Hauptbeispiel am *puṇyāhavācana*, das während des *jūṭikābandhana* am Abend des Vortags rezitiert wurde, neben dem Priester der Vater des Initianden, zwei Brüder des Vaters sowie ein Mutterbruder des Jungen (siehe Kap. 6.3.2).

werden, kann es in der Praxis aus genanntem Grund nach hinten rücken. Die tatsächliche Position dieser Elemente ist also in Skript wie Performanz flexibel.

Dienen Mantras dagegen der Begleitung einer bestimmten Ritualhandlung, werden sie von dem Priester gesprochen, der dem Ritual (oder Teilritual) vorsteht. So spricht im Hauptritual für gewöhnlich der Hauptpriester (*ācārya*) die Mantras, in einem parallel vollzogenen Teilritual (etwa dem *navagrahayajña*) dagegen der jeweils vom *ācārya* damit beauftragte Kollege. Soll ein Mantra laut Anweisung von einem anderen Akteur (dem Opferherrn, dem Initianden usw.) gesprochen werden und wird diese Regel in der Praxis berücksichtigt, was trotz angestrebten Involvierens der Klienten (siehe oben) durchaus nicht immer der Fall ist, dient der Priester als Vorsprecher, der den entsprechenden Akteur die Mantras wortgruppenweise nachsprechen lässt. Das dafür nötige Zerlegen der Mantras muss sich nicht nach semantischen Einheiten richten und geschieht meist rein mechanisch; teilweise werden Zäsuren auch innerhalb von Wörtern gesetzt (vgl. Deshpande 1996: 411f.). Dass dies von den Akteuren nicht als Fehler empfunden wird, kann nicht allein mit mangelhaftem Verständnis erklärt werden, sondern liefert einen weiteren Hinweis auf die Vorstellung, dass der Mantra seine Kraft vornehmlich aus dem Klang bezieht und nicht aus seiner Semantik.

Während der Opferherr (*yajamāna*), sofern er selbst Brahmane ist und über ein gewisses Ritualwissen verfügt, beim *svastivācana* gelegentlich die Priester begleitet, lässt sich in der Praxis weitaus häufiger der umgekehrte Fall einer (Teil-)Übernahme der Sprechrolle des *yajamāna* durch den Priester beobachten. So kommt es z.B. beim *punyahavācana* vor, dass der mit dem Handbuch ausgestattete Hauptpriester (*ācārya*) zunächst die Bitte (um *punyahā* usw.) spricht und dann bei dem Mantra, der jeweils zu erwidern ist, von seinen Kollegen und anderen Mantra-Kundigen begleitet wird. Der Hauptpriester agiert in diesem Fall also – anders als von den Texten vorgesehen – sowohl in der Rolle des gewährenden Brahmanen als auch als Vertreter des bittenden Opferherrn. Dass man sich hier über die ideale Form hinwegsetzt, kann den Akteuren durchaus bewusst sein, dennoch entscheidet man pragmatisch, z.B. um Zeit zu sparen, die man andernorts im Ritualablauf dringend benötigt. Wichtig scheint erneut, dass man die Worte (richtig) spricht, weniger dass die vorgeschriebene Besetzung der Sprecherrollen eingehalten wird.

Ähnliches kann auch bei anderen Formeln beobachtet werden. So kommt es häufig vor, dass der Hauptpriester als Autorität der Ritualliturgie auch die akustische Handlungsebene des *saṃkalpa* allein gestaltet. Er spricht dann im Auftrag des *yajamāna* die Formel, während dieser Wasser und *kuśa* aus dem *karmaṭātra* hält (siehe Abb. 6). Diese Möglichkeit ist von der Texttradition durchaus anerkannt. Ob in der Praxis, wie von einigen Handbüchern vorgesehen,⁵⁸ die Formel dann entsprechend modifiziert wird, hängt von Fähigkeit und Gründlichkeit des Priesters ab.

In der Praxis ist es zumindest beim Haupt-*saṃkalpa* zu Ritualbeginn üblich, Angaben zu Ort und Zeit usw. zu machen, d.h. die Musterformel des Handbuchs gemäß aktueller Situation zu vervollständigen. Es kann das Beenden eines *saṃkalpa* erheblich verzögern, wenn innerhalb der Sanskrit-Formel (in Nepali) Kalenderdaten oder

58 Siehe etwa den bereits behandelten *saṃkalpa* für die *gaṇeśapūjā* in SP: 36 und VPGh: 44.

Angaben zur Person erfragt werden müssen. Besteht der *ācārya* (oder der *yācamāna*) darauf, dass der Klient (die ganze Formel oder Teile davon) nachspricht, können ähnlich willkürliche Worttrennungen auftreten wie beim Vorsprechen von Mantras (siehe oben). Werden in einem *samūhika vratabandha* mehrere Jungen gemeinsam initiiert, werden entweder hintereinander mehrere (meist kurze) *saṃkalpas* gelesen oder man verwendet eine kollektive Variante.⁵⁹

Während der *saṃkalpa* in Text und Praxis ein zwar variierbarer, aber dennoch unverzichtbarer Bestandteil des Rituals ist, verhält es sich mit dem *vinīyoga* anders. Obwohl viele Priester die Qualität eines Handbuchs daran bemessen, ob es auch die *vinīyogas* zu den Mantras enthält, sind diese Formeln in der Praxis eher selten zu hören. Manche Priester lesen zumindest im Hauptritual (einige) *vinīyogas*, aber dass auch die *vinīyogas* aller einzelnen Opferspenden beim *homa* in vorgeschriebener Form (d.h. unter Halten von *kuśa* und Wasser) gesprochen wurden, konnte nur im Fall 7 beobachtet werden. Als Grund für das häufige Weglassen dieser Formeln lässt sich hier – wie bei anderen aufgezeigten Abweichungen vom tradierten Ideal – wieder anführen, dass man in einem so komplexen Ritual wie dem *vratabandha* oft alle Hände voll zu tun hat, das vorgeschriebene Programm im zur Verfügung stehenden Zeitrahmen zu bewältigen. Man schließt pragmatisch Kompromisse, etwa wenn man, wie mehrfach beobachtet, nur bei einigen als wichtig oder zentral empfundenen Handlungen (etwa dem Anlegen der Opferschnur) den entsprechenden *vinīyoga* liest.

Trotz solcher Anpassungen an aktuelle Gegebenheiten zeichnet sich das Ritual – das sei zusammenfassend festgehalten – durch einen bestimmten Klang und eine bestimmte, vom Alltag abgehobene Art zu Sprechen aus. Bevor man jedoch mit dem Sprechen von Mantras und Formeln beginnen und sich die ritualeigene Akustik auf dem Ritualplatz entfalten kann, sind weitere Vorbereitungen nötig.

5.2.3 Vorbereitungen von Fläche und Akteuren

Während der Tradition nach das *vratabandha* in der Nähe des eigenen Hauses stattfindet, besteht unter den Bāhun und Chetrī in Kathmandu heute ein gewisser Trend, zumindest das Hauptritual auf einen öffentlichen Platz in der Nähe eines Tempels zu verlegen. Wie bereits behandelt, geschieht dies nicht nur aus Platzgründen, sondern man weiß auch den sakralen Ort in das Ereignis zu integrieren (Kap. 3.3.2). Dass das Ritual so einfach von einem Ort zum anderen transferierbar ist, liegt darin begründet, dass man einen eigenen temporären Raum dafür erschafft. Dazu müssen zunächst der Untergrund, auf dem die Ritualkonstruktion errichtet wird, und die darin agierenden Akteure vorbereitet werden. Mit Mitteln des Rituals wird das Ritual vor äußeren Einflüssen abgesichert. Dabei wird auf Standards zurückgegriffen, die im *vratabandha* nicht nur bei der nun folgenden Vorbereitung des Vorrituals, sondern auch später vor dem Hauptritual verwendet werden.

Wie sich bei den bisherigen Vorbereitungen bereits andeutete (etwa beim Zubereiten bestimmter Speisen), liegt im brahmanischen Ritual ein besonderes Augenmerk

⁵⁹ Im Falle anderer Massenrituale (etwa den jüngst aufgekommenen *kālasarpayogaśāntipūjās*), an denen bis zu hundert Klienten teilnehmen, findet man ähnliche Lösungen (Zotter 2012: 318).

auf Reinheit. Auch während des Vollzugs der vom Priester betreuten Ritualteile dienen viele Handlungen dazu, Reinheit zu etablieren und zu erhalten, vor allem zu Beginn des Ereignisses, wenn es gilt, aus einer gewöhnlichen Fläche einen Ritualplatz und aus einem normalen Menschen ein Ritualakteur zu machen. Laut denjenigen Handbüchern, die dazu Angaben machen, bereitet man zunächst die „Fünf (Produkte) der Kuh“ (§1), berührt die Erde (§2), verehrt den Sitz des Opferherrn (§3), vertreibt die Geister aus dem Boden (§4) und reinigt die Erde (§5).

§1 Bereiten der „Fünf (Produkte) der Kuh“ (*pañcagavyanirmāṇa*) – Nach KBh, SP und VPGh bereitet man als einen der ersten Schritte *pañcagavya*, eine Mischung aus Kuhurin, Kuhdung, Milch, Joghurt und Butterfett mit „*kuśa*-Wasser“⁶⁰ (gelegentlich auch *dūrvā*-Gras),⁶¹ der eine große reinigende Kraft zugesprochen wird.⁶²

Tab. 5.3: Zutaten und Mantras beim Zubereiten von *pañcagavya* nach den Handbüchern.⁶³

Zutat	Mantra	Gottheit (KBh/VP Gh)
Kuhurin (<i>gomūtra</i> , Nep. <i>gaūta</i>)	<i>sāvitṛī</i>	Varuṇa / --
Kuhdung (<i>gomaya</i> , Nep. <i>gobara</i>)	„ <i>om gandhadvārāṃ durādharṣām</i> etc.“ (RVKh 5.87.9)	Agni / Agni
Milch (<i>kṣīra</i> , Nep. <i>dūdha</i>)	„ <i>om ā pyāyasva sam etu te</i> etc.“ (VS 12.112)	Soma / Soma
Joghurt (<i>dadhi</i> , Nep. <i>dahī</i>)	„ <i>om dadhikrāvṇo akāriṣam</i> etc.“ (VS 23.32)	Vāyu / Vāyu
Butterfett (<i>ghṛta</i> , Nep. <i>ghiu</i>)	„ <i>om tejo 'si</i> etc.“ (VS 1.31cd) ⁶⁴	-- / Sūrya
<i>kuśa</i> -Wasser (<i>kuśodaka</i> , Nep. <i>kuśapānī</i>)	„ <i>om devasya tvā savituh</i> etc.“ (VS 1.10a etc.) ⁶⁵	-- / Hari

60 Zu den verschiedenen Interpretationen von *kuśodaka* siehe Einoo 2005c: 108 Fn. 21. In der heutigen nepalischen Praxis wird Wasser verwendet, in das man einige *kuśa*-Stücke gegeben hat (vgl. *kuśayutam udakañ ca* KBh: 3).

61 Diese Zutat wird nur von einigen Handbüchern genannt (KBh: 3; SP: ja Fn. 3).

62 Siehe etwa Bühnemann 1988: 78; Diehl 1957: 100f. In der VPGh (29) heißt es (basierend auf einer Anm. in der SP (ja)), „[...] um in Ritualen rein zu sein, muss man *pañcagavya* essen. Darin liegt die Kraft, verschiedene Krankheitserreger zu zerstören. Durch den Gebrauch von *pañcagavya* wird die Befleckung von beidem, Körper und Geist, zerstört und Verfehlung weggewaschen“ ([...] *karmaharīmā cokho hunakā lāgi pañcagavya khānuparcha / yasamā nānāprakarakā rogakā kīṭānu nāśa garne śakti cha / pañcagavyako sevānāle śarīra ra mana duvaiko mala nāśa huncha ra pāpa pakhālincha*). Den fünf Produkten der Kuh kommt auch in Verbindung mit dem Unreinheit verursachenden Tod eine wichtige Rolle zu (siehe etwa Müller 1992: 114f.). So soll der Sterbende (oder dessen Sohn) *pañcagavya* zu sich nehmen (Kane 1991: 184). Stevenson (1920: 166) berichtet auch vom Einreiben des Körpers eines Toten mit diesen Substanzen. Zu weiteren Anwendungen siehe Gonda 1980: 185. Zur Kuh als Reinheitssymbol siehe Bennett 2005: 247.

63 Nach KBh: 3; SP: n-cha; VPGh: 28. Vgl. Einoo 2005c: 106f.; Kane 1974: 774. Für weitere Referenzen (vor allem aus den Purāṇas) siehe Hikita 2005a: 159 Fn. 74.

64 Nach dem *Baudhāyanagrhyapariśiṣṭasūtra* 2.13.6 (zit. in Harting 1922: 1; Einoo 2005c: 106; Lubin 2016: 154) wird für das Hineingeben von Butterfett der Mantra „*śukram asi jyotir asi* etc.“ (TS 1.1.10o) verwendet. Vgl. Gampert 1939: 49.

65 Die Handbücher geben nur den ersten, in der VS mehrfach verwendeten Teil des Mantras (siehe Anhang 2) an.

Auch wenn sich die nepalischen Handbücher in Details der Zubereitung unterscheiden, ist allen gemeinsam, dass die Materialien mit bestimmten vedischen Mantras in ein geeignetes Gefäß⁶⁶ gegeben werden und dann davon gegessen wird. Sieht man von den in KBh und VPGh als Meditationsobjekte zugeordneten Gottheiten ab, folgen die nepalischen Handbücher dabei weitgehend einem Modell, das schulübergreifend von verschiedenen Gryhasūtrapariśiṣṭa-Texten und Purāṇas beschrieben wird (siehe Tab. 5.3).

Einige Handbücher tradieren darüber hinaus Vorschriften zu den Mengenverhältnissen sowie zu den Farben der Kühe, von denen die verwendeten Substanzen stammen sollen, gelegentlich nebst zugelassenen Alternativen.⁶⁷

Die zu Beginn hergestellte Mischung wird später im Ritual mehrfach wieder verwendet. So soll *pañcagavya* etwa bei der *bhūsuddhi* (§5) versprengt werden, um die Erde des Opferplatzes zu reinigen.

§2 [Betreten des Ritualplatzes und] Berühren der Erde (*bhūmisparśa*) – Bevor der durch das Essen von *pañcagavya* Gereinigte nun den Ritualplatz betritt, soll er, zumindest nach der detailreichen Beschreibung der SP (3f.), mit aneinander gelegten Händen (Nep. *namaskāra garera*) und je einem *nāmamantra* die Gottheiten von Tür (*dvāradevatā*) und Schwelle (*dehālī*) grüßen und ihnen Blüten und Ritualreis darbringen. Dann soll er der Wunschgottheit (*iṣṭadevatā*) gedenken und „gesetzten Geistes“ (Nep. *prasanna manale*) eintreten, den Brahmanen seine Verehrung erweisen, mit einem *nāmamantra* die Erde (*bhūmi*) grüßen, mit der Hand berühren, die *iṣṭadevatā* grüßen und mit überkreuzten Beinen auf seinem Sitz (*āsana*) Platz nehmen (vgl. VPGh: 32).

§3 Verehrung des Sitzes (*āsanapūjā*) – Dem Sitz des Ritualausführenden kommt eine große Bedeutung zu. Wie Gudrun Bühnemann (1988: 116f.) zur entsprechenden Passage des RB schreibt, verankert er den Akteur im Ritual. Fehlt dieses Fundament, das während des Rituals nicht mehr verlassen werden soll, sei der Erfolg des Rituals gefährdet (ebd.). Zwar kann man, anders als beim *saṃdhyopāsana*,⁶⁸ diese Regel in einem komplexen Ritual wie dem *vratibandha*, für das mehrere Platzwechsel vorgeschrieben werden, kaum aufrecht erhalten, jedoch widmen auch manche Initiationsanleitungen dem Sitz gesondert ihre Aufmerksamkeit. Unterschiedlich detailliert beschreiben sie, wie man dem Sitz Blüten und Ritualreis darbringt, ihn dann berührt und

65 Nach KBh: 3; SP: ṅ-cha; VPGh: 28. Vgl. Einoo 2005c: 106f.; Kane 1974: 774. Für weitere Referenzen (vor allem aus den Purāṇas) siehe Hikita 2005a: 159 Fn. 74.

66 Laut SP (ṅ) soll das Gefäß (Nep. *bhāḍā*) rein (Nep. *cokho*) sein. Nach dem KBh (3) werden die Zutaten in ein Kupfergefäß (*tāmrapātra*) oder eine kleine „Tasse“ aus *palāśa*-Blatt (*palāśapatrapaṭa*) gegeben. Die VPGh (28) erwähnt nur die erste Alternative (Nep. *tāmā bhāḍāmā*).

67 Nach der SP (ṅa) verwende man je einen Teil Urin, Butterfett und *kuśa*-Wasser, einen halben Teil Dung, drei Teile Milch und zwei Teile Joghurt. Der Urin soll möglichst von einer grauen (Nep. *kālī*), der Dung von einer schwarzen (Nep. *kālī*), Milch von einer weißen (Nep. *setī*), Joghurt von einer roten (Nep. *rātī*) und Butterfett von einer schwarz-weißen Kuh (Nep. *mālī gāī*) stammen. Bei Nichtverfügbarkeit soll man alles von einer schwarzen Kuh nehmen oder verwenden, was man bekommt (so auch VPGh: 28). Zu den Angaben anderer Texte siehe Einoo 2005c: 107; Gampert 1939: 49; Gonda 1980: 47, 185; Harting 1922: 29; Kane 1974: 774.

68 Zum dortigen Bereiten des Sitzes siehe auch NP: 55; PP: 5.

mit dem Mantra „*om pṛthvi tvayā dhṛtā lokā* etc.“⁶⁹ die Erde als durch Viṣṇu getragene Stütze der Welten anruft und sie bittet, auch den Sprecher zu tragen und den Sitz rein zu machen (*tvam ca dhāraya mām pavitraṃ kuru cāsanam*).⁷⁰ SP (4) und VPGh (32) sind hier (wie an anderen Stellen) tantrisch beeinflusst und lassen zunächst mit einem *nāmamantra*, der nach der Silbe *om* auch den *bījamantra hrīm* enthält, den Lotussitz (*kamalāsana*) der Ādhāraśakti (Stützkraft) grüßen (vgl. dazu Tripathi 2004: 147).

§4 Austreibung der Geister (*bhūtotsāraṇa*)⁷¹ – Hat der Opferherr (*yajamāna*) auf seinem rituell verankerten Sitz Platz genommen, wird der Ritualplatz weiter vorbereitet. Um eine Fläche für ein Ritual verwenden zu können, müssen dort *bhūtas* und *piśācas* – Geister und Dämonen, die den Vollzug des Rituals stören könnten – aus der Erde vertrieben werden.⁷² Laut SP (5f.) streut man dazu weißen Lehm (Nep. *kamero*), Senfsamen (Nep. *sarsiū*), mit rotem Farbpulver und Joghurt vermischten Ritualreis (Nep. *rāto dahi-akṣatā*) sowie schwarzen Sesam (Nep. *tila*) in alle Richtungen und spricht dabei folgende drei Mantras: „*om rakṣoḥaṇaṃ valagahaṇaṃ vaiṣṇavīm* etc.“ (VS 5.23), „*om apasarpantu te bhūtā* etc.“ und „*om apakrāmantu bhūtāni* etc.“.⁷³ Andere nepalische Handbücher machen kürzere oder gar keine Angaben.⁷⁴ Mit ähnlichen Variationen findet sich der Ritualbaustein auch in Ritualanleitungen anderer Regionen des indischen Subkontinents.⁷⁵

Kurz vor Ende des Rituals wendet man sich den Wesen, die aus der beanspruchten Fläche vertrieben wurden, erneut zu und bringt ihnen abseits des Platzes einige Gaben dar.⁷⁶ Hier deutet sich ein Muster an, das bei den Vorbereitungen des Platzes noch mehrfach zu beobachten ist (siehe etwa Kap. 5.2.5 §5 und 7): Es werden Bezüge zwischen Anfang und Ende des Rituals hergestellt.

§5 Reinigung der Erde (*bhūśuddhi*) – Gemäß SP (6) und VPGh (33) soll man nun, nachdem man die Opferschnur über die linke Schulter (*upavītī*) gelegt, den Haarzipfel (*śikhā*) gebunden sowie *ācamana* und *prāṇāyāma* vollzogen hat, je drei Stücken *kuśa* und *dūbo* nehmen und mit dem Mantra „*om rakṣoḥaṇo vo valagahaṇaḥ*

69 Zum Mantra und seiner Verwendung siehe Bühnemann 1988: 117 Fn. 44; Tripathi 2004: 147. Der *vinīyoga* im SV (1) nennt *Merupṛṣṭha* als *ṛṣi*, *sutala* als Versmaß und *Kūrma* als Gottheit. Im NP (114) wird der Mantra im Rahmen der *devapūjā* zum „Reinigen des Sitzes“ (*āsanapavitrakaraṇa*) verwendet. Der dortige *vinīyoga* macht ansonsten die gleichen Angaben (vgl. *Nityakṛtya-prayogavidhi* S. 49).

70 SV: 1; SP: 4f.; VPGh: 32.

71 Dieses Ritualelement ist auch als *bhūtotsādana* (Bühnemann 1988: 119; PP: 143) oder *bhūtaśuddhi* (*Nityakṛtyaprayogavidhi* S. 50) bekannt, ist jedoch nicht mit dem „Reinigen der Elemente (des Körpers)“ (*bhūtaśuddhi*) bei der tantrischen *pūjā* (siehe dazu Tripathi 2004: 150f.) zu verwechseln.

72 Diesen Wesen wird auch am Ritualende beim *mahābali* (siehe Kap. 7.1.2 und 11.1 §16) gedacht.

73 Zu den letzten beiden Mantras siehe Bühnemann 1988: 119, 120.

74 Die VPGh (32f.) folgt der SP, nennt jedoch keinen weißen Lehm. Der SV (1) erwähnt als Material nur Senfsamen und lässt lediglich den zweiten Mantra rezitieren. Vgl. *Nityakṛtyaprayogavidhi* S. 50f.

75 Siehe etwa NP: 114. Zu den Angaben des RB siehe Bühnemann 1988: 119f. Sie dokumentiert auch die (im Handbuch nicht erwähnten) kinetischen Details dieser Handlungen (ebd.: Abb. 9A, 9B und 10).

76 Zu diesem *mahābali* siehe Kap. 11.1 §16.

prokṣāmi vaiṣṇavān etc.“ (VS 5.25) *pañcagavya* in alle Richtungen versprengen, um die Erde erneut zu reinigen.

Damit ist der Untergrund soweit vorbereitet, dass man anfangen kann, die benötigten Gefäße darauf zu arrangieren, wenn vorher nicht noch einmal der Beginn des Rituals markiert wird.

5.2.4 Ritueller Beginn

Wie am Anfang der allgemeinen Vorbereitungsphase (siehe Kap. 5.1 §1) kann auch im Rahmen der Vorbereitung des Ritualplatzes ein Beginn zelebriert werden. Aus den Handbüchern ist nicht immer klar ersichtlich, welche Elemente diesem Zweck dienen. Auch können sie an verschiedenen Positionen im Ritualablauf angeführt werden. Auffällig ist, dass im Vergleich zum bereits behandelten „guten Beginn“ (*śubhārambha*) nun weitaus mehr Regeln beachtet werden müssen, selbst wenn, wie gleich das erste Beispiel zeigt, auch diese zum Teil bis vor kurzem lediglich mündlich tradiert wurden.

§1 Verrichtungen anlässlich des günstigen Zeitpunkts (Nep. *sāitako kāma*, *maṅgala kāma*) – Anlässlich eines astrologisch vorab als günstig bestimmten Zeitpunkts (*muhūrta*, Nep. *sāita*) sind verschiedene Handlungen zu vollziehen, die allerdings nur von den wenigsten Handbüchern behandelt werden, denn sie entstammen wie das bereits behandelte *śubhārambha* eher dem oralen Skript als der Schrifttradition. Hierin ist wohl auch der Grund dafür zu sehen, dass die Handbücher, welche dieses Element verzeichnen, bisher keinen Sanskritbegriff dafür anführen und die Handlungen nur in Nepali beschreiben.

Laut SP (4) und VPGh (32) rezitiert man, wenn der rechte Moment gekommen ist, *maṅgalapāṭha*⁷⁷ und entzündet eine Lampe. Dazu muss der (während des gesamten Rituals zu tragende) Ring aus *kuśa*-Gras (Nep. *kuśako aūṭhī*) angelegt und *ācamana* gemacht worden sein.⁷⁸ Die SP (4 Fn. 1) fügt dem hinzu, dass zu dieser Gelegenheit jeweils paarweise verheiratete Frauen (Nep. *sadhavā mahilāharū*) den Ritualkrug schmücken (Nep. *kalaśa siṅgārne*) und *kasāra* bereiten (Nep. *kasāra baṭārne*, vgl. dazu Kap. 5.1 §2). Unverheiratete Mädchen (Nep. *kanyāharū*) graben reine Erde (Nep. *cokhī māṭī khanne*) und trocknen Korn (Nep. *biskūna sukhāune*). Männer schnüren die „Bürde“ (Nep. *bhāra bāndhne*)⁷⁹ und graben die Feuergrube für das Opfer (Nep. *jagge gāḍane*). Weiterhin soll ein Schneider (Nep. *damāī*) Stoff ausmessen (Nep. *kaḍā chekne*).⁸⁰ Das einzige andere vorliegende Handbuch, das sich

77 Ein konkreter Mantra wird nicht genannt.

78 Beide Handbücher beschreiben diese Handlungen nach dem Betreten des Ritualplatzes, vor der *āsanapūjā*. Laut dem SV (1) wird die Lampe erst nach dem Verstreuen von Senfsamen (*bhūtot-sāraṇa*) entzündet, dann *ācamana* gemacht und das *karmapātra* bereitet. Nur aus dem Nepali-Kommentar geht hervor, dass man nach dem *ācamana* den *kuśa*-Ring (Nep. *aūṭhī*) anlegt. Die Verrichtungen anlässlich der *sāita* werden im SV (16) erst am Ende der Vorbereitungen, vor dem Vorritual, beschrieben.

79 Zum *bhāra* siehe Kap. 5.2.6.

80 In die VPGh werden diese Angaben nicht übernommen. Im dortigen Vorwort (VPGh: 18f.) werden jedoch zumindest für das *gaṇeśa baṭārne* folgende Materialien aufgelistet: zum Bereiten von *kasāra* Reismehl (Nep. *kasārako piṭho*), einen Worfel (Nep. *nāṅlo* oder *supo*) und Sirup (Nep.

diesem Ritualelement annimmt, ist der SV (16f.). Dieser Text nennt auch die Materialien, die man für die einzelnen Handlungen, zu denen hier auch das „Rösten der Gelbwurzpaste“ (Nep. *bukuvā bhuṭana*) und das „Wassergießen“ (Nep. *jaladhārā garna*) zählt, bereithalten soll.⁸¹ Genau zur vom Astrologen bestimmten Zeit, so der Text weiter, soll ein Brahmane als *svastivācana* (Kap. 5.2.1 §1) die zehn Mantras beginnend mit „*om ā no bhadrāḥ* etc.“ (VS 25.14-23) sowie *maṅgala* („*om maṅgalaṃ bhagavān viṣṇuḥ* etc.“) rezitieren und jeder soll seiner Aufgabe nachgehen. Abschließend soll man alle am *maṅgala kāma* Beteiligten mit Blüten und Ritualreis verehren (d.h. ihnen soll *ṭikā* gegeben werden).

§2 Wassergabe an die Sonne (*sūryārghadāna*) – Die SP macht einige Seiten nach den eben beschriebenen Handlungen knappe Angaben zu einem weiteren Element, das explizit dem „Beginnen des Rituals“ (Nep. *kārya ārambha garnu*) diene; nämlich die Gabe von *argha* (siehe Kap. 5.2.5 §3) an die Sonne.⁸² Dass die Sonne, oft personifiziert als Nārāyaṇa, gerade zu Beginn eines rituellen Ereignisses in besonderer Form bedacht wird, liegt nicht zuletzt daran, dass sie – wie die mit ihr assoziierte Lampe (*dīpa*, Nep. *diyo*) – als *karmasākṣin*, Zeuge (aller) Handlungen und damit auch des Rituals, gilt (vgl. Kap. 5.2.5 §4). Sie wird im späteren Ritual noch mehrfach begrüßt und verehrt, wobei teilweise andere Erklärungen gefunden werden müssen.⁸³

§3 Kuhgabe (*godāna*) – Einige Handbücher schreiben für den Beginn des Rituals auch das Übergeben (des Preises) einer Kuh vor,⁸⁴ eine Handlung, die ebenfalls mehrfach wiederholt und andernorts genauer beschrieben wird (siehe Kap. 6.4.1 §3).

khudo), gelben Stoff, *pañcapallava*, *pañcaratna*, Joghurt, Ritualreis, Blüten, *dūbo*, zwei Paar Opferschnüre, zwei Areca-Nüsse, *dīpa*, *kalaśa*, *bheṭī* und *daṣṣiṇā*.

81 Laut SV (16) benötigt man: für das „Formen des Gaṇeśa“ zwei verheiratete Frauen (Nep. *sau-bhāgyavati* [...] *strī dui*), zwei Stück gelben Stoff, zweimal *pañcapallava*, *sarvośadhī*, *pañcaratna*, zwei ganze Areca-Nüsse, zwei Opferschnüre, Blätter (oder je ein Blatt?) des *āpa* und *cāpa* sowie Geld. Außerdem soll das Mehl für *kasāra* auf einen Worfel (Nep. *nānilāmā*) geschüttet sein und der Sirup (Nep. *khudo*) gut kochen. Zum „Rösten von *bukuvā*“ braucht man schwarze und gelbe Senfsamen (Nep. *rayo* und *sarsiyu*), Bockshornkleesamen (Nep. *methī*), Gelbwurz (Nep. *haleḍo*), einen Topf (Nep. *bhāḍā*) und Feuer (vgl. SV: 325); zum „Trocknen des Kornes“ zwei Mädchen (Nep. *kanyākeṭī dui*) und ein Gefäß zum „Trocknen des ungeschälten Reises“, zum „Graben reiner Erde“ zwei *kanyās*, Grabgefäß (Nep. *khanne bhāḍo*) und große Plattteller (Nep. *ṭaparī*); zum „Schmücken des Kruges“ Opferschnur, Areca-Nuss, *māsa*-Bohnen, *kasāra* sowie eine andere (stäbchenförmige) Süßigkeit (Nep. *danyaurā*), Kleidung, Girlande und anderes; zum „Wassergießen“ (Nep. *jaladhārā garna*) zwei verheiratete Frauen (Nep. *sadhuvā strī dui*); zum „Bereiten der Opferstelle“ Bambus, Strick (Nep. *ḍorī*) aus *bābiyo*-Gras, einfache Schnur (Nep. *khāco dhāgo*) und Grabstock (Nep. *khanṭī*) und zum „Binden des Bündels“, zwei (Stängel) Zuckerrohr, einen Bambuskorb (Nep. *peruṅgo*), Fisch (Nep. *māchā*), ein bestimmtes Blattgemüse (Nep. *pāluṅgoko sāga*) und gelben Stoff.

82 Die Handlungen werden wie folgt beschrieben: Man gedenkt der Sonne (Sūryabhagavān bzw. Sūryanārāyaṇa) und bringt ihr neben Wasser auch Sandel, Ritualreis, Blüten, Gerste, Sesam, *kuśa* und *dūbo* dar. Als Mantras werden angegeben: „*om dhyeyāḥ sadā savitrmaṇḍalamadhyaḥavartī nārāyaṇaḥ* etc.“, „*om namaḥ savitre jagadekacakṣuṣe* etc.“ und „*om ehi sūrya sahasrāṁśo tejo-rāśe jagatpate* etc.“ (SP: 9f.; vgl. VPGh: 34f.). Eine ähnliche Beschreibung findet sich im NP (101f.). Der PP (2) nennt nur den letzten Mantra beim (Darbringen von) *sūryārghya*.

83 Siehe Kap. 9.2 §11 und 26, 9.3 §5 und 18, 11.1 §5 und 11.2 §6.

84 Laut SP (11-14) folgt das *godāna* dem *sūryārghadāna* (vgl. VPGh: 35-37). Im SV (3-7) wird es erst nach dem Sprengen des Wassers des *karmapātra* beschrieben.

5.2.5 Aufstellen und Bereiten der Utensilien

Ist die Fläche hergerichtet, müssen folgende Utensilien aufgestellt und vorbereitet werden: das „Ritualgefäß“ (*karmapātra*), das Gefäß mit dem „Gastwasser“ (*arghya-pātra*), eine Lampe (*dīpa*), der Ritualkrug (*kalaśa*) und (eine Repräsentation des) Gaṇeśa. Auch hier folgen die Handbücher Standards der *pūjā*.⁸⁵

§1 Aufstellen des „Ritualgefäßes“ (*karmapātrasthāpana* oder *-nirmāṇa*) – Bei etlichen Ritualhandlungen, z.B. dem Ablegen eines *saṃkalpa*, ist, wenn Wasser benötigt wird, dieses dem „Ritualgefäß“ (*karmapātra*) zu entnehmen.⁸⁶ Daher ist das *karmapātra* für gewöhnlich die erste Gerätschaft, die aufgestellt und durch das Befüllen mit Zutaten für den Einsatz im Ritual bereitet wird.

In den Handbüchern variiert zwar die Reihenfolge der Zutaten, die Zuordnung von Material und dem jeweils beim Einfüllen gesprochenen Mantra ist jedoch konstant (siehe Tab. 5.4). Alle fünf berücksichtigten nepalischen Texte verwenden beim Bereiten des *karmapātra* außerdem die drei zusammengehörenden Mantras „*om yad devā devaheḍanam* etc.“ (VS 20.14), „*om yadi divā yadi naktam* etc.“ (VS 20.15), „*om yadi jāgrad yadi svapne* etc.“ (VS 20.16), mit denen der Sprecher die Möglichkeit einräumt, dass (ob bei Tag oder Nacht, wachend oder im Schlaf) Fehler begangen wurden, die die Götter erzürnt haben, und im zweiten Teil, je nach Mantra, Agni, Vāyu oder Sūrya darum bittet, ihn von Leiden zu befreien.⁸⁷ Diese Mantras werden in den Handbüchern aber verschiedenen Handlungen zugeordnet. Laut KBh (4) wird mit ihnen das *karmapātra* vor dem Füllen mit den Materialien auf einem Häufchen Ritualreis (*akṣatapūñjopari*) platziert.⁸⁸ Gemäß KK werden damit (die in den Mantras genannten?) Gottheiten herbeigerufen, nachdem man schweigend das Gefäß rechts vor sich niedergesetzt hat.⁸⁹ In der SP (*ṭha-ṇa*) wiederum, in der das Gefäß (wie bei der *āsanapūjā*) unter Anrufung der „Stützkraft“ (*Ādhārasakti*) platziert wird (SP: *ña*), werden sie erst nach dem Füllen des Gefäßes verwendet, wenn man den Inhalt mit drei *kuśas* oder dem „Säuberer“ (*pavitra*) langsam umrührt.⁹⁰

85 Das sonst ebenfalls übliche, etwa im RB (siehe Bühnemann 1988: 129-131) behandelte Aufstellen von Schnecken trompete (*śaikhā*) und Glocke (*ghaṅṭā*) wird von den hier berücksichtigten nepalischen Texten nicht beschrieben.

86 Vgl. KK7: 2 Fn. (=KK9: 27 Fn.).

87 In der VS sind diese drei Mantras mit einem Reinigungsritual (*avabhṛtha*) verbunden, bei dem ein Krug, gefüllt mit einer Mischung aus gekochtem Reis und Hirse (*māsara*), im Wasser treiben gelassen wird.

88 In der VPGh (29) wird auf Details verzichtet und nur vom *sthāpana* des Gefäßes gesprochen.

89 KK7: 3 (= KK9: 27f.). Zum Herbeirufen (*āvāhana*) von Gottheiten siehe unten §5.

90 Im SV (3) werden an gleicher Stelle nur VS 20.14 und 16 als „Mantra beim Opfern“ (Nep. *caḍhāune mantra*) genannt. Der Text bestimmt außerdem, dass die Handlung mit Daumen und Mittelfinger der mit der Handfläche nach unten gerichteten Hand zu vollziehen sei. Was geopfert werden soll, bleibt unklar. Aufgrund der beschriebenen Haltung vermute ich eine Analogie zur SP und halte „*caḍhāune*“ für eine Verschreibung für „*calāune*“, „bewegen lassen“, also in diesem Kontext, „(um)rühren“. Zu den „Säuberern“ siehe Kap. 7.1.1 §7.

Tab. 5.4: Materialien und Mantras beim Bereiten des Ritualgefäßes (*karmapātra*).⁹¹

Abfolge in KK7 / KBh / SP / SV / VPGh	Material	Mantra
1. / 1. / 1. / 2. / 1.	<i>kuśa</i> -Gras (<i>pavitra</i>) ⁹²	<i>oṃ pavitre stho vaiṣṇavyau</i> etc. (VS 1.12)
2. / 2. / 2. / 1. / 2.	Wasser (<i>jala</i>)	<i>oṃ śam no devīr abhiṣṭaye</i> etc. (VS 36.12)
3. / 6. / 3. / 6. / 3.	Duftstoff (<i>gandha</i>) bzw. Sandel (<i>candana</i>)	<i>oṃ gandhadvārāṃ durādharṣām</i> etc. (ṚVKh 5.87.9; TS 10.1.10)
4. / 7. / 4. / 7. / 6.	Ritualreis (<i>akṣata</i>)	<i>oṃ akṣann amūmadanta hi</i> etc. (VS 3.51)
5. / 4. / 5. / 4. / 4.	Gerste (<i>yava</i>)	<i>oṃ yavo 'si</i> etc. (VS 5.26d, 6.1d)
6. / 5. / 6. / 3. / 5.	Sesam (<i>tila</i>) ⁹³	<i>oṃ tilo 'si somadaivatyaḥ</i> etc. ⁹⁴
7. / 3. / 7. / 5. / 7.	Blüten (<i>puṣpa</i>)	<i>oṃ śrīś ca te lakṣmīś ca</i> etc. (VS 31.22)
- / 8. / - / - / -	<i>dūrvā</i> -Gras	<i>oṃ kāṇḍāt-kāṇḍāt prarohantī</i> etc. (VS 13.20)

§2 **Sprenkeln (*secana*)** – Zum Abschluss des *karmapātrasthāpana* beschreiben die Handbücher wieder einheitlich, wie man mit Hilfe von *kuśa* unter Sprechen des Mantras „*oṃ apavitraḥ pavitro vā* etc.“⁹⁵ Wasser aus dem bereiteten Gefäß auf sich selbst und die bereitstehenden Utensilien sprenkelt.⁹⁶ Sprenkeln ist seit alters her im brahmanischen Ritual beliebt. Bereits im *śrauta*-Ritual stellt es ein verbreitetes Mittel der Reinigung und Beseitigung von negativen Einflüssen dar.⁹⁷ Auch der heute übliche puranische Mantra, der in der *pūjā* oft zum Sprenkeln verwendet wird,⁹⁸ weist auf die reinigende Wirkung der Handlung. So heißt es dort, ob unrein, rein oder in welchem Zustand auch immer, wer dem Lotusäugigen (Viṣṇu) gedenkt, ist inner- und äußerlich rein (*apavitraḥ pavitro vā sarvāvasthāṃ gato 'pi vā | yaḥ smaret puṇḍārī-kāksaṃ sa bāhyābhyantaraḥ śuciḥ*). Die nicht nur in den nepalischen Handbüchern

91 KK7: 3 (=KK9: 27f.); KBh: 4; SP: jha-ṭa; SV: 2f.; VPGh: 30.

92 Der SV (2) erwähnt explizit, dass sowohl *kuśa*-Stücke (Nep. *kuśako tukrā*) als auch (aus *kuśa* gefertigte) „Säuberer“ (*pavitra*) in das Gefäß gegeben werden (vgl. KK7: 2 Fn. (=KK9: 27 Fn.)).

93 Beim Bereiten des *karmapātra* für das *ābhyudayikaśrāddha* (siehe Kap. 6.2.1 §1) soll nach einigen Handbüchern auf Sesam verzichtet werden (KBh: 29; SP: 78; VPGh: 61).

94 Der Mantra findet sich etwa in der zweiten *kaṇḍikā* des *Śrāddhasūtra* des PG Paṇḍita (Bākre 182: 443; Mālavīya 2000: 438). Eine Variante wird auch im *Āśvalāyanagṛhyasūtra* 4.7.11 im Zusammenhang mit dem Totenritual genannt.

95 Der Mantra findet sich etwa im *Garūḍapurāṇa* 1.217.1f. und 2.47.52 sowie im zum *Vāmana-purāṇa* gehörenden *Saromāhātmya* 12.6.

96 KK7: 3 (=KK9: 28); KBh: 4; VPGh: 30f; SP: ṇ. Der SV (3) ergänzt den *nāmamantra* „*oṃ puṇḍarikākṣāya namaḥ*“, der ebenfalls dreimal gesprochen werden soll. Das beschriebene *secana* tritt auch in Kombination mit anderen Ritualhandlungen auf. Z.B. kann es dem *sūryārghadāna* nachgestellt werden (siehe etwa SP: 10). Laut KBh (19) sprenkelt man *arḡha* auf die beschriebene Weise bei der Verehrung Gaṇeśas in der *mātrkāpūjā*.

97 Für verschiedene Beispiele siehe Gonda 1980: 126-128.

98 Zur Popularität des Mantras siehe Bühnemann 1988: 132. Für Beispiele seiner Anwendung siehe Einoo 1993: 198; NP: 3, 55 und 168; PP: 5 und 129.

(dreimal) nachgestellte Formel, „Der Lotusäugige reinige!“ (*punḍarīkākṣaḥ punātu*),⁹⁹ ist eine Bekräftigung dieser Vorstellung.

§3 Aufstellen des „Gastwassers“ (*arghasthāpana*) – Das zweite wichtige Gefäß, das auf dem Ritualplatz aufgestellt wird, ist der Behälter des *argha*. *Argha* oder *arghya* bezeichnete ursprünglich das Wasser, das beim respektvollen Empfang (*madhuparka*) einem Gast gereicht wurde, damit dieser sich Gesicht bzw. Hände waschen konnte.¹⁰⁰ *Argha* ist auch gängiger Bestandteil der heute üblichen Form der Verehrung eines Gottes (*pūjā*), die im Laufe ihrer Entwicklung verschiedene Elemente des *madhuparka* aufnahm (Thieme 1939; Einoo 1996). Die Wichtigkeit dieser Substanz kommt etwa im KK zum Ausdruck, wenn es dort heißt, dass bei jeder Verehrung einer Gottheit immer auch *argha* aufgestellt wird, denn eine *pūjā* ohne *argha* gelte als verstümmelt.¹⁰¹

In verschiedenen Formen der *pūjā* können verschiedene Arten vom *argha* unterschieden werden. So wird z.B. laut Tripathi (2004: 146, 264) in der *Gopālārcanapaddhati*, einem Handbuch zur täglichen Verehrung des Jagannātha in Puri, zwischen einem „allgemeinen“ (*sāmānya*-) und einem „besonderen“ *arghya* (*viśeṣārghya*) unterschieden. *Sāmānyārghya* wird zu Beginn der anfänglichen Reinigungen bereitet und auch später im Ritual verwendet, wenn geweihtes Wasser benötigt wird (2004: 146). Es gleicht seiner Funktion nach also dem Wasser des *karmapātra*. *Viśeṣārghya*, oder *arghya* im engeren Sinne, wird im Rahmen des Empfangs der Gottheit als Darbringung (*upacāra*) von Wasser zur Waschung geopfert und gesondert zubereitet.¹⁰²

In den hier untersuchten Handbüchern erscheint als *arghya* nur das als *upacāra* verwendeten „Gastwassers“ (das *viśeṣārghya* im eben genannten Sinne).¹⁰³ Dessen Vorbereitung wird in der Regel weitaus aufwendiger beschrieben als das *karmapātraśhāpana*. So schreiben die meisten Handbücher nicht nur Materialien und Mantras vor, sondern auch bestimmte Gesten (*mudrā*), die zu zeigen sind. Außerdem treten

99 Siehe etwa NP: 168; PP: 129.

100 PG 1.3.1 nennt sechs Arten von Gästen, die mit diesem Wasser empfangen werden: den Lehrer (*ācārya*), den Opferpriester (*ṛtvij*), einen affinalen Verwandten, etwa den Schwiegervater (*vai-vāhya*), den König (*rāja*), den Freund (*priya*) und den „Gebadeten“ (*snātaka*). Zu *arghya* siehe auch Bühnemann 1988: 34, 137; Gonda 1980: 125, 385f.; Hikita 2005a: 195; Tripathi 2004: 264.

101 *junasukai devatāko pūjā gardā pani prāyaḥ arghasthāpanā garincha / arghavināko pūjā aṅga-hīna mānieko cha* (KK7: 4 Fn [2] (=KK9: 28 Fn 7)).

102 Tripathi 2004: 264. Laut Hikita (2005a: 197) werden in der *Somaśambhupaddhati* sogar vier Arten von *arghya* mit je eigener Funktion unterschieden (neben *sāmānya* und *viśeṣa*, *praṇava* (mit *om* gereinigtes) und *parāṇmukha* bzw. *viloma* („ungekehrtes“): Mit *sāmānyārghya* wird der Platz betreten, mit *praṇavārghya* das Ritual begonnen und *parāṇmukharghya* wird beim Entlassen der Gottheit (*visarjana*) verwendet. *Viśeṣārghya* ist hier keine Substanz, sondern wird mental dargebracht.

103 So schreibt das KK, *arghya* werde bei der *devapūjā* zum Baden (der Gottheit) verwendet und das am Ende des Rituals übrige *arghya* zur Wunscherfüllung (Nep. *kāmanā pūrti*) dargeboten (KK7: 4 Fn [2] (=KK9: 28 Fn 7)). Für John Gray verweisen die im *argha* befindlichen Produkte der Kuh auf die Göttin Lakṣmī und die tägliche Kost der (von ihm untersuchten) Dorfbewohner. Wenn er daraus ableitet, *argha* symbolisiere „abundance and the nurturing aspects of the female“ (1979: 93), übersieht er meines Erachtens, dass, auch wenn *argha* mit reinen (etwa *pañcāmṛta*) oder wohlriechenden (etwa *candana*) Substanzen verfeinert werden kann, der Haupt- und Kernbestandteil Wasser ist und die Substanz nicht als Speise, sondern zur Waschung gereicht wird.

neben das Platzieren und Füllen des Gefäßes weitere Handlungen. Wieder greifen die Handbücher auf einen gewissen gemeinsamen Stock zurück, variieren aber erheblich im Detail und in der Genauigkeit der Beschreibung. Die Angaben zum *arghyasthāpana* eignen sich daher nicht nur, zu zeigen, welcher Aufwand beim Herrichten eines Ritualgefäßes betrieben werden kann, sondern auch welche Ausbau- und Abkürzungsmöglichkeiten bei der Darstellung eines Ritualbausteins in den Handbüchern auftreten.

Während im SV (7) gleich mit dem Füllen des *arghyapātra* (ursprünglich die Schüssel, in der dem Gast das Wasser gereicht wurde) begonnen wird, ist nach anderen Handbüchern zunächst der Boden und ein Sitz vorzubereiten. Laut KBh (5) zeichnet man vor sich mit Sandel ein Dreieck (*trikoṇa*), verehrt dieses mit Sandel, Ritualreis und anderem, zeigt die Geste der Schneckentrompete (*śaṅkhamudrā*) und stellt das *arghapātra* auf (das gezeichnete Dreieck). Nach dem KK hingegen zeichnet man rechts vor sich „mit duftendem Pulver“ (*piṣṭātakena*)¹⁰⁴ ein Drei- oder Sechseck (*trikoṇaṃ ṣaṭkoṇaṃ vā*), stellt darauf einen Dreifuß (*tripādikā*), auf welchen man das *arghapātra* setzt.¹⁰⁵ Gemäß SP (23f.) wiederum zeichnet man auf einem mit dem Wasser des *karmapātra* besprenkelten Platz rechts vor sich ein komplexes (tantrisches) *maṇḍala*,¹⁰⁶ verehrt (wie beim Herrichten der Sitze für Opferherrn und *karmapātra*) die Ādhāraśakti, stellt einen Dreifuß (Nep. *trikuṭī*), einen Blechteller (Nep. *thālī*) oder eine viereckige Blattschale (Nep. *bohota*) auf, sprengelt erneut Wasser und platziert erst dann das *arghapātra* selbst (vgl. VPGh: 40). Andernorts lassen sich weitere Ausbaumöglichkeiten finden.¹⁰⁷ Bereits das Platzieren des Gefäßes kann also mit sehr unterschiedlichem Aufwand betrieben werden.

Auch beim Füllen des Gefäßes weisen die Handbücher Variationen auf und zwar sowohl bezüglich der Art der Materialien – so geben manche Texte etwa *pañcāmṛta* statt Milch in das Gefäß – als auch bezüglich der Anzahl und Reihenfolge (vgl. Tab. 5.5).

Anders als das *karmapātra* erhält das Gefäß des „Gastwassers“ nach dem Platzieren und Füllen eine zusätzliche Weihung, indem verschiedene Flüsse bzw. *tīrthas*¹⁰⁸ herbeigerufen werden. Die Invokation (*āvāhana*) von Gottheiten oder Wesen in ein Utensil ist auch im weiteren Verlauf des Rituals wichtiger Bestandteil der Vorbereitung. Wie das *āvāhana* im Falle des „Gastwassers“ im Detail vollzogen werden soll, variiert wieder. Der KBh (5) lässt nach den anderen Zutaten mit dem Mantra „*om*

104 Aus welchem Material dieses Pulver besteht, bleibt unklar. In einer vorangestellte Liste wird u.a. *sindūra* aufgezählt (KK7: 4 (=KK9: 28)). Da dieses Farbpulver laut Anleitung weder in das Gefäß gegeben, noch für die *pūjā* verwendet wird, könnte es zum Zeichnen des Symbols dienen. Allerdings ist es nicht für seinen Duft bekannt. Das Zeichnen könnte (wie im KBh) auch mit dem ebenfalls aufgelisteten Sandel(pulver) geschehen oder mit einer Mischung dieser Substanzen.

105 KK7: 4 (=KK9: 28).

106 Dieses soll (von innen nach außen) aus einem Punkt (*bindu*), einem Dreieck (*trikoṇa*), einem Kreis (Nep. *vṛtta* (*bāṭulo rekha*)) und einem Quadrat (Nep. *vargākara caukoṇa*) bestehen.

107 Für ein Beispiel siehe Tripathi 2004: 266-268.

108 Als *tīrtha* – ursprünglich die „Furt“ eines Gewässers – bezeichnet man der Verehrung und Pilgerfahrt würdige Plätze (wie Wallfahrtsorte, Tempel, Flüsse) und Personen (wie Lehrer, Eltern). Siehe dazu Eck 1981.

Tab. 5.5: Zum Füllen des *arghyapātra* verwendete Materialien.¹⁰⁹ Wird die Quelle in Klammern angegeben, wird das Material dort explizit zur Verehrung (und nicht zum Befüllen) verwendet.

Handbuch (Reihenfolge der Verwendung)	Material ¹¹⁰
KK (1), KBh (1), VPGh (1), SP (1)	Wasser (<i>jala</i>)
KK (2), KBh (2)	Milch (<i>payas, kṣīra</i>)
VPGh (11), SP (11), SV (1)	<i>pañcāmṛta</i> ¹¹¹
KK (4), KBh (3), VPGh (2), SP (2), SV(2)	<i>kuśa</i> -Gras (<i>pavitra</i> , Nep. <i>kuśako tukrā</i>)
KK (3), KBh (4)	Joghurt (<i>dadhi</i>)
KK (9), KBh (5), VPGh (6), SP (6), SV (4)	<i>dūrvā</i> -Gras (<i>dūrvā, dūrvāṅkurāṇi</i> , Nep. <i>dūbo</i>)
KK (6), KBh (7), VPGh (8), SP (8)	Sesam (<i>tila</i>)
KK (7), VPGh (7), SP (7), SV (3)	Gerste (<i>yava</i> , Nep. <i>jau</i>)
KK (8) VPGh (9), SP (9), SV (6)	Senfsamen (<i>sarṣapa</i> , Nep. <i>sarsiū</i>)
KK (5), KBh (6), VPGh (4), SP (4), (SV (8))	Ritualreis (<i>akṣata</i> , Nep. <i>akṣatā</i>)
KBh (8)	Areca-Nuss (<i>pūgīphala</i>)
SV (5)	Banane (Nep. <i>kerā</i>)
VPGh (10), SP(10)	Frucht (<i>phala</i>)
(KK (10)), VPGh (3), SP (3),	Duftstoff bzw. Sandel (<i>gandha, candana</i>)
(KK (11)), VPGh (5), SP (5), (SV (7))	Blüten (<i>puṣpa</i> , Nep. <i>phūla</i>)
(siehe Text)	(<i>tīrthajala</i>)

¹⁰⁹ Die Tabelle beruht auf den Anleitungen in KK7: 4 (=KK9: 28); KBh: 5; SP: 24; SV: 7; VPGh: 40. Im KBh (5) werden vorab die „acht“ Bestandteile des *argha* in einem Vers als Wasser, Milch, Spitzen des *kuśa*-Grases, Joghurt, *dūrvā*-Gras, Ritualreis, Sesamsamen und Areca-Nuss bestimmt (*āpaḥ kṣīraṃ kuśāgrāṇi dadhi dūrvāḥsatās tathā | tilāḥ pūgāphalāś caiva hy aṣṭāṅgo 'rghaḥ prakīrtitaḥ*). Auch eine Fn. im KK7 spricht vom *aṣṭāṅgayukta-arghya*. Dort wird jedoch auch *sarsiū* genannt und *dūbo* erst später im Rahmen der *pūjā* zusammen mit einer Banane (Nep. *kerā*) dazu gegeben (KK 7: 4 Fn [2]; KK9: 28 Fn. 7). Laut Haupttext des KK7 werden jedoch zehn Materialien in das Gefäß gegeben (siehe Tab.). Nach Kropf (2005: 364 Fn. 50) wird neben Wasser mit je einem vedischen Mantra *pañcāmṛta, kuśa, dūbo* und eine Frucht (Banane) in das *arghapātra* gegeben; nach Tripathi (2004: 269) glückbringende Substanzen wie *dūrvā*, Ritualreis, Sandelpaste und Blüten.

¹¹⁰ Im KBh (5) werden die Zutaten wieder mit Mantras ins Gefäß gegeben. Die Sprüche gleichen mit zwei Ausnahmen denen, die für die entsprechende Substanz beim Bereiten von *pañcagavya* und *karmapātra* angegeben sind. Beim *arghapātra* wird das Wasser (anders als beim *karmapātra*) mit „*om āpo asmān mātaraḥ śundhayantu etc.*“ (VS 4.2) und dem *nāmamantra* für den „Orbit des Mondes“ (siehe unten) eingefüllt und die Milch (anders als beim *pañcagavya*) mit „*om payaḥ pṛthivyām paya ośadhīsu etc.*“ (VS 18.36). Für die Areca-Nuss wird „*om yāḥ phalinīr yā aphaḥāḥ etc.*“ (VS 12.89) verwendet.

¹¹¹ Die als *pañcāmṛta* bezeichnete Mischung aus fünf Substanzen, die u.a. zum Baden einer Gottheit verwendet wird, besteht für gewöhnlich aus Milch, Joghurt, Butterfett, Honig und Zucker (Bühnemann 1988: 139f.; Kane 1974: 731).

gaṅge ca yamune caiva etc.“ *tīrtha*-Wasser (*tīrthajala*) in das Gefäß geben und dann die *tīrthas* mit dem Zeigen der Geste des Elefantenhakens (*aṅkuśamudrā*)¹¹² herbeirufen und verehren.¹¹³ Die SP (24) und ihr folgend die VPGh (40f.) verwenden den Mantra bereits, wenn am Anfang (normales) Wasser in das Gefäß gegossen wird. Hier werden erst in einem zweiten Schritt in dieses Wasser die *tīrthas* mit dem Mantra „*om sarve samudrāḥ saritas tīrthāni* etc.“ und *aṅkuśamudrā* herbeigerufen und schließlich mit dem entsprechenden *nāmamantra* („*om gaṅgādītīrthebhyo namaḥ*“) begrüßt und verehrt. Die Anleitung im KK wiederum benutzt neben *aṅkuśamudrā* den von anderen zum Füllen verwendeten Mantra „*om gaṅge ca yamune caiva* etc.“ zum Herbeirufen.¹¹⁴ Dass dieser populäre Mantra direkt beim *āvāhana* der *tīrthas* Anwendung findet, ist nicht unüblich.¹¹⁵ Nach Tripathi (2004: 272) handelt es sich um eine legitime Kurzform einer aufwendigeren Invokation der *tīrthas* mit einzelnen *nāma-* bzw. *namaskāramantras*.

Laut KK sollen die Flüsse beginnend mit Gaṅgā aus dem „Orbit der Sonne“ (*sūryamaṇḍala*) herbeigerufen werden.¹¹⁶ Weitere Angaben dazu oder gar eine Erklärung sucht man im KK vergeblich. Hinweise darauf, wie diese Anweisung zu verstehen ist, finden sich jedoch in anderen Handbüchern. Alle untersuchten nepalischen Anleitungen (außer eben das KK) lassen beim *arghasthāpana* mit je einem *nāmamantra* den „zehnteiligen Orbit des Feuers“ („*om vahnimaṇḍalāya daśakalātmane namaḥ*“ o.ä.¹¹⁷), den „zwölfteiligen Orbit der Sonne“ („*om sūryamaṇḍalāya dvādaśakalātmane namaḥ*“ o.ä.) und den „sechzehnteiligen Orbit des Mondes“ („*om somaṇḍalāya ṣoḍaśakalātmane namaḥ*“ o.ä.) anrufen. SP (25) und VPGh (41) zufolge werden diese *nāmamantras* nach dem Füllen des Gefäßes gesprochen. Der SV (7) erwähnt sie nach „*om gaṅge ca yamune* etc.“¹¹⁸ Genauere Angaben macht der KBh (5): Nachdem man ein Dreieck auf den Boden gezeichnet hat, spricht man den an den zehnteiligen Orbit des Feuers gerichteten *namaskāramantra*, in dem das *maṇḍala* auch als „Stütze des Gefäßes“ begrüßt wird („*om daśakalātmane vahnimaṇḍalāya pātrādhārāya namaḥ*“), und verehrt das *maṇḍala* des Feuers mit Sandel, Ritualreis und anderem.¹¹⁹ Während der Anleitungstext des KBh sich mit dem *nāmamantra* und

112 Auch nach Tripathi (2004: 271) wird die *aṅkuśamudrā* beim *āvāhana* der *tīrthas* verwendet.

113 Der Text erwähnt hier auch den „Orbit der Sonne“ (*sūryamaṇḍala*), dazu unten mehr.

114 Das *āvāhana* erfolgt nach dem Füllen des Gefäßes, ohne dass (wie im KBh) dafür erneut Wasser hinzugegeben wird KK7: 4 (=KK9: 28).

115 Er kann beispielsweise auch zum Herbeirufen der in ihm genannten Flüsse (Gaṅgā, Yamunā, Godāvarī, Sarasvatī, Narmadā, Sindhu und Kāverī) in einen Krug (Bühnemann 1988: 128) oder in den Fluss bzw. das Wasserbecken, in dem man beabsichtigt zu baden (Tripathi 2004: 133-135), verwendet werden.

116 *sūryamaṇḍalād gaṅgādīnādīr āvāhya* KK7: 4 (=KK9: 28). Vgl. *sūryamaṇḍalāt tīrthāny āvāhya* KBh: 5.

117 So der Mantra gemäß SP (25) und VPGh (41). Im SV (7) wird er mit leicht veränderter Wortfolge verzeichnet (*om daśakalātmane vanhi* (lies: *vahni*)*maṇḍalāya namaḥ*). Diese Variationen treten auch bei den beiden folgenden Formeln auf. Zum KBh siehe unten.

118 Aus dem Text geht nur hervor, dass die Mantras während der *pūjā* gesprochen werden.

119 KBh (5 Fn. 1) benennt in Versform die zehn Teile (*daśakalā*) des Feuers (Agni) als: Dhūmrārcis, Ūsmā, Jvalinī, Jvālinī, Viṣhulīṅginī, Suśrī (Suśrīyā), Surūpā, Kapilā, Svadhā und Svāhā. Tripathi (2004: 268) zitiert eine Variante des Verses, die, wie die Verse zu den Teilen der Sonne

einem kurzen Verweis auf die Verehrung begnügt, liefert Tripathi (2004: 268) ein Beispiel für eine (unter tantrischem Einfluss) sehr elaborierte Form dieser Handlung,¹²⁰ erwähnt jedoch auch, dass der Ritualausführende eine Abkürzung wählen und die Teile des Feuers kollektiv herbeirufen kann.¹²¹

Der zwölftellige Orbit der Sonne, aus dem nach KK und KBh die *tīrthas* herbeigerufen werden,¹²² soll sowohl nach dem KBh als auch nach Tripathi mit seinen Teilen¹²³ im aufgestellten *arghapātra* verehrt werden. Laut KBh (5) spricht man dazu zwei *nāmamantras*: „*oṃ sūryamaṇḍalāya dvādaśakalātmāne namaḥ*“ und den an den „Gott N.N. (des) *arghapātra*“ gerichteten „*oṃ amukadevatāṛghapātrāya namaḥ*“. Tripathi (2004: 269) erwähnt wieder zwei Alternativen: Eine ausführliche Prozedur, in der die einzelnen *kalās* mit separaten *nāmamantras* angerufen werden und eine Kurzform.¹²⁴

Der sechzehnteilige Orbit des Mondes wird laut KBh (5) im Wasser verehrt, das mit „*oṃ āpo asmān mātaraḥ śundhayanantu etc.*“ (VS 4.2) in das Gefäß gefüllt wurde.¹²⁵ Tripathi (2004: 270f.) nennt zum *āvāhana* der sechzehn Teile¹²⁶ wieder eine ausführlichere und eine kurze Form.¹²⁷ Er verweist zur Erklärung auf die bereits in

und des Mondes (siehe unten) aus dem *Śāradātilaka* 2.12-16 stammt, in der *Havyavahā* und *Kavyavahā* statt *Svadhā* und *Svāhā* genannt werden. Siehe dazu auch Avalon 1982: 11.

120 Nach Tripathi (2004: 268) wird das *maṇḍala* des Feuers in den (vom KBh nicht explizit erwähnten) hölzernen Sitz (*ādhāra* oder *tripādika*) gerufen. Dabei werden die zehn Teile jeweils mit einem der vier Halbvokale, den drei Sibilanten, dem zerebralen *la* bzw. der Ligatur *kṣa* assoziiert und separat herbeigerufen. Diese Zuordnung spiegelt sich in dem zum *āvāhana* verwendeten *nāmamantra* wieder, der aus folgenden fünf Gliedern besteht: 1. *pranava* (=oṃ), 2. der Silbe *maṃ* (dem mit Feuer assoziierten Bestandteil von *oṃ* (*a-u-m*)), 3. dem jeweils zugeordneten Buchstaben des Alphabets (mit *anusvāra*), 4. der jeweiligen Śakti und schließlich 5. „*namaḥ*“ (also z.B.: „*oṃ maṃ yaṃ dhūmrārciṣe namaḥ*“).

121 Dazu berührt man den Sitz mit den Fingerspitzen spricht den Vers aus dem *Śāradātilaka*, der die einzelnen Teile benennt („*dhūmrārcirūsmā etc.*“ siehe dazu oben) sowie den *nāmamantra* „*etat daśakalātmāne maṃ vahnimaṇḍalāya namaḥ*“ (Tripathi 2004: 268).

122 Zur Verbindung der *tīrthas* mit der Sonne siehe Tripathi 2004: 134f.

123 Als Teile (*kalā*) des *maṇḍala* werden *Tapinī*, *Tāpinī*, *Dhūmrā*, *Marīci*, *Jvālinī*, *Ruci*, *Suṣumnā*, *Bhogadā*, *Viśvā*, *Bodhinī*, *Dharanī* und *Kṣamā* genannt (KBh: 5; Tripathi 2004: 269). Tripathi (2004: 268) weist auf die Parallele zur Anzahl der Monate (eines Jahres) hin.

124 Die Sonne wird mit dem Klang *a*, der erste der drei Bestandteile der Silbe *oṃ* (*a-u-m*), in Verbindung gebracht und jedem der Teile werden zwei der 24 Konsonanten von *ka* bis *bha* zugeordnet. Der *nāmamantra* des ersten Teils lautet daher z.B.: „*oṃ aṃ kaṃ bhaṃ tapinyai namaḥ*“. Die Kurzform besteht wieder aus dem Rezitieren des entsprechenden Verses aus dem *Śāradātilaka* (siehe oben) sowie eines *nāmamantras*, der hier „*oṃ etad dvādaśakalātmāne aṃ sūryamaṇḍalāya namaḥ*“ lautet.

125 Tripathi (2004: 269) erwähnt beim Einfüllen des Wasser in das *arghyapātra* (nach Tripathi eine Muschel) keinen vedischen Mantra. Stattdessen werden beim Eingießen aus einem Wasserkessel (*jharjhari*) die 50 oder 51 *Mātrkās* (die Silben des Alphabets (wenn 51 inklusive *la*) jeweils gefolgt vom *anusvāra*) in rückläufiger Reihenfolge (*pratilomena*), also von *kṣam* bis *aṃ* geäußert.

126 Tripathi (2004: 269) benennt sie als *Amṛtā*, *Mānadā*, *Pūṣā*, *Tuṣṭi*, *Puṣṭi*, *Rati*, *Dhṛti*, *Śāsinī*, *Candrikā*, *Kānti*, *Jyotsnā*, *Śrī*, *Prīti*, *Aṅgadā*, *Purṇā* (oder *Kāmadā*) und *Pūrṇāmṛtā* (oder *Amṛtā-pūrṇā*). Das Zitat im KBh (siehe oben) hat *Aṅganā* statt *Aṅgadā* (KBh: 5 Fn. 3)

127 In der aufwendigeren Anrufung werden in den verschiedenen *nāmamantras* dem Mond der Laut *u* (der mittlere Bestandteil des *pranava*) und den einzelnen Teilen des *maṇḍala* je einer der sechzehn Vokale zugeordnet. Die Kurzform folgt dem oben angegebenen Muster. Der kollektive *nāmamantra* lautet diesmal: *etat ṣoḍaśakalātmāne oṃ candramaṇḍalāya namaḥ*.

den Brāhmaṇas belegte Vorstellung, dass der Mond aus *amṛta*, dem Trank der Unsterblichkeit, bestehe (ebd.: 270 Fn. 17). Wenn in das Wasser des Gefäßes das *maṇḍala* des Mondes herbeigerufen wird, werde diese Flüssigkeit zu *amṛta* und damit geeignet für die Verehrung eines Gottes.

Auf eine derartige Transformation des *arghya* zielt auch das „Umwandeln in Ewiges“ (*amṛtikaraṇa*), ein in verschiedenen Kontexten angewandte Handlung,¹²⁸ mit der in mehreren nepalischen Handbüchern das *arghasthāpana* abgeschlossen wird. Laut KBh (5) wird nach der Verehrung der *tīrthas* zunächst (das Gefäß) mit der Geste des Fisches bedeckt (*matsyamudrayācchāḍya*) und dann die Geste der (Wunsch erfüllenden) Kuh (*dhenumudrā*) gezeigt,¹²⁹ um so die Umwandlung des *argha* zu bewirken. Das KK wendet die *mudrās* in umgekehrter Reihenfolge an und lässt das (zu *amṛta* gemachte) Wasser auf das Ritualmaterial sprenkeln.¹³⁰ Die Anleitung der SP (25) wiederum ähnelt der des KK, ist jedoch ausführlicher. Laut diesem Text wird zwischen dem *amṛtikaraṇa* mit *dhenumudrā* und dem Bedecken mit *matsyamudrā* auch die (im KBh schon beim Aufstellen des Gefäßes verwendete) *śaṅkhamudrā* gezeigt,¹³¹ und es werden zwei weitere Handlungen eingefügt. Nachdem das *maṇḍala* des Mondes mit Blüten und Ritualreis verehrt wurde, soll zehnmal das *praṇava* (also die Silbe *om*) und dann (der *bījamantra*) *vaṃ* (an das Wasser) gerichtet werden (vgl. VPGh: 40). Während es sich bei dem Besprechen mit der Silbe *om* um eine einfache, nicht unübliche Form der Weihung (*abhīmantraṇa*) handelt, scheint die Verwendung der Silbe *vaṃ* auf eine weitere, aus dem tantrischen Ritual bekannte Reinigungshandlung zurückzugehen.¹³²

Vergleicht man die ausführlicheren Anleitungen (wie in KBh, SP oder bei Tripathi) mit Texten wie dem SV (7), in dem nach dem Füllen des *arghapātra* lediglich vier Mantras aufgezählt werden und angewiesen wird, dass man dem *argha* (hintereinander weg) die Gesten (in der Reihenfolge *dhenu-*, *matsya-*, *śaṅkha-* und *aṅkuśa-* *mudrā*) zeigt und sich etwas vom Wasser des *argha* auf den Kopf sprenkelt, so zeigt sich, dass die Möglichkeiten, eine Anleitung zu verlängern oder zu kürzen, auch innerhalb eines Ritualelements auf mehreren Ebenen bestehen. Manche Handbücher

128 Nach Tripathi zählt es zu einem Set von acht Riten, mit denen die verschiedenen Darbringungen (*upacāra*) gereinigt werden (vgl. 2004: 280-282, 302, 342). Nach Hikita (2005a: 161) wird *amṛtikaraṇa* auch für das Opferfeuer vollzogen.

129 Zur Verwendung von *dhenu-* bzw. *surabhimudrā* beim *amṛtikaraṇa* siehe Tripathi 2004: 302. Nach Bühnemann (1988: 127) wird *dhenumudrā* beim Bereiten des Kruges (*kalaśa*) verwendet und suggeriert, dass das Gefäß mit Milch aus dem Euter der himmlischen Kuh gefüllt ist.

130 KK7: 4 (=KK9: 28).

131 Auch gemäß der Beschreibung von Tripathi (2004: 273) wird zum Abschluss des *arghyasamskāra* (zumindest in jüngeren Handbüchern) *śaṅkha-* vor *dhenumudrā* gezeigt. Dem geht jedoch das Zeigen der in nepalischen Handbüchern nicht erwähnten *gālinīmudrā* voraus.

132 Für die Verehrung des Jagannātha wird beschrieben, dass alle Dinge, die der Gottheit geopfert werden, symbolisch zunächst getrocknet, dann verbrannt und schließlich neu erschaffen werden. Zum Trocknen wird dreimal die Silbe *vaṃ*, der *bījamantra* des Windes gesprochen, zum Verbrennen der Unreinheiten fünfmal der *bījamantra* des Feuers *raṃ* und zum Wässern der gereinigten „Asche“ achtmal *vaṃ*, der *bījamantra* von Varuṇa, dem Herrn der Wasser (Tripathi 2004: 274f.). Zur *bhūtaśuddhi* siehe auch Wheelock 2002: 103f. (mit weiterer Literatur). Zur Verwendung der Silbe *vaṃ* beim Vorbereiten des Feueropfers (*kuśakaṇḍikā*) siehe PP: 201.

beschreiben Komponenten oder Versatzstücke des Elements, die in anderen Texten fehlen oder aufgrund der Kürze der Beschreibung nicht mehr eindeutig erkennbar sind.¹³³ Handlungen können in manchen Handbüchern mit, in anderen ohne Mantra erscheinen. Umgekehrt können Mantras, die in manchen Texten ohne Handlungsanweisung wiedergegeben werden, in anderen mit konkreten Materialien und Gesten (etwa beim Herbeirufen der *tīrthas*) verbunden sein. Ein verständliches Bild ergibt sich erst durch den Vergleich mehrerer Handbücher.

§4 Verehrung der Lampe (*dīpapūjā*) – Auch dass zu Beginn des Rituals eine Lampe entzündet und verehrt wird, die dann das ganze Ritual über brennen soll, ist ein verbreiteter Bestandteil der hinduistischen *pūjā*.¹³⁴ Sie soll hinderliche Elemente beseitigen¹³⁵ und böse Geister und Dunkelheit vertreiben.¹³⁶ Eine weitere wichtige Funktion dieses mit Nārāyaṇa (Viṣṇu) assoziierten Gefäßes kommt in dem *nāma-mantra* zum Ausdruck, der nach SP (26) und VPGh (41) zum Gruß verwendet wird: Das Licht ist „Zeuge des Rituals“ (*karmasākṣin*).

Wie beim Bereiten des *karmapātra* nennen die Handbücher ähnliche Sets von Handlungen und Mantras, ordnen diese aber einander verschieden zu. So schreibt etwa das KK vor, dass die Lampe mit „*om prṣṭo divi prṣṭho agniḥ prthivyām* etc.“ (VS 18.73) zu entzünden und mit „*om namo 'stv anantāya sahasramūrtaye* etc.“¹³⁷ zu verehren sei.¹³⁸ Laut KBh erfolgt das Entzünden mit dem im KK nicht genannten Mantra „*om sthiro bhava vidvaṅga* etc.“ (VS 11.44),¹³⁹ mit VS 18.73 dann die eigentliche Verehrung (*pūjā*).¹⁴⁰ Der Vers „*om dīpajyotiḥ paraṃ brahma* etc.“ wird laut KBh (6) bei einer weiteren wichtigen Anwendung von Mantras in der *pūjā*, der *prārthanā* (wörtlich „Bitte“), einer Art Gebet, rezitiert. Am Beispiel der *dīpapūjā* lässt sich aber noch eine weitere Variationsmöglichkeit der Handbücher bezüglich der Mantras demonstrieren. Während die den vedischen Hymnensammlungen entnommenen Verse einer gewissen Normierung unterliegen, können nicht-vedische Mantras in den Texten mit Veränderungen auftreten, die über die übliche orthographische Varianz hinausgehen. So erscheint z.B. der zur *prārthanā* der Lampe verwendete Mantra „*om śubham bhavatu kalyāṇam* etc.“ in fast jedem der Handbücher in einer eigenen Version.¹⁴¹

Beim Aufstellen des *arghapātra* wurde gezeigt, dass die Invokation (*āvāhana*) der Gottheit(en) – etwa der Flüsse – mit einem bestimmten Mantra – etwa „*om gaṅge ca*

133 Auch der SV (7) lässt *dhenumudrā* zeigen. Es ist aber nicht erkennbar, ob es dem *amṛtikaraṇa* dient.

134 Siehe dazu Bühnemann 1988: 131f.; Tachikawa/Hino/Deodhar 2001: 35, 80f.

135 *viḡhṃakāraṇa tattvāharū nivāraṇa gardā dīpapūjā garincha* KK7: 4 Fn. [2] (=KK9: 31 Fn. 8).

136 Bühnemann 1988: 131.

137 Zu diesem recht bekannten, an Viṣṇu gerichteten Mantra siehe Bühnemann 1988: 173f., 199.

138 KK7: 4 (=KK9: 31). Auch in der SP (26) wird der Mantra „*om namo 'stv anantāya sahasramūrtaye* etc.“ neben einem *nāmantra* zur Verehrung des Lichtes verwendet (siehe auch VPGh: 41). Zum Entzünden wird dort kein Mantra vorgeschrieben.

139 Im SV (8) wird der Mantra neben der *āvāhana*-Formel (s.u.) zum Herbeirufen des Gottes verwendet.

140 Laut KBh (6) erfolgt die Verehrung mit sechzehn Darbringungen (*śoḍaśopacāra*). SP (26) und VPGh (41) zählen (in Nep.) nur sechs auf: *jala*, *candana*, *akṣatā*, *phūla*, *naivedya* und *bheṭī*. Der SV (8) lässt nur die letzten beiden darreichen, nennt in einer Formel jedoch elf weitere *upacāras*.

141 Folgende Varianten treten auf: *śubham bhavatu kalyāṇam ārogyaṃ sukha(dhāna SV)sampadaḥ / sarvaśatru(sarvaduḡkha VPGh, SP; mama pāpa SV)vināśāya dīpajyotir namo 'stu te* (KK7: 5 (=KK9: 31); SP: 26; SV: 8; VPGh: 41).

yamune etc.“ – erfolgen kann. Zum Herbeirufen des Nārāyaṇa in die Flamme des Lichts verwenden mehrere Handbücher dagegen eine Formel, die ähnlich einem *nāmamantra* dem jeweiligen Kontext angepasst werden kann. Mit diesem, im folgenden als *āvāhana*-Formel bezeichneten Mantra wird die jeweilige Gottheit (hier Dīpa° bzw. Dīpasthanārāyaṇa) gebeten zu kommen, zu verweilen, die Verehrung anzunehmen und solange die *pūjā* vollzogen wird, beständig, erfreut und Wunsch gewährend zu sein.¹⁴² Diese Formel wird, teils mit Ergänzungen, auch bei anderen Elementen, etwa dem *kalaśasthāpana* (§5) oder der *gaṇeśapūjā* (§6) eingesetzt. Ihr Wortlaut liefert einen Hinweis auf ein generelles Prinzip des brahmanischen Rituals: nach und nach aufgestellte Gefäße werden mit göttlicher Präsenz aufgeladen, die im Sinne des Ritualausführenden manipuliert werden soll.

Es sind nicht ein oder zwei Götter, denen dies widerfährt, sondern, wie beim nächsten Element offensichtlich, wird ein ganzes Pantheon temporär verfügbar gemacht. Damit dies gelingt, bedarf es nicht nur der Etablierung von Beziehungen zwischen Gefäßen und Göttern, sondern, wie bereits mehrfach betont, der Schaffung einer vom Alltag abgehobene Atmosphäre, die solche Beziehungen erst ermöglicht. Beides wird mit formalisierten Handgriffen und Äußerungen bewerkstelligt.

Das nun folgende *kalaśasthāpana* zeigt darüber hinaus – wie das *bhūtotsāraṇa* (siehe Kap. 5.2.3 §4) –, dass nicht nur der Aufbau der einzelnen Elemente, sondern auch deren Position und sequenzielle Anordnung bestimmten formalen Mustern folgt, dass, wenn man so will, im Ritual neben morphologischen auch syntaktische Strukturen auszumachen sind.

§5 Aufstellen des Ritualkruges (*kalaśasthāpana*) – Ist die Lampe verehrt, stellt man den Ritualkrug (*kalaśa*) auf, dessen Wasser als Abschluss des Rituals zur Segnung auf die Köpfe der Anwesenden gesprenkelt wird (siehe Kap. 11.1 §16 und 11.2 §17).¹⁴³ Hier wird also zu Beginn des Rituals ein Bezug zu dessen Ende hergestellt. Die beiden Elemente – das Aufstellen (*sthāpana*) und das Sprenkeln (*abhiṣeka*) – sind wie eine rahmende Klammer um weiter innen liegende Teile des Rituals angeordnet. Dieses kompositorische Muster ist auch bei anderen Elementen (siehe etwa §7) erkennbar, ja wird zum Arrangieren ganzer Ritualteile (siehe dazu Kap. 7) verwendet.

Gemäß ihrer Position können die Bestandteile dieser Klammern gegensätzliche Funktionen haben. Während der *abhiṣeka* am Ende den im Ritual erzeugten Segen großzügig in der Gemeinschaft verteilt, das Ritual also (wieder) in die soziale Umwelt integriert, hat das *kalaśasthāpana* (wie viele andere vorbereitende Elemente) einen trennenden Charakter. Durch das formalisierte Aufstellen des Kruges wird das Ritual

142 *om (bho SV) dīpanārāyaṇa (dīpastha nārāyaṇa SV) iha āgaccha (ihāgaccha SV) iha tiṣṭha mama (add. (yajamānasya vā) SP, / madyajamānasya VPGh) pūjāṃ grhāṇa yāvat pūjāṃ karomi tāvat tvam sustiho bhava suprasanno bhava (om. SV) suvarado (varado SV) bhava SP: 25; SV: 8; VPGh: 41 (SP und VPGh fügen mehrere Kommata ein, die hier nicht verzeichnet sind). Zu den im priesterlichen Sanskrit durchaus nicht unüblichen Unregelmäßigkeiten des sandhi siehe z.B. Deshpande 1996. 410 und passim).*

143 Dieser Krug wird aufgrund seines Platzes im Nordosten (*īśāna*) der Ritualfläche auch als *īśāna-kalaśa* und, weil beim abschließenden *abhiṣeka* sein Wasser zum Gewähren von *sānti* (Seelenruhe, innerer Frieden) versprengt wird, auch als *sāntikalaśa* bezeichnet (KK7: 5 Fn. [1] (=KK9: 31 Fn. 9)).

zunächst vom Alltag abgehoben. Dabei geht es aber nicht vordergründig um die Abschirmung von Unreinheit und anderen potentiellen Störungen (auch wenn dieses Motiv in Teilhandlungen zum Ausdruck kommt). Wie bereits angedeutet, ist der Krug ein zentrales Mittel, die gesamte Götterwelt, ja einen sakralen Modellkosmos ins Ritual zu integrieren.

Der *kalaśa* ist ein so bekanntes Ritualutensil, dass kaum ein Handbuch nähere Angaben zu seiner materiellen Beschaffenheit macht.¹⁴⁴ Die Vorgaben, wie man ihn richtig aufstellt, sind dagegen meist recht ausführlich. Er wird also als wichtig empfunden.

Ein Großteil der nepalischen Handbücher beschreibt zunächst, wie verhältnismäßig aufwendig ein Platz für das Gefäß bereitet wird. Dazu muss die Erde im Nordostteil des Ritualplatzes unter Sprechen des Mantras „*om bhūr asi etc.*“ (VS 13.18)¹⁴⁵ gereinigt werden (*bhūmiśodhana* oder *bhūsaṃskāra*).¹⁴⁶ Dann errichtet man je nach Handbuch entweder zunächst eine Basis aus Kuhdung (*gomayālavāla*),¹⁴⁷ zeichnet die Linien einer achtblättrigen Lotusblüte (Nep. *aṣṭadala kamalako rekhī*)¹⁴⁸ oder fährt gleich fort,¹⁴⁹ mit „*om dhānyam asi etc.*“ (VS 1.20) (einen Sitz aus) ungeschältem Reis (*dhānya*, Nep. *dhāna*) aufzustellen¹⁵⁰ und darauf den Krug (*kalaśa*) mit „*om ā jigra kalaśam mahi etc.*“ (VS 8.42) zu platzieren.¹⁵¹

Der aufgestellte Krug muss befüllt werden. Dabei kommen neben Materialien, die auch in *karma*- und *arghapātra* gegeben werden, verschiedene Materialsets zum Einsatz, nämlich die „Allkräuter“ (*sarvaśadhi*),¹⁵² die „Fünf Juwelen“ (*pañca-ratna*),¹⁵³ die „Erde von sieben Plätzen“ (*saptamṛttikā* bzw. *oṃṛda*)¹⁵⁴ und die „Fünf

144 Lediglich der SV (8) erwähnt, dass er aus Kupfer oder Ton (Nep. *tāmāko vā māṭāko*) sein soll.

145 Der KBh (6) gibt als einziges Handbuch eine Anwendung (*vinīyoga*) an, nach welcher der ṛṣi des Mantra Prajāpati, das Versmaß *prastārapankti* und die Gottheit die Erde (Bhūmi) ist.

146 KK7: 5 (= KK9: 31); KBh: 6.

147 KBh: 6f. Dabei soll VS 16.16 gesprochen werden. Der NP (289) verwendet diesen Mantra zur *pratiṣṭhā* des *kalaśa*.

148 SP: 27.

149 KK7: 5 (=KK9: 32); SV: 9.

150 Nach der SP (27) ist dies ein Viereck aus ungeschältem Reis oder ein Blattteller (Nep. *dhānako cārkune (vā) ṭaparī*).

151 KK7: 5 (=KK9: 32); KBh: 7; SP: 27f.; SV: 8; VPGh: 42f.

152 Nach SP (28 Fn. 1) sind die *sarvaśadhi*: *murā, jaṭāmāsī, bojho, kūṭa patthara, kuṃkuma, cutro, haledo, kaccūra, cāpa* und *mothe*, wobei nach Meinung mancher *sarsyū* anstelle von *cāpa* verwendet werden soll. Der ASA (7) nennt auch *tulasī*. Für leicht abweichende Listen siehe Parājūli et al. 2003: s.v.; Upādhyāya 2004: 12. Im NP (187 Fn. 1) wird eine Liste aus dem *Agnipurāṇa* 177.17 zitiert.

153 Nach der SP (29 Fn. 1) sind dies entweder Gold (Nep. *sūna*), Silber (Nep. *cādī*), Koralle (Nep. *muṅgā*), Perle (Nep. *moṭī*) und Diamant (*rājāvarta*) oder Gold, Diamant (Nep. *hīrā*), Rubin (*padmarāga*), Saphir (*nīra*) und Perle. Die zweite Meinung wird auch vom NP (188 Fn. 1) vertreten. Der ASA (7) folgt der ersten, hat aber Rubin [oder] rote Koralle (Nep. *puvālo*) statt Diamant. Daneben können weitere Materialien genannt werden (vgl. Upādhyāya 2004: 3). Nach Bühnemann (1988: 46) werden die Juwelen (*ratna*) mit „*om sa hi ratnāni dāśuṣe etc.*“ (RV 5.82.3) in das Gefäß gegeben und für gewöhnlich durch *akṣata* ersetzt. „Gold“, meist eine Münze, wird separat mit „*hiranyarūpaḥ sa hiraṇyasamṛk etc.*“ (RV 2.35.10) dargebracht (ebd.).

154 Die SP (30 Fn. 1) erklärt in einem Nepali-Vers, dass Erde von folgenden Plätzen Glück verheißend ist: Pferdestall, Kuhstall, Termitenhügel, Elefantstall, Kreuzung, Tor des Königspalastes

Tab. 5.6: Das Füllen des Kruges (*kalaśa*).¹⁵⁵

Material / Handlung	Mantra
<i>tīrthajala</i> bzw. <i>gaṅgājala</i>	<i>oṃ varuṇasyottambhanam asi</i> etc. (VS 4.36) oder <i>oṃ imaṃ me varuṇa śrudhi</i> etc. (VS 21.1) ¹⁵⁶
„Allkräuter“ (<i>sarvauśadhi</i>)	<i>oṃ yā ośadhīḥ pūrvā jātāḥ</i> etc. (VS 12.75)
„Fünf Juwelen“ (<i>pañcaratna</i>)	<i>oṃ hiraṇyagarbhaḥ</i> etc. (VS 13.4, 23.1, 25.10)
Frucht (<i>phala</i>) oder Areca-Nuss ¹⁵⁷	<i>oṃ yāḥ phalinīr yā aphaḷāḥ</i> etc. (VS 12.89)
Gerste (<i>yava</i>)	<i>oṃ ośadhayaḥ sam avadanta</i> etc. (VS 12.96) oder <i>oṃ yavo 'si</i> (VS 5.26d, 6.1d) ¹⁵⁸
Duftstoff (<i>gandha</i>) oder Sandel (<i>candana</i>)	<i>oṃ gandhadvārāṃ durādharśām</i> etc. (RVKh 5.87.9)
<i>dūrvā</i> -Gras (Nep. <i>dūbo</i>)	<i>oṃ kāṇḍāt-kāṇḍāt prarohantī</i> etc. (VS 13.20)
Erde von sieben Plätzen (<i>saptamṛtikā</i> oder <i>°mṛḍa</i>)	<i>oṃ syonā pṛthivi no bhava</i> etc. (VS 35.21, 36.13)
„Fünf Blätter“ (<i>pañcapallava</i>)	<i>oṃ aśvatthe vo niśadanam</i> etc. (VS 12.79, 35.4)
Umwickeln mit Stoff (<i>vastraveṣṭaṇa</i>) ¹⁵⁹	<i>oṃ bṛhaspate ati yad aryo arhāt</i> etc. (VS 26.3)
Mangoblatt (<i>āmrapallava</i>) ¹⁶⁰	<i>oṃ ambe ambike 'mbālike</i> etc. (VS 23.18cd)
Schmücken mit Joghurt und Ritualreis (<i>dadhyakṣatair bhūṣaṇa</i> bzw. <i>alaṅkaraṇa</i>) ¹⁶¹	<i>oṃ prajāpate na tvad etāny anyāḥ</i> etc. (VS 10.20, 23.65)

Blätter“ (*pañcapallava*).¹⁶² Auch hier wird das Füllen des Gefäßes von Mantras begleitet (siehe Tab. 5.6).

und Zusammenfluss zweier Flüsse (*tabelā goṭha valmīka hāṭṭiśāra catuṣpatha / rājadvārā ra do-bhānabāta mātō linū śubha*); vgl. SV: 10; Upādhyāya 2004: 5 und NP: 187 Fn. 3. Der ASA (7) zählt auch Erde vom Fuße der *tulasī*-Pflanze auf.

155 Nach KK7: 5f. (=KK9: 32f.); KBh: 7f.; SP: 28-32; SV: 8-11; VPGh: 42f.

156 Dieser Mantra wird nur vom KK verwendet (KK7: 5 (=KK9: 32)). Nach Bühnemann (1988: 46) spricht man – wie beim *āvāhana* in der *yamunāpūjā* (ebd.: 225) – „*oṃ imaṃ me gaṅge yamune sarasvatī* etc.“ (RV: 10.75.5).

157 Areca-Nuss wird nur von manchen genannt (SP: 29, VPGh: 42; SV: 10). Die SP (29) verzeichnet als Alternativen zur hier explizit „ganzen Areca-Nuss“ (Nep. *siṅgo supārī*) *amalā* und *bayara*.

158 Der Mantra „*oṃ yavo 'si* etc.“ wird nur vom KK verwendet (KK7: 6 (=KK9: 32)).

159 Mehrere Texte spezifizieren, dass der Krug mit einem Paar Stoff(streifen) umwickelt werden soll (*vastrayugmena kalaśam veṣṭayet* KK7: 6 (=KK9: 32); KBh: 8; SV: 11; vgl.: *jora vastrale kalaśalāi behri*(lies: *berī*)*dīnu* SP: 31). Nach Bühnemann (1988: 46) erfolgt das Umlegen der Kleidung mit „*oṃ yuvā suvāsāḥ parivīta āgāt* etc.“ (RV 3.8.4).

160 Dass man die Öffnung des Kruges mit einem Mango-Blatt bedeckt, wird nur von wenigen erwähnt (KK7: 6 (=KK9: 32); SV: 11; vgl. Bühnemann¹ 1988: 46). Laut Nepali-Teil des SV (11) werden neben dem Mangoblatt (*āpā*, lies *āpa*) auch Blätter der Magnolie (*cāpā*, lies *cāpa*) und des *pippala* verwendet. Der KBh (8) nennt das Mango-Blatt als Alternative, wenn keine *pañcapallava* verfügbar sind.

161 Diese Handlung wird nur vom KBh (8) und SV (11) erwähnt.

162 Die SP (31 Fn. 1) nennt in Versform *vara*, *pīpala*, *ḍumrī*, *pākhari*, *āpa* und *cāpa*, also sechs Blätter. Andere verzichten auf *cāpa* (ASA: 7; Upādhyāya 2004: 3; vgl. NP: 189 Fn. 2).

Ist das Gefäß gefüllt und geschmückt, wird Varuṇa – entweder mit dem Mantra „*om tat tvā yāmi brahmaṇā vandamānaḥ* etc.“ (VS 18.49, 21.2)¹⁶³ oder mit einer Variante der *āvāhana*-Formel¹⁶⁴ – herbeigerufen. In den meisten Handbüchern schließen *pūjā* und *prārthanā* der Gottheit an.¹⁶⁵

Ist Varuṇa verehrt, werden auch die (bereits im *arghapātra* etablierten) *tīrthas* herbeigerufen. Dies geschieht hier nach Ansicht der nepalischen Handbücher mit dem Mantra „*om sarve samudrāḥ saritas tīrthāni* etc.“¹⁶⁶ In der SP (34) und VPGh (43) schließt ein entsprechender *nāmamantra* an, im SV (12) dagegen eine *pūjā*.

Im nächsten Schritt wird der Krug berührt und mit folgenden Mantras dessen Weihung (*abhīmantraṇa*) vollzogen: „*om kalaśasya mukhe viṣṇuḥ* etc.“, „*om kuṅṣau tu sāgarāḥ sarve* etc.“ und dem halben Vers „*aṅgais ca sahitāḥ sarve kalaśaṃ tu samāśritāḥ*“.¹⁶⁷ Diese überregional populären Verse setzen die Identifikation des *kalaśa* mit verschiedenen göttlichen Wesenheiten fort. So heißt es im rezitierten Text, im Mund des Kruges, dessen Öffnung also, sei Viṣṇu, im Hals Rudra, am Boden Brahmā und in der Mitte die Scharen der Mütter (*mātrgaṇa*), im Bauch die Ozeane und die Erde mit ihren sieben Kontinenten (*saptadvīpa*). Schließlich werden auch die vier Veden (Ṛg-, Yajur- Sāma- und Atharvaveda) mit all ihren Gliedern im Krug lokalisiert. Im ṚB und NP schließen weitere Mantras an, u.a. der beim Bereiten des *arghapātra* verwendete Vers „*om gaṅge ca yamune caiva* etc.“¹⁶⁸ Die meisten nepalischen Handbücher dagegen beenden nach einer *prārthanā* mit verschiedenen nichtvedischen Mantras vorerst das *kalaśasthāpana* und wenden sich dem nächsten Ritualelement, der Verehrung von Gaṇeśa, zu (siehe §6).¹⁶⁹

162 Die SP (31 Fn. 1) nennt in Versform *vara*, *pīpala*, *ḍumrī*, *pākharī*, *āpa* und *cāpa*, also sechs Blätter. Andere verzichten auf *cāpa* (ASA: 7; Upādhyāya 2004: 3; vgl. NP: 189 Fn. 2).

163 KK7: 6 (=KK9: 33); KBh: 8.

164 Laut Formel wird Varuṇa mit (allen) Gliedern (*sāṅga*) und Familie bzw. Gefolge (*saparivāra*) herbeigerufen (SP: 32; SV: 11; VPGh: 43). In der SP (33) wird er als der in der Hand (seine Waffe) Nāgapāśa haltende, goldene Ornamente tragende, weißfarbige und mildgestaltige Herr des Wassers, dessen Reittier ein (Krokodil ähnliches Wesen namens) Makara ist, beschrieben (... *hātamaṃ nāgapāśa liekā, sinako gahanā lāekā śvetavarṇakā saumyamūrti makaravāhana jalapati varuṇa*). Diese Beschreibung soll als Hilfe zur Visualisierung (*dhyāna*) der Gottheit dienen (vgl. dazu Kap. 7.1.1 §11).

165 Laut KBh (8) rezitiert man „*varuṇāya namaste 'stu* etc.“ als *namaskāra* und „*śaṅkhasphaṭika-varṇābha* etc.“ als *prārthanā*. Gemäß SP (33f.) verspricht man mittels einer Formel, Varuṇa *āsana*, *pādyā*, *arghya*, *ācamaniya*, *pañcāmṛtasnāna*, *śuddhodakasnāna*, *vastra*, *gandha*, *akṣata*, *śindūra*, *yavatīla*, *puṣpa*, *mālyā*, *dhūpa*, *dīpa*, *naivedya*, *tāmbūla*, *dravya* und *ābharaṇa* darzubringen („*īdam ... samarpayāmi*“), verehrt die Gottheit mit den verfügbaren Materialien und spricht als *prārthanā* „*om varuṇa tvaṃ mahābhāga* etc.“ (siehe auch VPGh: 43). Der SV (11) verzeichnet keine *prārthanā*.

166 KK7: 7 (=KK9: 33); KBh: 8; SP: 34f.; SV: 12; VPGh: 43.

167 KK7: 7 (=KK9: 33); KBh: 9; SP: 35f.; SV: 12; VPGh: 44.

168 Beide Texte verwenden die Mantras zum *āvāhana* (Bühnemann 1988: 128; NP: 189).

169 KK7: 7 (=KK9: 33); SP: 35f.; SV: 12f.; VPGh: 44. Einzig der KBh (9) lässt nach der *prārthanā* mit Mantras eine Schale mit ungeschältem Reis (*dhānyapūrṇaśarāva*) auf die Öffnung des Kruges setzen (zu diesem *pūrṇapātra* siehe Bühnemann 1988: 46, 208), darauf ein Licht platzieren und erneut Gaṇeśa nebst anderen Göttern (herbeirufen und) verehren (*gaṇapatyādīpūjāna*). Im NP folgt dem *āvāhana* (siehe letzte Fn.) die *pratiṣṭhā* des *kalaśa* (189), eine *pūjā* des Varuṇa, bei der jede Darbringung (*upacāra*) mit Mantra gereicht wird (190–193), ein ausführliches *puṇyāha-*

Tab. 5.7: In der „Schulter“ des Kruges erweckte Göttergruppen.¹⁷⁰

Gruppe	Zugehörige Gottheiten
Pañcāyatanadevatā	Gaṇapati, Sūrya, Devī, Śiva, Viṣṇu ¹⁷¹
Pañcalokapāla	Vināyaka, Durgā, Vāyu, Ākāśa, (die beiden) Aśvinikumāras ¹⁷²
Navagraha	Sūrya, Candra, Maṅgala (Bhauma), Budha, Bṛhaspati, Śukra, Śanaīscara, Rāhu, Ketu
Adhidevatā	Īśvara, Umā, Skanda, Hari, Brahmā, Indra, Yama, Kāla, Citragupta ¹⁷³
Pratyādhidevatā	Agni, Apa (Jala), Pṛthivī, Viṣṇu, Indra, Indrāṇī, Prajāpati, Sarpa, Brahmā ¹⁷⁴
Daśadikpāla	Indra, Agni, Yama, Nirṛti, Varuṇa, Vāyu, Soma, ¹⁷⁵ Īśāna, Brahmā, Ananta
Aṣṭavasū	Dhruva etc. ¹⁷⁶
Dvādaśāditya	Dhātṛ etc. ¹⁷⁷
Ekādaśarudra	Vīrabhadra etc. ¹⁷⁸
Ṣoḍaśamātṛ	Gaurī etc. ¹⁷⁹
Saptamarut	Āvaha etc. ¹⁸⁰
Devatā	Vināyaka, Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Arka, Vanaspati

gandhāḥṣatapuṣpaṃ samarpayāmi), eine Kurzform der üblichen Formel (siehe oben), und zeigt *dhenumudrā* (Bühnemann 1988: 128).

170 Nach KBh: 9-11, 14, 60; SP: 45-49; SV: 15f.; VPGh: 49-51.

171 Der SV (15) nennt nur den ersten der fünf Namen (*gaṇapatyādī*). Zur Verehrung dieser Göttergruppe siehe Bühnemann 1988: 49-51. Zu einer Vorform siehe Lubin 2016: 153.

172 Der NP (220 Fn. 1) zitiert – wie für weitere Gruppen (siehe unten) – einen dem *Skandapurāṇa* zugeschriebenen Vers. In diesem erscheinen die Gottheiten, teils mit anderen Namen (Gaṇeśa, Ambikā).

173 Für die ersten vier Gottheiten dieser Gruppe werden auch die Namen Śiva, Śivā, Guha und Viṣṇu verwendet (siehe Vers zit. in NP: 215 Fn. 1).

174 In einem im NP (218 Fn. 1) zitierten Vers erscheinen Pṛthivī als Dharā, Indra als Śakra und die letzten drei Gottheiten (in veränderter Reihenfolge) als Ka, Pannagā und Pitāmahā.

175 In einigen Texten (etwa NP: 224) wird Kubera anstelle von Soma genannt.

176 Die meisten Handbücher benennen die Acht Vasus nicht im Einzelnen. Allein die VPGh (50 Fn. 1) ergänzt einen Vers mit deren Namen: *dhruvo dhvaras tathā soma āpaś ca vānilo nalaḥ / pratyūśaś ca prabhāśaś ca vasavo śtau prakīrtitāḥ* (vgl. *Bṛhaspatismṛti* 1.8.19).

177 Die Namen der zwölf Ādityas verzeichnet die VPGh (50 Fn. 2) wie folgt: *dhātāryamā ca mitras ca varuṇeśau* (lies: *varuṇo mśo*) *bhagas tathā / indro vivasvān pūṣā ca parjanyaś ca daśamah smṛtāḥ // tatas tvaṣṭhā tato viṣṇur ajaḡghanyo jaghanyajāḥ / ity ete dvādaśādityā nāmahih parikīrtitāḥ* (vgl. *Bṛhaspatismṛti* 1.8.20-22).

178 Die Namen der elf Rudras sind laut VPGh (51 Fn. 1): *vīrabhadraś ca śambhuś ca girīśaś ca mahāyāśāḥ / ajaikapād ahirbudhnyāḥ pinākī cāparājitaḥ // bhuvanādhiśvaraś caiva kapālī ca viśāmpatiḥ / sthāṇur bhavaś* (lies: *bhagaś*) *ca bhagavān rudrā ekādaśa smṛtāḥ* (vgl. *Bṛhaspatismṛti* 1.8.22-24).

179 Zu den Sechzehn Müttern siehe bei der *māṛkāpūjā* (Kap. 6.1.1).

180 Die Namen der sieben Maruts lauten nach VPGh (51 Fn. 2): *āvahaḥ pravahaś caiva saṃvahas tathā / vahaḥ parāvahaś caiva tathā parivaho nilaḥ*.

Nach der *gaṇeśapūjā* kommt man allerdings auf den *kalaśa* zurück und setzt dessen Belegung fort: In den Krug bzw. in dessen Schulterbereich, also dort, wo das Gefäß beginnt, sich zur Öffnung hin zu verjüngen,¹⁸¹ werden gruppenweise die in Tab. 5.7 verzeichneten Gottheiten herbeigerufen.¹⁸²

Diese Gottheiten werden je nach Handbuch mit einer Variante der *āvāhana*-Formel¹⁸³ und/oder einem anderen Mantra¹⁸⁴ herbeigerufen, mit einem *nāmamantra* begrüßt, mit verschiedenen Darbringungen verehrt und schließlich richtet man die *prārthanā*¹⁸⁵ an sie.¹⁸⁶ Sind die in Tab. 5.7 verzeichneten Wesen bedacht worden, begrüßt und verehrt man laut SP (50) und VPGh (51) auch die Wunsch- und die Familiengottheit (*iṣṭa*- und *kuladevatā*), gemäß SV (16) neben *kula*- und *iṣṭadevatā* (hier allerdings im Plural) auch den Gott des Dorfes (*grāmadeva*), die Gottheiten des Platzes (*sthānīyadevatā*), alle Götter (*sarvadeva*) sowie alle Ozeane (*sarvasamudra*) und Flüsse (*sarvanadī*).

Wie diese Handlungen verdeutlichen, dient das *kalaśasthāpana* nicht allein dazu, das Gefäß aufzustellen, in dem das Wasser aufbewahrt wird, welches man am Ende des Rituals als Segnung auf die Ritualteilnehmer versprengt. Durch die Aufladung mit den verschiedenen Göttern und Wesenheiten wird ein durch Schutzgottheiten wie die „Fünf Welthüter“ (Pañcalokapāla) oder die „Zehn Hüter der Richtungen“ (Daśadikpāla) abgesichertes Modell des Kosmos im Ritual verankert.¹⁸⁷ Für das *kalaśasthāpana* können also verschiedene Funktionen festgestellt werden. Es rahmt und es trägt dazu bei, im Ritual eine Welt zu repräsentieren, die durch Mittel des Rituals (diverse Reinigungen etc.) abgesondert, in relativer Autonomie zur profanen Umgebung existiert und gerade dadurch wirksam ist (vgl. Kap. 5.1).

180 Nach KBh: 9-11, 14, 60; SP: 45-49; SV: 15f.; VPGh: 49-51.

181 *kalaśamā* SP: 45; VPGh: 49; *kalaśaskandhapradeśe* KBh: 9, 14, 60; SV: 15.

182 Nach der SP (45) und VPGh (49) geschieht dies allerdings nur, wenn das Ritual zur Befriedung der (neun) „Greifer“ (*grahaśānti*) nicht separat vollzogen wird. Zur Verbindung dieser Handlung mit der *grahaśānti* siehe Bühnemann 1988: 208f.

183 Da die Gottheiten gruppenweise herbeigerufen werden, muss die Formel entsprechend modifiziert werden (*oṃ* N.N. *iha āgacchantu iha tiṣṭhantu supratīṣṭitā varadā bhavantu* SP: 46-49; VPGh: 49-51).

184 Im KBh wird die Verehrung der Göttergruppen zweimal behandelt. Laut der ersten Beschreibung am Ende des *kalaśasthāpana* (KBh: 9-11) wird zunächst ein *saṃkalpa* gelesen, bevor die fünf Welthüter (Pañcalokapāla) einzeln herbeigerufen werden. Dabei wird neben der *āvāhana*-Formel, die hier auch die *mahāvāhṛtis* enthält, jeweils ein Mantra verwendet. Für Gaṇeśa ist dies „*oṃ gaṇānāṃ tvā ganapatiṃ havāmahe* etc.“ (VS 23.19), für Durgā „*oṃ ambe ambike ‘mbālike* etc.“ (VS 23.18cd), für Vāyu „*oṃ vāto vā mano vā* etc.“ (VS 9.7), für Ākāśa „*oṃ ūrdhivā aśya samidho bhavanti* etc.“ (VS 27.11) und für die Aśvin-Zwillinge „*oṃ aśvinor bhaiśajyena tejase* etc.“ (VS 20.3b). Dann werden die *pañcāyatanadevatā*, die *navagraha* usw. herbeigerufen und verehrt. Die zweite Beschreibung nach der *gaṇeśapūjā* (KBh: 14) folgt der in Tab. 5.7 vermerkten Reihenfolge und enthält keine Mantras.

185 Die meisten Handbücher geben dafür „*oṃ brahmā murāris tripurāntakārī* etc.“, „*oṃ sūryaḥ śauryam athenduḥ* etc.“ und „*oṃ rāhur bāhubalaṃ karotu* etc.“ an. Die Reihenfolge der Mantras variiert allerdings (KBh: 11; SP: 50; VPGh: 52).

186 Vgl. SP: 46-50; VPGh: 49-52. Der SV (15f.) verzeichnet nur entsprechende *nāmamantras* und weist an, dass jeweils mit „*namaḥ*“ die Gottheit mit Sandel, Ritualreis und Blüten verehrt wird.

187 Zum *kalaśa* als Sitz des Universums siehe Bühnemann 1988: 45f.

§6 Verehrung von Gaṇeśa (*gaṇeśapūjā*) – Unter den auf dem Ritualplatz herbeigerufenen und dort verehrten Göttern kommt Gaṇeśa eine besondere Stellung zu. Der als „Beseitiger (von Hindernissen)“ (Vināyaka) bekannte Gott wird im Laufe des Rituals nicht nur mehrfach herbeigerufen (allein im *kalaśa* dreimal, siehe §5),¹⁸⁸ er hat auch eine eigene materielle Repräsentation, die man zu Beginn des Rituals neben Lampe und *kalaśa* an der Ostseite des Platzes aufgestellt und verehrt. Seine Bedeutung wird nicht nur dadurch unterstrichen, dass eigens für diese *pūjā* ein förmlicher Beschluss (*saṃkalpa*) zu sprechen ist,¹⁸⁹ sondern auch durch etliche andere Details.

Die *gaṇeśapūjā* folgt dem üblichen Muster – ein Sitz wird bereitet, die Gottheit herbeigerufen, mit Darbringungen verehrt und schließlich richtet man ein Gebet (*prārthanā*) an sie – jedoch werden im Falle von Gaṇeśa diese Handlungen meist weitaus elaborierter beschrieben als für die bisher verehrten Gottheiten. So verzeichnet etwa die SP eine detailreiche Verehrung des Sitzes (*pūṭhapūjā*).¹⁹⁰ Die Invokation erfolgt mit dem Mantra „*om gaṇānāṃ tvā gaṇapatiṃ havāmahe* etc.“ (VS 23.19) und einer erweiterten Form der *āvāhana*-Formel.¹⁹¹ Einige Handbücher fügen weitere Mantras ein.¹⁹²

Bereits beim Aufstellen von Licht und Krug geben einige der Handbücher den allgemeinen Hinweis, dass die Verehrung mit sechzehn Darbringungen (*ṣoḍaśopacāra*) erfolgen soll,¹⁹³ oder nennen eine Formel mit einer Liste verschiedener Materialien, die man verspricht, der Gottheit darzubringen.¹⁹⁴ Die meisten Handbücher führen Details jedoch zum ersten Mal bei der *gaṇeśapūjā* aus (siehe Tab. 5.8).

188 Zur Verehrung von Gaṇeśa im *kalaśa* siehe oben §5. Vgl. Kap. 6.1.1 §2 und 6.3.1 §1.

189 KBh: 11; KK7: 7 (=KK9: 34); SP: 36; SV: 13; VPGh: 44f. Die verschiedenen Varianten der Formel wurden bereits angeführt (Kap. 5.2.1 §5).

190 Laut SP (36f.) zeichnet man die Linien einer achtblättrigen Lotusblüte, setzt darauf einen vier-eckigen Blatt- oder Metallteller mit geschältem Reis, nimmt Blüten und Ritualreis und verehrt den Sitz im Osten beginnend. Die für diese *pūṭhapūjā* angegebenen *nāmanātras* richten sich (vermutlich auf die acht Himmelsrichtungen sowie oben und unten verteilt) an Tivṛā, Jvālīnī, Nandā, Bhogadā, Kāmarūpiṇī, Ugrā, Tejovatī, Satyā, Vighnavināśinī sowie an den „Lotussitz aller Śaktis“ (*sarvaśaktikamalāsana*). Danach legt man auf die Mitte des Tellers ganze Areca-Nüsse, berührt diese und visualisiert Gaṇeśa (Nep. *gaṇeśako dhyāna*) mit „*om ekadantaṃ śūrpa-karṇam* etc.“ (vgl. VPGh: 44f.).

191 Die *āvāhana*-Formel enthält diesmal nach *om* auch die *mahāvīyārṥtis*, und Gaṇeśa bzw. Gaṇapati wird zusammen mit (seinen Frauen) Siddhi und Buddhi (*siddhibuddhisahita*), mit (allen) Gliedern (*sāṅga*), mit Gefolge (*saparivāra*), mit Waffen (*sāyudha*) und Reittier (*savāhana*) herbeigerufen (KBh: 12; KK7: 7f.; KK9: 34; SP: 37f.; SV: 13; VPGh: 45). Dieselben Formulierungen verwenden einige Handbücher auch in der Formel, mit der man erklärt, Gaṇeśa einen Sitz usw. darzubringen (KK7: 8 (=KK9: 34); SP: 38; VPGh: 45-47).

192 Laut KBh (12) und SV (13) werden vor der *āvāhana*-Formel die Verse „*om he heramba tvam ehy ehi* etc.“, „*om nāgāsya nāgaḥāras tvam* etc.“ und „*om āvāhayāmi pūjārtham* etc.“ gesprochen.

193 Die Anzahl der bei einer *pūjā* gereichten *upacāras* kann erheblich variieren (von Blüten und Reis, bis hin zu 108 oder mehr Gaben). Besonders verbreitet ist die Verehrung mit fünf Darbringungen (*pañcopacārapūjā*). Die vom KBh und anderen erwähnte *ṣoḍaśopacārapūjā* stellt jedoch die übliche Standardform dar (siehe Bühnemann 1988: 10, 29, 64).

194 Der Formel folgt meist die Anweisung, die *pūjā* mit verfügbarem Material durchzuführen.

Tab. 5.8: Darbringungen (*upacāra*) bei der *gaṇeśapūjā*.¹⁹⁵ Doppelnennungen ergeben sich (außer im Falle des mehrfach dargebrachten *ācamanīya*) durch die in den Texten variierende Reihenfolge der Materialien.

Text	Darbringung (<i>upacāra</i>)	Sanskrit	Nepali (nach SP)
KK, KBh, SP, VPGh, SV	(SV: <i>kuśa</i> -)Sitz	<i>āsana</i>	<i>āsana</i>
KK, KBh, SP, VPGh, SV	Fußwaschwasser	<i>pādya</i>	<i>pāu dhune jala</i>
KK, KBh, SP, VPGh, SV	Gastwasser / Wasser zur Handwaschung	<i>arghya</i>	<i>hāta</i> bzw. <i>bāhulī dhune jala</i>
KBh, SP, VPGh, SV	Wasser für <i>ācamana</i>	<i>ācamanīya</i>	<i>ācamana garne jala</i>
KBh	Wasser zum Baden	<i>snānīya</i>	--
SP, VPGh, SV	(Bad mit) <i>pañcāmṛta</i>	<i>pañcāmṛta</i> (<i>snāna</i>)	<i>pañcāmṛtako snāna</i>
SP, VPGh, SV	Bad mit reinem Wasser	<i>śuddhokasnāna</i>	<i>śuddha jalako snāna</i>
SP, VPGh	Kleidung	<i>vastra</i>	<i>vastra</i>
KBh, SP, VPGh	Opferschnur	<i>yajñopavīta</i>	<i>janai</i>
KBh	Kleidung	<i>vastra</i>	--
KK, KBh, SP, VPGh, SV	Duftstoff oder Sandel	<i>gandha</i> / <i>candana</i> ¹⁹⁶	<i>candana</i>
SV	rote Farbpulver	<i>sindūra, abīra cūrṇa</i>	--
KK, KBh, SP, VPGh, SV	Ritualreis	<i>akṣata</i>	<i>akṣatā</i>
SP, VPGh	rotes Farbpulver	<i>sindūra</i>	<i>sindūra</i>
SP, VPGh, SV	Gerste und Sesam	<i>yavatila</i>	<i>jautila</i>
KK, KBh, SP, VPGh, SV	(SV: rote) Blüten	<i>puṣpa</i>	<i>phūla</i>
SP, VPGh	Girlande	<i>mālya</i>	<i>mālā</i>
SP, VPGh	Schmuck usw.	<i>ābhūṣaṇādika</i>	<i>ābhūṣaṇa</i>
KBh, SV	Triebe des <i>dūrvā</i> -Gras	<i>dūrvānkura</i>	
KK, KBh, SP, VPGh	Räucherwerk	<i>dhūpa</i>	<i>dhūpa</i>
SV	Kleidung	<i>vastra</i>	
SV	Opferschnur	<i>yajñopavīta</i>	
KK, KBh, SP, VPGh	Lampe	<i>dīpa</i>	<i>battī</i>
KK, KBh, SP, VPGh	Gekochte Speise ¹⁹⁷	<i>naivedya</i>	<i>naivedya</i>

195 Nach KBh: 12; KK7: 8 (=KK9: 34); SP: 38-41; SV: 13f.; VPGh: 45-47.

196 Die genaue Bezeichnung variiert (*gandha* KBh: 12; VPGh: 46; *gandham* (*candanam*) bzw. *candana* SP: 36; *lepanam candana* SV: 14).

197 Laut SP (40) reicht man mit *naivedya* eine kugelförmige Süßigkeit (*modakasa*, Nep. *laḍḍū* (*kasāra*)), die als Lieblingsspeise des u.a. als Modakapriya angerufenen Gottes (siehe unten) gilt.

SP, VPGh	Zuckerrohr oder andere Frucht	<i>ikṣukhaṇḍādīphala</i>	<i>ukhu ādi phala</i>
KBh, SP, VPGh	Wasser zum <i>ācamana</i>	<i>ācamanīya</i>	<i>ācamanārtha jala</i>
SP, VPGh	Erheben der Hände	<i>karodvartanaka</i>	<i>karodvartana</i>
KK	Areca-Nuss	<i>pūgīphala</i>	--
KK, KBh, SP, VPGh	Betel-Zubereitung	<i>tāmbūla</i>	<i>pāna masalā</i>
KK	Frucht	<i>phala</i>	--
KBh	Schmuck usw.	<i>alaṅkarādi</i>	--
KK, KBh, SP, VPGh	Geld	<i>dakṣiṇā</i> ¹⁹⁸	<i>bheṭī</i>
KK, KBh	Verehrung der Füße	<i>pādavandhana</i>	--
KK	Umwandeln	<i>pradakṣiṇā</i>	--

Trotz Varianz zeichnet sich ein Muster ab: Die (herbeigerufene) Gottheit wird gesetzt, auf verschiedene Arten gebadet, gekleidet, gesalbt und bewirtet. Ihr wird Wasser zum Mundspülen, Areca-Nuss, Betelzubereitung und Frucht gereicht, sowie Geld gegeben. Durch Schwenken einer Lampe, Erheben der Arme, Rechtsumwandeln usw. bezeugt man seine Hochachtung. Wie beim Bereiten des *arḥapātra* (§3) angesprochen, hat sich die *pūjā* u.a. aus dem respektvollen Empfang eines Gastes (*madhuparka*) entwickelt. Dieser Ursprung ist noch immer erkennbar.

In den Handbüchern wird der „Empfang“ der Gottheit verschiedentlich akustisch ausgebaut. Gemäß KBh (12) werden die „sechzehn Darbringungen“ (*ṣoḍaśopacāra*) – *de facto* (siehe Tab. 5.8) sind es neunzehn – mit den bekannten Versen des *puruṣa-sūkta* (*sahasraśrīṣetyādi mantraiḥ*) dargereicht.¹⁹⁹ Laut SP und VPGh dagegen wird bei jedem *upacāra* eine Formel gesprochen, mit der man verspricht, das Genannte darzubringen.²⁰⁰ In KK und SV wiederum ist eine kollektive Variante dieser Formel wiedergegeben.²⁰¹ Mit Modifikationen wird diese, von einigen bereits beim *kalaśa-sthāpana* (siehe §5) verzeichnete Formel auch später im Ritual angewandt (siehe z.B. Kap. 6.3.1 §2).

198 *yallabdham dakṣiṇādravyam* KBh: 12; *dakṣiṇārtham dravyam* SP: 41; VPGh: 47.

199 Die Hymne des Puruṣa (RV 10.90; mit Modifikationen u.a. in VS 31.1-16 übernommen) findet nicht nur im vedischen Ritual häufig Anwendung (siehe z.B. Staal (1983: 415f.), der eine auf der Hymne basierende Rezitation beim Errichten des Feueraltars dokumentiert), sondern zählt auch zu den wichtigsten in der *pūjā* verwendeten Texten (Bühnemann 1988: 68; Tripathi 2004: 16; vgl. KK7: 8 Fn. [1]). Neben ihrer Kombination mit den sechzehn Darbringungen (Bühnemann 1988: 135-175; Tachikawa/Hino/Deodhar 2001: 7f.) kann sie die Weihung einzelner Körperteile (*nyāsa*) begleiten (Bühnemann 1988: 68, 123-126; Einoo 2005c: 109f.; Gonda 1980: 261; Tripathi 2004: 205f.), beim Bad einer Götterstatue gesprochen werden (Tripathi 2004: 77, 126) usw.

200 Die Formeln folgen dem Muster: *om N.N. samarpayāmi sāṅgāya saparivārāya sāyudhāya savāhanāya siddhibuddhisahitāya maṅgalamūrtaye śrīgaṇādhipataye namaḥ* SP: 38-41; VPGh: 45-47. Zu der hier zu Tage tretenden Vereinfachung der Verbalsyntax siehe Deshpande 1996: 413f.

201 KK7: 8; KK9: 34; SV: 13f.

Mehrere Handbücher schließen weitere Handlungen an. Nach einigen bietet man Gaṇeśa zunächst eine Frucht an (*phalanivedana*),²⁰² indem man eine Kokosnuss oder andere Frucht und Stoff bzw. Kleidung nimmt²⁰³ und darbringt, nachdem man drei Mantras als Lobgesang (*stuti*) rezitiert hat.²⁰⁴ Dann folgt die *prārthanā*.²⁰⁵ Gemäß SV (14f.) opfert man weiterhin mit zwölf *nāmantras*²⁰⁶ *dūrvā*-Gras und Ritualreis. In der SP (41-45) und VPGh (47-49) werden diese Elemente in veränderter Reihenfolge beschrieben und weitere Handlungen ergänzt. So bringt man zuerst mit zwölf *nāmantras dūrvā* dar,²⁰⁷ übergibt dann die Frucht,²⁰⁸ vollzieht *nīrājana*, indem man vor der Gottheit eine Lampe schwenkt,²⁰⁹ umgießt den Verehrten dreimal im Uhrzeigersinn mit Wasser,²¹⁰ bringt aus zusammengelegten Händen Blüten dar (*puṣpāñjali*)²¹¹ und entrichtet Gruß (*namaskāra*) nebst Gebet (*prārthanā*).²¹²

Wie bereits bei anderen Elementen festgestellt, sind die Beschreibungen im Detail variabel. Es werden diverse Versatzstücke verwendet und unterschiedlich zusammengebaut. Die Fülle der Details demonstriert aber nicht nur übliche Varianz sondern

202 Siehe dazu Bühnemann 1988: 169.

203 *haste phalādikam ādāya* KK7: 8 (=KK9: 34); *narivala vastra vā phala liera* SV: 14. Laut KBh (12) werden Kokosnuss und Stoff in das (oder zum) Gefäß (in das die Gottheit geladen wurde) gelegt (*nārikelādīphalam savastram purataḥ patre nidhāya*).

204 Die Mantras lauten „*oṃ rakṣa rakṣa gaṇādhyakṣa* etc.“, „*dvaimātura kṛpāsindho* etc.“ und „*anena phaladānena saphalo 'stu sadā mama*“ (KBh: 12; KK7: 8 (=KK9: 34); SV: 14). Nach dem NP (184) bringt man Gaṇeśa und Gaurī (bzw. Ambikā) mit diesen Mantras *viśeṣārghya* dar. Die letzte Formel ist allerdings entsprechend modifiziert (*anena saphalārghyeṇa varādo 'stu sadā mama*).

205 Laut KK werden als *prārthanā* die Mantras „*oṃ vighneśvarāya varādāya* etc.“, „*oṃ aviralamaḍajalanivaham* etc.“ und „*oṃ lambodara namas tubhyam* etc.“ rezitiert KK7: 8 (=KK9: 34). Gemäß SV (14) lauten sie „*oṃ yaṃ brahma vedāntavido vadanti* etc.“ und „*oṃ nāgāsya nāga-hāras tvam* etc.“, wobei der zweite Vers eine Variante des Mantras darstellt, der von KBh (12) und SV (13) bereits beim *āvāhana* von Gaṇeśa verwendet wird (siehe oben). Im KBh (12) endet die *gaṇeśapūjā* mit dem *phalanivedana*.

206 Gaṇeśa wird als Gaṇādhipa[ti], Umāputra, Aghanāśa[na], Ekadanta, Ibhavaktra, Mūśakavāhana, Vināyaka, Īśaputra, Sarvasiddhipradā[yaka], Kumāraguru, Caturthīśa und Modakapriya angerufen (SV: 14f.).

207 Anders als im SV (14f.) folgen die *nāmantras* nicht der Form „*oṃ* N.N. *namaḥ*“, sondern sind Varianten der Formel „*oṃ* N.N. *namaste 'stu*“ bzw. „*oṃ* N.N. *namo 'stu te*“. Die Namen der Gottheit treten in abweichender Reihenfolge auf. Geopfert wird jeweils nur die Spitze eines *dūrvā*-Halmes (Nep. *ekauṭā dūboko muṅto*, wörtlich „Kopf eines *dūrvā*“) und beim Aufnehmen der Halme wird auch der häufig im Zusammenhang mit *dūrvā* verwendete Mantra „*oṃ kāṇḍāt-kāṇḍāt prarohanti* etc.“ (VS 13.20) genannt (SP: 41-43; VPGh: 47f.).

208 Dabei ist hier allerdings „*oṃ idaṃ phalaṃ mayā deva* etc.“ zu rezitieren (SP: 43; VPGh: 48). Dieser Mantra, mit dem man erklärt, die Frucht vor die Gottheit zu legen, und darum bittet, dass man dadurch im Leben gute Früchte erlangt, begleitet auch andernorts diese Handlung (Bühnemann 1988: 169).

209 Dafür wird „*oṃ candrādityau ca* etc.“ angegeben (SP: 43; VPGh: 48). Zum Darbringen von Licht siehe Bühnemann (1988: 170-173), die eine abweichende Variante des Mantras verzeichnet.

210 Wie üblich bei der *pradakṣiṇā* (vgl. Bühnemann 1988: 174) soll „*oṃ yāni kāni ca pāpāni* etc.“ gesprochen werden (SP: 43; VPGh: 48).

211 Dafür angegeben sind u.a. die auch bei der *maṅgalaprārthanā* verwendeten *stotras* „*oṃ sukhaś caikadantaś ca* etc.“, „*oṃ dhūmraketur gaṇādhyakṣo* etc.“ und „*oṃ vidyārambhe vivāhe ca* etc.“ (SP: 44; VPGh: 49).

212 Darunter den populären Vers „*oṃ vakratuṅḍa mahākāya* etc.“ (SP: 45; VPGh: 49).

zeigt auch, welche Wichtigkeit der Verehrung Gaṇeśas, gerade zu Beginn des Rituals, beigemessen wird.

§7 Bereiten der Schutzschnur (*rakṣāvidhāna*) – Schließlich ist noch ein Element zu erwähnen, das – ähnlich dem *kalaśasthāpana* (siehe §5) – bereits auf das Ende des Rituals verweist. Der KBh (13f.) beschreibt, wie nach der *gaṇeśapūjā* ein als „Schutzschnur“ (*rakṣā*)²¹³ bezeichneter Faden mit verschiedenen Materialien (Gerste, *kuśa*, *dūrvā*, Senfsamen, Sandel, Ritualreis, Kuhdung, gelbes Farbpulver und Joghurt) und Mantras (darunter das *nārāyaṇakavaca*) vorbereitet wird.²¹⁴ Diese Schnur, die während des gesamten Rituals als Knäuel auf dem Platz verbleibt, wird am Ende, wenn die geladenen Götter entlassen und die geschaffenen Strukturen wieder aufgelöst werden, vom Priester gegen einen kleinen Obolus den Anwesenden um das Handgelenk gebunden (zum *rakṣābandhana* siehe Kap. 11.1 §16 und 11.2 §17).

Wie das Wasser des *kalaśa* wird also auch dieser Segensträger bereits zu Beginn aufgestellt und verbleibt bis zur eigentlichen „Nutzung“ am Ende des Rituals auf seinem Platz. In beiden Fällen gehören anfängliches Herrichten wie abschließendes Nutzen, so wird in der vorliegenden Arbeit argumentiert, zu den dem Ritual eigenen Mitteln der Rahmung, die je nach Position mal trennen, mal integrieren. Um es anders zu formulieren: Die Welt, die das Ritual hervorgebracht hat, und die Welt, die im Ritual geschaffen wird, werden zunächst separiert, um am Ende wieder neu zusammengeführt zu werden.

Zu den textlichen Vorschriften zu den Vorbereitungen des Platzes für das Vortritual sei abschließend ein weiterer allgemeiner Punkt angemerkt. Im Vergleich zu den vorangegangenen Vorbereitungen, die nur anhand der Praxis beschrieben werden konnten, da sie von der Schrifttradition kaum erfasst sind, sind die Handlungen, die in diesem Kapitel behandelt wurden, viel stärker formalisiert. Es wird vorgeschrieben, was zu verwenden, was damit zu tun und was dabei zu sprechen ist. Man handelt jetzt rituell oder, um es mit Humphrey und Laidlaw (1994: 5) zu sagen, man ist nicht mehr Autor seines Tuns. Auch in der Praxis des Rituals handelt man auf diese Art nach überlieferten Regeln. Wie das nächste Kapitel zeigt, wird bei den Vorbereitungen des Ritualplatzes die in den Texten dafür vorgesehene Ebene der Formalisierung jedoch meist noch nicht erreicht.

5.2.6 Vorbereitungen des Platzes in der Praxis

Die Initiationshandbücher, zumindest, diejenigen, die darauf eingehen, beschreiben recht systematisch, wie nacheinander Platz, Akteure und Gerätschaften vorbereitet, platziert und geweiht werden. Auch die Verehrung der aufgestellten Gegenstände bzw. Gottheiten folgt einem klaren, mal mehr, mal weniger elaborierten Schema (Herbeirufen, Darbringungen, Gebet usw.). In der Praxis weicht man jedoch häufig von diesem Muster ab. Diesbezüglich stellen die Ereignisse im Hauptbeispiel keinen Ein-

²¹³ Nach einer Anmerkung des ASP (43) dient der Faden dem Wohle (*kalyāna*) des Opferherrn (*yajamāna*), da er verhindert, dass dieser von Geistern (*bhūtapretādi*) berührt werden kann. Zur vielfältigen Verwendung von Schutzschnüren im brahmanischen Ritual siehe Zotter 2013.

²¹⁴ Siehe auch KK: 27. Diese Handlungen werden als *rakṣābandhanapūjādi* auch von mehreren *agnisthāpana*-Handbüchern beschrieben (vgl. ASA: 53-56; ASP: 43-45; KBh: 58-60; SV: 97f.).

zelfall dar und vieles, was hier für die Vorbereitung des Platzes für das Vorritual fest- gestellt wird, gilt ebenso für das Bereiten des Platzes des Hauptrituals.

Nachdem die Familie in den Morgenstunden des Vortags des *vratibandha* an dem für das Ritual ausgesuchten Tempel eingetroffen ist und das angefahrene Material ver- staut hat, inspiziert sie ein kleines Zimmer, in dem das Vorritual stattfinden soll. Da es dort nach ranzigem Fett riecht, lüftet der Vater und schickt den ältesten Sohn los, um Räucherstäbchen zu besorgen.

Die Großmutter väterlicherseits sowie die Mutter des Initianden suchen die Kiste mit den Blattgefäßen, entnehmen ihr vier große Teller (Nep. *ṭaparī*) und füllen je zwei mit geschältem und ungeschältem Reis (Nep. *cāmala* und *dhāna*). Diese sollen später als Sitz (*āsana*) für Götter und Ritualgegenstände aufgestellt werden (vgl. Tab. 5.9).

Auf einem weiteren Blattteller bereiten sie (roten) Ritualreis (Nep. (*rāto*) *akṣatā*) für den Gebrauch zu, indem sie etwas von dem extra ausgelesenen Reis (siehe Kap. 5.1§1) mit rotem Farbpulver (Nep. *abīra*) und Joghurt (Nep. *dahī*) vermischen.

Dann befüllen die Frauen einen Metallteller mit sieben Mulden (*saptapāla*), von dem im Ritual die als Darbringung (*upacāra*) gereichten Materialien genommen wer- den. Zur Hand hat man zunächst gelbes und rotes Farbpulver (Nep. *keśarī* und *abīra*), Gerstenkörner (Nep. *jau*), schwarzen Sesam (*tila*) und gelben Senf (Nep. *sarsīū*). Man findet in einer Kiste Münzen (Nep. *paisā*) und Areca-Nüsse (Nep. *supārī*) und legt sie dazu. Dann lässt die Großmutter den Initianden kommen, um dessen Kopf mit dem *saptapāla* zu berühren und zu umkeisen. Es ist sein Ritual.

Man gießt Öl in ein Metallschälchen und legt sechs Dochte (Nep. *battī*) hinzu, vier nach vorne über den Gefäßrand und zwei als „Gefährten“ (Nep. *sājī*) seitlich. Das Ge- fäß soll später als Lampe (Nep. *diyo*) dienen.

Die Schwester des Initianden kommt mit einer Plastiktüte voll Kuhdung, der für das Bereiten des Platzes für das Hauptritual benötigt wird (siehe Kap. 6.5.2), und wird gleich wieder losgeschickt, um in der Nachbarschaft frische Blüten für das Ritual zu pflücken. Der Initiand sucht auf einer Wiese nach *dūbo*. Von beiden Materialien kommt später etwas auf den *saptapāla*.

Die Frauen bereiten nun *saguna* vor, eine Speisegabe, die in Kürze beim rituellen Auftakt unter den Anwesenden verteilt werden soll. Dazu entnehmen sie der Kiste mit den Blattgefäßen einen Stapel kleiner Schalen (Nep. *dunā*), geben in ein Dutzend da- von *ciurā*, *kasāra*, *sela* und *pūrī* und in weitere zwölf Schälchen je einen Löffel Joghurt.

Dann werden auch die Männer aktiv. In dem mittlerweile ausgelüfteten Raum ar- rangieren der Vater, dessen älterer Bruder, der später als Opferherr fungieren wird, und der Familienpriester auf dem mit Wasser gereinigten Boden den Ritualplatz für das Vorritual. Während der Vater in einem Glasfläschchen die Zutaten von *pañcāmṛta* mischt,²¹⁵ zeichnet der Priester an der Ostseite des Raums mit weißem Mehl (Nep. *piṭho*) mehrere Figuren (siehe Tab. 5.9), auf die er die von den Frauen bereiteten Blattteller und schließlich die zugereichten Ritualgefäße platziert. Dann bricht man

215 Er verwendet folgende Rezeptur: zehn Teile Milch, acht Teile Joghurt, fünf Teile Zucker, drei Teile Honig und zwei Teile Butterfett.

den Aufbau des Ritualplatzes plötzlich ab, denn der astrologisch günstige Zeitpunkt für den rituellen Auftakt rückt näher, und man hat dafür noch nicht alles vorbereitet.

Die Schilderung illustriert, dass bei der Vorbereitung des Ritualplatzes wieder alle verfügbaren personellen Ressourcen in Anspruch genommen werden. Obwohl die Familie gut vorbereitet ist, ist fast jeder Anwesende noch damit beschäftigt, Fehlendes zu besorgen oder Benötigtes zu suchen. Beschaffen und Suchen sind in der Praxis übliche Begleiterscheinungen des Rituals und durchaus nicht allein auf dessen Anfang beschränkt, bei dem naturgemäß besonders viel vorzubereiten ist. Im Ritual wird stetig Material verbraucht, daher müssen auch später ständig Dinge zugereicht (und, falls nicht gefunden, substituiert oder einfach weggelassen) werden. Um einen möglichst ungestörten Ablauf zu gewährleisten, fragen manche Priester vor einzelnen Ritualabschnitten die jeweils benötigten Utensilien ab. Aber auch dies ist keine Garantie dafür, dass man immer alles zur Hand hat, wenn man es braucht.

Wie bei früheren Vorbereitungen sind Männer und Frauen beschäftigt und wieder wird eine Arbeitsteilung nach Geschlechtern deutlich. Hier (wie häufig im späteren Ritual auch) bereiten die Frauen das Material vor und reichen zu und die Männer arrangieren alles auf dem Platz. Aus den Handbüchern, die sich auf die Rolle des Priesters und des *yajamāna* konzentrieren, sind solche Details nicht ersichtlich.

Keiner der Anwesenden verwendet in diesem Stadium des Rituals ein Handbuch. Die meisten der Vorbereitungen sind auch in anderen Ritualen üblich und werden routiniert absolviert. Wenn man nicht selbst weiß, was es zu tun gibt, bekommt man es von jemandem, der erfahrener ist, gesagt. Sieht man von der Rolle des Priesters als erklärten Spezialisten ab, stützen sich Kompetenz und Autorität in Sachen Ritual auf Alter und Erfahrung. Die Älteren (Männer wie Frauen) weisen den Jüngeren Aufgaben zu und kontrollieren deren Ausführung. Kinder sammeln so aktiv erste Ritualerfahrungen und beginnen, Ritual zu lernen.²¹⁶

Bei dem großen logistischen Aufwand bleibt keine Zeit für viele der in den Handbüchern verzeichneten Details. Während nach den Texten die Gefäße einzeln – eines nach dem anderen – bereitet, aufgestellt, geweiht, belebt und verehrt werden, organisiert man die Abläufe in der Praxis um und überspringt vorgeschriebene Details. Obwohl im Fallbeispiel mehrere Gefäße bereits auf ihren Sitzen standen und teils schon befüllt waren, hatte man z.B. noch keinen einzigen Mantra gesprochen. Einiges des Versäumten holt der Priester später in Kurzform zu Beginn des Vorrituals nach.

In der Praxis ist ein anderes Muster erkennbar: Ähnliche Handgriffe werden pragmatisch zusammengelegt. Die Teller, die als Sitze dienen sollen, werden von den Frauen alle auf einmal vorbereitet. Beim Befüllen nehmen sie zunächst ein Material und verteilen es überall dort, wo es benötigt wird. Auf ähnliche Weise gehen auch die Männer vor, wenn sie die Ritualfläche arrangieren. Der Priester zeichnet zunächst alle drei Symbole für Lampe, Krug und Gaṇeśa und stellt dann die entsprechenden Materialien in der Reihenfolge auf, wie sie von den Frauen gebracht werden. Die dazugehörigen *pūjās* werden später erledigt, wenn man den *saptapāla* zur Hand hat, um beim Vorritual die Muttergöttheiten zu verehren.

²¹⁶ Zur Bedeutung der Praxis beim Erlernen von Ritualen siehe Stausberg 2001: 610-617.

Diesem Muster begegnet man auch später im Ritual wieder. Gelegentlich findet es sich sogar in den Texten (siehe etwa Kap. 6.1.1 §1). Erfahrene Ritualisten haben den „Bauplan“ des Rituals im Kopf, kennen ihren „Baukasten“ und entnehmen und verbauen (zumindest bei Routinehandlungen wie den Vorbereitungen) benötigte Teile recht spontan und – ist man wie so oft in Eile – mit gängigen Vereinfachungen. Dabei können individuelle Züge zu Tage treten (siehe Tab. 5.9):

Tab. 5.9: Gerätschaften an der Ostseite des Platzes (von Süden nach Norden).

Gegenstand bzw. Gottheit	Mit Mehl gezeichnetes Symbol (Standard / Priester)	Sitz	Materielle Repräsentation
Kuladevatā	---	<i>dhāna</i>	Mit gelbem Stoff bedeckter Teller mit Speise
Licht (Nep. <i>diyō</i>)	Dreizack (<i>triśūla</i>) / Blüte mit eckigen Blättern	<i>cāmala</i>	Schale mit Öl und sechs Dochten
Gaṇeśa	<i>svastika</i> / Blüte mit runden Blättern	<i>cāmala</i>	Areca-Nuss (Nep. <i>supārī</i>) und Opferschnur (Nep. <i>janeu</i>)
Krug (<i>kalaśa</i>)	Blüte mit eckigen Blättern	<i>dhāna</i>	Mit Wasser gefüllter Krug

Wäre es nach dem Vater des Initianden gegangen, der selbst ein erfahrener Priester ist, wäre die Lampe auf die Linien eines stilisierten Dreizacks (*triśūla*) und Gaṇeśa auf einen *svastika* gestellt worden. So ist es üblich.²¹⁷ Im Fallbeispiel zeichnete der Familienpriester jedoch für jede Gerätschaft eine Variante einer achtblättrigen Lotusblüte (*aṣṭadalakamala*) auf die Erde (siehe Tab. 5.9). Der Vater bemerkte diese Abweichung, machte seinem Kollegen die Autorität aber nicht streitig. Er war selbst mit anderen Dingen beschäftigt. Ein erster Höhepunkt stand bevor, und Zeit zum Diskutieren hatte man daher keine.

Es ist mittlerweile 10:15 Uhr. Bis zum Zeitpunkt des *śubhārambha* sind es nur noch wenige Minuten. Die Mutter des Initianden beginnt bereits, *dahīṅkā* und *saguna* an die Ritualteilnehmer zu verteilen. Zuerst an den Priester, dann an zwei Mädchen (*kanyā*), die Schwester und die *sānī āmā*,²¹⁸ denen in wenigen Minuten wichtige Aufgaben zukommen werden, schließlich auch an andere Anwesende.

Der Vater baut im Westen des Ritualplatzes einen mitgebrachten Kerosinkocher auf und als dieser endlich gezündet ist, machen sich die *kanyās* daran, unraffinierten Rohrzucker (Nep. *śakhara*) in Wasser zu kochen. Sie stellen den gewonnenen Sirup zum Abkühlen beiseite und rösten in einem Tiegel zur Herstellung von *bukuvā* Senfsamen (Nep. *sarsiū*), gelbes Farbpulver (Nep. *besāra*) und *dubo*.²¹⁹

²¹⁷ Vgl. die am nächsten Tag auf dem Platz des Hauptrituals gezeichneten Linien (Kap. 7.1.3 §1).

²¹⁸ Als *sānī āmā* (wörtlich: „kleine Mutter“) wird eigentlich die jüngere Schwester der Mutter bzw. die Stiefmutter oder deren jüngere Schwester bezeichnet. Im Fallbeispiel sprach man die Tochter des Bruders der Großmutter mütterlicherseits so an, die *de facto* aber jünger als der Initiand ist. Für ihre Rolle im Ritual qualifiziert sie, dass sie eine verwandte *kanyā*, d.h. ein unverheiratetes Mädchen ist.

²¹⁹ Zur Verwendung von *bukuvā* beim Bad während des *cūḍākarāṇa* siehe Kap. 8.2 §13.

Derweil stellt man westlich vom Sitz des Gaṇeśa zwei Blattteller auf, bedeckt diese mit einem Stück gelbem Stoff und gibt je ein Blatt des *āpa*, *cāpa* und *pippala* (als unvollständige Repräsentation von *pañcapallava*),²²⁰ eine Opferschnur (Nep. *janeu*), *dūbo*, eine Areca-Nuss und Münzen dazu. Bevor die Stoffbahn durch Verdrehen (Nep. *baṭārne*) der Mitte zu zwei Bündeln geformt wird – einem Kopf und einem Rumpf, die Gaṇeśa repräsentieren sollen – bereitet man aus dem frischen Sirup und Reismehl erneut *kaśāra*. Diesmal formt man eine große und drei kleine Kugeln und legt diese auf den Stoff (siehe dazu unten). Die Mädchen begeben sich danach in den Hof des Tempels und warten dort auf ihren nächsten Einsatz.

Als 10:35 Uhr der astrologisch günstige Moment (Nep. *sāṭa*) gekommen ist, wird es plötzlich laut in dem kleinen Raum. Die Männer beginnen *maṅgalabōṭi* („om maṅgalaṃ bhagavān viṣṇuḥ etc.“) zu rezitieren. Dazu erklingen Glocke (*ghaṅṭā*) und Schnecken trompete (*śankha*). Die Frauen „vollziehen“ das „Drehen des Gaṇeśa“ (Nep. *gaṇeśa baṭārne*), indem sie den vorab geformten Gaṇeśa (siehe oben) berühren. Dann widmet man sich der Familiengottheit (*kuladevatā*), der im Südosten des Zimmers ein *tapaṛī* mit *sela*, *kaśāra*, *pūrī* und *ciurā* hingestellt wird.²²¹

Vater und Onkel des Initianden fahren mit dem „Schnüren der Bürde“ (Nep. *bhāra-bandhana*) fort. Dazu werden zwei lange Zuckerrohrstangen, die zusammen mit den Stangen der Ritualaube (*maṅḍapa*) für das Hauptritual geschnitten wurden, am oberen grünen Teil miteinander verknotet und ein flacher Korb (Nep. *peruṅgo*), gefüllt mit Spinat (Nep. *pālunṅgo*) und getrocknetem Fisch (Nep. *sidhro*), mit einem gelben Stoffstreifen daran befestigt. Das fertige *bhāra* wird bei der *kuladevatā* abgestellt.²²²

Als Glocke und Schnecken trompete erklingen, beginnen im Hof des Tempels vier *kanyās*²²³ die ihnen zugeordneten Aufgaben zu erledigen. Vor ihnen stehen vier Blattteller, zwei mit Erde und zwei mit ungeschältem Reis. Als das Signal kommt, rühren zwei *kanyās* mit einem Stöckchen in der Erde. Die beiden anderen kippen den Reis auf die Matte und sammeln ihn wieder ein. So vollzieht man das „Graben reiner Erde“ (Nep. *cokho maṭo khanne*) und das „Trocknen und Auflesen von Reis“ (Nep. *dhāna sukhāune ra uṭhāune*).

Während diese Verrichtungen anlässlich des astrologisch günstigen Moments, die von der Familie erneut als *śubhārambha* bezeichnet wurden, nur in den wenigsten Handbüchern erfasst sind, dominierten sie in der Praxis das rituelle Geschehen dieser Phase der Vorbereitung. Beim Herrichten der Gefäße und des Platzes (siehe oben) übergang man wissentlich etliche Vorschriften der Texte. Beim *śubhārambha* hielt man sich jedoch (soweit möglich) an die tradierten Regeln. Die meisten dabei vollzogenen Handlungen standen im Zusammenhang mit dem späteren Ritual. So „gruben“ die Mädchen einen Teil der Erde, die zum Bereiten des Opferplatzes verwendet wurde, und „trockneten“ einen Teil des Reises, der als Sitz für die fünf Krüge (*kalaśa*) der Ritual-

220 Auch später – etwa beim Schmücken der Ritualaube (siehe Kap. 6.5.2) – verwendete man nur drei der „fünf Blätter“, da man *vara* und *ḍumrī* nicht zur Hand hatte.

221 Diese Gaben werden später von der Familie als gesegnete Speise (*prasāda*) verzehrt.

222 Im Fallbeispiel verblieb es während des gesamten Rituals dort (siehe dazu unten).

223 Neben *sānī āmā* und Schwester agieren nun auch die Tochter eines Mutterbruders und die „*bhāujū*“ („Schwägerin“), Astrid Zotter.

laube (*maṇḍapa*) verteilt wurde. Diese Handlungen geschahen *pars pro toto* und symbolisch. Die auf einem Blattteller mit einem Stöckchen „gegrabene“ Erde war bereits vorher von einer Brache hinter dem Tempel geholt worden und der (bereits trockene) Reis wurde zum rechten Zeitpunkt nur wenige Sekunden in die Sonne gelegt. Im Ritual kann eine Handlung aber auch schlicht durch eine Geste repräsentiert werden. Um den Arbeitsaufwand für die Beteiligten während der rituellen Arbeitsspitze zu verringern, bereitete man die beiden Bündel für Gaṇeśa bereits vorab. Im vorgeschriebenen Moment, berührten die Frauen die Bündel lediglich, um so das „Drehen des Gaṇeśa“ (Nep. *gaṇeśa baṭārne*) zu vollziehen.

Die Kopplung der das Hauptritual vorbereitenden Handlungen – das Graben der Erde, das Trocknen des Reis, aber auch das Rösten von *bukuvā* – mit einem Moment günstiger kosmischer Konstellation dient dem Gelingen des Rituals und, wie beim ersten *śubhārambha* zwei Wochen vor dem Ritual, achtete man auf die Wahrung der für das spätere Ritual unabdingbaren Reinheit. Reine Mädchen gruben reine Erde.

Es können aber auch andere zukunftsweisende Bezüge hergestellt werden. Wie berichtet, wurden für das *gaṇeśa baṭārne* erneut mehrere Kugeln *kasāra* geformt und den Bündeln beigelegt. Die Familie bezeichnete die große Kugel als „Mutter“ (Nep. *māu*) und die drei kleine Kugeln als „Kinder“ (Nep. *baccāharū*). Diese Kugeln, so wurde erklärt, sollten die noch zu gründende Familie des Initianden repräsentieren und verwiesen damit auf eine Zukunft nach dem Ritual. Dass man sie in einem günstigen Moment Gaṇeśa anvertraute, sollte offenkundig künftigem Wohl dienen.

Auch das „Schnüren der Bürde“ (*bhārabandhana*) steht in Verbindung mit dem zukünftigen Schicksal des Initianden und schlägt eine Brücke zum nächsten lebenszyklischen Ritual, nämlich dem *saṃskāra* der Hochzeit (*vivāha*, Nep. *bihe*). Im dortigen Vorritual, das weitgehend identisch mit dem des *vratabandha* ist, werden zeitgleich allerdings zwei „Bürden“ geschnürt, eine im Haushalt des Bräutigams, die andere im Haus der Braut (siehe Bennett 2005: 120 Fn. 9). Das *bhāra* des Bräutigams wird dann am Hochzeitstag (traditionell von einem Bediensteten der Familie) an der Spitze des Bräutigamszugs (Nep. *jāntī*) zum Haus der Braut getragen,²²⁴ um schließlich am *maṇḍapa* des Hochzeitsrituals neben dem *bhāra* der Braut an den Ostpfeiler (also nahe der Repräsentation Gaṇeśas)²²⁵ gelehnt zu werden. Analog dazu wird auch in manchem *vratabandha* (etwa Fall 7) das *bhāra* während des Hauptrituals am Ostpfeiler des *maṇḍapa* abgestellt. Im Hauptbeispiel verblieb es aber (mit Verweis auf den Familienbrauch) während des gesamten Rituals neben der *kuladevatā* im Raum des Vorrituals (vgl. Abb. 2).

Neben diesen Handlungen anlässlich der *sāṭa* beschränkten sich im Fallbeispiel die Vorbereitungen des Vorrituals auf das Herrichten und Aufstellen einiger Gefäße. Das Weihens der Utensilien durch Herbeirufen und Verehren verschiedener Gottheiten wurde erst im Rahmen des eigentlichen Vorrituals vollzogen und geschah wie das

224 Mit Verweis auf die Reise der *jāntī* wurden mir die an die Zuckerrohrstangen gebundenen Materialien, zu denen der Tradition nach neben getrocknetem Fisch und Blattgemüse (wie im Fallbeispiel) auch ein rundes, hölzernes Gefäß (Nep. *thekī*) mit Joghurt zählt, mehrfach als „Wegzehrung“ erklärt.

225 Zum Aufbau des *maṇḍapa* siehe Kap. 6.5.2.

Aufstellen pragmatisch in kollektiver Form (siehe Kap. 6.1.2 §2). Da Vor- und Hauptritual des *vratabandha* für gewöhnlich an verschiedenen Plätzen stattfinden, die beide entsprechend präpariert werden müssen, vollzieht man viele Handlungen am nächsten Tag erneut.

5.3 Vorbereitung als Rahmenhandlung

Bei den von den Handbüchern behandelten Vorbereitungen lassen sich ihrer Funktion nach drei Arten unterscheiden. Erstens müssen verschiedene Gefäße, die im Ritual benötigt werden (*karma-*, *arghapātra* usw.), mit verschiedenen Materialien und Mantras bereitet und auf ihrem Platz aufgestellt werden. Bemerkenswert sind dabei zwei Dinge: Zum Einen, dass der Platz einer Gerätschaft meist genau bestimmt ist und somit eine feste Marke in der Topographie des Ritualraumes bildet. Zum anderen fällt auf, dass die Gerätschaften in der Regel nicht auf die nackte Erde, sondern auf bereitete Sitze (*āsana*) gesetzt werden. Wie der Sitz des Verehrers (vgl. Bühnemann 1988: 117) sind dies Verankerungen und damit Stützpfiler der späteren Ritualkonstruktion.

Ein zweiter Typus Vorbereitungen sind Reinigungen, die sich (wie im Falle des *karmapātra*) nahtlos an das Aufstellen eines Gerätes anschließen können. Sie können dem aber auch vorausgehen, etwa wenn für ein Gefäß ein reiner Sitz benötigt wird. Reinigungen erfolgen vor allem durch Sprekeln (Wasser aus dem *karmapātra*, *pañcagavya*) und Streuen (Sesam- und Senfsamen), Bewegungen, die Flächenwirkung haben. Ist man selbst zu reinigen, kann der Effekt auch durch das Einnehmen reiner Substanzen (*pañcagavya*, im gewissen Sinne auch das mit Mantras besprochene Wasser beim rituellen Schlürfen, *ācamānīya*, und die Luft beim *prāṇāyāma*) geschehen. Zu den Objekten der Reinigung zählt, neben den Ritualteilnehmern und den Materialien (etwa beim *secana* und Gebrauch von *pañcagavya*), vor allem die Erde als Trägerin des Rituals (*bhūśuddhi*, *bhūtotsāraṇa*).

Die dritte Gruppe von Vorbereitungen ließe sich als Erbeten von Segnungen und Invokation göttlicher Präsenz und Zeugenschaft zusammenfassen. Im Laufe der Herleitungen werden mehrfach längere Veda-Passagen rezitiert (etwa *svastivācana*, *śāntipāṭha*), die verschiedenste Götter preisen, die Schutz, Gesundheit und andere Segnungen erbeten. Er handelt sich um regelrechte Forderungen, bedenkt man, dass der Sprecher bei vielen Mantras mit den Göttern in der, sicherlich auch Intimität ausdrückenden, zweiten Person, und im Imperativ verkehrt.²²⁶ Mehrere Handbücher beginnen ihre Anleitung mit solchen Rezitationen, auch wenn diese damit aus der chronologischen Abfolge der Ritualhandlungen gelöst werden.

Gottheiten werden durch verbale Handlungen aber nicht nur angerufen. Wie Sprechakte (siehe Kap. 5.2.1 §4) ermöglichen Konventionen folgende Äußerungen dem Sprecher, Götter im Ritual präsent zu machen und auf den im Ritualraum verankerten Sitzen zu etablieren. Wie hohe Gäste werden die platzierten Gottheiten dann

²²⁶ Zum Gebrauch der zweiten Person in der Ritualsprache allgemein siehe Wheelock 1982: 50, zum Gebrauch in indischen Mantras siehe Wheelock 2002: 101, 109; Thompson 1997: 25f.

verpflegt, bewirtet und geschmückt. Dieses allgemeine Prinzip der *pūjā* kann in einer Kurzform mit wenigen Bewegungen und etwas Ritualreis umgesetzt werden. Bei detaillierter Anleitung dagegen werden alle Schritte einzeln ausgeführt und jeweils mit Mantras begleitet und unterstützt. Ein Gott wie Gaṇeśa, der prominente Herr der Hindernisse (Vighnapati), kann nicht nur wiederholt mit Preisungen und Bitten bedacht (*maṅgalaprārthanā*, *gaṇeśapūjā*), sondern auch mehrfach platziert und bewirtet werden (*gaṇeśapūjā*, *kalaśasthāpanā*). Welche Fülle an Göttern und Wirkkräften so in das Ritual involviert wird, wird besonders am Beispiel des Ritualkruges (*kalaśa*) deutlich. In diesem per Sitz verankerten Gefäß wird für die Dauer des Rituals mit Hilfe von Mantras ein komplettes und durch die herbeigerufenen Schutzgottheiten gesichertes Universum konstruiert.

Im Kap. 5.1 wurde argumentiert, dass im *vratabandha* eine Realität geschaffen wird, die – obwohl eingebettet in erhöhte soziale Aktivitäten – in relativer Autonomie zur umgebenden Welt existiert. Im Laufe des Kapitels 5.2 konnten verschiedene Mittel aufgezeigt werden, mit denen diese Trennung bewerkstelligt wird – angefangen von der Verwendung einer Ritualsprache, mit der eine eigene Akustik erzeugt wird, und den Elementen, mit denen markiert wird, dass nun ein Ritual beginnt, bis hin zu den verschiedenen Formen der Reinigung und den nach bestimmten Mustern arrangierten Gefäßen, die als temporäre Aufenthaltsorte herbeigerufener Gottheiten, ja eines ganzen Kosmos dienen. Diese Handlungen sind nicht spezifisch für das *vratabandha* und stehen in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit den Ereignissen im Hauptritual. Wie in anderen Ritualen tragen sie aber dazu bei, das Geschehen vom Alltag abzuheben.

Bei der Behandlung der einzelnen Elemente wurde bereits mehrfach angedeutet, dass sich Bezüge zum Ende des Rituals finden, an dem sich der anfängliche Prozess der Trennung umkehrt. Wenn am Ende die geschaffenen Strukturen wieder aufgelöst, die Götter entlassen und die Gefäße entleert werden, geschieht dies nicht ohne den Segen, der durch die temporäre göttliche Präsenz verfügbar wurde, in der Gemeinschaft zu verteilen und in den Alltag nach dem Ritual zu integrieren. Fragt man nach der Bedeutung des *vratabandha* für die Gemeinschaft, sollte diese Punkt nicht übersehen werden, auch wenn man dafür auch die Teile der Prozedur betrachten muss, die wenig spezifisch für das Ereignis sind und daher in Analysen der brahmanischen Initiation oft vernachlässigt werden. Gerade die allgemeinen Rahmenelemente tragen erheblich dazu bei, das *vratabandha* zu dem zu machen, was es ist, ein Ritual, mit dem etwas in der Welt, die es hervorgebracht hat, verändert werden soll.

5.4 *Pūjā* als „Ritualbaukasten“

Obwohl das *vratabandha* vornehmlich nicht der Verehrung einer Gottheit dient, sondern einen Menschen (und eine Gemeinschaft) verändern soll, belegen die letzten Kapitel mit zahlreichen Beispielen, dass zur Gestaltung des Rahmens Elemente, ja ganze Elementsequenzen der *pūjā* verwendet werden. Auf sie wird auch im Vorritual, dem

ebenfalls als Rahmen dienenden Feueropfer, ja selbst bei einigen „Kernhandlungen“ der vier *samskāras* zurückgegriffen.

Sowohl bei den Reinigungshandlungen, als auch dem Bereiten und Aufstellen der Utensilien und deren Belegung weisen die verschiedenen Anleitungstexte bemerkenswerte Parallelen auf. Reichen diese bis in den genauen Wortlaut, können sie wertvolle Hinweise auf die Beziehungen zwischen den Texten liefern. Textabhängigkeiten allein können die Parallelen jedoch nicht erklären. Die verschiedenen Autoren – ob sie nun Passagen älterer Texte (im Wortlaut) übernehmen oder nicht – greifen vielmehr auf einen sehr ähnlichen „Ritualbaukasten“ zurück.

Die zum Vergleich herangezogenen Handbücher aus Maharashtra und Nordindien belegen, dass viele der in nepalischen Ritualtexten für die Vorbereitung vorgeschriebenen Elemente und Sequenzen einer translokalen und schulübergreifenden Ritualkultur entstammen. Bühnemann (1988) und andere bezeichnen diese als „Smārta“ und grenzen sie damit von den vedischen Zeremonien (etwa Śrauta-Opfern) ab, die zwar noch gelegentlich vollzogen werden, „but which are relics of a religion that can no longer be considered as living“ (Bühnemann 1988: 7).²²⁷ Befragte Akteure dagegen verwenden für ihre, mit Hilfe des besagten „Baukastens“ konstruierten Rituale gerne die Bezeichnung „vedisch“ (*vaidika*). Ihnen geht es nicht um die Abgrenzung zu, sondern um die Anbindung an eine prestigereiche alte Tradition. Sie betonen Kontinuität, ohne jedoch Neuerungen generell zu leugnen. Viele Elemente in diesem „Baukasten“ haben vedische Bestandteile, vornehmlich Mantras. Man hat daher auch für erst kürzlich mit Hilfe dieser Elemente neu geschaffene Rituale das Label „Vaidika“ parat.²²⁸

In der bisherigen Beschreibung zeigte sich, dass sich der benutzte „Ritualbaukasten“ – mag man ihn nun „Smārta“ oder „Vaidika“ nennen – *de facto* aus unterschiedlichen Quellen speist. So werden etwa auf akustischer Ebene neben vedischen Versen auch puranische und gelegentlich tantrische Mantras vorgeschrieben. Auch unter den mit Mantras herbeigerufenen und verehrten Göttern lässt sich zwischen vedischen (etwa Indra, Agni, Vāyu), puranischen (wie Gaṇeśa, Durgā) und tantrischen (z.B. die mit einem *bījamantra* begrüßte Ādhāraśakti) unterscheiden. In den Handbüchern können Bestandteile verschiedenen Ursprungs scheinbar problemlos kombiniert bzw. als schon kombinierte Bausteine aus dem „Baukasten“ entnommen werden.

Bei der (Neu-)Kombination verschiedener Bestandteile können offensichtliche Uminterpretationen auftreten, die mit der besonderen Qualität der Ritualsprache zusammenhängen. Ein prominentes Beispiel ist der Mantra „*om gaṇānām tvā gaṇapatiṃ havāmahe* etc.“ (ṚV 2.23.1, bzw. im nepalischen Kontext die Variante in VS 23.19), der zu beinahe jeder Gelegenheit für den Gott Gaṇeśa verwendet wird. Wie Kane (1974: 213 Fn. 495) mit Verweis auf das *Aitareyabrāhmaṇa* 4.4 festgestellt hat, richtet sich dieser Mantra in seinem ursprünglichen Kontext (also ṚV 2.23.1) an

227 Der Begriff *smārta* wird auch zur Abgrenzung einer allgemeinen brahmanischen Ritualtradition von den sektarischen Strömungen verwendet. So wird z.B. im *pañcāṅga* zwischen einer *smārta* und einer *vaiṣṇava ekadaśī* unterschieden.

228 Zum Beispiel der neu erfundenen „vedischen“ *kālasarpapūjā* siehe Zotter 2012.

Brahmaṇaspati.²²⁹ Für den Handbuchverfasser (und modernen Ritualpraktiker), besteht gewöhnlich aber kein Zweifel daran, dass das im Mantra verwendete Wort „*gaṇapati*“ („Herr der Scharen“) Gaṇeśa bezeichnet, eine Gottheit, deren heutige Erscheinung vor allem von puranischen Vorstellungen geprägt ist.²³⁰ Dem Verehrer bietet sich so, wie Bühnemann (1988: 115) feststellt, die Gelegenheit, eine Verbindung zwischen dem Gott und dem *Ṛgveda* (bzw. im hiesigen Kontext dem *Yajurveda*) herzustellen.

Für Deshpande, der eine Reihe ähnlicher Beispiele anführt (1996: 415-419), hat diese Art neuer Anwendungen vedischer Mantras zwei Ursachen: „the lack of comprehension of the original meaning of the mantras combined with the increasing attention to the magical power of sounds“ (ebd.: 415). Dabei sollte der Mangel an Verständnis als Grund für das häufige Phänomen allerdings nicht überbewertet werden. Der zweite von Deshpande angedeutete Punkt ist hier ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger. Im Kapitel 5.2.2 wurden bereits verschiedene Indizien angeführt, die darauf hinweisen, dass (mehr oder weniger unabhängig davon, ob die semantische Bedeutung eines Mantras verstanden wird) brahmanische Ritualisten das Augenmerk auf die richtige Form legen. Ein Mantra muss nicht vornehmlich verstanden, sondern in der richtigen Form geäußert werden. Darin liegt seine Kraft. In diesem Zusammenhang lässt sich bis zu den Brāhmaṇas und Upaniṣaden zurück verweisen, in denen man versuchte, mit oft nur auf phonetischem Gleichklang beruhenden Identifikationsketten die verborgene, wahre Natur der Welt aufzuspüren. Olivelle hat davor gewarnt, die zahlreichen Beispiele für diese Art der „Verbindung“ (*bandhu*) als „fanciful folk etymologies“ (1998: 25) abzutun. Sie sind vielmehr, wie er betont, das Produkt von Gelehrten, das als geheimes Wissen sorgfältig gehütet und exklusiv tradiert wurde (ebd.). Die Erben der alten vedischen Denker konnten von ihren Vorvätern also nicht nur Mantras, sondern auch „Techniken“ zum Generieren von Bedeutung übernehmen (Zotter 2015: 31).

Bereits in den Gṛhyasūtras, in denen verschiedene Mantras des Śrauta-Rituals durch Modifikationen neuen Kontexten angepasst oder gar neue Mantras in die Texttradition eingeführt wurden – also durchaus von einem aktiven Sprachverständnis ausgegangen werden kann –, lassen sich etliche Beispiele finden, bei denen die Verwendung eines Mantras lediglich auf einem parallelen Wort in Mantra und Sūtra zu beruhen scheint (siehe dazu Fay 1899: 22-25). Diese Tatsache ist ein weiteres Indiz dafür, dass eine allein mit Verständnismangel argumentierende Erklärung dieser Neuanwendungen zu kurz greift.

Das bereits in vedischer Zeit prominente Prinzip „what sounds alike must be alike“ (Olivelle 1998: 25) wird von späteren Ritualisten nicht nur bei der Zuweisung von alten Mantras an „neue“ Gottheiten angewandt. Auf vergleichbare Weise konnten Mantras auch an andere (teils neue) Komponenten des Rituals geknüpft werden. Ein

229 Vgl. Bühnemann 1988: 116; Deshpande 1996: 418. Nach Witzel/Gotō (2007: 801) ist die Schar (*gaṇa*), die Br̥haspati bzw. Brahmaṇaspati begleitet, eine Sängerschar, für gewöhnlich die Aṅgirasen.

230 Bühnemann (1988: 116 Fn. 41) verweist diesbezüglich zurück bis auf das *Parīśiṣṭa* zum *Āśvalāyanaḡṛhyasūtra*. In den Gṛhyasūtras wird der Mantra noch anders verwendet (vgl. Fay 1899: 24).

sehr bekanntes Beispiel ist der Vers „*om dadhikrāvṇo akāriṣam* etc.“ (ṚV 4.39.6 bzw. VS 23.32), dessen Verwendung im Ritual wahrscheinlich bereits in einigen Ṛghya-sūtras (etwa PG 2.10.16)²³¹ auf einer phonologischen Parallele zwischen dem Namen eines göttlichen Pferdes (Dadhikrāvan / Dadhikrās) und dem Ritualmaterial Joghurt (*dadhi*) beruht.²³² Ein Beispiel für eine Kombination von Mantra und Handlung ist die Verwendung des auf „*pratiṣṭhā*“ endenden Mantras „*omṃ mano jūtir juṣatām ājyasya* etc.“ (VS 2.13) bei der Einsetzung (*pratiṣṭhā*) von Göttern oder Ritualgegenständen. In allen drei angeführten Fällen ist die Verbindung heute so etabliert und beständig, dass sich aus dem Gebrauch des jeweiligen Mantras (ṚV 2.23.1/VS 23.19, ṚV 4.39.6/VS 23.32 bzw. VS 2.13) auf die Gottheit (Gaṇeśa), das Material (Joghurt) bzw. die Handlung (*pratiṣṭhā*) schließen lässt. Obwohl derartige Bedeutungszuschreibungen eindeutig sekundär sein können, sollten sie, will man die Wandlungen der Ritualtradition verstehen, nicht als bedeutungslos oder falsch abgetan werden. Sie sind vielmehr Ausdruck einer lebendigen Tradition, die mit eigenen Mitteln der Bedeutungsgebung ihre Rituale an sich verändernde Umstände anpasst, Neues aufnimmt und bis heute neue „vedische“ Rituale entwickelt.

Wandel und Veränderung werden aber nicht nur mit Blick auf die historische Entwicklung sichtbar, sondern auch im Vergleich synchroner Texte. Bei allen Parallelen weisen die Handbücher nämlich auch erhebliche Unterschiede auf. Beispielsweise beschreiben bei weitem nicht alle Handbücher, die Angaben zu den Vorbereitungen machen, die Elemente *bhūmisparśa* und *bhūtotsāraṇa*, oder im KBh wird die sonst übliche Position der *gaṇeśapūjā* verändert.²³³ Dass Veränderungen durch Auslassungen, Ergänzungen oder Umstellungen auch innerhalb eines Ritualelements auftreten, wird besonders beim *arghasthāpana* deutlich. Wie gezeigt (Kap. 5.2.5 §3), reicht die Spannbreite der Texte hier von listenartigen Aufzählungen von Mantras, *mudrās* und Materialien bis hin zu detailreichen Anleitungen, in denen das eigentliche Aufstellen des Gastwassers mit diversen Unterhandlungen ausgebaut wird. Die meisten Texte liegen zwischen diesen beiden Extremen. Mal mit konkreten Anweisungen, mal völlig unkommentiert, nennen sie verschiedene Versatzstücke. Meist hat man es mit einer Art Lückentext zu tun, der sich erst erschließt, wenn man das Korpus studiert, dem der Text entstammt, und damit einen Einblick gewinnt, wie der „Ritualbaukasten“ bestückt ist, aus dem sich der jeweilige Autor oder Kompilator bedient.

In den vorherigen Kapiteln wurde deutlich, dass sich durch den Vergleich der Details für beinahe jedes Ritualelement Abweichungen der Handbücher zueinander feststellen lassen. Verschiedene Bauteile können verwendet oder diese verschieden kombiniert und einander zugeordnet werden. Die Spannbreite der Möglichkeiten ist groß. Sehr einheitlich beschreiben die nepalesischen Texte etwa, wie man die Zutaten für *pañcagavya* nacheinander mit Mantras in ein Gefäß gibt.²³⁴ Beim Füllen des *karma-*

231 Siehe dazu Fay 1899: 22.

232 Zu diesem Beispiel siehe Bühnemann 1988: 142 Deshpande 1996: 416; Michaels 2010a: 143.

233 Zu diesen und anderen Variationsmöglichkeiten in der Abfolge der Ritualelemente vgl. Tab. 5.1.

234 Dass dabei auch vedische Mantras verwendet werden, die nicht in der eigenen Saṃhitā enthalten sind, liefert einen Hinweis darauf, dass man hier ein bereits etabliertes Versatzstück in den „Baukasten“ der eigenen Tradition übernommen hat.

pātra herrscht zwar keine Einigkeit über die Reihenfolge der Zutaten, aber auch hier weisen die Texte Übereinstimmungen bei den Kombinationen von Mantra, Handlung und Material auf.²³⁵ Bei einem weiteren Detail des *karmapātrasthāpana* dagegen erscheint nur die Kombination von Mantra und Ritualelement stabil, die zwischen Mantra und Handlung – oder, um es mit Oppitz (1999: 73) zu sagen, zwischen sprachlicher und kinetischer Ebene – jedoch flexibel. Alle angeführten Handbücher erwähnen beim Aufstellen des *karmapātra* die Mantras VS 20.14-16, schreiben dazu aber jeweils verschiedene Handlungen vor. Schließlich können, wie das Beispiel der *prārthanā* bei der *dīpapūjā* zeigt, selbst für einen bestimmten Mantra eines Teilelements in den Handbüchern verschiedene Varianten verzeichnet werden.²³⁶ Variationen treten also auf allen Segmentierungsstufen des Rituals auf. Die Fülle an Gestaltungsmöglichkeiten bedeutet jedoch nicht, dass hier Willkür herrscht. Es gibt klare, wenn auch nicht immer konvergente Vorstellungen davon, was richtig ist, und wie sich beim Vorritual zeigen wird, enthält der „Baukasten“ regulierende Mechanismen, die in den Ablauf integriert werden können, um eventuelle Fehler zu korrigieren bzw. unwirksam zumachen.

5.5 „Baukasten“, Texte und Praxis

Bleibt hier noch, einen kurzen Blick auf die Unterschiede und regulierenden Wechselwirkungen zwischen „Baukasten“, Text und Praxis zu werfen. Bei den bislang behandelten Vorbereitungen des Rituals treten auffällige Diskrepanzen zwischen Text und Praxis auf. Viele nicht-priesterliche Handlungen haben keinen oder kaum Niederschlag in Ritualhandbüchern gefunden und, andersherum, werden textliche Vorschriften in der Praxis übergangen oder die Abläufe werden pragmatisch anders organisiert. In späteren Teilen des *vratibandha* ist die Deckung für gewöhnlich größer und die Bedeutung des Handbuchs als direkte Anleitung für die Praxis nimmt zu. Der bisher vorgestellte Befund liefert aber auch einen Hinweis auf die Bedeutung der Praxis für die Handbücher (siehe unten). Hier soll jedoch zunächst noch einmal bei der Varianz der Handbücher angesetzt werden.

Etliche der aufgezeigten Gestaltungsmöglichkeiten sind in mehreren Texten belegt. Daneben können aber auch individuelle Züge hervortreten. So weist beispielsweise die SP tantrische Einflüsse auf (wie die Verehrung der *Ādhāraśakti* beim Aufstellen der verschiedenen Sitze),²³⁷ die sich in gewisser Konstanz durch das gesamte Handbuch ziehen,²³⁸ aber trotz des hohen Ansehens, das die SP genießt, nur teilweise Eingang in die ihr folgenden Handbücher (SV, VPGh) gefunden haben (siehe dazu unten). Die Verfasser von Handbüchern und Kompilatoren älterer Texte bedienen sich

²³⁵ Diese Kombinationen können sich in verschiedenen Kontexten wiederfinden. Beispielsweise werden sie im KBh (5) auch beim Füllen des *arghapātra* verwendet.

²³⁶ Siehe Kap. 5.2.5 §4.

²³⁷ Vgl. Kap. 5.2.5 §1 und 3.

²³⁸ Dies ging vermutlich von Dhanasamśera Rāṇā, einem der Mitverfasser, aus, der als praktizierender Tantriker bekannt war.

je nach Wissensstand und Vorlieben im „Ritualbaukasten“ *pūjā*, übertragen beständige Kombinationen in andere Kontexte oder verzichten auf die Beschreibung von Standards, die vorausgesetzt werden. Gerade so bekannte Mantras wie „*oṃ gaṇānāṃ tvā gaṇapatim havāmahe* etc.“ können beinahe beliebig ergänzt oder nicht extra genannt werden, wenn Gaṇeśa verehrt wird.²³⁹ Ähnliches kann bei der Aufführung beobachtet werden. Ein Priester mag spontan aus dem Gedächtnis einen zusätzlichen Mantra einfügen, andererseits kann er aber auch entscheiden, auf bestimmte Details zu verzichten.

In der Praxis fanden sich „*Pūjā*-isierungen“ bereits bei den nur wenig ritualisierten und von den Handbüchern nicht erfassten Vorbereitungen des Materials, beispielsweise als die Schwester des Initianden den für den *maṇḍapa* benötigten Bambus vor dem Fällen mit einer Handvoll Ritualreis verehrte.²⁴⁰ Solche einfachen Formen der Verehrung sind den Texten nicht fremd. Auch dort kann sich das Verehren (etwa des Sitzes oder der Lampe) auf das Darbringen von einigen Blüten und Ritualreis beschränken, ohne dass dafür Mantras angegeben werden. Eine aufwendige Prozedur wird in den meisten Texten erst bei der *gaṇeśapūjā* beschrieben.²⁴¹ Wie sich noch mehrfach zeigen wird, weist auch die Praxis elaborierte Formen der Verehrung auf.²⁴² Der Aufwand variiert also sowohl in den Handbüchern als auch in der Praxis. Hier wie da lassen sich Abläufe vergleichbar einer Ziehharmonika erheblich verkürzen oder verlängern. Wie diese Möglichkeiten jeweils genutzt werden, kann Hinweise für die Deutung des Rituals liefern. Wird eine Handlung mit vielen Details angereichert, liegt nahe, dass sie als wichtig empfunden wird.

Zurück zu den Unterschieden zwischen Skript und Performanz. Wie gezeigt, folgt man beim Herrichten des Ritualplatzes für das Vorritual jeweils unterschiedlichen Handlungsmustern. In Texten sind die oben unterschiedenen Arten der Vorbereitung (Bereiten der Geräte und Materialien, Reinigungen und Erzeugen göttlicher Präsenz) choreographisch auf bestimmte Weise verknüpft. Das *karmapātra* wird aufgestellt, im nächsten Schritt dessen Wasser zur Reinigung versprenkelt usw. Sie können auch innerhalb eines Ritualelements verwoben werden, wenn beispielsweise beim *arghapātra* nach dem Setzen und Füllen die *tīrthas* ins Wasser eingeladen werden und das *tīrtha*-Wasser nach tantrischer Manier mit den Silben *yaṃ*, *raṃ* und *vaṃ* gereinigt wird. In den bisher beschriebenen Vorbereitungen des Fallbeispiels dagegen trat diesbezüglich eine Trennung auf. Während bei der häuslichen *pūjā* der Verehrer durchaus dem Modellablauf der Texte folgen kann und jedes Gefäß einzeln nacheinander setzen, mit Materialien und Göttern füllen und verehren mag, lassen dies der logistische Aufwand und der Zeitdruck bei einem rituellen Großunternehmen wie dem *vratibandha* meist nicht zu. So beschränkte sich die Familie im geschilderten Fall zunächst auf die rein materielle Vorbereitung des Platzes. Andere Arten der Vorbe-

239 Aus diesen Standards lassen sich daher auch kaum Rückschlüsse auf Textabhängigkeiten ziehen.

240 Siehe Kap. 5.1 §2.

241 Siehe Kap. 5.2.5 §6.

242 Z.B. wenn die acht Krüge (*aṣṭakalaśa*), mit deren Wasser der Junge bei *samāvartana* gebadet wird, mit verschiedenen *upacāras* und dem Schwenken eines Lichtes (*nīrājana*) verehrt werden (siehe Kap. 11.2 §3).

reitung wurden erst später beim eigentlichen Vorritual an passender Stelle integriert. Auch wenn dieses Vorgehen hier nur für ein Beispiel beschrieben wurde, handelt es sich um einen Standard, der in anderen Ritualen, und im *vratabandha* selbst wiederkehrt, etwa wenn der Platz für das Hauptritual am nächsten Tag vorbereitet wird. Dieses choreographische Prinzip ist den Texten durchaus nicht fremd,²⁴³ jedoch greift man in der Praxis in anderen Kontexten darauf zurück. Der Praktiker könnte aber bei Bedarf mit Verweis auf entsprechende Textstellen sein Handeln rechtfertigen.

Im Zusammenhang mit den Wechselwirkungen zwischen Text und Praxis ist noch ein anderes Phänomen anzusprechen. Wie gesehen, waren die Vorbereitungen im Fallbeispiel von den „Verrichtungen anlässlich des günstigen Moments“ (Nep. *maṅgalako* bzw. *sāitako kāma* o.ä.) dominiert; einem Ritualelement für das es (noch) keinen Sanskritnamen gibt, da es, obgleich in der Praxis etabliert, den Texten bis vor kurzem fremd war. Es waren die vom nepalischen König beauftragten Autoren der SP (siehe Kap. 1.1 §3), die Ende der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts einige mit diesem Element verbundene Handlungen in ihren Anleitungstext aufnahmen und damit den Grundstein für die textliche Tradierung dieser Informationen legten. Zweifelsohne gelten die beiden Autoren als Autoritäten. Aber dies allein kann nicht erklären, warum sich das besagte Element nun auch in der Texttradition zu etablieren scheint. Spätere Kompilatoren und Überarbeiter treffen ihre eigenen Entscheidungen, was von der Vorlage ungeändert übernommen und was unter Rückgriff auf den „Baustein“ überarbeitet wird. Bei der Rezeption der SP treten aber auch erneut Rückkopplungsprozesse mit der Praxis auf. Während die nicht nur in anderen Handbüchern sondern auch in der Praxis der *samskāras* unüblichen tantrischen Details der SP in nachfolgenden Texten (wie der VPGh und dem SV) nur zögerlich berücksichtigt oder gänzlich übergangen werden (siehe oben), werden die Angaben zu dem in der Praxis so wichtigen *maṅgalako kāma* anstandslos übernommen, teils sogar weiter ausgebaut.

Wenn jetzt das Vorritual behandelt wird, das zumindest in Teilen seit der Zeit der Sūtra-Kommentatoren in der Texttradition fester Bestandteil der *samskāras* ist und als komplexer „Baustein“ mit einer Reihe anderer Rituale verbunden werden kann, wird man erneut auf verschiedene Gestaltungsmöglichkeiten und ähnliche Prozesse des Abgleichens stoßen.

243 So findet es sich etwa bei der Vorbereitung der *māṭṛkāpījā* in mehreren Texten (siehe Kap. 6.1.1).

6 Vorritual

Den Ereignissen am Haupttag des *vratibandha* gehen nicht nur diverse soziale Vorbereitungen sowie das Herrichten eines (ersten) Ritualplatzes voraus, sondern auch ein aus verschiedenen Teilen bestehendes Vorritual (*pūrvāṅgakarman*), das an eben diesem Platz stattfindet. Erneut begegnet man hier Standards. Wie vor anderen größeren brahmanischen Ritualen wird heute auch vor der Initiation üblicherweise am Vortag eine Verehrung der Muttergottheiten (*mātr-* oder *mātrkāpūjā*) und eine bestimmte Form des Ahnenrituals (*ābhyudayika-* oder *nāndī(mukha)śrāddha*) vollzogen (siehe Kap. 6.1 und 6.2).¹ Diese „Zusatzteile“ sind weit verbreitet, entsprechende Ritualbeschreibungen kamen aber, wie Pandey (1998: 51, 61) anmerkt, erst relativ spät auf. Das gilt auch für die hier untersuchte Tradition. Im PG werden keinerlei Angaben zum Vorritual gemacht. Erst die Kommentatoren Harihara und Gadādhara weisen bei der Behandlung der vier, heute im *vratibandha en bloc* vollzogenen *samskāras* mehr oder weniger standardmäßig darauf hin, dass zunächst *mātrpūjā* und *ābhyudayika* zu vollziehen sowie drei Brahmanen zu verköstigen sind, bevor außerhalb des Hauses ein Feuer errichtet wird, dem man Opfer darbringt (siehe Kap. 7), ehe man mit dem jeweiligen *samskāra* beginnt.²

In den modernen Handbüchern ist ein weiterer Entwicklungsschritt erkennbar. Das Vorritual erscheint oft weiter ausgebaut, wird aber in der Regel nicht vor jedem *samskāra*, sondern nur einmal zu Beginn des *vratibandha* vorgeschrieben. Auch in den Texten werden also Handlungen zusammengelegt, die laut älteren Autoritäten mehrfach vollzogen werden sollen. Bei den Vorbereitungen in der Praxis ist dies ein gängiges Mittel, um Abläufe zu verkürzen und den Aufwand zu verringern (siehe Kap. 5.2.6). Hier reicht diese Erklärung nicht aus, denn es ist klar erkennbar, dass die Bestandteile des Vorrituals unter Rückgriff auf den „Baukasten“ *pūjā* teils massiv weiter ausgebaut und somit aufwendiger wurden. Außerdem nennen oder beschreiben moderne Handbücher meist ein spezifisch zum *cūḍākarāṇa* gehörendes Vorbereiten der Haare (*jūṭikābandhana*) als Teil des Vorrituals (siehe Kap. 6.3)³ und es wird Weiteres, wie der *grahayajña*, ein Opfer an die sogenannten Planetengottheiten (die „(Neun) Greifer“), vorgeschrieben (siehe Kap. 6.4).⁴ Das Zusammenlegen von identischen Handlungen ist hier weniger Mittel der Abkürzung, sondern wird, wie später zu zeigen ist, gestalterisch und Struktur gebend eingesetzt.

1 Zur Verehrung der Weltenmütter und Väter „mit freudigem Antlitz“ vor dem vedischen Opfer siehe Krick 1982: 49. Zum Vorritual in der *pūjā* siehe etwa NP: 205-209. Für weitere Referenzen siehe Kap. 6.1 und 6.2.

2 Vgl. Harihara (Bākre 1982: 188f. 225, 228, 251; Mālavīya 2000: 18, 78, 84, 126) und Gadādhara (Bākre 1982: 193, 231f., 237, 251; Mālavīya 2000: 21, 85, 95, 114).

3 Gadādhara (Bākre 1982: 193; Mālavīya 2000: 21) erwähnt im Zusammenhang mit dem *cūḍākarāṇa* neben der üblichen Verehrung von Müttern und Vorvätern verschiedene *maṅgalakarāṇas* wie *haridrālāpana* (?).

4 Vgl. etwa Gadādharas *padārthakrama* des *upanayana* (Bākre 1982: 232; Mālavīya 2000: 85).

Fragt man heutige Akteure nach der Funktion des *pūrvāṅgakarman*, erfährt man meist, dass es eine Art Sicherungsmaßnahme ist. Bereits bei der *gaṇeśapūjā* (Kap. 5.2.5 §6) wurde deutlich, dass vorbereitende Handlungen einen vorbeugenden Charakter haben können. Durch die Verehrung des „Herrn der Hindernisse“ wappnet man sich gegen potentielle Störungen, die den richtigen Ablauf und damit den Erfolg des Rituals gefährden könnten. Dieses Bedürfnis nach Absicherung kommt auch im Vorritual in mehreren Details zum Ausdruck, nicht nur wenn verschiedentlich eine zusätzliche *gaṇeśapūjā* integriert wird, sondern auch wenn einzelnen Teilen standardmäßig Handlungen nachgestellt werden, die Fehler tilgen sollen.

Spezifischer tritt bei der üblichen Begründung des *pūrvāṅgakarman* erneut das Motiv der Reinheit hervor. Auch bei den bisherigen Vorbereitungen wurde durch das Befolgen von Regeln und vorgeschriebenen Handlungen Reinheit für das bevorstehende Ereignis bewahrt oder erzeugt. Beim Vorritual geht es eher um eine allgemeine Immunisierung gegen bestimmte Arten der Unreinheit, die für das Ritual gefährlich sind. Dass die biologischen Übergänge Geburt und Tod Quellen solcher Unreinheit darstellen, wurde bereits im Zusammenhang mit den passenden Zeiten für die Initiation behandelt (siehe Kap. 3.2.1). Während man das Risiko einer plötzlichen Geburt etwa durch das Verbot des Ritualvollzugs während der Schwangerschaft der Mutter minimieren kann, lässt sich der Allmacht und Willkür des Todes nicht durch Regeln beikommen. Hier muss man rituell vorsorgen, um die Gefahr plötzlich auftretender Unreinheit zu bannen. Eben dies leistet das *pūrvāṅgakarman*. Ist es vollzogen, so die verbreitete Vorstellung, kann, ja muss das Ritual (auch im Falle von Geburt und Tod im engen Familienkreis) ohne Verzögerung bis zum Ende vollzogen werden.⁵ Ist das Ritual einmal initiiert, nimmt es durch eigene Mittel kontrolliert und abgesichert, weitgehend autonom seinen Lauf.

6.1 Verehrung der Mütter (*mātrkāpūjā*)

Wie Kane (1974: 271f.) feststellt, wird die Verehrung der Muttergottheiten in den Gr̥hyasūtras nicht behandelt, obwohl ihr Kult zweifelsfrei sehr alt ist. Frühe Zeugnisse legen nahe, dass verschiedene Gruppen von Müttern, die sich teils beeinflussten, im Laufe der Zeit mit verschiedenen männlichen Gottheiten (Skandha, Śiva) assoziiert wurden und schließlich in Form der *yoginīs* im tantrischen Ritual große Bedeutung erlangten.⁶

In der „vedischen“ Tradition der Texte zum häuslichen Rituale spät eingeführt, scheint dort das einfache Grundmodell der *mātrkāpūjā* des *pūrvāṅgakarman* die Verehrung von Sechzehn Müttern (Ṣoḍaśamātrkā) nebst Gaṇeśa und das Darbringen von

5 Vgl. Bennett 2005: 62; Stevenson 1920: 62f., 132. Gögge (2010: 90f.) berichtet, wie die Rājopādhyāyas von Bhaktapur den Verunreinigung vorbeugenden Charakter des *ābhyaḍayika* instrumentalisieren, um auch im Falle einer Geburt in der Familien ihrer Arbeit als Priester nachgehen zu können.

6 Siehe dazu Hatley 2007: 31-130; White 2003: 27-66. Ein Überblick über die einschlägigen kunst- und religionswissenschaftlichen Arbeiten zum Thema findet sich in Hatley 2007: 32.

fünf oder sieben Butterfettgüssen zu sein.⁷ Heute finden sich zahlreiche, scheinbar lokale Varianten. Nach Stevenson werden in Gujarat für die Verehrung der Mütter nebst Gaṇapati sechzehn Häufchen aus Reis errichtet und sieben Linien aus Butterfett gegossen, die weitere Mütter repräsentieren.⁸ Tachikawa, Hino und Deodhar (2001: 98) berichten aus Maharashtra, dass zusammen mit der Familiengottheit in 27 Reishäufchen Gaṇeśa und Vāstoṣpati sowie zwei Gruppen von Müttern verehrt werden, die Sechzehn Lokamātr(kā)s beginnend mit Gaurī und die Sieben Mātr(kā)s beginnend mit Brāhmī. Die *mātrkāpūjā* kann jedoch, wie die nepalischen Beispiele zeigen, durch Einbeziehen weiterer, teils eindeutig tantrischer Göttinnen noch weiter ausgebaut sein.

6.1.1 Handbücher

Gemäß nepalischen Texten werden bei der *mātrkāpūjā* des *pūrvāṅgakarman* meist fünf Gruppen von insgesamt 57 Mütter verehrt (siehe Tab. 6.1):

Tab. 6.1: Bei der *mātrkāpūjā* verehrte Mütter.⁹

Reihe	Gruppe	zugehörige Göttinnen
1	Saptadaśamātrkā / Gomayamātrkā	Aditī, Devamātr, Svāhā, Siddhi, Sarasvatī, Kīrti, Lakṣmī, Dhṛti, Medhā, Puṣṭi, Śraddhā, Kriyā, Mati, Buddhi, Lajjā, Vapu, Śānti
2	Daśatorāṇa- mātrkā	Gaurī, Dhanadā, Nandā, Vimalā (KK, SV: Maṅgalā), Maṅgalā (KK, SV: Vimalā), Balā, Gaṅgā, Yamunā, Dhātrī, Vidhātrī
3	Saptadvāra- mātrkā	Nandā, Nandinī, Vāsiṣṭhī, Vasudevā, Bhārgavī, Jayā, Vijayā
4	Ṣoḍaśamātrkā	Gaurī, Padmā, Śacī, Medhā, Sāvitrī, Vijayā, Jayā, Devasenā, Svadhā, Svāhā, Mātr, Lokamātr, Dhṛti (VUP: Hrṣṭi), Puṣṭi, Tuṣṭi, Kuladevatā ¹⁰
5	Sāptamātrkā	Brāhmī, Māheśvarī, Kaumārī, Vaiṣṇavī, Vārāhī, Indrāṇī, Cāmuṇḍā

Sowohl bei der Vorbereitung der eigentlichen Verehrung der 57 Mütter als auch den zugehörigen Abschluss-handlungen wird in den Anleitungen in unterschiedlichem Ausmaß auf schon behandelte Standardelemente und -details zurückgegriffen. Die *mātrkāpūjā* bietet aber auch Gelegenheit, einige weitere, nicht minder übliche „Bausteine“ des „Baukastens“ *pūjā* vorzustellen.

- 7 Diesem Modell folgt etwa Gadādhara in seinem *prayoga* zur sechsten *kaṇḍikā* des *Kātyāyanaśrāddhasūtra* (Bākre 1982: 510; Mālavīya 2000: 492).
- 8 Stevenson, die wohl meint, dass auch Gaṇeśa durch ein Reishäufchen repräsentiert wird, spricht mehrfach von nur fünfzehn (plus sieben) Müttern (1920: 21, 23, 29f., 62 (mit Skizze)).
- 9 Nach KBh: 20-27; KK: 45-47; SP: 55-69; SV: 20-26; VPGh: 53-59. Einzig gemäß VUP (111-113) werden nach einer *pūjā* für Gaṇeśa und Durgā nur die Sechzehn Mütter (Ṣoḍaśamātrkā) sowie die Göttin Śrī verehrt.
- 10 Die aufgelisteten Namen werden in derselben Reihenfolge auch in Gadādharas Kommentar zum *Kātyāyanaśrāddhasūtra* 6.1 als Zitat aus dem *Bhaviṣyapurāṇa* genannt. Die an sechzehnter Stelle genannte *kuladevatā* wird dort allerdings als *āmadevatā* bezeichnet (Bākre 1982: 509; Mālavīya 2000: 489). In seiner kurzen Anleitung zum *mātrpūjana* ist von *ātmanah kuladevatā* die Rede (Bākre 1982: 510; Mālavīya 2000: 492).

§1 Vorbereitung – Laut der SP (53f.) soll der u.a. durch das Essen von *pañcagavya* vorbereitete Ritualvollziehende in einem günstigen Moment die Lampe entzünden, den *kalaśa* aufstellen, Gaṇeśa verehren und dann einen *saṃkalpa* lesen, mit dem er erklärt, die Muttergottheiten zu verehren, um das Ritual ohne Hindernisse beenden zu können (*nirvighnaparisamāptyartham*).¹¹ Laut KK (44) bereitet man zunächst das *karmapātra*, sprengt Wasser, liest den allgemeinen *saṃkalpa* für das Vorritual, übergibt ein *prāyaścittagodāna* und verehrt dann die Lampe usw., bevor man sich, nach einem weiteren *saṃkalpa*,¹² den Müttern zuwendet. Im KBh (18-20) wird nach dem *saṃkalpa*¹³ zunächst ausführlich eine *gaṇeśapūjā* beschrieben (vgl. SV: 18), in deren Rahmen auch *arḡha* bereitet und – wie sonst das Wasser des *karmapātra* (siehe Kap. 5.2.5 §2) – mit „*om apavitraḡ pavitro vā* etc.“ zur Reinigung (*pavitrikaraṇa*) versprengt wird. Schon diese Beispiele zeigen, dass die Autoren zur Vorbereitung der *mātrkāpūjā* ähnliche Versatzstücke aus dem „Baukasten“ *pūjā* verwenden, diese aber verschieden kombinieren.

In den Handbüchern werden neben diesen allgemeinen, größtenteils schon behandelten Elementen jedoch auch für die *mātrkāpūjā* spezifische Vorbereitungen beschrieben. Die meisten Texte greifen hier auf ein Prinzip zurück, das bereits als charakteristisch für die Praxis hervorgehoben wurde (siehe Kap. 5.2.6): das pragmatische Zusammenlegen gleicher oder ähnlicher Handlungen. Laut SP (53) stellt man einen reinen Sitz (Nep. *cokho pīrā*) vor sich auf und arrangiert darauf in Linien, die sich nicht berühren sollen, kleine Häufchen (Nep. *sānu sānu thupro*) aus Kuhdung oder *rāto akṣatā*, in die später die Mütter herbeigerufen werden. Aus einer Übersicht geht hervor, dass in der ersten Reihe für jede der sieben – hier als „Kuhdung-Mütter“ (Gomayamātrkā) bezeichneten – Göttinnen ein Häufchen geformt wird, in der zweiten Reihe für jede der „Zehn Türbogen-Mütter“ (Daśatorāṇamātrkā), in der dritten für die „Sieben Tür-Mütter“ (Saptadvāramātrkā), in der vierten für die „Sechzehn Mütter“ (Ṣoḡaśamātrkā) und in der fünften Linie für die „Sieben Mütter“ (Saptamātrkā). Andere Handbücher lassen zumindest eine Reihe der Mütter an einer anderen Stelle, meist an der Wand, anbringen. Einigkeit darüber, welche Reihe dies ist, besteht jedoch nicht.¹⁴

11 Die VPGh (52) fügt hinzu, dass, wenn am selben Tag bereits Lampe, Krug und Gaṇeśa gemäß *pūrvāṅgavidhi* verehrt wurden, deren Verehrung bei der *mātrkāpūjā* nicht wiederholt werden muss.

12 Nach der hier verwendeten Formel dient die *pūjā* neben der Beseitigung von Hindernissen auch der Erfüllung eigener Wünsche und dem Befrieden von Bösen (*mamepsitāmuka iṣṡakāmasiddhaye tatpratibandhaduritopaśamanāya* KK: 44). Ähnliche Formulierungen werden im KBh (18) verwendet (*prārīpsitāmukakarmapratibandhakaduritopaśamadvārā*).

13 Siehe letzte Fn.

14 Das KK (43) enthält eine ähnliche Übersicht der Anordnung auf dem (wie es hier heißt) „neuen Holzsitz“ (*navīnakāṣṡhapūṡha*). Später im Text werden die Saptamātrkā (beginnend mit Brāhmī) in Klammern auch als „Mütter des Butterfettgusses an der Wand“ (*bhīttau ghrītheadhārāmātarah*) bezeichnet (KK: 46). Das heißt, sie befinden sich nicht, wie man aus der Übersicht schließen würde, auf dem Holzbrett. Im SV (18) heißt es, dass manche die sieben Dvāramātrkāś (beginnend mit Nandā) an der Tür (Nep. *dhokāmā*), viele sie (jedoch) an der Wand (Nep. *bhīttāmā*) befestigen. Die restlichen Häufchen (Nep. *thupro*) werden oben beginnend (erst 17, dann 10, 7 und 16) auf dem Holzbrett (Nep. *pīrkā*) platziert und alle Häufchen mit *dūbo* und *rāto akṣatā* versehen. Laut KBh (18) befestigt man zuerst sieben *gomayapīṇḡas* außerhalb der Tür. Dies ge-

§2 Verehrung – Auch die für die verschiedenen Mütter beschriebene Verehrung enthält mehrere bereits behandelte Ritualstandards: Die Göttinnen werden mit einer Variante der *āvāhana*-Formel herbeigerufen, und ihnen werden übliche Darbringungen gereicht. Es treten jedoch weitere Elemente hinzu. Bevor die Mütter verehrt werden, wird in allen Handbüchern mit dem Mantra „*om mano jūtir jūṣatām ājyasya etc.*“ (VS 2.13)¹⁵ eine „Einsetzung“ (*pratiṣṭhā*) bzw. „Einsetzung des Atems“ (*prāṇapraṣṭhā*) vollzogen. Die meisten Handbücher wiederholen die Einsetzung für jede der Reihen von Müttern,¹⁶ allein KK (45) und SV (20) beschreiben eine *pratiṣṭhā* nur für die erste Reihe.¹⁷

Auch zum Abschluss der eigentlichen *pūjā* findet sich in manchen Handbüchern ein hier bisher nicht behandelter Standard. Mit einer als „Bitte um Nachsicht“ (*kṣamā-prārthanā*) bekannten Formel werden die Gottheiten namentlich angesprochen („*om N.N.*“ bzw. in SP und VPGH „*bho N. N.*“), und es wird erklärt, „ihr seid verehrt, (nun) entschuldigt (eventuell beim Ritual begangene Fehler)“ („... *pūjitāḥ stha kṣamadhvam*“).¹⁸ Im KBh wird mehrfach eine Variante angegeben, in der die Herbeigerufenen auch gebeten werden, zu ihrem eigenen Platz (zurück) zu gehen („... *svasthānaṃ gacchata*“ KBh: 21, 22, 23), oder es werden andere Ergänzungen der Formel vorgenommen.¹⁹

So wie in den Handbüchern keine Einigkeit über die Platzierung der Häufchen herrscht, gibt es auch bei deren Verehrung Unterschiede. Laut SP (54-69) nimmt man, nachdem man, wie vom Brahmanen oder Astrologen angewiesen, nach Osten oder Westen gewandt die Göttinnen je einer Reihe mit *praṇava* (*om*), den *mahāvyaḥrtis*, einer *āvāhana*-Formel und einem entsprechenden *nāmamantra* herbeigerufen und mit VS 2.13 eingesetzt hat, Blüten und Ritualreis oder *kuśa*-Stücke, berührt die Häufchen

schiebt (wie deren Verehrung) in der Dämmerung (*sāṃdhyākāle*). Gemeint ist wahrscheinlich die Abenddämmerung des Vortags, denn vor der Verehrung der nächste Reihe von Müttern „am Morgen des Festtages“ (*utsavadine prātaḥ kāle*) beschreibt das Handbuch erneut, wie der *yajamāna* nach der *nityakriyā* auf einem Sitz nahe den *Toraṇamātrkā* Platz nimmt (KBh: 21). Wo dieser Platz ist und ob die Mütter (wie ihr Name suggeriert) am Torbogen (*torāṇa*) verehrt werden, wird im Text nicht gesagt. Bei der anschließenden Verehrung der Sechzehn Mütter wird der Ort als „innerhalb des Hauses“ (*grhyābhyantare*) angegeben (KBh: 23). Die Sieben Mütter (beginnend mit *Brahmī*) werden laut KBh (26) in einer zweiten Reihe verehrt, nach der *pūjā* der Sechzehn Mütter in der ersten Reihe.

- 15 Nur im KBh (20) wird hier ein *vinīyoga* für den Mantra angegeben, welcher als *ṛṣis* Aṅgiras und *Bṛhaspati*, als Versmaß *br̥haṭī* und als Gottheit *Bṛhaspati* verzeichnet.
- 16 Nach SP (55, 59, 61f., 64, 67f.) und VPGH (53, 55, 56, 57, 58) werden die Mütter einer Reihe kollektiv herbeigerufen und eingesetzt. Auch laut KBh (20, 22, 25, 26) verfährt man so. Der Text gibt jedoch den Mantra zur *pratiṣṭhā* immer vor der *āvāhana*-Formel an (vgl. nächste Fn.). Die VUP (111), die lediglich die Sechzehn Mütter verehren lässt, enthält nur eine *pratiṣṭhā*. Als Alternative wird hier der „*chāndogānām prāṇapraṣṭhāmantra*“, nämlich „*om vānmanaḥ prāṇo 'pānaḥ etc.*“, genannt.
- 17 Beide Texte lassen die *pratiṣṭhā* bereits vor dem *āvāhana* vollziehen.
- 18 KBh: 21, 22, 23, 27; SP: 58, 61, 63, 66, 60; SV: 20-26; VPGH: 54, 56, 57, 58, 59; VUP 113.
- 19 Bei der Verehrung der „Sechzehn Mütter“ wird die *kṣamāprārthanā* mit einem *nāmamantra* kombiniert und darauf verwiesen, dass die Gottheiten nach Kräften verehrt sind (*om gauryādi-ṣoḍaśamātr̥bho namaḥ yathāśakti pūjitāḥ stha kṣamadhvam* KBh: 26). Im Falle des zu Beginn der *mātrkāpūjā* verehrten *Gaṇeśa* wird um Vollständigkeit der *pūjā* gebeten (*pūjā sampūrṇatām yātu gaṇapate kṣamasva* KBh: 20).

bzw. Mütter einer Reihe einzeln, nennt sie mit der Formel „*Oṃ*, Du bist N.N. – *oṃ*, Verehrung sei N.N.“ (*oṃ* [...] *asi* – *oṃ* [...] *namaḥ*) beim Namen und verehrt sie (vgl. VPGh: 53-59). Dann wiederholt man den kollektiven *nāmamantra*, verehrt die Gottheiten nach Vermögen (*yathāśakti*) erneut mit Darbringungen,²⁰ spricht (Reis und Blüten haltend) die *kṣamāprārthanā* und wiederholt die Prozedur für die nächste Reihe. Die kurz gefasste Beschreibung des KK (44-47), nach der man nach Osten blicken soll, nennt für jede der Reihen einen *saṃkalpa*, eine kollektive *āvāhana*-Formel, einen Vers, der die Namen der jeweiligen Mütter nennt, und die einzelnen *nāmamantras*, die bei der Verehrung gesprochen werden sollen.²¹ Andere Handbücher machen ähnliche Angaben.²² In der VUP (111-113) werden zwar dieselben Bestandteile verwendet, dennoch weicht der Text ab: Zum einen werden von den Müttern nur die sechzehn beginnend mit Gaurī verehrt. Zum anderen werden diese nach einer (wie in anderen Texten) kollektiven *pratiṣṭhā* einzeln mit einer *āvāhana*-Formel herbeigerufen.

Nach einigen Quellen ist die Verehrung der Mütter damit noch nicht beendet. Laut KK (47) werden nach der *pūjā* der Sieben Mütter in der letzten Reihe erneut folgende Dinge dargebracht: Räucherwerk (*dhūpa*), Licht (*dīpa*), gekochte Speise und anderes (*naivedyādika*), Schmuck (*alankāra*) und „Material der verheirateten Frau“ (*saubhāgyadravya*).²³ Laut SP (69f.) richten sich diese Gaben ausdrücklich an alle auf dem Ritualplatz etablierten Mütter. Der Text nennt außerdem weitaus mehr Darbringungen²⁴ und beschreibt, wie man mit brennendem Kampfer (Nep. *kapūra*) und Dochten (Nep. *battīharū*) *nīrājana* vollzieht, (die Verehrten) dreimal im Uhrzeigersinn mit Wasser umgießt (*pradakṣiṇā*) und mit *candana*, *akṣatā*, *phūla*, *lāvā* und *abīra* eine „Handvoll Blüten“ (*puṣpāñjali*) darbringt.²⁵ Die aufgezeigte Varianz der Texte macht erneut deutlich, dass innerhalb eines allgemeinen Schemas erhebliche Spielräume bestehen und die *pūjā* unter Verwendung verschiedener Versatzstücke teils recht individuell gestaltet und ausgebaut werden kann. Dies wird auch an einem weiteren Detail deutlich.

Alle Handbücher verehren im Rahmen der *māṭṛkāpūjā* neben den Müttern weitere Gottheiten, vor allem den gerade zu Ritualbeginn besonders wichtigen Gaṇeśa. Laut der SP (63, 66) wird er zusammen mit den Sechzehn Müttern herbeigerufen und

20 Die Liste der *upacāras* variiert bei jeder Reihe leicht, meist wird jedoch Übliches wie *pādyā*, *arghya*, *ācamanīya*, *snānīya*, *pañcāmṛtasnāna*, *candana*, *akṣatā*, *jautila* und *phūla* genannt (SP: 58-69).

21 Die *pratiṣṭhā* (vor dem *āvāhana*) und eine Verehrung mit Wasser zur Fußwaschung und anderem (*pādyādi*) vor dem Grüßen mit *nāmamantras* wird nur für die erste Reihe beschrieben (KK: 45).

22 Aus dem SV (20-26) geht auch hervor, dass die Mütter einer Reihe jeweils von Süden nach Norden verehrt werden. Die Beschreibung im KBh (21-27) ist ausführlicher. So wird den Müttern dort u.a. auch *puṣpāñjali* dargebracht.

23 *Saubhāgya* bezeichnet Wohlstand, Fülle, Glück usw. und wird vor allem mit der verheirateten Frau, deren Gatte noch lebt, assoziiert (siehe Bühnemann 1988: 156f.).

24 Neben den im KK genannten Darbringungen werden laut SP (69) nach Vermögen auch *jala*, *pañcāmṛta*, *vastra*, *candana*, *akṣatā*, *sindūra*, *abīra*, *jau*, *tila*, *phūlamālā*, *lāvā*, *phala*, *pāna masalā*, *bheṭī* und *sugandha* dargeboten.

25 Teile dieser Beschreibung werden in die VPGh (59) übernommen.

verehrt, indem sein Name in die entsprechenden Formeln integriert wird.²⁶ In der Beschreibung der VUP (111-113) wiederum werden zunächst Gaṇeśa und Durgā, dann die Sechzehn Mütter und schließlich Śrī verehrt.²⁷ Gemäß dem SV (18) wird zu Beginn nur Gaṇeśa bedacht. Seine Verehrung soll mit eigenem *saṃkalpa*, verschiedenen Mantras usw. erfolgen. Andere Handbücher verehren Gaṇeśa im Rahmen der *mātrkā-pūjā* gleich mehrfach. Laut KBh (18-20, 23-25) wird er sowohl vor den Müttern der ersten Reihe als auch vor den Sechzehn Müttern, hier gefolgt von Durgā und den Navagrahas herbeigerufen, verehrt, begrüßt und entlassen. Ähnlich verhält es sich im KK.²⁸ Darüber hinaus wird im KK (45) nach der *pūjā* für die erste Mütterreihe angewiesen, dass in einem Krug (*kalāśe*) Gaṇeśa, Durgā, Vāyu, Ākāśa und (die beiden) Aśvinīkumāras (also die üblicherweise in den *kalāśa* herbeigerufenen Pañcalokapālas; siehe Kap. 5.2.5 §5) mit fünf Darbringungen (*pañcopacāra*) bedacht werden. Es scheint, je mehr Götter Hindernisse ausräumen und das Ritual beschützen, desto besser.

Sind alle Mütter und Konsorten verehrt, folgt in allen Handbüchern ein weiteres Element der *mātrkāpūjā*, das, wenn man nur die Texte studiert, in verschiedenen Details jedoch unklar bleibt.

§3 Strom des Reichtums (*vasordhārā*) – Zumindest dem Namen nach ist die *vasordhārā*, der „Strom des Reichtums“, ein vedisches Ritualzitat. Während aber im vedischen Feuerritual, etwa bei der Feuergründung (*agnicayana*), bei der *vasordhārā* mit Hilfe eines langen Opferlöffels (*praseka*)²⁹ kontinuierlich Butterfett ins Feuer gegossen wird,³⁰ ist bei der *mātrkāpūjā* das Ziel des Gusses die Wand, oder genauer gesagt (was jedoch aus keinem Handbuch klar hervorgeht), die Mütter an der Wand.

Eine kurze Beschreibung findet sich im KK (47): Dem eigenen Brauch folgend (*svācārāt*) nimmt der Opferherr zusammen mit seiner Frau (*sapatnīko yajamāna*) gekochte Speise (*pakvānna*) auf den Kopf und soll dann unter Rezitieren von u.a. „*om vasoh pavitram asi etc.*“ (VS 1.2) und „*om tām savitur vareṇasya etc.*“ (VS 17.74) die *vasordhārā* empfangen. Mit beinahe demselben Wortlaut beschreiben KBh (27) und SV (26) die Handlung.³¹ Hier wird jedoch auch – wie beim mittelalterlichen Kommentar Gadādhara –³² angegeben, dass man fünf oder sieben Güsse darbringen soll.³³ Nach der VUP (113) werden drei, fünf oder sieben Güsse mit Butterfett gegeben, wobei eine mit *tulasī* (*vṛndā*) versehene Banane (*kadalī*) oder eine Areca-Nuss verwen-

26 Sowohl die *āvāhana*- und *ṣamāprārthanā*-Formel, wie auch der an die Gesamtheit der Sechzehn Mütter gerichtete *nāmamantra* enthalten die Formulierung *gaṇapatīśahitā*. Vgl. VPGh: 57f.

27 Wie für die Mütter werden separate *āvāhana*-Formel und *nāmamantras* verwendet. Während Gaṇeśa und Durgā in die kollektive *ṣamāprārthanā* integriert werden, wird Śrī separat mit „*om śrīr mayi ramasva*“ verabschiedet.

28 Die Beschreibung ist aber kürzer. Zu Beginn werden „*om gaṇānām tvā [gaṇapatīm havāmahe] etc.*“ (VS 23.19) zum Verehren und „*om vakratuṇḍa [mahākāya] etc.*“ als *prārthanā* genannt (KK: 44). Vor der *pūjā* der Sechzehn Mütter wird nur erwähnt, dass im Krug Gaṇeśa und andere (Götter) verehrt werden sollen (KK: 46).

29 Nach Staal (1983: 563) hat der Löffel die Länge des Opferherrn.

30 Siehe Staal 1983: 563-570 (mit Abbildungen). Zur *vasordhārā* siehe auch KŚ 18.5.1.

31 Laut Nepali-Teil der Anleitung im SV (26) hält die Frau des *yajamāna* die Speise an den Kopf ihres Mannes und dieser gießt das Butterfett.

32 Nach ihm sollen die Güsse im Norden enden (Bākre 1982: 510; Mālavīya 2000: 492).

33 Diese Information findet sich auch in der VPGh (60), die hier ansonsten der SP folgt (s.u.).

det wird.³⁴ Aus der SP (70f.) geht hervor, dass der Guss dargebracht wird, indem man, nachdem der Opferherr und seine Ehefrau auf einem Sitz Platz genommen haben, kontinuierlich Butterfett ausgießt, während o.g. Mantras gelesen werden (vgl. VPGh: 60). Darüber hinaus wird in der SP (70 Fn. 1) angemerkt, dass dabei ein Blattteller (Nep. *ṭapari*) mit Gebäck (wie *sela*, *pūri*) und Süßigkeiten an den Kopf des Opferherrn gehalten wird. Wer beim Darbringen der Güsse wie und wo genau agiert, bleibt in den Texten meist unklar. Wie im KK (47) mit dem Verweis auf den „eigenen Brauch“ (siehe oben) angedeutet, scheint es hier verschiedene Familientraditionen zu geben, sodass die Handbücher diese Details gar nicht allgemein verbindlich regeln können.

§4 Abschluss – Nach Meinung der meisten Handbücher sollen nach der Verehrung der Mütter als „Bitte um Frieden“ (*śāntiprārthanā*) der Mantra „*oṃ dyauḥ śāntiḥ* etc.“ (VS 36.17) und als Segen (*āśīrvāda*) „*oṃ punas tvādityā rudrā vasavaḥ samindhatām* etc.“ (VS 12.44) rezitiert werden.³⁵ Im KBh (27) erscheint der erstgenannte Spruch als letzter von insgesamt vier Mantras des „Murmels des Mantras für (langes) Leben“ (*āyusyamantrajapa*).³⁶ Solche Häufung von Handlungen, die Segen bereitstellen, ist typisch für das Ende eines Rituals bzw. wie hier Ritualteils (siehe unten). Gleiches gilt auch für folgende Handlungen.

Nach Abschluss des Ritualwerks ist der Priester zu entlohnen. Da die „Gabe des Opferlohns“ (*dakṣiṇādāna*) selbst Bestandteil des Rituals ist, ist sie formalisiert. Im KBh (27) wird eine entsprechende *saṃkalpa*-Formel genannt. Andere Handbücher beschreiben hier auch, wie die *dakṣiṇā* vor der Übergabe mit einem *nāmamantra* verehrt wird.³⁷ Wie sich weiter unten zeigen wird, können noch andere Details hinzutreten.

Neben den Bitten um Segnung und dem Entlohnen des Priesters können je nach Handbuch weitere, beim Abschluss einer *pūjā* übliche Elemente genannt werden. Wie bereits demonstriert, kann das förmliche Entlassen (*visarjana*) einer zuvor verehrten Gottheit eine *kṣamāprārthanā* enthalten, mit der man um Nachsicht der Fehler bittet, die eventuell begangenen wurden oder auftraten. Am Ende der *māṭṛkāpūjā* trifft man den meisten Handbüchern zufolge erneut Vorsorge gegen Ritualfehler. Während man zu Beginn eines Rituals üblicherweise Gaṇeśa verehrt, um Hindernisse im Voraus durch die Gottheit beseitigen zu lassen, wendet man sich am Ende an Viṣṇu in seiner Form als Acyuta.³⁸ Dieser Gottheit bezeugt man seine Verehrung in einer Handlung, die als *viṣṇu-* oder *acyutasmarāṇa*, Gedenken an Viṣṇu bzw. Acyuta, bezeichnet wird. In den Handbüchern wird dafür der populäre Mantra „*oṃ yasya smrtyā ca nāmoktya*

34 Der Text nennt nur den ersten Mantra und erwähnt, dass nach „Chandogānām“ der Mantra „*oṃ etā[m] u tyaṃ madacyutam* etc.“ (RV 9.108.11; SāmaV 1.581) beim Gießen rezitiert wird (vgl. die von Vīreśvara, dem Cousin Rāmadattas, verfasste und wie die VUP von R. Jhā herausgegebene *Chandogānām Upanayanapaddhati*, S. 147).

35 KK: 47; SP: 71f.; SV: 27; VPGh: 60.

36 Die anderen Mantras sind – wie bei Gadādhara (Bākre 1982: 33; Mālavīya 2000: 33) – VS 34.50–52. Laut *vinīyoga* zum *japa* ist der *ṛṣi* der Mantras Dakṣa, die Gottheit Hiranya und die Versmaße (der Reihe nach) *uṣṇik*, *śakvarī* und *triṣṭubh* (KBh: 27). Im PP (153) werden dieselben Mantras als *āyusyamantrajapa* genannt, ihnen folgen dort allerdings drei puranische Verse (vgl. NP: 209).

37 SP: 72f.; SV: 27; VPGh: 60f.

38 Zur Verehrung Acyutas am Ritualende siehe Bühnemann 1988: 179f.; Müller 1992: 42.

etc.“ und dreimaliges Grüßen von Acyuta mit seinem *nāmamantra* vorgeschrieben.³⁹ Eine weitere Möglichkeit, sich vor den Konsequenzen von Ritualfehlern zu schützen, ist das (*karma*)*samarpaṇa*, ein Übergeben des Rituals (an den Gott).⁴⁰ Auch für dieses Ritualelement sind die Angaben der Handbücher meist spärlich: Man nehme (wie beim Sprechen eines *saṃkalpa*, *viniyoga* usw.) *kuśa* und Wasser aus dem *karmapātra* und rezitiere dann den Mantra „*om kāyena vācā manasendriyair vā* etc.“ (*Bhāgavata-purāṇa* 11.2.36).⁴¹ Laut KBh (27) liest man als „Entschuldigung“ (*kṣamāpaṇa*) den Spruch „*āvāhanaṃ na jānāmi* etc.“,⁴² woraufhin der Brahmane dem *yajamāna* (als Segnung durch den Gebrauch im Ritual geweihte) Blüten und anderes als *prasāda* gibt.⁴³

Das Ende der *mātrkāpūjā* veranschaulicht ein wichtiges Charakteristikum des Rituals, das bereits erwähnt wurde, aber hier erstmals deutlich in Erscheinung tritt. Durch das Ritual wird Segen erzeugt, der am Ende auf verschiedene Weise verteilt wird. Das gilt sowohl für das *vratibandha* als Ganzes als auch, zumindest in den Handbüchern, für größere Ritualabschnitte wie die *mātrkāpūjā*.

Wie im letzten Kapitel argumentiert, müssen dafür zunächst störende Einflüsse von außen abgeschirmt werden. Vor allem am Anfang muss Reinheit hergestellt werden. Außerdem muss im Ritual richtig, d.h. nach Regeln, gehandelt werden. Vor allem am Ende trifft man daher noch einmal gegen tatsächliche oder mögliche Fehler während des Rituals Vorsorge. Die bei der *mātrkāpūjā* verwendeten Kontrollmechanismen tauchen im Ritual auch später auf. In vielen Handbüchern erscheinen solche Elemente in variierender Auswahl am Ende jedes größeren Ritualteils.

All dies ist auch in der Praxis wichtig, aber dort kommt es bei den Vor- und Nachbereitungen zu markanten Umorganisationen der Abläufe (siehe Kap. 6.1.2 §4).

6.1.2 Praxis

Wie festgestellt, bedienen sich die Handbuch-Verfasser bei der Beschreibung der *mātrkāpūjā* auf unterschiedliche Weise in dem ihnen vertrauten „Ritualbaukasten *pūjā*“. Ähnlichen Variationen von Handlungssequenzen und Details begegnet man auch in der Praxis. Die *mātrkāpūjā* ist Bestandteil verschiedener Rituale. Sie wird mit gewisser Routine durchgeführt und weist bereits festgestellte Charakteristika der Praxis (pragmatische Umorganisation der Abläufe etc.) auf. Diese und weitere allgemei-

39 KK: 47; SP: 73; VPGh: 61. Laut SV (27) sind beim Rezitieren die Hände aneinander zu legen.

40 Vgl. Müller 1992: 43. In den nepalesischen Texten wird diese Handlung gelegentlich gemäß den Anfangsworten des dazugehörigen Mantra als *kāyena vācā* bezeichnet (so etwa im SV: 28).

41 SP: 74; SV: 28; VPGh: 61.

42 Dieser Spruch wird in verschiedenen *pūjās* mit entsprechenden Modifikationen verwendet. Hier lautet er: „Ich verstehe mich weder auf das Herbeirufen, noch verstehe ich mich auf das Entlassen, auch auf das Verehren verstehe ich mich nicht, Muttergottheiten verzeiht“ (*om āvāhanaṃ na jānāmi na jānāmi visarjanam / pūjāṃ caiva na jānāmi kṣamadhmaṃ mātrdevatāḥ* KBh: 27). Für eine weitere Variante siehe Bühnemann 1988: 179f.

43 Zur Diskussion um das Konzept *prasāda* siehe Michaels 1998: 269f. (mit weiterer Literatur).

ne Züge und Variationsmöglichkeiten der *pūjā*-Praxis sollen nun anhand des Hauptbeispiels illustriert werden.⁴⁴

§1 Vorbereitungen – Wie beschrieben, hatte die Familie bereits mit vereinten Kräften in einem kleinen Raum der Tempelanlage eine Ritualfläche für das Vorritual hergerichtet. Bevor dort mit der *māṭṛkāpūjā* begonnen werden konnte, mussten jedoch noch weitere Vorbereitungen getroffen werden:

Nach einer kleinen Pause, in der die Frauen Essen bereiten und die Männer schwatzen und rauchen, wechselt der von nun an (auch im Hauptritual) als Opferherr (*yajamāna*) fungierende Onkel des Initianden seine Hose gegen eine ungenähte Stoffbahn, die als Beinkleid um die Hüfte geschlungen wird (*dhotī*), begibt sich in den Raum des Vorrituals und beginnt, auf einem Holzbrett (Nep. *pirkā*) kleine Kuhdung-Häufchen zu arrangieren. Der Familienpriester, hat das KK zur Hand und trägt dem *yajamāna* auf, in der ersten Reihe siebzehn Häufchen zu formen (für die Gomayamāṭṛkās), in der zweiten Reihe sechzehn (für die Ṣoḍaśamāṭṛkās) und in der letzten Reihe sieben (für die Dvāramāṭṛkās). Der Priester steckt von Osten *dūbo* in die *piṇḍas*, während der *yajamāna* sieben weitere *piṇḍas* (für die Saptamāṭṛkās beginnend mit Brāhmī) neben den Spuren einer früheren *māṭṛkāpūjā* an der Ostwand des Raumes anbringt. Mit etwas Kuhdung und viel Fingerspitzengefühl befestigt er darüber einen Streifen roten Stoff an der Wand und legt vorsichtig eine Opferschnur dazu.

Obwohl der Priester das KK zur Hand hatte, wich die Anordnung der *piṇḍas* auffällig vom Handbuch ab (vgl. KK: 43). Dies war, wie der Vater rechtfertigte, kein Versehen, sondern eine bewusste Anpassung an die gegebenen Umstände. Obwohl später ebenfalls verehrt (siehe unten), verzichtete man auf eine materielle Repräsentation der Daśatorānamāṭṛkā. Hätte die *māṭṛkāpūjā*, so die Erklärung, im eigenen Haus stattgefunden, wären sie über der Tür befestigt worden. Vermutlich liegt hier die Vorstellung zugrunde, dass die Torānamāṭṛkās sichtbar Schutz und Segnung des Hauses bewirken sollen, worauf man im öffentlichen Raum der Tempelanlage verzichten konnte.

Trotz Abweichung von der verwendeten Vorlage folgte man bezüglich der Anzahl der Göttinnen dem in den nepalischen Handbüchern erkennbaren Konsens. Schließlich wurden insgesamt 57 Mütter verehrt (wenn auch nur 47 in Dunghäufchen). Die Praxis kann aber auch davon abweichen. Nach Bennett (2005: 62f.) werden bei den dörflichen Bāhun und Chetrī neben den sieben Müttern an der Wand auf einem Holzbrett 60 Häufchen aus Ritualreis („grains of acheta“) verehrt. Nach manchen ihrer Informanten sogar 64 (als *yoginīs* identifizierte) Häufchen (2005: 120 Fn. 10). Wie auch bei anderen Details der *māṭṛkāpūjā* deutlich wird, scheint hier das Befolgen des mündlich tradierten Brauches, der sich je nach Familie unterscheiden kann, wichtiger als die Angaben der Handbücher.

Auch wenn man in der Praxis verschiedene Ansichten zur genauen Anzahl der bedachten Mütter haben mag und man sich über diesbezügliche Vorschriften in Texten

⁴⁴ Als Vergleichsfolie wird neben anderen eigenen Beobachtungen der *māṭṛkāpūjā* (etwa bei Hochzeitsritualen) auch die kurze Beschreibung durch Bennett (2005: 62f., mit Skizze des Ritualplatzes) berücksichtigt.

hinwegsetzt, scheint (im Gegensatz zu den Handbüchern) Einigkeit darüber zu herrschen, dass die Verehrung der Saptamāṭṛkā möglichst an der Ostwand stattfinden soll.⁴⁵

§2 Verehrung – Vor der nun anstehenden Verehrung der Mütter mit Darbringungen integrierte man im Fallbeispiel zunächst einige weitere Handlungen, die seit dem Aufbau des Platzes noch ausstanden.

Gegen 12 Uhr beginnt die eigentliche *pūjā*. Zuerst bereitet man im Namen des (abwesenden) Initianden eine Kuhgabe (*godāna*), die den Körper reinigen soll (Nep. *śarīra-suddhiko lāgi*), dann liest der Priester den *pratijñasaṃkalpa* aus dem KK, lässt den *yajamāna* nach seinen Anweisungen Lampe und Krug mit den bereits verfügbaren Darbringungen (Ritualreis, *pañcāmṛta*, Joghurt, Blüten usw.) verehren und man wendet sich Gaṇeśa zu. Während der Priester als *prārthanā* den Mantra VS 23.19 liest, hält der *yajamāna* Blüten und eine Banane (mit der Spitze nach Osten, in Richtung Gaṇeśa) in den zusammengelegten Händen. Dann wird Gaṇeśa ein Teller mit Früchten, *dūbo* und *sindūra* dargebracht, den man aus Platzgründen neben den *kalaśa* stellt. Bevor der Priester den *saṃkalpa* für die *māṭṛkāpūjā* liest, werden noch *sela* und *pūrī* als Speisegabe (*naivedya*) an Lampe, Gaṇeśa und Krug verteilt.

Nach dem *saṃkalpa* werden die Mütter einzeln (reihenweise, von rechts nach links, also von Süden nach Norden) mit Ritualreis, *pañcāmṛta*, Blüten etc. verehrt (siehe Abb. 1). Der Priester liest dafür alle im Handbuch angegebenen *nāmanantras* hintereinander vor und wartet dann, bis sein Klient mit dem Verehren fertig ist. Der *yajamāna* beginnt zunächst mit den Kuhdunghäufchen auf dem Holzbrett, begibt sich dann mit dem *saptapāla* zur Tür und verehrt am oberen Türrahmen die zehn (hier nicht durch Dung repräsentierten) Torānamāṭṛkā. Schließlich, wieder zurück im Raum, wendet er sich den sieben *piṇḍas* an der Ostwand zu. Zum Abschluss dieser *pūjā* wird das als Set gekaufte *saubhāgyasāmāna* – eine Plastiktüte mit einem kleinen Handspiegel (Nep. *aina*), einem Kamm (Nep. *kāṅgiyo*), Kajal, rotem Farbpulver zum Färben des Scheitels (*sindūra*), einer bestimmten Kette (Nep. *pote*) und roten Bändern als Haarschmuck (Nep. *dhāgo*)⁴⁶ neben das Brett gelegt und ein Wickelgewand (*sārī* bzw. *dhotī*), *ciurā*, Früchte, Blüten sowie Geld dazugegeben.

Wie beim Aufstellen der Gefäße, bei dem man die in den Handbüchern in verschiedene Ritualelemente gegliederte Struktur übergang und zunächst alle Sitze, dann die Gefäße und sonstigen Materialien vorbereitete und platzierte, verfuhr man auch jetzt mit einer gewissen Pragmatik. Als die *pūjā* für die Mütter anstand, und man den *saptapāla* zur Hand hatte, holte man auch die *pūjā* für Lampe, Krug und Gaṇeśa nach. Dies geschah, verglichen mit den Angaben der Handbücher, in einer Kurzform. Man beschränkte sich auf einige Darbringungen und verzichtete auf Details wie *āsanapūjā*, *āvāhana* etc. Für die Verehrung der Mütter nahm man sich im Beispiel mehr Zeit,

45 Bei einer im Frühjahr 2008 in Suryabinayak, nahe Bhaktapur beobachteten Hochzeit fand die *māṭṛkāpūjā* in der Küche auf dem Dach des Hauses statt. Der Raum hatte, wie der Priester kopfschüttelnd feststellte, an der Ostseite eine Küchenzeile eingebaut, sodass die Saptamāṭṛkā an der Nordwand platziert und verehrt werden mussten.

46 Vgl. Bennett 2005: 79, 334; Bühnemann 1988: 156f.

aber auch sie stellte (ohne *pratiṣṭhā* der einzelnen Reihen usw.) nur eine abgekürzte Variante des im verwendeten Handbuch Beschriebenen dar.

§3 Strom des Reichtums (*vasordhārā*) – Schließlich wurden, wie in den Texten vorgeschrieben, Butterfettgüsse dargebracht:

Der Vater des Initianden (nicht der Opferherr!) erhitzt in einer kleinen Blattschale vorsichtig etwas Butterfett (Nep. *ghiu*) über dem Licht im Osten. Nachdem das Fett verflüssigt ist, hält sich seine Frau einen Plattteller mit *sela* über den Kopf und beugt sich so über den Ritualplatz, dass ihr Kopf mit dem Teller kurz über den *saptamātrkā* an die Wand reicht. Während der Priester aus dem KK die Mantras rezitiert, gießt der Vater das Butterfett über den Teller auf die Dunghäufchen (siehe Abb. 2). Ohne weitere Abschlusshandlungen endet mit dieser *vasordhārā* die *mātrkāpūjā* und man macht eine Pause.

Während im vedischen Ritual ein hölzerner Opferlöffel von der Länge des Opferherrn die als *vasordhārā* dargebrachten Güsse auf das verehrte Objekt leitet, sind es in der *mātrkāpūjā*, zumindest gemäß der ansonsten recht dürftigen Angaben der Handbücher, die Köpfe des Opferherrn und seiner Frau bzw. ein darüber gehaltener Teller mit Speise. Im Fallbeispiel dagegen agierten Vater und Mutter des Initianden, während der Opferherr sich zurückzog. Dies mag, wie die Tatsache, dass der Vater selbst und nicht der Priester das Gießen übernahm, ein untypischer Einzelfall sein,⁴⁷ aber auch die explizite Erwähnung der Frau des *yajamāna* in den Handbüchern stützt die Vermutung, dass bei der Verehrung der Mütter mit den Güssen vordergründig der Haushalt und nicht wie sonst oft im brahmanischen Ritual üblich die Patriline agiert.

§4 Abschluss – Im Fallbeispiel verzichtete man an dieser Stelle auf die in den Handbüchern genannten Abschlusselemente und ging nach einem kurzen Imbiss gleich zum Ritual für die Vorväter über.

Dies geschah diesmal nicht, weil man unter Zeitdruck stand (oder hungrig war), sondern aus einem anderen Grund. In den Handbüchern werden bei einer *pūjā* – nach allen nötigen Vorbereitungen (Bereiten des Sitzes usw.) – die entsprechenden Gottheiten auf den Ritualplatz geladen, dort verehrt und dann gleich wieder verabschiedet, natürlich nicht ohne sie um Segen zu bitten. Wie bei den Vorbereitungen, organisierte man im Hauptbeispiel (obwohl man nun ein Buch benutzte) die Abläufe erneut um. Die im Laufe des Vorrituals präsent gemachten Gottheiten sollten, wie die Akteure explizit erklärten, bis zum Ende des *vratibandha* anwesend bleiben.⁴⁸ Direktes Vergleichsmaterial aus den anderen Fallbeispielen liegt nicht vor (vgl. Kap. 2), aber auch dort vollzog man nach Beenden des vierten *saṃskāra* ein großes Entlassen „aller“ Götter. An gegebener Stelle wird darauf zurückzukommen sein (siehe Kap. 11.2 §17).

47 Bei im Rahmen von Hochzeiten beobachteten *mātrkāpūjās* der Brautseite (etwa in Suryabinayak, Bhaktapur, Frühjahr 2008) hielten meist Vater und Mutter der Braut den Teller über ihre Köpfe, während der Priester die Güsse darbrachte. Der Vater der Braut agierte in diesen Fällen aber auch während des restlichen Rituals als *yajamāna*. Bennett (2005: 62) spricht nur von der Verehrung der sieben Mütter an der Wand und macht keine Angaben zur *vasordhārā*.

48 So traf man z.B. Vorsorge, dass das am Anfang entzündete Licht das ganze Ritual (also auch den Haupttag) über nicht erlosch.

Beobachtungen in anderen Ritualen, die mit einem Vorritual einhergehen, wie Hochzeiten, *kālasarpapūjās* (siehe dazu Zotter 2012: insb. 310) usw., legen nahe, dass die im Hauptbeispiel artikuliert Vorstellung verbreitet ist.

6.2 „Heilbringendes Ahnenritual“ (*ābhyudayikaśrāddha*)

Die meisten Handbücher schreiben für das *pūrvāṅgakarman* des *vratibandha* (und andere Rituale) eine bestimmte Form des Ahnenrituals (*śrāddha*) vor. Aus der gängigen Bezeichnung dieses *śrāddha* als *ābhyudayika* ist ersichtlich, dass es mit dem Beginnen oder Anfangnehmen, aber auch mit Erfolg, Fülle und Heil (*abhyudaya*) verbunden wird. Da es sich an die Vorfäter (*pitṛ*) „mit freudigem Antlitz“ (*nāndīmukha*) richtet, ist es auch als *nāndī-* bzw. *nāndīmukhaśrāddha* bekannt.⁴⁹ Bennett (2005: 64) hat darauf hingewiesen, dass die Ahnen beim *vratibandha* allen Grund zur Freude haben, denn schließlich erhält der Junge durch das Ritual das Recht und die Pflicht, die Ahnen zu versorgen, bis er schließlich nach seinem Tod durch Rituale seines Sohnes selbst in ihre Reihen aufgenommen wird.⁵⁰ Vorgeschrieben ist das *ābhyudayikaśrāddha* auch für andere freudige Anlässe, die mit Fülle und Wachstum (*vrddhi*) verbunden sind,⁵¹ beispielsweise für andere *samskāras*, große Opfer (*yajña*) oder Observanzen (*vrata*).⁵² Es wird entsprechend auch als *vrddhiśrāddha* bezeichnet.⁵³

Der Umgang mit Verstorbenen im hinduistischen Ritual weist normalerweise signifikante Unterschiede zur Verehrung von Gottheiten auf. Die Opferschnur muss über der rechten Schulter getragen (*prācīnāvītin*, *apasavya*) werden,⁵⁴ die Blickrichtung ist Süden, nicht Osten oder Norden, statt Gerste und Reis wird Sesam verwendet, geopfert wird mit „*svadhā*“ statt mit „*svāhā*“, dabei wird das linke Knie gebeugt, nicht das rechte, usw.⁵⁵ Für das *ābhyudayikaśrāddha* gelten diese Regeln jedoch nicht.⁵⁶ Die Ahnen dürfen bei einem so wichtigen Ereignis wie dem *vratibandha* – bei dem, wie gesehen, mit Mitteln der *pūjā* der ganze Götterkosmos geladen wird – nicht übergangen werden. Aufgrund des freudigen Anlasses wendet man sich ihnen aber in einer der üblichen Ordnung folgenden, segensreichen Form zu.

49 Kane 1991: 526; Krick 1982: 49; Tachikawa/Hino/Deodhar 2001: 98.

50 Auf die Eingliederung des Initianden in die Patrilinie und die damit einhergehende Verpflichtung zu Toten- und Ahnenritual wird unten eingegangen. Siehe Kap. 8.4, 9.5 und 11.4.

51 So etwa von *Yājñavalkyaśmṛti* 1.249 (Ed. Khiste/Hośiṅga 2.250). Vgl. die Anm. von Schrader (1889: 21) zu *Karmapradīpa* 1.11f.

52 Zu Ritualen, die von einem *ābhyudayikaśrāddha* begleitet werden sollen, vgl. etwa SP (77) und Gadādhara's Kommentar zu PG 1.2 (Bākre 1982: 31ff.; Mālavīya 2000: 29ff.).

53 Zu den verschiedenen Namen siehe Kane 1991: 527f. Stevenson (vgl. 1920: 21, 62, 132) verwendet *vrddhi-* und *maṅgalaśrāddha* synonym.

54 So auch bei der Wassergabe an die Ahnen während des *samāvartana* (Kap. 11.2 §11), die häufig dazu genutzt wird, dem Jungen die verschiedenen Positionen der ihm beim *upanayana* angelegten Opferschnur zu demonstrieren.

55 Zu diesen Unterschieden siehe Kane 1991: 345f.; Hillebrandt 1897: 92f.; Müller 1992: 86.

56 Siehe dazu Bennett 2005: 62; Kane 1991: 526; Müller 1992: 87. Auch einige Handbücher weisen (teils mit Zitaten) auf die Unterschiede zu anderen Formen des *śrāddha* hin (KK: 48; SV: 28f.).

6.2.1 Handbücher

In der Texttradition des Mādhyandina-Zweiges des Weißen *Yajurveda* findet sich eine erste kurze Beschreibung des *ābhyudayikaśrāddha* in der sechsten *kaṇḍikā* des Kātyāyana zugeschriebenen *Śrāddha(kalpa)sūtra* (einem Anhang zum PG).⁵⁷ Kommentatoren wie Karka Upādhyāya erklärten und ergänzten diese knappen Angaben. Gadādhara verfasste auch eine Anleitung (*prayoga*).⁵⁸ Diese Ritualbeschreibung weist nicht nur viele Parallelen zu seinem *prayoga* des *pārvaṇaśrāddha* auf,⁵⁹ sondern verzeichnet auch Details, die sich im heutigen Nepal wiederfinden.⁶⁰

§1 Vorbereitung – Alle untersuchten nepalischen Handbücher, die genauere Angaben zum *ābhyudayikaśrāddha* machen, erwähnen oder beschreiben im Detail, dass der nach Osten oder Norden (also nicht wie in anderen Formen des Ahnengedenkens nach Süden) blickende Ritualausführende zunächst eine Lampe entzündet und verehrt sowie das *karmapātra* (nach Meinung der meisten ohne Sesam)⁶¹ bereitet und wie üblich mit „*om apavitraḥ pavitro vā* etc.“ dessen Wasser versprengt.⁶² Dann liest man den entsprechenden *saṃkalpa*,⁶³ rezitiert dreimal die *gāyatrī*, begrüßt Götter, Ahnen und andere mit „*om devatābhyaḥ pitṛbhyaś ca* etc.“ (vgl. *Agnipurāṇa* 2.117.20) und liest die Verse beginnend mit „*om sapta vyādhā darśaṇeṣu* etc.“ (vgl. *Agnipurāṇa* 2.117.54ff.).⁶⁴

Laut Anleitung des KBh (28f.) wird nach der Lampe auch Gaṇeśa verehrt und Viṣṇu gedacht (jeweils mit puranischen Mantras).⁶⁵ Dann lädt man förmlich acht oder vier Brahmanen ein und bringt ihnen Wasser zur Fußwaschung (*pādārgha*) dar.⁶⁶ Der

57 Zu diesem einflussreichen Text siehe Caland 1893: 122-127 und *passim*. Die hier verwendete Zählung folgt seiner Edition (1893: 245-252).

58 Gadādhara's *prayoga* zum *nāndīśrāddha*, wie das Ritual dort heißt, findet sich im Anschluss zu seinem Kommentar zur sechsten *kaṇḍikā* des *Kātyāyanaśrāddhasūtra* (Bäkre 182: 510f.; Mālavīya 2000: 492-495). Vgl. seinen Kommentar zu PG 1.2 (Bäkre 1982: 31ff.; Mālavīya 2000: 31ff.)

59 Das *pārvaṇaśrāddha* wird in der dritten *kaṇḍikā* des *Kātyāyanaśrāddhasūtra* behandelt (siehe dazu Kane 1991: 504-509). Gadādhara's *prayoga* folgt seinem Kommentar zu dieser *kaṇḍikā* (Bäkre 1982: 462-466; Mālavīya 2000: 460-469). Zum *ābhyudayikaśrāddha* als Modifikation (*vikṛti*) des *pārvaṇaśrāddha* siehe Kane 1991: 526.

60 Es gibt jedoch auch Unterschiede. So beinhaltet das von Gadādhara beschriebene *ābhyudayika*- bzw. *nāndīśrāddha* im Gegensatz zu dessen Form in den nepalischen Handbüchern auch *āhutis* (Bäkre 1982: 512; Mālavīya 2000: 494).

61 In der SP (78) wird explizit angemerkt, dass man alle (üblichen) Dinge außer Sesam (*tila bāheka aru sabai thoka*) in das Gefäß gibt (vgl. VPGh: 61). Im KBh (29), in dem für das Füllen erneut Mantras angegeben werden, wird ebenfalls auf Sesam verzichtet. Einzig laut SV (31) wird, wie beim üblichen *karmapātrasthāpana*, auch Sesam eingefüllt.

62 KBh: 28-30; KK: 48; SP: 77f.; SV: 30-32; VPGh: 61.

63 KBh: 30; KK: 49; SP: 78f.; SV: 32; VPGh: 62.

64 KBh: 30; SP: 78f.; SV: 33; VPGh: 62. Im KK (49) wird nur der erste Mantra genannt, der (wie auch nach einigen anderen Handbüchern) dreimal rezitiert werden soll. Vgl. Gadādhara's *prayoga* des *pārvaṇaśrāddha* (Bäkre 1982: 464; Mālavīya 2000: 464).

65 Die Mantras lauten nach KBh (28) „*om namo 'stv anantāya [sahasramūrtaye* etc.]“ (Lampe), „*om yaṃ brahma [vedāntavido vadanti* etc.]“ und „*om abhīpsitārthasiddhyartham* etc.“ (Gaṇeśa) sowie „*om śuklāmbaradharam [devam* etc.]“ (Viṣṇu).

66 Die Formeln, mit denen die Brahmanen gruppenweise verpflichtet werden, sprechen sie mit Namen und *gotra* an, vermerken, wen sie jeweils repräsentieren sollen (siehe unten), benennen das Ritual und adressieren sie als „Ihr, von mir Geladene“ (*bhavanto mayā nimantritāḥ*), woraufhin

Text verzeichnet jedoch auch die Möglichkeit, die Brahmanen durch *kuśa* zu ersetzen.⁶⁷

Die Handbücher beschreiben als weitere Vorbereitung, wie die zehn Himmelsrichtungen gesichert werden (*digbandhana*). Dazu verstreut man im Osten beginnend unter Sprechen von Mantras in jeder Richtung Gerste und *kuśa*.⁶⁸ Dieselben Materialien werden anschließend mit einem weiteren Spruch an der Hüfte (in die Kleidung) gesteckt (*nivībandhana*).⁶⁹

§2 Speisung der Ahnen – Beim *ābhyudayikaśrāddha* werden drei Gruppen von Ahnen zusammen mit den „All-Göttern“ (*Viśve Deva*) Satya und Vasu bedacht: die Mütter, die Väter und schließlich die Großväter mütterlicherseits mit ihren Frauen.⁷⁰ Nach den Handbüchern sind dies im Einzelnen: in der ersten Gruppe die Mutter (*mātrī*, Nep. *āmā*), die Großmutter väterlicherseits (*pitāmahī*, Nep. *bajyai*) und die Urgroßmutter väterlicherseits (*prapitāmahī*, Nep. *jijubajyai*), in der zweiten Gruppe der Vater (*pitṛ*, Nep. *bābu*), dessen Vater (*pitāmaha*, Nep. *bajye*) und Großvater (*prapitāmaha*, Nep. *jijubajye*) und in der dritten Gruppe, zusammen mit ihren Frauen (*sapatnīka*), der Großvater der Mutter (*mātāmaha*, Nep. *māvalapaṭṭikā bajye*) sowie dessen Vater (*pramātāmaha*, Nep. *jijubajye*) und Großvater (*vṛddhapramātāmaha*, Nep. *barājyū*).

Den Genannten werden nun zunächst unter Nennung ihrer Namen Sitze aus *kuśa* bereitet und angeboten.⁷¹ Da jede der drei Ahnen-Klassen – wenn nicht durch *kuśa* ersetzt (siehe oben) – von zwei Brahmanen (oder Gruppen von Brahmanen) vertreten wird, die in der SP und anderen Handbüchern als *Viśvedeva-Brahmane(n)* und *Pitṛ-Brahmane(n)* bezeichnet werden, müssen insgesamt sechs dreifach geteilte Sitze auf-

(die Brahmanen) „om, wir sind Geladene“ (*om nimantritāḥ smaḥ*) erwidern. Für das Darbringen des mit *yava*, *kuśa*, *gandha* und anderen versehenen *pādārgha* werden weitere Formel vorgeschrieben (KBh: 28f.).

67 Sind Brahmanen nicht verfügbar, soll man „Jungen aus *kuśa*“ aufstellen (*tad abhāve kuśabaṭṭin samsthāpya* KBh: 28). Deren *pratiṣṭhā* erfolgt (wie üblich) mit VS 2.13 (ebd.). Dies ist nicht das einzige Beispiel dafür, dass Brahmanen im Ritual durch *kuśa* ersetzt werden (vgl. Kap. 7.1.1 §3). Siehe dazu auch Zotter in Druck a.

68 Die Mantras sind die bereits von Gadādhara dafür angegebenen (siehe Bākre 1982: 510; Mālavīya 2000: 493; vgl. dessen *prayoga* des *pārvaṇaśrāddha* (Bākre 1982: 464; Mālavīya 2000: 465)). In den Handbüchern wird allerdings nach jedem Besprechen einer Richtung „om apahatā asurā rakṣāmsi vedīśadaḥ“ (VS 2.29c) eingefügt (KBh: 30f.; KK: 49; SP: 80-82; SV: 33f.; VPGh: 63). *Digbandhana* kann in variiertem Form auch Bestandteil anderer Rituale sein, etwa der *smārtapūjā* (siehe z.B. Bühnemann 1988: 123) oder tantrischen Formen der Verehrung (siehe z.B. Tripathi 2004: 274 und *passim*).

69 Abweichend von Gadādhara (Bākre 1982: 464, 510; Mālavīya 2000: 465, 493) schreiben heutige Handbücher dabei den Mantra „om tvam agne dyubhis tvam āśuśukṣaṇiḥ etc.“ (VS 11.27) vor (KBh: 31; KK: 49; SP: 83; SV: 34; VPGh: 63). Nach Kane (1991: 509) werden die Materialien in die *dhotī* eingeschlagen.

70 Dies geht etwa aus Gadādhars *prayoga* hervor (Bākre 1982: 510; Mālavīya 2000: 493). Vgl. *Kātyāyanaśrāddhasūtra* 6.13 (Ed. Mālavīya 6.11).

71 Die dazu verwendeten *kuśa*-Halme sollen gerade und ohne Wurzel sein (*rjvamūlakuśāḥ* KK: 50; KBh: 31; *amūlā rjavo darbhāḥ* Gadādhara (Bākre 1982: 510; Mālavīya 2000: 493)).

gestellt werden.⁷² Dann werden die zusammen mit den „All-Göttern“ Satya und Vasu platzierten Ahnen⁷³ nach einem *saṃkalpa* mit Darbringungen verehrt.⁷⁴

Danach übergibt man dem „Herrn der Erde“ (*bhūsvāmī*) Speise (*anna*). Dazu gibt man Gerste, Butterfett, Honig und Wasser auf einen Blattteller, spricht unter Halten von Gerste und *kuśa* einen *nāmamantra* und stellt die Speise auf die Erde.⁷⁵

Einen ähnlichen Teller, der jedoch drei Portionen enthält, bringt man nun den Viśvedeva(-Brahmanen) dar. Die Übergabe ist aufwendiger. Der Teller wird zunächst mit der flachen Hand (Handfläche nach oben) berührt, wobei man „*om pṛthivī te pātram etc.*“ (*Kātyāyanaśrāddhasūtra* 3.4; Ed. Mālavīya 3.2),⁷⁶ „*om idam viṣṇur vi cakrame etc.*“ (VS 5.15) und weitere Formeln rezitiert.⁷⁷ Mit „*om yavo 'si etc.*“ (VS 5.26d) streut man im Uhrzeigersinn Gerste um den Teller und übergibt dann jeweils mit einem *saṃkalpa* die drei Portionen an Mütter, Väter und Großväter mütterlicherseits.⁷⁸ Dieselbe Prozedur wird mit einem zweiten Gefäß oder Teller (für den oder die Pitṛ-Brahmanen) wiederholt.⁷⁹ In den Handbüchern wird das Speisen der Ahnen mit der Rezitation mehrerer Mantras abgeschlossen. Laut SP (98f.) und anderen vollzieht man *ācamana* und spricht mit zusammengelegten Händen die drei mit „*om madhu*“ beginnenden Mantras VS 13.27-29,⁸⁰ die Verse „*om annahīnaṃ kriyāhīnaṃ etc.*“⁸¹ und „*om namas tubhyaṃ virūpakṣa etc.*“ sowie dreimal die *gāyatrī*. Dann entfernt man

72 SP: 83-87; SV: 34-36; VPGh: 64f. KBh (31) und KK (50) benennen die Brahmanen nicht, lassen aber ebenfalls sechs Sitze errichten.

73 Einzig im KBh (31) werden auch die Ādityas, Vasus und Rudras erwähnt.

74 KK: 50; SP: 87-90; SV: 36f.; VPGh: 65f. Im KBh (31) werden darüber hinaus verschiedene *nāmamantras* genannt und die Verehrung mit einer Kurzform des Dialogs beendet, der zum Schluss des *śrāddha* (siehe unten) sicherstellen soll, dass alles vollständig vollzogen wurde („*sarvaṃ paripūrṇam astu*“, Antwort: „*astu paripūrṇam*“ KBh: 32).

75 SP: 90; SV: 37; VPGh: 66. Im KK (51) wird kein Teller erwähnt, im KBh (32) nur der Mantra genannt.

76 Zu diesem Mantra siehe Kane 1991: 444 Fn. 992.

77 Laut *prayoga* von Gadādhara (Bākre 1982: 511; Mālavīya 2000: 494) rezitiert man die genannten Mantras beim Bereiten eines Gefäßes mit den Resten der ins Feuer geopfertem Speise. Mit dem ersten Mantra berührt man das Gefäß und mit dem zweiten setzt man den Daumen des Brahmanen in die Speise (vgl. KBh: 32; KK: 51). Diese Handlungen sind ein weiteres Ritualzitat aus dem *pārvaṇaśrāddha* (vgl. *Kātyāyanaśrāddhasūtra* 3.4f. (Ed. Mālavīya 3.2f.), Gadādhara's *prayoga* dazu (Bākre 1982: 465; Mālavīya 2000: 466) und Kane 1991: 507). Die modernen Handbücher fügen folgende weitere Formeln hinzu: „*om idam annam*“, „*om imā āpah*“, „*om idam ājyam*“, „*om idam haviṣ*“, „*om etany upakaraṇāni*“ und „*om kṛṣṇa kavyam (havyam KBh) idam rakṣa madīyam*“ (teils in veränderter Reihenfolge KBh: 32; KK: 51; SP: 61f.; SV: 37; VPGh: 67). Während der KBh (32) auch hier keine genaueren Angaben zu den Speisen macht, werden in der SP (60) wieder alle Zutaten genannt. Des Weiteren wird dort vorgeschrieben, dass der Honig mit dem Finger als Guss (*dhārā*) aufgefüllt wird (so auch VPGh: 67).

78 KBh: 32f.; KK: 51; SP: 62f.; SV: 38f.; VPGh: 67.

79 KBh: 33; KK: 51; SP: 63-68; SV: 39f.; VPGh: 68f.

80 Vgl. Gadādhara's *prayoga* (Bākre 1982: 511; Mālavīya 2000: 494), der auch die *gāyatrī* erwähnt.

81 Eine Variante dieses Verses findet sich in der *Pretamañjarī* von Choṭu Mīśra (Fol. 41'). Dort endet er allerdings mit „*harer nāmānukīrtanāt*“ (siehe Buss 2006: 300) statt (wie in nepalischen Handbüchern üblich) mit „(KK: *śrī*) *bhāskarasya prasādāt*“ (KBh: 33; KK: 51; VPGh: 69; SP: 69; SV: 40).

die beim *nīvibandhana* an der Hüfte befestigten Materialien.⁸² Andere Handbücher geben eine veränderte Reihenfolge an und nennen weitere Mantras.⁸³

Mehrere Handbücher beschreiben im Anschluss das Bereiten des *vikirāsana*, eines Sitzes für ein Streuopfer (*vikira*) an Verstorbene, deren *samskāras* nicht vollzogen wurden.⁸⁴ Dazu legt man unter Sprechen des Mantras „*om asaṃskṛtapramūtānām* etc.“ *kuśa*-Halme mit der Spitze nach Osten auf der Erde aus, verstreut darauf mit dem Mantra „*om agnidagdhās ca* etc.“ (vgl. *Mānavaśrautasūtra* 11.9.2.) Speise (*anna*) und vollzieht *ācamana*.⁸⁵ Auch der SV (41) beschreibt das Darbringen des *vikira*, merkt jedoch an, dass diese Handlung nur gemacht werden soll, wenn auch *piṇḍadāna*, die in anderen Formen des *śrāddha* übliche Speisung der Ahnen mit Klößen, vollzogen werde, und dies sei nach vielen Traditionen beim *ābhyudayikaśrāddha* nicht üblich.⁸⁶ Gehört man zu den wenigen, die zu diesem Anlass Klöße geben, sollen die *piṇḍas* aus Joghurt und verschiedenen Früchten (*bayara*, *amalā* usw.) gemacht sein (SV: 42).⁸⁷

Während das *piṇḍadāna* nur von einigen Handbüchern behandelt wird,⁸⁸ beschreiben alle die „Bitte um Segen“ (*āśīrvādaprārthanā*), allerdings teilen sich die Texte hier in zwei Gruppen. Während einige einen formalisierten Dialog zwischen dem

82 Vgl. SV: 40. Im VPGh (69) wird auf das Lesen der *gāyatrī* verzichtet. Das auch in Gadādhara's *prayoga* (sowohl des *pārvaṇa*- wie des *nāndīśrāddha*) erwähnte *nīvīvisarga* (Bākre 1982: 465, 511; Mālavīya 2000: 466, 494), wird nur von der SP (99) und dem SV (40) an dieser Stelle beschrieben. Laut KBh (35) wird die *nīvī* erst am Ende des Rituals nach dem Übergeben der *dakṣiṇā* gelöst.

83 Laut KBh (33f.) liest man zunächst die beiden Verse („*om annahīnam* etc.“), hier als *acchidra-vācana* bezeichnet, dann die *gāyatrī*, sagt „*om madhu madhu madhu*“, rezitiert das *puruṣasūkta* (VS 31.1-16), *rākṣoghna* (siehe Kane 1991: 497 Fn. 1111) und anderes und liest dann anstelle von VS 13.27-29 (*madhu vātetyādi ṛca sthāne*) als *sūktapāṭha* VS 33.62-65 und VS 3.51. Gemäß KK (51f.) beginnt man die *prārthanā* mit den zwei Versen („*om annahīnam* etc.“), liest im Anschluss VS 13.27-29, sagt „*om madhu madhu madhu*“ und rezitiert das *puruṣasūkta* und anderes. Zu den verschiedenen Mantras, die rezitiert werden, während die Brahmanen essen, siehe Kane 1991: 507, 527.

84 Vgl. Kane 1991: 484, 500, 507.

85 KBh: 34; VPGh: 69f. Im KK (52) wird darauf hingewiesen, dass einige kein *vikirādāna* vollziehen. In der SP (99) wird weder das *vikira*- noch das *piṇḍadāna* (siehe unten) beschrieben. Keines der untersuchten nepalischen Handbücher macht Angaben dazu, wo das Streuopfer zu entrichten ist. Gemäß *Pretamañjarī* (Fol. 60^v) variiert der Platz, je nachdem in welcher Art von *śrāddha* es vollzogen wird (Buss 2006: 272, 309).

86 Zum Geben bzw. Nichtgeben von *piṇḍas* beim *ābhyudayikaśrāddha* siehe Kane 1991: 527, 529.

87 Auch die VPGh (70) erwähnt Klöße aus Joghurt und der Jujube-Frucht (Nep. *bayara*) und Bennett berichtet, dass die Reisklöße durch „a festive variant made of raisins“ (2005: 62) ersetzt werden. Laut *Kātyāyanaśrāddhasūtra* 6.8 (Ed. Mālavīya 6.7) und den Angaben der Kommentatoren Karka (Bākre 1982: 509) und Gadādhara (Bākre 1982 510, 511; Mālavīya 2000: 491, 495) dagegen werden Joghurt und Jujube (*badara*) dem (üblichen) Reis (*akṣata*) beigemischt. Vgl. *Yājñavalkyaśmṛti* 2.249.

88 Laut KBh (34), KK (52) und SV (41f.) macht man für das *piṇḍadāna* zunächst *ācamana* und gedenkt Hari. Dann sprengelt man mit *kuśa* Wasser auf die Erde (im SV nicht erwähnt) und übergibt den Brahmanen Wasser, Blüten und je nach Handbuch Reis (*akṣata*), Reis und Speise oder Gerste. Dabei werden die Sprüche „*om*, sei gut besprengt“ (*om suproṣitam astu*) etc. verwendet, die Gadādhara für diese Handlungen beim *pārvaṇaśrāddha* angibt (Bākre 1982: 465; Mālavīya 466f.; sein *nāndīśrāddhaproyoga* verzeichnet nur das Stichwort „*piṇḍadānam*“ (Bākre 1982: 511; Mālavīya 2000: 495)). Schließlich wird mit einer Formel, die die Namen der jeweiligen Ahnen nennt, *kuśa*, Gerste und Wasser als *akṣayodakadāna* gegeben.

Vollzieher des *śrāddha* und dem Brahmanen (als Stellvertreter der Ahnen) wiedergeben, in dem um Gedeihen der eigenen *gotra*, der Geber, der Veden usw. gebeten wird,⁸⁹ werden laut anderen verschiedene Mantras rezitiert.⁹⁰ Nach der *prārthanā*, darin sind sich die Handbücher wieder einig, erhält der Ritualvollziehende ein Stirnmal (*tilaka*, Nep. *ṭikā*) von der Hand des Brahmanen.⁹¹

§3 Abschluss – Wie am Ende eines Rituals (oder Ritualabschnitts) üblich, ist der Brahmane für seine Dienste zu entlohnen. Laut KBh (35) und KK (53f.) wird nun (ohne weiteren Kommentar) viermal Geld oder sonstiges als Lohn gedachtes Material (*dakṣiṇādravya*) genommen und ein ausführlicher *saṃkalpa* gesprochen. Laut SP (101-105) und anderen dagegen teilt man das Geld, das man übergeben will, zunächst in drei Teile, legt es auf den Boden, spricht den Mantra „*om hiranyagarbhagarbhasatham* etc.“⁹² sowie einen *nāmamantra* und verehrt es mit Sandel, Ritualreis, Blüten, Wasser und Gerste. Dann übergibt man jeweils mit einem *saṃkalpa* den ersten Teil an die Viśvedeva-Brahmanen, den zweiten Teil an die Pitṛ-Brahmanen und den dritten Teil als „zusätzlichen Lohn“ (*bhūyasīdakṣiṇā*).⁹³

Man umgießt mit dem Mantra „*om vāje-vāje 'vata vājino naḥ* etc.“ (VS 9.18, 21.11), der laut Gadādhara's *prayoga* des *pārvaṇaśrāddha* zum Entlassen (*visarjana*) der Ahnen verwendet wird (Bākre 1982: 466; Mālavīya 2000: 467), den Pitṛ-Brahmanen dreimal mit Wasser, bringt dem Viśvedeva-Brahmanen mit der Bitte, dass Satya und Vasu erfreut sein mögen (*om satyavasuṣaṃjñākā prīyantām*),⁹⁴ Blüten und Ritualreis dar und vollzieht *ācamana*.⁹⁵

Man grüßt die Götter, Ahnen usw., indem man (wie bei der Vorbereitung) dreimal den Mantra „*om devatābhyaḥ pitṛbhyaś ca* etc.“ spricht.⁹⁶ Laut KBh (35) und KK (54) bedeckt man im Anschluss die Lampe (*dīpācchādāna*), besprenkelt Hände und Füße mit Wasser und vollzieht *ācamana*. Andere Texte fahren gleich mit einer *prārthanā* fort, in der der Ritualvollziehende darum bittet, dass das im Ritual Gemachte gut und das Nichtgemachte durch die Gnade Viṣṇus und die Rede (*vācana*) des Brahmanen gänzlich vervollständigt sei.⁹⁷

89 Der Ritualvollziehende bittet um den jeweiligen Segen, und der Brahmane bekräftigt diesen Wunsch. Also etwa „*om gotraṃ no varddhatām*“, „*om varddhatām*“ etc. (KBh: 34; KK: 53). Eine kürzere Form des Dialogs findet sich in Gadādhara's *prayoga* des *pārvaṇaśrāddha* (Bākre 1982: 465; Mālavīya 2000: 467). Der SV (42f.) nennt sowohl den Dialog als auch einige der Mantras, die laut der zweiten Gruppe von Texten rezitiert werden.

90 Genannt werden u.a. VS 26.2 und 34.55 (SP: 99-101; VPGh: 70; vgl. SV: 43).

91 KBh: 35; KK: 53; SP: 99; SV: 43; VPGh: 70.

92 Zur Verwendung dieses Mantras bei der *pūjā* siehe Bühnemann 1988: 169f.

93 Siehe auch SV: 43-45; VPGh: 71f.

94 Laut *prayoga* von Gadādhara richtet man beim *akṣayyodakādāna* eine ähnliche Formel an die „Vorväter mit freudigen Antlitz“ (*om nāndūmukhāḥ pitarāḥ prīyantām* Bākre 1982: 511; Mālavīya 2000: 495).

95 SP: 105; SV: 45. In der VPGh (72) werden beide Mantras auf das Umgießen des Pitṛ-Brahmanen bezogen.

96 KBh: 35; KK: 54; SP: 106; SV: 45; VPGh: 73.

97 Die leicht variierende Formel lautet: „*om asmin śrāddhakarmaṇi (asminn ābhyudayikaśrāddhe* KBh; om. KK) *mayā (om. KK, SP, VPGh) yat kṛtaṃ tat sukṛtaṃ astu yan na kṛtaṃ tad (tat śrī KBh) viṣṇoḥ prasādād brāhmaṇavacanāt (°vacanāc ca KK, SV, VPGh) sarvaṃ paripūrṇam astu*“, und die Antwort des Brahmanen: „*astu paripūrṇam*“ (KBh: 35; KK: 54; SP: 106; SV: 45;

Schließlich folgen Elemente, die Standard beim Beenden einer *pūjā* sind und bereits bei der *mātrkāpūjā* behandelt wurden: erstens das *viṣṇusmaraṇa*, für welches hier in den Handbüchern neben „*om yasya smṛtyā ca nāmoktyā* etc.“ auch die populären Mantras „*om pramādāt kurvatāṃ karma* etc.“⁹⁸ und „*om caturbhiś ca caturbhiś ca* etc.“ angegeben werden, und zweitens das *karmasamarpana* oder *karmeśvarārpaṇa* mit „*om kāyena vācā manasendriyair vā* etc.“⁹⁹ Laut SP (108), SV (46) und VPGh (74) erhält man als *prasāda* aus der Hand des Brahmanen Blüten, *dūbo* und Speise.

6.2.2 Praxis

Es wurde bereits erwähnt, dass das *ābhyudayikaśrāddha* in der Praxis gelegentlich entfällt. Nahe an der Vorlage der Handbücher – jedoch nie in völliger Deckung (siehe unten) – kann es auch sehr aufwendig gestaltet werden. Im Hauptfallbeispiel dagegen wählte man eine Kurzfassung:

Nachdem die Frauen denjenigen Anwesenden, die Hunger und Zeit zum Essen haben, ein „reines“ Frühstück aus *ciurā*, hausgemachtem *phurranadāna* und Gemüse serviert haben, begeben sich der Vater, dessen älterer Bruder und der Familienpriester zurück in den Ritualraum und besprechen die für das *ābhyudayikaśrāddha* benötigten Namen der Vorfahren. Die Gedächtnisse haben Lücken, aber der Vater ist vorbereitet und übergibt einen zerschissenen Zettel mit den gewünschten Informationen an den Priester.¹⁰⁰ Der *yajamāna*, wieder der Onkel des Jungen, nimmt zwei Blattteller, die von den Frauen vorbereitet wurden. Sie enthalten: *cāmala*, *dāla*, *dahī*, *ghīu*, *acāra* aus Ingwer, *besāra*, *masālā* und etwas Salz. Der *yajamāna*, mit dem Gesicht nach Osten gewandt, bedeckt einen der Teller mit einem weiteren Blattteller und träufelt etwas Wasser darauf. Dann hält er *jau*, *tila*, *kuśa* und Wasser und der Priester liest aus dem Handbuch (wieder dem KK) die Formel zum Darbringen der Speise (*annasamkalpa*), in die er gemäß Zettel die Namen der Verstorbenen einbaut. Der *yajamāna* verehrt den Teller. Dann werden die Namen erneut gelesen. Schließlich ruft man den Initianten, und der Priester gibt erst ihm (*rāto*) *dahītikā*, dann dessen Mutter, der Mutter des Vaters und dem Vater.

Vergleicht man das Beschriebene mit den Angaben im verwendeten Text, fällt sofort auf, dass vorgeschriebene Teilelemente wie das *digbandhana*, das Anbieten eines Sitzes usw. entfielen. Man konzentrierte sich auf das Übergeben der Speise und das Ent-

VPGh: 73). Laut KBh (35) öffnet man danach die Knoten der (im Notfall als Ersatz für die Brahmanen gebundenen) „Jungen aus *kuśa*“ (*kuśabaṭugranthīn unmucya*) und löst die *nīvī*. Für weitere Referenzen zur *nīvī* siehe Kane 1991: 509 Fn. 1135.

98 Zum Mantra vgl. Bühnemann 1988: 179 Fn. 290.

99 SP: 106-108; SV: 46; VPGh: 73f.; vgl. KBh: 36 und KK: 54.

100 Der Zettel enthält aus der Perspektive des Vaters bzw. dessen Bruders, nicht aus der des Initianten, die Namen des verstorbenen Vaters, Großvaters und Urgroßvaters und deren Frauen (im Falle des Vaters der ebenfalls verstorbenen ersten Frau). Des Weiteren werden (wieder mit Verwandtschaftsbezeichnung) genannt: die Namen von Großvater mütterlicherseits sowie dessen Vater und Urgroßvater (wieder nebst Frauen), die Namen vom ältesten Mutterbruder (nebst Frau), vom mittleren Mutterbruder, vom ältesten Bruder der Vaters und dessen Frau und weiteren verstorbenen Verwandten, wie der Frau des jüngsten Sohnes des ältesten Bruders des Vaters. Außerdem werden die entsprechenden *gotras* vermerkt.

gegennehmen des Segens. Den Anwesenden war diese Abkürzung der Idealform des Rituals bewusst,¹⁰¹ aber niemand sah dies als Normverletzung oder nahm Anstoß daran.

Auch wenn das Fallbeispiel in seiner Kürze eher untypisch sein mag, verdeutlicht es doch einige teils von der textlich fixierten Norm abweichende Standards der heutigen Praxis. Anders als von Bennett (2005: 62) berichtet, wurden in allen beobachteten Fällen als Speisegabe anstelle von Klößen (*pinda*) Teller mit den Zutaten für eine Mahlzeit verwendet. Anders als im Fallbeispiel übergab man in der Regel jedoch sieben Teller,¹⁰² auf die man häufig auch ungekochtes Gemüse, wie Kartoffeln oder Blumenkohl, gelegt hatte.

Selbst wenn in anderen Fällen das *ābhyudayikaśrāddha* in größerer Übereinstimmung mit den Textvorlagen vollzogen wurde, konnte niemals beobachtet werden, dass neben Priester und Opferherrn menschliche Repräsentanten der geladenen Ahnen und All-Götter agierten. Das in den untersuchten Texten lediglich vom KBh (28) als Notlösung erwähnte Aufstellen von „*kuśa*-Jungen“ zum Ersetzen der *Pitr*- und *Viśvedeva*-Brahmanen ist in der Praxis Standard, der jedoch (wie das Fallbeispiel zeigt) beim Kurzvollzug des Rituals entfallen kann. Anders als beim (*brahma*)*pavitra*, das während des *agnisthāpana* als Ersatz für den *brahman*-Priester aufgestellt wird (vgl. Kap. 7.1.1 §3), scheint hier jedoch die Stellvertreterfunktion der *kuśa*-Figur durchaus bekannt zu sein, denn die beim *śrāddha* platzierten *pavitras* werden meist als „Bähun“ bezeichnet (siehe dazu auch Zotter in Druck a).

Auch in anderer Hinsicht, geben die Handbücher nur eine idealisierte Form wieder. Die *saṃkalpas* und anderen Formeln, die die Nennung der Namen der Ahnen vorschreiben, zählen für jede der Gruppen je drei Generationen beginnend mit Vater, Mutter oder deren Vater auf. Im Falle des Vaters ergibt dies Sinn. Da (idealerweise) der Älteste der Patrilinie die Rolle des *yajamāna* übernimmt, ist der Vater immer schon verstorben. Bei der Mutter kann dies, wie im Hauptbeispiel, jedoch anders sein. Die Handbücher können also nur ein Muster wiedergeben, das vom Priester (gemäß seinen Sanskritkenntnissen) für jede Familie den Umständen entsprechend angepasst werden muss. So begann die Ahnenreihe der zweiten Gruppe im Fallbeispiel mit der Großmutter mütterlicherseits. Desweiteren gedachte die Familie zusätzlich einer Reihe Verstorbener, die von den Standardformeln nicht erfasst werden, wie den Mutterbrüdern und deren Frauen.

Während man im geschilderten Beispiel beim Übergeben der Speise den eigentlich vorgeschriebenen Ablauf auf das als wesentlich Empfundene reduzierte, fügte man in die abschließende Segnung ein Detail ein, das von keinem der Handbücher verzeichnet wird. Der Priester wartete, bis der Junge am Ritualplatz erschien, um ihm – unge-

101 Der Vater erklärt in einer Ritualpause, dass das *ābhyudayikaśrāddha*, wenn im eigenen Haus gemacht, weitaus aufwendiger sei. Man benötige sechs Brahmanen und müsse sieben Teller übergeben – einen für den „Herrn der Erde“ (*bhūsvāmī*) und sechs für die verschiedenen Vorfahren (*pitr*) – nicht wie im vollzogenen Ritual nur zwei – einen für den *bhūsvāmī* und einen für die Ahnen. Auch Bennett (2001: 62) berichtet aus der heutigen nepalischen Praxis, dass sieben Teller bereitet werden, einer für „Bhumi, the Earth God, [*sic!*] as ‚rent‘“ und je drei für Ahnen und alle Götter.

102 Vgl. letzte Fn.

achtet geltender Hierarchien – als erstem *ṭikā* aufzutragen. Wie bei der Geste der Großmutter, die während der Vorbereitung den hergerichteten *saptapāla* an den Kopf ihres Enkels hielt (siehe Kap. 5.2.6), fand man kreativ einen, nicht durch schriftliche oder mündliche Normen vorgegebenen Weg, den Jungen von Anfang an in das Ritual zu integrieren. Im nun folgenden dritten Vorritual rückt er, wenn auch vorerst noch in einer eher passiven Rolle, weiter ins Zentrum des Geschehens.

6.3 „Binden der Haarbüschel“ (*jūṭikābandhana*)

Während die bisher behandelten Vorbereitungen und Vorrituale auch Bestandteil anderer Rituale oder Ritualkomplexe sind, wird vor dem *vratibandha* ein weiteres Vorritual vollzogen, das spezifisch mit dem *cūḍākaṛaṇa*, dem ersten der vier *saṃskāras* des *vratibandha*, verbunden ist. Bevor dort das Kopfhaar des Jungen in rituell abgesicherter Form rasiert werden kann, muss es vorbereitet werden.¹⁰³ Die heute dafür übliche Bezeichnung *jūṭikābandhana* geht auf die Tatsache zurück, dass auf dem Kopf des Jungen mehrere Haarbüschel (*jūṭikā*) gebunden werden. Es ist aber auch als Vorbereiten (*adhivāsana*) des Bündels, des Haares bzw. der Haarsträhne bekannt.¹⁰⁴

In Text wie Praxis ist dieses, eigentlich spezifische, Element aus wohlbekannten Standards des *pūjā*-„Baukastens“ zusammengesetzt.

6.3.1 Handbücher

Aufgrund seiner spezifischen Verbindung zum *cūḍākaṛaṇa* wird das *jūṭikābandhana* auch von einigen Initiationsanleitungen beschrieben, die die anderen Teile des Vorrituals nur nennen oder gänzlich übergehen. Es wird jedoch durchaus nicht von allen Handbüchern behandelt.

Die meisten Texte, die Angaben zum *jūṭikābandhana* machen, verweisen auf den Brauch, es am Tag bzw. in der Nacht vor dem eigentlichen Ritual zu vollziehen.¹⁰⁵ Nur selten werden zeitliche Alternativen genannt.¹⁰⁶ Laut VPGh (77) ist für das Ritual

103 Vgl. etwa VP (11): *yo jūṭikābandhana' cūḍākarma gardā kāma garna sajilo hos bhanera aghibāṭa garne gariāeko euṭā (upāṅga) karma ho.*

104 Die Bezeichnung *jūṭikādhivāsana* findet sich etwa im *Cūḍopanayana*-Text (CP1: 2; CP2: 4; CV 2; vgl. KBh: 238; SD: 278). Im KK (68f.) wird das *jūṭikābandhana* auch *keśādhivāsana* bzw. *keśālatikādhivasana* genannt. Zur ursprünglichen Verwendung des Begriffs *adhivāsa(na)* und zu seiner späteren Übertragung in andere Kontexte siehe Einoo 2005a: 2f.

105 *ācārāt taddinasya pūrvarātre* CP1: 1f.; CP2: 4; VPGh: 77; *acārottaradinasya pūrvarātre* CV: 2; *cūḍākarmādidināt pūrvadine* KBh: 238 (zit. in VPGh: 77); *cūḍākarmadivāsāt pūrvehni ratrau* KK: 68; *pūrvaniśāyām* M 75/7: 4b; VUP: 1; *tatas tasminn eva dine samācārāt ratrau* SD: 278; *pūrvāṅgako dina belukā sandhyākālamā* (om. SV) VP: 12; SV: 47. Auch die gelegentliche Bezeichnung als *adhivāsana* deutet bereits darauf, dass etwas über Nacht vorbereitet wird (vgl. Einoo 2005a: 2f.).

106 Die VP (9) erwähnt, dass, wenn der günstige Moment (*sāita*) für das *pūrvāṅga* sehr spät liegt, und die Zeit deshalb nicht ausreicht, die Vorrituale auch am Morgen des Haupttages gemacht werden können. Ist dies der Fall, könne auch das *jūṭikābandhana* erst am Morgen direkt vor dem *cūḍākaṛaṇa* vollzogen werden, was jedoch als keine gute Lösung gilt (VP: 11f.).

ein nach dem Geburtshoroskop des Initianden bestimmter astrologisch günstiger Moment nötig.

§1 Vorbereitungen – Bei den Vorbereitungen des *jūṭikābandhana* trifft man erneut auf Standards. Laut KBh (239 Fn. 1) und SD (278) soll man mit einer *gaṇeśa-pūjā* beginnen.¹⁰⁷ Gemäß VP (12-17) wird, nachdem Vater und Junge am Ort des Vortrituals – dem *jiutikoṭhā* oder einem anderen viereckigen Raum – nach Osten gewandt (in Richtung der Götter blickend) Platz genommen haben, und der *saṃkalpa* für das *jūṭikābandhana* gelesen wurde, zunächst förmlich ein Brahmane für das *puṇyāhavācana* gewählt. Nachdem Opferherr und Priester das *puṇyāhavācana* absolviert haben, sollen Vater und Sohn *puṣpāñjali* für *dīpa*, *kalaśa*, Gaṇeśa und Mütter darbringen und diese nebst Wunsch- und Familiengottheit (*iṣṭa*- und *kuladevatā*) mit gefalteten Händen grüßen.¹⁰⁸ Im KK (69) werden die meisten dieser Elemente zu einem späteren Zeitpunkt in die Ritualhandlung eingebaut.¹⁰⁹

§2 Bereiten und Verehren der Bündel – Obwohl Rāmadatta beim *cūḍākaraṇa* erwähnt, dass man von den drei in der Nacht vorher der Reihe nach rechts, hinten und links gebundenen Haarbüschel (*jūṭikā*) zuerst das rechte befeuchten soll,¹¹⁰ fehlen in Ausgaben seiner Anleitung für gewöhnlich Angaben dazu, wie diese Büschel zu binden sind. Ausnahmen bilden zwei aus Mithila stammende Varianten des Textes; der lithographische Druck Phaṇī Śarmās von 1894 (verfilmt als NGMPP M 75/7) und die VUP.¹¹¹ Die in beiden Texten nahezu identische Beschreibung vermittelt jedoch nur ein unklares Bild und weicht erheblich von den anderen Handbüchern ab.¹¹² Ebenso zeigt die Anleitung im SD markante Unterschiede zum „Standard“ der nepalischen

107 Beide Texte nennen nur einen entsprechenden *saṃkalpa*.

108 Siehe auch SV: 47-51. Die VP Gh (77-81) verzeichnet weitere *pūjā*-Standards, wie das *bhūtotsāraṇa*.

109 Der Text lässt zunächst die Bündel bereiten, dann *svasti*- und *puṇyāhavācana* rezitieren, Lampe, Krug und Gaṇeśa verehren und erst danach den *saṃkalpa* lesen.

110 *tato dakṣiṇapaścimottarakrameṇa pūrvaniśābaddhakumārājūṭikātraye dakṣiṇājūṭikāṃ kledayet* (zitiert nach KBh: 244; ähnlich auch H 391/27: 3^v; DP: 50; VUP: 17). Vgl. Kap. 8.1 §3.

111 Beide Texte vermerken einleitend, dass das *jūṭikābandhana* in der *paddhati* (des Rāmadatta) zwar fehle, aber im Brauch anzutreffen sei (*tatra hi (atha M75/7) paddhatibahirbhūtam apy ācārapari-prāptam M 75/7: 2^v; VUP: 1*). Man vergleiche auch die als NGMPP M 25/23 verfilmte Anleitung des *jūṭikābandhana*, die vermutlich ursprünglich zum ebenfalls 1913 (V.S. 1970) von Aniruddha Śarman geschriebenen Ms. der *Vājasaneyinām-Upanayanapaddhati* (verfilmt als NGMPP M 25/5) gehörte, sowie die sehr ähnliche Beschreibung in Rāmacandra Jhās Ausgabe der *Chandogānām-Upanayanapaddhati* des Rāmadatta (2002: 1-3).

112 Laut M 75/7 (2^v) und VUP (1-3) liest man zunächst dreimal die sechzehn RV-Verse beginnend mit „*śahasra śirṣa* etc.“ – also das *puruṣasūkta* (RV 10.90), in der VUP allerdings zitiert nach der Variante in VS 31.1-16 – und teilt die Haarlocke am Hinterkopf (*śikhā*) mit einem an drei Stellen weißen Stachel des Stachelschweins in drei Teile, bevor der Priester (*ācārya*) die Büschel (*jūṭikā*) bindet. Dann soll man – die Opferschnur in der Hand – an der Schulter des Jungen beginnend mit *candana* „(rundherum) bedecken“ (*veṣṭayet*). Zumindest laut VUP liest der Priester abschließend den Mantra „*oṃ āmantraye tvām jūṭike* etc.“. Im Maithili-Kommentar der VUP (3) werden weitere Informationen ergänzt: Man bindet in jedem der drei Teile der *śikhā* ein Büschel und zeichnet, beginnend an der linken Schulter, eine Linie (Maith. *rekhā*) mit Sandel (um den Oberkörper des Jungen?). Da hier von drei Büscheln die Rede ist, könnte das dreimalige Rezitieren des *puruṣasūkta* darauf deuten, dass jedes der Büschel mit sechzehn Darbringungen (*ṣoḍaśopacāra*) verehrt werden soll (vgl. Anm. in Kap. 5.2.5 §6). Wegen der Knappheit der Angaben bleibt die Beschreibung (selbst in der Lesart des Kommentars) jedoch nur schwer verständlich.

Handbücher.¹¹³ Auch die übrigen Texte, die Angaben enthalten, weisen Variationen auf, zeichnen aber ein einheitlicheres Bild. Laut *Cūḍopānāyana*-Text gibt man auf drei Stücke gelben Stoff gelbe Senfsamen (*gaurasarṣapa*), Joghurt (*dadhi*), Ritualreis, *dūrvā*-Gras, verschiedene Arten von gelbem Farbpulver (*gorocana*, *kuṅkuma* und *haridrā*), Gerste (*yava*), Sandel (*candana*), *kuśa*-Gras und Kuhdung (*gomaya*) und schnürt dann drei Bündel (*poṭalikā*).¹¹⁴ Im KK (69) werden die auf die Stoffstücke gegebenen Materialien – hier *haridrā*, *dūrvā*, *sarṣapa*, *akṣata* etc. – als „Glück verheißende Materialien“ (*maṅgaladravyāṇi*) bezeichnet, und die Bündel sollen mit einer aus drei Strängen bestehenden Schnur fest verschnürt werden. Die VP nennt weitere Details.¹¹⁵ So stellt man zunächst einen viereckigen Blattteller (Nep. *cārakune ṭaparī*) oder einen Teller aus Glockenmetall (Nep. *kāsako thāla*) auf und breitet einen langen gelben Stoffstreifen darauf aus. Zum Füllen der aus drei Stoffstücken gefertigten Bündel werden laut VP Blüten, Ritualreis, *dūbo* und *pañcapallava* verwendet. Außerdem sollen insgesamt drei *kuśa*-Bündel von je neun, eine Handspanne (*kuret*) langen Halmen und drei an drei Stellen weiße Stachel des Stachelschweins dazugelegt werden.¹¹⁶

In den Bündeln werden nun nacheinander die Götter Brahmā, Viṣṇu und Śiva verehrt. Laut *Cūḍopānāyana*-Text, KBh und KK lautet der zu rezitierende Mantra für Brahmā im ersten Bündel „*oṃ brahma jajñānaṃ prathamam purastāt* etc.“ (VS 13.3), für Viṣṇu im zweiten Bündel „*oṃ viṣṇo rarāṭam asi* etc.“ (VS 5.21) und für Śiva im dritten Bündel „*oṃ namaḥ śambhavāya ca mayobhavāya ca* etc.“ (VS 16.41).¹¹⁷ In der VP (18-20) wird für Viṣṇu der Mantra „*idaṃ viṣṇur vi cakrame* etc.“ (VS 5.15) genannt und für jede der Gottheiten eine kurze *āvāhana*-Formel („*oṃ N.N. ihāgaccha iha tiṣṭha*“) sowie ein *nāmamantra* angegeben. SV (51f.) und VPGh (82) bauen die sprachliche Ebene weiter aus, indem sie in der *āvāhana*-Formel zusätzliche Phrasen einfügen und eine weitere Formel ergänzen, die die Materialien nennt, die man verspricht darzubringen („N.N. *samarpayāmi*“).

Laut *Cūḍopānāyana*-Text und anderen bereitet man nach der *pūjā* den Haarzipfel (*śikhā*) und befestigt die verehrten Bündel so im Haar des Jungen, dass sich das erste

113Laut SD (278f.) werden zwölf Bündel (*poṭalikā*) mit *gandha*, *akṣata*, grünem (*harita*) *dūrvā*-Gras, *haridrā* und anderem gefüllt und mit einer dreisträngigen Schnur gebunden, bevor man je drei der Bündel an der *śikhā*, im südlichen, hinteren und linken Teil des Haupthaars befestigt. Der Text fährt fort, dass (ins Haar?) nach Brauch auch Rasierer (*kṣura*) und Messer bzw. Schere (*kartari*) gebunden werden und dann ein mit VS 2.12 geweihter gelber Turban (*pītoṣṇīṣa*) um den Kopf gewunden wird. Im KBh werden hier (anders als sonst üblich) die Abweichungen des SD nicht vermerkt.

114CP1: 2; CP2: 4; CV: 2; KBh: 239.

115Der Junge soll sich (wie beim *cūḍākaraṇa*) auf den Schoß der Mutter setzen und nach dem Mond ausrichten, d.h. in Richtung Mond blicken oder diesen zur rechten Seite haben (VP: 18; SV: 51). In die VPGh (81) wird davon nur übernommen, dass der Junge auf dem Schoß der Mutter sitzt. Die VP (17f.) erwähnt weiterhin, dass neben *saguna*, auch Mädchen und Jungen (Nep. *kanyā-kumāraharī*) platziert werden, macht jedoch keinerlei Angaben zu deren Funktion oder Rolle. Andere Handbücher übernehmen diese Information nicht.

116VP: 18; VPGh: 81f. Der SV (51) kombiniert diese Angaben mit denen des *Cūḍopānāyana*-Textes und lässt neben den in der VP genannten Materialien auch gelbe Senfsamen, Joghurt, die verschiedenen gelben Farbpulver, Gerste und Sandel in die Bündel geben.

117CP1: 2; CP2: 4; CV: 2; KBh: 239; KK: 69. Der Nepali-Kommentar im CV (2) fügt ein, dass die drei Götter entweder mit fünf oder sechzehn Darbringungen verehrt werden sollen.

Bündel im südlichen Teil des Kopffaars, das zweite im westlichen Teil und das dritte im nördlichen Teil befindet. Schließlich umwindet man den Kopf des Jungen mit einem gelben Kopfwickel oder Turban (*pītoṣṇīṣa*).¹¹⁸ In der VP (20f.) dagegen wird zunächst beschrieben, wie man unter Rezitieren von *maṅgalapāṭha*¹¹⁹ mit einem Stachel des Stachelschweins das Haar des Jungen in drei Teile scheidet, bevor man die Bündel zusammen mit dem vorbereiteten *kuśa* im Haar befestigt.¹²⁰ Das Umwickeln des Kopfes mit Stoff soll im Uhrzeigersinn geschehen. In dieser Richtung führt man abschließend auch den Stachelschweinstachel um den Kopf des Jungen. SV (52) und VPGh (83) machen ähnliche Angaben.

§4 **Abschluss** – KBh (239) und KK (69) verzeichnen einen *saṃkalpa* für das Übergeben des Priesterlohns (*dakṣiṇā*). In der VP (21) werden darüber hinaus die Standardelemente *kṣamāprārthanā*, *karmasamarpaṇa* (mit „*om kāyena vācā* etc.“), *viṣṇusmaraṇa* (mit „*om yasya smṛtyā ca nāmoktyā* etc.“ und „*pramādāt kurvatām* etc.“) und das Übergeben von *prasāda* an den Jungen erwähnt (siehe auch SV: 52f.; VPGh: 83).

6.3.2 Praxis

Während die bisherigen Vorrituale des Hauptbeispiels als Kurzform vollzogen wurden, war dies beim *jūṭikābandhana* anders. Man setzte die gesamte Anleitung (KK) um und fügte weitere Elemente ein. Hierfür können verschiedene Gründe angeführt werden. Zum einen übernahm anstelle des Familienpriesters von nun an ein studierter Ritualspezialist die Leitung des Rituals. Zum anderen ist das mit dem *cūḍākarāṇa* verbundene *jūṭikābandhana* weitaus weniger „alltäglich“ als die oft routiniert vollzogenen anderen Vorrituale. Darüber hinaus spielt meines Erachtens auch eine Rolle, dass es konkreter als *mātrkāpūjā* und *ābhyudayikaśrāddha* mit der Person des Initianden verbunden ist. Im Hauptbeispiel wurden die Haare des Initianden folgendermaßen für die Rasur vorbereitet:

Nachdem man den Platz für die Rituallaube hergerichtet hat,¹²¹ begeben sich der Vater und dessen Kollege, der von nun an das Ritual als Hauptpriester (*ācārya*) leitet, in der Dämmerung wieder in den Raum des Vorrituals. Man stellt fest, dass es keinen Strom gibt und entzündet eine Kerze. In deren spärlichem Licht sichtet der Priester zunächst einen Haufen *kuśa*-Halme, die bereits auf die Länge von etwa einer Handspanne gerissen sind. Er nimmt dreimal je neun Stück davon und umwickelt sie mit weißem Faden. Die fertigen Bündel legt er auf einen Teller aus Glockenbronze, der links vom

118CP1: 2; CP2: 4; CV: 2f.; KBh: 239. Im KK (69) werden die Stellen, an denen man die Bündel im Haar befestigt, als südliche, westliche und nördliche „Kuhgabe“ (*godāna*) bezeichnet. Diese Bezeichnung wird gelegentlich auch beim *cūḍākarāṇa* verwendet (CP1: 16f.; CP2: 19-21; CV: 20f.; KBh: 245f.). Siehe dazu Kane (1974: 402f.) und die Anm. von Oldenberg (1886: 301) zu PG 2.1.9.

119Dies könnte ein indirekter Hinweis darauf sein, dass die Handlung – wie von VPGh (77) erwähnt – an einen astrologisch günstigen Zeitpunkt gekoppelt ist.

120Die Reihenfolge beim Befestigen ist rechts, links und hinten (VP: 21) und weicht von anderen Quellen (auch SV: 52; VPGh: 83) ab. Beim Schneiden der Büschel während des *cūḍākarāṇa* (Kap. 8.1 §9) ist sie jedoch auch in der VP (57, 61) wie üblich rechts, hinten und links.

121Diese Handlungen werden weiter unten beschrieben (Kap. 6.5.2).

saptapāla steht. Auf diesem Teller liegen bereits weitere Dinge bereit: drei schwarze Stachelschweinborsten (Nep. *dumsīko khāḍo*) mit je einer weißen Stelle,¹²² eine Schere (Nep. *kaīcī*), an der später noch ein Stückchen Gold befestigt werden soll, ein Rasierer (Nep. *churā*) sowie – je in einem kleinen Gefäß aus Glockenbronze (Nep. *khāsako kacaurā*) – „warmes“ und „kaltes“ Wasser, etwas Joghurt und Butterfett (siehe Abb. 3). Rechts vom *saptapāla* steht ein Blattteller mit weiteren Dingen (wie *lāvā* und *sela*), die später im Haar des Jungen befestigt werden. Davor stellt der Priester nun drei kleine Blattschalen (Nep. *dunā*) mit je einem Stück gelben Stoff und schlägt im KK die zum Füllen der Bündel benötigten Materialien nach. Er lässt gelbes Farbpulver, *dūbo*, Senfsamen, Ritualreis und Münzen¹²³ dazulegen und knotet die Stoffstücke zu Bündeln.

Nun wird ein Brahmane für das *puṇyāhavācana* ausgewählt (*brāhmaṇavarāṇa*). Dazu werden auf einem kleinen Blattteller Areca-Nuss, *kuśa*, Blüten und ein Geldschein (fünf Rupien) bereitgelegt, und man ruft den Initianden. Nachdem dieser sich im Westen, nach Osten blickend, gesetzt hat, liest der Priester in dessen Namen die entsprechende Auswahlformel. Der Junge verehrt den bereiteten Teller mit Ritualreis und umgießt ihn im Uhrzeigersinn mit Wasser (*dānapraṭiṣṭhā*). Der Teller wird dem Priester übergeben, der daraufhin, unterstützt vom Vater des Initianden, dessen beiden Brüdern und einem Mutterbruder des Jungen, *puṇyāhavācana* rezitiert.

Nach einem entsprechenden *saṃkalpa* verehrt der Initiand Lampe, Gaṇeśa und Krug im Osten. Der Priester liest dazu die Mantras und zeigt dem Jungen, wo er welche Darbringungen platzieren soll. Ersterer beobachtet sehr genau, was Letzterer tut, korrigiert gegebenenfalls und lässt Fehlerhaftes wiederholen.

Nun wird der förmliche Beschluss abgelegt, das *jūṭikābandhana* zu vollziehen, und die Aufmerksamkeit wendet sich wieder den drei gelben Stoffbündeln zu. Während der Priester die im KK angegebenen Mantras rezitiert, verehrt der Junge im ersten Bündel Brahmā, im zweiten Bündel Viṣṇu und im dritten Bündel Śiva (Abb. 3). Nach jeder *pūjā* macht der Junge *ācamana* (zunächst mit dem Wasser aus dem *karma-pātra*, da das *ācamana*-Gefäß zwar bereit steht, aber noch nicht aufgefüllt ist).

Nun soll der Haarzipfel (Nep. *ṭupī*) am Hinterkopf des Jungen gebunden werden. Dazu zieht der Vater auf Anweisung des Priesters mit einem Stachelschweinstachel zunächst den Mittelscheitel seines Sohns, dann einen zweiten „Scheitel“ vom linken zum rechten Ohr und umwickelt im Schnittpunkt der beiden Linien ein kleines Haarbüschel mit einer weißen Schnur. Der Vater nimmt einen dünnen gelben Stoffstreifen und befestigt daran, nachdem er am Kopf seines Sohnes Maß genommen hat, die drei gelben Stoffbündel nebst den bereiteten *kuśa*-Halmen. Mit Hilfe des Priesters bindet der Vater den Streifen jetzt so um den Kopf des Jungen, dass sich das mittlere Bündel am Hinterkopf und die beiden anderen jeweils über den Ohren des Jungen befinden (Abb. 4). Der Kopf wird mit einem breiten gelben Streifen umwickelt. Schließlich

122 An drei Stellen weiße Stachel, wie in der Anleitung vorgeschrieben, waren nicht erhältlich.

123 Die Anleitung schreibt vor, die „glückbringenden Materialien“ wie gelbes Farbpulver, *dūrva*-Gras, Senfsamen und Ritualreis auf die drei gelben Stoffstücken zu geben (*pūvāstrakhaṇḍa-trayeṣu haridrādūrvasarṣapākṣatādimaṅgaladravyāṇi kṣiptvā* KK: 69). Der Priester interpretiert *maṅgaladravyāṇi* jedoch scheinbar als „Münzen“.

hängt der Vater über jedes aus dem Wickel herausragende *kuśa*-Bündel ein *sela*. Der fertig geschmückte Kopf sorgt für Heiterkeit und man erklärt dem Jungen lachend, dass er jetzt alles bis morgen früh so zu tragen habe. Als einen Moment später die *selas* abfallen, werden aber keine Anstalten gemacht, diese wieder zu befestigen. Der Wickel verbleibt jedoch über Nacht am Kopf.

Das *jūṭikābandhana* ist beendet, und die Familie wartet darauf, dass der Strom wiederkehrt, damit man im Lampenlicht das Abendessen (*ciurā* mit Gemüse) zubereiten kann. Gegen elf Uhr nachts teilt sich die Familie. Die Frauen gehen zum Schlafen in das nahe gelegene Haus der Großmutter des Initianden. Die Männer und der Initiand bereiten sich in einer Halle im Tempelkomplex ein Nachtlager.

Aus der Länge des Berichts wird bereits ersichtlich, dass man beim *jūṭikābandhana* mehr Mühe und Sorgfalt aufwand als beim bisherigen Vorritual. Wirft man einen Blick auf die Akteure, zeigt sich ein weiterer markanter Unterschied. Nicht nur der Priester hat gewechselt, neben ihm agiert nun der Vater des Jungen, nicht wie bisher der Onkel. Vor allem aber kommt dem Initianden jetzt selbst eine zentrale Funktion im Ritual zu. Mehrfach übernimmt er Aufgaben des *yajamāna*. Er wählt den Priester für das *puṇyāhavācana* aus. Er hält Wasser und *kuśa* während der *saṃkalpas*, und er ist es, der sowohl Lampe, Krug, Gaṇeśa im Osten des Raumes als auch die Gottheiten in den Bündeln verehrt. Da das *jūṭikābandhana* nur in diesem einen Fall beobachtet werden konnte, lässt sich nicht sagen, ob diese Rollenverteilung in einer allgemeinen Norm oder in den individuellen Vorstellungen der Beteiligten begründet ist. Die Übereinstimmungen mit Bennetts (2005: 64) knapper Beschreibung des *jūṭikābandhana* – drei gelbe Bündel, Stachelschweinstachel, 27 *kuśa* usw. – lassen nur erkennen, dass das Haar auch in anderen Fällen auf ähnliche Weise vorbereitet wird.¹²⁴ Dass das *jūṭikābandhana* in der heutigen Ritualpraxis der Bāhun und Chetrī als fester Bestandteil der Vorbereitung eines *vratibandha* gilt, kann jedoch als gesichert gelten. Beinahe alle Jungen, deren Initiation beobachtet wurde, erschienen mit dem Kopfwickel auf dem Ritualplatz oder legten diesen zu Ritualbeginn wieder an. Dies geschah selbst im Fall 7, bei dem die Köpfe der Initianden bereits bis auf den *tupī* kahl rasiert waren. Die tatsächliche Rasur war hier bereits vollzogen, die rituelle stand jedoch noch aus.¹²⁵

6.4 Weitere Teile des Vorrituals

6.4.1 Handbücher

So gut wie alle Handbücher erwähnen wie PG 2.1.5 vor dem *cūḍākarāna*, dass man Brahmanen gespeist haben soll oder geben einen entsprechenden *saṃkalpa* wieder.¹²⁶

¹²⁴Es gibt jedoch auch Unterschiede. Nach Bennett (2005: 64) wird z.B. auch Kuhdung in die Bündel gegeben.

¹²⁵Vgl. Kap. 8.2 §4 und 11 sowie Kap. 8.3

¹²⁶M 75/7: 5^{iv}; CP1: 3f.; CP2: 5; CV 4; KBh: 239; KK: 71; SD: 279; UP1: 18; UP2: 8; UP3: 3; VP: 33; VPGh: 86, 87; VUP: 5.

Einige Texte behandeln nach dem *jūṭikābandhana* jedoch noch weitere Ritualhandlungen, die meist am Morgen des darauf folgenden Tages, aber noch vor Beginn des *cūḍākarāṇa*, vollzogen werden sollen.

§1 Opfer an die (neun) Ergreifer (*grahayajña*) – Wie bei der Behandlung des rechten Zeitpunkts des Rituals gezeigt (siehe Kap. 3.2), wird, zumindest in jüngeren Texten, dem astrologischen Geschehen am Himmel große Bedeutung beigemessen. Dies kommt auch im Ritual selbst zum Ausdruck. So ist heute eine Verehrung bzw. Befriedung der „Neun Ergreifer“ (*navagraha*) ein Standardbestandteil des Vorrituals. Genaue Angaben dazu finden sich in den Initiationshandbüchern allerdings selten, denn man greift dafür auf spezialisierte Texte zurück. Der *Cūḍopanayana*-Text und andere beschreiben, wie der gebadete Vater, der die täglichen Morgenriten beendet hat, die Absicht erklärt, den „Ergreifern“ ein Opfer (*yajña*) darzubringen¹²⁷ und dazu mit einer Formel einen Brahmanen auswählt, der dann die entsprechende Handlung vollziehen soll.¹²⁸ Die VP (9f.) lässt bereits vor dem *jūṭikābandhana* einen Brahmanen für den *grahayajña* auswählen.¹²⁹ Da beim *grahayajña*, wie der Name verrät (neben einer *pūjā*) Opfergaben ins Feuer dargebracht werden, ist er meist für den Haupttag des Rituals vorgesehen. Gleiches gilt für einen weiteren Bestandteil des Vorrituals.

§2 Fehler tilgendes Feueropfer (*prāyaścittahoma*) – Nach dem *jūṭikābandhana* wird in der VP (22-28) ein Feueropfer beschrieben, mit dem der Fehler getilgt werden soll, eine vergangene Ritualhandlung – ob ein tägliches oder fallweises Ritual (*nitya vā naimittika karma*) oder ein dem *cūḍākarāṇa* vorangehender *saṃskāra* – nicht, unvollständig oder fehlerhaft vollzogen zu haben.¹³⁰ Dieses Opfer, das der Form nach mit dem am Haupttag während des Rahmenrituals mehrfach vollzogenen *sarva-prāyaścittahoma* identisch ist (siehe Kap. 7.1.1 §15), soll mit einem *godāna* (siehe unten) enden und für jeden nicht durchgeführten *saṃskāra* wiederholt werden.¹³¹ Die VPGh (83-85) macht ähnliche Angaben. Im SV (181-183) wird dieses Opfer nach dem (regulären) *sarvaprāyaścittahoma* des Rahmenrituals beschrieben.

§3 Kuhgabe (*godāna*) – Ähnlich dem *sarvaprāyaścittahoma* ist die „Kuhgabe“ (*godāna*), bei der man einen kleinen Geldbetrag als (symbolischen) Preis für eine Kuh an den Priester übergibt, ein beliebtes Standardelement zur Beseitigung von Fehlern und Störungen. Es kann nicht nur während des Vorrituals, sondern auch im späteren

127 Zur Verehrung der „Neun Ergreifer“ in den nepalischen Ritualtraditionen siehe Kropf 2005.

128 CP1: 2f.; CP2: 4f.; KBh: 239. Die CV (3f.) fügt einige Details ein, wie das Sprekeln von Wasser mit „*om apavitrah pavitro vā* etc.“ oder die bei der Auswahl des Priesters zu übergebenden Materialien. Auch KK (71) und SV (170) erwähnen das *navagraha*-Opfer zu Beginn des Rituals.

129 Die „Ergreifer“ sollen gemäß einer entsprechenden Anleitung in der Nordostecke (des Ritualplatzes) auf der *grahavedi* herbeigerufen, platziert und verehrt werden. Das Feueropfer zur Befriedung der „Ergreifer“ (*grahaśānti*) soll im mittleren Hauptfeuer geschehen, nach dessen Errichtung und den dazu gehörigen Opferspenden (VP: 9-11). Vgl. VPGh: 78.

130 Siehe dazu auch VP: 11. Die Bezeichnung dieses Opfers als *anādiṣṭhaprāyaścittahoma* gibt an, dass das Vergehen, das getilgt werden soll, unbestimmt (*anādiṣṭha*) ist.

131 VP: 29. Dass zu Beginn des *cūḍākarāṇa* der Makel des Auslassens vorangehender *saṃskāras* mit einem *godāna* beseitigt werden soll, wird auch von der UP erwähnt (UP1: 10; UP2: 8f.). Die UP2 (2) nennt darüber hinaus einen entsprechenden *prāyaścittahoma*. Zu den verschiedenen Ansichten der Rechtstexte darüber, wie auf das Nichtbegehen eines *saṃskāra* rituell zu reagieren sei, siehe Kane 1974: 199f.

Ritualablauf etliche Male vorgeschrieben sein. Während die VP (28f.) und ihr folgend die VPGh (86) nach dem *anādiṣṭhaprāyaścittahoma* lediglich den *saṃkalpa* für ein *godāna* nennen, macht der SV (183-186) an dieser Stelle detaillierte Angaben.¹³² Zunächst gibt man in einen Blattteller (Nep. *bohotā*) Geld (und *kuśa*) und verehrt darin die Kuh.¹³³ Dann gibt man dem Brahmanen *ṭikā*,¹³⁴ nimmt das *kuśa*-Gras aus dem Teller und besprenkelt (sich selbst) mit Wasser (*secana*),¹³⁵ liest einen ausführlichen *saṃkalpa*, rezitiert *prārthanā*,¹³⁶ setzt zur *dānapraṭiṣṭhā* das Geld auf die Erde, nimmt es in die Hand und liest einen weiteren kurzen *saṃkalpa*, umgießt (die Gabe) dreimal mit Wasser¹³⁷ und schiebt sie ein wenig (in Richtung des Empfängers).¹³⁸ Schließlich nimmt sie der Brahmane und versprengt Wasser (*abhiṣeka*).¹³⁹ Diese Prozedur beschreibt der SV (186-205) im Anschluss sieben weitere Male. Die ersten sieben der acht *godānas* werden für die dem *cūḍākarāṇa* vorangehenden *saṃskāras* (*garbhādhāna*, *pūṃsavana*, *sīmantonnyana*, *jātakarman*, *niṣkramaṇa*, *annaprāsana* und *karṇavedha*) gegeben¹⁴⁰ und ein weiteres für die Reinheit des astrologischen Zeitpunkts der Rasur (Nep. *cūḍā garna lagna śuddhiko nimitta* SV: 203). Das KK (75) nennt nur die *saṃkalpa*-Formel für ein *godāna*, mit dem negative Einflüsse astrologischer Konstellationen beseitigt werden sollen (*lagnāt sarvāriṣṭagodāna*).¹⁴¹

6.4.2 Praxis

In keinem der beobachteten Fallbeispiele wurde vergessen, die „neun Ergreifer“ (*navagraha*) zu verehren und so zu befrieden. In keinem der Rituale hatte man jedoch die Zeit, den *grahayajña* bzw. die *grahaśānti* vor Beginn des eigentlichen Rituals zu beenden (oder überhaupt zu beginnen). Meist wurden die *grahas* von einem Assis-

132 Die VPGh (35-37) hat, der SP (11-14) folgend, die Prozedur des *godāna* bereits nach dem *sūryārghadhāna* beschrieben. Beide Anleitungen weisen leichte Variationen zu den Angaben des SV (183-186) auf. Andere Beschreibungen des *godāna* im SV (3-7, 186-205) sind weitgehend identisch mit der hier angegebenen Abfolge.

133 Der SV (184) gibt dafür mehrere *nāmamantras* und „*oṃ irāvātī dhenumatī hi bhūtam* etc.“ (VS 5.16) an. SP (11) und VPGh (35) nennen nur die *nāmamantras*.

134 Dieser antwortet laut SV (184) mit „*oṃ ā kṛṣṇena rajasā vartamānaḥ* etc.“ (VS 33.43 bzw. 34.31). SP (11) und VPGh (35) verzeichnet nur mehrere *nāmamantras*, mit denen der Brahmane nach dem Geben der *ṭikā* verehrt wird.

135 Dabei rezitiert man nach SV (184) „*oṃ mano me tarpayata* etc.“ (VS 6.31). SP (11) und VPGh (35) beschreiben diese Handlung nicht. Vgl. aber etwa KK: 117.

136 Die Mantras lauten nach SV (185) „*oṃ kapile sarvadevānām pūjanīyāsi* etc.“ (vgl. *Matsyapurāṇa* 93.64), „*oṃ gāvo mamāgrataḥ santu* etc.“ und „*oṃ pūjītāsi vasiṣṭhena* etc.“. SP (12) und VPGh (36) verzeichnen nur die ersten beiden Mantras, wobei der zweite als „*oṃ gāvo me agrataḥ santu* etc.“ angegeben wird (vgl. KK: 117).

137 Der SV (185) gibt dafür den üblichen *pradakṣiṇā*-Mantra „*oṃ yāni kāni ca pāpāni* etc.“ an.

138 Als Mantras werden vom SV (185f.) „*oṃ namas te kapile devi* etc.“ und „*oṃ ko 'dāt kasmā adāt* etc.“ (VS 7.48) genannt.

139 Der Mantra ist nach dem SV (186) der beim *abhiṣeka* übliche: „*oṃ dyauḥ śāntiḥ* etc.“ (VS 36.17). Im Anschluss beschreibt der SV (186) noch die Übergabe des zum vorangehenden *homa* gehörenden *pūrṇapātra*. Laut SP (14) und VPGh (37) spricht der Brahmane nach dem *abhiṣeka* mit VS 36.17 die Formel „*oṃ sarvāriṣṭasāntir astu*“ (vgl. unten). Außerdem wird die Gabe ohne Umgießen mit Wasser direkt in die Hand des Brahmanen gesetzt (SP: 13f.; VPGh: 36f.).

140 Zum *godāna* als *prāyaścitta* eines nicht begangenen *saṃskāra* vgl. Kane 1974: 200.

141 Vgl. SD: 282.

tenten des Priesters parallel zur laufenden Haupthandlung auf einem eigens für sie errichteten Ziegelaltar (siehe 6.5.2) verehrt.¹⁴² Gelegentlich wartete man jedoch auf eine Pause des Hauptrituals, damit sich der Initiand an der *pūjā* beteiligen konnte. An entsprechender Stelle wird darauf zurückzukommen sein.¹⁴³ Ähnliches gilt, wenn das *vratibandha* mit weiteren Ritualen (wie einer *śivapūjā*) kombiniert wurde. Zeitlich weitgehend unabhängig von der Verehrung mit *upacāras* ist das Feueropfer für die *navagraha*, welches man in der Regel einschob, wenn man das Hauptfeuer entzündet hatte und gerade keine anderen Opfer darbringen musste.

Das *godāna* wurde in der Regel mehrfach während des Rituals vollzogen. Dabei auftretende Variationen werden im Laufe der Ritualbeschreibung behandelt.¹⁴⁴

6.5 Herrichten der Rituallaube (*maṇḍapasamṣkāra*)

Bleibt noch einen Blick auf einen Komplex von Handlungen zu werfen, der nicht zum eigentlichen Vorritual gehört, im Fallbeispiel aber am „freien“ Nachmittag zwischen *ābhyudayika* und *jūṭikābandhana* eingeschoben wurde. Je nach Örtlichkeit (siehe Kap. 6.5.2) können diese Handgriffe auch als erste Aufgabe in den frühen Morgenstunden des Haupttages erledigt werden. Gemeint ist das Herrichten des Platzes für das Hauptritual. Dieser weist Parallelen zum Platz des Vorrituals auf. So begegnet man etwa Licht, Krug und Gaṇeśa wieder, *karma-* und *arghapatra* müssen erneut aufgestellt werden usw. Da an diesem zweiten Platz aber auch ins Feuer geopfert werden soll (siehe Kap. 7), sind eine Reihe weiterer Vorbereitungen nötig.

6.5.1 Handbücher

Laut PG 1.4.2 sollen verschiedene *samṣkāras* in einer außerhalb des Hauses gelegenen (temporären) Einfriedung (*bahiṣśālāyām*) vollzogen werden (siehe Kap. 3.3.1). In der heutigen Praxis errichtet man beim *vratibandha* (wie bei einer Reihe anderer Rituale) zu diesem Zweck eine Rituallaube (*maṇḍapa*).¹⁴⁵ Von den hier untersuchten Handbüchern geht nur ein einziges im Detail auf diese Rituallaube ein. Im KK (56-66) wird das Herrichten (*samṣkāra*) und Weißen (*pratiṣṭhā*) des *maṇḍapa* bzw. der *śālā* im Anschluss an das *ābhyudayikaśrāddha* beschrieben. Nach einer Skizze des *maṇḍapa* und verschiedenen Zitaten¹⁴⁶ beginnt die eigentliche Anleitung: man grüßt Gaṇeśa mit „*om sumukhaś [caikadantaś ca etc.]*“, stellt *ārgha-* und *karmapātra* auf, erklärt mit einem *samkalpa*, dass man in die Pfeiler der Laube die Daśadikpālas

142 Zur Praxis der Verehrung der *navagrahas* in Nepal siehe Kropf 2005.

143 Kap. 8.2§1; 9.3 §1, 10, 12, 18 und 21 sowie 11.2 §17.

144 Zur Praxis des *godāna* siehe Kap. 8.2 §1; 9.3 §11 und 12 sowie 11.2 §17.

145 Zur historischen Entwicklung des *maṇḍapa* siehe Einoo 2005b: 13-20.

146 Eine Legende zur Skizze informiert u.a. über Farben und Motive der anzubringenden Fahnen. Die nachfolgenden Zitate machen Angaben zur Größe des *maṇḍapa*, den darin platzierten Feuerstellen (*vedī*) usw. Der Text enthält weiterhin eine Liste der zur *maṇḍapapūjā* benötigten Materialien (KK: 56f.). Vor der Beschreibung des *cūḍākaraṇa* wird im KK (70) eine weitere Skizze eingefügt, aus der die Linien, die auf dem Opferplatz zu zeichnen sind, und das für das *vratibandha* spezifische Arrangement der Feuerstellen ersichtlich sind (vgl. VPGh: 237).

beginnend mit Indra herbeirufen und dort verehren wird,¹⁴⁷ berührt die Laube mit „*om bhūmir bhūmir jaganmātā* etc.“, sprengt mit VS 18.37 und dem *āpohiṣṭhīya* (VS 11.50-52 bzw. 34.14-6) *pañcagavya* und löst das im *samkalpa* gegebene Versprechen ein.¹⁴⁸ Die *pratiṣṭhā* des *maṇḍapa* erfolgt nach KK (64) mit den üblichen *pratiṣṭhā*-Mantras (VS 2.12 und 13). Weiterhin werden verschiedene puranische Mantras zur dreimaligen Rechtsumwandlung (*pradakṣiṇā*) und *prārthanā* verzeichnet (KK: 64f.). Die Anleitung endet mit Angaben zum Betreten (*praveśana*) der *śālā* durch das westliche Tor.¹⁴⁹

Es ist bemerkenswert, dass sich in den anderen Handbüchern keine genaueren Angaben zur Rituallaube finden. Obwohl der Priester oft in den Aufbau involviert ist, scheint man die Regelung dieser Angelegenheit der Praxis zu überlassen, und diese folgt nicht der Beschreibung des KK.

6.5.2 Praxis

Dass in keinem der beobachteten Rituale beim Errichten des *maṇḍapa* ein Handbuch verwendet wurde, bedeutet keineswegs, dass diesen Handgriffen eine geringere Beachtung geschenkt wurde. Die Akteure haben in der Regel sehr genaue Vorstellungen von der Rituallaube. Bennett schreibt zum Errichten des *maṇḍapa* beim Hochzeitsrituals: „Despite the apparent informality of this procedure – friends and neighbors all participate and discuss what should be done – there are definite ritual specifications as to how the sacred enclosure is to be built“ (2005: 76). Diese Aussage hat auch uneingeschränkte Gültigkeit für das *vratabandha*. Form und Aufbau der Konstruktion werden durch Regeln bestimmt, die oral tradiert und im Detail oft erst auf dem Ritualplatz ausdiskutiert werden. Ein Handbuch braucht man dafür nicht.

Wann der *maṇḍapa* vorbereitet wird, hängt nicht nur vom Zeitmanagement der Familie,¹⁵⁰ sondern auch vom gewählten Platz ab. Ähnlich wie beim (traditionellen) Vollzug des *vratabandha* am eigenen Haus wird im Rāma-Tempel in Battis Putalī der *maṇḍapa* für ein angemeldetes Ritual (sei dies eine Initiation oder eine Hochzeit) für gewöhnlich am Nachmittag oder Abend des Vortags aufgestellt. Dies erledigen meist Helfer des Tempels. Auf den auch nachts öffentlich zugänglichen Plätzen am Paśupati-nātha-Tempel dagegen, auf denen für ein Ritual eine kleine Parzelle stundenweise gemietet wird, müssen Priester und Familien mit vereinten Kräften den *maṇḍapa* am Morgen direkt vor Ritualbeginn aufbauen. Im Hauptbeispiel nutzte die Familie die Zeit zwischen *ābhyudayikaśrāddha* und *jūṭikābandhana* am Nachmittag des Vortages:

147 ... *śālādīkstambheṣv indrādidaśadīkpālānāṃ cāvāhanapūrvakaṃ pūjanaṃ kariṣye* KK: 58.

148 Als Hüter der Himmelsrichtungen (Dīkpāla) werden verehrt: [in der Mitte] Indra, im Südosten Agni, im Süden Yama, im Südwesten Nirṛti, im Westen Varuṇa, im Nordwesten Vāyu, im Norden Kubera, im Nordosten Īśvara, im Osten Brahmā und in der Mitte zwischen Südwesten und Westen Ananta. Der Text gibt für jede Gottheit eine *āvāhana*-Formel an, ein oder mehrere Verse zur meditativen Visualisierung (*dhyāna*) und Mantras zur *prārthanā*. Zwischen *dhyāna* und *prārthanā* sollen die Gottheiten mit den Darbringungen von „*pādya* bis *nīrājana*“ verehrt werden (KK: 59-64).

149 Dabei soll u.a. *svastivācana* rezitiert werden (KK: 66).

150 Nach Bennett (2005: 76) kann der Aufbau des „sacred pavilion“ jederzeit nach dem Vorritual erfolgen.

Nach einem späten Mittagessen beginnt man gegen 16 Uhr, den *maṇḍapa* zu errichten. Die anwesenden Männer¹⁵¹ begeben sich zur gemauerten Feuergrube an der Ostseite des Tempels und lassen zunächst die großen Blumentöpfe (Nep. *gamalā*) kommen, auf welche die Mädchen am Vormittag mit Mehlkleister violette Krepppapier geklebt hatten. Vier Töpfe werden in den Ecken des ausgewählten Ritualplatzes aufgestellt, ein weiterer im Osten. Mit einer Schnur überprüft man (mit verschiedenen Methoden) die Zentralität der Feuergrube und die Symmetrie des Quadrats.¹⁵² Als alle mit der Aufstellung der Töpfe zufrieden sind, erscheint die Mutter des Initianden mit dem *saptapāla*. Sie verehrt ohne Mantras den Topf im Osten mit Blüten und Ritualreis. Die anderen Töpfe folgen im Uhrzeigersinn.

Man holt die am Tag vorher geschnittenen Materialien (siehe Kap. 5.1 §2) und pflanzt zunächst die Bambusstangen (Nep. *bāsako liṅga*) mit Erde in die Töpfe. Dann werden Zuckerrohr (Nep. *ukhu*), Banane (Nep. *kerā*) und Himalaya-Kirsche (Nep. *paiyū*) mit Strick am Bambus befestigt. Die Töpfe werden beschwert, indem man die Erde darin mit Wasser anfeuchtet. Zwischen Zaun und Tempel gespannte Stricke sollen der Konstruktion weitere Stabilität verleihen.

Dann unwickelt man, etwas über Kopfhöhe, den *maṇḍapa* dreimal mit Strick. Um aus dieser einfachen Schnur (Nep. *ḍori*) einen „Torbogen“ (*toraṇa*) zu machen, muss sie mit *pañcapallava* geschmückt werden. Dies übernehmen die Onkel, die abwechselnd Blätter von *cāpa*, *āpa* und *pippala* – andere *pañcapallava*-Bestandteile waren nicht verfügbar – in die Schnur stecken. Als weiterer Schmuck werden Wimpel aus Kunststoff und bunte Krepppapierstreifen angebracht. Im Anschluss wird über der zentralen Feuerstelle ein Baldachin (Nep. *canduvā*) gespannt, in den *kasāra*, *sela*, *pūrī*, *janai*, *supārī*, *paisā*, *ciurā*, *aḱṣatā*, *lāvā*, *dūbo* und Blüten gegeben werden.

Die in anderen Fallbeispielen errichteten Rituallauben ähnelten der beschriebenen im Aufbau, konnten sich jedoch in der Ausstattung unterscheiden. So konnte (gerade bei den hastig am Morgen des Haupttages errichteten Lauben) der Baldachin entfallen. Statt Blumentöpfen wurden manchmal Ziegel verwendet, zwischen die man die Pfeiler klemmte¹⁵³ oder man improvisierte mit den Materialien für Pfeiler oder Torbogen. Selten verwendete man so viel Sorgfalt auf die Stabilität der Konstruktion wie im beschriebenen Beispiel, was dazu führte, dass in mehreren Fällen die Pfeiler während des Rituals umstürzten und dann entweder notdürftig wieder aufgerichtet oder gleich abgebaut wurden.¹⁵⁴

151 Neben dem Vater sind nun vier seiner Brüder anwesend. Sie werden unterstützt von drei Mutterbrüdern des Initianden und zwei Nachbarn, die bereits bei den Vorbereitungen geholfen hatten. Im Laufe der Arbeiten trifft auch der Hauptpriester des späteren Rituals ein.

152 Man diskutiert eine Weile über die Größe des zu errichtenden *maṇḍapa*. Der Vater schlägt vor, die Maße des Initianden zu Grunde zu legen, aber dies geht (soweit beobachtet) im Eifer des Gefechts unter.

153 Die meisten öffentlichen Ritualplätze sind gepflastert. Findet das Ritual auf freiem Feld statt, können die Pfeiler in die Erde gepflanzt werden.

154 Im Fall 7 brach der *maṇḍapa* zusammen, als der Priester Blätter von einem der Pfeiler zupfte, um darauf den Initianden die „Neige“ der Opferspenden zu reichen. Man richtete die Pfeiler zunächst wieder notdürftig auf, als sie aber kurz darauf bei einer Windböe erneut umfielen, entschied man kurzerhand, die Ritualhandlungen zu unterbrechen und die Pfeiler abzubauen.

In der Regel werden zusammen mit dem *maṇḍapa* oder direkt im Anschluss auch die später benötigten Feuerstellen vorbereitet. Im Fallbeispiel teilte man die Aufgabe auf:

Während der *maṇḍapa* noch geschmückt wird, errichten der Vater und der inzwischen eingetroffene Hauptpriester des späteren Rituals mit je zwei Ziegeln vier kleine Feuerstellen (Nep. *cāravedi*), je zwei nördlich und südlich der zentralen Feuerstelle (*mūlavedi*). Mit einer Schnur überprüfen sie, ob diese auf der zentralen Nord-Süd-Achse liegen. Dann errichten sie aus zwei Schichten von viereinhalb Ziegeln in der Nordostecke des Ritualplatzes die *grahavedi* – ein kleines Podest, auf dem am nächsten Tag die „Neun Greifer“ (*navagraha*) verehrt werden sollen (vgl. Abb. 5). Der Vater hat mittlerweile die beim *śubhārambha* „gegrabene“ Erde zur Hand, verteilt sie auf die Ziegel und bedeckt dann alle *vedis* mit Sand aus der zentralen *mūlavedi*.¹⁵⁵

In einer Plastiktüte wird rote Erde (Nep. *rāto māṭho*) aus dem Heimatdorf der Familie und Kuhdung zum Bestreichen des Ritualplatzes gebracht. Nach Meinung des Priesters sollte der Platz erst direkt vor dem Ritual bestrichen werden. Da am morgigen Tag aber andere Dinge anstehen, entscheidet man, es gleich zu tun. Die Schwester des Initianden und ihre *māiju*, die Frau des Mutterbruders, fegen den Platz und bestreichen die Ritualfläche mit einer Mischung aus Wasser, roter Erde und Kuhdung. Weitere Vorbereitungen des *maṇḍapa* (wie das Zeichnen der Linien etc.) erfolgen erst im Morgengrauen des nächsten Tages.

Die meisten Tempelanlagen verfügen über eine fest installierte Feuergrube (*agnikuṇḍa*). Diese ist in der Regel mit Sand gefüllt und von mit Lehm verputzten Ziegeln eingefasst. Kann man diese für sein Ritual nutzen, arrangiert man im Falle eines *vratibandha* – wie vom gleich zu beschreibenden Rahmenritual verlangt – weitere vier Feuerstellen in der Nord-Süd-Achse sowie ein Podest für die Verehrung der Navagrahas im Nordosten (*grahavedi*). Findet das Ritual woanders statt, muss auch für die zentrale *mūlavedi* provisorisch aus Ziegeln ein *sthaṇḍila* errichtet werden.¹⁵⁶ Dies ist zumindest die Regel. In den Fallbeispielen 1, 4 und 6 beschränkte man sich darauf, nur eine Feuerstelle herzurichten, die dann sowohl die Funktion der *mūlavedi* als auch der *cāravedis* übernahm. Im Fallbeispiel 6 wurden die Navagrahas ohne ein aus Ziegeln errichtetes Podest auf einem Tuch im Südwesten des Ritualplatzes verehrt. Andere dazu befragte Priester bestätigten die Verehrung im Südwesten als legitime (wenn auch aus der Mode gekommene) Alternative zur heute üblichen Verehrung der Navagrahas im Nordosten.¹⁵⁷

6.6 Zur Dynamik des Vorrituals

Dass wichtige *saṃskāras* mit *māṭṛkāpūjā* und *ābhyudayikaśrāddha* vorbereitet werden sollen, muss spätestens seit der Zeit der Sūtra-Kommentatoren als etabliert gelten, auch wenn sich deren konkrete Form verändert hat. Diese Teilrituale zählen auch in

¹⁵⁵ Der Sand wird später wieder entfernt, da er sich nicht mit Kuhdung bestreichen lässt.

¹⁵⁶ Zur Unterscheidung von *sthaṇḍila* und *kuṇḍa* siehe Stevenson 1920: 168 Fn. 2.

¹⁵⁷ So etwa Ramprasad Bhattarai, der Hauptpriester im Fall 7.

den Initiationshandbüchern zu Standards, die – wenn auch nicht immer im Detail beschrieben – in der Regel zumindest erwähnt werden. Findet man dort konkrete Anleitungen können diese Unterschiede aufweisen. So beschreiben einige aus Mithila stammende Handbücher (etwa die VUP und ihre Vorläufer) wie auch Gadādhara und andere für die *mātrkāpūjā* die Verehrung der Sechzehn Mütter nebst Gaṇeśa. Andere Texte dagegen verzeichnen die in Nepal übliche Variante, bei der insgesamt 57 Mütter und einige weitere Gottheiten verehrt werden.¹⁵⁸ Solche generellen Unterschiede lassen sich teils auf historische Entwicklungen, teils auf lokale Differenzen zurückführen. Die konkrete Ausgestaltung dieser beiden Schemata kann weitaus individuellere Züge aufweisen. Betrachtet man die Details der beschriebenen Handlungen, wird offensichtlich, dass sich Handbuchautoren und -kompilatoren verschieden im „Baukasten“ *pūjā* bedienen. Standardelemente und -details können beinahe beliebig ergänzt (oder übergangen werden).

Einflüsse der *pūjā* lassen sich auch im *ābhyudayikaśrāddha* nachweisen, dessen „Kernhandlungen“ auf ein Kātyāyana zugeschriebenes *Parīṣiṣṭa* zum PG zurückgehen. Elemente und Details der *pūjā* erscheinen hier vor allem in der Vor- und Nachbereitung. Sie bilden eine Art Rahmen (siehe Einleitung zu Kap. 7).

Die Sūtra-Kommentatoren ab Harihara schreiben *mātrkāpūjā* und *ābhyudayikaśrāddha* für jedes der heute während des *vratibandha* durchlaufenen *saṃskāras* vor. Die meisten Handbücher lassen ein anderes Muster erkennen. Das Vorritual wird vor dem *vratibandha* nur einmal vollzogen, erscheint dafür aber mit weiteren Teilen ausgebaut. So werden die „Neun Greifer“ (*navagraha*) mit *pūjā* und Opferspenden ins Feuer befriedet, um astrologische Unstimmigkeiten auszuräumen bzw. sich prophylaktisch gegen solche abzusichern. Dieselbe Funktion kann auch die „Kuhgabe“ (*godāna*) haben. *Godānas* werden zu Beginn des *vratibandha* jedoch vor allem übergeben, um Fehler zu beseitigen, die durch fehlerhafte oder fehlende *saṃskāras* entstanden sind. Dieses Ritualdetail liefert einen Hinweis auf historische Veränderungen des *saṃskāra*-Zyklus (vgl. Kane 1974: 200). Während einige der lebenszyklischen Rituale nur noch in Kurzform vollzogen werden oder gänzlich übergangen werden, erscheinen Initiation und Hochzeit weiter ausgebaut, u.a. durch ein im Laufe der Zeit immer elaborierteres Vorritual.

Dass ein *saṃskāra* bzw. ein *saṃskāra*-Bündel mit weiteren Teilritualen kombiniert wird, unterstreicht die Wichtigkeit des Ereignisses. Meist wird dabei auf ähnliche Bausteine zurückgegriffen. So sind nicht nur das Vorritual von Initiation und Hochzeit beinahe identisch, sondern entsprechende Versatzstücke können auch in Kombination mit anderen Ritualen bzw. Ritualkomplexen auftreten (vgl. Zotter 2012: 310f.).

Eine Besonderheit des Vorrituals des *vratibandha* ist das zur Vorbereitung des *cūḍākarāṇa* vollzogene *jūṭikābandhana*. Obwohl es als fester Bestandteil des *vratibandha* zu gelten hat, machen nur einige rezente Texte Angaben dazu. Mehrfach wird in diesen zur Legitimierung der Beschreibung auf den Brauch (*ācāra*) verwiesen – ein Hinweis, der sich recht häufig findet, wenn Dinge neu in die Texttradition eingeführt werden. Da dieses Teilritual von älteren textlichen Autoritäten nicht geregelt ist, ver-

158 Für Referenzen siehe Kap. 6.1.1.

wundert es nicht, dass man hier in den Texten auf eine größere Varianz stößt als bei anderen Teilen des Rituals. Es gilt aber auch zu beachten, dass im Brauch durchaus verschiedene Formen des *jūṭikābandhana* tradiert werden können und die Handbücher daher kaum eine allgemein verbindliche Form wiedergeben können.

Während das *jūṭikābandhana* mittlerweile Aufnahme in die nepalische Texttradition gefunden hat und dort mit großer Wahrscheinlichkeit auch weiter tradiert (vielleicht sogar zunehmend standardisiert) werden wird, begegnet man in der Praxis anderen Standards, die von den Texten nicht erfasst sind bzw. sich von den dortigen Angaben unterscheiden. Besonders deutlich wird dies beim Herrichten der „Rituallaube“ (*maṇḍapa*). Das einzige der untersuchten Handbücher, das eine Anleitung dazu enthält, ist das KK (56-66), welches eine ausgebaute Variante der *dikpālapūjā* verzeichnet und damit deutlich an der beobachtbaren Realität vorbeigeht. Nicht nur, dass man in der Praxis bei den oft hektischen Vorbereitungen – selbst wenn man wollte – in der Regel keine Zeit hat, eine derart elaborierte Anleitung umzusetzen, darüber hinaus werden in der Praxis etablierte Details, wie die Verwendung bestimmter Pflanzen für Pfeiler und „Torbogen“ oder das Anbringen eines Baldachins, vom KK nicht erfasst.

Auch wenn für andere Teile des Vorrituals eine größere Übereinstimmung zwischen Text und Praxis festzustellen ist, stößt man beinahe immer auf Unterschiede. Beim Vollzug des Rituals ist man an eine konkrete Situation und deren Umstände gebunden. Während in den Handbüchern ein idealer Ablauf skizziert wird, und Optionen nur selten diskutiert werden,¹⁵⁹ muss man in der Praxis gemäß materiellen, personellen und zeitlichen Ressourcen improvisieren. So hängt es, um noch einmal das Beispiel des *maṇḍapa* zu bemühen, u.a. vom gewählten Ort ab, ob man selbst und/oder Helfer die Rituallaube bereits am Vortag vorbereiten können oder ob man alles in große Eile direkt vor Ritualbeginn aufbauen muss.

Dass das Ritual von den Akteuren gemäß Gegebenheiten und Interessen angepasst wird, gilt, wie sich zeigen wird, mehr oder weniger für alle Abschnitte des *vratābandha*. Dabei können je nach Interesse der Beteiligten Handlungsabläufe ausgebaut oder ergänzt werden. Beim Vorritual ist aber meist das Gegenteil zu beobachten. Teilrituale werden übergangen oder in Kurzform vollzogen, indem Elemente und Details ausgelassen oder so verschoben werden, dass man sie mitmachen kann, wenn es passt.

Verschiedene Faktoren können hier zusammenwirken: der große logistische Aufwand, Zeitdruck, Materialknappheit usw. Es lässt sich aber beobachten, dass der Struktur nach periphere Bestandteile am ehesten anfällig für Kürzungen sind; seien dies, in Bezug auf das *vratābandha* als Gesamtereignis, die Vorbereitungen des Platzes und das Vorritual oder, in Bezug auf eine bestimmte *pūjā*, vorbereitende Details wie das *avāhana* oder die *pratiṣṭhā*.

Nachdem zusammenfassend die formalen Veränderungen des Vorrituals behandelt wurden, bleibt die Frage zu stellen, was sich durch das Vorritual verändert. Einige Hinweise wurden bereits in der Einleitung zu Kap. 6 gegeben. Dass das *pūrvāṅga-karman* wenig spezifisch für das *vratābandha* ist und zu anderen Anlässen in weiten

¹⁵⁹ Dass z.B. in der VP (9, 11f.) behandelt wird, was man machen kann, wenn der passende astrologische Zeitpunkt (Nep. *sāita*) für das Vorritual ungünstig liegt, stellt eine Ausnahme dar.

Teilen ähnlich vollzogen wird, ist ein Indiz dafür, dass hier vor allem Funktionen und Logiken berücksichtigt müssen, die auch bei anderen Ritualen wirksam sind. Wie bei den Ritualvorbereitungen, mit denen das Vorritual viele Elemente teilt, soll gereinigt, Negatives beseitigt sowie göttliche Präsenz erzeugt und damit das „Ernten“ der Segenskraft vorbereitet werden, die am Ende des Rituals an die Teilnehmer verteilt wird. Dies gilt auch für das oben als spezifisch für das *vratābandha* herausgehobene *jūṭikābandhana*. Weitgehend aus üblichen Standards aufgebaut, ist es letztendlich nur die Art ihrer Kombination, die besonders ist. Eingebettet in die üblichen Abläufe einer *pūjā* werden glückbringende Substanzen und drei für die hinduistische Kosmologie zentrale Gottheiten ins vorbereitete Haar gebracht und wirken über Nacht ein. Gesondert geladen, bewirtet und beschenkt werden im Vorritual neben Brahmā, Viṣṇu und Śiva auch die für die Patrilinie bedeutsamen Ahnen und die Muttergottheiten, die – wie zumindest in der Praxis erkennbar ist – vor allem mit der (engeren) Familie und dem Haushalt verbunden werden.

Darüber hinaus stellt das Vorritual eine Art Kontrollmechanismus des Rituals dar. Sein Vollzug schaltet die Wirkung bestimmter externer Faktoren aus, die sonst das weitere Ritual gefährden könnten, ja einen Abbruch nötig machen würden. Hiervon zeugt die verbreitete Ansicht, dass bei vollzogenem Vorritual, selbst im Todesfall eines nahen Verwandten, die anstehende Prozedur ordnungsgemäß zu Ende geführt werden kann. In diesem Zusammenhang ist auch die Befriedung der Navagrahas durch *pūjā* und Opferspenden ins Feuer zu sehen. Oft rein prophylaktisch, denn man hat sich ja bereits bei der Wahl des Zeitpunkts abgesichert, werden hier kosmische Störkräfte wirkungslos gemacht. Solche Kontrollmechanismen können auch interrituelle Bezüge herstellen und absichern. So sind einige Teile des Vorrituals, vor allem *godānas*, Reaktionen auf tatsächliche oder potentielle Mängel bei vorherigen Ritualen.

Mit eben diesem Mittel kann man auch gegen Mängel beim Vorritual selbst vorgehen. Gerade das *godāna* ist nicht nur am Anfang eines Rituals oder Ritualteils üblich, sondern auch zu dessen Abschluss. Mit einer ähnlich absichernden Funktion können an dieser Stelle auch weitere Elemente, vornehmlich *pūjā*-Standards, wie eine „Bitte um Entschuldigung“ (*kṣamāprārthanā*), das „Gedenken an Viṣṇu“ (*viṣṇu-smaraṇa*) oder das „Darbringen des Rituals (der Gottheit)“ (*karmasamarpaṇa*), hinzugefügt werden.

Einige Klienten mögen bemängeln, dass die vielen *godānas* vor allem Nebeneinkünfte des Priesters darstellen, der Ritualideologie nach sind alle diese Handlungen aber rituelle Techniken, um Hindernisse und Fehler aus dem Weg zu räumen und so das am Ritualende anstehende Verteilen der Segenskraft zu ermöglichen. Diese Funktion teilt das Vorritual mit dem Rahmenritual am Haupttag der Initiation, das nun zu beschreiben ist.

7 Rahmenritual des Haupttages

Bereits beim Vorritual zeigte sich, dass die Haupthandlungen eines Rituals bzw. Teilrituals (wie das Verehren der Mütter, die Speisung der Ahnen oder das Verehren von Brahmā, Viṣṇu und Śiva beim *jūṣikābandhana*) in eine Reihe weiterer Elemente oder Teilelemente, meist Standardhandlungen, eingebettet ist. Verschiedene Vorbereitungen (etwa der förmliche Beschluss oder die Verehrung von Gaṇeśa) gehen voraus und nachbereitende bzw. abschließende Elemente (wie das Übergeben des Opferlohns, die Bitte um Nachsicht der Ritualfehler, das Gedenken an Viṣṇu usw.) folgen den jeweiligen Kernhandlungen. Dieses Gestaltungsprinzip ist auch innerhalb der eingebetteten Ritualteile erkennbar. So werden beispielsweise bei der *mātrkāpūjā* die Mütter vor der eigentlichen Verehrung (*pūjā*) mit Darbringungen, zunächst mit *āvāhana* und *pratiṣṭhā* herbeigerufen und eingesetzt und nach der dem gesamten Vorritual den Namen gebenden *pūjā* beim *visarjana* wieder entlassen. Gleiches gilt für komplexere Bausteine der anderen Teile, etwa für die zur Vorbereitung vollzogene *gaṇeśapūjā*. Dieses Verfahren findet sich nicht nur in der *pūjā*, sondern ist bereits aus dem Śrautaritual bekannt. Staal (1996: 91-99) hat es als Prinzip der Einbettung (embedding) beschrieben und anhand verschiedener Beispiele auf formale Transformationen hingewiesen, die beim Einfügen (insertion) zusätzlicher Elemente in bestehende Strukturen auftreten können.¹ Legt man den Fokus auf die in der Struktur zentralen Teile, dann erscheinen Elemente, die vor- und nachgestellt werden, wie Witzel (1986: 176f.) feststellt, als Rahmung.² Rahmungen bzw. Rahmungsprozesse (framing) werden in verschiedenen Disziplinen, aber auch in der interdisziplinären Ritualforschung (etwa von Jungaberle/Weinhold 2006), vornehmlich als kognitive Prozesse verstanden (siehe dazu Kap. 7.2). Wenn hier im Folgenden von Rahmung die Rede ist, ist jedoch zunächst nur das einfache Kompositionsprinzip gemeint, das Staal und Witzel im Blick hatten und das im brahmanischen Ritual auf so vielfältige Weise eingesetzt wird, um Handlungsabläufe zu organisieren.

Auch in dem durch die Vorrituale vorbereiteten Ritual am Haupttag, dem eigentlichen *vratibandha*, wird immer wieder und auf verschiedenen Ebenen auf bereits behandelte rahmende Elemente wie den *saṃkalpa* oder das *dakṣiṇādāna* zurückgegriffen. Hier tritt jedoch als zusätzliche Rahmung in eben genanntem Sinne das Feueropfer (*homa*) hinzu.

1 Zum Prinzip der Einfügung (*āvāpa*) siehe auch Gonda 1980: 353-357; Hillebrandt 1897: 98f.; Lubin 1994: 149 und 2016: 148.

2 Siehe auch Witzel 1992: 780-782.

7.1 Das Feueropfer (*homa*)

Das Feueropfer ist seit vedischer Zeit zentraler Bestandteil des brahmanischen Ritualwesens und spielt eine dominante Rolle im *Srauta*-Ritual.³ Auch im häuslichen Ritual wie es in den *Gṛhyasūtras* dargelegt wird, ist es wichtig. Nach Vorstellung der *Sūtrākāras* sollte jeder Haushalter zweimal täglich selbst oder durch einen legitimen Vertreter in das mit Sorgfalt im Haus unterhaltene Ritualfeuer opfern.⁴ Diese Verrichtungen, vollzogen in der Morgen- und Abenddämmerung, stellten neben anderen täglichen Ritualhandlungen, wenn man so will, eine rituelle Rahmung des Tagwerks dar. Feueropfer wurden aber auch im Rahmen anderer häuslicher Rituale und als selbstständige Hauptrituale vollzogen. Eine Reihe von *Gṛhyasūtras* (darunter PG 1.1) beschreiben ein je nach Anlass entsprechend modifizierbares Grundmodell,⁵ das in späteren Texten, wie etwa von Einoo (2005b: 33–41) gezeigt, mit weiteren Details systematisch ausgebaut erscheint und, wie jüngst Lubin (2016) argumentierte, eine wichtige Rolle bei der Integration ritueller Neuerungen (wie der *pūjā*) in die brahmanische Tradition spielte. Der *homa* war aber nicht nur für die altindischen Brahmanen bedeutsam. Über Regions- und Religionsgrenzen hinweg wurde er, mit Variationen, Bestandteil ganz verschiedener Kulturen.⁶ Im modernen Kathmandu brennen längst Gas- und Kerosinkocher in den Häusern, und in der brahmanischen Tradition stehende Hindus verrichten ihre täglichen Rituale vor Götterfiguren im Hausschrein oder im Tempel. Der *homa* ist aber noch immer fester Bestandteil anderer Rituale,⁷ so auch des *vratibandha* (und dort gleich mehrfach).⁸

Eine Verbindung von *saṃskāra* und *homa* ist bereits in den *Gṛhyasūtras* erkennbar. Im PG, dem *Sūtra* der in Nepal dominierenden vedischen Schule, wird nicht nur innerhalb des Hauptrituals von *upanayana* und *samāvartana* an zentraler Stelle ein Bezug zum Feuer hergestellt, indem der Junge Feuerholz anlegt,⁹ der Text gibt bei der Beschreibung der hier relevanten *saṃskāras* an zwei Stellen auch den kurzen Hinweis, dass (zur Vorbereitung) Butterfettspenden geopfert worden sein sollen (*ājyāhutīr hutvā*) – einmal zu Beginn des *cūḍākarāṇa* (PG 2.1.6), das zweite Mal im Laufe des *upanayana* (PG 2.3.2), vor der Belehrung des *brahmacārin* und dem Unterrichten der *sāvitrī*. Hariharas Kommentar zum PG dagegen beschreibt in den entsprechenden Ritualanleitungen (*prayoga*) nicht nur an diesen beiden Stellen, sondern auch zu

3 Zum vedischen Feuerritual siehe etwa Krick 1982; Staal 1983.

4 Zum täglichen Opfer von Milch ins Hausfeuer (*agnihotra*) siehe Kane 1974: 683; Gonda 1980: 346f. Zu modernen nepalischen Formen des *agnihotra* siehe Hoek 1992, Witzel 1986, 1992 und 2016.

5 Kane 1974: 207–210; Gonda 1980: 346–362; Gopal 1959: 381–387; Harting 1922: xxx–xxxii; Lubin 2016: 148–150.

6 Siehe dazu die Beiträge in Payne/Witzel 2016.

7 Nach dem KK8 (1 Fn. 1) ist ein *homa* bei folgenden Ritualen üblich: bei verschiedenen *saṃskāras* (genannt werden *jātakarman*, *nāmakarāṇa*, *cūḍā[karāṇa]*, *upanayana* und *vivāha*), verschiedenen Ritualen zur Besänftigung (*sāntika* wie *graha-*, *vināyaka-*, *śrī-*, *ṛtu-* und *mūlaśānti*) sowie für Wachstum (*pauṣṭika* wie *tulasiko homa*, *viṣṇu-* und *rudrayāga*, *vrata-* und *devapratiṣṭhā*).

8 Siehe dazu Gray 1979.

9 Siehe Kap. 9.2 §20–25 und 11.1 §2.

Beginn von *vedārambha* und *samāvartana* unter Nennung einzelner Elemente einen nach PG 1.1 modellierten *homa*.¹⁰ Dieses Arrangement findet sich auch in den Initiationshandbüchern. Allerdings treten hier weitere Elemente hinzu, so dass der bei Harihara noch vor den jeweiligen Haupthandlungen der einzelnen *saṃskāras* beendete *homa* in den Handbüchern als eine Art Klammer, als ein Rahmen, mit Teilen vor und nach den Kernhandlungen der *saṃskāras* erscheint.

Was für die *pūjā* festgestellt wurde, gilt auch für den *homa*: Das Prinzip der Einbettung bzw. Rahmung lässt sich auf mehreren Ebenen erkennen. Die meisten Handlungen des Feuerrituals rahmen ein zentrales Set von Opferspenden, in welchem sich wiederum verschiedene Hauptopfer von vor- und nachbereitenden Opfern unterscheiden lassen. Wie zu zeigen sein wird, können dabei verschiedene Rahmen geschickt ineinander verschachtelt werden. Dies macht den heutigen *homa* zu einem komplexen (Teil-)Ritual, das in historischer Perspektive etliche Dynamiken aufweist, nicht nur bezüglich seiner Form, sondern auch in Hinblick auf zugeschriebene Bedeutungen einzelner Handlungen, etwa wenn aus dem Anlegen der Zündhölzer (*samidhāna*) eine Opfertgabe wird, oder sich nachvollziehen lässt, wie aus dem ursprünglich platzierten *brahman*-Priester der Gott Brahmā und in rezenten Neuinterpretationen Śiva wird.

Das Feuerritual soll nun, wie gehabt, in einzelne Elemente zerlegt, zunächst anhand der Angaben der Initiationshandbücher beschrieben werden. Die Zahl der Referenzen nimmt hier drastisch zu, denn viele Handbücher beschreiben die Abläufe für jeden *saṃskāra*, der im *vratibandha* durchlaufen wird, erneut. Dies bedeutet, dass ein Text bis zu vier entsprechende Anleitungen enthalten kann. Wie in den vorherigen Kapiteln wird bei der Beschreibung der Details besonderes Augenmerk auf die zu Tage tretenden Variationen und Gestaltungsmöglichkeiten gelegt.

Auch wenn dieses Material für die Analyse, etwa historischer Wandlungsprozesse, von großem Interesse ist, ist seine Rolle als Skript bei heutigen Ritualaufführungen beschränkt. Der Blick in die Praxis offenbart nämlich, dass es sich bei diesen Textpassagen weitgehend um eine Art „Blinddarm“ handelt. Obwohl von der Texttradition stetig weiter reproduziert, haben sie kaum eine wirkliche ritualpraktische Funktion mehr. Sie stellen ein sorgfältig konserviertes (Zwischen-)Stadium der Entwicklung des *homa* dar, das große Nähe zu den Angaben der Sūtra-Kommentatoren aufweist. Die heutige Praxis des *homa* ist aber vielmehr geprägt von einer Variante des Modells, die weitaus elaborierter ist, als die, die sich in den Initiationshandbüchern findet. Die Priester greifen hierfür auf eine andere Art von Anleitungstexten zurück. In einem Exkurs zu diesen, auf die Errichtung eines Opferfeuers (*agnisthāpana*) spezialisierten Handbüchern, soll exemplarisch gezeigt werden, wie das Modell des *homa* dort weiter überarbeitet erscheint. Es wird zu demonstrieren sein, wie beim *agnisthāpana* Elemente von *homa* und *pūjā* kombiniert werden und wie mit Hilfe dieses Teilrituals Verbindungen zum Vorritual und den verschiedenen Feueropfern im späteren Ablauf des Rituals hergestellt werden können. Nachdem die der Praxis eigenen Dynamiken behandelt werden, ist schließlich zusammenfassend auf verschiedene

¹⁰ Siehe Bākre 1982: 189, 225f., 228, 266; Mālavīya 2000: 18, 75f., 84, 126. Vgl. Gadādharaś padārthakrama (Bākre 1982: 193, 232f., 237, 251; Mālavīya 2000: 21, 85, 91, 114).

Aspekte der Rahmung, sowohl als Gestaltungsprinzip als auch als kognitiver Prozess, zurückzukommen.

7.1.1 Handbücher

§1 Fünffache Herrichtung der Erde (*pañcabhūsaṃskāra*) – Wie das KK in seiner Anleitung zum *agnisthāpana* schreibt, sei die Erde zwar von sich aus rein, jedoch könne auf Erde, die nicht durch (die fünf) *saṃskāras* vorbereitet wurde, nicht geopfert werden. Erst durch diese Herrichtungen werde sie besonders rein (Nep. *viśeṣa pavitra*) und beopferbar (Nep. *yajña garne yoga*).¹¹ Das Vorbereiten des Untergrundes einer Feuerstelle behandeln mehrere Ṛghyasūtras.¹² Das PG 1.1.2 beschreibt mit wenigen Absolutiven fünf Schritte, denen zufolge (der Platz) gefegt, beschmiert, geritzt, (die Erde aus den geritzten Linien) herausgenommen und (der Platz) besprenkelt wird, bevor man das Feuer einsetzt. Der Sūtra-Text lässt also viele Fragen offen, etwa, wie viele Linien mit welcher Ausrichtung geritzt werden sollen oder warum dies geschieht.¹³ Die entsprechenden Angaben der heutigen Handbücher zum *agnisthāpana* sind oft nicht wesentlich ausführlicher, jedoch werden dort Handlungen von Mantras begleitet.¹⁴ In den Initiationshandbüchern fehlen zwar für gewöhnlich Angaben zur akustischen Ebene, jedoch können sie (wie die Kommentare zum PG) choreographische Details enthalten, die sich weder im Sūtra-Text noch in den modernen Spezial-Texten finden. Die den *homa* betreffenden Passagen der Initiationshandbücher stellen daher eine durchaus wichtige Quelle dar.

Laut Rāmadatta fegt man zunächst mit *kuśa* ein Stück Erde von der Größe einer Elle¹⁵ und entledigt sich der Halme in nordöstlicher Richtung.¹⁶ Gelegentlich wird

11 KK8: 1 Fn. 1 (kha); übernommen in APA: 16 Fn. 1.

12 Siehe dazu Einoo 2005b: 33-41; Gonda 1980: 232f.; Harting 1922: xxx; Hillebrandt 1897: 69f.; Kane 1974; Krick 1982: 107. Zu möglichen Anspielungen auf die *bhūsaṃskāras* im ŚB siehe Krick 1982: 120. Vgl. Syed 1993: 255f.

13 Zu verschiedenen Interpretationen dieser Handlungen siehe Kap. 7.1.3 §3.

14 Etwa KK8 (3f.): Reinigen des Untergrunds (*bhūmiśodhana*) mit „*om bhūr asi* etc.“ (VS 13.18), Auftragen von Erde (*mṛttikāsthāpana*) mit „*om aśmā ca me mṛttikā ca me* etc.“ (VS 18.13), Nehmen von *darbha* mit „*om eṣa va stomo marutaḥ iyaṃ gīḥ* etc.“ (VS 34.48), damit „Fegen“ (*parisamūhana*) mit „*om yad devā devahedanam* etc.“ (VS 20.14), Bestreichen (des Opferplatzes) mit Kuhdung mit „*om mā nas toke tanaye mā na āyusi* etc.“ (VS 16.16), Ritzen (des Opferplatzes) mit Opferlöffel und Ziehen von drei Linien mit „*om tvām id dhi havāmahe* etc.“ (VS 27.37), „*om prathamā dvitīyaiḥ* etc.“ (VS 20.12), „*om dakṣiṇām ā roha* etc.“ (VS 10.11), „*om prācīm ā roha* etc.“ (VS 10.12), „*om udīcīm ā roha* etc.“ (VS 10.13), Herausnehmen der Erde aus den gezogenen Linien mit „*om sadasas patim adbhutam* etc.“ (VS 32.13), Wegwerfen der Erde nach Nordosten mit „*om vratam kṛṇuta* etc.“ (VS 4.11), Besprenkeln (des Opferplatzes) mit „*om śam no devīr abhiṣṭaya* etc.“ (VS 36.12). Vgl. SV: 60-62; ASP: 5-7; ASA: 16-18. Im KK wird darauf hingewiesen, dass das Sūtra für die Handlungen von *pañcabhūsaṃskāra* bis zum Schneiden des *kuśa* keine Mantras verzeichnet. Der Tradition (*paramparā*) folgend sollten diese jedoch mit Mantras vollzogen werden (KK8: 1 Fn. 1 (kha)).

15 *hastamitām* DP: 41, 89; *hastamātraparimitā-* bzw. *°mitām* M75/7: 5°; DP: 57f., 78; KBh: 248, 262, 270; VPGh: 104, 132, 147; VUP: 5, 31, 64, 78; YP: 23, 56, 72; *hastamātra-* M75/7: 10°, 17°, 20°.

16 *kuśair hastamitām bhūmiṃ* (om. *hastamitām bhūmiṃ* KBh, VPGh) *parisamūhya tān aiśānyām parityajya*, so zumindest DP: 41, 89; KBh: 240; UP3: 10, 80; VPGh: 86. Für weitere Referenzen siehe vorherige Fn.

ergänzt, dass der Platz quadratisch (*caturasra*) sein soll.¹⁷ Als zweiter Schritt wird die Erde mit (einer Mischung aus) Kuhdung und Wasser beschmiert.¹⁸ Dann ritzt man mit dem hinteren Ende des Opferlöffels¹⁹ dreimal eine Spanne (*prādeśa*)²⁰ lang die Erde.²¹ Meist wird erwähnt, dass die drei Linien mit der Spitze nach Osten zeigen (*prāgagra*) und im Süden beginnend gezogen werden (*uttarottara* oder *°krameṇa*).²² Gelegentlich wird das *sphya*²³ als alternatives Werkzeug zum Ritzen genannt.²⁴ Laut YP (56, 73) werden vor dem Ritzen mit dem Mantra „*oṃ etaṃ te deva etc.*“ (VS 2.12) *pratiṣṭhā*, *pūjā* und *prārthanā* des Opferlöffels vollzogen. Im vierten Schritt wird mit Ringfinger und Daumen in derselben Reihenfolge wie beim Ritzen die Erde (aus den Linien) gehoben²⁵ und schließlich wird, fünftens, die Erde mit Wasser besprengt.²⁶

Eine sehr ähnliche Anleitung liefert die UP.²⁷ Auch der *Cūḍopāyana*-Text beschreibt dieselben Schritte, nennt jedoch weitere Details, wobei häufig ähnliche Formulierungen wie in Hariharas Kommentar zu PG 1.1.2 verwendet werden:²⁸ Der Vater – gemäß CV gemeinsam mit dem Priester (*ācārya*) – errichtet zunächst in einer äußeren Halle mit feinem Sand oder mit Erde einen eine Elle messenden, viereckigen,

-
- 17 M 75/7: 5°, 10°, 17°, 20°; DP: 57f.; KBh: 248, 262; UP3: 37; VPGh: 104, 132; VUP: 5, 31, 64, 78; YP: 22f., 56, 72. Nach Hillebrandt (1897: 69), der auf *Sāṅkhāyanagṛhyasūtra* 1.7.2 verweist, besagt die Formulierung *caturasra*, dass der Platz an allen Seiten mindestens das Maß eines Pfeils hat.
- 18 *gomayodakenopalipya* M 75/7: 5°, 10°, 20°; DP: 41, 58, 78, 89; KBh: 240, 248, 262, 270; UP3: 10, 37, 66, 80; VPGh: 86, 104, 132, 147; VUP: 5, 31, 64, 78; YP: 23, 56, 72.
- 19 Zum Opferlöffel siehe unten §10.
- 20 Ein *prādeśa* entspricht der Länge der Spanne zwischen Daumen und Zeigefinger.
- 21 *sruvamūlena prādeśamātraṃ trir ullikhya* DP: 41; KBh: 240; UP3: 10; VPGh: 86; vgl. nächste Fn.
- 22 M 75/7: 10°, 17°, 21°; DP: 58, 78f., 89; KBh: 248, 262, 270; UP3: 37, 66, 80; VPGh: 104, 132, 147; YP: 23, 56, 73.
- 23 Nach dem KŚ ist das *sphya* ein schwertförmiges Opferutensil (1.3.39), das wie der Opferlöffel (*sruva*) aus dem Holz des *khadira* gefertigt ist (1.3.32f.). Das *sphya* kann neben dem Ritzen der Linien (*rekhā*) auch zum Vermessen und Reinigen des Ritualplatzes verwendet werden. Vgl. Kane 1974: 1035f; Gonda 1980: 173; Staal 1983: 257, 282, 306, 381; Syed 1993: 252 Fn. 2. Eine Abbildung findet sich in Staal 1983: 219 (plate 22); Tachikawa/Bahulkar/Kolhatkar 2001: 46 (fig. 20) und Witzel 1986: 165.
- 24 M 75/7: 5°, 10°, 17°, 20°; VUP: 5, 31, 64, 78.
- 25 *ullekhanakrameṇānāmikāṅguṣṭhābhyāṃ (yathollikhitābhyo rekhābhyah anāmikāṅguṣṭhābhyām VUP) mṛdam (mṛttikām H 391/27) uddhṛtya H 391/27: 1°, 5°, 10°, 13°; M 75/7: 5°, 10°, 17°, 21°; DP: 41f., 58, 79, 89; KBh: 240, 248f., 262, 270; UP3: 10, 37, 66, 80; VPGh: 86, 104, 132, 147; VUP: 5, 31, 64, 78; YP: 23, 56, 73. Zur Bedeutung der Fingerhaltung beim Nehmen der Erde siehe Stevenson 1920: 168.*
- 26 *vāriṇā taṃ deśam abhyukṣya* DP: 42; KBh: 240; UP3: 10; VPGh: 86; *jalenābhyukṣya* M 75/7: 5°, 10°, 17°, 21°; DP: 58, 79, 89; KBh: 249, 262, 270; UP3: 37, 66, 80; VPGh: 104, 132, 147; VUP: 5, 31, 64, 78; YP: 23, 56, 73.
- 27 UP1: 18f., 64, 116; UP2: 12f., 42, 91. Beim *upanayana* wird der *pañcabhūsaṃskāra* nur in einem *saṃkalpa* erwähnt (UP1: 102f.; UP2: 82).
- 28 Der *Cūḍopāyana*-Text hat nur beim *cūḍākaraṇa* eine ausführliche Beschreibung (CP1: 3; CP2: 5f.; CV: 4f.; KK: 71). Beim *upanayana* findet sich eine Kurzbeschreibung (CP1: 29f.; CP2: 33; CV: 34f.; KK: 78 Fn. [2]) und bei den folgenden zwei *saṃskāras* nur der Hinweis, dass man nach dem *pañcabhūsaṃskāra* ein übliches Feuer (*laukikāgni*) etabliert (CP1: 53, 57; CP2: 57, 62; CV: 62, 67). Das KK wiederholt hier mit Varianten die ausführliche Beschreibung (KK: 91, 99f.).

vier Finger hohen, nordöstlich bzw. nach Norden oder Osten abfallenden Opferplatz.²⁹ Dann befreit man dreimal mit drei *kuśa*-Halmen (*darbha*), die man mit Daumen und kleinem Finger ergriffen hat, von Osten her den Opferplatz vom Staub und wirft die Halme, wie bei Rāmadatta, in nordöstliche Richtung.³⁰ Das Bestreichen des Platzes mit der Mischung aus Kuhdung und Wasser erfolgt dreimal.³¹ Wie bei Rāmadatta werden nun von Süden nach Norden drei, mit der Spitze nach Osten zeigende Linien (*rekhā*) geritzt. Die Linien sollen die Länge einer Spanne (*prādeśa*) oder die des Opferplatzes haben und entweder mit dem aus (dem Holz des) *khadira* wie ein Schwert geformten, eine Elle langen *sphya* oder mit einer verholzten *kuśa*-Wurzel³² geritzt werden.³³ Auf die von Rāmadatta beschriebene Weise wird die Erde aus den Linien genommen. Laut *Cūḍopānāyana*-Text wird das Herausgehobene allerdings anschließend nach oben geworfen.³⁴ Schließlich wird der Platz mit Wasser aus der umgekehrten Hand besprenkt.³⁵ Die entsprechende Passage des *Cūḍopānāyana*-Textes erscheint im SV gekürzt und mit einigen inhaltlichen Veränderungen.³⁶ Der *Cūḍopānāyana*-Text ist aber nicht die einzige Quelle des SV. Weitere Details werden aus der VP übernommen. In diesem Text folgen den fünf Schritten zur Vorbereitung des Opferplatzes³⁷ zwei weitere Handlungen. Zunächst zeichnet man auf der Feuerstelle (*vedi*) die Linien (Nep. *rekhi*) einer achtblättrigen Lotusblüte (*aṣṭadalakamala*)

- 29 (*ācāryena saha kumāra CV*)*pitā bahiṣṭālāyām (śālāyām KK) sūksmavālūkābhir mṛttikayā vā ('thavā CV) hastamātram caturasram caturaṅgulonnatam prāgudakpravaṇam sthaṇḍilaṃ viracayet (virajya CV; nirmāpayet KK) CP1: 3; CP2: 5; CV: 4; KK: 71.* Gemäß den Brāhmaṇas soll der Opferplatz nach Osten geneigt sein, damit, wie Krick (1982: 59) schreibt, die Wasser nach Sonnenaufgang zu den Göttern hin abfließen können. Auch eine Absenkung nach Norden (zu den Menschen hin) oder nach Nordosten ist erlaubt (Kane 1974: 208; Gonda 1980: 231f.).
- 30 *tato 'ṅuṣṭhakaniṣṭhikābhyām grhītais tribhir darbhaiḥ sthaṇḍilo paritaḥ pāmsūn purvatas trir apasārya darbhān aiśānyām kṣiptvā* zit. nach CP1: 3; CP2: 5; vgl. CV: 4; °*darbhāiḥ pāmsūnapasārya tān aiśānyām prakṣipyā* KK 71.
- 31 *udakamiśritena gomayena trir ullipyā* CP1: 3; CP2: 5; CV: 4; KK: 71.
- 32 Vgl. die *nepālībhāṣāṭīkā* des CV (5): [...] *sphya le, vā kuśakāṭhale*.
- 33 *khādīreṇa hastamātreṇa khadgākṛtīnā sphyena kāṣṭhena kuśamūlena vā prādeśadīrghāḥ sthaṇḍilaparimānā vā prāgagrā udakamsthās tisro rekhāḥ kṛtvā* CP1: 3; CP2: 5; CV: 4f.; KK: 71. Abgesehen von den Alternativen, die Linien mit Holz oder *kuśa*-Wurzel zu ziehen, folgt der Text fast wörtlich Hariharas Kommentar zu PG 1.1.2 (Bākre 1982: 5; Mālavīya 2000: (1) 4).
- 34 *anāmikāṅguṣṭhābhyām pratirekhāyām (°rekham KK) yathollekham (°lekhā CV) pāmsūn duḡhṛtyorddham kṣiptvā (nikṣipyā KK) CP1: 3; CP2: 5; CV: 5; KK: 71.*
- 35 *udakena sthaṇḍilaṃ (sthaṇḍile KK) nyubjapāninābhiścicyā* CP1: 3; CP2: 5; KK: 71; °*nyubjapāṇiṃ kṛtvābhiścīcet* CV: 5. Gemeint ist wohl, dass die Handfläche beim Sprengen nach oben gerichtet ist.
- 36 So wird z.B. im SV (171) die Beschreibung des *sphya* weggelassen, dafür jedoch der Opferlöffel als alternatives Ritzwerkzeug ergänzt (*sruveṇa sphyena kuśamūlena vā*). Ins Nepali wird allerdings irrtümlicherweise „mit Opferlöffel oder *kuśa*-Spitze“ übertragen (Nep. *śuro vā kuśako tuppole*). Auch wird hier das zum Reinigen des Opferplatzes verwendete *kuśa* nicht (wie im *Cūḍopānāyana*-Text) mit Daumen und kleinem Finger gehalten, sondern (wie das zum Linienziehen verwendete Gerät) mit Daumen und Ringfinger der rechten Hand (*anāmikāṅguṣṭhākābhyām*, Nep. *dāhine hātako sāhīlī aulā ra būdhī aulāle*). Während die Informationen weniger werden, nehmen die Rechtschreibfehler im SV zu.
- 37 Das Bereiten des eine Elle (Nep. *hāta*) messenden Opferplatzes ähnelt den bereits angeführten Beschreibungen. Geritzt wird laut VP mit *sphya* oder Opferlöffel (Nep. *śuro*), gesprenkelt mit dem Wasser des *karmapātra* (vgl. VP: 32, 84f., 160, 202).

und schichtet darauf das Feuerholz (Nep. *samidhā*).³⁸ Soweit auch der SV (171).³⁹ Die VPGh (87) übernimmt aus der VP (33) auch die Angabe, dass die Scheite die Länge von je einer Spanne (Nep. *kureta* bzw. *kurī*) haben sollen.

§2 Bringen und Entzünden des Feuers – Den meisten Handbüchern zufolge wird das Feuer in einem Gefäß aus Glockenbronze (*kāmsyapātra*) gebracht.⁴⁰ Aus Rāma-dattas Text geht nur hervor, dass man sich gegenüber des Feuers, nach Westen gewandt (*pratyānmukham*), niedersetzt,⁴¹ und dass das Gefäß, in dem es gebracht wird, neu (*navīna* oder *nūtana*) sein soll.⁴² Ausführlicher beschreibt der *Cūḍopānāyana*-Text, wonach das Feuer beim Bringen mit einem zweiten *kāmsyapātra* bedeckt wird. Bevor man das Feuer in die Opferstätte einsetzt, wird das Gefäß zunächst im Südosten platziert und der sogenannte Kravyāda-Teil (*kravyādāṃśa*), das fleisch- bzw. leichenverzehrende Feuer namens Kravyād(a), in südwestliche Richtung entlassen. Schließlich gibt man Wasser mit Ritualreis in das Gefäß, in dem das Feuer gebracht wurde.⁴³ Diese Beschreibung findet sich auch im KK, zusätzlich wird dort zweimal ein *nāmamantra* für Kravyāda (KK: 71, 91) und einmal der Name des eingesetzten Feuers genannt (KK: 100). Nach der VP soll man zum Entzünden (der einzelnen *saṃskāra*-Feuer) das zentrale Hauptfeuer oder ein anderes reines Feuer verwenden.⁴⁴ Hat man die Flammen einmal in die Scheite gesetzt, soll man das Feuer bis zum Ende des *saṃskāra* nicht mehr ausgehen lassen.⁴⁵

§3 Auswahl und Setzen des brahman-Priesters (*brahmavarāṇa*) – Im vedischen Feuerritual sind verschiedene Priester mit unterschiedlichen Aufgaben betraut (siehe dazu Minkowski 1991: 20-22), die ihnen bei einer förmlichen Priesterwahl (*rtvig-varāṇam*) übertragen werden.⁴⁶ In häuslichen Ritualen, die ein Feueropfer beinhalten,

38 VP: 33, 85, 160, 202.

39 Die Angaben werden dort sogar ins Sanskrit übersetzt. Siehe auch VPGh: 87, 106. Dass die Linien mit Reismehl (Nep. *cāmalako piṭho*) gezeichnet werden, ist jedoch nur aus der VP (85) zu erfahren.

40 M 75/7: 5°, 10°, 17°, 21°; CP1: 3, 23; CP2: 5f., 33; CV: 5, 35; DP: 41, 58, 79, 89; KBh: 240, 249, 262, 270; KK: 71, 78 Fn. [2], 91, 100; SV: 171; VP: 33, 85, 160, 202; VPGh: 86, 87, 104, 132, 147; VUP: 5, 31, 63, 78; YP: 24, 57, 73. Nach Gonda (1980: 347) kann das Feuer auch durch Reibung erzeugt werden. Harting (1922: xxx) nennt nur diese Alternative.

41 Vgl. M 75/7: 5°, 10°, 17°, 21°; DP: 41, 58, 79, 89; KBh: 240, 249, 262, 270; VPGh: 86, 104, 132, 147; VUP: 5, 31, 63, 78; YP: 24, 57, 73. Das Ms. H 391/27 (zumindest 1°, 5°, 13°) ergänzt, dass dies mit den *vyāhṛti*-Mantras geschieht. In der YP schließt sich dem Bringen des Feuers dessen *āvāhana* usw. an (siehe dazu §11 unten).

42 DP: 58; KBh: 249; UP3: 37, 80; VPGh: 104; YP: 24, 57, 73.

43 *kāmsyapātre nihitam kāmsyapatreṇa* (°*patreṇaiva* CV) *pihitam agniṃ sthaṇḍilād agneyabhāge nidhāya kravyādāṃśaṃ nirṛtidīṣi parityajya sthaṇḍile (sthaṇḍilasamīpe* CV) *svābhimukhaṃ sthāpayitvā agnyānāyanapātre sāksatam udakam prakṣipet* CP1: 3; CP2: 5f.; CV: 5. Eine Kurzfassung, die das Entfernen des Kravyāda-Teils auslässt, findet sich in CP1: 30; CP2: 33; CV: 35; KK: 79 Fn. [2].

44 (*bīcako ṭhūlo vedībāta vā anyatrabāta*) *śuddha āgo liera* VP: 85; vgl. VP: 202. Die VP kommt damit der heutigen Praxis sehr nahe (vgl. Kap. 7.1.3 §4).

45 *bālera nanibne garī rakhnū* (VP: 33; vgl. VP: 85, 160, 202). Beim *cūḍākaraṇa* schließt sich in der VP (33f.) dem Entzünden des Feuers dessen *āvāhana* usw. an. Für die anderen *saṃskāras* werden diese Handlungen erst später im Ritualablauf beschrieben und daher erst unten (§11) behandelt.

46 Zu den wichtigsten vedischen Priestern zählen der *adhvaryu*, der *brahman*, der *hotṛ*, der *udgātṛ* und der *sadasya*. Zu deren Auswahl siehe Krick 1982: 52-57; Staal 1983: 313-316.

übernimmt laut Sūtra-Texten in der Regel der Opferveranstalter die Funktion des *hotṛ* und gibt die Opfergaben selbst ins Feuer. Als einziger Priester ist hier der *brahman* anwesend.⁴⁷ Der *brahman*-Priester sollte nach Kane (1974: 1021) eine besonders gelehrte Person sein, denn ihm kommt die Aufgabe zu, das Ritual zu überwachen und im Falle von Fehlern korrigierend einzugreifen. Herkunft und frühe Entwicklung dieser meist schweigend im Süden sitzenden Figur wird seit über hundert Jahren von Indologen kontrovers diskutiert.⁴⁸ Ich beschränke mich im Folgenden auf die Angaben der Initiationshandbücher.

Diese beschreiben nach dem Einsetzen des Feuers für gewöhnlich die förmliche Auswahl eben dieses *brahman*-Priesters (*brahmavaraṇa*), eine Handlung, die sich bereits bei Harihara findet.⁴⁹ Der Opferherr ergreift dabei zunächst das „Auswahlmaterial“ (*varaṇadravya* oder *-sāmagrī*, Nep. *varaṇako sāmāna*), durch dessen Übergabe der annehmende Brahmane für den beabsichtigten Ritualabschnitt ausgewählt und verpflichtet wird. Nach Rāmadatta nimmt man dazu Blüten, Sandel, Betel-Zubereitung und Kleidung. Diese Materialien werden auch in der Formel genannt, die anschließend zu sprechen ist.⁵⁰ In der VP werden darüber hinaus auch Ritualreis, Opferschnur, eine ganze Areca-Nuss, Münzen sowie Gerste, Sesam und Wasser aus dem *karmapātra* erwähnt.⁵¹

Dass nach der VP verschiedene Materialien aus dem *karmapātra* gehalten werden sollen, während die Formel gesprochen wird, deutet bereits darauf hin, dass es sich um eine Art *saṃkalpa*, handelt. Der Sprecher erklärt, dass er einen mit Namen und *gotra* genannten Brahmanen mit den (ebenfalls genau benannten) Materialien dazu erwählt, beim zu vollziehenden *homa* das Werk des *brahman* (*brahmakarman*) zu übernehmen, welches gelegentlich als „Überwachen der hergerichteten und nicht herge-

47 Nach Gonda (1980: 194) nimmt der *brahman*-Priester, dessen Anwesenheit oft nicht obligatorisch ist, weder an *bali*-Opfern, den (täglichen) Morgen- und Abendopfern noch an den Ritualen für einen Verstorbenen teil. Laut Nārāyaṇa Bhaṭṭas *Antyeṣṭipaddhati* wird aber auch beim Totenritual ein *brahman*-Priester gewählt (Müller 1992: 63).

48 Für Referenzen siehe Brereton 2004; Fujii 2001; vgl. Zotter in Druck a.

49 Dem Kommentator zufolge verehrt man den *brahman* zunächst mit (wohlriechender) Salbe, Blütengirlande, Kleidung, Schmuck usw. (*anulepanapuspamālyavastrāṅkāradibhiḥ saṃpūjya*) und spricht dann eine Formel (siehe unten) zum Auswählen bzw. Ernennen des Priesters (Bākre 1982: 5, Mālavīya 2000: (1) 4f.).

50 M 75/7: 5^v, 12^v, 17^v, 21^v; DP: 42, 63, 79, 89; KBh: 240, 252, 262, 271; YP: 33, 57, 74. So auch UP3: 45. Die VPGh (132) gibt diese Passage Rāmadattas nur beim *vedārambha* wieder und folgt ansonsten der VP (siehe unten). Im Ms. H 391/27 (1^v, 7^v, 10^v, 13^v) findet sich nur eine Kurzfassung. Gemäß VUP (6, 39, 65, 79), zumindest laut Auswahlformel und Maithili-Kommentar, werden drei weitere Dinge übergeben: eine Opferschnur (*yajñopavīta*, Maith. *janeū*), eine Hüftschnur (*kaṭisūtra*, Maith. *ḍāṅka ḍora*), und ein (aus *kuśa* gemachter) Fingerring (*aṅgulīyaka*, Maith. *pavitrī*).

51 Es werden jedoch nicht immer alle Materialien aufgezählt (vgl. VP: 34, 103, 160f., 203). Beim *vedārambha* nimmt ausdrücklich der Lehrer (*ācārya*) die Materialien und spricht die dazugehörige Formel (VP: 160). Laut den Angaben zum *upanayana* hat er dafür *ācamana* gemacht und blickt nach Osten (VP: 103). SV (172, 228, 246, 261) und VPGh (88, 113, 133, 148) machen ebenfalls variierende Angaben.

richteten [Opfergaben]“ (*ṛtākṛtāvekṣaṇa*)⁵² näher bestimmt wird.⁵³ Der angesprochene Brahmane antwortet: „Ich bin gewählt“ (*ahaṃ vṛto 'smi*)⁵⁴ und nimmt die Gaben entgegen.⁵⁵ Der Opferherr oder Lehrer erteilt die Anweisung „Om, vollziehe, wie vorgeschrieben, das Ritual“ (*om yathā vihitaṃ karma kuru*), die der Priester mit „Om, ich vollziehe (es)“ (*om karavāṇi*) beantwortet.⁵⁶ Gelegentlich wird vorgeschrieben, dass der Ernennende dem ernannten Priester ein Stirnzeichen aufträgt.⁵⁷

Dem Auswählen folgt in den Handbüchern das Setzen des *brahman*-Priesters. Dazu bereitet der Opferherr (oder der Lehrer) südlich des Feuers⁵⁸ einen Sitz (*āsana*),

52 Zur Einteilung der Opfergaben in *ṛta* und *akṛta* siehe Hillebrandt 1897: 71 und die Anm. von Oldenberg (1892: 19) zu *Gobhīlagṛhyasūtra* 1.3.6.

53 *adya kartavya* [N.N.] *homakarmaṇi ṛtākṛtāvekṣaṇarūpabrahmakarma kartum amukagotram amukaśarmāṇaṃ brāhmaṇam ebhiḥ candanapuspākṣatātāmbūlapūgīphalayajñopavītāvāsodravyādibhir brahmatvena tvām ahaṃ vṛṇe*. Die Formel kann in verschiedenen Texten, aber auch an verschiedenen Stellen innerhalb eines Handbuchs leicht variiert werden. Die Auswahlmaterialien können sich ändern, vor die Formel kann (wie in einem *saṃkalpa*) „om hari tat sat“, die Angabe von Ort und Zeit oder die Nennung von Namen und *gotra* des Jungen treten, die Formulierung *ṛtākṛtāvekṣaṇarūpabrahmakarma* kann entfallen, usw. (vgl. CP1: 36; CP2: 40; CV: 43; DP: 42, 63, 79, 89; KBh: 240, 252, 262, 271; KK: 82; SV: 172, 229, 247f., 261; UP1: 19f., 76, 103, 116f.; UP2: 12, 54, 82, 91; UP3: 11, 46, 67, 80; VP: 34, 103, 161, 203; VPGh: 88, 113, 133, 148f.; VUP: 7, 39, 65, 79; YP: 33, 58, 74). Der *Cūḍopāyana*-Text nennt beim *cūḍākaraṇa* eine abweichende Formel, die vom Brahmanen mit *bhavāni* zu beantworten ist: *mamāmukanāmmaḥ kumārasya cūḍākarmāhaṃ kariṣye tad aṅghomakarmani amukagoṭrāmukaśarmā tvam me brahmā bhava* (CP1: 4; CP2: 6; CV: 6; KK: 71). Beim *vedārambha* und *samāvartana* wird im Text (CP1: 53, 57f.; CP2: 57, 62; CV: 62, 67; siehe auch SD: 307, 315) die Beschreibung mit „Setzen des Brahmanen usw.“ (*brahmopaveśanādi*) oder „Einweisen des Brahmanen usw.“ (*brahmopadeśanādi*) abgekürzt. Das KK (91, 100) dagegen verwendet die auf *bhava* endende Formel in modifizierter Form auch dort. Laut Hariharas Kommentar zu PG 1.1.2 soll folgende Formel gesprochen werden: *amukakarmāhaṃ kariṣye tatra me tvam amukagoṭrāmukaprarāmukaśarman brāhmaṇa tvam brahmā bhava*, die der Ausgewählte mit *bhavāmī* beantwortet und sich setzt (Bäkre 1982: 5; Mālavīya 2000: (1) 5).

54 Nach der UP3 (46) gibt der Priester die Standardantwort „om svasti“.

55 Bei der Beschreibung des *upanayana* fügt die DP (64) eine weitere Auswahlformel ein, die an den Priester, der *kuśakaṇḍikā* machen soll, gerichtet ist. Dabei wird *homakarman* der oben genannten Formel mit *hotṛivakarman* und *brahmatvena* durch *hotṛtvena* ersetzt. Die Antwort lautet „om svasti“ (siehe auch YP: 33f. Laut *Saṃskāraprakāśa* (S. 39) wird nur ein *hotṛ* gewählt). In einigen Texten dagegen endet hier – ohne weitere Auswahlformel – die Beschreibung des *brahmarāṇa* (UP1: 103, 117; UP2: 82, 91f.; KK: 71, 82, 91, 101; PP: 43).

56 M 75/7: 5^v, 12^v, 17^v, 21^v; DP: 42, 64, 79, 89f.; KBh: 240, 253, 262, 271; SV: 172, 229, 248, 261; UP3: 11; VP: 35, 104, 161f., 203f.; VPGh: 88, 113, 133, 148f.; VUP: 7f., 40, 65, 79; YP: 33, 58, 74.

57 SV: 229, 261; VP: 103; 161, 203. Laut YP (11f., 33, 58, 74) trägt man das Stirnmal mit dem Mantra „om namo brahmaṇyadevāya etc.“ auf und bindet mit „om vratena dikṣām āpnoti etc.“ (VS 19.30) eine Schutzschnur (*rakṣā*, H. *pauñcti*) um.

58 In einer Fn. der UP wird auf die Frage eingegangen, warum denn der Brahmane im Süden sitze, wenn doch alle *tīrthas*, Götter und so fort im Norden seien. Die Antwort verweist auf die Geister (*piśāca*), Schlangen (*uraga*) und Dämonen (*dānava*, *rakṣasa*) im Süden. Der südlich des Opferplatzes sitzende Brahmane diene deren Abwehr (*praśnaḥ – uttare sarvatīrthāni uttare sarvadevatāḥ / uttare prokṣaṇī proktā kimarthaṃ brahmā dakṣiṇe / uttara – dakṣiṇe dānav[ā]ḥ proktāḥ piśācor agarākṣasāḥ / teṣaṃ saṃrakṣaṇārthāya brahmā sthāpyastu dakṣiṇe* UP1: 77 Fn. 1; siehe auch UP2: 54 Fn. 1). Die schützende Funktion kommt auch im Mantra zum Ausdruck, der laut Nārāyaṇa Bhaṭṭas *Antyeṣṭipaddhati* nach der Verehrung des gesetzten Priesters zu sprechen ist: „Als *brahman* wurde Bṛhaspati [der Priester der Götter, CZ] gewählt, auf den *brahman*-Platz

indem er *kuśa*-Halme so ausstreut, dass deren Spitzen nach Osten gerichtet sind, lässt den Brahmanen das Feuer rechts umwandeln und spricht ihn noch einmal mit „*Om*, sei Du bei diesem Ritual mein *brahman*-Priester“ (*om asmin karmaṇi tvaṃ me brahmā bhava*) an, worauf der Priester, nach Norden blickend „Ich bin (es)“ (je nach Text *bhavāni* oder *bhavāmi*) erwidert, sich auf seinen Platz setzt und mit weiteren Vorbereitungen für das Feueropfer beginnt.⁵⁹

Selbst gemäß der in Nepali verfassten VP wird dieser Dialog in der Sakralsprache Sanskrit geführt. Auch die Verwendung der Silbe *om* zu Beginn der Äußerungen zeigt, dass dieses Gespräch zwischen Opferveranstalter und *brahman*-Priester von der alltäglichen Kommunikation abgehoben ist. Förmlich wird eine Art Vertrag geschlossen und durch die Übergabe der Materialien besiegelt. So wie ein Akteur erst durch den *saṅkalpa* formal zum Opferherrn (*yajamāna*) eines Rituals oder Ritualteils wird, muss auch der Priester in vorgeschriebener Form seine Rolle aufnehmen.

Nach dem beschriebenen Muster (meist einer einfacheren Variante) werden in den Handbüchern auch andere Priester verpflichtet. Der *Cūḍopanayana*-Text zum Beispiel lässt für das Murmeln (*japa*)⁶⁰ der *gāyatrī* und das „Opfer der (neun) Ergreifer“ (*grahayajña*) je einen Brahmanen wählen.⁶¹ Laut der YP (11-13) wählt der Initiand (!)⁶² für den *gāyatrījapa* vier Brahmanen und anschließend seinen *ācārya*.⁶³ Gemäß der VPGh (78) wiederum wird mit der entsprechenden Formel der Priester für die verschiedenen Teilrituale erwählt usw.

Im Zusammenhang mit dem *brahmavaraṇa* ist noch ein weiterer Punkt zu behandeln, der in verschiedenen Jahrhunderten zu Diskussionen der Ritualgelehrten führte. PG 1.1.2 enthält lediglich den knappen Hinweis, dass man, nachdem das Feuer eingesetzt ist, südlich (des Feuers) den Sitz des *brahman* ausgebreitet haben soll (*dakṣiṇato brahmāsanam āstīrya*), bevor man die (Wasser) vorwärts führt (siehe unten §4). Karka (Bākre 1982: 2) – und ihm folgend Jayarāma (Bākre 1982: 4) – betonen, dass hier tatsächlich nur das Ausbreiten eines Sitzes gemeint ist, und nicht, wie einige meinen, das Setzen (*upaveśana*) des *brahman* bzw. das Aufstellen eines Wasser-

gewünscht, oh *Brhaspati*, bewache das Opfer, bewache den Opferherrn, bewache mich“ (Müller 1992: 63). Siehe auch Gonda 1980: 54; Kane 1974: 1020f.

59 M 75/7: 6', 12", 17', 21'; DP: 42f., 63, 79f., 89; KBh: 240, 254, 262f., 271; UP3: 12, 46, 67, 80; VUP: 8, 40, 65f., 79f.; YP: 34, 59, 75. Andere Texte nennen erneut das Ritual beim Namen (SV: 172f., 229, 248, 261; VP: 35f., 104f., 162, 204; VPGh: 89, 113, 133, 149). Gemäß der Beschreibung der UP1 (20) und UP2 (13) des *cūḍākaraṇa* wendet man sich nach dem Setzen des Priesters mit folgenden Worten an ihn: „Bis das Ritual beendet ist, solange sei Du *brahman*“ (*yāvatkarma samāpyate tāvat tvaṃ brahmā bhava*). Bestätigend antwortet der Priester: „ich werde [es] sein“ (*bhavāmi*). Beim *upanayana* (UP1: 77. UP2: 54) lautet diese Formel einfach: „Sei hier mein *brahman*“ (*atra tvaṃ me brahmā bhava*).

60 Der *japa* bezeichnet das halblaute Aufsagen eines Mantras, in der Regel in einer vorab bestimmten Anzahl (108-mal, 1008-mal etc.).

61 CP1: 27f., 29; CP2: 31, 32f.; CV: 32, 34.

62 Der Junge wird hier bereits zu Beginn des Rituals als *brahmacārin* bezeichnet, obwohl nach üblichem Verständnis dieser Status erst mit dem *upanayana* erreicht wird.

63 Aus dem Text ist nicht ersichtlich, ob mit *ācārya* der (Haupt)priester des Rituals gemeint ist oder der beim *upanayana* agierende Lehrer. Im Hindi-Kommentar ist (ebenfalls uneindeutig) vom *brahmacārī karāne vāle paṇḍita* die Rede (YP: 13).

gefäßes (*udapātra*).⁶⁴ Dass Harihara in seinem Kommentar zum besagten Sūtra (Bäkre 1982: 5; Mālavīya 2000: (1) 4f.) nicht nur Angaben zum Sitz, sondern auch zum Setzen und Auswählen des *brahman* macht, wurde bereits behandelt. Er weist aber auch darauf hin, dass, wenn kein ritualkundiger *brahman*-Priester verfügbar ist, man einen aus fünfzig *kuśa* gefertigten (*tad abhāve pañcāsatkuśanirmita*) *brahman* verwendet soll. Diese Option wird von späteren Kommentaren des PG weiter tradiert⁶⁵ und findet sich u.a. im *Cūḍopānāyana*-Text wieder.⁶⁶

Das Ersetzen des *brahman*-Priesters wird auch in Texten einiger anderer Schulen behandelt, teilweise im *Gṛhyasūtra* selbst, etwa im späten, viele Ritualneuerungen enthaltenden *Vaikhānasasmārtasūtra*, Kap. 6.1. Für den hiesigen Kontext ist auch *Gobhilaḅṛhyasūtra* 1.6.21 interessant, welches die nach Hillebrandt (1897: 70) „merkwürdig[e]“ Vorschrift enthält, dass man, wenn man selbst das Amt von *hotṛ* und *brahman* verrichten will, entweder einen Schirm (*chatra*), ein Obergewand (*uttarasāṅga*), einen Wasserkrug (*udakamaṅḁalu*) oder eine „Puppe aus *darbha*-Gras“ (*darbhavaṭu*)⁶⁷ auf dem Sitz des *brahman* ablegt.⁶⁸

Auch wenn sich in den untersuchten Initiationshandbüchern nur selten Hinweise auf die Substitution des *brahman* finden (siehe dazu auch unten §17) geht aus den Handbüchern zum *agnisthāpana* (siehe Kap. 7.1.2) und aus den Beobachtungen der Praxis (siehe Kap. 7.1.3 §5) hervor, dass bei den Bāhun und Chetrī im heutigen Nepal – wie im Falle der Piṭṛ- und Viśvedeva-Brahmanen beim *ābhayudayikaśrāddha* (siehe Kap. 6.2.2) – die Verwendung einer Repräsentation durch *kuśa* als Standard zu gelten hat. Wie zu zeigen sein wird (Kap. 7.1.3 §13), haben dabei aber Uminterpretationen stattgefunden. So gilt die im Süden platzierte Figur aus *kuśa* heute als Gott Brahmā bzw. in Auslegung mancher als Śiva.

§4 Aufstellen der *praṅṅtā*-Wasser (*praṅṅtāsādana*) – Als nächstes, nach Kane (1974: 1021) nachdem man die Erlaubnis des *brahman*-Priesters eingeholt hat, wird das Gefäß (*pātra*), das der Aufbewahrung des Weihwassers (*praṅṅtā*, wörtl. „die vorwärts geführten (Wasser)“) dient, bereitet und platziert.⁶⁹ Das PG 1.1.2 erwähnt bei der Beschreibung des Modell-*homa* nur, dass man (die Wasser) vorwärts getragen haben soll (*praṅṅya*). In modernen Handbüchern zum *agnisthāpana* dagegen ist die Handlung mit verschiedenen Mantras versehen.⁷⁰ Die *vratibandha*-Handbücher beschreiben einzelne Schritte, nennen jedoch keine Mantras: Nach Rāmādatta füllt man

64 Ausführlicher dazu ist Zotter in Druck a.

65 Gadādhara (Bäkre 1982: 8; Mālavīya 2000: (1) 6) verweist explizit auf Harihara und führt als Ursprung (*mūlaṅ*) dieser Ansicht *Chandogyagrhya* an (vgl. *Karmapradīpa* 2.9.25). Viśvanātha (Bäkre 1982: 10) nennt, wie Harihara, auch die Anzahl der *kuśa*-Halme (siehe dazu auch *Gṛhyasamgrahaparīśiṣṭa* 1.88f.).

66 CP1: 36; CP2: 40; CV: 43. Siehe auch KBh: 253.

67 Ich verstehe wie Gonda (1985: 75 Fn. 121) *vaṭu* als *baṭu* und nicht wie Oldenberg (1892: 30), der „bolster“ übersetzt, als *caṭu* (vgl. Bloomfield 1881: 563 Fn. 4).

68 Ähnliche Angaben macht *Khādiragrhyasūtra* 1.1.23, allerdings wird dort auf die Option „Graspuppe“ verzichtet. Siehe auch Gonda 1980: 194; Kane 1974: 208 Fn. 484.

69 Die *praṅṅtā*-Wasser werden in verschiedenen vedischen Feuer Ritualen „vorwärts getragen“ und nördlich des *āhavanīya*-Feuers platziert (siehe Gonda 1980: 132, 447; Kane 1974: 208, 984, 1021f.; Krick 1982: 50, 333, 452, 454, 455; Tachikawa/Bahulkar/Kolhatkar 2001: 8, 64 Fig. 35).

70 Für Details siehe Kap. 7.1.2.

das *prañītāpātra*, reinigt (das heißt, besprengt) es mit Wasser, bedeckt es mit *kuśa* und setzt es, nachdem man das Gesicht des *brahman* betrachtet hat, nördlich des Feuers auf (ausgelegten) *kuśa*.⁷¹ Der *Cūḍopānāyana*-Text ist detaillierter: Im Abstand von einer Spanne (*vitasti*, Nep. *kureta*) vom Feuer bereitet der Opferherr aus *kuśa*-Halmen, deren Spitzen nach Osten zeigen, zwei Sitze – einen im Nordwesten und einen zweiten im Norden. Man nimmt das Gefäß (*camasa* oder *pātra*) mit der Spitze nach Osten von der rechten in die linke Hand, füllt es mit erhobener rechter Hand, setzt es auf den Sitz im Nordwesten, berührt es mit dem Ringfinger der rechten Hand und setzt es (vorwärts) auf den Platz im Norden.⁷² Das KK kombiniert Angaben beider Texte.⁷³ Eine ähnliche Beschreibung findet sich auch in der VP.⁷⁴

Gemäß einigen Texten soll das Gefäß zwölf „Finger“ (*aṅgula*) lang, je vier *aṅgulas* breit und tief sein. Nach dem *Cūḍopānāyana*-Text beinhaltet die angegebene Länge einen Stiel von zwei *aṅgulas*.⁷⁵ Nach der VP ist das Gefäß aus dem Holz des *varuṇavr̥kṣa* (Nep. *siplīkāna*) gefertigt.⁷⁶

§5 Ausbreiten von *kuśa* (*paristarāṇa*) – Die Angaben zu diesem Vorbereitungsschritt, bei dem nach Kropf (2005: 364 Fn. 48) ein protektiver Ring um das Feuer errichtet wird, lauten im PG 1.1.2 nur knapp „rundherum ausgebreitet habend“ (*pāristīrya*). Andere Sūtra-Texte machen ausführlichere Angaben zu dem bei diesem Streuopfer ausgebreiteten *kuśa*,⁷⁷ das am Ende des *homa* als *barhis* ins Feuer gegeben wird (siehe §19).

71 *prañītāpātraṃ purataḥ kṛtvā variṇā paripūrya* (*pūrya* KBh) *kuśair ācchadya brahmaṇo mukham avalokyāgner uttarataḥ kuśopari nidadhyāt* M 75/7: 6^r, 12^v-13^r, 17^v, 21^r; DP: 43, 64f., 80, 90; KBh: 240, 253, 263, 271; UP3: 12, 46, 67, 81; VUP: 8f., 41, 66, 80; YP: 35, 59, 75. So auch die UP, allerdings wird das Gefäß nach dem Bedecken mit *kuśa* auf einem weiteren Sitz (siehe unten) zwischengelagert (UP1: 20, 77; UP2: 13, 54). Rāmadattas Formulierung *brahmaṇo mukham avalokya* wird von den Kommentatoren verschieden interpretiert. Die meisten sind der Meinung, dass derjenige, der das Gefäß aufstellt, dem *brahman* (direkt) ins Gesicht bzw. in seine Richtung sieht (DP: 43, 65 (80, 90); UP1: 21, 78; UP2: 13, 55; UP3: 12 (47), 68, 81; VUP 9, 40, 66, 80). Die *bhāṣāṭīkā* der YP erklärt, dass dieses Gesicht im Wasser des Gefäßes zu sehen sei (YP: 35) An anderer Stelle heißt es nur, dass das Gesicht gezeigt wird (YP: 56, 75).

72 CP1: 4f., 36f.; CP2: 6f., 41; CV: 6f., 43f. Vgl. Harihara zu PG 1.1.2 (Bākre 1982: 5; Mālavīya 2000: (1) 5). Der SV (173) beendet die Anleitung nach dem Absetzen des Gefäßes im Nordwesten, obwohl wie in der CP vorher zwei Sitze (hier explizit mit drei *kuśa*) bereitet wurden. Laut UP werden die zwei Sitze im Norden zusammen mit dem Sitz für den *brahman* ausgelegt (UP1: 20, 77; UP2: 13, 54).

73 Man berührt das Gefäß mit dem Ringfinger, bedeckt es mit *kuśa* und setzt es, das Gesicht des *brahman* betrachtet habend, auf den zweiten Platz im Norden (KK: 72, 82, 91, 100).

74 Der Text erwähnt allerdings auch, dass der als Sitz dienende *kuśa* auf einem Viereck aus Reis (Nep. *cāmalako cārakune māthi*) mit oben genannter Ausrichtung ausgelegt wird (VP: 36, 105, 162f., 204f.).

75 *dvyāṅguladaṇḍayutaṃ daṇḍena saha dvādaśāṅguladīrghaṃ caturaṅgulavistāraṃ caturaṅgula-khātāṃ prañītācamasaṃ* CP1: 4; CP2: 7, 41; vgl. KK: 72. Die CV (6) gibt diese Angaben, die auch in Hariharas Kommentar zu PG 1.1.2 (Bākre 1982: 5; Mālavīya 2000: (1) 5) zu finden sind, nur unvollständig und fehlerhaft wieder.

76 *varuṇavr̥kṣa arthāt siplīkānakā kāṭhako bāhra aṅgula (eka vittā) lāmo cāra aṅgula pharākilo cāra aṅgula nai gahīro prañītāpātra* VP: 36, (105); vgl. VPGh: 90.

77 Siehe dazu Kane 1974: 210; Gonda 1980: 347; Hillebrandt 1897: 70. Laut *Śāṅkhāyanagr̥hyasūtra* 1.8.12 ist das *paristarāṇa* bei bloßen *ājya*-Spenden nicht notwendig.

Die Initiationshandbücher beschreiben meist, wenn nicht durch ähnliche Formulierungen wie im PG oder bloße Benennung der Handlung abgekürzt, eine Reihenfolge, die beim Ausbreiten zu beachten ist. Nach Rāmadatta streut man je ein Viertel des *barhis* 1) von der Südost- zur Nordostecke, 2) vom (Sitz des) *brahman* (im Süden) bis zum Feuer, 3) von der Südwest- zur Nordwestecke des Feuerplatzes und schließlich 4) vom Feuer bis zum *praṇītāpātra* (im Norden).⁷⁸ KBh (240, 263, 263, 271) und VPGh (89, 113) ergänzen in Klammern, in welche Himmelsrichtung die Spitzen der Grashalme jeweils zu zeigen haben; beim ersten und dritten Teil des *barhis* nach Norden, beim zweiten und vierten nach Osten (vgl. SV: 173). Ohne den Sitz des *brahman* und das *praṇītāpātra* als Eckpunkte zu nennen, schreibt der *Cūḍopanayana*-Text vor, das *barhis* so um das Feuer zu streuen, dass im Norden und Süden die Spitzen der *kuśa*-Halme nach Osten und an den beiden verbleibenden Seiten nach Norden weisen.⁷⁹ Die VP nennt beide Varianten.⁸⁰ Die Handbücher machen (wenn überhaupt) verschiedene Angaben dazu, aus wie vielen *kuśa*-Halmen das *barhis* bestehen soll.⁸¹

§6 Aufstellen der Utensilien (*pātrāsādana*) – Die Handbücher⁸² lassen nun nördlich des Feuers von West nach Ost drei *kuśa* zum „Schneiden des *pavitra*“ (*pavitrachedana*), zwei *kuśa* zum „Bereiten des *pavitra*“ (*pavitrakaraṇa*), das

78 *barhiṣaś caturthabhāgam ādāyāgneyādīśānāntaṃ brahmaṇo 'gniparyantaṃ nairrtyād vāavyāntaṃ agnītaḥ praṇītāparyantaṃ* M 75/7: 6', 13', 17"-18", 21"; DP: 43, 65, 80, 90; KBh: 240, 263, 263, 271; UP3: 12f., 47, 68, 81f.; VPGh: 89, 113; VUP: 9f., 41f., 67f., 80f.; YP: 34f., 59f., 75f. Andere Handbücher geben den Text gekürzt und modifiziert wieder (SV: 173, 227; UP1: 21, 78; UP2: 13, 55f.).

79 Vgl. die variierenden Angaben in CP1: 4, 37; CP2: 7, 41; CV: 7, 44.

80 Die Anleitung im Haupttext der VP ähnelt den Angaben Rāmadattas (VP: 36f., 105, 163, 205), aber es werden auch Alternativen vermerkt. So heißt es zur Bemerkung, dass eine Handvoll *kuśa* rund um die Feuerstelle (Nep. *vedīko varipari*) ausgestreut wird, dass man auch im Nordosten beginnen und im Norden enden könne (VP 36 Fn. 3, 163 Fn. 2, 205 Fn. 2). Bei der Beschreibung des *upanayana* werden die Richtungsangaben ergänzt, wie sie im *Cūḍopanayana*-Text zu finden sind (VP: 105 Fn. 3).

81 *Cūḍopanayana*-Text und VP sprechen wie Harihara (Bākre 1982: 5; Mālavīya 2000: (1) 5) von einer Handvoll (*muṣṭi*, Nep. *mūṭhī*) *kuśa* (CP1: 4, 37; CP2: 7, 41; CV: 7, 44; VP: 36, 105, 163, 205; so auch VPGh: 91). Der Kommentar zur DP (43) ergänzt, dass man entweder eine Handvoll oder einhundert (H. *muṭṭhibhara athavā sau*) *kuśa* verwenden soll. Gemäß Kommentar der YP (35, 75f.) dagegen soll man von 64 *kuśa*-Halmen ein Viertel (also 16) nehmen und dann je vier an jeder Seite auslegen. Auch laut Kommentar der VUP (10, 41, 67, 81) besteht das *barhis* aus 64 *kuśa*, wovon zunächst ein Viertel genommen und auf beschriebene Weise um das Feuer ausgelegt wird. In einer Fn. heißt es jedoch, dass an jeder Seite 16 *kuśa* ausgebreitet werden (VUP: 10 Fn. 2). Laut Kommentar zur UP3 (10) soll ein Viertel der bereitgelegten 81 *kuśa* genommen werden (was bei Verwendung von ganzen *kuśa*-Halmen unmöglich ist). Die Zahl 81 wird auch andernorts genannt (UP3: 47 Fn. 1, 68 Fn. 1). In der UP2 (55 Fn. 1) heißt es, dass das *barhis* entweder aus 81, 64 oder einer Handvoll *kuśa* besteht. Diese Alternativen nennt auch die VPGh: 113 Fn. 1.

82 M 75/7: 6', 13', 18", 21"; CP1: 5f., 37; CP2: 7f., 41; CV: 7f., 44; DP: 43f., 65, 80, 90f.; KBh: 240, 253, 263, 271; KK: 72, 82, 91f., 100; SV: 173f., 227, 248, 261; UP1: 21f., 78f.; UP2: 14, 56; UP3: 12f., 47f., 68, 81f.; VP: 37, 106, 163f., 205f.; VPGh: 89, 91, 113; VPGh: 89, 113; VUP: 9, 41f., 66f., 80f.; YP: 36, 60f., 76f. Die VP (37) lässt auch eine ganze Areca-Nuss (für die *pūrnāhuti*) bereitlegen (so auch VPGh: 91). Der *Cūḍopanayana*-Text stellt beim *cūḍākaraṇa* nach der *ājyasthālī* auch ein Gefäß (*sthālī*) für *caru*, die Opfermischung aus Gerste, Sesam und Butterfett, auf (CP1: 5; CP2: 8; KK: 72).

prokṣaṇīpātra, eine Schale zum Aufbewahren des Butterschmalzes (*ājyasthālī*), *saṃmārjanakuśa* zum Reinigen des Opferlöffels, *upayamanakuśa*, drei Holzscheite (*samidh*), Butterschmalz (*ājya*)⁸³ und das *pūrṇapātra* bereit legen.⁸⁴ Diese Utensilien werden in der Reihenfolge aufgestellt, in der sie später benötigt werden. So nennen die Handbücher für gewöhnlich dieselbe Anordnung. Variationen betreffen die Details, die zu den Gegenständen genannt werden. Diese sollen jeweils geschildert werden, wenn der entsprechende Gegenstand Verwendung findet.

Im Anschluss an die bereits genannten Utensilien des Feuerrituals stellt man auch die im Hauptritual verwendeten Materialien auf. Diese werden im Paragraphen zum Rahmenritual des jeweiligen *saṃskāra* behandelt.

§7 Schneiden und Herstellen der Säuberer (*pavitrachedana* und *-karaṇa*) – Nachdem alles Benötigte aufgestellt ist, sind zwei als „Säuberer“ (*pavitra*) bezeichnete Ritualwerkzeuge zu fertigen.⁸⁵ Beim *pātrāsādana* (§6) erwähnt die Mehrheit der Texte, dass die beiden zur Herstellung verwendeten *kuśa*-Halme eine Spitze (*sāgra*) und/oder keinen Trieb im Inneren (*anantaragarbha*) haben sollen.⁸⁶ Die Blätter müssen also intakt sein, dürfen aber kein neues Leben in sich tragen. Rāmadatta und die ihm folgenden Handbücher erwähnen zur Prozedur lediglich, dass nun mit den (drei) *kuśa*-Halmen, die zum Abtrennen (*chedana*) bereitgelegt wurden, zwei *pavitras* zu „schneiden“ sind. Nur gelegentlich wird ergänzt, dass die beiden Säuberer auf die Länge einer Spanne zurechtgeschnitten werden.⁸⁷ Diese Angaben machen auch VP (38, 107f., 164, 207) und VPGh (91). Zumindest in der VP werden in einer Fußnote die einzelnen Schritte jedoch ähnlich genau erklärt wie im *Cūḍopānyana*-Text.⁸⁸ Diesem zufolge nimmt man zunächst die beiden zur Herstellung der „Säuberer“ bereitgestellten *kuśa*, misst von der Spitze die Länge einer Spanne (*prādeśa*) ab und legt dort quer die drei ebenfalls bereitgelegten *kuśa* auf. Nun umwindet man die beiden *pavitras* (oberhalb der aufgelegten *kuśa*) im Uhrzeigersinn dreimal mit ihren eigenen Wurzeln, nimmt die drei Spitzen und Wurzeln der *chedanakuśas* und die beiden Wurzeln der *pavitras* in die rechte Hand, die (Spitzen der) beiden *pavitras* in die linke

83 Der *Cūḍopānyana*-Text verwendet – wie Hariharas zu PG 1.1.2 (Bākre 1982: 5; Mālavīya 2000: (1) 5) – die Formulierung *ājyaṃ gavyam* (CP1: 5f., 37; CP2: 7f., 41; CV: 7f., 44; KK: 72, 82, 91f., 100; SV 174). Das Butterschmalz soll also – wie üblich (siehe Kane 1974: 1041) – von der Kuh stammen. Einige Herausgeber verstehen *gavya* jedoch als separate Zutat. Laut Kommentar des CV (9) wird nach *ājya* auch *pañcagavya* und laut SV (227) Joghurt (*dahī*) bereitgelegt. Beide Substanzen finden im späteren *homa* jedoch keine Verwendung.

84 Siehe dazu Kane 1974: 211 Fn. 488. Nach Tachikawa/Bahulkar/Kolhatkar (2001: 11) werden die bereits außerhalb stehenden Materialien und Utensilien auf das ausgestreute *darbha* gesetzt.

85 Zu den *pavitras* siehe Kane 1974: 207. Nach Gonda (1980: 348) kann als *pavitra* auch ein Bündel Gras vom *barhis* genommen werden. Vgl. Abb. in Tachikawa/Bahulkar/Kolhatkar 2001: 40 Fig. 12.

86 M 75/7: 6', 13', 18', 21'; CP1: 5, 37; CP2: 7, 41; CV: 7f., 44; DP: 43, 65, 80, 90; KBh: (240), 253, 263, 271; KK: 72, 82, 91, 100; SV: 173, 227; UP3: 12, 47, 68, 81; VP: 37, 106, 163, 205; VPGh: 89, 91, (113); VUP: 9, 41, 66, 80; YP: 36, 60, 76. Vgl. Kane 1974: 207.

87 *tataḥ pavitrachedanakuśaiḥ (svaprādeśamīte VUP; °mīta M 75/7) pavitre (pavitraṃ VPGh) chittvā (chitvā UP; °prādeśamītapavitrakaraṇam YP (37)) M 75/7: 6', 13', 18', 21'; DP: 44, 65f., 81, 91; UP3: 14, 48, 69, 82; VPGh: 89, 114; VUP: 11, 42, 67, 82; YP: 37, 61, 77.*

88 VP: 36 Fn. 1, 107 Fn. 1, 164 Fn. 1, 207 Fn. 1.

Hand, reißt die beiden *pavitras* (auf die richtige Länge zurecht) und wirft die (abgetrennten) Wurzeln samt den drei *chedanakuśa* nach Norden.⁸⁹

§8 Herrichten des Sprengelwasser-Gefäßes (*prokṣaṇīpātrasaṃskāra*) – Als nächsten Schritt stellt man den Behälter vor sich, in dem Wasser zum Besprengen des Opferplatzes und der Opfergeräte und -gaben, die *prokṣaṇī*, aufbewahrt werden soll. Nach dem *Cūḍopānyana*-Text hat das Gefäß dieselben Maße wie das *praṇītāpātra* – ist also mit einem zwei Finger (*aṅgula*) langem Stiel zwölf *aṅgula* lang und je vier *aṅgula* breit und tief – und soll die Form einer Lotusblüte sowie einen Gänse-schnabel(förmigen) Ausguss haben.⁹⁰

Die Handbücher verwenden zwar abweichende Formulierungen, beschreiben aber für das Bereiten des Gefäßes weitgehend denselben Ablauf:⁹¹ Mit der (rechten) Hand, in der man die Säuberer (*pavitra*) hält, gießt man dreimal *praṇītā*-Wasser in das *prokṣaṇīpātra*. Im Anschluss vollzieht man eine Reinigung (*utpavana*), indem man dreimal mit den Säuberern Wasser nach oben sprengt,⁹² und legt die *pavitras* im *prokṣaṇīpātra* ab. Nun nimmt man das *prokṣaṇīpātra* mit der rechten Hand auf, setzt es in die linke Hand, ergreift die Säuberer und sprengt mit diesen erneut dreimal Wasser. Dann besprenkelt man mit dem *praṇītā*-Wasser (das *prokṣaṇīpātra*) und schließlich mit dem nun „geweihten“ *prokṣaṇī*-Wasser der Reihe nach alle aufgestellten Utensilien. Schließlich setzt man das Gefäß in die Mitte zwischen *praṇītāpātra* und Feuer ab.

89 *tataḥ āsādite kuśapatre gṛhītvāgrataḥ prādeśaṃ vihāya tayor upari āsādītāni trīṇi kuśataruṇāni tīryaṅ nidhāya pavitramūlena pavitre pradakṣiṇaṃ āveṣṭya trayāṅgāṃ mūlāgrāṇi dvayor mūlāni ca dakṣiṇahastena pavitre vāmahastena ca pariḡṛhya chītṛvā dvayor mūlāṃ trīṇi cottarataḥ kṣipet*, vgl. CP1: 6, 37f.; CP2: 8f., 42; CV: 9, 45; KK: 72, 82, 92, 100; SV: 174f. Der SV (227) beschreibt das *pavitrakarāṇa* in Nepālī. In der *bhāṣāṭīkā* der CV (9, 43) wird es nur genannt und auf ein Handbuch zur Feuererrichtung (*agnisthāpana*) verwiesen. Eine ähnliche, aber kürzere Beschreibung findet sich auch in UP1: 22, 79; UP2: 15, 56. Nach Gonda (1980: 348, mit Verweis auf *Jaimīniyaḡṛhyasūtra* 1.2) sollen die *pavitras* nicht mit den Fingernägeln geschnitten werden.

90 *prokṣaṇīpātraṃ vāraṅgaṃ dvyāṅgulaṃ daṇḍayutaṃ daṇḍena saha dvādaśāṅguladīrghaṃ caturaṅgulavistaraṃ caturaṅgulakhātaṃ kamalamukulākṛtiṃ haṃsamukhaṃ prasekaṃ* (CP1: 5; CP2: 8; CV: 8). Das KK (72) macht keine Angaben zum Ausguss, verzeichnet aber die Alternative, dass das Gefäß auch die Form eines Lotusblattes haben kann (vgl. UP2: 56 Fn. 2). Der Text kommt damit der Beschreibung Hariharas sehr nah (*prokṣaṇīpātraṃ vāraṅgaṃ dvādaśāṅguladīrghaṃ karatalamitakhātaṃ padmapatrākṛtiṃ kamalamukulākṛtiṃ vā* Bākre 1982: 5; Mālavīya 2000: 5; zit. in VUP: 8f. Fn. 1). Für eine Abb. des Gefäßes siehe Tachikawa/Bahulkar/Kolhatkar 2001: 47 Fig. 21; Kropf 2005: Abb. J 1.1.

91 M 75/7: 6', 13', 18', 21'; CP1: 6f., 38; CV: 9f., 45f.; DP: 44f., 66, 81, 91; KBh: 241, 253, 263, 271; KK: 72, 82, 92, 100; SV: 175, 227f.; UP1: 22, 79; UP2: 15, 57; UP3: 14, 48, 69, 82; VP: 38f., 108, 164f., 207f.; VPGh: 89, 92, 114; VUP: 11f., 42-44, 67f., 81f.; YP: 37, 61, 77f. Vgl. Hariharas Kommentar zu PG 1.1.2 (Bākre 1982: 6; Mālavīya 2000: (1) 5; Gonda 1980: 348; Kane 1974: 211 Fn. 488.

92 Nach Rāmadatta werden die Säuberer mit Daumen und Zeigefinger gehalten. Gelegentlich wird erwähnt, dass die Spitzen dabei nach Norden zeigen (M 75/7: 6', 13', 18', 21'; DP: 44f., 66, 81, 91; KBh: 241, 253, 263, 272; UP3: 14, 48, 69, (82); VPGh: 89, 114; VUP: 11f., 42-44, 67f., 81f.; vgl. SV: 175). In der VP wird außerdem vorgeschrieben, dass man vor dem Versprengen das Wasser mit den Säuberern im Uhrzeigersinn drehend in Bewegung setzt (VP: 38, 108, 164, 207; vgl. VPGh: 92). Der *Cūḍopānyana*-Text erwähnt, dass man so hoch wie eine Spanne sprengt (CP1: 6; CP2: 9; CV: 9; KK: 72, 82, 92, 100; SV: 175; vgl. VP: 38 Fn. 2, 108 Fn. 1, 165 Fn. 1, 207 Fn. 2).

§9 Erwärmen des Butterfettes (*ājyādhiśriyaṇa*) – Als nächstes wird das Butterfett (*ājya*), das später als Opferspende dargebracht wird, in das dafür bereitgestellte Gefäß, die *ājyasthālī*,⁹³ gegeben und vorbereitet.⁹⁴ Nach Rāmadatta setzt man das gefüllte Gefäß zunächst (zum Erwärmen des Fettes) ins Feuer und umkreist es im Uhrzeigersinn mit brennendem Gras (*trṇa*), das man anschließend ins Feuer wirft.⁹⁵ Nachdem man den Opferlöffel vorbereitet hat (siehe §10), wird das Gefäß (im Uhrzeigersinn) wieder aus dem Feuer genommen (und vor sich abgesetzt). Wie beim Vorbereiten des *prokṣaṇī*-Wassers wird es mit den beiden *pavitras* gereinigt, und man entfernt gegebenenfalls hineingefallene Verunreinigungen aus dem (nun flüssigen) Butterfett.⁹⁶ Während die UP die nötigen Schritte nur stichpunktartig nennt,⁹⁷ ist der *Cūdopānāyana*-Text detaillierter. Man erfährt, dass das Gefäß im Westen mit Butterschmalz gefüllt wird und das Kreisen der brennenden „Fackel“ (*ulmuka*) im Nordosten beginnt. Anschließend berührt man Wasser und bedeckt das Gefäß mit der Hand (und umkreist es) in umgekehrter Richtung. Nachdem man es wieder aus dem Feuer genommen hat, setzt man es zunächst an der Nordseite des Feuers, westlich des *prokṣaṇīpātra* ab. Erst nach diesem Zwischenstopp kommt es auf seinen Platz westlich des Feuers, wo es mit den *pavitras* (wie beim Bereiten des *prokṣaṇī*-Wassers) durch dreimaliges Hochsprengeln gereinigt und das Butterschmalz auf Verunreinigungen untersucht wird. Schließlich sprengelt man dreimal *prokṣaṇī*-Wasser und legt die *pavitras* in das *prokṣaṇīpātra* zurück.⁹⁸ Die VP beschreibt die Handlungen ähnlich dem *Cūdopānāyana*-Text in Nepali.⁹⁹

§10 Erwärmen und Reinigen des Opferlöffels (*sruvapratapana* und *-saṃmārjana*) – Während das Butterfett auf dem Feuer steht, wird auch der Opferlöffel (*sruva*, Nep. *suro*) für seine Verwendung beim *homa* vorbereitet.¹⁰⁰ Dazu wird er dreimal am Feuer

93 Laut *Cūdopānāyana*-Text soll das Gefäß aus Kupfer bestehen und keine sehr große Öffnung haben. Die CP1 gibt weiterhin an, dass deren Durchmesser zwölf *anṅulas* beträgt und das Gefäß eine Spanne (*prādeśa*) hoch ist (*ājyasthālī tāmramayī* (°*dvādaśaṅgulavyāsabilā prādeśocā, carusthālī yeva tāmramayī* CP1) *nātībrhanmukhī* CP1: 5; CP2: 8; CV: 8). Diese Angaben zur Größe macht auch Harihara, allerdings soll ihm zufolge das Gefäß (wie die *carusthālī*) entweder aus glänzendem (Metall) oder irden sein (*ājyasthālī taijasī mṛṇmayī vā dvādaśaṅgulaviśālā prādeśocā tathaiva carusthālī* Bākre 1982: 5; Mālavīya 2000: (1) 5, so auch KK: 72). Gemäß UP2 (56 Fn. 3) ist die *ājyasthālī* entweder aus Glockenbronze (*kāṃsyaṃayī*) oder aus Kupfer (*tāmramayī*).

94 Siehe dazu Kane 1974: 207f., 211; Gonda 1980: 348.

95 M 75/7: 6^v, 13^v, 18^v, 21^v-22^v; DP: 45, 66, 81f., 91; KBh: 241, 253, 263, 272; UP3: 15, 49, 69, 83; VPGh: 89, 114; VUP: 11, 43, 68, 82; YP: 38, 62, 78. Laut KBh (253) soll man im Anschluss Wasser berühren.

96 M 75/7: 6^v-7^v, 13^v, 18^v, 22^v; DP: 45f., 66f., 82, 92; KBh: 241, 254, 263, 272; UP3: 15, 49, 70, 83; VPGh: 89, 114; VUP: 11, 43f., 67, 82; YP: 38f., 63, 78f.

97 *ājyasthālyāṃ ājyanirvāpaḥ / adhiśrayaṇam / jvaladulmukena paryagnikraṇam / itarathā vṛttiḥ* UP1: 23, 80; UP2: 15, 57.

98 CP1: 38f.; CP2: 42f.; CV: 46f.; KK: 72f., 83, 92, 100f.; vgl. SV: 175-177, 227f. Die drei zuerst genannten Handbücher beschreiben beim *cūdākarana* eine etwas aufwendigere Prozedur, da gleichzeitig auch das Gefäß mit *caru* vorbereitet wird (CP1: 7-9; CP2: 9-11; CV: 10-12).

99 Das Butterfett soll hier mit einem brennenden Holzsplit (Nep. *samidhā*), einem *kuśa* oder Gras (*trṇa*) umkreist werden (VP: 39f., 108-110, 165f., 208f.). Vgl. VPGh: 91f.

100 Der *sruva* ist der im häuslichen Ritual übliche Opferlöffel (Kane 1974: 208). Er ist aus dem Holz des *khadira* gefertigt, hat die Länge einer *aratni* (die Spanne vom Ellenbogen bis zum Ende der Faust), die Dicke des Daumengelenks und ein rundes Ende (CP1: 6; CP2: 8; CV: 8; vgl. VP: 106

erwärmt und dann mit den vorher zum „Fegen“ (*saṃmārjana*) bereitgelegten *kuśa*-Halmen¹⁰¹ gereinigt, indem mit den Spitzen der Halme nach „innen“, das heißt vom Ende des Löffels zu dessen Spitze, und mit den Wurzeln nach „außen“, von der Spitze des Löffels zum Ende hin „gefegt“ wird. Der Opferlöffel wird mit *praṇītā*-Wasser besprengt, erneut dreimal erwärmt und in südliche Richtung (griffbereit) abgelegt.¹⁰²

§11 Einsetzen des Feuers (*agnipraṭiṣṭhā*) – Dem *Cūḍopānāyana*-Text und anderen zufolge wird das Feuer nach den Herrichtungen der Erde (*pañcabhūsaṃskāra*) in einem Gefäß gebracht und nach Entfernen des *kravyādāṃśa* in die Opferstätte gesetzt (siehe §2). Laut VP (110-112, 166-169, 209-212) folgen später weitere Vorbereitungen dieses Feuers. Der Text beschreibt (zumindest bei drei der vier *saṃskāras*) im Anschluss an das Bereiten der Opfergeräte und Materialien eine Sequenz von Handlungen, die das anhand von Lampe, Krug und Gaṇeśa demonstrierte Muster der üblichen *pūjā* für das Feuer modifiziert: Mit (zum Gruß) zusammengelegten Händen, dem Feuer zugewandt, spricht man zunächst den Mantra „*oṃ catvāri śṛgā trayo asya pādāḥ* etc.“ (VS 17.91) und visualisiert beim *dhyāna* die im Text im Detail beschriebene Gottheit Agni,¹⁰³ nimmt Blüten und Ritualreis und spricht eine *āvāhana*-Formel für das jeweilige Feuer, das beim *cūḍākaraṇa* Maṅgala, beim *upānāyana* und *vedārambha* Samudbhava und beim *samāvartana* Vaiśvānara heißt. Hat man so das Feuer herbeigerufen, etabliert und verehrt man es mit Darbringungen (*upacāra*) und *nāmantra*. Schließlich legt man erneut die Hände zusammen und spricht mehrere Mantras als *prārthanā*.¹⁰⁴ Dann nimmt man (bei *upānāyana* und *vedārambha* wird der *ācārya* als Agens genannt) Gerste, Sesam und Wasser aus dem *karmapātra* und spricht einen *saṃkalpa*, mit dem man erklärt, den namentlich genannten Göttern *āhuti* zu opfern. Schließlich sprengelt man (auf die oben beschriebene Weise) *prokṣaṇī-*

und Harihara zu PG 1.1.2 (Bākre 1982: 5; Mālavīya 2000: (1) 5). Für eine Abb. siehe Staal 1983: 219 Fig. 22C; Tachikawa/Bahulkar/Kolhatkar 2001: 42 Fig. 16, 47 Fig. 21; Witzel 1986: 165.

101 Diejenigen Handbücher, die genauere Angaben dazu machen, lassen zum *saṃmārjana* drei (CP1: 5, 37; CP2: 8, 41; CV: 8, 44; KK: 72, 82, 91, 100; SV: 174, 227, 267; VP: 37, 106, 163, 206; YP: 36, 60, 76) oder fünf *kuśa*-Halme (UP1: 21, 78; UP2: 14, 56; UP3: 13, 47, 68, 81) bereitlegen. Die UP2 (56 Fn. 4) nennt drei und fünf als Alternativen (so auch VPGh: 91) und gibt deren Länge als einen *prādeśa* an. Das KK (91, 100) weist daraufhin, dass die Halme eine (intakte) Spitze haben sollen.

102 M 75/7: 6°, 13°, 18°, 22°; CP1: 8, 38f.; CP2: 10f., 43; CV: 11, 46; DP: 45, 66, 81f., 91f.; KBh: 241, 254, 263, 272; KK: 72, 83, 92, 100; SV: 176, 228; UP1: 23f., 80; UP2: 15f., 58f.; UP3: 15, 49, 70, 83f.; VP: 39, 109, 165f., 208; VPGh: 89, 92, 114; VUP: 11, 43, 68, 82; YP: 38, 62, 78. Vgl. Harihara zu PG 1.1.5 (Bākre 1982: 6; Mālavīya 2000: (1) 8).

103 Über Agni heißt es, dass er einen Diskus (*cakra*), eine Kette (*mālā*) aus Samen des *rudrākṣa*, einen Wasserkrug (*kamaṇḍalu*) und eine Sanduhr-Trommel (Nep. *ḍamaru* (*bādhako baccā*)) in der Hand hält, auf dem Rücken eines Ziegenbocks (Nep. *boko*) reitet, ein schwarzes Antilopenfell (Nep. *kṛṣṇasāra mṛgacarma*), eine Blütenkette (Nep. *phūlamālā*), Juwelen (*gahanā*), Parfüm (*sugandha*) und Sandel (*candana*) angelegt hat, den Veda murmelnd verweilt (Nep. *vedākā dhvanile guñjāyamāna bhāi basne*), die Form eines Brahmanen des Śṛṅgīgotra, drei Augen (*trinetra*), sieben Zungen (*saptajihvā*) und drei Haarlocken (*śikhā*) hat und von der *śakti* Svāhā begleitet wird (VP: 110, 167, 209). Für eine ähnliche Beschreibung siehe ASP: 36f.

104 Die Mantras zur *prārthanā* lauten nach VP (110f., 167f., 210f.) „*oṃ agniṃ praṇvalitaṃ vande* etc.“, „*oṃ homārthaṃ prārthayehaṃ tvām* etc.“ und „*oṃ praṭiṣṭho bhava* etc.“ Danach wird das jeweils eingesetzte Feuer mit einer Variante des *nāmantra* „*oṃ svāhāsaktiyutāya* [N.N.]*nāmanāgnaye jātavedase namaḥ*“ begrüßt.

Wasser mit Hilfe der *pavitras* und fährt (wie andere Texte) mit dem Auflegen von *samidh* fort.¹⁰⁵

Diese Passagen werden in die VPGh (88, 114f., 133f., 149) unter der Überschrift „Visualisierung des Feuer“ (*agnidhyāna*) übernommen, teilweise stark gekürzt.¹⁰⁶ Beim *cūdākarāṇa* wird in der VPGh (90) jedoch, kurz nachdem man wie in der VP das Feuer Maṅgala eingesetzt hat, erneut eine *agnipratiṣṭhā* beschrieben, diesmal für ein Feuer namens Sabhya. Diese Anleitung beruht auf dem Text des SD (280). Dort heißt es, dass mit dem Mantra „*om etaṃ te deva savitar yajñam prāhur bṛhaspataye brahmaṇe* etc.“ (VS 2.12) und einer *āvāhana*-Formel das Feuer eingesetzt wird. *Dhyāna* und *āvāhana* erfolgen mit den Mantras „*om tad evāgnis tad ādityaḥ* etc.“ (VS 32.1) und „*om catvāri śṛgā trayo asya pādāḥ* etc.“ (VS 17.91). Das Feuer soll mit Darbringungen wie Sitz (*āsana*), Fußwaschwasser (*pādya*) usw. bis hin zum Schwenken von Licht (*nīrājana*) verehrt werden. Dann soll man *rekhā*- und *jihvāpūjana* machen, also die Linien und Zungen (des Feuers) verehren, bevor der eigentliche *homa* beginnt. Die VPGh zitiert diese Passage, aber nicht direkt aus dem SD, sondern aus dem KBh (241 Fn. 2). Dies ist an den Modifikationen erkennbar, die am Text vorgenommen wurden: So sind in KBh und VPGh einige Anweisungen gekürzt, und der Mantra VS 2.12 (wie im KBh üblich) mit „*om mano jūtir juṣatām ājyasya* etc.“ (VS 2.13) ersetzt. Außerdem sind hier die *nāmamantras* für das *rekhā*- und *jihvāpūjana* ergänzt.¹⁰⁷ Der SD (296, 308, 316) verzeichnet auch für die Feuer der anderen *saṃskāras* eine *pratiṣṭhā*. Das oben wiedergegebene Modell wird dabei leicht variiert.¹⁰⁸ Der jeweilige Text findet sich (mit eigenen Modifikationen) ebenfalls im KBh (254 Fn. 10, 262 Fn. 1, 270 Fn. 1) und (außer beim *upanayana*) in der VPGh (132 Fn. 1, 247f. Fn. 1) wieder.

Laut YP etabliert man das Feuer bereits direkt nach dem *pañcabhūsaṃskāra*, indem man etwas Wasser sprenkelt, *āvāhana* des Feuers mit „*om mukhaṃ samastadevānām* etc.“, *pūjā* mit „*om agniṃ dūtaṃ puro dadhe* etc.“ (VS 22.17) macht und einige Scheite auf das Feuer legt.¹⁰⁹ An gleicher Stelle im Ritualablauf gibt die UP

105 Beim *cūdākarāṇa* gibt die VP (33f.) an anderer Stelle im Ritualablauf – nämlich bereits vor dem *brahmavarāṇa* (nachdem die Mutter den Jungen auf den Schoß genommen hat) – eine Kurzversion der beschriebenen Prozedur wieder. Man soll mit Sandel, Blüten und Ritualreis in den gefalteten Händen das Feuer visualisieren, es herbeirufen, verehren usw. und schließlich hingabevoll (*bhaktipūrvaka*) grüßen. Genannt werden nach dieser Anweisung nur die drei *prārthanāmantras* und eine modifizierte Variante des o.g. *nāmamantra*, die das Feuer auch als Śaṅḍilyaputra des Śṛṅḡigotra adressiert.

106 Vgl. SV: 172, 230, 248f., 261f.

107 Gemäß den *nāmamantras* werden in der ersten Linie Brahmā, in der zweiten Viṣṇu und in der dritten Rudra (Śiva) verehrt, und als die sieben Zungen (des Feuers) werden Karālī, Dhūminī, Śvetā, Lohitā, Mahālohitā, Suvarṇā und Padmarāgā bedacht (KBh: 241 Fn. 2; VPGh: 90).

108 So wird etwa bei der Etablierung des Feuers namens Samudbhava für den *upanayanahoma* auf die Mantras VS 32.1 und VS 17.91 verzichtet. Dafür gibt der Text eine Formel an, mit der man die Absicht erklärt, das Feuer zu verehren, und schreibt (wie die VP, siehe oben) den Mantra „*om agniṃ prajvalitaṃ vande* etc.“ sowie Duftstoff (*gandha*) für die Verehrung des Feuers vor (SD: 296).

109 So zumindest bei *vedārambha* und *samāvartana* (YP: 57, 73f.). Beim *cūdākarāṇa* wird VS 2.12 für die *pratiṣṭhā*, „*om yaṃ brahma vedāntavido vadanti* etc.“ für die *pūjā* und „*om agniṃ dūtaṃ puro dadhe* etc.“ (VS 22.17) als *prārthanā* vorgeschrieben (YP: 23f.).

den Text eines *saṃkalpa* wieder, der den (in der YP nicht genannten) Namen des jeweils zu etablierenden Feuers enthält.¹¹⁰

Das Feuer unter verschiedenen Namen zu etablieren, nach Kane (1974: 212) ein junges Phänomen, ist in den Handbüchern also recht verbreitet. Ein Indiz für die Richtigkeit der Vermutung Kanes, dass ältere Autoritäten diesbezüglich fehlen, ist die Tatsache, dass die spezifischen Namen des Feuers in den Quellen variieren (speist sich ein Handbuch, wie die VPGh, aus mehreren Quellen, können diese Widersprüche auch innerhalb eines Textes auftreten). Tab. 7.1 fasst diese Varianten zusammen:

Tab. 7.1: Namen der während des *vratibandha* entzündeten Feuer.

	<i>cūḍākarana</i>	<i>upanayana</i>	<i>vedārambha</i>	<i>Samāvartana</i>
Name des Feuers	Maṅgala ¹¹¹ Sabhya ¹¹²	Samudbhava ¹¹³	Samudbhava ¹¹⁴ Hari ¹¹⁵	Vaiśvānara ¹¹⁶ Dhanañjaya ¹¹⁷ Rājaputra ¹¹⁸ Sūrya ¹¹⁹

§12 Geben von Anzündhölzern (*samidhāna*) – Dass man das Feuer vor einem Opfer durch das Auflegen von *samidh*, Brennmaterial, meist Anzündhölzern, zum Aufflammen bringt, ist ein sehr alter Bestandteil des brahmanischen Feuerrituals und bereits seit vedischer Zeit im Zusammenhang mit dem *upanayana* belegt.¹²⁰ Wenn in den heutigen Handbüchern zum *samidh* genauere Angaben gemacht werden, heißt es meist, wie in Hariharas Kommentar zu PG 1.1.2 (Bäkre 1982: 5; Mālavīya 2000: (1) 5), dass drei Scheite verwendet werden, die eine Spanne (*prādeśa*, Nep. *kureta*) lang und aus dem Holz des *palāśa* (oder eines anderen opferbaren Baums) sein sollen.¹²¹ Beim Auflegen der Scheite kommt auch zum ersten Mal das sogenannte *upayamana-kuśa* zum Einsatz. Dabei handelt es sich um mehrere *kuśa*-Halme die, so die YP (36, 60, 76), wie ein Zopf (*veṇi*, H. *coṭī*) gebunden sind. Aus wie vielen Halmen das Ritualgerät bestehen soll, variiert je nach Text. Es wird jedoch immer eine ungerade Zahl genannt.¹²²

110 UPI: 18, 63, 102, 116; UP2: 11, 41, 82, 91. Die UP3 so nur beim *vedārambha* (UP3: 65).

111 SV: 172, 177; VP: 33f.; VPGh: 88.

112 KBh: 241 Fn. 1; SD: 280; UP1: 18; UP2: 11; VPGh: 90.

113 KBh: 254 Fn. 10; SD: 288, 296; SV: 230; UP1: 63; UP2: 41; VP: 85, 110f.; VPGh: 106, 115.

114 SV: 248f.; UP1: 102; UP2: 82; UP3: 65; VP: 160, 167f.; VPGh: 133.

115 KBh: 262 Fn. 1; SD: 308; VPGh: 132 Fn. 1.

116 VP: 202, 210; VPGh: 148f. So auch SV: 262 (siehe dazu auch nächste Fn.).

117 Der SV (261) verwendet diesen Namen in der *āvāhana*-Formel.

118 KBh: 271; SD: 316; VPGh: 148 Fn. 1.

119 UPI: 116; UP2: 91.

120 Zur historischen Entwicklung der *samidhs*, der damit einhergehenden Uminterpretation und der Verbindung zum *upanayana* siehe Kap. 9.2 §21.

121 Vgl. CP1: 6, 37; CP2: 8, 41; CV: 8, 44; KK: 72, 82, 91, 100; SV: 174, 227; VP: 37, 106; VPGh: 91. Zu Länge und Material der Scheite siehe auch Gonda 1980: 166.

122 Laut YP (36, 60, 76) besteht es aus drei *kuśa*-Halmen. Laut der UP aus sieben (UP1: 21, 78; UP2: 14, 56; UP3: 13, 47, 68, 81). Die meisten Handbücher verwenden jedoch dreizehn Halme

Die meisten Handbücher beschreiben die Prozedur folgendermaßen: Nachdem man den Opferlöffel vorbereitet und das Reinigen (*utpavana*) des Butterschmalzes vollzogen hat, steht man auf, nimmt das *upayamanakuśa* (mit der rechten Hand auf, gibt es) in die linke Hand, ergreift die drei bereitgelegten Holzscheite, versieht sie mit Butterschmalz, gedenkt im Geiste Prajāpati und wirft die Scheite schweigend ins Feuer.¹²³ Nach dem *Cūḍopanayana*-Text sollen die Scheite nach Osten gerichtet gehalten werden. Prajāpati als mentales Objekt der Handlung wird hier nicht erwähnt.¹²⁴

§13 Umgießen (*paryukṣaṇa*) – Nach Rāmadatta setzt man sich wieder, gießt mit Hilfe der *pavitras prokṣaṇī*-Wasser im Uhrzeigersinn um das Feuer und legt die Säuberer in das *praṇītāpātra*.¹²⁵ Andere Handbücher erwähnen zusätzlich, dass die Umrundung des Feuers im Nordosten beginnt und im Norden endet.¹²⁶ Laut *Cūḍopanayana*-Text wird das *prokṣaṇī*-Wasser mit den *pavitras* aus der hohlen Hand (*culuka*) gegossen.¹²⁷

§14 Beginn des Feueropfers (*homārambha*) – Wenn der Platz, die Geräte und Utensilien vorbereitet sind und das Feuer etabliert ist, kann mit den eigentlichen Opferungen begonnen werden. Die meisten Handbücher schicken einige Anweisungen zur Art und Weise der Darbringung vorweg. Rāmadatta schreibt, dass man, durch den *brahman*-Priester berührt (*brahmaṇānvārabdha*) und das rechte Knie gebeugt (*pātīta-dakṣiṇajānu*), ins brennende Feuer opfert, und dass nach jeder Opferspende (*āhuti*) das auf dem Opferlöffel (*sruva*) verbleibende Butterfett (*ghṛta*) in das *prokṣaṇīpātra* gegeben werden soll.¹²⁸ Interessanterweise fügt der KBh (254) an einer Stelle eine Passage aus dem weitaus detailreicheren *Cūḍopanayana*-Text (bzw. dessen Vorlage) ein. Nach diesem stellt man vor dem Opfer (im Norden) in die Mitte zwischen Feuer und *praṇītāpātra* das „Gefäß zum Aufnehmen der Neige“ (*saṃsṛavadhāraṇāya pātra*). Wie bei Rāmadatta soll beim Opfern das rechte Knie gebeugt sein und man wird vom *brahman*-Priester berührt, laut *Cūḍopanayana*-Text mit *kuśa* am rechten

(CP1: 6, 37; CP2: 8, 41; CV: 8, 44; KK: 82, 91, 100; SV: 174; VP: 37, 106, 164, 206; VPGh: 91). Nach KK (72) sind es drei, fünf, sieben oder dreizehn, nach UP2 (56 Fn. 5) sieben, fünf oder drei. Mālavīya (2000: (1) 7 Fn. 3) merkt zu seiner Hindi-Übersetzung von PG 1.1.4 an, dass das *upayamana* für gewöhnlich aus einem Bündel mit drei *kuśa* und einem mit vier *kuśa*, also aus insgesamt sieben *kuśa*, besteht.

123 M 75/7: 7^r, 13^v, 18^v, 22^r; DP: 46, 67, 82, 92; KBh: 241, 254, 263f., 272; UP1: 25, 81; UP2: 17, 58f.; UP3: 15, 49, 70, 83; VP: 40, 112, 169, 212; VPGh: 89f., 92, 114; VUP: 12, 44, 69, 83; YP: 39, 63, 79. Die *bhāṣāṭīkā* der DP (46, 67, 82, 92) schreibt, dass die drei Scheite mit dem Wort *svāhā* schweigend ins Feuer gegeben werden.

124 CP1: 9, 39; CP2: 11, 43f.; CV: 12, 47; KK: 73, 83, 92, 101; SV: 177, 228.

125 M 75/7: 7^r, 13^v, 18^v, 22^r; DP: 46, 67, 82, 92; KBh: 241, 254, 264, 272; UP3: 15, 49f., 70, 83; VPGh: 90, 114; VUP: 12, 44, 69, 83; YP: 39, 63, 79.

126 CP1: 9, 39; CP2: 11f., 44; CV: 12, 47; KK: 73, 83, 92, 101; SV: 177, 228, 262; UP1: 25, 81; UP2: 17, 59f.; VP: 40, 112f., 170, 212; VPGh: 92.

127 CP1: 9, 39; CP2: 11, 44; CV: 12, 47; KK: 73, 83, 92, 101; SV: 177, 228. Die VP (170 Fn. 1) ergänzt diese Information beim *vedārambha*.

128 Vgl. M 75/7: 7^r, 13^v, 18^v, 22^r; DP: 46, 67, 82f., 92f.; KBh: 241, 254, 264, 272; UP1: 25, 81f.; UP2: 17, 59f.; UP3: 15f., 50, 70, 83f.; VPGh: 90, 114; VUP: 12, 44, 69, 83. Die YP ergänzt, dass der Priester mit *kuśa* berührt wird (*kuśena brahmaṇānvārabdha* YP: 39, 63, 79). Die Beschreibung der SD ist noch knapper und macht keine Angaben zum Butterschmalzrest (*dakṣiṇam jānvācyā brahmaṇānvārabdho juhuyāt* vgl. SD: 280, (296), 308, 316).

Arm. Man hat die linke Hand mit dem *upayamanakuśa* ans Herz gelegt und hält in der erhobenen rechten Hand den Opferlöffel mit der Geste der Schnecken trompete (*śaṅkhamudrā*) in der Mitte des hinteren Teils.¹²⁹ Auch laut VP (40f., 113, 170, 213) erfolgt das Berühren mit *kuśa*, ansonsten ähnelt deren Beschreibung der Rāmādattas. Es werden jedoch zusätzliche Angaben zum Akteur gemacht, die in die VPGh übernommen werden. So heißt es beim *cūḍākaraṇahoma*, der Opferherr bringe – wenn er ein Brahmane ist, selbst, wenn er ein Kṣatriya ist, durch einen Brahmanen – die vorgeschriebenen Mantras lesend Opferspenden dar (VP: 40; VPGh: 92). Beim *upanayana* ist es der Lehrer (*ācārya*), der den *homa* ausführt (VP: 113; VPGh: 115). Bei *vedārambha* und *samāvartana* sind es Lehrer und der zu seiner linken sitzende Junge zusammen, die selbst oder durch einen Priester opfern (VP: 170, 213; VPGh: 134, 150).

§15 Vierzehn Butterfettspenden (*caturdaśājyāhuti*) – Die zentrale Handlung des Feuerrituals, die von den bisher beschriebenen Vorbereitungen (*pūrvāṅgakarman*) und einigen noch zu behandelnden Nachbereitungen (*uttarāṅgakarman*) gerahmt wird, ist das Darbringen von Butterfettspenden (*ājyāhuti*) an verschiedene Götter.¹³⁰ Der dabei zu sprechende Mantra hat meist die einfache Form „Om, dem (Gott) N.N. *svāhā*. Dies ist für N.N. (und) nicht (mehr) meins“ (*om N.N. svāhā / idam N.N. na mama*).¹³¹ Mit dem Wort *svāhā* wird das Butterschmalz vom Opferlöffel ins Feuer gegeben¹³² und mit dem zweiten Teil des Mantras (*idam* etc.), der als „Aufgeben“ (*tyāga*) bezeichnet wird,¹³³ das noch auf dem Opferlöffel befindliche Butterfett im *prokṣaṇīpātra* platziert. Auf diese Weise werden die in Tab. 7.2 verzeichneten vierzehn¹³⁴ *āhutis* dargebracht.¹³⁵ Die Angaben zu Seher, Versmaß und Gottheit sind den *vinīyogas* entnommen.

129 *tato pitā āghārādi caturdaśāhutiṣu saṃsraavadhāraṇāya pātram agnipraṇīṭāpātrayor madhye nidhāya brahmaṇā kuśena dakṣiṇe bāhau anvarabdha pātītadakṣiṇajānuḥ sopayamanakuśam vāmahastam hrdaye nidhāyottānena hastena śaṅkhamudrayā madhyamūlayor madhya ghr̥teṇa sruveṇājyena* (zit. nach CP1: 39f., vgl. CP1: 9; CP2: 12, 44; CV: 12f.; 47; KK: 73, 83, 92, 101; SV 177f.). Der KBh (254) macht keine Angaben zum Platzieren des Gefäßes. Der nach der Opferspende auf dem Löffel verbleibende Rest des Butterschmalzes wird in eben dieses Gefäß gegeben (*tyāgānte kiñcid ghr̥tam (kiñcit sruva- KK) avaśeṣya hutvāvaśiṣṭhaṃ saṃsraavadhāraṇāpātre prakṣipet* CP1: 10; CP2: 12; CV: 13; KK: 73, 101).

130 Zum Darbringen von Butterfett siehe Hillebrandt 1897: 72; Staal 1983: 47f.

131 Dies ist in verschiedenen Sūtras die übliche Methode des Opfern (siehe Kane 1974: 211). In manchen Initiationshandbüchern (etwa der VUP: 13-15, 45-47, 70, 72-74, 84, 86-88) wird die *tyāga*-Formel nur unvollständig (ohne *na mama*) wiedergegeben.

132 Dass, wie von Gray (1979: 94) behauptet, mit dem Wort „*hom*“ (gemeint ist wohl *om*) Butterfett genommen und geopfert wird, trifft für die Bāhun und Chetrī im Kathmandu-Tal nicht zu. In der *agnidhyāna*-Formel erscheint Svāhā als Frau bzw. *śakti* des Agni personifiziert (s. §11).

133 Mit dem *tyāga*(*vākya*) wird förmlich erklärt, dass die Opfergabe nun nicht mehr dem Opfernden gehört, sondern der jeweils beopferten Gottheit. Siehe dazu Kane 1974: 883; Müller 1992: 43, 46, 74, 204. Nach Staal (1983: 4f., 41; 1996: 121f.) entsagt der Opferherr mit dem Sprechen der Formel den Früchten und Resultaten der Opferhandlung. Zur Kritik dieser Interpretation siehe Michaels 2004: 462f.

134 Gelegentlich werden die beiden *āghāras* nicht mitgezählt, so dass die Gesamtzahl der *āhutis* als zwölf angegeben wird (z.B. YP: 40). So auch Harting 1922: xxx.

135 M 75/7: 7^v, 13^v14^v, 18^v-19^v, 22^v-23^v; CP1: 9, 39f., 53, 54, 58, 59; CP2: 11f., 44, 57, 59, 62, 64; CV: 12, 47, 62, 64, 67, 69; DP: 46-48, 67-69, 83, 84f., 93, 94f.; KBh: 241-243, 254-256, 264-266, 272-274; KK: 73f., 83-85, 92f., 94f., 101, 103; SD: 280-282, 296, 308-310, 316-319; SV:

Tab. 7.2: Die vierzehn Butterfettspenden (*caturdaśājyāhuti*).

Butterfettopfer	Mantra	ṛṣi	Versmaß	Gottheit(en)
<i>āghārau</i>				
1.	<i>om prajāpate</i> etc.	Prajāpati	<i>triṣṭubh</i>	Prajāpati
2.	<i>om indrāya</i> etc.	Prajāpati	<i>triṣṭubh</i>	Indra
<i>ājyabhāgau</i>				
3.	<i>om agnaye</i> etc.	Prajāpati	<i>triṣṭubh</i>	Agni
4.	<i>om somāya</i> etc.	Prajāpati	<i>triṣṭubh</i>	Soma
<i>mahāvvyāhṛti</i> ¹³⁶				
5.	<i>om bhūh</i> etc.	Prajāpati	<i>gāyatrī</i>	Agni (Bhūr)
6.	<i>om bhuvah</i> etc.	Prajāpati	<i>uṣṇik</i>	Vāyu (Bhuvah)
7.	<i>om svah</i> etc.	Prajāpati	<i>anuṣṭubh</i>	Sūrya (Svar)
<i>sarvaprāyaścitta</i>				
8.	<i>om tvam no agne varuṇasya vidvān</i> etc. (VS 21.3)	Vāmadeva	<i>triṣṭubh</i>	Agni, Varuṇa
9.	<i>om sa tvam no agne vamo bhavotī</i> etc. (VS 21.4)	Vāmadeva	<i>triṣṭubh</i>	Agni, Varuṇa
10.	<i>om ayās cāgne 'sy anabhiśastiś ca</i> etc. (KŚ 25.1.11)	Vāmadeva	<i>triṣṭubh</i>	Agni ¹³⁷
11.	<i>om ye te śataṃ varuṇa ye sahasram</i> etc. (KŚ 25.1.11)	Vāmadeva	<i>triṣṭubh</i>	Varuṇa, Savitā, Viṣṇu, Viśvedevā, Marut, Svarkā
12.	<i>om ud uttamaṃ varuṇa pāśam asmat</i> etc. (VS 12.12)	Śunaḥśepa	<i>triṣṭubh</i>	Varuṇa
<i>prājāpatya</i>				
13.	<i>om prajāpataye</i> etc.	Prajāpati	<i>triṣṭubh</i>	Prajāpati
<i>sviṣṭakṛt</i>				
14.	<i>om agnaye sviṣṭakṛte</i> etc.	Prajāpati	<i>triṣṭubh</i>	Agni

178-180, 230-233, 250, 252f., 263, 264-266; UP1: 26f., 82f., 103f., 106f., 119, 121; UP2: 18f., 61f., 82f., 84, 93, 94f.; UP3: 16-18, 50-52, 71, 73f., 85f.; VP: 41-48, 113-120, 170-173, 176-181, 213-215, 219-225; VPGh: 92-94, 115-118, 134f., 136-138, 150, 152-154; VUP: 13-15, 45-47, 70, 72-74, 84, 86-88; VV1: 11-14, 25f.; VV2: 16-18, 37f.; YP: 40-42, 64, 65-67, 80, 81-83.

136 Für diese drei Opfer wird meist ein kollektiver *vinīyoga* angegeben. Einzig der *Cuḍopanayana*-Text macht (zumindest beim *upanayanahoma*) für jede der drei *āhuti*s separate Angaben (CP1: 41; CP2: 44; CV: 48). Üblicherweise wird den Göttern Agni, Vāyu und Sūrya geopfert. Selten ist die Variante zu finden, dass auch die Namen der *mahāvvyāhṛti*s in der *tyāga*-Formel genannt werden. Harihara zu PG 1.5.3 verzeichnet beide Varianten (Bākre 1982: 75; Mālavīya 2000: (1) 75). Die VP (43) lässt beim *cūḍākaraṇahoma* an dieser Stelle insgesamt sechs *āhuti*s darbringen. Drei für die Götter Agni, Vāyu und Sūrya und drei (außerhalb der Zählung) für die *mahāvvyāhṛti*s (so auch VPGh: 93). Die VUP (14, 46, 72, 86) verzeichnet nur die *āhuti*s für die *mahāvvyāhṛti*s.

137 Die *tyāga*-Formel der UP gibt die Gottheit als Agni Ayas an (UP1: 27, 83, 107, 121; UP2: 29, 62, 84, 95; UP3: 17, 51, 73, 87). So auch der VV. Der dortige *vinīyoga* bezeichnet sie jedoch als Agni (VV1: 13; VV2: 18).

Zunächst werden zwei „(Fett-)Sprenkelungen“ (*āghārau*) dargebracht, die je nach Handbuch als *āghārājyahoma*, kurz als *āghāra* bzw. *āghārau* oder gar nicht benannt werden.¹³⁸ Das erste der beiden Opfer wird Prajāpati dargebracht, wobei der Mantra nur im Geiste (*manasā*) gesprochen wird.¹³⁹ Das zweite Opfer richtet sich an Indra. Einige Handbücher machen zusätzliche Angaben, etwa zur Gussrichtung.¹⁴⁰ Nach VP wird das Butterschmalzopfer für Prajāpati als langer, ununterbrochener Guss von der Nordwest-Ecke der Feuerstelle zur Südost-Ecke dargebracht,¹⁴¹ das Opfer für Indra auf dieselbe Art von der Südwest-Ecke zur Nordost-Ecke.¹⁴² Nach *Cūḍopanayana*-Text gibt man für Prajāpati im nördlichen Teil des Feuers einen geraden (*rju*), aufwärts gerichteten (*ūrdhva*), langen (*dīrgha*) und kontinuierlichen (*santata*) Guss (*dhāra*) Richtung Osten und für Indra einen ebensolchen Guss im südlichen Teil des Feuers.¹⁴³

Die beiden nächsten Opferspenden, die als *ājyabhāgau*, „die beiden Butterschmalzteile bzw. -portionen“, bekannt sind, erhalten Agni und Soma. Während die anderen Standardopferspenden in manchen Texten auch als „Agnis Gesicht (bzw. Mund)“ (*agnimukha*) bezeichnet werden,¹⁴⁴ gelten diese beiden *āhutis* nach ŚB 1.6.3.38 als die „Augen des Opfers“.¹⁴⁵ Nach der VP wird die *āhuti* für Agni im Osten der Nordhälfte, die für Soma im Osten der Südhälfte dargebracht¹⁴⁶ oder man gibt beide in das brennende Feuer (im Zentrum).¹⁴⁷ Diese Alternativen nennt auch der *Cūḍopanayana*-Text.¹⁴⁸

Zwischen den drei *āhutis*,¹⁴⁹ die mit den *mahāvvyāhṛtis* – den „großen Äußerungen“ *bhūr-bhuvah-svar* –¹⁵⁰ dargebracht werden, und dem „zu Prajāpati gehörenden Feueropfer“ (*prājāpatyahoma*), bei dem die Mantras wieder nur im Geiste (*manasā*) gesprochen werden, findet das eigentliche Hauptopfer (*pradhānahoma*) statt. Bei diesen fünf Butterfettöpfen treten anstelle des bisher verwendeten ersten Teils der Opferformel, „*om* dem Gott N.N.“ fünf Mantras, die der VS bzw. dem KŚ entnommen sind und die in dieser Kombination bereits vom KŚ 25.1.10 als „alles gut machend“

138 Gelegentlich findet sich die Verschreibung *ādghārau*, die „beiden Fundamente“ (z.B. in der von Camana Lāla Gautama herausgegebenen *Ṣoḍaśasamskārapaddhati*, S. 130, 152, 183).

139 Staal (1996: 225) vermutet als Ursache für Prajāpatis Vorliebe für nicht laut geäußerte Mantras und Stille eine (im Gegensatz zu den vedischen Mantras) nicht arische Herkunft der Gottheit. Zur Nichthörbarkeit der Mantras für Prajāpati siehe auch Kane 1974: 1051 Fn. 2359, 1062 Fn. 2377.

140 Siehe dazu auch Caland 1984: 6 Fn. 2; Kane 1974: 211 Fn. 289, 1051 Fn. 2360; Gonda 1980: 350f.; Harting 1922: xxx.

141 VP: 41 Fn. 1, 113 Fn. 2, 172 Fn. 1, 213 Fn. 1. So auch YS: 70 (s.v. *āghārau*).

142 VP: 42 Fn. 1, 114 Fn. 1, 172 Fn. 2, 214 Fn. 1. Siehe auch YS: 70.

143 Vgl. CP1: 10; CP2: 12f.; CV: 13; KK: 73, 83, 92, 101.

144 Für Referenzen siehe Gonda 1980: 352; Harting 1922: xxx; Lubin 2016: 150.

145 *caḁsuṣī vā ete yajñasya yadājyabhāgau* zit. in Kane 1974: 1059 Fn. 2371 (siehe auch: 207 Fn. 483).

146 VP: 42, 115, 172, 215; VPGh: 93. So auch Kane 1974: 207 Fn. 483.

147 VP: 42 Fn. 1, 115 Fn. 1, 172 Fn. 1, 215 Fn. 1.

148 CP1: 10; CP2: 13; CV: 13; KK: 73, 83, 93, 101. Laut SV (178) erfolgt das erste Opfer in die Mitte und das zweite in den nördlichen Teil des Feuers.

149 Nach Kane (1974: 199 Fn. 464, 211 Fn. 489) besteht der *vyāhṛtihoma* aus insgesamt vier *āhutis*: je einer separaten Opferspende mit *bhūh*, *bhuvah* und *svah* (oder *suvah*), sowie einer vierten unter Verwendung aller drei *vyāhṛtis*. Diese Form findet sich jedoch in keinem der vorliegenden Initiationshandbücher.

150 Zur Bedeutung der *mahāvvyāhṛtis* siehe Gonda 1980: 226; Krick 1982: 393-96.

(*sarvaprāyaścitta*) bezeichnet werden.¹⁵¹ Die letzte der vierzehn *āhutis* ist Agni *Sviṣṭakṛt*, dem die Opferhandlung gut abschließenden Feuer, gewidmet.¹⁵²

Diese Serie von Butterfettspenden, die laut PG 1.5.3f. bei jedem Feuerritual gegeben werden soll, stellt einen Standard des *homa* dar.¹⁵³ Beim Hochzeitsritual (*vivāha*) wird dieses Modell laut PG 1.5.6 durch „Einfügung“ (*āvāpa*) weiterer *āhutis* zwischen *sarvaprāyaścitta*- und *prājāpatyahoma* modifiziert.¹⁵⁴ Die Initiationshandbücher liefern ein weiteres Beispiel für eine derartige Abwandlung des Grundmodells durch Einschübe. Das PG 2.10 beschreibt im Anschluss an die fünf großen Feueropfer (PG 2.9) die rituellen Handlungen zu Beginn des jährlichen Semesters (*adhyāyopākarmaṇ*), die auch das Aufnehmen oder Ablegen eines Gelübdes (*vrata*) begleiten (PG 2.10.10) und eine wichtige Vorlage für das später entwickelte *vedārambha saṃskāra* bilden (siehe Kap. 10). Neben anderen Ritualhandlungen, wie dem Essen von Joghurt, sollen gemäß PG 2.10.3-9 im Anschluss an die beiden *ājyabhāgas* Opferspenden für die Veden ins Feuer gegeben werden.¹⁵⁵ Bereits in Hariharas *prayoga* werden diese *vedāhutis* als Teil des *vedārambha*- und *samāvartanahoma* genannt.¹⁵⁶ Laut Ritualhandbücher werden die *vedāhutis* mit der üblichen Formel („*om* dem Gott N.N., *svāhā*. Dies (ist) für Gott N.N., nicht (mehr) meins“), jedoch ohne Berührung durch den *brahman*-Priester dargebracht.¹⁵⁷ Auch verzeichnet kein Handbuch dafür einen *vinīyoga*. Zunächst werden für den jeweils gelernten Veda vier *āhutis* in Feuer gegeben (siehe Tab. 7.3).¹⁵⁸ Im Anschluss werden sieben *sāmānyāhutis* dargebracht, die allen Veden gewidmet sind. Sie richten sich an *Prajāpati*, die Götter, die *ṛṣis*, den Glauben (*Śraddhā*), die Einsicht (*Medhā*), den „Herrn der Versammlung“ (*Sadasaspati*) und die Zustimmung (*Anumati*). Sind mit diesen Opfern die *vedāhutis* abgeschlossen, berührt man den *brahman*-Priester wieder und opfert (wie oben beschrieben) mit den drei *mahāvvyāhṛtis* beginnend die restlichen *ājyāhutis* ins Feuer. Während im Grundmodell des *homa* das *sarvaprāyaścitta* das Hauptopfer darstellt, übernehmen in der erweiterten Form die *vedāhutis* diese Funktion und das *sarvaprāyaścitta* wird Teil der rahmenden Opfer.

151 Diese Opfer werden je nach Text auch als *prāyaścitta*-, *prāyaścittasamjñakāh* oder *pañcavāruṇīhoma* bezeichnet. PG 1.2.8 nennt sie im Zusammenhang mit dem *homa* des Hochzeitsrituals.

152 Nach Gonda (1980: 350): wird dieses Opfer im Nordosten dargebracht. Die vorliegenden Handbücher machen keine Ortsangaben.

153 Siehe dazu Hillebrandt 1897: 72.

154 Gonda (1980: 353-357) bringt verschiedene Beispiele für die Modifikation des Grundmodells (*prakṛti*) durch Einfügung (*āvāpa*).

155 Zu den Ergänzungen des *homa* beim *upākaraṇa* vgl. Gonda 1980: 353. Siehe dazu auch Kap. 10.3.

156 Siehe Hariharas *vratadeśaprayoga* am Ende des Kommentars zu PG 2.5 sowie den Kommentar zu PG 2.6.9 (Bäkre 1982: 228, 246f.; Mālavīya 2000: 84, 103). Gadādhara macht genauere Angaben und führt die *vedāhutis* einzeln auf (Bäkre 1982: 237, 251; Mālavīya 2000: 95f., 114f.).

157 Einzig der *Cūḍopānyāna*-Text lässt beim *vedārambhahoma* den *brahman* berühren (CP1: 53; CP2: 57; CV: 62). Beim *samāvartanahoma* werden die *vedāhutis* aber ohne Berührung (*anavarabdhā*) dargebracht (CP1: 58; CP2: 62; CV: 67).

158 Rāmadatta nennt von den Veda-spezifischen *āhutis* nur die für den *Yajurveda* (M 75/7: 19f, 22f; DP: 83f., 93f.; YP: 64f., 80f.). Andere nennen auch die für die restlichen drei Veden (CP1: 9, 39f., 53f., 58f.; CP2: 57-59, 62f.; CV: 62f., 67-69; KBh: 241-243, 254-256, 264-266, 272-272; KK: 93f., 101-103; SD: 280-282, 296, 308-310, 316-319; SV: 252f., 263f.; UP1: 104-106, 119f.; UP2: 83f., 93f.; UP3: 72f., 83f.; VP: 173-176, 215-219; VPGh: 135f., 150-152; VUP: 71f., 44f., 85f.; VV1: 23-25; VV2: 34-37).

Tab. 7.3: Die Gottheiten für die *āhutis* entsprechend des gelernten Veda beim *vedārambha-* und *samāvartanahoma*.

	<i>Yajurveda</i>	<i>Ṛgveda</i>	<i>Sāmaveda</i>	<i>Atharvaveda</i>
1.	Luftraum (Antarikṣa)	Erde (Pṛthivi)	Himmel (Div)	Himmelsgegenden (Dīś Pl.)
2.	Wind (Vāyu)	Feuer (Agni)	Sonne (Sūrya)	Mond (Candramas)
3.	Brahman	Brahman	Brahman	Brahman
4.	Versmaße (Chandas Pl.)	Versmaße	Versmaße	Versmaße

§16 Kosten der Neige (*samsravaprāśana*) – Nachdem das letzte Opfer für Agni *Sviṣṭakṛt* gegeben und der Butterfettrest vom Opferlöffel im *prokṣaṇī* platziert wurde und damit die eigentliche Opferung beendet ist, beginnt mit dem *samsravaprāśana*, dem „Kosten der Neige“, die Nachbereitung (*uttarāṅgakarman*). Rāmadattas Anweisungen dazu sind kurz: Man soll die Neige kosten und *ācamana* machen.¹⁵⁹ Der Herausgeber der VUP merkt an, dass man das *prāśana* bzw. *ācamana* mit dem Wasser des *prokṣaṇīpātra* als *samsravaprāśana* bezeichnet.¹⁶⁰ Ähnlich werden die dürftigen Angaben vom Kommentator der DP interpretiert.¹⁶¹ Nach der *hindībhāṣāṭīkā* der YP (67, 83) soll man einige der ins *prokṣaṇī*-Wasser gegebenen Butterschmalztropfen essen und dann *ācamana* machen, wobei man dreimal „*om gaṅgā viṣṇuḥ*“ spricht.¹⁶² Der KBh folgt hier nicht Rāmadatta, sondern gibt eine Passage wieder, die sich auch im *Cūḍopānyana*-Text findet. Nach dieser wischt man sich nach dem *ācamana* den Mund mit den beiden *pavitras* ab und wirft diese ins Feuer.¹⁶³ Der Text des KBh wird durch diese Ergänzung inkonsistent, denn nur wenige Zeilen später – nämlich beim *praṇītāvīmoka* (§18) – werden die *pavitras* (wie in anderen Versionen des Rāmadatta-Textes) erneut benötigt. Die VP erwähnt die *pavitras* nur einmal in diesem Zusammenhang: Beim *cūḍākaraṇahoma* soll der Opferherr etwas von dem im *prokṣaṇīpātra* gesammelten Butterschmalz lecken (Nep. *cāṇū*), sich den Mund mit den *pavitras* wischen oder *ācamana* machen und die Hände waschen.¹⁶⁴ An anderer Stelle heißt es, dass man das Butterfett in ein anderes Gefäß (Nep. *arke bhāḍāmā*) oder auf Blätter (Nep. *pātaharūmā*) gibt, der Opferherr bzw. der Lehrer (*ācārya*) davon leckt und

159 M 75/7: 7^v, 14^v, 19^v, 23^v; DP: 48, 69, 85, 95; KBh: 243, 256, 266, 274; VUP: 15, 47f., 74, 88; YP: 42, 67, 83.

160 *prokṣaṇīpātrakā jalakā prāśana (ācamana) 'samsravaprāśana' kehavaicha* (VUP: 15 Fn. 1, 48 Fn.1, 74 Fn. 1, 88 Fn. 1).

161 Man soll der *bhāṣāṭīkā* zufolge einmal *ācamana* mit dem (mit Butterfett gemischten) Wasser des *prokṣaṇī* und einmal mit reinem Wasser (*śuddha jala*) machen (vgl. DP: 48, 69, 85, 95).

162 Beim *samsravaprāśana* des *upānyanahoma* wird kein Mantra erwähnt (YP: 42).

163 *tataḥ samsravaprāśyācamya pavitrābhyāṃ mukhaṃ mārjayitvā pavitre agnau prakṣipet* (CP1: 13, 43; CP2: 16, 47; CV: 16, 51; KBh: 243, 256; KK: 74, 85; SV: 180). Ab dem *vedārambhahoma* kürzt der *Cūḍopānyana*-Text die Beschreibung mit Nomen ab (*samsravaprāśanam, pavitrābhyāṃ mukhamārjanam, pavitrapratipattim* [...] *kuryāt* CP1: 54, 59f.; CP2: 59, 64; CV: 64, 69). Laut dem VV wird das Butterfett vor dem Kosten in ein Gefäß aus *palāśa*-Holz gegeben (VV1: 14; VV2: 19f.).

164 VP: 48. Die VPGh (95) schreibt an dieser Stelle, dass der Opferherr, nachdem er das Butterfett geleckt hat, *ācamana* machen und sich den Mund mit dem *pavitra* abwischen (Nep. *puchnu*) soll.

ācamana macht.¹⁶⁵ Nach dem SV gibt man vom Butterfett, das auf dem Opferlöffel verblieben ist (also nicht das dem *prokṣaṇīpātra* entnommene), zunächst etwas auf ein Blatt, dann an die Lippen, bevor man *ācamana* macht.¹⁶⁶ In Übereinstimmung mit anderen nordindischen Handbüchern¹⁶⁷ folgt laut UP dem *saṃsraṇaprasāna* und *ācamana* eine Handlung, die in den nepalischen Anleitungen erst als Teil des *praṇītāvimoka* (§18) beschrieben wird: Man vollzieht *māṛjana*, indem man mit den Worten „*om sumitriyā na āpa oṣadhayaḥ santu*“ (VS 6.22d, 20.19b, 35.12, 36.23, 38.23) und den *pavitras*, die man anschließend ins Feuer wirft, *praṇītā*-Wasser sprenkelt.¹⁶⁸

§17 Gabe des vollen Gefäßes (*pūrṇapātradāna*) – Als Opferlohn (*dakṣiṇā*) ist dem *brahman*-Priester nun ein *pūrṇapātra*, ein „volles Gefäß“, zu übergeben.¹⁶⁹ Die Handbücher zeigen sowohl bei den Angaben zu diesem Gefäß als auch zu dessen Übergabe gewisse Varianz: Laut Rāmādatta wird beim *pātrāsādana* (§6) ein mit 256 Händen (*muṣṭi*) Reis (*taṇḍula*) gefülltes Gefäß bereitgestellt, welches am Ende als *pūrṇapātra* übergeben wird.¹⁷⁰ Nach dem *Cūḍopanayana*-Text muss der Reis und andere Speise des *pūrṇapātra* ausreichen, um viele Esser zu verköstigen.¹⁷¹ Das KK kombiniert die beiden Angaben.¹⁷² Den meisten Handbüchern zufolge nimmt der Opferherr das Gefäß und legt einen *saṃkalpa* ab, woraufhin der Priester segnend „*om svastī*“ antwortet und das Gefäß entgegennimmt.¹⁷³ Laut SD soll man nach dem *saṃkalpa* den Mantra „*akran karma karmakṛtaḥ* etc.“ (VS 3.47) als Segen lesen.¹⁷⁴ Nach der UP antwortet der *brahman*-Priester mit „*dyaus tvā dadātu pṛthivī tvā pratiḡṛhṇātu*“ (PG 3.15.22) – einem Spruch, der vom Sūtra vorgeschrieben wird, wann immer man eine Gabe entgegennimmt.¹⁷⁵ Gemäß VP wird das *pūrṇapātra*, das neben geschältem Reis auch eine Frucht, eine ganze Betelnuss, Blüten, Kleidung, Opfer-

165 VP: 121, 182, 226; vgl. VPGh: 118, 139, 154.

166 SV: 253, 267. Beim *cūḍākaraṇahoma* folgt der SV (180) dem *Cūḍopanayana*-Text. Beim *upanayanahoma* wird keine genauere Beschreibung gegeben (SV: 233).

167 Etwa PP: 43. Siehe auch YS: 37, 50, 56.

168 UP1: 28, 84, 107, 122; UP2: 20, 63, 84f., 95; UP3: 18, 52, 74, 87.

169 M 75/7: 7^v-8^r, 14^v, 19^v-20^r, 23^v; CP1: 13, 43, 54, 60; CP2: 16, 47f., 59, 64; CV: 16f., 51, 64, 69; DP: 48f., 69f., 85f., 95f.; KBh: 243, 256, 266, 274; KK: 74, 85, 96, 103; SD: 282, 297, 310, 319; SV: 180f., 233, 253f., 267; UP1: 28, 84, 108, 122; UP2: 20, 63, 85, 95f.; UP3: 18, 52, 74, 87f.; VP: 48f., 120f., 182f., 226f.; VPGh: 95, 118f., 139, 154; VUP: 15f., 48, 74, 88; YP: 42f., 67f., 84

170 Nach der DP dient beim *cūḍākaraṇa* die Hand des *yajamāna* als Maß und beim *upanayana* die des *ācārya* (DP: 44, 65). Der KBh nennt nur die zweite Option (vgl. KBh: 240, 253). Laut YP wird auch die Füllung des *pūrṇapātra* für den *vedārambhahoma* mit der Hand des *ācārya* abgemessen (vgl. YP: 36, 61, 77). Laut VUP (9, 41, 67, 81) werden alle vier *pūrṇapātras* aus der Hand des *yajamāna* gefüllt. Vgl. VPGh: 89, 113.

171 *pūrṇapātraṃ bahubhokṣipuruṣāhāraparimitaṃ taṇḍulādyanam* CP1: 6; CP2: 8; CV: 8.

172 *pūrṇapātraṃ bahubhokṣipuruṣāhāraṣad[si:]pañcāsādadhikadviṣatamuṣṭiparimitaṃ taṇḍulādyanam* KK: 72.

173 M 75/7: 7^v-8^r, 14^v, 19^v-20^r, 23^v; CP1: 13, 43; CP2: 16, 47f.; CV: 16f., 51; DP: 48f., 69f., 85f., 95f.; KBh: 243, 256, 266, 274; KK: 85; SV: 180f., 233, 253f.; UP3: 18, 52, 74, 87f.; VP: 48f., 120f., 182f., 226f.; VPGh: 95; VUP: 15f., 48, 74, 88; YP: 42f., 67f., 84. Die UP verwendet nur beim *upanayana* den Segen „*om svastī*“ (UP1: 84; UP2: 63).

174 So zumindest SD: 310, 319 (vgl. YS: 50). Beim *cūḍākaraṇa* folgt der Übergabe des *pūrṇapātra* ein *lagnadāna* (mit *saṃkalpa*) an den Brahmanen (SD: 282). Beim *upanayana* gibt der Text nur die *saṃkalpa*-Formel des *pūrṇapātradāna* wieder (SD: 297).

175 UP1: 28, 84, 108, 122; UP2: 20, 63, 85, 96. So auch PP: 43.

schnur und Geld enthalten soll, zunächst vor den Opferherrn gestellt und mit dem Mantra „*om pūrṇā darvi parā pata* etc.“ (VS 3.49) und einem entsprechenden *nāma-mantra* verehrt, bevor man den *saṃkalpa* liest.¹⁷⁶

Die VUP gibt die entsprechende Passage Rāmadattas nur in Klammern wieder und fügt in einer Fußnote an, dass, wenn der *brahman* aus *kuśa* (gefertigt) sei,¹⁷⁷ man der eingeklammerten Anweisung nicht folgen solle. Gemäß der in Maithili verfassten Alternativenanleitung benutzt man eine Variante der Formel, in der die Formulierung „ich übergebe Dir“ (*tubhyaṃ ahaṃ sampradade*) durch ein *namaḥ* ersetzt ist (die *saṃkalpa*-Formel also in eine ausführliche Variante eines *nāmamantras* umgewandelt wurde).¹⁷⁸ Danach öffne man den Knoten (*granthi*) des *brahman*.¹⁷⁹ Auch in einigen anderen Varianten des Rāmadatta-Textes findet sich an dieser Stelle ein Hinweis auf das Ersetzen des *brahman*, denn dort fährt man nach dem *pūrṇapātradāna* mit der Formulierung fort: *tato brahmagranthivimoka*, „Dann das Lösen des *brahman*-Knoten“.¹⁸⁰ Der Kommentar zur YP (43, 68, 84) überträgt dies als Anweisung ins Hindi. So auch der Kommentar in der DP (70, 86, 90), zumindest in drei von vier Fällen. Laut dortiger Beschreibung des *cūdākarāṇa* soll man jedoch den Knoten der *pavitras* lösen,¹⁸¹ bevor man mit diesen Wasser sprengt (DP: 49).

§18 Befreiung der *praṇītā* (*praṇītāvimoka*) – Für gewöhnlich wird die nächste Handlung nach dem *pūrṇapātradāna* jedoch als *praṇītāvimoka*, „die Befreiung der *praṇītā*(-Wasser)“, bezeichnet.¹⁸² Nach dem *Cūḍopanayana*-Text spricht der Opferherr zunächst „*om sumitriyā na āpo ośadhayaḥ santu*“ (VS 6.22d, 20.19b, 35.12, 36.23, 38.23)¹⁸³ und besprenkelt seinen Kopf mit dem Wasser des *praṇītā*-Gefäßes. Dann liest er den Rest des Mantras („*durmitriyāsmāi santu* etc.“), gießt das noch im Gefäß befindliche Wasser im Nordosten aus und stellt das Gefäß kopfüber (*nyubjī*) ab.¹⁸⁴ Nach Rāmadatta und der VP wird das Wasser mit den beiden *pavitras* gespren-

176 VP: 48f., 120f., 226f.; vgl. SV: 180f., 233, 253f.; VPGh: 95, 118f., 139, 154.

177 Wie dies von manchen Handbüchern beim *brahmavaraṇa* (§3) beschrieben wird.

178 Vgl. H 391/27: 3', 8', 15'.

179 *brahmāka granthi kholi dī* VUP: 15 Fn. 2, 48 Fn. 2, 74 Fn. 2, 88 Fn. 2.

180 DP: 49, 70, 86, 96; YP: 43, 68, 84. Vgl. E 1549/15: 4'. Der KBh (274) verwendet einmal die Bezeichnung *brahmagranthivimoka* als Synonym zu *praṇītāvimoka*. M 75/7 (8', 20') und VUP (16, 48, 74, 88) sprechen vom „Aufstehenlassen des *brahman*“ (*brahmothhāpana*).

181 Da als *pavitra* verschiedene aus *kuśa* hergestellte Utensilien (der Fingerring, die Repräsentation des *brahman*, usw.) bezeichnet werden, erschließt sich oft nur aus dem Kontext, was genau gemeint ist. Dass der Text hier den Plural verwendet, legt nahe, dass von den beiden Säuberern die Rede ist, die zu Beginn des Rituals durch Schneiden gefertigt wurden.

182 M 75/7: 8'; CP1: 13f., 43f., 54, 60; CP2: 16, 48, 59, 64; CV: 17, 51f., 64, 69; KBh: 243, 256, 266, 274; KK: 74, 85, 96, 103; SV: 181, 233, 254, 267; UP1: 85, 108, 123; UP2: 20, 63, 85, 96; UP3: 52, 74, 88; VP: 122, 183, 227; VPGh: 95, 119, 139, 154; VUP: 16, 48, 74, 88. SD (282, 297, 310, 319) listet die Bezeichnung vor dem *pūrṇapātradāna* auf, gibt jedoch keine Beschreibung.

183 Die Handbücher mit *vinīyoga* verwenden für beide Teile des Mantras nur eine Formel, nach welcher der *ṛṣi* des *yajus* Prajāpati und die Gottheit Āpa ist (CP1: 13, 42; CP2: 16, 48; CV: 17, 51f.; KBh: 243, 256, 266, 274; KK: 74, 85; SV: 181, 233, 254, 267; VP: 122, 183, 227; VPGh 96, 119, 139, 154).

184 CP1: 13f., 43f.; CP2: 16f., 48; CV: 17, 51f.; KK: 74, 85f.; vgl. SV: 181, 233, 254, 267.

kelt.¹⁸⁵ In der VP findet sich darüber hinaus die Information, dass beim *cūḍakarma* der Kopf des Opferherrn besprenkelt wird, bei den restlichen drei *saṃskāras* dagegen die Köpfe von Lehrer (*ācārya*) und Jungen (*kumāra*).¹⁸⁶ Nach dem YS (37) wird der *kuśa*-Ring (H. *pavitri*) zunächst in das *praṇītāpātra* gelegt, dann besprenkelt man damit den eigenen Kopf, löst den Knoten und wirft ihn ins Feuer, bevor man das restliche Wasser westlich (!) des Feuers ausgießt. Wie gezeigt, wird laut UP die erste Teilhandlung des *praṇītāvimoka* bereits im Anschluss an das *saṃsṛavaprāśana* (§16) vollzogen. Nach dem *pūrṇapātradāna* wird hier zunächst das von „*om durmitriyāsmāi* etc.“ begleitete Ausgießen des im *praṇītā*-Gefäß befindlichen Wassers beschrieben. Dies geschehe entweder im Westen (wie im YS) oder im Nordosten (wie in den nepalischen Handbüchern). Im Anschluss, so die UP weiter, nehme man das *upayamanakuśa*, sprengle damit das befreite Wasser und werfe die verwendeten Halme ins Feuer. Beim Sprengeln soll man „*om āpaḥ śivāḥ śivatamāḥ* etc.“ (PG 1.8.5) lesen, einen Mantra, der in seinem ursprünglichen Kontext im Hochzeitsritual beim Besprenkeln der Braut (nach der *saptapadī*) verwendet wird.¹⁸⁷

§19 Opfer des *barhis* (*barhirhoma*) – In anderen Ritualhandbüchern folgt dem Ausgießen und Wegstellen des *praṇītā*-Gefäßes das Verbrennen der rund ums Feuer gelegten *kuśa*-Halme.¹⁸⁸ Dazu nimmt man das beim *paristarāna* ausgestreute *barhis* in derselben Reihenfolge, wie es ausgebreitet wurde, wieder auf, taucht die Spitzen der Halme in Butterschmalz und opfert mit dem Mantra „*om devā gātuvīdo gātuṃ vītva gātuṃ ita* etc.“ (VS 2.21bc, 8.21)¹⁸⁹ den *kuśa* mit der Hand ins Feuer.¹⁹⁰ Die meisten Handbücher lassen ein „*svāhā*“ folgen.¹⁹¹ Der *Cūḍopānāyana*-Text verzeichnet auch eine *tyāga*-Formel, die Prajāpati als Empfänger des Opfers nennt (obwohl der *vinīyoga Vāta*, den Wind, als Gottheit des Mantras beim *barhirhoma* angibt).¹⁹²

185 M 75/7: 8^v, 14^v, 20^v, 23^v; DP: 49, 70, 86, 96; KBh: 243, 256, 266, 274; VP: 50, 122, 183, 227; VPGh: 95, 119, 154; VUP: 16, 48, 74, 88; YP: 43, 68, 84. So auch SV: 181. Laut *bhāṣāṭīkā* der YP wird auf den Kopf des Jungen (H. *laḍake ke sira para*) gesprenkelt (YP: 43, 68, 84).

186 Vgl. VP: 50, 122, 183, 227; VPGh: 95f., 119, 139, 154.

187 Vgl. UP1: 28, 84, 108, 122f.; UP2: 20, 63, 85, 95f.; UP3: 52, 74, 87f. Siehe auch PP: 43f. Nach der UP3 (19) wird das Gefäß im Westen umgedreht. Weitere Handlungen werden nicht beschrieben. In der UP1 dagegen finden sich zusätzliche Informationen: Beim *upanayana* wird das Wasser über den Kopf des Opferherrn gegossen (*yajamānam urddhnyabhiṣījati* UP1: 85). Beim *samāvartana* dagegen reinige man den Kopf des Jungen (*kumārasīrasī mārjayet* UP1: 123).

188 Vgl. M 75/7: 8^v, 14^v, 20^v, 23^v; CP1: 14, 44, 54, 60; CP2: 17., 48, 59, 64; CV: 17f., 52, 64, 69; DP: 49, 70, 86, 96; KBh: 243f., 256, 266f., 275; KK: 75, 85, 96, 103; SV: 181, 234, 254, 267; VP: 50f.; VPGh: 96, 119, 139, 155; VUP: 17, 49, 75, 89; YP: 43f., 69, 85. Zum *barhis* siehe auch Gonda 1980: 172 und 1985: 140-197.

189 Laut *vinīyoga* ist der *ṛṣi* (der im Mantra genannte) Manasaspati, das Versmaß *viraṭ* und die Gottheit Vāta (CV: 17f., 52; KBh: 243f.; 256, 266, 275; SV: 181, 234, 254; VP: 50; VPGh: 96, 155). Einzig CP1 (14, 44) und CP2 (17, 48) nennen als *ṛṣi* Vanaspati.

190 Vgl. M 75/7: 8^v, 14^v, 20^v, 23^v; CP1: 14, 44; CP2: 17, 48; CV: 17f., 52; DP: 49, 70, 86, 96; KBh: 243f., 256, 266f., 275; KK: 75, 85; SV: 181, 234, 254, 267; VP: 50f.; VPGh: 96, 119, 139, 155; VUP: 17, 49, 75, 89; YP: 43f., 69, 85.

191 M 75/7: 8^v, 14^v, 20^v, 23^v; CP1: 14; CP2: 17; CV: 18; DP: 49, 70, 86, 96; KBh: 244, 256, 267, 275; KK: 85; VPGh: 155; VUP: 17, 49, 75, 89; YP: 44, 69, 85.

192 CP1: 14, 44; CP2: 17, 48; CV: 18, 52; KK: 85; SV: 181, 234, 254. Vgl. KBh: 244. Die *Ṣoḍaśa-saṃskārapaddhati* (S. 154, 175) nennt Vāta in der *tyāga*-Formel.

Mit dem *barhirhoma* hat das Feuerritual ein vorläufiges Ende gefunden. Die Handbücher fahren für gewöhnlich fort, die Haupthandlung des jeweiligen *saṃskāra* zu beschreiben, in der man zumindest bei *upanayana* und *samāvartana* auf das Feuer zurückkommt. Im Gegensatz zum *prayoga* von Harihara nehmen die meisten Handbücher nach dem eigentlichen *saṃskāra* die Rahmenhandlung wieder auf und schließen weitere Abschlusselemente des Feueropfers an.

§20 Vollspende (*pūrṇāhuti*) – Diese das Feuerritual abschließende Spende, bei der ein gefüllter Opferlöffel mit Butterfett restlos ins Feuer entleert wird,¹⁹³ erfreut sich als quasi vedisches Element im postvedischen Ritual großer Beliebtheit (Einoo 2005a: 4) und kann verschiedene Funktionen haben.¹⁹⁴ Die modernen Initiationshandbücher sind sich aber keineswegs darüber einig, ob beim *vratibandha* eine *pūrṇāhuti* dargebracht werden soll oder nicht. Die UP bemerkt am Ende des *upanayana*, dass nach Meinung mancher (Autoritäten) eine *pūrṇāhuti* folgt, beschreibt diese aber nicht.¹⁹⁵ In zwei der Ausgaben wird ergänzt, dass bei *saṃskāras* wie der Hochzeit keine *pūrṇāhuti* gegeben wird. Diese Ansicht wird nicht nur mit dem Verweis auf das Fehlen entsprechender Angaben im PG, sondern auch mit einem Zitat aus dem *Prayogaratna* gestützt, nach welchem man bei *saṃskāras*, wie der Hochzeit, bei der Hausgründung, dem täglichen *homa* und dem Freilassen eines Bullen keine *pūrṇāhuti* vollziehen lassen soll.¹⁹⁶ Die VPGh (127 Fn. 3) führt ein entsprechendes Zitat aus dem SD an,¹⁹⁷ weist jedoch (anders als der SD) auch auf die Gegenansicht hin, dass am Ende eines *homa* immer eine *pūrṇāhuti* zu geben sei.¹⁹⁸ Auch in der VP (143) treten verschiedene Meinungen zu Tage. Der Text schreibt zwar, dass laut Śāstrakāras beim *vratibandha* keine *pūrṇāhuti* dargebracht werde, gibt dann aber doch eine Anleitung, da gemäß lokalen Handbüchern (Nep. *hamro yahā likhita paddhatiharū*) die *pūrṇāhuti* stattdessen, wenn *vedārambha* und *samāvartana* am selben Tag (wie das *upanayana*) vollzogen werden. Die Gelehrten (Nep. *vidvānharū*) sollen selbst entscheiden, wann sie gemacht werde.

Zu den Handbüchern, die die *pūrṇāhuti* ohne einschränkende Bemerkungen behandeln, zählen sowohl Rāmadatta und als auch der *Cūḍopānāyana*-Text. Sie lassen dabei folgendermaßen verfahren: Stehend gießt man, während der Mantra „om

193 Siehe etwa Krick 1982: 1; Staal 1983: 47.

194 Nach Hikita kann die *pūrṇāhuti* zur Tilgung begangener Fehler (2005a: 149) oder zur Erfüllung eigener Wünsche (ebd.: 162) dargebracht werden.

195 *pūrṇāhutiṃ kuryād iti kecinmate* UP1: 98; UP2: 75; UP3: 61.

196 *vivāhādisaṃskāreṣu pūrṇāhutiṃ na dadyāt // pāraskaragṛhyasūtrādāvanuktatvād // vivāhādīsaṃskāre ca śālāyāṃ vāstupūjane // nityahome vṛṣotsarge pūrṇāhutiṃ na kārayet // iti prayogaratne niṣiddhatvāt* UP2: 75 Fn. 2; UP3: 61 Fn. 2. Das Zitat findet sich in Nārāyaṇa Bhaṭṭas *Prayogaratna*, Fol. 26^v (dort allerdings: *vivāhādīkriyāyāṃ ca* °).

197 *vivāhe vratibandhe ca śālāyāṃ caulakarmaṇi / garbhādhānādīsaṃskāre pūrṇāhutiṃ na kārayet // iti gobhilaḡṛhyabhāṣye garbhādhānaprakaraṇe vacanāt* (SD: 156; zit. in VPGh: 127 Fn. 3). Der zitierte Vers findet sich in Nārāyaṇa Bhaṭṭas Kommentar zu *Gobhilaḡṛhyasūtra* 2.5 (Bhattacharya 1936: 364) und wird dort „nach dem Gedächtnis“ (*iti smaraṇāt*) zitiert.

198 *tathāpi homānte sarvakalyāṇi deya pūrṇāhutiḡ sadā* VPGh 127 Fn. 3 (mit Verweis auf „*Saṃskārabhāskara*“). Zur Diskussion um die *pūrṇāhuti* bei den *saṃskāras* siehe auch SD1: 179.

mūrdhānaṃ divo aratiṃ pṛthivyāḥ etc.“ (VS 7.24, 33.8)¹⁹⁹ rezitiert wird, Butterfett über den Opferlöffel und gibt schließlich die auf dem Löffel gehaltenen Materialien ins Feuer.²⁰⁰ Welche Dinge vorher auf dem Löffel platziert werden, ist nach Handbuch und *saṃskāra* verschieden. Genannt werden: Frucht,²⁰¹ gelegentlich näher als (ganze) Areca-²⁰² oder Kokosnuss²⁰³ bestimmt, Blüten,²⁰⁴ Sandel,²⁰⁵ Betelzubereitung,²⁰⁶ Ritualreis²⁰⁷ und zumindest im KBh (217, 283) auch Kleidung.

Auch die Angaben zum Opferausführenden variieren. Beim *cūḍākaraṇa* ist es, wenn Angaben dazu gemacht werden, der Vater²⁰⁸ bzw. derjenige, der den *homa* dargebracht hat.²⁰⁹ Beim *upanayana* ist es laut Rāmadatta der Lehrer (*ācārya*), der vom *brahmacārin* mit der rechten Hand berührt wird,²¹⁰ laut *Cūḍopānāyana*-Text der vom Jungen (*kumāra*) berührte Vater.²¹¹ Ähnliche Angaben werden für den *vedārambha* gemacht.²¹² Beim *samāvartana*, darin sind sich beide Texte einig, ist es der Lehrer (*guru* oder *ācārya*), der vom Jungen berührt wird und opfert.²¹³ VP (194, 281) und VPGh (145, 175) machen keine Angaben zum Opferausführenden, erwähnen jedoch bei den letzten beiden *saṃskāras*, dass die Areca- bzw. Kokosnuss vom Jungen (*kumāra*) auf den Opferlöffel gelegt werden soll.

199 Laut *vinīyoga* ist der *ṛṣi* Bharadvāja, das Versmaß *triṣṭubh* und die Gottheit Agni (CP1: 19, 50, 55, 75; CP2: 23, 54, 59f., 81; CV: 23, 59, 64f. 85; KBh: 247, 259, 269, 283; SV: 211, 241, 256; VP: 68, 143, 195, 282; VPGh: 102, 127, 146, 175).

200 Vgl. M 75/7: 9^v, 16^v, 20^v, 27^v; CP1: 19f., 50, 55f., 75; CP2: 23, 54f., 59f., 81; CV: 23, 59, 64f., 84f.; DP: 54, 76, 87, 109; KBh: 247, 259, 269, 283f.; SV: 211, 241, 257; UP3: 100f.; VP: 68, 143f., 194f., 281f.; VPGh: 102, 127, 145f., 174f.; VUP: 28, 62, 76f., 108f.; YP: 53, 70, 101. Oft folgt dem Mantra das Wort *svāhā* (M 75/7: 9^v, 16^v, 20^v, 27^v; CP1: 20; CP2: 23; CV: 23; DP: 54, 87, 109; KBh: 247, 269; SV: 211, 257; UP3: 100f.; VP: 68, 143, 195, 282; VPGh: 102, 127, 146, 175; VUP: 28, 62, 77, 108; YP: 70, 101) und gelegentlich darüber hinaus eine *tyāga*-Formel, mit der das Opfer Agni übergeben wird (CP1: 50, 55, 75; CP2: 55, 60, 81; CV: 59, 65, 85; DP: 76; KBh: 259, 284; SV: 241; YP: 53).

201 M 75/7: 16^v, 20^v, 27^v; CP1: 19, 75; CP2: 23, 81; CV: 23, 84; DP: 76, 87, 109; KBh: 247, 283; SV: 256; UP3: 102; VP: 143; VPGh: 102, 127; VUP: 62, 76; YP: 53, 70, 102.

202 SV: 211, 241, 256; VP: 67, 143, 194, 281; VPGh: 102, 127, 145, 174; VUP 28 Fn. 2, 62 Fn. 2, 76, 108; YP: 70.

203 SV: 241; VP: 194, 281; VPGh: 145, 174; VUP 76, 108; YP: 70.

204 M 75/7: 16^v, 20^v, 27^v; CP1: 19; CP2: 23; CV: 23; DP: 76, 87; UP3: 102; VUP 28 Fn. 2, 62; 76; YP: 53, 70, 102.

205 DP: 76; VUP: 28 Fn. 2, 62 Fn. 2; YP: 53.

206 UP3: 102; VUP 28 Fn. 2, 62 Fn. 2, 76, 108.

207 UP3: 102; VUP 28 Fn. 2, 62 Fn. 2.

208 CP1: 19f.; CP2: 23; CV: 23; KBh: 247.

209 VP: 67; VPGh: 102. Laut *bhāṣāṭīkā* der VUP (28) ist es der *ācārya*.

210 DP: 76; KBh: 259; VUP: 62; YP 53; vgl. M 75/7: 16^v.

211 CP1: 50; CP2: 54; CV: 59.

212 Rāmadatta erwähnt hier nur die Berührung durch die rechte Hand des *brahmacārin* (M 75/7: 20^v; DP: 87), die *bhāṣāṭīkā* der VUP (76) nur, dass der *ācārya* opfert. Laut *Cūḍopānāyana*-Text ist es wieder der Vater, der vom Jungen – nun als *brahmacārin* bezeichnet – berührt wird (CP1: 55; CP2: 59; CV: 64).

213 Der *Cūḍopānāyana*-Text bezeichnet den Jungen hier als *snātaka* (CP1: 75; CP2: 81; CV: 84), der Text Rāmadattas als *māṇavaka* (M 75/7: 27^v; DP: 109; KBh: 283; YP: 102; UP3: 102). Nur die VUP (108) spricht weiterhin vom *brahmacārin*.

§21 Bereiten des Mals mit Asche (*bhasmanā tilakakaraṇa*)²¹⁴ – Nachdem man wieder Platz genommen hat, wird mit der Asche des Opferfeuers ein Mal (*tilaka*) auf verschiedene Teile des Körpers aufgetragen. Da dabei die einzelnen Füße des Verses „*om tryāyuṣaṃ jamadagneḥ* etc.“ (VS 3.62)²¹⁵ rezitiert werden sollen, wird dieses Ritualelement auch als *tryāyuṣakaraṇa*, „Machen des dreifachen Lebens“ bezeichnet.²¹⁶ Es wird wie folgt beschrieben:²¹⁷ Mit „*om tryāyuṣaṃ jamadagneḥ*“ trägt man die Asche auf die Stirn auf, mit „*om kaśyapasya tryāyuṣaṃ*“ auf den Hals, mit „*om yad deveṣu tryāyuṣaṃ*“ auf den rechten Oberarm bzw. die rechte Schulter²¹⁸ und mit „*tan no astu tryāyuṣaṃ*“ auf das Herz bzw. die Brust.²¹⁹ Meist wird beschrieben, dass Asche auf dem Opferlöffel gebracht und von dort mit dem rechten Ringfinger aufgenommen wird.²²⁰ Nach dem *Cūdopanayana*-Text nimmt beim *upanayana* der Junge selbst die Asche auf.²²¹ Die VUP (28, 63, 77, 108) dagegen nennt bei jedem *saṃskāra* den *ācārya* als Agens. Laut Rāmadatta soll man im letzten Versfuß, „uns sei dreifaches Leben“, die Formulierung *tan no* durch *tat te* ersetzen und somit den Wortlaut zu „Dir sei dreifaches Leben“ modifizieren, wenn man die Brust des Jungen mit Asche markiert.²²²

7.1.2 Exkurs *agnisthāpana*: Die Kombination von *homa* und *pūjā*

Bevor auf die heutige Praxis des *homa* eingegangen werden kann, muss ein Exkurs zu den *agnisthāpana*-Handbüchern vorausgeschickt werden, denn diese auf das Errichten eines Feuers spezialisierten Handbücher spielen in der heutigen Praxis eine wichtige Rolle. Im Gegensatz zu den Beschreibungen des Feuerrituals in den Initiationshandbüchern geben diese Anleitungstexte nicht nur so gut wie alle Handlungen mit Mantras an, in ihnen erscheint das Feuerritual auch mit etlichen Elementen ausgebaut. Hier ist kein Platz, diese wichtigen Ritualeitfäden und ihre Unterschiede im Detail zu behandeln, jedoch soll am Beispiel eines in Kathmandu populären Handbuchs von

214 Dies ist zumindest die in den *vinīyogas* gängigste Bezeichnung. Die Handlung wird auch als „Bereiten des Mals“ (*tilakakaraṇa*, so etwa CV: 24), „Anlegen des Mals“ (*tilakadhāraṇa*, so etwa VPGh: 127) oder als *tryāyuṣakaraṇa* (siehe unten) bezeichnet.

215 Laut *Cūdopanayana*-Text ist der *ṛṣi* Nārāyaṇa, das Versmaß *uṣṇik* und die Gottheit Āyus (CP1: 20, 50; CP2: 23, 55; CV: 24, 59; SV: 211, 241, 257). Der KBh (260, 269) bezeichnet die Gottheit als Agni und die VP (144, 195) als Liṅgoktā (so auch VPGh: 128, 146).

216 Diese auch in der Praxis übliche Bezeichnung wird z.B. im KBh (247, 260, 284) und in der VPGh (102, 158) verwendet. Der YS (43) deutet die „drei Leben“ (*tryāyuṣaṃ*) als die drei Lebensalter Kindheit (*bālya*), Jugend (*yuvā*) und Alter (*jarā*).

217 Vgl. M 75/7: 16^v-17ⁱ, 20^v, 27^{iv}; CP1: 20, 50f., 55f.; CP2: 23, 55, 60; CV: 24, 59f., 65; DP: 54, 76f., 87f., 109f.; KBh: 247, 260, 269; SV: 211, 241f., 257; UP3: 25, 77, 101; VP: 68, 144f., 195f.; VPGh: 102, 127f., 146; VUP: 28, 63, 77, 108f.; YP: 53f., 71, 101f.

218 Einzig SV (211, 242, 256) zufolge wird die Asche auf beide Schultern aufgetragen.

219 Fehlt in CV: 60.

220 M 75/7: 9^v, 16^v-17ⁱ, 20^v, 27ⁱ; CP1: 50, 55f.; CP2: 55, 60; CV: 59, 65; DP: 54, 76, 87f., 109; KBh: 247, 260, 269; VP: 144; VPGh: 127; VUP: 28, 63, 77, 108; YP: 71, 101.

221 CP1: 50; CP2: 55; CV: 59.

222 M 75/7: 10ⁱ, 17ⁱ, 20^v, 27ⁱ; DP: 54, 76f., 88, 110; KBh: 247, 260, 269; VUP: 28, 63, 77, 108f.; YP: 54, 71, 102. Laut H 391/27 (16^v) vollzieht der *brahmācārin* beim *vedārambha* das *tryāyuṣakaraṇa* selbst.

Buddhisāgara Parājuli (ASP)²²³ illustriert werden, wie beim Errichten eines Feuers Elemente des *homa* mit denen von *pūrvāṅgakarman* und *pūjā* kombiniert werden.

Die genannte Ritualbeschreibung beginnt (wie die Vorbereitungen einer *pūjā*) mit dem Bereiten von *pañcagavya* (ASP: 1), dem Aufstellen des Ritualgefäßes (*karmapātrasthāpana*) und dem Sprenkeln (*secana*) von Wasser (ASP: 2f.), woran die fünf (hier mit Mantras vollzogenen)²²⁴ Herrichtungen der Erde (*pañcabhūsaṃskāra*) anschließen (ASP: 4-7). Ist die Erde gemäß *pūjā*-Standard und feuerritualspezifisch vorbereitet, rezitiert man *svastivācana* (RV 5.51.11-15, RVKh 5.51.1-2) sowie die zwölf Indra-Mantras beginnend mit „*om āśuḥ śiśanaḥ*“²²⁵ (ASP: 8f.). Nachdem man mit Pulver die Linien (um die Feuerstelle) gezeichnet hat (*piṣṭeṇa raṅgavallīm kṛtvā*), verehrt man zunächst die Kardinalsrichtungen im Uhrzeigersinn von Osten bis Norden, dann die vier Zwischenrichtungen von Südosten bis Nordosten und schließlich dreimal die Mitte des Feuerplatzes (ASP: 9-11).²²⁶ Dann weist der Text an, mit VS 27.40 (36.5) das Feuerholz (*indhana*) zu reinigen und es mit VS 27.37 (auf der Feuerstelle) aufzuschichten (*dārukaṃ sthāpayet*).²²⁷ Man bringt das abgedeckte Feuer in einem *kāṃsya-pātra* herbei, stellt es südöstlich der Feuerstelle ab, wirft mit dem *nāmamantra* „*om kravyādāya namaḥ*“ den Kravyāda-Teil (*kravyādāṃśa*) in südwestliche Richtung, bringt das Feuer westlich der Feuerstelle, wo man es mit dem Mantra VS 5.4 reinigt (ASP: 12). Dann ergreift man es mit VS 13.1 und vollzieht mit Hilfe weiterer Mantras dessen lebenszyklische Rituale (*saṃskāra*) von *garbhādhāna* bis *vivāha* (ASP: 12-17).²²⁸ Man rezitiert VS 26.6-8, setzt mit VS 3.12 (13.14ab, 15.20) das Feuer in die Feuerstelle, lässt es mit VS 11.44 aufflammen und spricht „*om āvāhaye tvāṃ puruṣaṃ mahāntam etc.*“ als *prārthanā* (ASP: 17f.). Im Anschluss fertigt man mit VS 13.4 aus 50 *kuśa* eine Repräsentation des *brahman*-Priesters, führt sie nach Norden, spricht sie

223 Wie viele Ritualhandbücher hat auch dieser Text mehrere Auflagen in verschiedenen Verlagen erlebt. Ich beziehe mich im Folgenden auf eine derzeit erhältliche Ausgabe, erschienen ohne Jahresangabe bei Trimūrti Prakāśana in Benares. Der Text liegt mir auch in einer Ausgabe vor, die 1963 (V.S. 2020) bei Candraprasāda yāṇḍa Bradarsa in Kathmandu erschien.

224 Die Mantras wurden bereits verzeichnet, siehe Kap. 7.1.1 Fn. zu §1.

225 Gemeint ist die (aus RV 10.103.1-12 übernommene) Mantra-Sequenz VS 17.33-44.

226 Als Mantras werden angegeben: VS 11.16 (Osten), VS 26.1 (Süden), VS 27.32 (Westen), VS 34.21 (Norden), VS 22.17 (Südosten), VS 27.39/36.4 (Südwesten), VS 40.15 (Nordwesten), VS 40.1 (Nordosten), VS 17.58, 10.20/23.65 und 32.13 (Mitte).

227 Die ASP (11f.) macht dazu keine weiteren Angaben. Aus anderen Texten (etwa KK8: 7) geht hervor, dass nach Vorschrift zunächst fünf Scheite, dann zwei Schichten aus je drei Scheiten, erneut fünf und schließlich die Vulva (*yoni*) – ein aus drei Scheiten geformtes Dreieck – zu platzieren sind (*pañca trīṇi tathā trīṇi punaḥ pañca vidhānataḥ / dārukaṃ sthāpayitvā ca yonim upari kārayet*).

228 Als Mantras werden angegeben: VS 12.37 für das *garbhādhāna*, VS 8.5 für das *pumsavana*, VS 22.18 für das *sīmantonnayana*, VS 8.28 für das *jātakarman*, VS 19.11 für das *nāmakarāṇa* bzw. -*karman*, VS 9.32 für das *niṣkramaṇa*, VS 11.83 für das *annaprāśana*, RV 6.16.10/SāmaV 1.1 für das *ciādakarman*, VS 25.21 für den *karṇavedha*, VS 9.31 und „*pūṣā pañcākṣareṇā*“ (die ersten Worte von VS 9.32a) für das *upanayana* (außerdem soll man nebst *vyāhṛtis* die Gāyatrī zu Gehör bringen), VS 4.11 für das *samāvartana*, VS 33.19/71a für das *godānakarman* und VS 34.38 für den *vivāha*. Der Text verzeichnet des Weiteren nach jedem Mantra eine Formel, mit der der Sprecher erklärt, das entsprechende *saṃskāra* des Feuers zu vollziehen, also etwa „so sagend vollziehe ich das *garbhādhāna* des Feuers“ (*ity agner garbhādhānaṃ karomi*). Zu den *agnisaṃskāras* siehe Einoo 2005a: 4; Hikita 2005a: 149 und 2005b: 275.

mit der Formel an „Sei Du in diesem Ritual mein *brahman*“ (*asmin karmaṇi tvam me brahmā bhava*), verehrt sie mit *gandha* und *akṣata* und setzt sie, nach einer Umrundung des Feuers, unter Sprechen von VS 22.22 mit dem Gesicht nach Norden an die Südseite des Ritualplatzes (ASP: 18f.).²²⁹ Nachdem man die Sitze für den *hotṛ* (mit VS 17.52), den *yajamāna* (mit VS 17.69) sowie *prañītā*- und *prokṣanīpātra* (mit VS 32.11) bereitet, mit VS 17.40 (beim Nehmen) und VS 12.12 (beim Absetzen) das *prañītāpātra* aufgestellt und mit KŚ 25.1.11 *kuśa* ums Feuer ausgestreut hat, werden mit VS 18.49 die Gerätschaften und Materialien des Feuerrituals aufgestellt (*pātrāsādana*).²³⁰ Dann werden mit VS 1.12 die „Säuberer“ geschnitten (*pavitachedana*) und mit VS 1.10 in das *prañītāpātra* gelegt, danach das *prokṣanīpātra* und mit VS 1.17 die *ājyasthālī* aufgestellt (ASP: 26-28). Es folgt unter Verwendung der Mantras VS 18.21, 19.39, 1.7, 1.29, (erneut) 19.39, 36.12, 18.49 und 11.33 der *sruvasaṃskāra* (ASP: 28-30). Mit VS 1.31cd wird das *ājya* erhitzt und mit VS 8.63, 1.7, 12.11, 5.21 und 1.17 weiter behandelt. Zwischendurch wird mit VS 19.20 die Opfermischung (*caru*) platziert und mit VS 6.9 *prañītā* gesprenkelt (ASP: 30-32).

Wie im *pūrvāṅgakarman* der *pūjā* wird Gastwasser (*arghya*) aufgestellt (ASP: 32). Dann verehrt man mit VS 22.22 Brahmā, mit VS 5.15 Viṣṇu, mit VS 10.20 Prajāpati,²³¹ mit VS 32.1 das Feuer und mit jeweils einem entsprechenden *nāmamantra* die vier Veden in den vier Hauptrichtungen (ASP: 32-34). Nachdem man mit VS 12.112 dem *brahman caru* dargebracht hat, liest man u.a. VS 17.91 als *agniprārthanā*,²³² verehrt (erneut) das Feuer mit Duftstoff, Blüten und anderem und ruft in den vier Zwischenrichtungen (von Südosten bis Nordosten) Brahmā, Pauṣṭika, Balavarddhana und Prajāpati sowie in der Mitte Viṣṇu mit den entsprechenden *nāmamantras* an (ASP: 34-38). Nun erfolgt die Priesterwahl (*brāhmaṇavaraṇa*) mit *saṃkalpa* und je eine *prārthanā* für den Feuerpriester (*hotṛ*), den Hauptpriester (*ācārya*), den Veda-Rezitor (*vedapāthaka*) und, nach einer Verehrung, für die Brahmanen allgemein (ASP: 38-42). Anders als in den Initiationshandbüchern und älteren Autoritäten (siehe Kap. 7.1.1 §3) wird hier also kein *brahman*-Priester für das Ritual bestimmt. Die gewählten Brahmanen rezitieren (wie in anderen Ritualen) *puṇyāhavācana* in der in nepalischen Handbüchern üblichen Form (ASP: 42-45). Man verehrt *kalaśa*, *dīpa*, Gaṇeśa, die zum *rakṣābandhana* verwendete Schnur und schließlich verschiedene Götter in der Schulter des Kruges (ASP: 45-56).

Nach diesen Vorbereitungen liest man einen ausführlichen *saṃkalpa*, der die Namen aller Götter und Wesen nennt, denen man opfern will (ASP: 56-58). Nachdem man mit VS 3.1 drei Scheite aufgelegt hat (*samidhāna*) und mit VS 3.2 das Feuer mit

229 Für weitere Details siehe Kap. 7.1.3 §5.

230 Die ASP (22-26) nennt für einige Utensilien eigene Mantras: VS 3.60 für die drei *kuśa*-Halme zum *pavitachedana*, VS 1.12 für die beiden *kuśa*-Halme zum *pavitrakarāna*, VS 21.1 für das *prokṣanīpātra*, VS 34.45 für die *ājyasthālī*, VS 11.83 für die *carusthālī*, VS 25.1 für die drei *saṃmārjanakuśas*, VS 8.7 für die dreizehn *upayamanakuśas* und VS 3.1 für die drei *samidhs*.

231 Der Text erwähnt auch das Ablegen von Gold mit VS 13.4. Zu dieser *pūjā* vgl. Kap. 7.1.3 §13.

232 Der Text zitiert hier eine längere Passage in der (teils als Dialog zwischen Narada und Brahmā) Angaben zur äußeren Erscheinung des Feuers, dessen Vater, Mutter, *gotra*, den sieben Zungen etc. gemacht werden (ASP: 34-37; vgl. KK8: 16f. sowie *Agnisthāpanamantrārthadīpikā* (Jošī 1941: 112-118).

Wasser umgossen hat (*paryukṣaṇa*), können die Opferhandlungen beginnen (ASP: 58f.). Zunächst gibt man die Opferspenden von den beiden *āghāras* bis zu den fünf *āhuti*s, die in den Initiationshandbüchern meist als *sarvaprāyaścittahoma* in der ASP jedoch als *pañcavārūṇihoma* bezeichnet werden (ASP: 59-62). Auch stellen diese fünf Opferspenden beim *agnisthāpana* (anders als im auf *prāyaścitta* abzielenden *homa* der *saṃskāras*) nicht das Hauptopfer (*pradhānahoma*) dar. Dieses schließt jedoch unmittelbar an und besteht aus 58 Opferspenden an die in den *kalaśa* herbeigerufenen Götter (ASP 63-77),²³³ gefolgt von 54 weiteren Opfern an verschiedene Gottheiten und Göttergruppen, aber auch epische Helden (etwa die fünf Paṇḍavas) (ASP: 77-92).²³⁴ Im Anschluss werden erneut *mahāvyaḥṛti*- und *sarvaprāyaścittahoma* dargebracht, die *āhuti*s an Prajāpati und Agni Sviṣṭakṛt gegeben und schließlich wird die Neige (*samsrava*) gekostet (ASP: 92-95). Laut ASP (95-97) wird bereits an dieser Stelle im Ritualablauf mit *saṃkalpa* und VS 7.24 die *pūrṇāhuti* dargebracht und vor *pūrṇapātradāna* (mit *saṃkalpa*), *praṇītāvimoka* (mit VS 6.22d) und *barhīrhoma* (mit VS 2.21bc) der Opferlöffel mit VS 18.21 verehrt (*sruvapūjā*). Nach dem *barhīrhoma* folgen in der ASP vier Abschlusshandlungen des Feuerrituals, die von den Initiationshandbüchern nicht als Elemente des üblichen *homa* beschrieben werden.²³⁵ Erstens wird dem Hüter des Platzes (*kṣetrapāla*) und dessen Gefolge ein „großes Opfer“ (*mahābali*),²³⁶ bestehend aus Bohnen (*māṣā*), Reis (*taṇḍula*) und anderer Speise (*anna*), gelbem Farbpulver (*kuṅkuma*), Duftstoffen, roten Blüten, Licht (*dīpa*), Kleidung (*vastra*) und Geld (*dakṣiṇā*), dargebracht.²³⁷ Zweitens vollzieht man *medhākarāṇa*, eine Handlung, die dem Opfernden geistige Kraft (*medhā*) gewähren soll. Ähnlich der *pūrṇāhuti* werden dabei verschiedene Materialien auf dem Opferlöffel platziert (laut ASP Früchte wie Kokos- und Areca-Nuss, Sandel und Blüten), unter Sprechen von Mantras (hier VS 32.13-15, 3.49 und 32.16) mit Butterfett übergossen und ins Feuer gegeben (ASP: 98f.). Drittens soll der *yajamāna* zusammen mit der Familie das Feuer begleitet von VS 20.23 mit butterfettgetränktem Stoff (*ghṛtākta vastra*), Sandel, Blüten, Frucht und der als *caru* bezeichneten Opfermischung aus Gerste, Sesam und Butterfett verehren, woraufhin, viertens, beim *śeṣacaruhoma* die Reste der Opfermischung mit VS 20.24 ins Feuer gegeben werden (ASP: 99f.). Laut ASP (100-103) werden nun verschiedene Formen des Opferlohns (*dakṣiṇā*) über-

233 Zu den Gottheiten vgl. Tab. 5.7.

234 Zu diesem *catuḥ śāntyādihoma* siehe auch Kap. 11.1 §16.

235 In einigen Initiationshandbüchern werden sie jedoch am Ende des Gesamtrituals verzeichnet. Siehe dazu Kap. 11.1 §16. Zur Praxis siehe Kap. 11.2 §17.

236 Im heutigen Sprachgebrauch bezeichnet *bali* meist (im Gegensatz zu *yajña* und anderen Formen des Opfers) ein Blutopfer, wobei Substitute – hier beim *mahābali* (blut)rote Blüten (*raktapuṣpa*) – verwendet werden können.

237 Der Text verzeichnet die Formel: „Dem Hüter des Platzes nebst seinem Gefolge von *bhūtas*, *pretas*, *piśācas*, *rākṣasas*, *śākinīs*, *dākinīs*, *vetālās* usw. bringe ich dieses Opfer dar. *Bho*, *bho*, Hüter des Platzes, nimm dieses Opfer an, bereite meinem Opferherrn (langes) Leben, bereite Ruhe, sei wunschgewährend und Zufriedenheit gebend“ (*kṣetrapālāya bhūtapretapiśācarākṣasaśākinīdākinīvetālādīparivārayutāya imaṃ baliṃ samarpayāmi | bho bho kṣetrapāla imaṃ baliṃ grhāṇa mama yajamānasyāyuhkartā kṣemakartā varadas tuṣṭido bhava*) und vermerkt, dass das Opfer entweder von einem *sūdra* oder einem schlechten Brahmanen (*durbrahmaṇena*) an einer Wegkreuzung ausgesetzt werden soll (ASP: 97f.)

geben. Zunächst eine „Kuhgabe“ (*godāna*) an den Hauptpriester (*ācārya*), dann eine *bhūyasīdakṣiṇā*, die laut *saṃkalpa* aus Münzen (*dravya*) aus Gold (*suvarṇa*), Silber (*raupya*) oder Kupfer (*tāmra*) besteht. Schließlich spricht man den *saṃkalpa* für *siddhānnadāna*, mit dem man verspricht, die Brahmanen zu verköstigen. Nun erst folgt das *tryāyuṣakarāṇa* mit VS 3.62 (ASP: 103f.), nach welchem der Opferherr beim *ghṛtachāyānirikṣaṇa* mit VS 1.31cd und 5.28 sein Spiegelbild bzw. seinen Schatten²³⁸ in einem mit Butterfett (*ghṛta*), *dūrvā*-Gras und Münze (*dravya*) versehenen Gefäß aus Silber, Glockenbronze oder Kupfer betrachtet und das Gefäß dem Priester übergibt (ASP: 104-106). Nach dieser Reinigung beginnt man, die verschiedenen Götter zu entlassen (*visarjana*). Zunächst werfen der *yajamāna* und seine Verwandten Blüten und Ritualreis ins Feuer und umwandeln es im Uhrzeigersinn (*pradakṣiṇā*), während der Mantra „*oṃ yāni kāni ca pāpāni* etc.“²³⁹ rezitiert wird (ASP: 106). Nach einer Verehrung des *arghyapātra* verehrt man den *brahman* mit Blüten und Ritualreis und entlässt ihn mit VS 34.56. Auf dieselbe Weise werden die Gottheiten der Sitze (*pīṭhadevatā*) mit dem Mantra „*oṃ yāntu devagaṇāḥ sarve* etc.“²⁴⁰ entlassen (ASP: 106f.). Es folgen verschiedene Segnungen. Zunächst wird der Opferherr mit dem Wasser des im Nordosten aufgestellten Kruges, in der ASP als *sāntikalaśa* bezeichnet, beim *maṅgalābhīṣeka* unter Rezitieren von fünfzehn vedischen Mantras (VS 20.3-12, 36.17, 24 und 25.19) übergossen (ASP: 107-111).²⁴¹ Dann liest der Priester die Mantras VS 22.22, 12.44, 100, 34.51 und 39.4 als Segen (*āśīrvāda*), bindet (dem *yajamāna* und anderen) mit VS 13.52/18.77 eine Schutzschnur um (*rakṣābandhana*) und gibt das *tilaka* mit dem *tryāyuṣa*-Mantra VS 3.62 (ASP: 111f.). Der Opferherr (nimmt Wasser) und entlässt (den Priester) mit der Formel „ich übergebe dem Priester (*ācārya*) diese Materialien aus dem *maṅḍala* usw.“ (*idaṃ maṅḍalādyupakaraṇam*²⁴² *ācāryāya pratipādayāmi*). Man rezitiert die Mantras „*oṃ pramādāt kurvatām karma* etc.“, „*oṃ yasya smṛtyā ca nāmoktyā* etc.“ und dreimal „*oṃ acyutāya namaḥ*“ (zum Gedenken an Viṣṇu (*viṣṇusmaraṇa*)) und liest zum Übergeben des Rituals an Viṣṇu (*karmasamarpaṇa*) den Mantra „*oṃ kāyena vācā manasendriyair vā* etc.“ (ASP: 113). Dann legt der Opferherr die Händflächen zusammen und bittet den Brahmanen: „Was in meinem Werk zu wenig oder zu viel ist, das alles sei durch deine Rede vollständig“ (*mama karmaṇi yan nyūnātiriktaṃ tad bhavadvacanāt sarvaṃ paripūrṇam astu*), woraufhin der Brahmane erwidert: „*oṃ*, es sei vollständig“ (*oṃ astu paripūrṇam*). Dann besprenkelt man die Füße des Priesters mit Wasser, verköstigt Brahmanen und isst selbst gemeinsam mit den Verwandten (ASP: 113f.).²⁴³

238 Der verwendete Begriff *chāyā* hat auch die Bedeutung „Albtraum“. Beim *ghṛtachāyā* wird die reinigende Kraft des Butterfetts genutzt, um sich von derartigen „Schatten“ zu befreien.

239 Zum *pradakṣiṇāmantra* siehe Bühnemann 1988: 174.

240 Zu diesem beliebten *visarjanamantra* siehe Bühnemann 1988: 200.

241 Die ASP (107 Fn. 1) nennt des Weiteren verschiedene puranische Mantras für den *abhīṣeka* (vgl. ASA: 114f.; SV: 320f.).

242 Gemäß anderen Texten werden die Materialien bzw. Gerätschaften (*upakaraṇa*) der Ritualaube etc. (*maṅḍapādi-*) übergeben (vgl. etwa ASR: 172; KBh: 85). Die *Agnisthāpanamantrārthadīpikā* (Joṣī 1941: 404) hat wie die ASP *maṅḍalādi-*.

243 Die ASP (114f.) schließt nach Beendigung des *agnisthāpana* eine Anleitung für einen *śaṅḍāmarkahoma* an, nach welcher mit den in PG 1.16.23 gegebenen Mantras („*oṃ śaṅḍāmarkā*

Insgesamt zeigt die ASP, in welchem Ausmaß beim *agnisthāpana* Ritualelemente verschiedener Herkunft miteinander kombiniert werden können. Dabei ist nicht allein das bereits erwähnte Prinzip von Rahmung und Einbettung erkennbar, sondern Elemente werden auf weitaus komplexere Weise ineinander verschachtelt.²⁴⁴ Zu den Standardelementen des *homa*, wie sie im letzten Kapitel beschrieben wurden, kommen weitere Elemente, wie die *saṃskāras* für das Feuer oder das Bereiten der Opfermischung (*caru*), die spezifisch für das Feuerritual sind. Andere Elemente werden teilweise als ganze Sequenz unverändert und rein additiv aus der *pūjā* in das Feuerritual übernommen (das Bereiten von *pañcagavya* und *karmapātra*, das *svastivācana*, die Verehrung von Lampe, Krug und Gaṇeśa, das Aufstellen des *arghapātra* oder die diversen Abschlusselemente, wie *viṣṇusmaraṇa* und *karmasamarpaṇa*). Wieder andere Elemente werden bei der Übernahme modifiziert, um die Handlungen dem neuen Kontext anzupassen. So erfolgt die Verehrung der wichtigen Gottheiten (Agni, Brahmā usw.) mit für den jeweiligen Gott spezifischen Mantras und entsprechend abgewandelten Formeln nach dem allgemeinen Muster der *pūjā* (Bereiten eines Sitzes, Herbeirufen, Verehrung mit Darbringungen, Entrichten der Bitte, Entlassen der Gottheit).²⁴⁵ Modifikationen treten aber auch im Grundmodell der Opferspenden auf. So werden laut Beschreibung des ASP die fünf als *sarvaprāyaścitta* gegebenen *āhutis* sowohl vor als auch nach dem eingeschobenen Hauptopfer dargebracht. Das so gerahmte, zentrale Opfer schließlich stellt erneut eine Verbindung zwischen *homa* und *pūjā* her, indem es die in den *kalāśa* herbeigerufenen Götter mit eigenen Butterfettspenden in das Feueropfer integriert. Durch solche Anpassungen werden Elemente verschiedenen Ursprungs aufeinander bezogen und miteinander verwoben.

Im nächsten Kapitel wird sich zeigen, wie diese, um die Standards der *pūjā* erweiterte Form des *homa* in den Vollzug des *vratabandha* integriert wird.

7.1.3 Praxis

Während die Initiationshandbücher in Einklang mit der Entwicklung innerhalb der Texttradition die einzelnen *saṃskāras*, welche während des *vratabandha* durchlaufen werden, jeweils in ein rahmendes Feuerritual einbetten, geht man in der Praxis noch einen Schritt weiter. Die vier *saṃskāras* inklusive des jeweiligen *homa* werden als Ganzes durch ein weiteres Feuerritual gerahmt. Da dies in der Regel unter Zuhilfenahme eines Handbuchs zum *agnisthāpana* geschieht, man also auf eine erweiterte Form des Feuerrituals zurückgreift, werden Elemente der allgemeinen Vorbereitung und des Vorrituals in das Ritual am Haupttag des *vratabandha* integriert. Dabei treten in der Praxis weitere markante Modifikationen der schriftlich tradierten Vorschriften auf.

upavīraḥ etc.“) mit Senfsamen gemischter Reis geopfert wird. Nach PG ist diese Handlung (mit der Dämonen wie Śaṇḍa, Marka, Upavīra usw. vertrieben werden sollen) Teil des Rituals nach einer Geburt und wird so lange morgens und abends wiederholt, bis die Mutter das Wochenbett verlassen hat.

²⁴⁴ Vgl. Lubin 2016: 148, der ähnliche Prozesse in älteren Formen des *homa* als „interleaving“ bezeichnet.

²⁴⁵ Andere Gottheiten (die acht Himmelsrichtungen, die vier Veden usw.) werden mit üblichen Kurzformen der *pūjā* verehrt.

Wie der Tag des Vorrituals beginnt auch der Morgen des Haupttages zunächst mit Vorbereitungen, die gewöhnlich ohne Handbuch vollzogen werden. Im Hauptbeispiel ging man dabei folgendermaßen vor:

Am 4. April 2007, dem Haupttag des Rituals, steht die Familie nach einer kurzen Nacht bereits vor Morgendämmerung auf. Nachdem man sich gewaschen und Tee getrunken hat, beginnen der Vater, sein jüngerer Bruder sowie einer der Mutterbrüder des Initianden um 5:40 Uhr die Linien (Nep. *rekhi*) auf dem am Vorabend vorbereiteten Ritualplatz zu zeichnen. Der Vater gibt als *pūjā* zunächst einige Blüten in die Mitte der zentralen Feuerstelle (*mūlavedi*) und beginnt dann, von dort aus mit weißem Reismehl die Linien der komplexen Struktur zu zeichnen.²⁴⁶ Die beiden anderen zeichnen ihm folgend parallele Linien in rot und gelb. Diese Arbeit ist nach 40 Minuten beendet. Zwei Brüder des Vaters bereiten nun zwei *upayamanakuśa* vor, indem sie je dreizehn *kuśa*-Halme mit Schnur umwickeln. Man erbittet weiteren *kuśa* (für das *brahmapavitra* usw.),²⁴⁷ welcher dann zunächst im Wasser des *karmapātra* eingeweicht wird.

Im Süden des Ritualplatzes stapeln sich derweil Blattteller, die von den Frauen mit Reis gefüllt und herbeigebracht werden. Die Männer beginnen, diese als Sitze (*āsana*) auf dem Ritualplatz zu verteilen. Zunächst stellt man zwei Teller mit geschältem Reis (Nep. *cāmala*) zwischen die beiden kleinen Feuerstellen im Norden als Sitze für *praṇītā*- und *prokṣaṇīpātra*, dann zwischen den Pfeilern an der Ostseite acht Sitze aus ungeschältem Reis (Nep. *dhāna*) für die acht Krüge (*aṣṭakalaśa*), aus denen der Junge beim *samāvartana* gebadet wird, dann weiter reihum den Sitz für das *arghyapātra* im Südosten usw. Ist dies erledigt, suchen sich die Onkel des Initianden andere Aufgaben. Einer knotet mehrere *pavitras* aus *kuśa* (darunter das große *brahmapavitra* aus 51 Halmen). Ein anderer beginnt, die Scheite für das zentrale Feuer aufzuschichten.

Die Frauen bringen ständig weitere Materialien zum Ritualplatz, die dort nach und nach verbaut werden. So stellt man etwa die verschiedenen Krüge auf: Zunächst acht kleinere an der Ostseite auf die von Süden nach Norden bereiteten Sitze (siehe oben), dann je einen größeren neben die fünf Pfeiler des *maṇḍapa*. Man gibt in jeden Krug je ein Blatt der verfügbaren *pañcapallava*,²⁴⁸ legt Opferschnur und Areca-Nuss auf den inzwischen aufgestellten Sitz des Gaṇeśa usw. Als der Hauptpriester des Rituals in Begleitung zweier Kollegen kurz vor 7:00 Uhr eintrifft, ist der Ritualplatz fast fertig aufgebaut.

Wie bereits in vorherigen Kapiteln demonstriert, sind gerade die in der Regel ohne textliche Anleitungen vollzogenen Vorbereitungen eines Ritual(teil)s von Pragmatik und Routine geprägt. Dies war auch beim Herrichten des Hauptritualplatzes in ande-

²⁴⁶ Zu den Details siehe unten §1.

²⁴⁷ Siehe dazu unten §5 und 13.

²⁴⁸ In den auf Ritualbedarf spezialisierten Geschäften (Nep. *pūjāpasala*) ist *pañcapallava* in Form gebrauchsfertiger Bündel erhältlich. Im Hauptbeispiel hatte man jedoch, wie bei der Familie üblich, die einzelnen Bestandteile im Umfeld des heimatischen Dorfes selbst gesammelt. Von den fünf für *pañcapallava* benötigten Blattarten standen allerdings nur *āpa*, *cāpa* und *pippala* zur Verfügung. Auf *bara* und *ḍumrī* musste man verzichten.

ren beobachteten Beispielen der Fall. Anders lässt sich diese logistische Arbeitsspitze des Rituals auch kaum bewältigen, vor allem, wenn wie üblich die Zeit drängt, da einige Elemente der späteren Prozedur an einen vorab bestimmten Zeitpunkt gebunden sind. In den anderen Fällen waren es meist die Priester, die, tatkräftig von der Familie unterstützt, das Herrichten des Platzes koordinierten. Immer waren es vor allem die Frauen, die die benötigten Materialien heranschafften und auspackten, während die männlichen Verwandten des Initianden beim Arrangieren auf dem Platz halfen – je nach Kompetenz arbeitete man weitgehend selbstständig oder unter Anleitung des Priesters.

Bevor auf einzelne Handlungen und Ritualelemente vergleichend eingegangen wird, sollen zunächst die Vorbereitungen des Hauptbeispiels zu Ende beschrieben werden. So lassen sich Komplexität und Überlappungen der Ereignisse illustrieren.

Gegen 7:00 Uhr, nachdem im Tempel die allmorgendliche Verehrung mit Licht (Nep. *ārati*) für Śiva beendet ist, setzt sich der *yajamāna*, wieder der älteste anwesende Bruder des Vaters des Initianden, mit dem Gesicht nach Norden an die Südseite des Ritualplatzes. Wieder trägt er *dhotī* und macht zunächst *ācamana*. Während die letzten Vorbereitungen des Platzes noch laufen, sprengt er mit „*om apavitraḥ pavitro vā* etc.“ Wasser aus dem *karmapātra* auf sich und die umstehenden Materialien (*secana*). Es kommt zu einer Pause, denn als der *yajamāna* das Streuopfer für die Geister (*bhūtotsāraṇa*) darbringen will, stellt man fest, dass die Senfsamen noch nicht ausgepackt sind.

Während der *yajamāna* auf das benötigte Material wartet, beginnt ein Freund der Familie im Nordosten des Ritualplatzes die Verehrung der „Neun Greifer“ (*navagraha*) vorzubereiten. Er zeichnet zuerst eine achtblättrige Lotusblüte mit Farb- und Reispulver auf das aus Ziegeln aufgeschichtete Podest (*grahavedi*) und verehrt diesen Sitz (*āsana*) mit *rāto akṣatā*. Dann spannt er ein weißes Tuch darüber und zeichnet darauf neun Felder in den Farben Rot, Weiß, Gelb und Schwarz.

Der *yajamāna* gibt derweil mehrere ölgetränkte Dochte in eine kleine Blattschale und entzündet sie mit einem Streichholz. Der Hauptpriester liest die vorgeschriebenen Mantras und man vollzieht so die *saṃskāras* von *garbhādhāna* bis *vivāha* für das Feuer. Nachdem man die Dochte einmal im Uhrzeigersinn um die *vedi* geführt hat, setzt sie der *yajamāna* von seinem Platz im Süden aus auf die aufgeschichteten Scheite der Hauptfeuerstelle. Der Assistent des Hauptpriesters entzündet die Lampe im Osten und legt weitere Dochte, später auch kleine Holzspäne, zum eingesetzten Feuer, damit es nicht wieder ausgeht. Der im Norden sitzende Hauptpriester rezitiert *agniprārthanā*.

Als nächstes wird dem *yajamāna* aufgetragen, die verschiedenen Sitze zu verehren (*āsanapūjā*). Er nimmt die darzubringenden Materialien je nach Bedarf vom *saptapāla* oder einem ebenfalls vor ihm stehenden Tablett mit *bhīmasenapattī*²⁴⁹ und wirft sie von seinem Sitz aus auf die angewiesene Stelle. Auf diese Weise verehrt er den Sitz des *hotṛ* im Westen, den Sitz des Brahmā links neben sich, seinen eigenen Sitz, den Sitz des *prañītāpātra* im Norden usw.

²⁴⁹ Gerade in der kalten Jahreszeit, wenn kaum Blüten verfügbar sind, werden von Newar wie Parbatiyā Blätter dieser Pflanze als *upacāra puṣpa* verwendet (vgl. A. Zotter 2016: 415).

Der Hauptpriester überprüft nun die für den *homa* benötigten Gerätschaften (*pātrāsādana*), versichert sich, dass das Gefäß für das Butterfett (*ājyasthālī*) in Reichweite steht, legt drei Scheite als *samidh* bereit usw. Schließlich gibt man Butterfett in die *ājyasthālī* und stellt das bronzene Gefäß für eine Weile ins Feuer. Man erwärmt und reinigt auf vorgeschriebene Weise den Opferlöffel (für die Opfer des Hauptfeuers),²⁵⁰ nimmt das mittlerweile verflüssigte Butterfett und untersucht es auf hineingefallene Verunreinigungen.

Es folgt das Bereiten und Weihen des *arghapātra* im Südwesten des Ritualplatzes. Der *yajamāna* gibt dazu, wie angewiesen, verschiedene Materialien in das aufgestellte Gefäß, während der Priester die Mantras rezitiert. Der *yajamāna* hält die *pūjā* damit für beendet, aber der Priester besteht darauf, dass auch Gesten (*mudrā*) gezeigt werden. Es kommt zur Diskussion, schließlich einigt man sich darauf, wenigstens *ankuśa*-, *matsya*- und *śaṅkhamudrā* zu zeigen.

Der *yajamāna* verehrt nun im Süden auf drei Blatttellern mit je einem *pavitra* Brahmā, Viṣṇu und Prajāpati mit den Materialien vom *saptapāla* und gibt weiße und rote Stoffstreifen, die er von einer Stoffbahn gerissen hat, als Kleidung an die verehrten Götter.

Der Priester legt drei Scheite ins Feuer (*samidhāna*) und trägt dem *yajamāna* auf, die vier Veden in den Kardinalsrichtungen zu verehren. Dies geschieht wieder durch Werfen der Darbringungen vom Sitzplatz aus. Auf dieselbe Weise werden die acht Himmelsrichtungen verehrt. Nachdem der Priester weitere Mantras zur *agniprārthanā* gelesen hat, lässt er den Initianden holen.

Als dieser eingetroffen ist, bereiten *yajamāna* und Initiand gemeinsam die Materialien für die Auswahl der Priester (*brāhmaṇavarāṇa*) vor. Die Priester diskutieren inzwischen den rechten Zeitpunkt für das *puṇyāhavācana*. Die Frauen beginnen, Tee auszuschenken, und man macht eine kurze Pause. Nur der Assistent des Hauptpriesters nutzt die Zeit, um das Holz auf die *cūḍākaraṇavedi* aufzuschichten.

Ein Vertreter der bestellten Kapelle (Nep. *pañcai bājā*) erscheint.²⁵¹ Man bespricht sich kurz und entscheidet, dass die Kapelle in etwa einer Stunde kommen soll. Der Musikant bekommt vom Vater eine Anzahlung (500 Rupien) und bricht wieder auf.

Während man noch Tee trinkt, beginnt der *yajamāna*, wieder im Süden sitzend, den anwesenden Priestern der Reihe nach einen kleinen Blattteller (mit Reis, zehn Rupien etc.) und eine neue *dhotī* zu übergeben (*brāhmaṇavarāṇa*). Der Hauptpriester liest einen *saṃkalpa*, und die nun formal ausgewählten Priester (und andere anwesende Brahmanen) rezitieren *puṇyāhavācana*.²⁵² Schließlich erhält der *yajamāna* vom Hauptpriester *tīkā*.

Der Hauptpriester holt schnell einige Mantras nach, etwa die zum *brāhmaṇavarāṇa* gehörende *prārthanā* des *hotṛ* und des *ācārya*, und weist den *yajamāna* an,

250 Der Vater fertigt später aus dem Stängel eines Bananenblatts einen eigenen Opferlöffel, mit dem er die Opferspenden in die *cāraṇavedi* gibt (siehe Bericht in Kap. 7.1.3).

251 Zum Engagieren einer Kapelle beim *vratibandha* siehe Kap. 8.2 §11.

252 Einer der Priester hatte seinen astrologischen Almanach (*pañcāṅga*) konsultiert und sah ein Problem mit dem Zeitpunkt, aber der Hauptpriester ließ sich auf keine Diskussion ein und erklärte kraft seiner Autorität als Ritualleiter den gewählten Moment als geeignet für das *puṇyāhavācana*.

sich mit dem Gesicht nach Westen an die Ostseite zu setzen, um den Krug im Nordosten zu verehren (*kalaśapūjā*). Während dies recht ausführlich vollzogen wird, ist die anschließende Verehrung der Krüge an den weiteren Pfeilern des *maṇḍapa* kürzer. Den *saptapāla* in der Hand umrundet der *yajamāna* den Platz im Uhrzeigersinn und wirft auf jeden der Krüge etwas Ritualreis und Blüten. Wieder im Osten angelangt, verehrt er die Lampe (*dīpa*) mit Opferschnur, Frucht, *dūbo*, Räucherwerk (*dhūpa*), Ritualreis, Blüten, gekochter Speise (*naivedya*, hier *sela* und *pūrī*) und Wasser. Auf ähnliche Weise wird im Anschluss Ganeśa verehrt. Als geübter Profi rezitiert der Priester die *āvāhana*-Formeln und diversen Mantras aus dem Gedächtnis. Nachdem man der Schutzschnur (*rakṣā*), die am Ende des Ritual den Teilnehmern um das Handgelenk gebunden wird, Gerstenkörner, *dūbo* und Münzen dargebracht hat, wendet man sich wieder dem *kalaśa* im Nordosten zu und ruft in dessen „Schulter“ verschiedene Götter herbei.

Nach und nach versammelt sich die Familie für das *cūḍākarāṇa*. Der zum *agnisthāpana* gehörige *homa* für das Hauptfeuer wird erst dargebracht, während das *cūḍākarāṇa* bereits im Gange ist. Da der Hauptpriester und sein Assistent den *samskāra* betreuen, übernehmen ein Freund der Familie und der Hauspriester das Feueropfer, dieser liest aus dem Handbuch die Mantras, jener bringt – Opferlöffel und *upayamanakuśa* haltend – Butterfett dar.

Die Akteure im Hauptbeispiel arbeiteten sich mit vereinten Kräften durch die vorgeschriebenen Handlungen. Dies geschah routiniert und pragmatisch, aber dennoch um Gründlichkeit bemüht. Wohl wissend, dass noch ein mehrstündiges Ritualprogramm bevorstand, bei dem allerlei Überraschungen und Probleme auftreten können, wartete man mit den nötigen Vorbereitungen nicht auf den Priester und nahm nach dessen Ankunft zügig das Rahmenritual gemäß *agnisthāpana* auf. Es kam auch tatsächlich bald zu ersten Verzögerungen. Man musste Material suchen und sich einigen, wie vorgegangen wird. Zeitdruck ist ein ständiger Begleiter des *vratibandha*. Auf den Parzellen um den Paśupatinātha-Tempel, die nur für wenige Stunden gemietet waren, war dies besonders deutlich zu spüren. Zeit für eine kurze, gemeinsame Teepause, wie im Hauptbeispiel, blieb dort nicht (wenn man überhaupt Tee trinken konnte, dann in Schichten).²⁵³

Ähnliche Bedingungen führen zu ähnlichen Modifikationen und Umorganisationen der Abläufe. Im Folgenden sollen nun die wichtigsten Elemente des *homa* im Einzelnen behandelt und vergleichend die anderen Fälle hinzugezogen werden.

§1 Zeichnen der Linien (Nep. *rekhī hālne*) – Das Zeichnen der Linien (Nep. *rekhī*), die ein *maṇḍala*-artiges Muster auf der Ritualfläche bilden,²⁵⁴ ist fester und (im wahrsten Sinn des Wortes) grundlegender Bestandteil verschiedener Feuerrituale (vgl. Zotter 2012: 300f.). Von den Handbüchern zum *agnisthāpana* wird es genannt, aber

²⁵³ Das (mäßige) Trinken von Wasser oder Tee während des Rituals gilt als zulässig und widerspricht nicht dem generellen Fastengebot.

²⁵⁴ Zum Ritualplatz als *maṇḍala* siehe unten §15.

selten genauer beschrieben.²⁵⁵ Nur gelegentlich wird dort eine Skizze mit einem Standardmuster abgebildet, das für das *vratibandha* entsprechend angepasst werden muss, indem vier weitere Feuerstellen integriert werden.²⁵⁶

Aus der eher dürftigen Textgrundlage darf nicht geschlossen werden, dass das Ritualelement in der Praxis nebensächlich ist. Die Linien werden meist vom Priester (und soweit beobachtet immer) aus dem Kopf gezeichnet, was einiger Konzentration bedarf. Obwohl die entsprechenden Vorgänge im Hauptbeispiel Besonderheiten aufwiesen (etwa, dass der Vater das Vorzeichnen übernahm), sind sie typisch für die heutige Praxis:

Nach einer kurzen Verehrung der Mitte der zentralen Feuerstelle (*mūlavedi*) zeichnet der Vater des Initianden dort zunächst eine achtblättrige Lotusblüte, dann im Uhrzeigersinn um die *mūlavedi* den inneren „Gürtel“ (*mekhalā*) des Feuers.²⁵⁷ Als nächstes zieht er von der *mūlavedi* eine Linie nach Norden und beginnt dort, wieder im Uhrzeigersinn fortfahrend, den äußeren Gürtel²⁵⁸ des Feuers und weitere Details zu zeichnen. Die fertige Struktur besteht neben den beiden Gürteln aus zwei vom Zentrum ausgehenden Kreuzen. Das eine ist nach den Kardinalsrichtungen ausgerichtet. Es endet an drei Seiten in einem stilisierten Dreizack (*trisūla*), im Westen jedoch in einem Rechteck, das den Sitz des Feuerpriesters (*hotṛ*) markiert. Das zweite Kreuz endet in den Zwischenrichtungen jeweils in einer achtblättrigen Lotusblüte, auf die später die vier Eckkrüge des *mandapa* gestellt werden. Derartige Lotusblüten werden auch als Sitz für die acht Krüge (*aṣṭakalaśa*) und das Licht im Osten des Platzes sowie auf jede *vedi* (neben der *mūlavedi*, die auf der zentralen Nord-Süd-Achse liegenden *cāravedi* und die *grahavedi* im Nordosten)²⁵⁹ gezeichnet. Darüber hinaus wird im

255 Im ASA (19) wird in einem kurzen Abschnitt ungewöhnlich ausführlich auf das Zeichnen der Linien (hier auch als *raṅgavallī racnā* bezeichnet) eingegangen. Zunächst wird auf die große Bedeutung verwiesen, die in den Śāstras dem Sitz beigemessen wird (vgl. Kap. 5.2.3 §3). Dann erfährt man, dass in der nepalischen Opfertradition (Nep. *hāmro yājñika paramparāmā*) zwischen allgemeinen und besonderen Linien unterschieden wird, die je nach Anlass gezeichnet werden sollen. Schließlich findet sich der Hinweis, dass *svastivācana*, das hier auch als *maṅgalapāṭha* bezeichnet wird, rezitiert werden soll, während man die Opferstätte mit den Linien verziert.

256 ASA: 8; KK8: 5; SV: 54. Für eine Skizze der modifizierten Linien beim *vratibandha* siehe KK: 70 und VPGh: 237; Zotter 2012: 304. Vgl. Gray 1979: 91.

257 Die Linien folgen der quadratischen Einfassung der Feuerstelle. Der Vater fügt aber an jeder Ecke zwei Dreiecke an, so dass der Gürtel insgesamt acht Spitzen aufweist (vgl. Zotter 2012: 304). Diese Struktur hat große Ähnlichkeit mit der Skizze in der VPGh (237). Laut Skizze im KK (70) dagegen ist der innere Gürtel ein mit einer dreifachen Linie gezogener achteckiger Stern. Für eine weitere Variante siehe Gray 1979: 91; ASA: 8 und SV: 54.

258 Gemäß den Skizzen in den Handbüchern ist der äußere Gürtel des Feuers eine Art Kranz mit acht Spitzen (ASA: 8; KK: 70; KK8: 5; SV: 54; VPGh: 237). Der Vater verdoppelt diese Struktur jedoch. Leicht versetzt wird ein zweiter Kranz gezeichnet, so dass der äußere Gürtel des Feuers insgesamt sechzehn Spitzen aufweist. Jede dieser Spitzen verziert er mit einer Art Haken. In anderen Fällen wurde an den (meist acht) Spitzen eine Schlaufe gezogen.

259 Zu den verschiedenen *vedis* siehe Kap. 6.5.2. Laut Skizze im KK (70) wird um jede der *cāravedi* (wie um die *mūlavedi*) ein mit einer dreifachen Linie gezogener achteckiger Stern als Gürtel gezeichnet. In der VPGh (237) wird nur die Position der *cāravedi*, ohne Blüte und Gürtel, verzeichnet.

nördlichen Teil der Ostseite mit einem *svastika* die Position von Gaṇeśa²⁶⁰ und im östlichen Teil der Südseite mit einem Hexagramm die Position des *arghapātra* markiert.²⁶¹

In Handbuch wie Praxis können verschiedene Variationen dieser Zeichnung auftreten,²⁶² die teils recht individuelle Details aufweisen (siehe Zotter 2012: 303 Fn. 12). In einem anderen Punkt scheint jedoch Einigkeit zu herrschen – zumindest in der Praxis. In keinem beobachteten Fall waren beim Zeichnen der Linien Mantras zu hören. Die in rezenten Texten (etwa ASA: 19; KK8: 4) gelegentlich belegte Vorschrift, dass diese Aufgabe von der Rezitation bekannter, segensreicher Veda-Verse begleitet werden soll, wirkt daher wie der (erfolglose) Versuch, das Element der im brahmanischen Ritual üblichen Form anzupassen, nach welcher Ritualhandlungen mit Mantras kombiniert sind.

Im Hauptbeispiel benötigte man zum Zeichnen der Linien zu dritt vierzig Minuten. Muss am Morgen des Rituals auch die Rituallaube (*maṇḍapa*) noch aufgebaut werden, hat man diese Zeit in der Regel nicht. In keinem beobachteten Fall verzichtete man auf das Element, aber man nutzte verschiedene Möglichkeiten, um das Prozedere abzukürzen. So wurde etwa nur ein Gürtel gezeichnet, nur eine Farbe verwendet oder auf verschiedene ausschmückende Details verzichtet.

§2 Arrangieren der Sitze und Materialien – Die Position der wichtigsten Gefäße und Gottheiten wurde bereits beim Zeichnen der Linien mit entsprechenden Symbolen markiert. Haben die Frauen die ersten Blätteller mit Reis gefüllt, kann begonnen werden, die Sitze auf dem Ritualplatz zu verteilen. Gelegentlich konnte beobachtet werden, dass Gefäße einen doppelten (oder, rechnet man das Symbol aus Reismehl dazu, dreifachen) Sitz erhielten. So wurden etwa im Fall 4 auf die für die Krüge (*kalaśa*) gezeichneten Lotusblüten zunächst kleine Häufchen aus ungeschältem Reis (Nep. *dhāna*) gegeben, bevor man Teller mit geschältem Reis (Nep. *cāmala*) und schließlich die Krüge platzierte. Für ein aufwendiges Etablieren der Sitze, wie etwa von der SP beschrieben, hat man bei einem rituellen Großereignis wie dem *vratibandha* für gewöhnlich keine Zeit. Wenn man sich nicht mit dem bloßen Aufstellen der Sitze begnügt, kann die *āsanapūjā* (wie im Hauptbeispiel) in Kurzform durch das Darbringen von Ritualreis und Blüten erledigt werden.

Als Sitze der Akteure dienen typischerweise Sitzmatten aus Bambus oder Plastik, die (sieht man vom vorgezeichneten Sitz des *hotṛ* ab) ohne weitere Vorbereitung auf die bloße Erde gelegt werden. Allerdings kann ihnen später zu Ritualbeginn mit einigen wenigen Handlungen der profane Charakter genommen werden. So verteilte etwa

260 Vgl. dazu die beim Vorritual gezeichneten Linien (siehe Kap. 5.2.6). Auch laut VPGh (237) wird für Gaṇeśa *svastika* gezeichnet: gemäß der Skizze im KK (70) auf einer Linie mit den *aṣṭakalaśa*.

261 Laut KK (70) und VPGh (237) dagegen wird das *arghapātra* auf ein gleichschenkliges bzw. rechtwinkliges Dreieck im Nordosten neben der *grahavedī* platziert (vgl. KK8: 5).

262 Nach der Skizze in der VPGh (237) werden an den Enden der Nord-Süd-Achse jeweils zwei Dreizacke gezeichnet, die im Norden als Sitz für *praṇītā*- und *prokṣaṇīpātra* und im Süden als Sitz für Brahmā und Viṣṇu dienen. Für Prajāpati wird ein weiterer Dreizack daneben gezeichnet. Im KK (70) werden die Positionen dieser Utensilien ohne eigens gezeichneten Sitz angegeben. Zu weiteren Abweichungen der Handbücher zueinander und zum Hauptbeispiel siehe Fn. oben.

der Priester im Fall 7, nachdem sich die Initianden gesetzt hatten, einige *kuśa*-Halme und wies sie an, diese unter ihren Sitz zu stecken. Dieser Handgriff machte die Kunststoffmatte zum *kuśāsana*. Aus einem Alltags- wurde ein Ritualgegenstand.

Mit ähnlichem Pragmatismus erfolgen die weiteren Arrangements auf dem Ritualplatz. Hat man etwa die „Fünf-Blätter“ (*pañcapallava*) oder den davon verfügbaren Teil gefunden, steckt man sie in alle Krüge, die bereits aufgestellt sind. Ist der Beutel mit den (vor dem Ritual gesammelten) Münzen wieder aufgetaucht, verteilt man Münzen überall dort, wo man meint, dass sie hingehören usw. Diese logistische Zusammenarbeit hält an. Fast immer werden einige Vorbereitungsängel erst im Laufe des Rituals festgestellt und (so möglich) behoben. Hinzu kommt, dass das Ritual fortlaufend Material verbraucht und ständig benutzte Utensilien wie der *saptapāla* regelmäßig aufgefüllt werden müssen. So ist es durchaus nicht selten, dass der Priester die Rezipitation eines Mantras unterbricht, um logistische Anweisungen (in Nepali) zu geben.

§3 Vorbereitungen der Erde – Die Initiationshandbücher beginnen die Beschreibung des *homa* mit einem Set von fünf Handlungen, mit denen die Erde für das Opfer vorbereitet wird (*pañcabhūsaṃskāra*). Was Stevenson (1920: 168) für die Vorbereitung des Feuerplatzes in Gujarat beschreibt, folgt mustergültig den Angaben der Texte.²⁶³ In Kathmandu konnte die schriftlich tradierte Form des *pañcabhūsaṃskāra* nicht beobachtet werden. Die Praxis kennt hier ihre eigenen Vorbereitungen der Opferstätte, wie das Verwenden reiner Erde (Nep. *cokhī māṭī*), die zu einem bestimmten astrologisch günstigen Moment gegraben wird (vgl. Kap. 5.2.4 §1 und 5.2.6). Dennoch finden sich zum *pañcabhūsaṃskāra* zählende Handlungen auch in der heutigen Praxis, etwa das Bestreichen der Feuerstelle(n) mit Kuhdung. Mehrere Handbücher führen zur Begründung dieser Handlung einen Merkvers an, in dem auf das Fett bzw. Mark (*medas*) verwiesen wird, das nach der Erschlagung des Dämonen *Vṛtra* durch Indras Donnerkeil (*vajra*) die Erde bedeckte.²⁶⁴ In der heutigen Praxis wird das auch zu anderen Anlässen vollzogene Bestreichen der Erde mit Kuhdung aber für gewöhnlich (ohne Verweis auf die vedische Mythologie) mit der reinigenden und sterilisierenden Kraft des Kuhdungs begründet und dabei gern die moderne Wissenschaft ins Feld geführt.²⁶⁵

263 Sie behandelt einen beim Totenritual vollzogenen *prāyaścittahoma*, mit dem die (möglichen) Vergehen des Toten während des Sterbens getilgt werden sollen.

264 „Einst ward der große Asura *Vṛtra* von Indra mit dem Donnerkeil erschlagen. Die Erde war von Fett bedeckt. Deshalb [vollzieht man] das Beschmieren“ (*purā indreṇa vajreṇa hato vṛtro mahāsuraḥ / vyāpitā medasā pṛthvī tadartham upalepanam*, zit. nach ASA: 17 Fn. 1). Nach anderen Handbüchern lautet die zweite Vershälfte: *medasā vyāpitā pṛthvī* (VUP: *bhūmis*) *tadartham upalepayat* (UP1: 64 Fn. 2; UP2: 42 Fn. 2; VUP: 5 Fn. 4); nach *Ṣaṃskāraṅgaṇapati* (S. 27) und SD1 (25, mit Verweis auf *Maitrāyaṇīya Gṛhya*): *medasā vyāpitā bhūmis tadartham upalepanam*. Vgl. *Gṛhyasamgrahapariśiṣṭa* des Gobhilaputra 1.59b-62a (*śucir medhyā ca pūtā ca kimartham upalipyate / indreṇa vajrābhīhataḥ purā vṛtro mahāsuraḥ / medasā tasya saṃklīnā tadartham upalipyate*). Ähnlich wird auch in der *Ṣaṃskāraratnamālā* (S. 53) argumentiert.

265 Das Bestreichen des Bodens mit Kuhdung ist auch in anderen Ritualen sowie bei der (profanen) Reinigung eines Zimmers oder Hauses beobachtbar. Das Material kann auch anders zur Reinigung eines Platzes appliziert werden. Im Fall 1 trug der Priester dem *yajamāna* auf, (*pars pro toto* für *pañcagavya*) Kuhdung in alle Richtungen zu werfen.

Auch die dritte der fünf Vorbereitungen, das (nach PG 1.1.2 dreifache) Ritzen von Linien (*rekhā*) in die Erde – von Hillebrandt (1897: 69) als Bereiten eines symbolischen Feuerrosts, von Tachikawa, Bahulkar und Kolhatkar (2001: 11) als symbolisches Ausheben der Feuergrube und von Syed (1993: 252, 256f.) als Reinigung der Erde durch das Beseitigen von Schlechtem gedeutet²⁶⁶ – scheint in der heutigen nepalischen Praxis durch eine andere Handlung ersetzt worden zu sein. Fragen nach dem „Ritzen“ (*ullekhana*) wurden meist mit Angaben zu den drei, als Gürtel (*mekhalā*) des Feuers mit Farbpulver um die Feuerstelle gezeichneten Linien (Nep. *rekhi*) beantwortet (siehe oben §1).²⁶⁷

Ebenso hat das zum Abschluss des *pañcabhūsaṃskāra* vollzogene Besprenkeln – von Syed (1993: 252, 256) u.a. mit Verweis auf ŚB 3.3.1.7 als Besänftigen der durch das Ritzen verletzten Erde interpretiert, heute einen anderen Charakter. Wenn die Erde besprenkelt wird, dann mit dem Wasser des *karmaṇā* und dem Mantra „*om apavitraḥ pavitro vā* etc.“; eine Handlung, die als Reinigung verstanden wird (vgl. Kap. 5.2.5 §2).

Andere dem *pūrvāṅgakarman* der *pūjā* entstammende Vorbereitungen der Erde, wie *bhūmiśuddhi* oder *bhutotsāraṇa*, werden in der Praxis mit größerer Deckung zu der von den Handbüchern vorgeschriebenen Form vollzogen.

§4 Entzünden und Einsetzen des Feuers – Da im heutigen Kathmandu-Tal normalerweise keine Hausfeuer mehr brennen, kann das Feuer nicht von dort gebracht werden, sondern wird vor Ort mit Streichholz oder Feuerzeug entzündet. Verehrung und Einsetzen des Feuers geschehen gemäß Handbuch zum *agnisthāpana*, also ausführlicher als in den meisten Initiationsanleitungen beschrieben, unter Vollziehen der lebenszyklischen Rituale für das Feuer (*agnisaṃskāra*) durch Mantras. Wie im Hauptbeispiel entzündet man dabei zunächst einige Dochte in einem Gefäß (einem kleinen Blattteller oder einer Metallschale) und unterzieht die Flamme dann der vorgeschriebenen rituellen Behandlung, bevor man sie zuoberst auf die aufgestapelten Scheite setzt. In gewissem Sinne wird also auch heute das Feuer in einem Gefäß herbeigebracht.

Üblicherweise wird diese Prozedur nur einmal für das Hauptfeuer vollzogen. Für die anderen *vedis* wird dann bei Bedarf das Feuer aus der *mūlavedi* transferiert. Mit dieser Abkürzung wird Redundanz abgebaut und damit Zeit gespart. Das in der Praxis etablierte Vorgehen erlaubt aber auch, eine Verbindung zwischen den verschiedenen vorgeschriebenen Feueropfern herzustellen, sie sozusagen in einen gemeinsamen Rahmen zu bringen. Dass dies durchaus intendiert ist, wurde etwa im Fall 7 deutlich. Der dortige Hauptpriester insistierte sofort als sein Assistent versuchte, das *cūdākarāṇa*-Feuer mit einem Streichholz zu entzünden. Wozu habe man sich denn so viel Mühe mit den *agnisaṃskāras* gegeben? Der Ermahnte nahm daraufhin mit dem Opferlöffel etwas Glut aus der zentralen Feuerstelle, setzte diese in die kleine *vedi* und legte einige Dochte zur Brandbeschleunigung dazu.

²⁶⁶ Krick (1982: 107 Fn. 269) verweist u.a. auf das Pflügen des Bodens für die Altarschichtung.

²⁶⁷ Das in den Handbüchern verwendete Nomen *ullekhana* lässt sich sowohl als „Ritzen“ als auch (davon abgeleitet) als „Schreiben“ oder „Zeichnen“ übersetzen. Zu *likh-* siehe Syed 1993: 251f. (mit weiteren Referenzen).

§5 Priesterwahl (*brāhmaṇavarāṇa*) – Den Handbüchern zufolge werden verschiedene Priester auf formalisierte Weise ausgewählt und damit für das Ritual verpflichtet. In der Regel sollen dazu vorgeschriebene Formeln (oft in Dialogform) gesprochen, verschiedene Materialien übergeben und (gelegentlich) dem Erwählten ein Stirnmal (*tilaka*, Nep. *ṭikā*) aufgetragen werden. In der Praxis beschränkt sich die Wahl des Priesters meist auf die beiden zuletzt genannten Komponenten der Handlung. Sind die Akteure gründlich (und nicht in Eile) kann aber auch eine detaillierte Auswahlformel gesprochen werden. Die übergebenen Materialien sind die auch beim *dakṣiṇādāna* üblichen – ein kleiner Platteller mit Reis, einer Geldnote, ein paar Münzen usw. Beim *varāṇa* wird jedoch auffällig oft auch eine Bahn Stoff (als *dhotī*) bzw. ein Handtuch übergeben. Letzteres dient dem Priester während des Rituals zum Abwischen der Hände oder wird von ihm zum Schutz der Kleidung auf den Schoß gelegt. Das Stirnmal ist, wie üblich, aus rotem Ritualreis.

Meist wartet man mit dem *varāṇa*, bis alle oder die meisten der am Ritual beteiligten Priester anwesend sind und verpflichtet sie dann einen nach dem anderen für die jeweilige Aufgabe. Im Hauptbeispiel erwählte der *yajamāna* vor dem *punyāhavācana* durch Übergeben der Materialien (inklusive *dhotī*) folgende Priester: den Hauptpriester (*ācārya*), dessen Helfer, den Hauspriester (*purohita*), der später die Aufgabe des *hotṛ* übernahm und die Opfer gemäß *agnisthāpana* ins Hauptfeuer gab, einen Priester für die Verehrung der *navagrahas* (der auch die Mantras beim *homa* des *agnisthāpana* sprach) und den Priester des gastgebenden Tempels, der im Namen der Familie eine *sivapūjā* durchführte. Während des *upanayana* erhielt nachträglich auch der Priester, der zum Rezitieren der *gāyatrī* bestellt war, vom Initianden (!) eine *ṭikā*. Der mit noch größerer Verspätung eingetroffene Veda-Rezitorator, übernahm seine Aufgabe, ohne vorher förmlich ausgewählt worden zu sein. Nicht selten involvierte man ganz bewusst den Initianden in die Auswahl der Priester; es sei ja schließlich sein Ritual. Im Fall 3 beispielsweise überreichte zwar der *yajamāna* den Priestern die Blattschalen (mit Reis, Areca-Nuss, Geld etc.), der Junge aber verteilte die Handtücher. Im Fall 1 übergab der *yajamāna* verschiedene Opferutensilien (*sruva*, *upayamanakuṣa* und *carusthālī*) dem Hauptpriester (Abb. 8), die dieser an seinen Assistenten weitergab, der die Opferungen darbringen sollte.

Laut Initiationshandbücher wird nach dem Einsetzen des Feuers zunächst der *brahman*-Priester ausgewählt (*brahmavarāṇa*), der im Anschluss an seine Ernennung ums Feuer geführt und als Schutz des Rituals in den Süden des Platzes gesetzt wird. Nur wenige Texte erwähnen, dass der Priester durch *kuṣa* ersetzt werden kann (siehe Kap. 7.1.1 §3; Zotter in Druck a). Das im letzten Kapitel angeführte Handbuch zum *agnisthāpana* dagegen geht nicht mehr von einem menschlichen Priester aus. Gemäß ASP (18f.) wird unter Sprechen von Mantras aus fünfzig *kuṣa* ein *brahmapavitra* gefertigt, das zunächst nördlich des Feuers gesetzt und dort mit einer Formel gebeten wird, seine Aufgabe im Ritual zu übernehmen. Anders als die Beschreibungen des Setzens des *brahman* in den Initiationshandbüchern verzeichnet die ASP keine Antwort des Angesprochenen, sondern lässt ihn nur mit Duftstoff und Ritualreis verehren, im Uhrzeigersinn um das Feuer tragen und schließlich auf seinen Platz im Süden setzen. Stevenson (1920: 168) berichtet aus dem westlichen Indien des frühen 20.

Jahrhunderts beide Alternativen, sowohl die Ernennung eines menschlichen Ritualüberwachers als auch die Verwendung eines Repräsentanten aus Gras.²⁶⁸ In der heutigen Ritualpraxis in Kathmandu wird immer *kuśa* auf den *brahmāsana* im Süden (wie üblich einen mit Reis gefüllten Blattteller) gesetzt. Mehrere Priester erklärten, dass das dort platzierte *brahmapavitra* aus 50 *kuśa*-Halmen bestehen soll und zweimal geknotet ist, sozusagen Kopf, Rumpf und Beine hat. Einige Priester steckten (wie im Hauptbeispiel) einen weiteren Halm quer dazu als Arme ein. In der Anwendung üblicher ist aber eine kleinere Variante aus fünf bzw. (wenn mit Armen) sechs Halmen.

Anders als beim *ābhyudayikaśrāddha* (siehe Kap. 6.2.2) ist den heutigen Akteuren scheinbar kaum noch bewusst, dass beim *homa* anstelle des *pavitra* ursprünglich ein menschlicher Priester platziert wurde (zu den heute gängigen Interpretationen der *kuśa*-Figur siehe §13). Dennoch finden sich Reminiszenzen an die angestammten Aufgaben des menschlichen *brahman*, etwa wenn sich, wie gelegentlich beobachtet, einer der Priester für die Zeit der Opferspenden im Süden niederlässt und den Darbringenden mit einem langen *kuśa* berührt (siehe §16).

§6 Aufstellen von *prañītā*- und *prokṣaṇīpātra* – In der heutigen Praxis sind die Gefäße für *prañītā* und *prokṣaṇī*, wenn nicht mit einfachen Blatttellern substituiert, meist aus Metall. Das *prañītāpātra* ist eine flache, quadratische Schale; das *prokṣaṇīpātra* ebenfalls flach, jedoch dreieckig. Im Hauptbeispiel wurden neben solchen Metallgefäßen auch ein viereckiges *prañītāpātra* aus dem Holz des *khayara* verwendet, sowie ein aus demselben Holz gefertigtes *prokṣaṇīpātra*, dessen Vorderseite spitz zulief.²⁶⁹

Es hängt von der Detailtreue der Akteure ab, inwieweit beim Aufstellen der beiden Gefäße in den Texten vorgeschriebene Handlungen (*utpavana* etc.) berücksichtigt werden. In den meisten Fällen wurden *prañītā*- und *prokṣaṇīpātra* beim allgemeinen Aufbau des Ritualplatzes (ohne besondere Vorbereitungen) abgestellt. Die beiden Gefäße stehen für gewöhnlich auf Sitzen aus Reis nördlich des Hauptfeuers (zwischen *vedārambha*- und *samāvartanavedī*). Bei Bedarf, etwa, wenn ins *cūdākaraṇa*-Feuer ganz im Süden geopfert wird, können sie jedoch vom Sitz genommen und in Reichweite des Opfernden gestellt werden. Eher unüblich war, dass im Hauptbeispiel je zwei Gefäße für *prañītā* und *prokṣaṇī* benutzt wurden – ein im Norden stehendes Set (aus Metall) das zum Hauptfeuer gehörte, und ein „mobiles“ Set (aus Holz) für die *homas* der einzelnen *saṃskāras*, das bei Gebrauch nordwestlich der jeweiligen Feuerstelle gesetzt wurde.

§7 Ausbreiten von *kuśa* (*paristarāṇa*) – Die in den Handbüchern oft detaillierten Angaben zu Anordnung, Anzahl und Ausrichtung der *kuśa*-Halme, die um das Feuer ausgebreitet werden sollen, werden in der Praxis kaum beachtet. Wenn man *kuśa* auslegt, dann einmal rund ums Feuer. Die Anzahl der benötigten Halme hängt von der

²⁶⁸ Nach Stevensons Bericht wird, nachdem der officierende Priester (*ācārya*) das Feuer eingesetzt hat, ein weiterer Brahmane in den Süden gesetzt, der als Repräsentation des Gottes Brahmā das Ritual überwacht. In einigen entlegenen Dörfern aber, wo sich kein gelehrter Brahmane auftreiben lässt, werde der Gott Brahmā durch fünfzig *darbha*-Halme repräsentiert.

²⁶⁹ Im Gegensatz zu den von Kropf (2005: Abb. J 1.1) dokumentierten Holzgefäßen hatten die im Hauptbeispiel verwendeten keinen aufwendig geformten Ausguss.

Größe der Feuerstelle ab. Nicht selten ist nur das Hauptfeuer mit *kuśa* umgeben – eine Abweichung zum Muster der Handbücher, die weitere Modifikation am Ende des *homa* nach sich zieht (siehe §20).

Gobhīlagṛhyasūtra 1.8.16 vertritt die Ansicht, dass im Falle mehrerer, zusammen vollzogener Opfer eine Reihe von Vorbereitungen, darunter das (Ausstreuen von) *barhis*, nur einmal durchzuführen ist.²⁷⁰ Wie bereits beim Einsetzen des Feuers oder dem Aufstellen von *praṇītā*- und *prokṣaṇīpātra* lässt sich auch beim *paristarāna* feststellen, dass diese Art Reduktion auch in der hier untersuchten vedischen Schule Anwendung findet, zumindest in der Praxis. Wie angedeutet, dient Reduktion nicht allein der Einsparung von Zeit und Kosten. Sie bietet die Möglichkeit, Verbindungen zwischen separaten Ritualteilen herzustellen und so den verschiedenen Opfern einen gemeinsamen Rahmen zu geben. Bei der Vorbereitung weiterer Gerätschaften und Materialien finden sich erneut zahlreiche Belege dafür, dass einmal vollzogene Handlungen bzw. deren Resultate übertragen und bei analogen, späteren Abläufen eingespart werden können.

§8 Aufstellen der Gefäße (*pātrāsādana*) – Für gewöhnlich hat man in der Praxis zum Zeitpunkt, an dem der Priester in seinem Handbuch bis zum *pātrāsādana* geblättert hat, bereits die ersten Dinge auf ihren Sitzen platziert. Das *pātrāsādana* beschränkt sich daher meist auf eine Art „check-up“, ob alle benötigten Materialien in Reichweite bereitstehen. Mit bereits genannten und noch zu nennenden Ausnahmen ist während des *vratābandha* meist nur ein Set an Opferutensilien (ein *praṇītā*- und *prokṣaṇīpātra*, eine *ājyasthālī*, ein Opferlöffel, ein vorbereitetes *upayamanakuśa* usw.) auf dem Platz präsent, das dann für alle anstehenden Feueropfer verwendet wird. Wie der *homa* kehrt auch das *pātrāsādana* im *vratābandha* mehrfach wieder. Dabei übergeht der Priester meist die für das Feuerritual genannten Gefäße etc. Er liest der Familie jedoch die spezifisch für den jeweiligen *samskāra* benötigten Materialien laut vor, damit Gelegenheit besteht, Fehlendes zu holen, bevor es gebraucht wird, und so mit möglichst geringen Verzögerungen fortgefahren werden kann.

§9 Schneiden und Herstellen der „Säuberer“ (*pavitradhana* und *-karaṇa*) – Ob die „Säuberer“ (*pavitra*), wie in den Handbüchern vorgeschrieben, mit eingelegtem Schneide-*kuśa* auf die richtige Länge gebracht werden, bevor man sie mit einem Knoten versieht, hängt von der Gründlichkeit des Akteurs ab. Häufiger konnte beobachtet werden, dass der Priester, der mit dem Fertigen der verschiedenen Utensilien aus *kuśa* betraut war, kontrollierte, ob die Halme innen ohne Triebe waren und diese gegebenenfalls entfernte.

Die Initiationshandbücher beschreiben für jeden *homa* erneut das Bereiten von zwei *pavitrās*, mit denen dann das Wasser verschiedener Gefäße gesprenkelt wird. In der Praxis begnügt man sich, das Paar „Säuberer“ aus dem *agnisthāpana* wiederzuverwenden. Es werden jedoch noch andere Arten von *pavitrās* benötigt. Auf beschriebene Weise – also durch einmaliges Knoten zweier Halme – stellt man auch je eine

²⁷⁰ Nach *Gobhīlagṛhyasūtra* 1.8.16f. werden auch die beiden *ājyabhāgas* und das Opfer für Agni *Sviṣṭakṛt* nur einmal gegeben. Siehe dazu Gonda 1980: 361.

Repräsentation von Viṣṇu und Prajāpati (bzw. in anderer Auslegung Śiva)²⁷¹ her, die man dann neben dem bereits erwähnten *brahmapavitra* aus 50 (oder 51) bzw. fünf (oder sechs) *kuśa*-Halmen und zwei Knoten (siehe §5) im Süden des Platzes platziert. Aus *kuśa* wird auch der ebenfalls als *pavitra* bezeichnete Ring (Nep. *aūthi*) gefertigt, den der *yajamāna* für die Dauer des Rituals am rechten Ringfinger trägt. Allerdings wird für diesen nur ein Halm geknotet.

§10 Erwärmen des Butterfetts (*ājyādhisriyaṇa*) – Die *ājyasthālī*, das Gefäß zum Aufbewahren des Butterfetts, ist meist aus Bronze oder einem anderen Metall. Sie kann aber auch durch eine Blattschale ersetzt werden, die dann zum Erwärmen und Verflüssigen des Fetts nicht auf, sondern neben das Feuer gestellt wird. Im Fall 7 vergaß man diesen Schritt. Der Priester hatte dann bei den ersten Opferspenden sichtlich Mühe, das zähe, da kalte Fett vom Löffel ins Feuer zu geben (bevor weitere Opfer folgten, korrigierte er das Versäumnis). Das Fett wird nach dem Erwärmen in der Regel mit einem kurzen Blick auf Verunreinigungen geprüft. Details, wie das Umkreisen mit einer brennenden „Fackel“, können dabei entfallen. Bevor im weiteren Ritual erneut Opferspenden dargebracht werden oder wenn man Fett nachfüllen muss, stellt man das Gefäß wieder für eine Weile ins oder ans Feuer.

§11 Erwärmen und Reinigen des Opferlöffels (*sruvapratapana* und *-saṃmārjana*) – Gemäß Handbücher wird die Zeit, während sich das Fett erwärmt, genutzt, um den Opferlöffel (*sruva*, Nep. *suro*) vorzubereiten; so auch in der Praxis. Wie vorgeschrieben, wird dieses Gerät, mit dem später die Butterfettspenden ins Feuer gegeben werden, zunächst am Feuer erwärmt und dann abgewischt. Dazu verwendet man *kuśa*, wobei jedoch beim *pātrāsādana* selten eigens dafür bestimmter *saṃmārjanakuśa* bereitgelegt wird. Im Fall 7 etwa geschah die Reinigung des *suro* mit dem *upayamanakuśa*.

In den meisten *vratibandhas* wurde ein hölzerner *suro* verwendet, dessen vorderes Ende in der Form einer ausgestreckten Hand geschnitzt war (siehe Abb. 10).²⁷² Die Butterfettopfer können jedoch auch mit dem Stängel eines Bananenblattes dargebracht werden (so etwa in Fall 1, Abb. 9). Der *suro* sollte nach dem Maß des Opfernenden gefertigt sein und die Länge einer Elle (Nep. *kurī*) haben. Bringen im Laufe des Rituals verschiedene Akteure Opferspenden dar, können (aber müssen nicht) mehrere Opferlöffel präsent sein. In Fall 3 übernahm beispielsweise der mit dem *homa* beauftragte Priester nur die Opfer ins zentrale Feuer. Die vier kleinen Feuer wurden vom *yajamāna* selbst beopfert,²⁷³ der dazu seinen eigenen *suro* aus Holz verwendete. Im Hauptbeispiel wurden diese Opfer vom Vater und Lehrer (nicht dem *yajamāna*) vollzogen, der sich dafür vor dem *cūḍākaraṇahoma* einen Opferlöffel aus dem Stängel eines Bananenblattes zurechtschnitt.²⁷⁴ Nach dem Gebrauch wird der Opferlöffel auf der *ājyasthālī* (oder einem anderen Gefäß, aber nie auf dem blanken Boden) abgelegt. Während man vor späteren Opferspenden das Butterfett sinnvollerweise erneut erwärmt, nimmt man den *suro* einfach wieder auf.

271 Zu den verschiedenen Deutungen siehe §13.

272 Der *suro* sollte aus dem Holz des *khayara* gefertigt sein (vgl. Kropf 2005: 364 Fn. 49).

273 In einem weiteren *vratibandha* derselben Familie gab der Familienpriester diese Opfer (Fall 5).

274 Siehe Bericht in Kap. 8.2. Für die Opfer ins Hauptfeuer wurde ein hölzerner Löffel verwendet.

§12 „Anlegen der Zündhölzer“ (*samidhāna*) – Wie noch zu zeigen sein wird, ist das *samidhāna* seiner Entstehung nach das Anlegen der Zündhölzer (siehe dazu Kap. 9.2 §21). Die Funktion der Brandbeschleunigung erfüllen in der heutigen Praxis jedoch meist Dochte oder kleine Holzspäne, die nach dem Einsetzen des Feuers (ohne Mantra) bei Bedarf aufgelegt werden. Die (unabhängig davon) später als *samidhāna* (mit Mantra) ins Feuer gegebenen Scheite stellen heute eher ein Holzopfer dar. Gelegentlich werden die Scheite sogar mit etwas Ritualreis und Blüten verehrt, bevor sie ins Feuer gegeben werden.²⁷⁵

§13 Verehrung von Brahmā, Viṣṇu und Prajāpati (*brahmārcana, viṣṇavarcana* und *prajāpatipūjā*) – Während sich in den Texten nachverfolgen lässt, wie der *brahman*-Priester durch *kuśa* ersetzt wird,²⁷⁶ trifft man in der Praxis auf verschiedene Interpretationen davon, was die aus *kuśa* gefertigte Figur im Süden des Ritualplatzes eigentlich darstellt. Sie wurde mir als Sitz der *ṛṣis*, als Sitz des Gottes Brahmā oder als Gott Brahmā selbst erklärt.²⁷⁷ Die letzte dieser drei Ansichten ist die üblichste²⁷⁸ und eng mit der Form des Rituals verbunden, wie es heute vollzogen wird. Bei der Vorbereitung eines *homa* werden in der Praxis im Süden des Ritualplatzes zwei weitere Platteller mit Reis aufgestellt, in die ebenfalls *pavitras* gesteckt werden (siehe §9; vgl. Abb. 6 und 7). Diese drei Teller werden in der Regel in einem Arbeitsgang aufgestellt, und später werden nacheinander in den verschiedenen *pavitras* Brahmā, Viṣṇu und Prajāpati verehrt. Dies ist zumindest die Ansicht der meisten Priester (und *agnisthāpana*-Handbücher).²⁷⁹ Landläufig werden die drei Figuren aus *kuśa* aber auch mit der weitaus populäreren Göttertriade Brahmā, Viṣṇu und Maheśa (Śiva) assoziiert.²⁸⁰ Dank dem recht jungen, in Nepali verfassten *Agnisthāpanāvidhi* von Omprakāśa Adhikārī (ASA)²⁸¹ hat diese Vorstellung nun sogar Eingang in die Texttradition gefunden. Wie in anderen Handbüchern wird laut Überschrift auch im ASA (42) Brahmā, Viṣṇu und Prajāpati verehrt. Der weitere Text (ASA: 42f.) beschreibt jedoch nach der Verehrung von Brahmā mit dem Mantra „*om ā brahman brāhmaṇo brahmavarcaṣī jāyatām* etc.“ (VS 22.22) und Viṣṇu mit „*om idaṃ viṣṇur vi cakrame* etc.“ (VS 5.15) eine Verehrung des Śiva mit dem Mantra „*om namaḥ śambhavāya ca mayobhavāya ca* etc.“ (VS 16.41).²⁸² In einer Fußnote begründet der Verfasser seine Veränderung der üblichen Form. Prajāpati sei doch identisch mit Brahmā und daher bereits zu Beginn verehrt worden. Obwohl dies in keinem Handbuch der Tradition beschrieben sei, gebe er daher Anleitung und Mantra für die Verehrung von Śiva an. Höflich fügt er hinzu, sollte es sich anders verhalten, mögen ihn die wissenden Gelehrten da-

275 Beispielsweise in Fall 7 trug der Priester den Initianden auf, die Scheite zu verehren.

276 Vgl. Kap. 7.1.1 §3 und 7.1.2. Siehe auch oben §5.

277 Nach Kropf (2005: 361) werden die drei im Süden stehenden Teller (siehe unten) auch als Repräsentation der Viśvedevas angesehen.

278 Zur Identifikation des *brahman*-Priesters mit dem Gott Brahmā siehe auch Stevenson 1920: 168.

279 Siehe etwa ASP: 32f.; ASR: 41-43; KBh: 47f.; SV: 75f.

280 Diese Ansicht wird auch in der von Michaels (1986: 220) veröffentlichten, handschriftlichen Beschreibung des *vratibandha* durch einen Priester in Kaskikot vertreten.

281 Das Handbuch erschien erstmals 2003 bei Bābū Madhavaprasāda Śarmā in Benares.

282 Der Mantra zur Verehrung Prajāpatis, nämlich VS 10.20 bzw. 23.65, wird nur in einer Fn. angemerkt (ASA: 43 Fn. 1).

rauf hinweisen (ASA: 42 Fn. 4).²⁸³ Der ASA liefert hiermit einen seltenen aber deutlichen Beleg einer Rückwirkung der Praxis auf die normative Texttradition. Wie drei Jahrzehnte zuvor Rāṇā und Bhaṭṭārāi (in der SP, VP und den anderen Texten ihrer Reihe) achtet der Verfasser (hier und andernorts in seinem ASA) darauf, dass beim Abgleich mit der Tradition die Praxis nicht zu kurz kommt. Er erweitert damit die Textgrundlage späterer Kompilatoren. Es bleibt abzuwarten, ob diese so reichlich Gebrauch davon machen wie im Falle der genannten Handbuchreihe aus den 1970ern.

§14 Verehrung von Lampe, Krug und Gaṇeśa – Nicht nur die Südseite des Ritualplatzes wird von Göttern flankiert. An der Ostseite des *maṇḍapa* verehrt der *yajamāna* oder Initiand das bereits aus dem *purvāṅgakarman* bekannte Set von *dīpa*, *kalaśa* und Gaṇeśa. In der Regel wird zuerst die Lampe entzündet und (anschließend oder später) verehrt. Dann lässt man dem Krug und Gaṇeśa Verehrung zukommen und wendet sich schließlich erneut dem Krug bzw. dessen „Schulter“ zu. Gaṇeśa wird für gewöhnlich durch eine ganze Areca-Nuss mit Opferschnur repräsentiert. Der *kalaśa* ist ein mit den von den vorgeschriebenen jeweils verfügbaren Materialien gefülltes Gefäß aus Metall oder Ton. Die Verehrung erfolgt mit den auf dem *sapta-pāla* vorhandenen *upacāras*. Fehlendes kann durch Ritualreis ersetzt werden. Es ist jedoch bekannt, dass Gaṇeśa besondere Vorlieben hat, auf die man in der Regel Rücksicht nimmt. Nur in Ausnahmefällen verzichtet man auf *dūbo* und Süßigkeiten, wie selbstgemachte *kasāra* oder gekaufte *laḍḍus*. Einige geben, wenn man diese Materialien einmal zur Hand hat, auch Lampe und Krug davon. Obwohl in keinem der vorliegenden Handbücher erwähnt, wird die Lampe nach der *pūjā* (oder später) fast immer durch eine Blattschale mit Loch bedeckt. Diese dient als Windschutz, denn das Licht soll während des Rituals nicht erlöschen.

Während beim *purvāṅgakarman* am Vortag lediglich ein Krug aufgestellt wird, verfügt der *maṇḍapa* über fünf sogenannte Varuṇa-Krüge ((*pañca*)*varuṇakalaśa*), einen an jedem Pfeiler der Rituallaube, also an jeder Ecke des Platzes sowie am östlichen Ende der zentralen West-Ost-Achse.²⁸⁴ Wie im Hauptbeispiel, wird für gewöhnlich nur der auch als Hauptkrug (*mūlakalaśa*) bezeichnete *īśāna*- oder *sāntikalaśa* im Nordosten in aufwendiger Form verehrt. Die anderen Krüge erhalten im Vorbeigehen ein wenig Ritualreis und Blüten. Während diese fünf Krüge zum allgemeinen Aufbau des *maṇḍapa* gehören und z.B. auch im Hochzeitsritual aufgestellt werden, werden beim *vratibandha* in einer Reihe an der Ostseite acht weitere Krüge (*aṣṭakalaśa*) auf Sitzen platziert, die eindeutig erkennen lassen, welches Ritual vollzogen wird. Das Wasser dieser Krüge wird am Ende des Rituals zum Bad (*snāna* oder *abhiṣeka*) des frisch Initiierten verwendet. Obwohl bereits zu Beginn des Rituals aufgestellt und gefüllt, werden die *aṣṭakalaśa* erst beim *samāvartana* vom *yajamāna*, häufiger jedoch vom Jungen selbst, verehrt.

²⁸³ *prajāpatiko artha brahmā nai bhāeko ra brahmāko pūjā pahilā garisakieko cha. tara śivako pūjā paddhatibhara eka sthānamā pani nahunule yahā brahmā-viṣṇu-śiva hunuparne lāgdacha. yad-āpi paramparāgatako paddhatimā upayukta vidhiko ullekha nabhae tāpani yahā yas paddhatimā śivapūjana vidhi ra mantrako ullekha garieko cha. yadi anyathā nai huna jāne bhae vidvatjanaharūle hāmīlāi sūcanā dinuholā* ASA: 42 Fn. 4. Siehe dazu auch Zotter in Druck a.

²⁸⁴ Zu den fünf *varuṇakalaśa* siehe auch Kropf 2005: 365 Fn. 55.

In der Praxis schaffen es die Akteure nicht immer, Gaṇeśa und die *varuṇakalaśa* noch vor Beginn des Hauptrituals zu verehren und müssen dies später nachholen. Gleiches gilt für weitere auf dem Ritualplatz verehrte Gottheiten.

§15 Weitere Verehrungen – Während beim *kalaśasthāpana* laut Mantras ein ganzes Götterpantheon, ja der komplette Kosmos im Gefäß etabliert wird, geht man in der heutigen, der Anleitung zum *agnisthāpana* folgenden Ritualpraxis noch einen Schritt weiter. Auch außerhalb des Kruges werden weitere Göttergruppen herbeigerufen. Diese werden zwar ohne konkrete materielle Repräsentation verehrt, dafür sind sie räumlich über den Ritualplatz verteilt. So werden etwa die vier (bereits im *kalaśa* verehrten) Veden den vier Kardinalsrichtungen zugeordnet oder man verehrt verschiedene Schutzgottheiten in den acht Himmelsrichtungen. Wie beim Zeichnen der Linien graphisch sichtbar, entsteht auf dem Ritualplatz ein komplexes *maṇḍala*, ein, wie Einoo (2005b: 24-33) anhand von Gṛhyasūtrapariśiṣṭa- und späteren Texte herausgearbeitet hat, nicht nur in der tantrischen Praxis florierendes Konzept.

Die Verehrung dieser Gottheiten geschieht für gewöhnlich vom Sitz des *yajamāna* im Süden aus. Die Darbringungen werden auf Anweisung des Hauptpriesters, der im Westen (auf dem Sitz des *hotṛ*) oder im Norden sitzt, in die jeweilige Richtung geworfen, die der Priester gelegentlich unter Verwendung des Opferlöffel oder eines Holzscheits als Zeigestock dem Ausführenden vorgibt.

§16 Butterfettspenden (*ājyāhuti*) – Ist der Ritualplatz gereinigt und durch göttliche Präsenz geweiht und so das *pūrvāṅgakarman* des Feuerrituals abgeschlossen, kann mit den eigentlichen Opfern begonnen werden. Mit dem Darbringen der sowohl zum *agnisthāpana* als auch für die einzelnen *saṃskāras* nötigen Butterfettspenden (*ājyāhuti*) sind in der Regel zwei Akteure beschäftigt. Ein Priester, meist der Hauptpriester (*ācārya*), spricht die Mantras²⁸⁵ und ein *hotṛ* führt die Opferhandlung aus. Der *hotṛ* setzt sich westlich des Feuers auf den eigens für ihn errichteten Sitz und nimmt, so er eine trägt, seine Kopfbedeckung ab. Dann nimmt er mit dem *suro*, den er in der rechten Hand hält, etwas Butterfett aus der *ājyasthālī*. Wenn sein Kollege das Wort *svāhā* spricht, opfert er das Fett ins Feuer und während die *tyāga*-Formel erklingt, gibt er den auf dem *suro* verbliebenen Rest in das *prokṣaṇīpātra*. Dann streicht er den Opferlöffel am *upayamanakuśa* ab, das er in der linken Hand hält, und wiederholt die Prozedur für jede weitere Butterfettspende.²⁸⁶ Die Aufgabe des *hotṛ* übernimmt meist der Assistent des Hauptpriesters (Abb. 9), gelegentlich jedoch auch der *yajamāna* (Abb. 10) oder Lehrer. Mehrfach wurde derjenige, der die Opfer darbrachte, dabei von Süden her von einem Priester mit einem langen *kuśa* berührt (vgl. §5).

Die für die *saṃskāras* vorgeschriebenen *ājyāhutis* werden auf die jeweilige *vedi* dargebracht. Wenn dafür keine separaten Feuerstellen errichtet wurden, gibt man auch diese Opfer, wie den *homa* des *agnisthāpana* oder des *grahayajña*, in das zentrale Feuer.

285 Nur im Fall 7 wurde für jedes Opfer auch eine Anwendung (*vinīyoga*) gelesen. Dafür verzichtete der Priester auf die *tyāga*-Formeln.

286 Wird neben Butterfett auch *caru* geopfert, etwa für die *navagraha*, übernimmt das Ausführen der Handlung meist der Rezitator selbst. Instrument ist hier nur die rechte Hand.

Sind die Opferspenden dargebracht, folgen verschiedene Abschlusselemente, das *uttarāṅgakarman* des Feuerrituals. Wie bei anderen Ritualteilen, kann die Anzahl und konkrete Gestaltung der abschließenden Elemente in der Praxis variieren. Im Laufe der weiteren Ritualbeschreibung werden dafür verschiedene Beispiele gegeben werden. Die wichtigsten Punkte werden hier schon einmal vergleichend zusammengefasst.

§17 Kosten der Neige (*samsravaprāśana*) – Die meisten Priester gaben nach jedem *homa* etwas von der „Neige“ an den *yajamāna* oder Initianden. Meist reichte man ein paar Tropfen Butterfett auf einem Blatt, das man von einem Pfeiler des *maṇḍapa* pflückte.²⁸⁷ So auch im Fall 7. Allerdings nahm der Priester für seine jungen Initianden eine (kindgerechte) Modifikation vor. Nachdem er jedem Jungen dem Alter nach je ein Blatt mit „Neige“ gegeben hatte, und die Jungen das Blatt mit den Lippen berührt hatten, demonstrierte er mit einer kraftvollen Geste, wie sie das Blatt weit hinter sich werfen sollten, ohne sich umzusehen. Die Initianden kamen der Anweisung mit sichtlicher Begeisterung nach; zumindest am Ende des *cūḍākaraṇahoma*.²⁸⁸

Es hängt vom Priester ab, ob der *yajamāna* nach dem Kosten der Neige angewiesen wird, *ācamana* zu machen. Oft verzichtete man darauf.

§18 Gabe des vollen Gefäßes (*pūrṇapātradāna*) – Wenn in der Praxis das *pūrṇapātra* übergeben wird, dann in der Regel dem Hauptpriester (*ācārya*) und nicht dem Brahmā oder *brahman*-Priester. Während die Handbücher das *pūrṇapātra* meist als ein größeres mit Reis gefülltes Gefäß beschreiben und es so auch in einigen anderen Ritualen im ländlichen Kontext beobachtet werden konnte, hatte es in den hier herangezogenen Fallbeispielen die Form der üblichen *dakṣiṇā*, war also ein kleiner Blattteller mit etwas Ritualreis, Blüten und Geld. Opferte der *yajamāna* selbst, entfiel das Übergeben des Gefäßes für gewöhnlich.

§19 Befreiung der *praṇītā* (*praṇītāvimoka*) – Da in der Regel nur ein *praṇītāpātra* für die verschiedenen Feueropfer verwendet wird, erfolgt auch das *praṇītāvimoka* meist nur einmal am Ende des Rituals. Der Priester gießt die *praṇītā*-Wasser auf den Boden und sprenkelt das Wasser auf die Köpfe der Anwesenden. Im Fall 3 sprenkelte der Priester zwar nach jedem *prāyaścittahoma*, stellte das *praṇītāpātra* jedoch nicht kopfüber auf den Boden.²⁸⁹

§20 Opfer des *barhis* (*barhirhoma*) – Da beim *paristarāṇa* in der Regel nur ums Hauptfeuer *barhis* gestreut wird, erfolgt auch das abschließende Opfern des *barhis* (wie das *praṇītāvimoka*), wenn überhaupt, nur einmal am Ende des Rituals. Im Fall 7 fand der kreative Priester eine andere Lösung. Nach jedem *saṃskārahoma* verteilte er einige *kuśa*-Stücke als *barhis* an die Initianden und trug ihnen auf, diese ins Feuer zu werfen. Im Fall 3 wurde der *barhirhoma* gleich nach einem nachgeholt symbolischen *paristarāṇa* vollzogen. Der *yajamāna* umkreiste mit einem *kuśa*-Halm die Flammen im Uhrzeigersinn und warf den Halm anschließend hinein.

§21 Vollspende (*pūrṇāhuti*) – Ungeachtet der Diskussion in den Handbüchern, ob beim *vratibandha* eine *pūrṇāhuti* dargebracht werden sollte oder nicht, ist das Ritual-

287 Es handelt sich also um ein Blatt der Himalaya-Kirsche (Nep. *paiyū*) oder eines Substituts.

288 Im weiteren Verlauf des Rituals ermüdeten die Jungen zunehmend, und beim *homa* des *samāvartana* musste der *yajamāna* an ihrer Stelle agieren.

289 Zur Abweichung im Hauptbeispiel siehe Bericht in Kap. 8.2.

element in der heutigen Praxis verbreitet. Es wird immer im Stehen dargebracht. Der Opfernde legt eine Frucht (üblicherweise eine ganze Areca-Nuss oder eine Weintraube, am Ende des Gesamtrituals gern auch eine Kokosnuss) und einige Blüten auf den Opferlöffel und hält diesen über das Feuer. Meist ein zweiter Akteur gibt einen Butterfettguss über den Löffel ins Feuer, und schließlich wird auch die gehaltene Frucht den Flammen übergeben. Gerade bei der *pūrṇāhuti* am Ende des *vratābandha*, die immer von einem Priester ins Feuer gegeben wurde, konnte beobachtet werden, dass der *yajamāna* oder Junge hinter dem Opfernden kauerte und mit überkreuzten Händen dessen Füße berührte. Gelegentlich wurde der Kauernde dabei von anderen anwesenden Verwandten berührt, die *pūrṇāhuti* also kollektiv dargebracht.

§22 Auftragen des Mals mit Asche (*bhasmanā tilakakaraṇa*) – Nach der *pūrṇāhuti* nimmt der *hotṛ* mit dem Opferlöffel ein Stückchen Kohle aus der jeweiligen *vedi*, zerstößt es auf dem Boden oder in einem Gefäß mit dem hinteren Ende des Löffels und gibt dann dem *yajamāna* oder dem Jungen mit dem Ringfinger der rechten Hand (gelegentlich auch mit der Spitze des Opferlöffels) eine *ṭikā* auf die Stirn. Einer der Priester berührte üblicherweise sowohl Stirn als auch Brust des Initianden mit dem Opferlöffel.²⁹⁰ Dass dieses „Aschezeichen“ (wie Handbücher vorschreiben) auch auf andere Körperteile aufgetragen wurden, konnte nur in Ausnahmefällen beobachtet werden. Am Ende des Gesamtrituals wird diese schwarze *ṭikā* zusammen mit der Schutzschnur (*rakṣā*) auch an andere Anwesende (gegen eine kleine *dakṣiṇā*) verteilt.²⁹¹

§23 Übergeben des Opferlohns (*dakṣiṇādāna*) – Für gewöhnlich werden in der Praxis als Opferlohn eine Fünf- oder Zehnrupiennote²⁹² und ein paar Münzen in ein kleines Blattgefäß gegeben. Die Gabe wird kurz mit etwa Ritualreis, Blüten und Wasser verehrt und schließlich mit beiden Händen überreicht. Auf diese Weise übergibt man dem Priester entweder direkt nach Beendigung einer Aufgabe oder am Ende eines größeren Ritualabschnittes den Lohn. Im Laufe des Rituals werden darüber hinaus mehrfach „Kuhgaben“ (*godāna*) übergeben, die sich äußerlich kaum oder nicht von einer *dakṣiṇā* unterscheiden. Gleiches gilt für das *pūrṇapātra*. Neben der in rituellen Form übergebenen Entlohnung erhält der Priester nach dem Ritual oder zu einem späteren Treffen mit der Familie meist einen Briefumschlag mit einer größeren Summe Geld als Bezahlung für seine Dienste. Sind, wie im Fall 4, Opferherr und Priester verwandt,²⁹³ verzichtet man zwar nicht auf das Übergeben des Opferlohns, aber auf dem Teller befindet sich dann nur etwas Reis oder ähnliches. Dienste innerhalb der Familie werden nicht mit Geld bezahlt.

290 Gemeint ist der Priester, der im Fall 1 als Hauptpriester agierte und im Fall 4 seinem Vater assistierte.

291 Während die *ṭikā* aus rotem Ritualreis generell auf religiöse Aktivitäten deutet, lässt eine schwarze *ṭikā* erkennen, dass ihr Träger an einem Opfer teilgenommen hat. Der Farbe nach hat sie eine Parallele in der *ṭikā* beim Blutopfer, allerdings wird dort die Stirn mit Ruß markiert, den man über einem Licht sammelt, das während des Opfers brennt.

292 Ist die Familie wohlhabend und zeigt dies auch, gibt man 50 oder mehr Rupien als *dakṣiṇā*.

293 Im genannten Beispiel gehörte der Initiand zur Verwandtschaft der Frau des Priesters. Ein Ritual, in dem Priester und *yajamāna* demselben *gotra* angehören, wie dies bei patrilinearen Verwandten der Fall wäre, ist zumindest der Regel nach nicht möglich.

§24 Weitere Abschlusselemente – Am Ende des *vratibandha* werden für gewöhnlich gemäß *agnisthāpana*-Handbuch weitere abschließende Elemente (wie *ghṛtachāyānirīkṣaṇa*, *medhākaraṇa*, *balidāna* usw.) in das Ritual integriert. Sie werden an entsprechender Stelle beschrieben (siehe Kap. 11.2 §17).

7.2 *Pūjā* und *homa* als Rahmung

Bereits die noch wenig ritualisierten Ereignisse in den Wochen vor dem *vratibandha*, die das Ritual ankündigen, und die Vorgänge am Vortag des Hauptrituals, deren Elemente weitgehend aus dem „Ritualbalkasten“ *pūjā* in den *saṃskāra* übernommen sind, verdeutlichen, dass ein Ritual eingeleitet und mit den Mitteln des Rituals vorbereitet werden muss. Hier greifen oft ritualinterne Logiken und Bezüge. So bedürfen etwa Personen, Dinge und Materialien, die im Ritual agieren oder verwendet werden sollen, einer bestimmten, rituellen Reinheit. Die Tradition kennt Regeln und rituelle Techniken, um diese zu gewährleisten und herzustellen.

Das Ritual stellt Bedingungen und schafft so Abhängigkeiten. Um ein Ritual zu vollziehen, muss man einen *saṃkalpa* sprechen (lassen). Um dies richtig zu machen, müssen weitere Handlungen (z.B. das *karmapātrasthāpana*) vorangegangen sein, die – wie der *saṃkalpa* – bereits Teil des Rituals sind. Obwohl, und gerade weil, mehrfach explizit zelebriert, ist der eigentliche Beginn des Rituals schwer zu fassen.

Derartige kausale Bezüge und Abhängigkeiten bestehen auch interrituell. Wie in den nächsten Kapiteln verdeutlicht werden soll, ist dies gerade bei den *saṃskāras* offensichtlich. Rituale setzen vorangegangene Rituale (oder deren anerkannte Substitution) voraus: Ohne die *saṃskāras* von *garbhādhana* bis *annaprāsana* (bzw. *karṇavedha*) oder entsprechende *prāyaścittagodānas* vor dem *cūḍākaraṇa* kein *vratibandha*, ohne *vratibandha* keine Hochzeit usw. Indem ein Individuum diese Kette von Ritualen durchläuft, wird sein Leben immer weiter in rituelle Abhängigkeiten eingebunden, immer tiefer involviert. Die *saṃskāras* und die durch sie sukzessive erworbenen Rechte und Pflichten werden noch ausführlicher zu behandeln sein. Zunächst sollen nur einige innerrituelle Bezüge innerhalb des *vratibandha* in den Blick genommen werden.

Auch die eigentlichen Vorrituale, wie die ihnen vorangehenden Handlungen als *pūrvāṅgakarman* bezeichnet, bereiten vor. Der Segen der göttlichen Mütter und Väter wird für das Hauptritual eingeholt und der Kopf des Jungen für die Rasur beim *cūḍākaraṇa* präpariert (wieder mit Herberufen göttlicher Präsenz, hier der Göttertride Brahṃā, Viṣṇu, Śiva). Jedes für sich genommen, bilden die Vorrituale jedoch geschlossene Ritualeinheiten, in denen wiederum ein namengebender Hauptteil der Vorbereitung bedarf.

Es wurde darüber hinaus deutlich, dass eine komplexere Ritualeinheit wie ein Vorritual auch rituell beendet und nachbereitet werden muss. Dem *pūrvāṅgakarman* zu Beginn entspricht häufig ein *uttarāṅgakarman* am Ende. Strukturell gesehen, ist diese Nachbereitung, genauso wie die Vorbereitung, einem Hauptteil zu- und untergeord-

net. Dennoch ist sie wichtig. Erst sie schließt eine Ritualeinheit ab, und macht diese so wirksam und – bedenkt man die häufige Kombination mit Segnungen – nutzbar.

Das Kompositionsprinzip der Rahmung durch Teile, die vor- und nachbereiten, findet sich im heutigen Ritual des Haupttages eines *vratibandha* auf mehreren Ebenen. Beruhend auf zwei knappen Bemerkungen des PG, nach welchen man Butterfettopfer dargebracht haben soll, verzeichnen einige Kommentatoren (wie Harihara und Gadādhara) in ihren Ritualanleitungen für jedes der vier heute während des *vratibandha* vollzogenen *saṃskāras* einen Standard-*homa* mit Vor-, Haupt- und Schluss-handlungen, der im Falle des *vedārambha* und *samāvartana* durch die Einfügung der *vedāhutis* als neue Hauptopfer modifiziert wird.²⁹⁴ Die Verfasser und Kompilatoren der nepalischen Initiationshandbücher folgen diesem Arrangement, bauen es jedoch noch weiter aus. So werden in den Handbüchern nicht nur die von den Kommentatoren des PG genannten Elemente weitaus detailreicher beschrieben, es werden auch weitere zum Feuerritual gehörende Abschluss-handlungen am Ende des *saṃskāra* ergänzt. Der *homa* erscheint hier daher nicht nur als nötige Vorbereitung, sondern als tatsächliche Rahmung des *saṃskāra*. Die Haupthandlungen des *saṃskāra* werden in vor- und nachbereitende Teile des Feuerrituals eingebettet. Wie eine Klammer umschließt der *homa* den jeweiligen Teil im Inneren.

In der heutigen Ritualpraxis wird dieser Struktur eine zusätzliche, äußere Rahmung beigelegt. Wie im Kapitel zum Aufbau des Ritualplatzes gezeigt, werden nicht nur die vier Feuerstätten (*cāraṇḍī*) der vier *saṃskāras* auf einer zentralen Nord-Süd-Achse errichtet. In ihrer Mitte findet sich eine weitere, meist deutlich größere Hauptfeuerstätte (*mūlavedī*). Gelegentlich verzichtet man sogar auf einzelne *saṃskāra*-Feuer, sodass das zentrale Feuer auch deren Funktion übernimmt. Dieses weder von den Kommentatoren des PG noch von den (meisten) Initiationshandbüchern behandelte Hauptfeuer wird in der Praxis gemäß *agnisthāpana*-Anleitung errichtet. Die damit verbundenen Handlungen rahmen nicht einen einzelnen *saṃskāra*, sondern umschließen und klammern das gesamte *saṃskāra*-Bündel des *vratibandha* (nebst den jeweiligen *saṃskārahomas*).

Wie der in den Initiationshandbüchern beschriebene *homa* lässt sich auch dessen *agnisthāpana*-Variante in Vor-, Haupt- und Schluss-handlungen unterteilen. Jedoch erscheinen hier alle Teile erweitert und ausgebaut. So wird das Standardmodell des Feuerrituals beim *agnisthāpana* u.a. mit Elementen des Standardmodells der *pūjā* kombiniert, die auch bei den Vorritualen als Rahmung eingesetzt werden. Dabei werden Bestandteile beider Modelle auf komplexe Weise verschachtelt und verwoben. Das *agnisthāpana* ist so zu einer aufwendigen Prozedur geworden, die es zu bewältigen gilt, um mit dem Ritual voranschreiten zu können.

In der Praxis – gerade so komplexer Rituale wie des *vratibandha* – arbeiten verschiedene Kräfte gegen das ideale Ablaufschema. Da man an einen konkreten Zeitplan mit bestimmten Zeitmarken gebunden ist, muss das Regelwerk flexibel genug

²⁹⁴ Das im Standardmodell zentrale *prāyaścitta*-Opfer wird durch diese Einfügung vom Haupt- zum Voropfer (siehe Kap. 7.1.1 §15). Zumindest bei Harihara stellten die *vedāhutis* nicht nur die zentrale Handlung des Feueropfers, sondern des gesamten *saṃskāra* dar (siehe dazu Kap. 10.3).

sein, um angepasst werden zu können. Vor allem die zum *agnisthāpana* gehörigen Opferspenden sind ausgesprochen beweglich, was ihre Position in der Abfolge der Elemente betrifft. Es kommt häufig vor, dass die vom Hauptpriester betreuten Handlungen (etwa die eigentlichen *saṃskāras*) in Rauchschwaden gehüllt sind, da ein Assistent parallel dazu nebenan noch ausstehende *āhutis* nachholt.²⁹⁵ Aber es gibt Grenzen der Dehnbarkeit des Schemas. Bestimmte Vorbereitungen des zentralen Feuers müssen abgeschlossen sein, bevor die *āhutis* des *agnisthāpana* dargebracht werden können oder man mit dem ersten *saṃskārahoma* beginnen kann.

Wie bereits im Vorritual deutlich wurde, können einmal vollzogene Ritualhandlungen auf andere Ritualteile übertragen werden. Wird nur ein *ābhyudayikaśrāddha* vollzogen, müssen vorher Lampe, Krug und Gaṇeśa verehrt werden. Sind diese jedoch schon im Rahmen bzw. als Rahmung einer vorangegangenen *mātrkāpūjā* versorgt worden, muss ihre Verehrung nicht wiederholt werden. Dieses Prinzip des Zusammenlegens bzw. Übertragens von Rahmenteilern findet auch beim Feuerritual Anwendung. Ist das zentrale Feuer einmal mit *pratiṣṭhā*, *pūjā*, den *agnisaṃskāras* usw. etabliert, genügt es – ungeachtet der Tatsache, dass nach den meisten Handbüchern bei den einzelnen *saṃskāras* verschiedene Feuer mit jeweils eigenen Namen errichtet werden sollen – mit Hilfe von etwas Glut aus der *mūlavedī* das Feuer in die anderen *vedis* zu transferieren. Wie die *pūjā* zeigt der *homa* des häuslichen Rituals im Laufe der historischen Entwicklung die Tendenz zu Ausbau und steigendem Aufwand, eröffnet gleichzeitig aber auch Möglichkeiten der Vereinfachung durch Reduktion und Substitution. Diesen Vereinfachungen sind jedoch Grenzen gesetzt, die auch in der Praxis selten überschritten werden. Während es genügt, pro Ritualplatz einmal das Set von Lampe, Krug und Gaṇeśa aufzustellen und zu verehren, wird – selbst wenn nur ein Feuer auf dem Ritualplatz des Haupttages entzündet wurde – für jeden *saṃskāra* des *vratibandha* ein eigener *homa* dargebracht.

Dass Reduktionen helfen, das Ritual an die Bedürfnisse der Praxis anzupassen, ist nur ein Aspekt, der hier beachtet werden sollte. Rahmungen haben eine doppelte Funktion. Einerseits wird durch sie die Einheit des Gerahmten markiert. Andererseits werden als wichtig empfundene Teile des Rituals durch Vorbereitungen und Rahmungen von anderen Handlungen abgehoben (vgl. Kap. 5.2.1 §5). Das Einfügen entsprechender Elemente und Details hat – so gesehen – auch einen trennenden Charakter. Als gegenläufige Tendenz verweist der oben aufgezeigte, partielle Abbau von Rahmungen auf das Prinzip der Verschmelzung, denn die Reduktion kann genutzt werden, um divergente, einzeln gerahmte Teile des Rituals miteinander zu verbinden.

In Sachen Rahmung kommt dem *agnisthāpana* somit gleich mehrfach eine wichtige Rolle zu. Es stellt nicht nur durch das Einfügen von Sequenzen, Elementen und Details eine Verbindung zwischen *homa* und *pūjā* (und damit auch zwischen Vor- und

²⁹⁵ Siehe dazu Kap. 8.2 §1 und 9.3 §1. Ähnlich flexibel ist auch der Zeitpunkt der zur *grahaśānti* gehörenden *āhutis*, ja der ganzen *grahaśānti*. Von der Texttradition zu den Vorritualen gezählt, die abgeschlossen sein sollten, bevor man mit dem Hauptritual (inklusive *agnisthāpana*) fortfahren kann, werden in der Praxis diese Handlungen oft erst später im Ablauf untergebracht, wenn sich ein passendes Zeitfenster bietet. Ähnliches gilt für „Neben-Rituale“ (wie *śivapūjā* oder *lākha-battī*), die fakultativ mit dem *vratibandha* kombiniert werden können.

Hauptritual) her, etwa wenn die bereits am Vortag mit Mitteln der *pūjā* etablierten Gottheiten am Haupttag beim *pradhānahoma* im Rahmen des *agnisthāpana* ihre Butterfettspenden erhalten. Indem Abläufe des *agnisthāpana* auf andere Rahmen übertragen werden, werden die verschiedenen *homas* des *vratibandha* zudem in Beziehung zueinander gesetzt. Durch die Reduktion auf einen schlichten Transfer von Glut und Utensilien werden die *saṃskāra*-Feuer zu Außenstellen des Hauptfeuers. Der Rahmen enthält Verankerungen des Außens, und er verlinkt ins Innere. Er schafft Einheit, nicht nur, indem er etwas einklammert, sondern auch, indem er sich mit separaten Teilen innerhalb und außerhalb der Klammer verbindet.

Auch in Hinblick auf die Anordnung des Rituals im Raum liefert der Rahmen einen wichtigen Bezugspunkt. Beim Aufbau des Ritualplatzes und dem *pūrvāṅga-karman* des *agnisthāpana* wird eine *maṇḍala*-artige Struktur erschaffen, die, räumlich gesehen, im Zentrum des anschließenden rituellen Geschehens liegt. In diese Struktur sind nicht nur die vier *saṃskāra*-Feuer integriert und so arrangiert, dass man sich im Laufe des Rituals vom mit dem Tod assoziierten Süden nach Norden, der Himmelsrichtung der Götter, vorarbeitet.²⁹⁶ Auch die weiteren, je nach *saṃskāra* spezifischen Handlungen bewegen sich (oft kreisförmig wie in einem Orbit) um dieses räumliche Zentrum (vgl. Zotter 2012: 300f.).

In den zahlreichen Arbeiten über die brahmanische Initiation oder die *saṃskāras* im Allgemeinen spielen die hier bisher beschriebenen Ritualteile meist kaum eine Rolle. Was üblicherweise interessiert, sind die Handlungen im Inneren des komplexen Rahmengebildes. Analysiert wird, was während der eigentlichen *saṃskāras* passiert, das Besondere, nicht der übliche Standard. Dies wird auch in der vorliegenden Arbeit noch zu tun sein. Man darf darüber aber nicht übersehen, dass eben dieses „Drumherum, das immer gemacht wird“ durchaus bedeutungsvoll ist. Bedeutung beschränkt sich dabei nicht auf ritualinterne Logiken, die bei Komposition und Improvisation des Rituals Anwendung finden (die Vorbereitung von Platz, Material, Mensch, das Verfügbarmachen göttlicher Zeugenschaft und Segenskraft, das Schaffen von Differenz durch Herausheben, das Verbinden von Divergentem etc.). Selbst wenn man – wie in vielen Ritualstudien üblich (siehe Handelsmann 2004a) – vornehmlich nach der Wirkung des Rituals auf die Umgebung, nach sozialer, psychologischer oder religiöser Bedeutung usw. fragt, sollte das Rahmenritual nicht außer Acht gelassen werden.

Einer der wenigen Autoren, die dem Rahmenritual des *vratibandha* – oder zumindest dem darin enthaltenen *homa* – eine wichtige Funktion für das Gesamtereignis beigemessen haben, ist John N. Gray (1979). Mit Verweis auf klassische Arbeiten zum Opfer (von Hubert, Mauss, Lienhardt, Evans-Pritchard u.a.) vertritt er die Ansicht, dass es die einzelnen *homas* sind, die die transformativen Kräfte bereitstellen, welche die Übergänge und Statuswechsel bewirken, die mit den *saṃskāras* anvisiert werden. Er argumentiert: „life is created on a new plane of existence“ (ebd.: 90), indem die Kraft, die im *homa* bei der Zerstörung des Opfers durch das Feuer freigesetzt wird, durch andere Riten (d.h. die Handlungen während des eigentlichen *saṃskāra*) gelenkt und so nach außen hin wirksam gemacht wird (ebd.: 92). Es wird noch kri-

²⁹⁶ Zur Bedeutung der Himmelsrichtungen siehe etwa Bodewitz 1983: 43-45 (mit weiterer Referenzen).

tisch zu prüfen sein, worin eigentlich der Übergang beim *vratabandha* besteht und wie es sich dabei mit der vielbemühten Symbolik von Tod und Wiedergeburt verhält (siehe Kap. 9.6). Für den Moment sei angemerkt, dass Grays Opfertheorie-basierte Interpretation den Faktor der historischen Entwicklung nicht ausreichend berücksichtigt. Es sei daran erinnert, dass laut Sūtra durchaus nicht für alle *saṃskāras* ein *homa* vorgesehen ist. Hinzu kommt, dass man in der Praxis heute etwa beim *annaprasāna saṃskāra* (obwohl von Texten vorgeschrieben) auf einen *homa* verzichtet.²⁹⁷ Würde man wie Gray die transformative Kraft des Rituals am Feueropfer festmachen, hieße dies, dass die *saṃskāras* ohne *homa* nicht das Potential zur Veränderung der postrituellen Realität hätten. Desweiteren kann das vorgeschlagene Modell der doppelten Transformation kaum erklären, warum heute bei *saṃskāras* mit *homa* zusätzlich ein *agnisthāpanahoma* nötig ist.

Die verschiedenen Rahmungen lassen sich auch ohne Reduktion auf den Opfercharakter des *homa* in Beziehung zur Wirkung des Gesamtrituals setzen, denn sie haben entscheidenden Anteil daran, dass das Ereignis *vratabandha* von den Akteuren als „vedisches“ Ritual wahrgenommen wird. Historisch gesehen sind beide in der Rahmung der *saṃskāras* auftretenden Ritualformen, die des *homa* und die der *pūjā*, Ergebnisse post-vedischer Entwicklungen. „Vedisch“ (*vaidika*) ist hier also nicht als Bezeichnung einer historischen Epoche zu verstehen, sondern so, wie der Begriff von den Ritualpraktikern gebraucht wird, als eine, historisch gesehen, mitwachsende Kategorie des brahmanischen Rituals. Psychologisch/kognitiv signalisiert die Rahmung des *vratabandha* nicht nur „das ist Ritual“, wie in ritualtheoretischen Rahmenanalysen betont,²⁹⁸ sondern in seiner Ausgestaltung konkreter „das ist vedisches Ritual“. Wenn weiter unten die These vertreten wird, dass das *vratabandha* eine Initiation in eben dieses „vedische“ Ritual darstellt, wird auf dieses bedeutsame Signal zurückzukommen sein.

Der Referenzcharakter rahmender Elemente liefert aber noch einen anderen Interpretationsschlüssel. Um diesen Punkt zu verdeutlichen, sei zunächst daran erinnert, dass Rahmung hier nicht vornehmlich als psychologischer Prozess im Sinne Batesons (1980) oder Goffmans (1980) verstanden wird. Wie oben festgestellt, lässt sich mit der formalen Analyse der Übertritt von außen (Alltag) nach innen (Ritual) kaum an einem bestimmten Ritualelement²⁹⁹ festmachen.³⁰⁰ Viele rahmende Elemente, ja ganze

297 PG 1.19.2ff. nennt für das *annaprasāna* spezifische Opferspenden, die in den Handbüchern in den üblichen Standard-*homa* eingebettet werden (siehe etwa DP: 29-40; KBh: 227-230; SP: 301-318). In der heutigen Praxis entfallen diese Opfer jedoch meist und man begnügt sich damit, als rituelle Rahmenhandlung *dīpa*, *kalaśa* und Gaṇeśa aufzustellen.

298 Vgl. etwa Handelman 1977 und 2006b; Jungaberle/Weinhold (2006: 13) sprechen hier von der „großen Rahmung“, die sie von „kleinen Rahmungen“ unterscheidet, welche sich auf Binnenprozesse innerhalb des Rituals beziehen (siehe dazu unten).

299 Die hier als Rahmenelemente benannten Einheiten sind nicht mit den als *cues* bezeichneten Hinweisreizen gleichzusetzen (siehe dazu Jungaberle/Weinhold 2006: 12f.; Weinhold/Rudolph/Ambos 2006: 23f.).

300 Handelman (etwa 2006b: 578-582) hat darauf verwiesen, dass die Annahme von Goffman und Bateson, der Rahmen ziehe eine eindeutigen Grenze zwischen Innen und Außen, problematisch ist und schlägt daher vor, zur Analyse ritueller Rahmen die Idee der Möbiusschen Fläche heranzuziehen (zur Kritik dieser Ansicht siehe Snoek 2006).

Sequenzen, erscheinen wiederholt und es werden – nebeneinander oder miteinander verwoben – verschiedene Rahmen verwendet. Man hat es mit multiplen und ineinander verschränkten Binnenrahmungen zu tun, wobei aus der hier gewählten Perspektive nicht das Neben- bzw. Miteinander verschiedener (meta)kommunikative Botschaften (vgl. dazu Weinhold/Rudolph/Ambos 2006: 25-27) interessiert, sondern – zunächst rein formal – die Verteilung der rahmenden Elemente innerhalb des Rituals.

Auch vom kompositorischen Standpunkt her erscheint Rahmung als ein Absetzen vom „umgebenden Fluß der Ereignisse“³⁰¹ und liefert eben dadurch einen Ansatzpunkt für die Interpretation. Wie der *kalaśa* nicht auf die blanke Erde gesetzt wird, sondern zunächst Linien auf den Boden gezeichnet werden und darauf ein Teller mit Reis als Sitz platziert wird, sind auch bestimmte Teile des Rituals abgehoben, indem sie durch zusätzliche Handlungen an „Ritualität“ gewinnen. Es werden sozusagen Podeste errichtet und, wenn Rahmen akkumulieren, übereinander gestapelt. Wenn nun die von *agnisthāpana* und *saṃskārahoma* gerahmten *saṃskāras* behandelt werden, wird sich zeigen, dass sich die Verwendung von rahmenden Elementen und Details nicht auf die bisher beschriebenen Ritualteile beschränkt. Auch innerhalb des Hauptrituals wird deutlich, dass Rahmen nicht nur, wie oben festgestellt, die Integrität und Einheit des Rituals sichern. Aus der Verteilung rahmender Elemente und Details lässt sich ablesen, welche Handlungen als so wichtig empfunden werden, dass sie der (zusätzlichen) Rahmung bedürfen. An dieser Stelle weist der Befund der formalen Analyse über rein ritualinterne Bezüge hinaus und kann als Indikator dafür dienen, wo die Akteure Akzente im Ritual setzen. Bei der Analyse der eigentlichen *saṃskāras* wird darauf zurückzukommen sein.

301 Goffman 1980: 278 zit. in Weinhold/Rudolph/Ambos 2006: 23.

8 Das Herrichten der Haarlocke (*cūḍākarāṇa*)

Bisher wurden Ritualhandlungen behandelt, die – mit der Ausnahme des *jūṭikābandhana* – wenig spezifisch für einen bestimmten Anlass sind und in verschiedenen Ritualen als Vorbereitung bzw. Rahmung Verwendung finden. Die folgenden Kapitel widmen sich nun den vier *saṃskāras*, die, eingebettet in diese Standards, strukturell gesehen, das Zentrum des Ritualkomplexes *vratibandha* darstellen.

Bereits im ersten der vier *saṃskāras* steht der Junge im Mittelpunkt des Geschehens. Noch kommt ihm allerdings nur eine passive Rolle zu. Er ist eher Objekt des Rituals als agierendes Subjekt. Genauer gesagt, geht es zunächst wie beim *jūṭikābandhana* vor allem um die Haarlocke am Hinterkopf des Jungen, die in der Regel mit bestimmten Knoten getragene *sikhā* (Nep. *ṭupī*). Von einer weiteren Bezeichnung für diese Locke, nämlich *cūḍā*, leiten sich die meisten Namen dieses *saṃskāra* ab (*cūḍākarāṇa*, *cūḍākarma(n)*, *cauḍa*). Da beim „Herrichten der Haarlocke“ das restliche Haupthaar entfernt wird, wird das Ritual auch als „Rasieren“ (*muṇḍana*, *kṣaura(karma(n))*, *caula*, *chevara*) bezeichnet.¹

Zur Konstruktion dieses *saṃskāra* wurde, wie zu zeigen sein wird, mehrfach auf Elemente und Details zurückgegriffen, die bereits im Śrauta-Ritual bei der Rasur – etwa im Rahmen der *dīkṣā* (vgl. ŚB 3.1.2-9; KŚ 7.2.9-14) oder des *paurṇamāsa* (vgl. KŚ 5.2.13-18) – etabliert waren. Seinerseits diente er als Modell für den bis auf wenige Modifikationen identisch vollzogenen *keśānta*, die erste Rasur des Bartes, ein heute weitgehend ausgestorbenes Ritual.²

In den Sūtra-Texten wird das *cūḍākarāṇa* als erster Haarschnitt des Jungen³ im dritten oder einem anderen frühen Jahr vollzogen (siehe Kap. 3.1.1). Die Sūtras variieren aber nicht nur bezüglich der Altersangaben. Auch einzelne Handlungen und die beim Ritual zu sprechenden Mantras belegen Unterschiede zwischen den vedischen Schulen,⁴ die heute auch in der Praxis beobachtbar sind.⁵ Im Folgenden wird das *cūḍākarāṇa* behandelt, wie es vom PG, dessen Kommentaren und den zur Vājasaneyi-

1 Zu den Namen des Rituals siehe Gopal 1959: 280; Kane 1974: 260. Auch einige der Handbücher machen Angaben dazu (etwa VP: 3; VPGh: 1).

2 Zu diesem auch als *godāna* bezeichneten *saṃskāra* siehe Gonda 1980: 93; Gopal 1959: 283f.; Hillebrandt 1897: 50f.; Kane 1974: 402-405; Lubin 1994: 178.

3 Vgl. etwa VP: 3. Laut verschiedenen Gr̥hyasūtras, z.B. *Āśvalāyana* 1.17.19, wird das *cūḍākarāṇa* auch für Mädchen vollzogen, allerdings werden dabei keine Mantras gesprochen (Bhattacharyya 1980: 48; Gopal 1959: 283; Hillebrandt 1897: 50; Schmidt 1987: 24f.). Nach Kane (1974: 265) wird es in manchen Kasten noch heute auch bei weiblichen Kindern praktiziert, um die Unreinheit des ersten Haares zu beseitigen. Nach Stevenson (1920: 20, 23) dagegen ist das *cūḍākarāṇa* für Mädchen in der Praxis nicht üblich. Siehe auch Campbell 1976: 62.

4 Siehe die Beschreibungen des *cūḍākarāṇa* bei Bhattacharyya 1980: 48f.; Gopal 1959: 281f.; Hillebrandt 1897: 49f.; Kane 1974: 261-263; Pandey 1998: 99f.

5 Man vergleiche z.B. die hier gegebene Beschreibung mit dem von Tachikawa/Hino/Deodhar (2001: 110f.) dokumentierten Beispiel aus Maharashtra. Stevenson (1920: 22f.) verzeichnet zwar keine Mantras, die zum Vergleich herangezogen werden könnten, beschreibt aber einige Details und Handlungen, die in den untersuchten nepalischen Beispielen keine Rolle spielen.

Schule des Weißen *Yajurveda* gehörenden Handbüchern beschrieben wird, bevor in separaten Kapiteln auf die heutige Praxis der Bāhun und Chetrī, die im Vergleich zu Tage tretenden Dynamiken des Rituals sowie schließlich verschiedene Deutungen dieses *saṃskāra* eingegangen wird.

8.1 Handbücher

§1 Rahmenritual, erster Teil – Nach gelegentlichen Bemerkungen zum rechten Zeitpunkt des *cūḍākarāṇa* beschreiben die Handbücher, wie der Feuerplatz hergerichtet, das Feuer entzündet, vierzehn Butterfettspenden (*caturdaśāhuti*) dargebracht werden usw. (zu den Handlungen von *pañcabhūsaṃskāra* bis *barhirhoma* siehe Kap. 7.1.1 §1-19). Zwischen diesen Angaben finden sich einige Informationen, die spezifisch für das in den *homa* eingebettete *cūḍākarāṇa* sind. So wird vorgeschrieben, dass sich die Mutter vor der Auswahl des *brahman*-Priesters (*brahmavaraṇa*) dem Gatten zur Rechten, westlich des Feuers niedersetzt und den Jungen, der neue Kleidung tragen soll, auf ihren Schoß nimmt.⁶ Beim „Aufstellen der Gefäße“ (*pātrāsādana*) nennen die Handbücher neben den üblichen Utensilien für das Feuerritual auch die Materialien, die für das Hauptrituel des *cūḍākarāṇa* benötigt werden.⁷ Diese sind für gewöhnlich: kaltes und warmes Wasser (*śītodaka* und *uṣṇodaka*, Nep. *cīso* und *tāto jala*),⁸ ein wenig Butter (*navanīta*, Nep. *naunī*), Butterfett (*ghṛta*, Nep. *ghiu*) oder Joghurt (*dadhi*, Nep. *dahī*),⁹ ein an drei Stellen weißer Stachel eines Stachelschweins (*tristhānaśvetaśallakikaṇṭaka*, Nep. *tīna thāumā seto (bhaeko) dumsiko kāḍo*), *kuśa*-Halme,¹⁰ ein Rasiermesser (*kṣura*, Nep. *churā*),¹¹ Dung eines Bullen oder Ochsen¹² und ein Barbier

6 E 915/6: 1^v; H 391/27: 1^v; M 75/7: 5^v; CP1: 3f.; CP2: 6; CV: 5; DP: 42; KBh: 240; SV: 172; VP: 44; VPGh: 87; VUP: 5. Nach dem KK (71) soll der Junge mit glückbringenden Substanzen (*maṅgaladravyāih*) gebadet sein, laut SD (280) mit warmem Wasser (*sukhoṣṇajalena*).

7 E 915/6: 1^v; H 391/27: 2^v; M 75/7: 6^v; CP1: 6; CP1: 8; CV: 8; DP: 44; KBh: 240; KK: 72; SD: 280; SV: 170, 174; UP1: 21f.; UP2: 14f.; UP3: 13f.; VP: 37; VPGh 86, 89, 91; VUP: 9.

8 Im SD (280) beginnt die Aufzählung der Materialien mit zwei Krügen aus Kupfer (*tāmrasya kuṇḍikādvayam*), in die wohl die verschieden temperierten Wassers gefüllt werden. SV (170) und VPGh (86) erwähnen eine Tasse aus Glockenbronze (Nep. *kāsakā kaṭaurā*).

9 Die meisten Handbücher lassen jeweils einen *pinḍa* der genannten Materialien bereitlegen (E 915/6: 1^v; H 391/27: 2^v; M 75/7: 6^v; CP1: 6; CP2: 8; CV: 8f.; DP: 44; KBh: 240; KK: 72; SD: 280; SV: 174; UP1: 22; UP2: 14f.; UP3: 13f.; VPGh 89; VUP: 9).

10 Laut *Cūḍopānāyana*-Text werden drei (Bündel?) ein *prādeśa* lange, einzeln gebundene *kuśa*-Blätter mit (intakten) Spitzen bereit gelegt (*prādeśamitāni sāgrāni trīṇi kuśapatrāni pṛthak-baddhāni* CP1: 6; CP2: 8; CV: 8f. Siehe auch KK: 72; SV: 174). Nach Rāmadatta sind es 27 *kuśa*-Halme derselben Qualität (*prādeśamitasāgrasaptaviṃśatikuśapatrāni* H 391/27: 2^v; M 75/7: 6^v; KBh: 240; VPGh: 89; VUP: 9). Manche Ausgaben machen allerdings keine Angaben zur Länge oder Unversehrtheit der Halme (E 915/6: 1^v; DP: 44). Nach der VP (37) sind es 27 einzelne *kuśa*-Stücken von der Länge einer Spanne (*eka eka kureta lāmā sattāisa ṭukrā kuśa*). Siehe auch VPGh: 86, 91.

11 Bezüglich des Materials des Schneidewerkzeugs gehen die Ansichten auseinander. In den Varianten des Rāmadatta-Textes wird der Rasierer (wie in PG 2.1.11) als *lohakṣura* (M 75/7: 6^v; DP: 44; VPGh: 89) oder ähnlich bezeichnet (*lauhakṣura* E 915/6: 3^v, 4^v (beim Bereitlegen der Materialien (1^v) ist nur von *kṣura* die Rede); VUP: 9; *lauhacchura* H 391/27: 2^v). Stenzler (1878: 39) übersetzt *lohakṣura* als „das eiserne Messer“, Oldenberg (1886: 302) als „copper razor“. Auch

(*nāpita*, Nep. *nāu*). Einige Texte erwähnen, dass (nach Brauch) auch ein Teller aus Glockenbronze¹³ bereitgestellt wird.¹⁴ Nur wenige Texte erwähnen in diesem Zusammenhang die Schwestern.¹⁵

Gemäß dem SV (183-205) werden am Ende des ersten Teils des Rahmenrituals mehrere *godānas* für nicht vollzogene *samskāras* etc. übergeben (siehe Kap. 6.4.1 §3). Die eigentliche Haupthandlung des *cūḍākarāṇa* beginnt aber wie folgt:

§2 „(Zusammen)gießen des Wassers“ (*udakāseka*) – Im Einklang mit PG 2.1.6 und 8 beschreiben die Handbücher, wie man zunächst mit den Worten „Mit heißem Wasser, Vāyu, komm herbei, Aditi, schneide die Haare“ (*om uṣṇena vāya udakenehy adite keśān vāpa* PG 2.1.6)¹⁶ warmes in kaltes Wasser gießt und dann schweigend, das heißt ohne Mantra, etwas Butter, Butterfett oder Joghurt dazugibt.¹⁷ Die VP (51) erwähnt, dass dies in einer Tasse aus Glockenbronze (Nep. *kāsako kaṭaurā*) geschehen soll.¹⁸

-
- Gopal (1959: 282) spricht von einem kupfernen Rasierer (vgl. Karkas Kommentar zu PG 2.1.11: *tāmramayaṃ kṣuram ādaya* Bākre 1982: 185). Nach dem *Cūḍopānayaṇa*-Text soll der Rasierer aus Eisen (*āyasa*), neu (*nava*) und mit Kupfer verziert (*tāmrapariṣkṛta*) sein (CP1: 6; CP2: 8; CV: 9; SV: 174. Siehe auch KBh: 240; KK: 72; VPGh: 89) sowie die Kommentare zu PG 2.1.11 von Jayarāma (Bākre 1982: 185), Harihara (Bākre 1982: 187; Mālavīya 2000: 9) und Gadādhara (Bākre 1982: 191; Mālavīya 2000: 10). Stevenson (1920: 22) berichtet, dass „a particular kind of razor which has an iron blade affixed with a copper nail“ verwendet wird. Die VP (37) spricht lediglich von einem Rasierer (Nep. *churā*).
- 12 Die von PG 2.1.12 und anderen (Gadādhara in seinem *padārthakrama* (Bākre 1982: 193; Mālavīya 2000: 22); H 391/27: 2^v; M 75/7: 6^v; SD: 280; VUP: 9) verwendete Bezeichnung *ānaḍhagomaya* kann sowohl den Dung eines Bullen als auch den eines Ochsen bezeichnen. Andernorts wird das Material als Bullendung bestimmt (*vṛṣabhaḡomaya* DP: 44; KBh: 240; KK: 72; VPGh: 89; *vṛṣaḡomaya* CP1: 16; CP2: 19; CV: 20; SV: 174). Laut VP (56) soll der Dung vom Stier, Ochsen oder männlichen Kalb stammen (Nep. *sāḍheko* (*goruko*) *vā bāchoko gobara*, vgl. VP: 37: *bāchoko gobara*). Die VPGh (91, 99) übernimmt nur die letzte Alternative. Gelegentlich ist schlicht von Kuhdung (*gomaya*, Nep. *gobara*) die Rede, etwa in Hariharas *prayoga* (Bākre 1982: 189; Mālavīya 2000: 19); VPGh: 86.
- 13 *ācārāt kāmṣyapātram* KK: 72; SV: 174; *kāmṣyapātram* SD: 280; *kāsako thāla* SV: 170, 174; VP: 37; VPGh: 91.
- 14 Rāmadatta erwähnt als weiteres, dem Brauch nach übliches Utensil ein Blatt bzw. Blätter des Lotus (*ācārān nalinīdalādi* DP: 44; VUP: 9; °*dalāni* E 915/6: 1^v; M 75/7: 6^v; °*danāni* (sic!) H 391/27: 2^v; *ācārāprāntānalinīdalādi* KBh: 240; VPGh: 89). Laut *Cūḍopānayaṇa*-Text wird auch eine achtzig *rattikā* (Samen der *gunjā*-Pflanze) wiegende Perle (?) bereitgelegt (*aṣṭī rattikā-parimitaṃ tāmraparṇam* CV: 9; °*panam* (sic!) CP1: 6; CP2: 8).
- 15 *ācārāt* [...] *bhagiṇyaḥ* KK: 72; SV: 174; *keśa thāpne didībahinī* VPGh 86; *didībahinī* SV: 170, 174. Die VP (37) erwähnt auch *saguna* etc. für die Schwestern und den Barbier (siehe auch VPGh: 91).
- 16 Für gewöhnlich werden Parameṣṭhī als *ṛṣi*, (bei Jayarāma: Vāyu; Bākre 1982: 185) Aditi als Gottheit und *pratiṣṭhā* als Versmaß des Mantras aufgezählt (CP1: 14; CP2: 17; CV: 18; KBh: 244; SV: 205; VP: 51; VPGh: 97). SD (282) und KK (75) nennen Liṅgoktā als Gottheit. Laut PG 2.1.7 wird der Spruch in modifizierter Form (man sage „Haar und Bart“, *keśaśmaśru*, statt „Haare“, *keśān*) auch beim *keśānta* verwendet.
- 17 E 915/6: 2^v; H 391/27: 3^v; M 75/7: 8^v; CP1: 14f.; CP2: 17; DP: 49f.; KBh: 244; KK: 75; SD: 282; SV: 205; UPI: 29; UP2: 21; UP3: 19; VP: 51f.; VPGh: 97; VUP: 17.
- 18 Siehe auch SV: 205. Die VPGh (97) spricht hier nur von *kaṭaurā*, erwähnt das Material aber beim *pātrāsādana* (ebd.: 86).

§3 „Befeuchten (der Haarbüschel)“ (*(jūṭikā)kledana, undana*) – Nun nimmt der Vater, wie von PG 2.1.9 (und KŚ 5.2.14 für die Rasur beim *paurnamāsa*)¹⁹ beschrieben, etwas vom eben gemischten Wasser und befeuchtet mit dem Spruch „Die von Savitr angetriebenen göttlichen Wasser mögen deinen Körper befeuchten zum langen Leben, zum Glanze“ (*savitrā prasūtā daivyā āpa undantu te tanūm dīrghāyutvāya varcase* KŚ 5.2.14; PG 2.1.9)²⁰ das Haar (je nach Text *jūṭikā* oder *godāna*)²¹ auf der rechten Seite des Kopfes des Jungen.²² Die VP (52) erwähnt zusätzlich, dass das gebundene Haar zu öffnen ist (siehe auch VPGh: 97; SV: 206). Laut SD (283) blickt der Vater dabei nach Norden, die Mutter steht links von ihm und der Junge rechts von der Mutter mit dem Gesicht nach Osten.

Gonda (1980: 91) versteht das mit verschiedenen Zutaten vermischte Wasser als eine Art Rasierseife (vgl. Pandey 1998: 100). Die Verwendung von Kuhprodukten legt nahe, dass das Befeuchten der Haare auch als rituelle Reinigung verstanden werden kann.

§4 „Teilen (des Haares)“ (*prthakkarāṇa*) – Wie bereits in älteren Texten für andere Ritualkontexte vorgeschrieben (vgl. etwa ŚB 2.6.4.5ff., KŚ 5.2.15) wird laut PG 2.1.10 und den Handbüchern auch beim *cūdākarāṇa* das befeuchtete Haar mit einem Stachelschweinstachel geteilt, zunächst das der rechten Kopfseite.²³ Die meisten Texte weisen darauf hin, dass der Stachel an drei Stellen weiß (gefleckt) sein soll, was verschieden gedeutet werden kann.²⁴ Rāmadata und andere erwähnen explizit, dass

19 Zum Befeuchten des Haares bei der Rasur während der *dikṣā* wird ein anderer Mantra, nämlich „*om imā āpaḥ [śam u me santu devīḥ]*“ etc.“ (VS 4.1), angegeben (KŚ 7.2.9; vgl. ŚB 3.1.2.6).

20 Der *viniyoga* gibt Prajāpati als *ṛṣi*, Āpa als Gottheit und *gāyatrī* als Versmaß an (CP1: 15; CP2: 18; CV: 18; KBh: 244; KK: 75; SD: 283; SV: 206; VP: 52). Vgl. Jayarāma (Bākre 1982: 185).

21 Der Begriff *godāna* wird schon im ŚB 3.2.5, 6 und 8 als Bezeichnung für einzelne Teile des Haares verwendet (siehe dazu Kane 1974: 402f. sowie die Anm. von Oldenberg (1886: 301f.) zu PG 2.1.9).

22 E 915/6: 2^o; H 391/27: 3^o; M 75/7: 8^o; CP1: 14f.; CP2: 17f.; CV: 18f.; DP: 50; KBh: 244; KK: 75; SD: 283; SV: 206; UP1: 30; UP2: 21; VP: 52f.; VPGh: 97f.; VUP: 17f. Einzig die UP3 (19) fährt an dieser Stelle direkt mit dem Schneiden der Haare (dem Mantra nach) der rechten Seite fort, schließt dann die komplette Prozedur (siehe unten) für die westliche (hintere) *jūṭikā* (UP3: 20f.), dann die südliche (rechte) *jūṭikā* (ebd.: 21-23) und schließlich die nördliche (linke) *jūṭikā* (ebd.: 23f.) an. Es ist anzunehmen, dass beim Zusammenstellen des Textes ein Fehler unterlaufen ist.

23 E 915/6: 2^o; H 391/27: 3^o; M 75/7: 8^o; CP1: 15; CP2: 18; CV: 19; DP: 50; KBh: 244; KK: 75; SD: 283; SV: 206; UP1: 30; UP2: 22; VP: 53f.; VPGh: 98; VUP: 18. Die UP3 (21f.) beschreibt diese Handlung doppelt.

24 *treṇyā śallyā* PG 2.1.10; KK: 75; *treṇyā (triṣu sthāneṣu etayā karburayā) śallyā* SD: 283; *trishthānaśvetena śalya(śalyaka KBh)kaṇṭakena* CP1: 15; CP2: 18; CV: 19; KBh: 244; Nep. *tīna thāmā seto bhaeko dumsīko kāḍo* VP: 53; VPGh: 91. Im ŚB 2.6.4.5 werden die drei weißen Stellen des Stachels mit dem dreifachen Wissen (*vidyā*) assoziiert, sie können aber auch mit verschiedenen anderen glückverheißenden Dingen in Verbindung gebracht werden (siehe dazu Kane 1974: 222 Fn. 518). Für die heutige Zeit liegt eine Assoziation mit der beim *jūṭikābandhana* im Haupthaar verehrten Göttertriade (Brahmā, Viṣṇu, Śiva) nahe. Ein solcher, wie auch immer gedeuteter Stachel wird ebenso in den *saṃskāras sīmantonnayana* und *vivāha* zum Scheiteln des Haares verwendet (Gonda 1980: 32, 89; 106; Gopal 1959: 239, 261; Hillebrandt 1897: 43; Pandey 1998: 60; Tachikawa/Hino/Deodhar 2001: 105).

das Haar der rechten Seite dreigeteilt wird.²⁵ In anderen Texten wird nur aus der folgenden Beschreibung klar, dass es sich um drei Teile handeln muss.

§5 „Einstecken von *kuśa*-Trieben“ (*kuśataruṇāntardhāna*)²⁶ – Es folgen mehrere Handlungen, die den verwendeten Mantras nach der anstehenden Rasur ihre Gefährlichkeit nehmen sollen. Zunächst werden mit der Formel „Kraut, beschütze, Axt, verleihe ihm nicht“ (*om oṣadhe trāyasva svadhite mainaṃ himsīḥ* VS 4.1de, 5.42cd, 6.15hi)²⁷ in die separierten Teile des Haares der rechten Seite je drei *kuśa*-Halme gesteckt (PG 2.1.10 = KŚ 5.2.15).²⁸ Auch dieses Element hat eine Parallele beim Scheren des für das Soma-Opfer Geweihten (*dīkṣita*) bei der *dīkṣā* (siehe ŚB 3.1.2.7 und KŚ 7.2.10). Da im Mantra das Schneidewerkzeug als „Axt“ (*svadhiti*) angerufen wird, vermutet Lommel (1955: 108), dass der ursprüngliche Kontext dieser Handlung das Fällen eines Baumes für den Opferpfosten (*yūpa*) ist.²⁹ Auch ohne dies hier weiter zu diskutieren,³⁰ wird deutlich, dass die Kombination von Schneiden, *kuśa* und Schutzspruch bereits im Śrauta-Ritual in verschiedenen Kontexten verwendet wurden und so ein Muster zur Verfügung stand, auf das man beim *cūḍākaṛaṇa* (und *keśānta*) zurückgreifen konnte.

Abgesehen vom SV, nach dem man aus dem *kuśa* eine (schützende) Schneideunterlage (Nep. *acānu*) fertigen soll,³¹ geben die Handbücher keinerlei weitere Hinweise auf die Funktion dieser Handlung. Sie enthalten jedoch zusätzliche Details. Da diese nicht von der Autorität des Sūtra geregelt sind, verwundern Variationen kaum. Nach Rāmadatta sollen die *kuśa*-Blätter von den 27 (vorher bereitgelegten) genommen werden.³² Die VP erwähnt, dass alternativ dazu auch die neun beim *jūṭikābandhana* benutzten *kuśa*-Stücke verwendet werden können.³³ Die VPGh übernimmt nur die zweite Alternative.³⁴ Nach dem *Cūḍopānāyana*-Text nimmt man drei der vorher

25 *bhāgatrayaṃ kuryāt* E 915/6: 2°; H 391/27: 3°; M 75/7: 8°; DP: 50; VUP: 18; *tīna bhāga lagāune (lāunū VP; lagāunū VPGh)* SV: 206; VP: 53; VPGh: 98. Im CV (17) wird diese Information (*tīna bhāga pārnu*) im Nepali-Kommentar ergänzt.

26 So zumindest KK: 75; KBh: 244; SD: 283. Andersorts wird das Ritualelement als *kuśāntardhāna* (CP1: 15; CP2: 18; CV: 19; SV: 206) oder *kuśataruṇanidhāna* (VP: 53; VPGh: 98) bezeichnet.

27 Der *Cūḍopānāyana*-Text gibt Prajāpati als *ṛṣi* und Taruṇa als Gottheit des *yajus* an (CP1: 15; CP2: 18; CV: 19). SD (283) und KK (75) haben als Gottheit Oṣadhi. Die VP (53) nennt die Alternativen Oṣadhi oder Oṣadhīrupā Svadhiti (unvollständig zitiert in VPGh: 98; SV: 206). Im KBh (244) wird im Haupttext Taruṇa als Gottheit genannt und die Variante des SD angemerkt (KBh: 244 Fn. 4). Jayarāma hat als Versmaß *yajurgāyatrī* und als Gottheit Trṇa (Bäkere 1982: 185).

28 H 391/27: 3°; M 75/7: 8°; CP1: 15; CP2: 18; CV: 19; DP: 50; KBh: 244; KK: 75; SD: 283; SV: 206; UP1: 30; UP2: 21, 22; UP3: 21f.; VP: 53f.; VPGh: 98; VUP: 18.

29 KŚ 7.2.10 weist explizit auf diese Parallele hin. Zur Verwendung von *kuśa* und dem o.g. Mantra beim Fällen des Opferpfostens siehe ŚB 3.6.4.10 und KŚ 6.1.12.

30 Siehe dazu Lindner 1878: 12f.; Lubin 1994: 184f.; Oldenberg 1894: 466 Fn. 3.

31 *kuśa* (lies: *keśa*) *muni kuśa rākhne acānu banāune* SV: 206. Zur schützenden Funktion von *kuśa* siehe Gonda 1980: 91, 115.

32 (*pūrvopakalpita* KBh)*saptaviṃśatikūśapatratāḥ* (°*kuśapatre* E 915/6) *patratrayaṃ (trayaṃ E 915/6; trīṇipatrāṇy KBh) ānīya (grhītvā E 915/6; ādāya KBh)* E 915/6: 2°; H 391/27: 3°; M 75/7: 8°; DP: 50; KBh: 244; VUP: 18.

33 *sattāisa ṭukrā (vā jūṭikā bādhekā nau ṭukrā) kuśa madhyabāṭa tīna ṭukrā (tīnapāṭa) kuśa liera* VP: 53.

34 *jūṭikā bādhekā nau ṭukrā kuśa madhye tīna ṭukrā kuśa liera* VPGh: 98.

bereiteten *kuśa*-Halme.³⁵ Die meisten Texte schreiben vor, dass die *kuśa*-Halme mit der Spitze in Richtung Haarwurzel zu platzierten sind.³⁶

§6 „Ergreifen des Rasierers“ (*kṣuragrahaṇa*) – Nun wird, wie in PG 2.1.11 (und KŚ 5.2.17) vorgeschrieben, mit den Worten „Wohlwollend bist du dem Namen nach, die Axt ist dein Vater, Verehrung sei dir, verletze mich nicht“ (*om śivo nāmāsi svadhitis te pitā namas te astu mā mā himsīḥ* VS 3.63a)³⁷ das Schneidewerkzeug³⁸ ergriffen.³⁹ Wie das ins Haar gesteckte *kuśa* wird es direkt angesprochen und, wie später der Barbier, gebeten, nicht zu verletzen, diesmal jedoch den Sprecher, nicht den Jungen. Der *Cūḍopanayana*-Text weist an, dass das Haar in der linken und der Rasierer in der rechten Hand gehalten werden soll.⁴⁰

§7 „Zusammenbringen von Rasierer und Haar“ (*kṣurakeśasaṃyoga*) – Laut PG 2.1.11 (im Einklang mit KŚ 5.2.17) wird mit dem zweiten Teil des eben benutzten Mantras, „Ich schere dich für (langes) Leben, für Speise zum Essen, für Zeugungskraft, für Vermehrung des Reichtums, für gute Nachkommenschaft, für gute Männlichkeit“ (*ni vartayāmy āyuse 'nnādyāya prajānanāya rāyas poṣāya suprajāstvēya svīryāya* VS 3.63b⁴¹), bereits das erste Haar geschnitten. Die heutigen Handbücher (außer dem KK) lassen mit dem genannten Mantra jedoch zunächst das Haar des Jungen (nebst eingestecktem *kuśa*) mit dem Rasierer berühren.⁴²

35 *pūrvopakalpitakuśapatrebhyas trīṇi kuśapatrāṇy ādāya* CP1: 15; CP2: 18; CV: 19. Das KBh (244) kombiniert diese Aussage mit den Angaben Rāmadattas (s.o.).

36 *ūrdhvamūlāni śiro 'grāṇi trīṇi kuśataruṇāny antadeddhātī* SD: 283; *keśamūlābhimukhāgrāṇi keśāgrābhimukhamūlāni* CP1: 15; CP2: 18; CV: 19; KBh: 244; *keśamūlasaṃlagṇāgra* E 915/6: 2; H 391/27: 3; M 75/7: 8; DP: 50; VUP: 18.

37 Als *ṛṣi* des Yajus wird Prajāpati und als Gottheit Kṣura angeben, so zumindest in KBh: 244; KK: 76; SD: 283; SV: 206. VP (54) nennt als Versmaß *brhatī* und als Alternative neben Kṣura die (im Mantra genannte) Gottheit Svadhiti, eine Axt, die in Klammern als „besondere Waffe“ (*Nep. hatiyāra viśeṣa*) bzw. als Donnerkeil (*vajra*) erklärt wird (zum Rasierer als *vajra* vgl. ŚB 3.1.2.7). So auch die VPGh (98), allerdings ohne Erklärungen zur alternativen Gottheit. Der *Cūḍopanayana*-Text bezeichnet das Versmaß als [*b*]rhatīyajus (CP1: 15; CP2: 18; CV: 19), Jayarāma als *prajāpatyā brhatī* (Bākre 1982: 185).

38 ŚB 2.6.4.5 assoziiert den Rasierer mit Brahman und Feuer, ŚB 3.1.2.7 mit dem *vajra*. Zum Rasierer als Stoßzahn Viṣṇus siehe Gonda 1980: 216; Gopal 1959: 282.

39 E 915/6: 3; H 391/27: 3; M 75/7: 8; CP1: 15; CP2: 18; CV: 18, 19; DP: 51; KBh: 244; KK: 76; SD: 283f.; SV: 206f.; UP1: 30; UP2: 22, 23; UP3: 22; VP: 54f.; VPGh: 98; VUP: 18.

40 CP1: 15; CP2: 18; CV: 19.

41 Einige Texte, die einen *vinīyoga* angeben, machen für den Mantra VS 3.63b dieselben Angaben zu *ṛṣi*, Gottheit und Versmaß wie beim *kṣuragrahaṇa* mit VS 3.63a (KK: 76; KBh: 245; SD: 284; SV: 207). VP (55) und VPGh (98) nennen nun erst Prajāpati als *ṛṣi* und Kṣura als Gottheit des *yajus*. So auch CP1: 15; CP2: 18; CV: 19. Jayarāma gibt als Versmaß *prajāpatyā triṣṭubh* an (Bākre 1982: 185).

42 E 915/6: 3; H 391/27: 3; M 75/7: 8; CP1: 15f.; CP2: 18f.; CV: 18, 19f.; DP: 51; KBh: 244f.; SD: 284; SV: 206f.; UP1: 30; UP2: 22; UP3: 22; VP: 55; VPGh: 98f.; VUP: 18f. Im KK (76) wird die Handlung im *vinīyoga* (und der späteren Anleitung) zwar als „Zusammenbringen von Rasierer und Haar“ (*kṣurakeśasaṃyoga*) bezeichnet, dem Mantra VS 3.63b folgt aber die Anweisung, dass das geschnittene Haar auf Dung zu geben ist. Der Kommentar in der UP2 (23) überträgt ins Hindi, dass mit dem genannten Mantra sowohl Rasierer und *kuśa* zusammengebracht werden, als auch (zum ersten Mal) geschnitten wird.

§8 „Schneiden von Haar und *kuśa*-Blatt“ (*sakeśakuśapatracchedana*)⁴³ – Nun ist das Haar nebst eingestecktem *kuśa* (nach PG 2.1.12 und KK erneut) mit dem Spruch „Mit welchem Rasierer der weise Savitr [das Haar] des Königs Soma, des Varuṇa schor, mit diesem rasieret, ihr Brāhmaṇas, seinen [Kopf], dass er langlebig sei und hohes Alter erreiche“ (*yenāvapat savitā kṣureṇa somasya rājño varuṇasya vidvān / tena brahmāṇo vapatedam asyāyusmāñ jaradaṣṭir yathāsat* PG 2.1.11; Ed. Mālavīya 2.1.12)⁴⁴ zu schneiden und das Abgeschnittene zusammen mit dem Dung in nördliche Richtung zu legen.⁴⁵ Nach dem *Cūḍopāyana*-Text, der VP und anderen wird das Haar von der Schwester (*bhaginī*, Nep. *didī-bahinī*) nach dem Schneiden zum Dung auf einen Teller (oder anderes Gefäß) aus Glockenbronze gelegt.⁴⁶ Der SD weicht hier ab.⁴⁷

§9 Vorbereiten und Schneiden der restlichen Strähnen – Das in den Paragraphen 3 bis 8 beschriebene Verfahren wird (mit geringen Modifikationen) auch bei den restlichen Haarbüscheln angewandt. Während das PG 2.1.13-16 die weitere Prozedur auf der rechten Seite mit wenigen Worten zusammenfasst und für die anderen Teile des Kopfes nur die abweichenden Mantras beim Schneiden der Haare vermerkt, führen die meisten Handbücher redundant aber anwenderfreundlich die einzelnen Handlungen erneut im Detail aus. Zunächst wiederholt man ohne Mantras alle Handlungen vom Befeuchten der Haare bis zum Schneiden von Haar und *kuśa* für den zweiten und dann den letzten Teil des Haares auf der rechten Seite des Kopfes.⁴⁸ Dann wendet man sich dem westlichen (hinteren) Teil des Kopfes zu. Die Prozedur

43 Im *Cūḍopāyana*-Text wird das Ritualelement als *sakeśapatracchedana* bezeichnet (CP1: 16; CP2: 19; CV: 20), in der VP (57) als (*sakuśa*) *keśacchedana* und in der VPGh (99) als *sakuśakeśacchedana*. Im SD (284f.) heißt es *sakeśakuśataruṇatrikapracchedana* bzw. schlicht *keśacchedana*.

44 Laut *vinyoga* ist Ālambāyana (gelegentlich als Ālamvāyana geschrieben) der *ṛṣi*, Savitā die Gottheit und *pankti* das Versmaß des Mantras (CP1: 16; CP2: 19; CV: 20; KBh: 245; KK: 76; SD: 284; SV: 207; VP: 56; VPGh: 99). Vgl. Jayarāmas Kommentar (Bākre 1982: 186).

45 E 915/6: 3; H 391/27: 3^r-4^r; M 75/7: 8^r; CP1: 16; CP2: 19; CV: 20; KBh: 245; KK: 76; SD: 284; SV: 207; UP1: 30f.; UP2: 22; VP: 55f.; VPGh: 99; VUP: 19. Die UP3 (23) erwähnt hier nur das Schneiden mit dem Mantra, ohne weitere Angaben zum Verwahren des Abgeschnittenen. Die DP (51) lässt plötzlich das westliche Bündel schneiden, obwohl wie in den anderen Texten das südliche vorbereitet wurde – ein Fehler, der sich bereits in früheren Auflagen findet (vgl. *Daśa-karmapaddhati*, Fol. 14^v).

46 CP1: 16; CP2: 19; CV: 20; KBh: 245; SV: 207; VP: 56; VPGh: 99.

47 Laut SD (284) legt der Vater die abgeschnittenen Haare und *kuśa*-Halme mit der Spitze nach Osten in die Hand der Mutter und diese platziert sie mit derselben Ausrichtung auf dem Dungkloß auf der linken Seite eines Gefäßes aus Glockenbronze. Der Text erwähnt außerdem, dass man aufgrund des Kontakts mit den (verunreinigenden) Haaren (zur Reinigung) Wasser berühren soll. Das KK (76) übernimmt in Klammern die Angaben zum Übergeben und Platzieren von Haar und *kuśa*. Der KBh (245 Fn. 5) merkt das Berühren von Wasser an.

48 E 915/6: 3; H 391/27: 4^r; M 75/7: 8^r; CP1: 16f.; CP2: 19f.; CV: 18f., 20f.; DP: 51f.; KBh: 245; SD: 284f.; SV: 207; UP1: 31; UP2: 22f., 25; VP: 56f.; VPGh: 99. Die UP3 (23) macht hier dazu keine Angaben, nennt diese Schritte aber für die anderen *jūṭikās* (vgl. UP3: 21, 23). Einzig die VUP (19-21) lässt – laut einer in den Text von Rāmadatta eingefügten Passage in Maithili – diese Handlungen bis auf das eigentliche Schneiden erneut mit den entsprechenden Mantras vollziehen (vgl. VUP: 23f. und 25f.).

gleich weitgehend der an der rechten Seite:⁴⁹ Zunächst wird das Haar mit dem Spruch aus PG 2.1.9 befeuchtet, mit dem Stachelschweinstachel in drei Teile gescheitelt und mit dem Mantra VS 4.1de *kuśa* ins Haar gesteckt. Der Rasierer wird mit VS 3.63a ergriffen,⁵⁰ mit VS 3.63b ans Haar gehalten⁵¹ und das Haar des ersten Teils geschnitten. Der beim Schneiden zu sprechende Mantra variiert allerdings. So ist auf der hinteren Seite mit dem (auch beim *tryāyusa* verwendeten) Mantra „Das dreifache Leben des Jamadagni, das dreifache Leben des Kaśyapa, das dreifache Leben der Götter, dieses dreifache Leben sei unseres“ (*om tryāyuṣaṃ jamadagneḥ kaśyapasya tryāyuṣaṃ / yad deveṣu tryāyuṣaṃ tan no astu tryāyuṣaṃ* VS 3.62)⁵² das erste Haar samt *kuśa* zu schneiden und auf den Teller mit Dung zu platzieren. Dann folgen ohne Mantra die beiden anderen Teile der hinteren Seite. Die linke bzw. nördliche Seite des Kopfes wird auf dieselbe Art behandelt.⁵³ Der Mantra beim ersten Schneiden lautet hier „Mit welchem der Mächtige am Himmel lange der Sonne folgt,⁵⁴ mit dem Spruch (*brahman*) rasiere ich dich zum Leben, zum Dasein, zum Ruhme, zum Wohlsein“ (*om*

-
- 49 E 915/6: 3^v; H 391/27: 4^f; M 75/7: 8^v-9^f; CP1: 17; CP2: 20f.; CV: 19f., 21; DP: 52; KBh: 245f.; SD: 285; SV: 208f.; UP1: 23f., 25; UP2: 23f.; UP3: 20f.; VP: 57-61; VPGh: 99-101; VUP: 21-24. Beim Befestigen der Stoffbündel im Haar während des *jūṭikābandhana* weichen VP (21) und ihr folgend SV (52) und VPGh (83) von der üblichen Reihenfolge ab und lassen nach der rechten Seite zunächst an der linken Seite und dann erst am Hinterkopf eines der drei Bündel binden. Beim Schneiden der Haare ist aber auch in diesen Texten die Reihenfolge rechts, hinten, links.
- 50 Die VP (63) lässt den Rasierer nun ohne Mantra ergreifen (vgl. VPGh: 100). Laut KBh (246) soll nach dem Berühren der abgeschnittenen Haare wieder Wasser berührt werden.
- 51 Das KK, welches bei der Beschreibung der Prozedur der rechten Seite des Haares (wie PG 2.1.11) mit diesem Mantra bereits erstmals schneiden lässt, zählt für die restlichen Seiten die Handlungen nur namentlich auf (KK: 76). Dabei wird für den hinteren Teil nach dem Ergreifen des Rasierers das „Zusammenbringen von Rasierer und Haar“ (*kṣurakeśasaṃyoga*), beim linken Teil jedoch wieder „Rasieren“ (*pravapana*-) genannt.
- 52 Der SD (285) nennt Nārāyaṇa als *ṛṣi*, Agni als Gottheit und *uṣṇik* als Versmaß. Ähnliche Angaben macht auch das KK (76), allerdings wird als Versmaß *anuṣṭubh* angegeben. Der KBh (245) verweist in einer Fn. auf die im SD gemachten Angaben, hat aber im Haupttext *Āśi* als Gottheit. Der *Cūḍopāyana*-Text hat Nārāyaṇa als *ṛṣi*, *Āśi* als Gottheit und *uṣṇik* als Versmaß (CP1: 17; CP2: 20; CV: 21; SV: 209). So auch Jayarāma, der den *ṛṣi* allerdings als Uttaranārāyaṇa bezeichnet (Bäkre 1982: 186). Die VP (60) nennt als Gottheit *Liṅgoktā*, verzeichnet *Āśi* aber in Klammern. In der VPGh (100) erscheint die Gottheit als „*Liṅgoktā Āśi*“.
- 53 E 915/6: 4^v; H 391/27: 4^v; M 75/7: 9^v; CP1: 17f.; CP2: 21; CV: 19f., 21f.; DP: 52f.; KBh: 246; SD: 285f.; SV: 209f.; UP1: 33f.; UP2: 24f.; UP3: 23f.; VP: 61-65; VPGh: 101; VUP: 24-26.
- 54 Der erste Teil des Verses ist problematisch. Stenzler emendiert wider alle Mss. mit Verweis auf die Variante des Spruches in Nārāyaṇa Bhaṭṭas *Prayogaratna* (*yena bhūyaś ca rātryāṃ jyok ca paśyāti sūryam* Fol. 49^v; in der mir vorliegenden Ausgabe 52^v) *paśyāsi* für *paścaddhi* (siehe Anm. in Stenzler 1876: 53) und übersetzt entsprechend „Durch welchen gekräftigt du zum Himmel wandeln und lange die Sonne sehen mögest ...“ (Stenzler 1878: 39f.). Ich verwende den Text, wie er sich in den Ausgaben von Bäkre und Mālavīya sowie den meisten Handbüchern findet. Nach Jayarāma (Bäkre 1982: 186), zitiert in Gadādhara (Bäkre 1982: 192; Mālavīya 2000: 13), ist der, der lange (d.h. seit Zeitaltern) der Sonne folgt, der stetig in Bewegung befindliche Wind; vgl. die Übersetzung des Spruches in Mālavīya (2000: 11) und VP (64). Laut SD (282f. Fn. 1) sind die Sonnenstrahlen gemeint.

yena bhūriś carā divaṃ jyok ca paścāddhi sūryam / tena te vapāmi brahmaṇā jīvātave jīvanāya suslokyāya svastaye PG 2.1.16⁵⁵).

§10 „Umkreisen (des Kopfes) mit dem Rasierer“ (*kṣurabhraṇa*) – Nun wird der Rasierer dreimal um den Kopf des Jungen geführt (PG 2.1.17).⁵⁶ Der dazugehörige Mantra lautet: „Wenn der Rasierende mit dem Rasierer, dem verletzenden, dem wohl gestalteten, die Haare rasiert, reinige den Kopf, raube ihm nicht sein Leben“ (*yat kṣureṇa marcayatā supēśasā vaptā vapati keśāñ chundhi śiro māsyāyuh pra moṣīḥ*)⁵⁷ PG 2.1.19; Ed. Mālavīya 2.1.17).⁵⁸ Mehrere Texte spezifizieren, dass die erste Umrundung mit Mantra, die zweite und dritte dagegen schweigend erfolgt.⁵⁹ Einige erwähnen, dass das Umkreisen am rechten Ohr beginnt und endet.⁶⁰

§11 „Gabe des Rasierers (an den Barbier)“ (*kṣuradāna*)⁶¹ – Das Haar wird unter Verwendung des restlichen gemischten Wassers (siehe §1) befeuchtet⁶² und dann der Rasierer mit den Worten „ohne zu verletzen, rasiere“ (*akṣanvan parivapa* PG 2.1.21; Ed. Mālavīya 2.1.18)⁶³ an den Barbier übergeben.⁶⁴ Gemäß SD (287) und KK (77) antwortet dieser: „Ich rasiere“ (*parivapāmi*), bevor er das restliche Haar des Jungen bis auf den Haarzipfel am Hinterkopf (*śikhā*) rasiert. Nach dem SD (287) soll der Junge beim Rasieren nach Osten blicken, nach dem *Cūḍopānāyana*-Text entweder in Richtung Osten oder nach Norden.⁶⁵

Zur *śikhā* werden verschiedene Angaben gemacht. Im PG 2.1.22 (Ed. Mālavīya 2.1.19) heißt es schlicht, sie soll die Form haben, die als glückbringend gilt (*yathā*

55 Die meisten Texte nennen Vāmadeva als *ṛṣi* und Kṣura als Gottheit des Yajus (CP1: 18; CP2: 21; CV: 22; KBh: 246; SD: 285; SV: 209); so auch Jayarāma (Bäkre 1982: 186). VP (64) und VPGh (101) geben als Gottheit neben Kṣura alternativ auch Vāta an. Laut KK (76) ist der *ṛṣi* Prajāpati.

56 E 915/6: 4^o; H 391/27: 4^o; M 75/7: 9^o; CP1: 18; CP2: 21f.; CV: 22; DP: 53; KBh: 246; KK: 77; SD: 286; SV: 210; UP1: 35; UP2: 25f.; UP3: 24; VP: 65f.; VPGh: 102; VUP: 27. Der Kommentar zum CV (20) macht keine Angaben zu diesem Ritualelement.

57 Text gemäß Ed. Stenzler. Zu den auftretenden Varianten siehe kritische Anm. von Stenzler (1876: 53).

58 Der Mantra wird auch vom *Āśvalāyanagrhyasūtra* 1.17.16 vorgeschrieben (vgl. AV 8.2.17). Die Handbücher geben, wie Jayarāma (Bäkre 1982: 186), einstimmig Vāmadeva als *ṛṣi* und Kṣura als Gottheit für den *yajus* an (CP1: 18; CP2: 21; CV: 22; KBh: 246; KK: 77; SD: 286; SV: 210; VP: 65; VPGh: 102).

59 CP1: 18; CP2: 21; CV: 22; KBh: 246; KK: 77; SD: 286; SV: 210; UP1: 35; UP2: 26; UP3: 24; VUP: 27. Die VP (65) lässt einmal den Mantra lesen und dann dreimal den Kopf im Uhrzeigersinn mit der Schere umrunden.

60 CP1: 18; CP2: 21; CV: 22; SV: 210. Siehe auch KBh: 246.

61 KBh (246) und VPGh (102) bezeichnen das Ritualelement als *nāpītāya kṣuradāna*, der KK (77) spricht von *kṣurapradāna* und die VP (66) von *nāpītāya kṣurapradāna*.

62 Laut Kommentar in der UP3 (24) wird beim Befeuchten des Kopfes der Mantra vom Umkreisen wiederholt. Zu weiteren Abweichungen dieses Textes siehe unten.

63 Wie beim vorherigen Mantra geben die Handbücher einstimmig und im Einklang mit Jayarāma (Bäkre 1982: 186) Vāmadeva als *ṛṣi* und Kṣura als Gottheit des Yajus an (CP1: 18f.; CP2: 22; CV: 22; KBh: 246; KK: 77; SD: 286; SV: 211; VP: 66; VPGh: 102).

64 E 915/6: 4^o; H 391/27: 4^o; M 75/7: 9^o; CP1: 18f.; CP2: 22f.; CV: 20f., 22f.; DP: 53; KBh: 246; KK: 77; SD: 286f.; SV: 210f.; UP1: 35; UP2: 25f.; VP: 65f.; VPGh: 102; VUP: 27. Als einziger der vorliegenden Texte lässt der Kommentar der UP3 (20) bereits die oben genannten Haarbüschel vom Barbier schneiden. Aber wie in anderen Handbüchern wird nach dem Umkreisen des Kopfes das Rasierwerkzeug rituell an den Barbier übergeben (UP3: 24).

65 CP1: 19; CP2: 22; CV: 22f.; SV: 211. So auch KBh: 246.

maṅgalam). Die meisten Handbücher verweisen wie die Kommentare zum PG auf den Familienbrauch.⁶⁶ Die UP1 (36 Fn. 1) ergänzt die Bemerkung, dass manche fünf Locken, manche eine Locke tragen.⁶⁷ Der *Cūḍopānāyana*-Text lässt, wie für die Vājasaneyi-Schule (des Weißen *Yajurveda*) vorgeschrieben, eine *śikhā* herrichten.⁶⁸

§12 Entsorgen der Haare – Laut PG 2.1.23 (Ed. Mālavīya 2.1.20) sind Haar und Kuhdung in einem Kuhstall, einem Wasserbecken oder am Ufer eines Gewässers zu verbergen.⁶⁹ Nach Rāmadatta werden die Haare gemäß Brauch von der Mutter mit neuem Stoff umwickelt und zusammen mit Milch und Joghurt auf dem Dung abgelegt. Erst nach der Beschreibung des üblichen Rahmenrituals wird angewiesen, diese Materialien in einem Kuhstall bzw. am Ufer eines Flusses oder sonstigen Gewässers abzulegen.⁷⁰ Im *Cūḍopānāyana*-Text wird dem hinzugefügt, dass der Vater oder ein anderer Haar und Kuhdung in Stoff einschlägt, so verbirgt (*vastrāveṣṭanena guptaṃ krtvā*), dann selbst zum Kuhstall oder Ufer bringt oder durch einen Stellvertreter bringen lässt.⁷¹ Auch in anderen Handbüchern wird neben Stellen an einem fließenden oder stehenden Wasser (je nach Text an Flüssen, Teichen oder Becken) meist der Kuhstall (als reiner Ort) zum rituellen Entsorgen der abgetrennten Haare genannt.⁷²

§13 „Bad“ (*snāna*) – Während die Rasur im Śrauta-Ritual mit einem Bad einhergeht,⁷³ macht das PG, im Gegensatz zu einigen anderen Ṛgṛhasūtras (vgl. Gopal 1959: 289 Fn. 98), keinerlei Angaben dazu. Auch von den Ritualhandbüchern enthalten nur wenige Hinweise auf ein Bad des Jungen nach der Rasur. Der SD (287) schreibt, dass der Junge, gut gebadet, mit gewaschenem Kopf und mit einer Blütengirlande geschmückt, zum Vater westlich des Feuers gebracht wird. Der KBh (247 Fn. 7) zitiert

66 *yathā kulācāram* (KK: 77; SD: 287), *yathā kulam* (E 915/6: 4^v; H 391/27: 4^v; M 75/7: 9^v; KBh: 246; VUP: 27); *yathā kuladharmam* (DP: 54); *kulācāra anusāra* (VP: 67; VPGh: 102). Die VUP (27 Fn. 1) zitiert das PG und den Kommentar von Harihara (siehe dazu nächste Fn.). Die UP3 (24) erwähnt nur, dass der Barbier die *śikhā* stehen lassen soll.

67 Die UP2 (26f. Fn. 1 und 2) gibt andere Beispiele. Beide verwenden u.a. verschiedene Passagen, die sich neben dem allgemeinen Verweis auf den Familienbrauch (*kulācāra*) in den Kommentaren von Harihara (Bākre 1982: 187; Mālavīya 2000: 14) und Gadādhara (Bākre 1982: 192; Mālavīya 2000: 15) zu PG 2.1.19 als Zitat von Laugākṣi finden (vgl. *Laugākṣigṛhyasūtra* 40.1-8. Siehe auch nächste Fn.). Diese scheinbar sehr populäre Passage des (nach seiner Schulzugehörigkeit) auch als *Kāthakagrhyasūtra* bekannten und u.a. in Kashmir verwendeten (siehe Sanderson 1988: 701) Textes wird auch von anderen Werken zitiert und kommentiert (Kane 1974: 264). Auch Pandey (1998: 98f.) behandelt diese Passage (mit Verweis auf *Samśkārāprakāśa* des *Vīramitrodaya* S. 315) und schließt die Bemerkung an, dass es in späterer Zeit in Nordindien, wahrscheinlich aufgrund der Einfachheit und Schicklichkeit, üblich wurde, nur eine Locke zu tragen (vgl. Gopal 1959: 161f., 174 Fn. 62, 281).

68 Man beruft sich auf Laugākṣi: *vājasaneyinām eketi laugākṣivacanād ekāṃ śikhāṃ sthāpayitvā* (CP1: 19; CP2: 22; CV: 23; KBh: 246). Das Zitat könnte dem Kommentar von Harihara oder Gadādhara zu PG 2.1.19 entnommen sein (siehe vorherige Fn.). Im *Laugākṣigṛhyasūtra* 40.6 (und *Samśkārāprakāśa* des *Vīramitrodaya* S. 315) heißt es *vājim eke°*.

69 Gemäß ŚB 3.1.2.8 und KŚ 7.2.11 wird das Abgeschnittene in ein Wassergefäß (*udapātre*) geworfen.

70 H 391/27: 4^v; M 75/7: 10^v; DP: 54f.; KBh: 246f.; VUP: 27f., 30. Vgl. UP3: 24f. E 915/6 (4^v) enthält keine Angaben zum Ort der Entsorgung.

71 CP1: 19f.; CP2: 22f.; CV: 23f.

72 KK: 77; SD: 287; SV: 211; UP1: 36; UP2: 26f.; VP: 67.

73 Siehe etwa ŚB 3.1.2.10-12 und KŚ 7.2.15. Vgl. die Anm. von Eggeling (1885: 7f.) zu ŚB 3.1.2.9.

dies. Das KK (77) ändert leicht ab und lässt den Jungen zum Priester (*ācārya*) führen.⁷⁴ Die VP (67) dagegen beschreibt in Klammern, wie der Junge mit Gelbwurzpaste (Nep. *bukuvā*) eingerieben und gebadet wird. Dann soll er gut abgetrocknet und rein (Nep. *cokho*) gekleidet zum Opferplatz gebracht werden (vgl. VP: 83). Laut SV (211) sind es, wie in der heutigen Praxis, die Schwestern, die den Jungen mit *bukuvā* einreiben, ihn baden und trocken reiben, ihm reine Kleidung anziehen und, in ein Handtuch gehüllt, zum Opferfeuer führen.

§14 Rahmenritual, zweiter Teil – Laut PG 2.1.23f. (Ed. Mālavīya 2.1.21f.) wird das Ritual mit einem Geschenk (*vara*) an den *ācārya* beendet, im Falle des nach dem *cūḍākaṛaṇa* modellierten *keśānta* soll dies eine Kuh sein, woher sich die Bezeichnung dieses *saṃskāra* als *godāna* ableitet. Ein Geschenk (*vara* oder *varadravya*) an den (Familien-)Priester (*svācārya*) wird auch von mehreren Handbüchern erwähnt.⁷⁵ Gelegentlich wird vorgeschrieben, dass der Beschenkte mit einem Segen antwortet.⁷⁶ In der UP2 (27 Fn. 2) wird *vara* als Geld im Wert einer Kuh (*goniṣkrayadravya*) erklärt. Auch andere Texte gestalten die Übergabe des Geschenks am Ende des *cūḍākaṛaṇa* als *godāna*.⁷⁷ UP1 (37) und UP2 (27f.) erwähnen einen „zusätzlichen Lohn“ (*bhūyasī-dakṣiṇā*). Keines der Handbücher beschreibt eine Entlohnung des Barbiers.⁷⁸

Neben dem rituellen Übergeben einer Bezahlung werden je nach Handbuch in variierender Detailliertheit auch andere übliche Abschlusshandlungen des Feuerrituals oder der *pūjā* beschrieben, z.B. *pūrṇāhuti*, *tryāyusaḥkaraṇa*, *visarjana*, *viṣṇusmarāṇa* oder *brāhmaṇabhojana*.⁷⁹

⁷⁴ Der Text erwähnt z.B. keine Blütengirlande.

⁷⁵ CP1: 19; CP2: 22f.; CV: 23; KK: 77; SD: 287; UP2: 27. Stenzler (1878: 40) und Oldenberg (1886: 303) übersetzen den im Sūtra verwendeten, mehrdeutigen Begriff (siehe Kap. 2.1) *ācārya* als „Lehrer“ bzw. „teacher“, Hillebrandt (1897: 50) als „Brahmane“. Die in den heutigen Handbüchern übliche Bezeichnung des Beschenkten als *svācārya* wird bereits im Kommentar von Gadādhara zu PG 2.1.21 verwendet (Bākre 1982: 192; Mālavīya 2000: 15). Harihara bestimmt den *ācārya* als *svakīya*, „den eigenen“ bzw. „den zur eigenen Familie gehörenden“ (Bākre 1982: 187; Mālavīya 2000: 15). Die VP (69), die in der *saṃkalpa*-Formel die Bezeichnung *ācārya* verwendet, lässt den *purohita*, eine gängige Bezeichnung für den Familienpriester, beschenken.

⁷⁶ Laut SD (287) und KK (77) antwortet der *ācārya* mit einem Mantra-Segen (*mantrāśīsa*), laut UP2 (27) mit „[om] svastī“ (vgl. UP1: 37). Der *Cūḍopāyana*-Text erwähnt das Rezitieren eines Segensmantras (*āśīrmantrapāṭha*) erst nach den Abschlusshandlungen des Feuerrituals, beim Übergeben von *dūrvā* und *aṣṭā* (CP1: 20; CP2: 23; CV: 24).

⁷⁷ UP1: 36f.; VP: 68f.; SV: 211-213. In der VPGh (103) wird dieselbe *saṃkalpa*-Formel wie in der VP verwendet, die Gabe jedoch als *dakṣiṇā* bezeichnet. Zum *godāna* am Ende des *cūḍākaṛaṇa* vgl. Stevenson 1920: 23.

⁷⁸ VP (37) und VPGh (91) nennen beim *pātrāsādāna* auch *saguṇa* etc. für die Schwestern und den Barbier (siehe §1), beschreiben aber die Übergabe nicht. Zum von manchen Gṛhyasūtras vorgeschriebenen Überreichen von Speise oder anderem an den Barbier siehe Gopal 1959: 283; Hillebrandt 1897: 50; Kane 1974: 263; Tachikawa/Hino/Deodhar 2001: 111.

⁷⁹ CP1: 19f.; CP2: 23; CV: 23f.; DP: 54f.; KBh: 247; SD: 287; SV: 211, 213f.; UP1 37f.; UP2: 28; VP: 67-70; VPGh: 102f.; VUP: 28-30. KK (77) erwähnt nur das *dakṣiṇādāna*.

8.2 Praxis

Als erster der vier *saṃskāras* des *vratibandha* findet das *cūḍākarāṇa* in der Regel in den Morgenstunden des Haupttages (etwa zwischen sieben und neun Uhr) statt. Der astrologisch günstige Zeitpunkt (Nep. *sāita*), der für das Ritual benötigt wird, ist im Voraus festgelegt worden und bestimmt nun, wie die Haupthandlungen ins Rahmenritual eingefügt werden können. Zu diesem Zeitpunkt tragen die Initianden noch normale Straßenkleidung, oft aufgrund der kühlen Morgenstunde dicke Jacken. Sie sind für gewöhnlich jedoch weithin erkennbar an dem gelben Stoffwickel, den sie nach dem *jūṭikābandhana* um den Kopf tragen sollen. In zwei Fällen im sehr kalten Januar 2007, beides Initiationen von Gautam-Familien mit mehreren Initianden (Beispiele 6 und 7), erschienen die Jungen mit bereits rasiertem Kopf auf dem Ritualplatz. Im ersten Fall behielten sie einfach ein gelbes Kopftuch auf und man übergang das *cūḍākarāṇa*. Im zweiten Fall setzten zumindest zwei der Initianden zu Beginn des *cūḍākarāṇa* den zuvor abgelegten Kopfwickel des *jūṭikābandhana* wieder auf, denn, wie gleich zu zeigen sein wird, die rituelle Rasur des Haares sollte hier noch vollzogen werden, wenn auch in eigenwilliger, auf wenige symbolische Handlungen reduzierter Form.

Während solche Auslassungen bzw. Abkürzungen eher untypische Einzelfälle sind, hatte man im Hauptbeispiel ein Handbuch zur Hand und arbeitete sich gründlich durch die Anleitung. Dennoch kam es auch hier zu Verschiebungen im Ablauf. Um diese aufzuzeigen, wird der folgende Bericht zunächst die Ereignisse bis einschließlich des Schneidens der ersten Strähnen zusammenhängend schildern. Im Anschluss werden in der Praxis beobachtete Abweichungen separat nach einzelnen Ritualelementen behandelt.

Zunächst wird der bereits beim *jūṭikābandhana* am Abend des Vortags verwendete Teller aus Glockenbronze aus dem Raum des Vorrituals auf den Ritualplatz getragen. Auf ihm liegen vorbereitet: Kuhdung, Stachelschweinstachel, Schere, Rasierer nebst neuen Klingen, vier kleine Metallschalen mit Butterfett, Joghurt, kaltem und warmem Wasser, *kuśa*, zwei kleine Briefchen mit Gold und Silber, eine Orange und Blüten.

Gegen 8:30 Uhr setzt sich der Initiand an der Südseite des Ritualplatzes auf den Schoß der Mutter und die Familie versammelt sich um ihn. Rechts neben den Initianden setzen sich seine Schwester (den Teller zum Auffangen der Haare in der Hand) und eine Tante (Nep. *sanī āmā*),⁸⁰ hinter ihm zunächst ein, dann bald ein zweiter Mutterbruder (Nep. *māmā*). Um zu beginnen, nimmt der Vater, links vom Initianden sitzend, *kuśa* und Wasser, spricht einen *saṃkalpa* und gibt das Gehaltene auf den Boden. Dann verehrt er das vor ihm stehenden *brahmapavitra* und knotet aus *kuśa* seinem Sohn den während des Rituals zu tragenden Ring (*pavitra*). Im Anschluss schneidet er sich aus dem Stiel eines Bananenblattes einen Opferlöffel zurecht, nimmt

80 Nep. *sanī* (oder *kanchī*) *āmā* ist im engeren Sinne die jüngere Schwester der Mutter. Ähnlich wie *māmā* (Mutterbruder) kann diese Kategorie jedoch erweitert werden. Im beschriebenen Fall agierte die Tochter des jüngsten Bruders der Großmutter mütterlicherseits. Obwohl sie in der Generationsabfolge über dem Initianden steht, ist sie einige Jahre jünger als er.

das bereits gefertigte *upayamanakuśa* und setzt sich südlich der beiden Priester, die noch immer *caru* ins Hauptfeuer opfern, mit dem Gesicht nach Osten an die Westseite des Ritualplatzes. Auch er beginnt nun zu opfern, allerdings ins mittlerweile mit Glut aus dem Hauptfeuer entzündete Feuer für das *cūḍākaṛaṇa* auf dem südlichsten der vier kleineren Altäre. Nachdem die vorgeschriebenen *ājyāhutis* ins Feuer gegeben sind, übergibt der Initiand seinem Vater einen kleinen Blattteller mit Reis, Areca-Nuss und Opferschnur als *pūrṇapātra*. Der Vater nimmt die Gefäße für *prokṣaṇī* und *praṇītā* von ihrem Sitz und stellt sie kopfüber neben das Feuer (*praṇītāvimoka*), und der Junge wird angewiesen, eine kurze *pūjā* für das Feuer zu machen. Dann beginnt das eigentliche *cūḍākaṛaṇa*.

Dem Initianden wird die äußere Kopfbinde abgenommen und auf dem von der Schwester gehaltenen Teller verwahrt. Der Vater nimmt den Stachelschweinstachel vom Teller und scheidelt damit das Haar des Jungen auf der rechten Seite. Dann wird das kalte und warme Wasser gemischt und das gescheidelte Haar damit befeuchtet. Während der Vater zwischen verschiedenen Fingern die drei separierten Haarbüschel hält, steckt ein helfender Priester pro Büschel einen *kuśa*-Halm ins Haar. Der Vater nimmt die Schere, berührt damit Haar und *kuśa*, schneidet diese und legt das Abgeschnittene auf den Teller. Auch die beiden anderen ins Haar gesteckten *kuśa*-Halme werden mit der Schere berührt und nebst einer Haarlocke geschnitten (siehe Abb. 11). Während dieses ersten Schneidens wird (zum Markieren des astrologisch günstigen Zeitpunkts) eine Schnecken trompete (*śaṅkhā*) geblasen und die Glocke am Tempel geläutet. Die Prozedur wird für den hinteren Teil und die linken Seite (ohne Begleitung durch *śaṅkhā* und Glocke) wiederholt.

Obwohl man im Hauptbeispiel, soweit es möglich war, dem Handbuch folgte, wies es einige Besonderheiten auf. Dies wird deutlich, wenn man sich die Umsetzung der einzelnen Elemente in den anderen Fallbeispielen ansieht.

§1 Rahmenritual, erster Teil – Dass das *cūḍākaṛaṇa* bzw. eine bestimmte Handlung innerhalb desselben an ein *śubhamuhūrta* bzw. *sāita* gekoppelt ist,⁸¹ hat Auswirkung auf die Gestalt des Rituals. Liegt der günstige Moment sehr früh, kann es passieren, dass noch nicht alle das Ritual vorbereitenden Elemente erledigt werden konnten. Im Fall 4 etwa nutzten Opferherren und Priester die Zeit, während die Initianden rasiert wurden, um Krug und Gaṇeśa zu verehren (ähnlich im Fall 1). Im Fall 3 hatte man zu diesem Zeitpunkt *kalaśa*- und *gaṇeśapūjā* schon vollzogen, holte nun aber das *godāna* für die dem *cūḍākaṛaṇa* vorangegangenen *saṃskāras* nach. Im Hauptbeispiel war man, wie geschildert, bereits bis zu den Feueropfern des nach *agnisthāpana*-Anleitung vollzogenen Rahmenrituals vorgedrungen.

Auch der jeweilige, den einzelnen *saṃskāra* rahmende *prāyaścittahoma* kann sich verschieben. Im Fall 7, einem der beiden Rituale, in denen die Initianden bereits mit kahlem Kopf auf dem Ritualplatz erschienen (siehe oben), las der Priester zunächst im Namen der Initianden den *saṃkalpa* für das *cūḍākaṛaṇa*, „rasierte“ dann symbolisch

81 Laut Bennett (2005: 65) ist der Moment, in dem der Vater das Schneidewerkzeug ergreift, astrologisch bestimmt. In den beobachteten Fällen war es meist wie im Hauptbeispiel (siehe oben) der Zeitpunkt des ersten Schneidens.

die bereits geschorenen Köpfe, las den *saṃkalpa* für den *cūḍākarāṇahoma*, ließ das Feuer in die entsprechende *vedi* setzen und dann den *homa* beginnen.

§2 „(Zusammen)gießen des Wassers“ (*udakāseka*) – Ist ein *vratibandha*, wie im Hauptbeispiel, aufwendig inszeniert, werden die unterschiedlichen Zutaten (warmes und kaltes Wasser, Joghurt und bzw. oder Butterfett) zunächst meist separat in kleinen Metallschälchen auf dem Teller verwahrt, bevor sie miteinander vermengt werden (so z.B. in den Fällen 3 und 5). Im Hauptbeispiel wurde das Wasser erst nach dem Scheiteln des Haares gemischt und ins Haar gebracht. Dieser Schritt kann nicht nur seine Position im Ritualablauf verändern, er kann auch gänzlich entfallen.⁸²

§3 „Befeuchten (der Haarbüschel)“ (*(jūṭikā)kledana, undana*) – Das eben Angemerkte gilt auch für das Befeuchten des Haares mit dem vorbereiteten Wasser. Die Position des Ritualelements ist flexibel und es kann entfallen. Entfällt es, wird das Haar erst vor der eigentlichen Rasur des Kopfes mit „normalem“ Wasser aus einem Kanister oder anderen Gefäß befeuchtet.

§4 „Teilen (des Haares)“ (*prthakkarāṇa*) – Alle Handbücher schreiben beim „Scheiteln“ des Haares die Verwendung eines Stachelschweinstachels vor. In gut ausgestatteten Ritualen liegt dieser meist auf dem vorbereiteten Teller bereit, auch wenn nicht immer ein Stachel mit drei weißen Stellen verfügbar ist. Es wurde jedoch verschiedentlich beobachtet, dass zum Scheiteln des Haares das Ritual-Allzweckmittel *kuśa* als Ersatz für den fehlenden Stachel verwendet wurde (z.B. in den Fällen 1 und 4). Auch im Fall 7 benutzte der Priester *kuśa*, um den Initianden dreimal über die hier schon geschorenen Köpfe zu streichen und so das Scheiteln symbolisch nachzuholen (siehe Abb. 13).

Nach Bennett (2005: 65) ist es, wie im Hauptbeispiel, der Vater des Initianden, der das Scheiteln übernimmt. Nach eigenen Beobachtungen war dies, genauso wie der Fall, dass der Priester scheidelt,⁸³ aber eine Ausnahme, denn in auffälliger Abweichung zu den Angaben der Handbücher kam meist dem Mutterbruder (Nep. *māmā*) des Initianden die Aufgabe zu, das Haar seines Neffe zu scheiteln und die ersten Strähnen zu schneiden.⁸⁴ Im Fall 5 war der im Ritual noch mehrfach in wichtiger Funktion agierende Mutterbruder extra aus Australien angereist. Dass bei einem weiteren *vratibandha* der gleichen Familie (Fall 3) der Opferherr, der älteste Bruder des Vaters des Initianden, das Vorbereiten und erste Schneiden des Haares übernahm, wurde von den Akteuren als Notlösung verstanden. Es folgte der spontanen Entscheidung, dass es besser sei, die Rasur pünktlich im astrologisch günstigen Moment zu vollziehen und mit dem Ritual ohne Verzögerung fortzufahren, als auf den verspäteten Mutterbruder zu warten. Als der Erwartete doch noch eintraf, hatte der Opferherr gerade die ersten Strähnen an jeder Seite geschnitten. Einige der anwesenden Frauen schlugen vor, dass nun auch der Mutterbruder schneiden solle. Dieser berührte jedoch

82 Wie etwa in den Fällen 4 und 7. Bennett (2005: 65) beschreibt, dass das Haar mit warmem Wasser befeuchtet wird, und erwähnt kein Vermengen mit anderen Zutaten.

83 Vgl. Stevenson 1920: 22.

84 Dies berichtet auch Michaels 1986: 207; 1998: 92.

nur kurz die Schere und zog sich vorerst wieder vom Ritualplatz zurück. Seiner Meinung nach hatte er so seine rituelle Funktion ausreichend wahrgenommen.⁸⁵

Bennett (2005: 65) schreibt, dass vor dem Scheiteln zunächst die drei Bündel aus dem Haar entfernt werden.⁸⁶ So geschah dies nur im Fall 1. Meist verblieb der Stoffstreifen mit den Bündeln noch an seinem Platz und nur das als äußerste Hülle um den Kopf gewickelte gelbe Tuch wurde, falls vorhanden, entfernt.

§5 „Einstecken von *kuśa*-Trieben“ (*kuśataruṇāntardhāna*) – Beim Präparieren der Haarsträhnen mit *kuśa* brauchte man, wie im Hauptbeispiel, meist mehr als zwei Hände. Der Hauptakteur, ob Mutterbruder, Vater oder Priester, erhielt daher meist von einem (weiteren) Priester Hilfe. Während Einer das separierte Haar hielt, reichte der Andere die *kuśa*-Halme zu oder steckte diese gleich in die Haare.

Es scheint allgemein bekannt, dass insgesamt 27 *kuśa*-Stücke (drei mal drei auf jeder Seite des Kopfes) im Haar platziert werden sollen.⁸⁷ Meist wurde dies jedoch abgekürzt. In den Fällen 3 und 5 wurden, wie im Hauptbeispiel, auf jeder Seite drei *kuśa*-Stücke ins Haar gesteckt. Im Fall 4 wurde, zumindest bei einem Initianden, pro Seite ein *kuśa* platziert. Beim zweiten Jungen entfiel, wie im Fall 1, das Einstecken von *kuśa* gänzlich.

§6 „Ergreifen des Rasierers“ (*kṣuragrahaṇa*) – Wird das Ritual, wie im Hauptbeispiel, „*vidhile*“, das heißt „gemäß Vorschrift bzw. Handbuch“ vollzogen, wird auch in der heutigen Praxis das Schneidewerkzeug unter Sprechen eines Mantras zunächst rituell ergriffen. Laut den Texten soll dieses Gerät ein Rasierer bzw. ein Rasiermesser sein. Die Verwendung eines Messers wird auch aus Nepal berichtet (vgl. Michaels 1998: 92, 99). Nach Bennett (2005: 65) nimmt der Vater in die linke Hand zunächst ein Rasiermesser (*razor*), berührt damit den Kopf des Jungen, nimmt dann in die rechte Hand eine Schere und schneidet damit Haarsträhne und *kuśa*. In den von mir beobachteten Fällen, in denen der Kopf noch rasiert werden musste, war es immer eine Schere (Nep. *kaīcī*), die ergriffen wurde, obwohl manchmal, wie im Hauptbeispiel, ein Rasierer auf dem Teller bereitlag.

Ist das Ritual aufwendig ausgestattet, wird vor dem Ergreifen ein kleines Stückchen Blattgold, ein als besonders rein geltendes Metall, an der Schere befestigt (vgl. Michaels 1998: 99). Dieses Detail wird von keinem der Handbücher erwähnt, konnte aber zumindest in den Fällen 3 und 5 beobachtet werden.⁸⁸

§7 „Zusammenbringen von Rasierer und *kuśa*“ (*kṣurakeśasaṃyoga*) – Es hängt erneut von der Detailtreue der Akteure ab, ob dieses Element als separater Schritt mit eigenem Mantra vollzogen wird.

§8 „Schneiden von Haar und *kuśa*-Blatt“ (*sakeśakuśapatracchedana*) – Wie für das Hauptbeispiel berichtet, wurde auch in anderen Fällen meist die erste Strähne

85 Im Fall 6 schickte der durch Krankheit verhinderte Mutterbruder seinen Sohn als Vertretung. Dieser trat jedoch erst später, beim *bhikṣādāna*, rituell in Erscheinung, da in diesem Fall die Rasur der Initianden bereits vor dem Ritual vollzogen worden war und das *cūḍākarana* entfiel.

86 Michaels (1998: 92) macht dazu keine Angaben.

87 Die Zahl wurde mir von mehreren Befragten genannt. Sie wird auch von Bennett (2005: 65) angegeben.

88 Es kann andernorts übersehen worden sein.

nebst *kuśa* über dem rechten Ohr mit einer Schere, nicht mit einem Messer, geschnitten, und die Schwester(n) und/oder andere Mädchen standen bereit, um das Abgeschnittene auf einem Teller zu verwahren. Anders als im Hauptbeispiel war es meist ein Mutterbruder, der das Schneiden übernahm (siehe §4). Es können jedoch noch weitere Variationen auftreten, selbst innerhalb eines Rituals. Im Fall 4, einer Sammelinitiation, wurde beobachtet, dass ein Mutterbruder als Erstes nicht Haar und *kuśa* sondern eines der Bündel des *jūṭikābandhana* mit der Schere abschnitt. Der zweite Initiand desselben Rituals, für den keine Bündel vorbereitet worden waren, bekam von seinem Mutterbruder die Strähne ohne vorher eingestecktes *kuśa*-Gras geschnitten.

§9 Vorbereiten und Schneiden der restlichen Strähnen – Wie in den Handbüchern, wird auch in der Praxis die Prozedur der rechten Seite für die anderen beiden Teile des Haares wiederholt. Dabei treten ähnliche Modifikationen auf.

§10 „Umkreisen (des Kopfes) mit dem Rasierer“ (*kṣurabhrāmaṇa*) – Wie das einleitende Berühren von Haar und *kuśa* mit dem Schneidewerkzeug kann auch das abschließende Umkreisen des Kopfes entfallen.

§11 „Übergeben des Rasierers (an den Barbier)“ (*kṣuradāna*) – Nur in den Fällen 1, 3 und 5 hatte die Familie einen Barbier zum Ritual bestellt, damit dieser den restlichen Kopf bis auf die Locke am Hinterkopf (*śikhā*, Nep. *ṭupī*) rasiert. Dieser von den Texten vorgeschriebene Brauch wird zwar von den dörflichen Bāhun und Chetrī berichtet,⁸⁹ scheint aber im städtischen Umfeld des Kathmandu-Tals aus der Mode zu kommen.

Das Scheren des Kopfes fand in den drei genannten Fällen je nach Örtlichkeit in östlicher oder südwestlicher Richtung, aber immer etwas abseits vom Ritualplatz statt. Der Barbier befeuchtete zunächst das Haar des Jungen mit „normalem“ Wasser. Dann legte er in seinen eigenen (!) Rasierer eine neue Klinge ein und nahm damit die Arbeit auf. Von einer Übergabe des Schneidewerkzeuges kann hier also keine Rede sein. Auch wenn man die zur Rasur verwendete Gerätschaft nicht, wie in den Texten vorgeschrieben, mit bestimmten Formeln für den Einsatz im Ritual vorbereitete, wurde ihr gelegentlich eine größere Aufmerksamkeit beigemessen als beim „alltäglichen“ Einsatz: So konnte im Fall 5 beobachtet werden, dass man nicht nur die Schere der Familie, sondern auch den Rasierer des Barbiers mit einem Stückchen Blattgold versah.

Abgesehen von den drei genannten *vratibandhas*, dem Fall 7, bei dem der Priester mit etwas Wasser und *kuśa* über die bereits kahlen Köpfe der Initianden strich und so symbolisch die Rasur vollzog, und dem Fall 6, bei dem das *cūḍākarāṇa* ganz entfiel, übernahm der Mutterbruder die traditionell dem Barbier zugeordnete Aufgabe. Wie im Hauptbeispiel fand auch in diesen Fällen keine ritualisierte Übergabe des Schneidewerkzeuges statt:

Gegen 9:00 Uhr führen zwei Mutterbrüder den Initianden in die Südwest-Ecke des Tempelareals, wo ihm die Onkel das Haar mit Wasser befeuchten, das sie aus einem großen Teekessel über seinen Kopf gießen. Der ältere *māmā* nimmt die Schere vom zum Ort der Rasur getragenen Teller (nicht aus der Hand des Vaters, der das erste

⁸⁹ Siehe Bennett 2005: 65; Gray 1979: 96.

Haar geschnitten hat), entfernt die Bündel des *jūṭikābandhana* und schneidet erneut einige Strähnen. Er lässt alles auf einen Plastiksack fallen, der zu Füßen des Initianden ausgebreitet ist. Von dort sammelt später die Schwester die Sachen auf, um sie auf den Teller zu legen. Während der jüngere *māmā* nun die bei der Rasur auszusparende Haarlocke hält, greift sein älterer Bruder zum Rasierer und beginnt vor den Augen der anwachsenden Zuschauerschar vorsichtig mit der Rasur. Der Erfolg ist mäßig, denn der Rasierer ist stumpf. Ein älterer Verwandter mischt sich ein, wechselt die Klinge und übernimmt die Rasur, die er trotz des nun scharfen Gerätes ohne Verletzung des Jungen zügig zu Ende bringt. Die Anwesenden begutachten die Form des *ṭupī* und lassen noch etwas nachbessern. Inzwischen ist die bestellte Kapelle (Nep. *pañcai bājā*), eingetroffen und soll gleich beginnen zu musizieren.

Während der traditionell vorgesehene Barbier professionell mit dem ihm vertrauten Werkzeug seiner Arbeit nachgeht, sind die Mutterbrüder meist nicht besonders geübt im Kopfscheren. Wie im Hauptbeispiel kam es auch im Fall 4 aufgrund eines stumpfen Rasierers zu Verzögerungen bei der Rasur. Auch hier obsiegte die Pragmatik. Man borgte sich kurzerhand bei einem anderen *vratibandha* nebenan, das im Ablauf schon weiter fortgeschritten war, ein besser funktionierendes Gerät.

Dass die Rasur, wie im Hauptbeispiel, von Musik begleitet wird, geht aus keinem Ritualtext hervor, wurde aber mehrfach aus der Praxis in verschiedenen Regionen Südasiens berichtet.⁹⁰ In Nepal gehört das musikalische Begleiten eines *vratibandha* (und damit auch des *cūdākarāṇa*) zu den traditionellen Aufgaben einer *pañcai bājā* (Tingey 1990: 164f.).⁹¹ Im heutigen Kathmandu ist es jedoch eine Seltenheit geworden. Außer im geschilderten Beispiel war nur bei dem sehr aufwendig inszenierten Fall 2 eine Kapelle anwesend. Während für die Hochzeit, bei der auch heute noch eine Kapelle als Begleitung des Bräutigamzugs (Nep. *janti*) Standard ist, oft ein modernes Blechblasensemble engagiert wird, hatte man in beiden genannten *vratibandhas* eine traditionelle *pañcai bājā* bestellt.⁹²

§12 Entsorgung der Haare – In den aufwendiger ausgestatteten *vratibandhas*, wie den Fällen 3 und 5, war der Teller, auf dem die geschnittenen Haare gesammelt wurden, ähnlich bestückt wie im Hauptbeispiel. Zu den Dingen, die, so verfügbar, dazu gegeben werden, gehören ein wenig Kuhdung, ein Stachelschweinstachel, eine Schere, gelegentlich zusätzlich ein Rasierer, die zum Mischen des Wassers benötigten Zutaten (meist in kleinen Metallschälchen), *kasāra*, *sela*, *kuśa* sowie weiteres wie Früchte oder Blüten. In seiner einfachsten Form wurde auf dem Teller nur ein gelbes Tuch ausgebreitet und etwas Kuhdung dazugegeben, z.B. in den Fällen 1 und 4.

Das Halten des Tellers beim Schneiden der Strähnen war immer Aufgabe der Schwester(n) oder anderer weiblicher Verwandter. Auch wenn man, wie im Hauptbeispiel, bei der Rasur die Haare nicht direkt auf den Teller fallen ließ oder legte, son-

⁹⁰ Laut Kakar (2005: 206) singen in der Bhojpuri-Region die Frauen zu diesem Anlass (wie bei der Geburt eines Kindes) Lieder. Ähnliches berichtet Ishii (1999) aus Mithila. Dubois (1992: 178) schreibt, dass während der Barbier rasiert, Instrumente gespielt werden, die Frauen singen und die Brahmanen schweigen.

⁹¹ Vgl. Michaels 1998: 92, 99.

⁹² Siehe dazu Kap. 2.1 §8.

dern eine praktischere Unterlage gefunden hatte, stand die Schwester meist in unmittelbarer Nähe, bereit das Abgeschnittene aufzusammeln, um es schließlich in gelben Stoff einzuschlagen. Für gewöhnlich wurden neben Kuhdung weitere Dinge (etwa *kasāra* oder *sela*) zum Haar gelegt, bevor man das Bündel verknötete. Im Fall 5 ergänzte die Schwester ein Stückchen Blattgold, als sie das Bündel für den Abtransport in eine schwarze Plastiktüte packte.

Auch das Entsorgen des rituellen „Sondermülls“ war immer Aufgabe der weiblichen Verwandten des Initianden. Sie waren es, die die Haare im nächstgelegenen Fluss versenkten. In den in Deopatan beobachteten Ritualen geschah dies am Ufer der Bagmati. Bei einigen *vratibandhas* auf dem Platz am Rudragāḍeśvara (etwa Fall 4) nutzte man diese Gelegenheit, den nahen Paśupatinātha-Tempel in das Ritual einzubeziehen, indem man zum Forttragen der Haare den Weg durch den Haupttempel wählte. Das Entsorgen fand irgendwann nach dem *cūdākarāṇa* statt, meist im Laufe des späteren Vormittags. Direkt nach der Rasur hatten die Mädchen zunächst eine andere Aufgabe.

§13 „Bad“ (*snāna*) – Während in einigen Handbüchern die Beschreibung der Haupthandlung des *saṃskāra* mit der Übergabe des Rasierers an den Barbier endet und, je nach Text, nun die abschließenden Elemente des Rahmenritual genannt oder beschrieben werden, folgt in der Praxis zunächst ein weiterer Höhepunkt des Rituals – das Bad des Jungen:

Nach der Rasur überquert der Initiand zum Klang der ihm zu Ehren aufspielenden Kapelle den Tempelhof, verlässt den Komplex durch die Pforte an der Ostseite und kommt zur nahe gelegenen Wasserstelle. Dort, inmitten von Wäsche waschenden Frauen, zieht er sich, assistiert von seiner Schwester, bis auf die Unterhose aus und spült, in einem eigens dafür mitgebrachten Badebottich unter dem Wasserhahn kauend, die Haare vom Körper. Dann beginnen Schwester, Tante und ein Mutterbruder unter den wachsamen Augen der Mutter des Initianden den Jungen mit der am Vortag im Rahmen des *śubhārambha* hergestellten Gelbwurzpaste (Nep. *bukuvā*) von Kopf bis Fuß einzureiben. Als die Paste wieder abgespült ist, führt der Mutterbruder den nassen und frierenden Jungen in das kleine Zimmer an der Südseite des Tempels, in dem die Familie ihre Materialien lagert und die Vorrituale stattgefunden haben. Dort trocknet sich der Junge ab und, ein buntes Handtuch um die Hüfte, kehrt er schließlich zum Feuer zurück.

In anderen Fällen nahm das Bad einen ähnlichen Verlauf. Der Initiand wurde von seinen Schwestern, Cousinsen oder Tanten gebadet, abgetrocknet und, in ein Handtuch gehüllt, zum Ritualplatz zurückgebracht. Wie im Hauptbeispiel hatte man auch in den Fällen 3 und 5 eigens für das Bad einen Metallbottich (Nep. *khadkūlo*) mit zum Tempel gebracht, welchen der Initiand vor seiner Rasur mit einigen Blüten und Ritualreis verehrte. Im Fall 1 zog sich der Initiand für das Bad aus der Öffentlichkeit zurück.

Das nur von wenigen Texten erwähnte Einreiben mit der Gelbwurzpaste (Nep. *bukuvā*) war in der Praxis zentraler Bestandteil des Bades. Michaels (1998: 102), für den diese Handlung bereits den Beginn des *upanayana* darstellt, sieht im Auftragen der Paste einen Beleg dafür, dass sich (entgegen einer Behauptung von Kaelber 1978:

67f.) die Neugeburtssymbolik auch in der modernen hinduistischen Initiation erhalten hat. Er verweist auf die gemäß Ayurveda heilsame Wirkung von Gelbwurz bei Krankheiten der Gebärmutter und spricht von einer „rituellen Gelbwurz-‘Plazenta‘“ (1998: 102). Eine ähnliche Interpretation verbindet Pandey mit einem lokalen Brauch, demzufolge der Initiand in der Nacht vor dem *upanayana* mit einer gelben Substanz eingerieben wird, einen silbernen Ring an die *śikhā* gebunden bekommt und die Nacht in absolutem Schweigen verbringen soll. „It was a mystic rite which prepared the candidate for the second birth. The yellowish powder gave a show of embryonic atmosphere and absolute silence made the boy a speechless child anew“ (1998: 128).⁹³ Auf die mit dem *vratibandha* verbundene Symbolik der Wiedergeburt wird an anderer Stelle noch einzugehen sein (siehe Kap. 9.6), für das hier behandelte Ritual-element scheint mir jedoch eine andere Interpretation naheliegender. Der von Pandey angeführte, mit dem *upanayana* verbundene Brauch ist meines Wissens für Nepal nicht belegt. Das oben berichtete Einreiben mit *bukuvā* gehört von der Struktur des Rituals her eindeutig zum *cūḍākarāṇa*.⁹⁴ Bei den Bāhun und Chetṛi ist *bukuvā* jedoch auch Bestandteil anderer Rituale. So finden die Substanzen, aus denen *bukuvā* bereitet wird, auch bei der *ṣaṣṭikāpūjā* am sechsten Tag nach der Geburt Verwendung. Sie werden dort allerdings nicht auf den Körper aufgetragen, sondern mit einem Tuch zu einem Bündel (*poṭalikā*) verschnürt und als Schutz (*rakṣārtha*) auf der Schwelle des Zimmers platziert, in dem die Mutter mit dem Neugeborenen im Wochenbett liegt.⁹⁵ Eine direktere Entsprechung stellt das Salben des „Gebadeten“ (*snātaka*) beim *samāvartana*⁹⁶ und von Bräutigam und Braut bei der Hochzeit (*vivāha*)⁹⁷ dar. Dieser Befund legt nahe, dass das Einreiben mit der Paste, die anlässlich des günstigen astrologischen Moments zu Ritualbeginn bereitet wird,⁹⁸ eine Salbung mit Substanzen darstellt, die als glückbringend gelten und negative Einflüsse vom Gesalbten abwenden sollen. Versteht man die Handlung als Segnung, wird auch verständlich, warum es gerade die „segensreiche“ Schwester ist, die den Junge salbt.⁹⁹

§14 Rahmenritual, zweiter Teil – Im Hauptbeispiel endete das *cūḍākarāṇa* mit einer *pūṃhuti* und dem Verehren und Übergeben eines Geldscheins (50 NRs.) an

93 Der Brauch wird auch von Stevenson (1920: 30) berichtet. Barua (1994: 28f.) übernimmt die Ansichten Pandey's. Für Olson (1977: 153) stellt die gelbe Substanz auch einen symbolischen Bezug zu Yama, dem Herrn der Toten, her.

94 Es wird vor den das *cūḍākarāṇa* beendenden Handlungen des Feuerrituals vollzogen.

95 KBh: 208; vgl. SP: 221; Gögge 2010: 115. Die angeführten Handbücher nennen nur die Materialien (*dūrvā*-Sprossen, Senfsamen, Gelbwurz usw.). Jedoch ist auch die Bezeichnung *bukuvā* in diesem Zusammenhang belegt. In einer Variante der *Bhāṣāvamśāvalī* heißt es, dass am sechsten Tag nach Geburt ein *pāthi bukuvā* gegeben werden soll (NGMPP A 319/3: 7; zit. in Frese 2002: 216, 237). Man vergleiche auch die beim *jūṭikābandhana* als *maṅgaladravya* in die Bündel gegebenen Substanzen (Kap. 6.3.1 §2).

96 Siehe dazu Kap. 11.1 §9. In der Praxis verzichtet man häufig auf dieses Element (Kap. 11.2 §10).

97 Siehe dazu Dubois 1992: 247; Kane 1974: 536; Pandey 1998: 148, 209f. Gadādhara erwähnt *tailaharidrālapanādi* bzw. *haridrālapanādimaṅgalakarāṇa* als Vorbereitung bei *vivāha* und *cūḍākarāṇa* (Bākre 1982: 100, 193; Mālavīya 2000: (I) 114, 21). Die Verwendung von *bukuvā* bei der Hochzeit ist auch im heutigen Nepal üblich (vgl. Parājulī et al. 2003: s.v. *bukuvā*).

98 Siehe Kap. 5.2.4 §1.

99 Zur besonderen Segenskraft der Schwester siehe Kap. 2.1 §6.

den Hauptpriester als Opferlohn (*dakṣiṇā*). In anderen Fällen konnten je nach Priester auch weitere übliche Abschlusshandlungen das *cūḍākarāṇa* beenden.

Im Hauptbeispiel ergab sich eher zufällig am Ende des *cūḍākarāṇa* durch die Berührung mit einem der Nebenrituale ein ritueller Synergie-Effekt. Als der mit glückbringenden Substanzen gebadete Initiand auf den Ritualplatz zurückkehrte, trat gerade der Priester aus dem Tempel, in dem er im Namen der Familie eine *śivapūjā* durchgeführt hatte, und besprenge die Anwesenden zur Segnung mit Wasser aus dem *kalaśa* der *pūjā* (*maṅgalābhiṣeka*).

8.3 Formale Dynamik des *cūḍākarāṇa*

Die Parallelen zwischen ŚB, KŚ und PG belegen, dass bei der Integration des ersten Haarschnitts in den Zyklus der *saṃskāras* auf bereits im Śrauta-Ritual etablierte Handlungsmuster zurückgegriffen wurde. Dieses Muster erscheint im PG jedoch teils überarbeitet, etwa wenn beim *kledana* ein anderer Mantra verwendet wird, und verschiedentlich ausgebaut. So ist beispielsweise das *kṣuradāna* erst im PG mit einer Formel versehen. Spätere Texte ergänzen vor allem vom Sūtra nicht spezifizierte Details. Selten werden größere Bausteine eingefügt. Zu nennen wäre hier nur das Bad (*snāna*), ein Element, das im Śrauta-Ritual zur Rasur gehörte, vom PG im Zusammenhang mit dem *cūḍākarāṇa* nicht erwähnt wird und von einigen jüngeren Vertretern des Handbuchgenres mit Verweis auf den Brauch in ihre Texttradition integriert wird.

Bereits ein grober Vergleich historischer Texte mit der heutigen Praxis macht weitere Veränderungen offenbar. Der im Sūtra als separates „erstes Haareschneiden“ beschriebene *saṃskāra* ist heute Teil eines Ritualbündels, das sich um das *upanayana* formiert hat. Aber auch wenn das *upanayana*, im Einklang mit den Sūtra-Texten, separat vollzogen wird, ist als Vorbereitung des Rituals der Kopf des Initianden zu rasieren, wenn auch nicht auf dieselbe rituelle Weise wie beim *cūḍākarāṇa*.¹⁰⁰ Geht das *cūḍākarāṇa* dem *upanayana* direkt voraus, entfällt diese vorbereitende Rasur. Bei der heute üblichen Verkopplung der beiden *saṃskāras* werden also nicht einfach zwei Rituale hintereinander gestellt, sondern das *cūḍākarāṇa* wird in eine vorhandene Struktur integriert und ersetzt einen Ritualbaustein.

Eine weitere grundlegende Veränderung hängt mit der bereits aufgezeigten Dynamik des Initiationsalters zusammen. Oft waren die Initianden heranwachsende Jugendliche und bekamen in ihrer Initiation natürlich nicht den ersten Haarschnitt ihres Lebens, auch nicht im Hauptbeispiel. Wie die Familie berichtete, wurde das Haar zum ersten Mal in ebenfalls ritueller Form bereits im Kleinkindalter geschnitten. Der Vater bestand aber darauf, dass die im *vratibandha* erfolgte Rasur nicht einfach eine Vorbereitung des *upanayana* war, sondern das *cūḍākarāṇa* seines Sohnes darstellte. Hier

¹⁰⁰Altekar 1965: 298; Barua 1994: 37; Lubin 1994: 178f.; Stevenson 1920: 30. Nach Kane (1974: 285) übernahm in alter Zeit der Lehrer diese Rasur selbst.

(wie vermutlich in anderen Fällen)¹⁰¹ lässt sich also eine konzeptionelle Aufspaltung des *saṃskāra* in die erste Rasur (*muṇḍana*) im Kleinkindalter und das Bereiten des Haarzipfels (*cūḍākarāṇa*) im Rahmen der Initiation feststellen.

Betrachtet man die Handlungsabläufe des *cūḍākarāṇa* genauer, werden weitere Dynamiken sichtbar. Bereits die Handbücher verzeichnen Abweichungen von den Vorschriften des *Gr̥hyasūtra*. In der Praxis, in der ein Skript aus textlich fixierten und mündlich überlieferten Regeln mit jeweils verfügbaren personellen, zeitlichen und materiellen Ressourcen umgesetzt wird, potenzieren sich die Variationen. Tambiah verweist, um seinen performativen Ansatz zum Verständnis des Rituals zu stützen, auf die Arbeit von Lord (1960) zur slawonischen Sängertadition:

The oral poet, whose basic capital is a stock of memorized formulas, varies and ornaments his songs, lengthens or shortens them, according to the demands and character of the audience and other situational circumstances and [...] in fact preserves the tradition by the constant recreation of it (Tambiah 1979: 136).

Auf den ersten Blick scheint dieses Zitat nicht zum *vratābandha* zu passen. Es behandelt Sänger oral tradierter Lieder und Epen. Der Kontext hier sind Rituale, in denen schriftliche Notationen verwendet werden. Sicherlich hat das Vorhandensein einer schriftlich fixierten Autorität weitreichende Konsequenzen für eine Ritualkultur (vgl. etwa Goody 2000), dennoch verfährt der Priester mit seinem schriftlich erweiterten Gedächtnis, dem Handbuch, oft auf ähnliche Weise wie der im Zitat genannte Dichter mit seinen erinnerten Liedbaukasten. Wie jedes vorgetragene Lied oder Epos ist auch jedes vollzogene Ritual anders als vorangegangene und folgende Aufführungen (vgl. dazu Zotter 2015: 36).

Im obigen Zitat wird zwischen einem Akteur, dem Sänger, und einem Publikum unterschieden. Auch diese Aussage lässt sich nicht so ohne weiteres auf das *vratābandha* übertragen. Auf dem Ritualplatz agieren mehrere Personen (ein oder mehrere Priester, Opferherr, Initiand usw.). Vor allem unter den *Bāhun* hat auch der Opferherr des Öfteren ein mehr oder weniger profundes Wissen vom priesterlichen Ritual, so dass Diskussionen um das weitere Vorgehen im Ritual nicht selten sind. Sogar scheinbar Außenstehende (nicht mit Rollen im Ritual betraute Verwandte, Freunde, Nachbarn, Zuschauer) können zumindest an bestimmten Stellen Einfluss nehmen. Im *cūḍākarāṇa* ist ein solcher Moment beispielsweise die eigentliche Rasur und das Formen der *śikhā*. Die meisten Umstehenden beobachten die Handgriffe des Barbiers bzw. Mutterbruders genau und geben ihre Ansichten dazu kund, wie die Locke letztendlich aussehen sollte (vgl. Abb. 12).

Besonders kreativ war man im Fall 7, bei dem die bereits vor dem *cūḍākarāṇa* vollzogene Rasur im Ritual noch einmal mit wenigen Handgriffen – dem „Scheiteln“ mit *kuśā* und dem Bestreichen mit Wasser als „Rasur“ – in so individueller Form umgesetzt wurde,¹⁰² dass man beinahe von einer Neuerfindung sprechen muss. Eine Be-

101 Laut Tachikawa/Hino/Deodhar (2001: 111) wird die erste Rasur des Kopfes in Maharashtra, zumindest beim (ersten?) Sohn, zusammen mit dem „ersten Speisen fester Nahrung“ (*annaprāśana*) im sechsten oder achten Monat nach der Geburt vollzogen.

102 Siehe Kap. 8.2 §4 und 11.

schränkung auf so wenige (größtenteils substituierte) Elemente des *cūḍākarāṇa* ist unüblich. Aber auch in anderen Fällen lag die Entscheidung, welche abgekürzte Variante man wählte oder ob man dem eigenen Verständnis der schriftlich und mündlich tradierten Regeln möglichst genau folgte, bei den Akteuren und war meist ein Kompromiss. Solange bestimmte Elemente vorhanden waren, vollzog man ein gültiges Ritual. Die auftretende Varianz der Ritualelemente in Text und Praxis fasst Tab. 8.1 zusammen.

Tab. 8.1: Vorkommen der Ritualelemente des *cūḍākarāṇa* in Text und Praxis.

Ritualelement	Text		Praxis		
	immer	selten	immer / meist	gelegent- lich	selten / nie
(Zusammen)gießen des Wassers	x				x
Befeuchten der Haarbüschel	x			x	
Scheiteln des Haares	x		x		
Einstecken von <i>kuśa</i>	x		x		
Ergreifen des Schneidewerkzeugs	x			x	
Zusammenbringen von Schneidewerkzeug und Haar	x			x	
Separates Schneiden der ersten Strähnen (nebst <i>kuśa</i>)	x		x		
Umkreisen (des Kopfes) mit dem Schneidewerkzeug	x				x
Übergabe des Rasierers an den Barbier	x				x
Rasur	x		x		
Rituelles Entsorgen des Haares	x		x		
Bad (inklusive Einreiben mit <i>bukuvā</i>)		x	x		

Beginnt man die Tabelle von links zu lesen, veranschaulicht sie zunächst den vergleichsweise konservativen Charakter der Textseite der untersuchten Tradition. Alle im PG genannten Elemente werden in späteren Texten weiter tradiert, wenn auch, wie die Beschäftigung mit den Details zeigte, mit Ergänzungen, teils auch Uminterpretationen, etwa wenn die das *cūḍākarāṇa* abschließende Übergabe eines Geschenks (*vara*) als *godāna* gestaltet wird. Wie dargelegt, ist die Rasur ein sehr altes Ritualmotiv, das bei der Übernahme vom Śrauta- ins Gṛhya-Ritual aktualisiert und einem neuen Kontext angepasst wurde.¹⁰³ Spätere Ergänzungen zur übernommenen Struktur betreffen vor allem Details innerhalb der Elemente. Es ist auffällig, dass bei diesen

¹⁰³ Zu nennen ist hier nicht nur das *cūḍākarāṇa*, sondern auch der nach ihm modellierte *keśānta*.

Elementen im Kern des *saṃskāra*, im Gegensatz zu den bereits beschriebenen Veränderungen des rahmenden *homa*, so gut wie keine Einflüsse der *pūjā* sichtbar sind.

Der konservative Charakter der Texttradition zeigt sich darüber hinaus darin, dass manche Handlungen, die in der Praxis wichtig sind, nur zögerlich aufgenommen werden. Deutlich ist dies beim Bad (*snāna*) des Jungen erkennbar, das in der Praxis zu den publikumswirksamen Höhepunkten des *cūḍākaṛaṇa* zählt, von den Handbüchern aber nur gelegentlich erwähnt und noch seltener im Detail beschrieben wird.

Während die Veränderungen des *cūḍākaṛaṇa* in den Texten eher additiver Natur sind, stößt man in der Praxis, wie bereits für andere Ritualteile dargelegt, auf eigene Dynamiken, die vom pragmatischen Umgang mit den tradierten Regeln zeugen. Die Praxis kennt verschiedene Wege der Abkürzung und des Zusammenlegens. Man konzentriert sich auf das, was als wesentlich empfunden wird. Wie aus Tabelle 8.1 hervorgeht, zählt dazu, neben dem bereits erwähnten Bad, das Vorbereiten der Strähnen, das erste Schneiden, die eigentliche Rasur und das Entsorgen der Haare. Dazu periphere Elemente entfallen häufig, dazwischenliegende verlieren an Kontur.¹⁰⁴

Auf der Ebene der Details begegnet man ebenfalls der für die Praxis üblichen Pragmatik. So wurden Redundanzen durch Zusammenlegen gleicher oder ähnlicher Abläufe reduziert¹⁰⁵ und manche allgemein bekannte Details¹⁰⁶ fast immer missachtet, ohne dass jemand dadurch die Wirksamkeit des Rituals gefährdet sah.

Die Dehnbarkeit des Regelwerks eröffnet jedoch nicht nur Möglichkeiten der Vereinfachung. Das Ritual kann auch ausgebaut werden, indem Details, die in anderen Kontexten etabliert sind, übertragen werden.¹⁰⁷

Variationen betreffen beim *cūḍākaṛaṇa* nicht nur die Handlungen und die Materialien, sondern auch die Personen, die agieren. Bereits die Texte machen unterschiedliche, teils unklare Angaben zu den Beteiligten. Rāmadatta nennt, neben dem Initianden, die Mutter (bzw. deren Schoß), den Vater, den Priester (*ācārya*) und den Barbier. Die Anleitung macht jedoch oft unvollständige Regieanweisungen, so dass nicht immer ersichtlich ist, welche Person die jeweiligen Anweisungen umsetzen soll. Modernere Texte nennen in Verbindung mit dem Teller, auf dem das abgeschnittene Haar des Initianden gesammelt wird, die Schwestern (gelegentlich auch die Mutter) und erreichen damit größere Deckung mit der beobachtbaren Realität. Keines der Handbücher erwähnt jedoch die Person, der in der Praxis meist eine zentrale Rolle zukommt, nämlich den Mutterbruder (*māmā*). Solche Abweichungen zwischen Text und Praxis sollten berücksichtigt werden, fragt man nach der Bedeutung des Rituals.

104 So war im Tumult des Ritualgeschehens meist schwer zu entscheiden, ob es sich beim Ergreifen des Schneidewerkzeugs und dem anschließenden Zusammenbringen desselben mit dem Haar um separate Ritualelemente oder (nicht ritualisierte) Vorbereitungsschritte handelte.

105 Etwa wenn im Hauptbeispiel zunächst *kuśa*-Halme in allen drei Teilen des Haares der rechten Seite platziert, dann dreimal berührt und geschnitten wurden, anstatt, wie im Handbuch vorgesehen, jeden Teil nacheinander einzeln zu behandeln.

106 Etwa dass 27 *kuśa*-Stücke (dreimal drei auf jeder Seite des Kopfes) ins Haar gesteckt werden sollen.

107 Ein Beispiel liefert Fall 5, wo auch am Rasierer des Barbiere Blattgold befestigt wurde.

8.4 Bedeutungszuschreibung und Deutung des *cūḍākaṛaṇa*

Bisher wurde bezüglich der Bedeutung von Ritualhandlungen meist auf ritualinterne Zusammenhänge verwiesen. Viele der in den vorangehenden Kapiteln behandelten Elemente haben eine bestimmte Aufgabe im Ritualablauf und sind mit und aufgrund dieser Funktion in andere Ritualkontexte übertragbar. Solche Handlungen sollen Reinheit gewährleisten, Störungen beseitigen, göttliche Präsenz verfü- und nutzbar machen, etc. Um zum Beispiel am Ende eines Rituals beim *maṅgalābhiṣeka* Wasser als Segnung versprengen zu können, das durch die Anwesenheit zufriedengestellter Gottheiten aufgeladen wurde, muss zu Beginn des Rituals der *kalaśa* auf zuvor bereiteten Unterlagen (Boden, Sitz) aufgestellt, mit Wasser und Göttern gefüllt und verehrt werden.

Eine auf Beziehungen zu anderen Ritualelementen beruhende Bedeutung, wie sie für viele Standardelemente von *pūjā*, *homa* und Vorritual naheliegt, lässt sich auch bei vielen Elementen des *cūḍākaṛaṇa* attestieren und, wenn man auf die interrituelle Ebene wechselt und die anderen *saṃskāras* einbezieht, auch für das *cūḍākaṛaṇa* als Ganzes. Verschiedene Handlungsschritte des *cūḍākaṛaṇa* bereiten Akteure und Material, vor allem das Haar, vor und ermöglichen so die eigentliche Rasur. Etliche dieser Elemente sind mit ihrer Funktion schon aus dem Śrauta-Ritual bekannt. Sie gehören damit zur ältesten Schicht des *cūḍākaṛaṇa*. Eine vergleichbare funktionale Bedeutung zeigt sich auch in interritueller Perspektive.¹⁰⁸ Durch vorangehende Rituale des Lebenszyklus – bzw. deren Substitutionen durch „Kuhgaben“ (*godāna*) zu Beginn des *cūḍākaṛaṇa* (siehe Kap. 6.4.1 §3) – vorbereitet, ermöglicht das Absolvieren der als *saṃskāra* gestalteten Rasur weitere *saṃskāras*.

Von Gopal (1959: 256), Kane (1974: 192) und Pandey (1998: 29f.) wurde das *cūḍākaṛaṇa* mit Verweis auf *Mānavadharmasāstra* 2.26f. und *Yājñavalkya-smṛti* 1.12 zu den *saṃskāras* des Körpers (*śarīrasaṃskāra*) gezählt, mit denen der Makel beseitigt werden soll, welcher durch den Ursprung des Menschen in Samen und Mutterleib entsteht.¹⁰⁹ Da dieser Makel (*enas*) Unreinheit bewirkt, geht das *cūḍākaṛaṇa* ein grundlegendes Ritualhindernis an und erscheint so, wie andere *saṃskāras* der Kindheit, als Voraussetzung für weitere Schritte der graduellen Perfektionierung des Menschen im rituellen Lebenszyklus. Die Unreinheit, die dabei beseitigt werden soll, ist eine rituelle. Die Argumentation führt also zurück zum Ritual. Das Ritual dient einem Selbstzweck.

Auf der Suche nach Bedeutungen, die über den (inner- und inter)rituellen Kontext hinausweisen, hilft das Studium der indigenen Ritualliteratur nur bedingt weiter. Abgesehen vom ŚB, in dem für einige mit der Rasur verbundene Details die im Genre der Brāhmaṇas üblichen Identifikationsketten (vgl. dazu etwa Olivelle 1998: 24f.; Witzel 2003: 81f.) postuliert werden,¹¹⁰ sind die untersuchten Ritualtexte zwar reich an choreographischen Details, tendenziell je jünger desto reicher, jedoch anhaltend

¹⁰⁸ Zur Rolle der Interritualität bei der Analyse von Ritualen siehe Gladigow 2004.

¹⁰⁹ Vgl. SV: kha.

¹¹⁰ Etwa wenn der Rasierer mit Brahman und Feuer (ŚB 2.6.4.5) oder mit dem *vajra* (ŚB 3.1.2.7) assoziiert wird.

arm an Erklärungen zur Bedeutung der Handlungen.¹¹¹ Das Anliegen dieser Texte ist die Sicherung des richtigen Vollzugs des Rituals, nicht das richtige Verständnis (Michaels 2010a: 138). Man muss also im beschriebenen Ritual selbst nach Hinweisen auf mögliche Bedeutungen suchen oder weitere Quellen hinzuziehen. Beides soll hier der Reihe nach getan werden.

Wie bei der Beschreibung der Elemente gezeigt, formulieren die Mantras neben den für die vedische Ritualrhetorik typischen Wünschen nach langem Leben, reicher Nachkommenschaft, etc. mehrfach die Bitte, nicht zu verletzen. Dies lässt sich bei alten, bereits aus dem Śrauta-Ritual bekannten Elementen (*kuśataruṇāntardhāna*, *kṣuragrahaṇa*) feststellen, aber auch beim *kṣurabhrāmaṇa* und *kṣuradāna*, welche erst im PG mit einem entsprechenden Spruch versehen wurden. Dieses alte Motiv des Schutzes wird unten ausführlicher behandelt. Es sei hier nur vorweggenommen, dass der Textbefund nicht automatisch bedeutet, dass das Motiv auch in der Praxis eine zentrale Rolle spielt. Einiges spricht sogar dagegen. Wenn überhaupt, versteht heutzutage nur ein kleiner Teil der Beteiligten die in Ritualsprache verfassten Sprüche (vgl. Deshpande 1996). Daneben ist zu bedenken, dass die laut Mantra dem Schutz dienenden Handlungen in den beobachteten Fällen Vereinfachungen und Kürzungen unterlagen oder ganz entfielen.

Neben den Mantras enthält der *saṃkalpa* Äußerungen zu Sinn und Zweck von Ritualhandlungen, die aber ebenfalls nicht für die Praxis bedeutsam sein müssen (vgl. Michaels 2005: 59). Laut Gadādhara's *padārthakrama* zum *cūdākaraṇa* (Bākre 1982: 193; Mālavīya 2000: 21) spricht (der Opferherr) nach den Angaben zu Ort und Zeit, bei Gadādhara mit der Floskel *deśakalau smṛtvā* abgekürzt, eine Formel, die sich mit Modifikationen auch in den Handbüchern wiederfindet.¹¹²

Durch die Beseitigung des durch Samen und Mutterleib entstandenen Makels des Jungen,¹¹³ durch die Vermehrung von Kraft, Leben und Glanz¹¹⁴ zum Ge-

111 Ausnahmen bilden einige moderne Handbücher (wie die VPGh), die der eigentlichen Anleitung Zitate oder Vorwörter voranstellen. Zu den dort gegebenen Informationen siehe unten.

112 (... *asya* KBh, SD, UP1, UP2, UP3; *mamāsyā* ... VP; *mamāsyā amukanāmaḥ* VPGh; vgl. SV; *amukanāmaḥ* KK) *kumarasya* (in Klammern: *anayoḥ kumārayoḥ*, *vā eṣāṃ kumārānām* UP1, UP2, UP3; *putrasya* VP, VPGh) *bijagarbhasamudbhavainonibarhaṇena* (°*barhaṇa*- KBh, SD) *balāyurvarco 'bhivṛddhidvārā* (°*vṛddhyartham* VP, VPGh, SV; °*vṛddhivyavahārasiddhidvārā* UP1, UP2; vgl. UP3; °*varcormedhābhivṛddhidvārā* KBh, SD) *śrī(śrīmat* VP, VPGh, SV)-*parameśvaraprītyārtham* (°*prītaye* KBh, KK, VP, VPGh, SV) *cūdākaraṇākhyam* (*śva upanayanasamskārāpūrvam cūdā*° KBh; *śvaḥ upanayanasamskārātpṛāk caulasaṃskāraṃ* SD; *cūdā-karmasaṃskāraṃ* KK; *caulakarma śvaḥ adya vā* UP1, UP2; vgl. UP3) *karma* (om. KK, SD, UP1, UP2, UP3; *karmāham* VP, VPGh, SV) *kariṣye* (Gadādhara (Bākre 1982: 193; Mālavīya 2000: 21); KBh: 238; KK: 71; SD: 276f.; SV: 170; UP1: 17; UP2: 10; UP3: 9; VP: 32; VPGh: 87). Vgl. Stevenson 1920: 21. Manche der genannten Texte lassen die Formel bereits zu Beginn des *vratibandha* sprechen und bauen Angaben zu weiteren *saṃskāras* oder anderen Teilritualen ein. Auch die Varianten des *Cūḍopānāyana*-Text verwenden Teile des o.g. Wortlauts in einem solchen *pradhānasamkalpa* (siehe CP1: 1; CP2: 3; CV: 3f.).

113 Die VP (und ihr folgend die VPGh) bestimmen den Jungen als eigenen Sohn näher. Die UP berücksichtigt den Fall, dass das Ritual mit zwei oder mehr Jungen vollzogen wird (für Referenzen siehe oben).

114 Laut SD (und ihm folgend dem KBh) soll auch die Einsicht (*medhā*) vermehrt werden. Die UP ergänzt die „Erlangung des (rechten) Verhaltens“ (für Referenzen siehe oben).

fallen des Śrī Parameśvara (gereichend) werde ich das Ritual namens *cūḍākarāṇa* vollziehen.¹¹⁵

Diese Formel ist weitgehend aus sprachlichen Bausteinen zusammengesetzt, die beim *saṃkalpa* üblich und nicht spezifisch für das *cūḍākarāṇa* sind. Das Motiv des Schutzes des Jungen, das in den Mantras hervortritt, findet in dieser formalen Absichtserklärung keine direkte Erwähnung. Die verwendete Verbform (*kariṣye*, 1. Sg. Futur, Ātmanepada) gibt sogar zu verstehen, dass das Ritual nicht für den Jungen, sondern für den Sprecher selbst gemacht wird (also für den Opferherrn, der damit seiner Pflicht zum Ritual nachkommt). Zu den formalen Standards gehören auch die aus vedischen Mantras bekannte Rhetorik (Vermehrung von Kraft, Leben etc.) und die historisch jüngere Formulierung „zum Gefallen des Śrī Parameśvara“. Die bereits thematisierte Beseitigung der von Samen und Mutterleib herrührenden Befleckung ist ein wenig exklusiver als andere Bestandteile der Formel, aber auch sie wird für eine Reihe weiterer *saṃskāras* postuliert.¹¹⁶ Als spezifisch bleibt daher nur die Aussage, dass man das Ritual namens *cūḍākarāṇa* vollziehen werde. Für das Ritual selbst ist die in festgelegter Sprache und Form gegebene Absichtserklärung durchaus bedeutungsvoll (vgl. Michaels 2005). Sie bereitet kommende Ritualhandlungen vor, indem sie sie zu solchen erklärt, und so deren Wirksamkeit ermöglicht. Durch seinen formalen Charakter hilft der *saṃkalpa* aber wenig, will man das Ritual zum umgebenden gesellschaftlichen und kulturellen Kontext in Verbindung setzen.

Für die in Ritualsprache im Ritual selbst gemachten Aussagen zur Bedeutung der Handlungen lässt sich zusammenfassend feststellen, dass sie eher dürftig ausfallen und, wenn sie nicht auf das Ritual selbst zurückverweisen, Standardwünsche nach langem Leben etc. und die Bitte um Schutz formulieren.

In der Sekundärliteratur werden bei der Interpretation des *cūḍākarāṇa* meist weitere Quellen hinzugezogen, auf deren Grundlage Bedeutung an bestimmten Details des Rituals festgemacht wird, wie dem abgeschnittenen Haar, der Locke am Hinterkopf, dem ersten Schneiden mit dem scharfen Rasierer, dem Bad, oder aber an den beteiligten Akteuren und deren Rollen. Nicht alle dieser Interpretationen sind für den hier untersuchten Kontext relevant.

Einige historisch ausgerichtete Autoren betrachten das Ritual in Hinblick auf allgemeine menschheitsgeschichtliche Zusammenhänge. So will beispielsweise Bhattacharyya (1980: 47f.) anhand von über Kontinente und Zeitalter hinweg zusammengesuchten Beispielen zeigen, dass das *cūḍākarāṇa* seinen Ursprung in der primitiven Vorstellung des mit magischen Kräften aufgeladenen Haares hat. Eine ähnliche

¹¹⁵ Einige Handbücher, die den *saṃkalpa* vor den Vorritualen (d.h. bereits am Vortag) sprechen lassen, ergänzen, dass das Ritual am darauffolgenden Tag vollzogen wird (für Referenzen siehe oben).

¹¹⁶ *Mānavadharmasāstra* 2.27 nennt in diesem Zusammenhang neben der Rasur (*cauḍa*), den *garbhahoma* (*garbhādhāna*?), die Geburt (*jātakarman*) und das Binden des Gürtels aus *muñja*-Gras (*mauñjīnibandhana*, d.h. das *upanayana*). In der SP wird die Floskel „*bijagarbhasamudbhavainonibarhana*“ oder eine ähnliche Formulierung nicht nur beim *saṃkalpa* für *garbhādhāna* und *jātakarman* verwendet, sondern auch beim *puṃsavana*, *sīmantonayana*, *nāmakaṇṭha*, *anna-prāśana* und *kaṇavedha* (vgl. SP: 117, 144, 164, 186, 275, 302, 335). Siehe dazu auch Kane 1974: 192.

Ansicht vertritt Gonda (1980: 91f.) im Zusammenhang mit dem Entsorgen der Haare (siehe auch Pandey 1998: 101). Die aufgrund der für die frühe Zeit sehr dürftigen Quellenlage hochspekulative Frage, inwieweit solche Konzepte bei der Genese ritueller Formen der Rasur eine Rolle gespielt haben, liegt außerhalb des Fokus dieser Arbeit. Im *cūḍākarāṇa* ist das abgeschnittene Haar vor allem mit Unreinheit assoziiert. Es bedarf der Entsorgung an einem besonders reinen Platz (Kuhstall, Gewässer etc.). Einige jüngere Handbücher fügen darüber hinaus das Berühren von (reinigendem) Wasser ein, wenn mit dem Haar Kontakt bestand.

In den hier untersuchten Quellen zum *cūḍākarāṇa* ist die zentrale Materie jedoch nicht das abgeschnittene Haar, auch wenn es rituelle Vorbereitung und Entsorgung genießt, sondern die *śikhā* oder *cūḍā*, die im *cūḍākarāṇa* „gemacht“ wird. Diese Locke kann mit etlichen Bedeutungen verbunden werden. Da wäre zunächst die Stelle am Kopf, auf der sie platziert wird. Pandey (1998: 101) und Michaels (1998: 100) haben darauf verwiesen, dass in ayurvedischen Texten die Hinterkopffontanelle und die daraus sprießende Locke mit langem Leben assoziiert und bei ihrer Verletzung plötzlicher Tod prophezeit wird.¹¹⁷ Es liegt nahe, hier eine Verbindung mit den Aussagen mancher Mantras (siehe oben) und den als Schutz eingesteckten *kuśa*-Halmen herzustellen. Die rituelle Fürsorge, die man dem Kopf des Jungen entgegenbringt, erscheint so als lebensverlängernde Maßnahme.¹¹⁸ Wie gesagt, lässt sich diese Erklärung vor allem mit den historisch älteren Ritualelementen verbinden, muss für die heutige Praxis aber nicht unbedingt von Relevanz sein.

Die Fontanelle gilt jedoch nicht nur als Schnittstelle zwischen Leben und Tod. Im Vorwort der VPGh (1-3) werden neben weiteren medizinischen Begründungen des Rituals¹¹⁹ auch yogische Vorstellungen des Körpers herangezogen, z.B. wenn die Stelle, über der die *śikhā* sitzt, als Ort des Zusammenflusses der verschiedenen Kanäle (*nāḍī*) des Körper charakterisiert wird oder als Weg, über den das Höchste Selbst (*paramātmān*) erlangt werden kann (ebd.: 2f.). Damit gibt sich der Text aber nicht zufrieden. So wird des weiteren eine verborgene Beziehung zwischen (menschlichem) Intellekt (*buddhi*) und Sonne angeführt und erklärt, die schwarze Haarlocke werde getragen, um dabei zu helfen, die der Intelligenz förderlichen Kräfte der Sonne anzuziehen (ebd.: 2). Als Quasi-Beleg wird die Praxis erwähnt, mit der Einsicht und Intelligenz erweckenden *Gāyatrī* (also dem Mantra, der dem Initianden beim *upānaya* gelehrt wird) über die Sonne zu meditieren (ebd.). Weitere, ähnlich esoterische Argumente, mit denen in der VPGh das Tragen der *śikhā* begründet wird, werden unten noch anzusprechen sein.

117 Im KK (68) werden entsprechende Zitate vorangestellt (vgl. VPGh: 1). Zur Rolle dieser Körperstelle im Totenritual siehe Michaels 1998: 153f.

118 Vgl. Gonda 1980: 91. Nach Pandey (1998: 94, 100) ist die Angst des Vaters vor Verletzung des Sohnes verantwortlich dafür, dass die hygienisch notwendige Rasur eine religiöse Form erhielt.

119 Nach einmaligem Schneiden werde das neue Haar kräftiger und Haarausfall verhindert. Außerdem reguliere die Rasur den Wärmehaushalt des Körpers und verhindere so durch Hitze verursachte Krankheiten (VPGh: 1). Die *śikhā* werde dabei ausgespart, da bestimmte Teile des Gehirns einen höheren Wärmebedarf haben (VPGh: 3).

Neben medizinischen und spirituellen Bedeutungen, die der Haarlocke zugeschrieben wurden, wurde verschiedentlich ihre soziale Funktion betont. Wie beschrieben, lassen die Handbücher (älteren Texten folgend) die *śikhā* meist nach Familienbrauch gestalten. Angaben in manchen Sūtras legen nahe, dass die *śikhā* einst tatsächlich nach Anzahl, Form und der Art und Weise, wie man sie trug, variierte und so ein Unterscheidungsmerkmal verschiedener Brahmanenfamilien und der (letztendlich auf Verwandtschaft beruhenden) vedischen Schulen war. Diese oft vertretene Ansicht¹²⁰ legt auch Van Gennep zugrunde, wenn er den hinduistischen Brauch des ersten Haarschnitts nicht nur (wie „alle Riten, bei denen etwas abgeschnitten wird“) als Trennungsritus interpretiert, sondern auch als „Angliederungsritus, der das Kind in die Familie integriert“ (1999: 60). Eine solche Interpretation lässt sich aber kaum mit dem hier untersuchten Material vereinen.

Die aus der Literatur bekannte Frisurenvielfalt starb im Laufe der Zeit aus und es wurde (zumindest in Nordindien) üblich, nur eine Locke zu tragen.¹²¹ Die *śikhā* eignet sich also kaum noch zur Unterscheidung einzelner Familien. Dennoch markiert ihr Tragen Differenz, denn sie avancierte zu dem – neben der Opferschnur (*yajñopavīta*) – wichtigsten äußeren Zeichen eines Zweimalgeborenen (*dvija*).¹²² In dieser Funktion hat sie zweifelsohne eine soziale Signifikanz. Sie hebt die reinen Zweimalgeborenen von den unreinen Anderen ab, sowohl von denen, die keine Berechtigung zur zweiten Geburt haben (etwa den Śūdras), als auch denen, die die zur spirituellen Neugeburt nötigen Vorbereitungen noch nicht durchlaufen haben.¹²³ Die an Schnur und Locke erkennbaren Zweimalgeborenen zeichnen sich vor allem durch ihren Zugang zum brahmanischen Ritual aus, welches eng mit der Patriline und dem Heilsweg des Haushalters (*gṛhastha*) verbunden ist. Dies wird im Zusammenhang mit dem *upanayana* noch ausführlicher darzulegen sein. Für den hiesigen Zusammenhang bedeutsam ist, dass die wichtige Rolle, die die *śikhā* im Konzept des *dvija* spielt, auf eine funktionale Parallele zwischen *cūḍākarāṇa* und *upanayana* deutet. Wie das Ausstatten mit der Opferschnur oder das Heranführen an die Mantras, das Feuer und anderen Bestandteile des Rituals beim *upanayana* stellt das erste Formen der *śikhā* während des *cūḍākarāṇa* einen wichtigen Schritt bei der Integration des Jungen in das Ritual dar.¹²⁴

Die Verbindung zwischen Locke, *dvija* und brahmanischem Ritual ist in Nepal auch in der Praxis sichtbar. Entgegen modernen Entwicklungen in Indien¹²⁵ halten viele Bāhun und, soweit beobachtet, alle, die als Priester arbeiten, am Tragen der *śikhā* fest. Vor Ritualen, wie in Texten vorgeschrieben, je nach Abstammungsgruppe

120 Gonda 1980: 95; Gopal 1959: 161f., 280f.; Hillebrandt 1897: 50; Kane 1974: 263-265; Michaels 1998: 100; Pandey 1998: 98. Vgl. Stenzler 1878: 40 (Anm. zu PG 2.1.22).

121 Michaels 1998: 100; Pandey 1998: 98f.

122 Siehe auch Stevenson 1920: 22f.

123 Vgl. dazu Bourdieu (1991: 117) Kritik an Van Genneps populärem Modell der *rites de passage*.

124 Diese funktionale Nähe mag beim zeitlichen Zusammenlegen der beiden Rituale durchaus förderlich gewesen sein.

125 Kane (1974: 165) und Pandey (1998: 99) machen die „englische“ Bildung dafür verantwortlich, dass in Indien immer mehr junge Männer die Tradition ihrer Vorväter aufgegeben haben und dem gesamten Kopfhaar erlauben zu wachsen. Vgl. Stevenson 1920: 23.

mit Knoten versehen,¹²⁶ ist die Haarlocke hier noch immer ein, wie Michaels schreibt, „sichtbarer Ausweis zur Opferberechtigung“ (1998: 100).

Dieser Gedanke, wenn auch anders hergeleitet, kommt ebenfalls im Vorwort der VPGh (4) zum Ausdruck. In einem separaten Unterpunkt wird dort zunächst darauf verwiesen, dass die Flammen des Opferfeuers als dessen *sikhā* gelten. So wie es verboten sei, in ein Feuer ohne Flammen zu opfern, sei auch ein Opferer ohne *sikhā* nicht zulässig. Nach der (tantrischen) Maxime „Zum Gott geworden, opfere man den Göttern“ (*devo bhūtvā devān yajet*) trage der Verehrer des Feuers die *sikhā* als Kennzeichen (*cihna*) des Verehrten.

Die *sikhā* kann aber nicht nur als äußeres Zeichen der Opferberechtigung verstanden werden. Sie ist auch sichtbarer Ausweis des vollzogenen Opfers. Sie zeigt nicht nur an, dass der Träger das *cūḍākaraṇa* durchlaufen hat. Verschiedene andere Anlässe machen eine rituelle Rasur des Kopfes (um die *sikhā* herum) nötig, darunter Rituale des eigenen Lebenszyklus, wie das *upanayana*,¹²⁷ das Totenritual für Vater und Mutter sowie verschiedene Formen von Weihe (*dīkṣā*) und Observanz (*vrata*).¹²⁸ Mit jedem dieser Rituale wird die *sikhā* neu konturiert.

Deutlich wird die enge Beziehung der *sikhā* zum Ritual der Haushalter auch in einer Variante der rituellen Rasur, bei der die *sikhā* markanterweise negiert wird. Damit ein Asket den Heilsweg des Haushalters (und damit dessen Ritual) hinter sich lassen kann, bedarf es einer besonderen Weihe. Diese erscheint, wie sich noch zeigen wird, in mehrfacher Hinsicht als Gegenritual zum *vratabandha* und enthält auch eine Rasur. Laut *Samnyāsapaddhati* des Rudradeva, einem detaillierten Handbuch für das Ritual der Entsagung, wird im Rahmen der Vorbereitung eines zukünftigen Asketen dessen Kopf zunächst auf die übliche Weise unter Aussparung der *sikhā* rasiert (siehe *Samnyāsapaddhati* 5.1 und 18.9). Im weiteren Verlauf gibt der Adept aber nicht nur das Feuer auf, verlässt das Haus und legt die Opferschnur (*yajñopavīta*) ab, auch die *sikhā* muss fallen (*Samnyāsapaddhati* 13.41-44 und 18.34), um den Wechsel zum Asketentum zu vollziehen.¹²⁹ Olivelle (1986: 179f.) merkt dazu an, dass das Ablegen von Schnur und Locke durch den Asketen zwar nicht ohne Kritik blieb,¹³⁰ in den mittelalterlichen Kompendien jedoch im Allgemeinen vorgeschrieben wird. Im heutigen Nepal ist es die Norm, zu entsprechenden Anlässen die *sikhā* zu entfernen (siehe

126 Zum Knoten der *sikhā* gemäß Anzahl der *pravaras* siehe Gopal 1959: 280f.; Hillebrandt 1897: 50; Kane 1974: 263f.

127 Dass diese Rasur beim zeitlichen Zusammenlegen von *cūḍākaraṇa* und *upanayana* sinnigerweise entfällt, wurde bereits behandelt (siehe Kap. 8.3).

128 Vgl. dazu Gonda 1980: 93f.; Lubin 1994: 178f.

129 Auch in der VPGh (4) wird darauf verwiesen, dass der Asket das Ritual hinter sich lasse und daher das Aufgeben der *sikhā* richtig sei. Dieses Argument wird hier allerdings mit den medizinischen Begründungen der *sikhā* (siehe oben) kombiniert: Da *saṃnyāsa* erst im hohen Lebensalter genommen werde, sei zu diesem Zeitpunkt der (körperliche) Nutzen der *sikhā* bereits genossen und das Abschneiden stelle keine Gefahr mehr dar (VPGh: 3f.).

130 Zu dem Vorwurf, der Asket gebe mit dem Ablegen von Schnur und Locke auch seinen brahmanischen Status auf, und dem Gegenargument, der wahre Weise trage diese Insignien als Wissen innerlich, siehe auch Michaels 1998: 106.

etwa Bouillier 1985: 206f.).¹³¹ Bei aller ihr zugeschriebenen Symbolik, auch die *śikhā* lenkt den Blick zurück auf das Ritual.

Das *cūḍākarāṇa* kann nicht nur formal oder durch Kontextualisierung einzelner Bestandteile interpretiert werden, sondern auch mit Blick auf beteiligte Personen. Kakar (2005) hat das *cūḍākarāṇa* und seine Auswirkungen auf die Persönlichkeitsbildung psycho-analytisch untersucht.¹³² Er beschreibt es als Schritt aus der Kindheit, der nach seiner Meinung durch die Abruptheit traumatische Konsequenzen haben kann:

... the world of Indian childhood widens suddenly from the intimate cocoon of maternal protection to the unfamiliar masculine network woven by the demands and tensions, the comings and goings of the men of the family. (2005: 126)

Michaels, der diese Idee aufnimmt und mit dem brahmanischen Heilsweg in Beziehung setzt, sieht den Übergang von der sorglosen Kindheit an der Seite der Mutter in die regel- und ritualregierte Welt des Vaters und der Vorfäter im Ritual „symbolisch und szenisch durch den Kontrast zwischen Mutterschoß und Messer zum Ausdruck gebracht“ (1998: 99).¹³³ Für ihn macht dieser Übergang auch verständlich, warum so oft der Mutterbruder (*māmā*) anstelle des Vaters mit dem Schneidewerkzeug agiert. Psychosozial gesehen, ist der *māmā* für den Jungen sowohl Mutter als auch Vater und hat somit eine ausgleichende Funktion (1986: 207).

Von der besonderen Rolle des Mutterbruders wird gleich zu sprechen sein. Zunächst sei zur psycho-sozialen Analyse ritueller Rollenkonstellationen allgemein noch angemerkt, dass beachtet werden sollte, dass das Ritual in einer eigenen Realität stattfindet, die sich im konkreten historischen Umfeld nicht mit der sozialen Realität der Beteiligten decken muss. Im heutigen Nepal haben nicht wenige Initianden zu ihrem *vratabandha* bereits die Pubertät erreicht, einige haben sie schon hinter sich gelassen. In der sozialen Realität kann der Wechsel von der Mutter- in die Vaterwelt zu diesem Zeitpunkt schon längst in Gang gesetzt worden sein, und in solchen Fällen sucht man die von Kakar beschriebene Dramatik vergeblich.

Dass die historische Dynamik des sozialen Umfelds Veränderungen der psychologischen Wirkung des Rituals auslösen kann, lässt sich auch am Beispiel des Bades gegen Ende des *cūḍākarāṇa* demonstrieren. Die mit der Anbindung an das *upanayana* einhergehende Verlegung des *cūḍākarāṇa* in das Initiationsalter führte nicht nur dazu, dass dieser *saṃskāra* (nun Teilritual des *vratabandha*) heute kaum mehr als erster Haarschnitt des Jungen gelten kann (vgl. Kapitel 8.3). Sie ermöglicht auch eine Erfah-

¹³¹ Auch die newarischen Buddhisten bedienen sich dieser Symbolik, wenn sie im Rahmen der als *saṃskāra* im Jugendalter vollzogenen Mönchsweihe (Newari: *bare chuyegu*) die *śikhā* erst formen und dann abschneiden (siehe dazu Gellner 1988: 54f.; Rospatt 2005: 119f.).

¹³² Zur Rolle der indischen Kindheit bei der Sozialisation siehe auch Michaels 1998: 114-123.

¹³³ Nach dem kurzen Gastauftritt der Mutter auf dem Ritualplatz, der Rasur durch Mutterbruder oder Barbier und dem Bad durch die Schwester sitzt der Junge alleine zwischen Vater und Priester auf dem ihm vorgeschriebenen Sitz am Opferfeuer. So könnte auch der beinahe nackt gegangene Weg vom Wasch- zum Ritualplatz als Markierung und Ausdruck des von Kakar und Michaels beschriebenen Übergangs gesehen werden.

zung, die dem *cūḍākaṛaṇa* im frühen Kindesalter fremd ist, aber im Zusammenhang mit initiatorischen Pubertätsritualen berichtet wird, bei denen vornehmlich in Geschlechterrollen eingeführt wird (vgl. Grimes 2000: 109). Während es den kindlichen Initianden in der Regel nichts ausmachte, wie für sie üblich von den weiblichen Mitgliedern der Familien gewaschen zu werden, war für die heranwachsenden Jünglinge das öffentliche Bad durch Mädchen und Frauen meist eine wahre Tortur. Je tiefer der Junge in der Pubertät steckte, desto größer war die Scham (noch dazu, wenn Verwandte und Forscher mit Kamera anwesend waren). Kindliche Initianden ließen das Bad meist geduldig über sich ergehen. Es waren vor allem die Älteren, die sich beschwerten, dass das Wasser zu kalt oder zu heiß sei.¹³⁴

Wenn ich diese Beobachtungen anführe, möchte ich nicht eine psychologische Interpretation durch eine andere ersetzen, sondern vielmehr zeigen, dass es für die Form des Ritualelements weitgehend irrelevant ist, welches Alter der zu Badende hat. Die beschriebenen, möglichen Wirkungen auf das Empfinden des Initianden entstehen durch die jeweilige situative Konstellation, nicht durch die rituelle Handlung an sich. Darüber hinaus ist das rituelle Bad keine Besonderheit des *cūḍākaṛaṇa*, sondern, ähnlich der Rasur, ein Muster, das in verschiedenen Ritualen wiederkehrt. Es ist also einerseits davon auszugehen, dass das Ritualelement Bad (wie die Rasur) in unterschiedlichen Kontexten verschiedene Erfahrungen bewirken kann; zum Anderen, dass psychologische Interpretationen zwar für den konkreten Einzelfall durchaus gültig sein mögen, sich aber aufgrund der beobachtbaren hohen Varianz nur schwer verallgemeinern lassen.

Die Akteure sind aber nicht nur als Individuen, die im Ritual persönliche Erfahrungen sammeln, untersuchbar. Sie agieren in vorgeschrieben, sozusagen überpersönlichen Rollen, und es wurde analysiert, wie diese Rollen und ihre Beziehungen untereinander im Ritual demonstriert oder konstituiert werden. Der von Kakar und Michaels beschriebene Übergang des Jungen von der Mutter- in die Vaterwelt lenkt die Aufmerksamkeit zunächst darauf, dass im Ritual die Rollenbeziehungen in der Kernfamilie neu geordnet werden. Wie gezeigt, kann es zu Verschiebungen zwischen sozialer und ritueller Realität kommen, sodass das psychologische Ergebnis des Rituals durchaus variieren kann. Die Rollen sind davon weitaus unabhängiger. Mit Michaels (1998) könnte man sogar argumentieren, dass sie gerade dadurch eine soteriologische Qualität gewinnen. Indem das *cūḍākaṛaṇa* den Jungen von der Mutter löst, ermöglicht es, dass er an die für den Heilsweg des Haushalters zentrale Rolle des Vaters herangeführt wird. Er beginnt (wie sein Vater vor ihm) in die rituellen Fußstapfen zu treten, die letztendlich durch das schrittweise Aufgehen in der überpersönlichen Rolle aus der Sterblichkeit hinausführen. So gesehen, ist das *cūḍākaṛaṇa* ein früher Schritt auf dem langen Weg, der über das *upanayana* und die anschließenden *saṃskāras* zur Hochzeit und weiter führt und in dessen Verlauf sich rituelle und sozi-

¹³⁴ Im Fall 1 zog der Initiand am Ritualplatz zwar noch sein T-Shirt aus, verschwand zum Bad aber aus der Öffentlichkeit.

ale Realität immer wieder treffen und abgleichen.¹³⁵ Bei der Analyse des *upanayana* wird dieser Punkt zu vertiefen sein.

Die Untersuchung der Rollen im Ritual eröffnet aber auch eine ganze Reihe weiterer Interpretationsmöglichkeiten. Man stößt auf ein sehr komplexes Rollengeflecht, aus dem heraus sich nicht nur Aussagen über die Beziehungen in der Kernfamilie oder die Identifikation von Sohn, Vater und Vorvätern ableiten lassen. Neben der Mutter, dem vom Priester unterstützten Vater und dem Jungen nennen alle Texte den Barbier, der für das Ritual verpflichtet wird. In der Praxis, zumindest der Tradition nach, kommt noch die Kapelle der unberührbaren Schneider hinzu. Hier könnte man ansetzen, um der Verbindung von Ritual und Gesellschaftsorganisation nachzugehen. Es ließe sich etwa fragen, welche Rückschlüsse sich aus der Tatsache ableiten lassen, dass die Bāhun und Chetrī im städtischen Umfeld des Kathmandu-Tals zunehmend darauf verzichten, eigens einen Barbier oder Musikanten für das *cūḍākarāṇa* zu engagieren. Ich möchte mich jedoch auf zwei weitere Personen und deren Rollen beschränken, die in den Texten nur gelegentlich bzw. gar nicht genannt werden, in der Praxis aber besetzt sein müssen.

Dass das Bad in der bei Bāhun und Chetrī üblichen Ausgestaltung als eine Segnung verstanden werden kann, wurde bereits dargelegt (siehe Kap. 8.2 §13). Meine Argumentation stützt sich dabei nicht nur auf die verwendeten Materialien, sondern auch darauf, dass es Aufgabe der Schwester ist, den Jungen mit *bukuvā* zu salben und zu waschen. Dass die rituelle Beziehung zwischen Bruder und Schwester von Reinheit und Segenskraft geprägt ist, kommt in verschiedenen Ritualen zum Ausdruck (siehe Kap. 2.1 §6) und kann meines Erachtens ebenso zur Interpretation des *cūḍākarāṇa* herangezogen werden. Auch die Geschwisterbeziehung wird dort im Ritual verankert und in vorgeschriebener Form aufgeführt. Der Junge erscheint also nicht nur, wie bisher angedeutet, als zukünftiger Vater, sondern auch als Bruder. Das Mädchen, das die Haare einsammelt und entsorgt und Hand beim Bad anlegt, ist nicht nur die Schwester, sondern agiert in einer Rolle, die eng mit dem weiblichen Heilsweg verbunden ist, welcher, sowohl als Schwester als auch als Gattin und Mutter, vor allem darin besteht, das Heil für andere bereitzustellen. Schließlich könnte man in diesem Zusammenhang auch darauf verweisen, dass das Mädchen mit dem Bad den Mutterbruder (*māmā*) ihrer (zukünftigen) Kinder segnet.

Damit zur besonderen Rolle des Mutterbruders (*māmā*). Bei den Bāhun und Chetrī übernimmt dieser für seinen Neffen erstmals beim *cūḍākarāṇa* wichtige rituelle Aufgaben.¹³⁶ Am Rande des Rituals der Patrilinie beginnt sich auch die Beziehung des Jungen zu seinem Mutterbruder rituell zu etablieren. Diese ist wichtig. Die psychosozial ausgleichende Funktion des *māmā* (Michaels 1986: 207) wurde oben bereits genannt (siehe auch Kap. 2.1 §7). Im *cūḍākarāṇa* scheint jedoch auch eine weitere Vermittlerfunktion auf. Der *māmā* tritt dort vor allem in zwei Situationen in Erscheinung. Er übernimmt beim Vorbereiten und Schneiden der Haare häufig die Rolle, die in der

135 An dieser Stelle mag der Verweis darauf genügen, dass z.B. ohne das Ritual der Hochzeit in der sozialen Realität nicht in den Stand des Haushalters gewechselt werden kann.

136 Dies kann in anderen Traditionen verschieden sein. Bei den Kangra-Rajputen z.B. tritt der *māmā* bereits bei früheren Ritualen des Lebenszyklus in Erscheinung (Campbell 1976: 120f.).

Texttradition dem Vater oder dem Priester zugewiesen ist. Hier handelt er stark formalisiert, führt aus und spricht, was vorgeschrieben ist. Die zweite Situation ist das Bad. Hier fällt der *māmā* in der Regel durch seine informelle Art auf. Mit Witzen und Mutsprüchen steht er seinem Schützling bei.¹³⁷ Aus Sicht der Priesterliteratur mag diese Art der Kommunikation nicht mehr zum Ritual gehören. In der Praxis aber ist dies Teil seiner vorgeschriebenen Rolle. In dieser doppelten Funktion vermittelt der *māmā* zwischen Ritual und sozialer Realität. Er tut dies nicht nur für den Jungen, sondern unterstützt auch seine Nichte bei der Erfüllung ihrer rituellen Aufgaben.

Bei der Analyse von *upanayana* und *samāvartana* wird auf den *māmā* als Mittler und die Funktionen der anderen Rollen zurückzukommen sein. Hier sei zusammenfassend noch ein anderer Punkt angesprochen.

Wie in Kap. 5.1 mit Verweis auf Handelman (u.a. 2004a) ausgeführt, zeichnet sich das Ritual durch eine relativ hohe Autonomie von der es umgebenden Welt aus. Viele vorbereitende Handlungen sollen äußere Einflüsse abschirmen, verschiedene Rahmen weiter abheben. Auch selbstreferentielle Bezüge und interne Zitate stärken die Unabhängigkeit des Rituals. Etliche Details des *cūḍākarāṇa* bestätigen diesen Befund. Aber auch über den innerrituellen Kontext hinausweisende Interpretationen, die das Ritual mit der es umgebenden Welt in Verbindung setzen, finden hier, wie aufgezeigt, aus unterschiedlichen Perspektiven verschiedene Ansatzpunkte. Die dabei zu Tage tretenden Motive lassen sich teilweise zeitlich näher bestimmen und eingrenzen.

Das älteste nachweisbare Motiv ist das des Schutzes. Auf allgemeiner Ebene begegnet man ihm im *cūḍākarāṇa* in Form der für das vedische Ritual typischen Wünsche nach langem Leben, Nachkommenschaft, Ruhm und Glanz etc. Spezieller ist es der Schutz vor Verletzung durch ein Schneidewerkzeug, der sich mit verschiedenen Elementen des Rituals verbinden lässt. Das Motiv des Schutzes war auch den Formen der Rasur gemein, die dem *cūḍākarāṇa* vorausgingen, und scheint letztlich auf eine Art prototypische rituelle Gestaltung des Schneidens (Haar) bzw. Fällens (Opferpfosten) zurückzugehen. Als Beleg für eine schützende Funktion des *cūḍākarāṇa* lassen sich weiterhin Details anführen, die sich nur bis zum Sūtrakāra zurückverfolgen lassen. In späteren, textlich tradierten Ergänzungen zum Ritual dagegen scheint dieses Motiv kaum auf, und in der heutigen Praxis sind es gerade die mit dem Schutz verbundenen Elemente des Rituals, die Kürzungen anheimfallen und übergangen werden können. Allerdings spielt hier das von der Texttradition lange kaum beachtete Bad durch die Schwester eine wichtige Rolle, und man mag darin, bedenkt man die besondere Segenskraft der Schwester, einen Widerhall des alten Schutz-Motives erkennen.

Das zweite wichtige Motiv ist die Beseitigung von Unreinheit bzw. Schaffung von Reinheit. Es tritt teils in Kombination mit dem Motiv des Schutzes auf,¹³⁸ scheint, historisch gesehen, aber eher an Wichtigkeit gewonnen als verloren zu haben. Es dominiert die Deutung des *cūḍākarāṇa* in der Rechtsliteratur und späteren brahmanischen Texten. Entsprechende Modifikationen der Ritualbeschreibung wurden nicht

137 Wenn nötig, kann der *māmā* auch die Lücke füllen, die durch das Nichtengagieren eines Barbiers entsteht. Auch hier handelt er informell.

138 Etwa in der von PG 2.1.19 (Ed. Mālavīya 2.1.17) für das *kṣurabhrāmaṇa* vorgeschriebene Formel (siehe Kap. 8.1 §10).

nur von den Sūtra-Kommentatoren vorgenommen (man denke etwa an die erstmals von Gadādhara im Wortlaut angeführte *saṃkalpa*-Formel), sondern sind auch in aktuellen Handbüchern zu finden (etwa das Berühren von Wasser nach Kontakt mit dem Haar, das im KBh und ihm folgenden Handbüchern vorgeschrieben wird).

Schließlich wurden in jüngerer Zeit auch weitere Bedeutungen, wie die yogische Erklärung der *sikhā*, mit dem Ritual verbunden. Diese eindeutig sekundären Bedeutungszuschreibungen haben jedoch keinerlei Wirkung auf die Form des Rituals, zumindest ist dies im hier untersuchten Material nicht nachweisbar.

Spitzt man die Frage nach der Bedeutung auf ihre Einflussnahme bei der Gestaltung des *cūḍākaṛaṇa* zu, muss auch die Rolle der scheinbar primären Motive des Schutzes und der Reinheit kritisch hinterfragt werden, denn selten nahmen diese direkten Einfluss. Der Sūtrakāra verwendete vielfach längst etablierte Ritualelemente, deren Form bereits in anderen Kontexten fixiert wurde, und auch spätere Ergänzungen sind meist Standards, die wenig spezifisch für das *cūḍākaṛaṇa* sind. Der stark von formalen Kriterien bestimmte Charakter von Ritualveränderungen, der Staal (u.a. 1979) die Hypothese der „Bedeutungslosigkeit von Ritualen“ formulieren ließ, lässt sich also auch bei der Tradierung und Weiterentwicklung des *cūḍākaṛaṇa* feststellen.

Wie aufgezeigt, weist die heutige Praxis des Rituals eigene Dynamiken auf und setzt eigene Schwerpunkte im Ritualablauf. Daraus lässt sich gelegentlich auf Bedeutungsverschiebungen schließen (etwa dass das Motiv des Schutzes in den Hintergrund getreten ist), aber, wie in den Texten, folgen auch in der Praxis Veränderungen oft formalen Logiken. Darüber hinaus bestätigen eigene Befragungen von Ritualteilnehmern, was Humphrey und Laidlaw (1994) am Beispiel der jinistischen Verehrung mit Blüten (*puṣpapūjā*) illustriert haben: Rituale oder einzelne rituelle Handlungen können von den Akteuren mit einer Fülle verschiedener, sich teilweise widersprechender Bedeutungen versehen werden. Die genannten Autoren leiten daraus ab,

that there is nothing one might call a single core meaning, such that the variations could be explained away as more or less close approximations to a norm or ideal (1994: 35).

Zur Bedeutung Befragte können bestimmte Charakteristika der Ritualhandlung heranziehen, auf eigene Erfahrungen oder Interpretationen verschiedener Autoritäten zurückgreifen oder eingestehen, dass sie keine Bedeutung der Handlung kennen (1994: 34f.). Dem sei hinzugefügt, dass Bedeutung – in einem ähnlich performativen Prozess wie die Form des Rituals (siehe Kap. 8.3) – auch erst *ad hoc* in durch Fragen des Forschers ausgelösten Diskussionen generiert werden kann. Sicherlich, das *vratibandha*, in dessen Rahmen heute das *cūḍākaṛaṇa* vollzogen wird, gehört nicht zu der „alltäglichen“ Ritualroutine, die Humphrey und Laidlaw mit der tagtäglichen *pūjā* im Tempel vor Augen haben, sondern ist ein kostspieliges und aufwendiges Ritual, welches das Individuum in der Regel nur einmal in seinem Leben durchläuft. Dennoch verhält es sich mit dem hier behandelten *saṃskāra* nicht grundlegend verschieden. Ob das alte Motiv des Schutzes und der Gefahrenabwehr, die im *saṃkalpa* genannte Beseitigung des Geburtsmakels, die Stärkung des Jungen oder anderes bedeutsam ist, hängt vom Bedeutungsgebenden ab und von dessen Wissensstand und Vorlieben,

muss aber für das Ritual und seine konkrete Gestaltung keine Bedeutung haben. Das ins Haar gesteckte *kuśa* kann als eine Art schützende Schneideunterlage erklärt oder, wie in vielen anderen Ritualkontexten, als ein Mittel der Reinigung angesehen werden. Wichtig ist, selbst wenn man nicht wissen sollte warum, dass *kuśa* verwendet wird. Durch die orthopraxe Haltung der Akteure kann die Form des Rituals auch ohne tradierte Bedeutung weiter existieren.

Dieser Befund gilt in vielen Punkten auch für das nun folgende *upanayana*. Aber dabei treten auch einige signifikante Abweichungen auf.

9 Das Heranführen (*upanayana*)

Die Textzeugnisse legen nah, dass das *upanayana* – ursprünglich ein freiwilliges sich selbst „Heranführen (an Lehrer und religiöses Wissen)“ – seit der Sūtra-Zeit obligatorischer Bestandteil der lebenszyklischen Gestaltung des menschlichen Lebens durch *samskāras* darstellt (zur frühen historischen Entwicklung siehe Kap. 9.5). Die meisten Gr̥hyasūtras beginnen die Beschreibung der *samskāras* zwar mit der Hochzeit (*vivāha*), dem Ritual, mit dem ein neuer Haushalt begründet wird, in der Dharma-Literatur dagegen wird das *upanayana* als Vorbedingung der Haushaltsgründung oft an prominenter erster Stelle vor der Hochzeit beschrieben.¹ Spätere Modifikationen des *samskāra*-Zyklus überstand das *upanayana* ohne an Bedeutung zu verlieren. Wie demonstriert (siehe Kap. 3.1.1), diente es bei der Entstehung des komplexen *vratibandha* als zentraler Bezugspunkt, an den andere Teilrituale herangezogen und angekoppelt wurden.

Wie für das *cūḍākaraṇa* lassen sich beim *upanayana* Elemente und Details verschiedenen historischen Ursprungs unterscheiden. Spuren des religiösen Schülers (*brahmacārin*),² der zentralen Figur des *upanayana*, finden sich bereits in den vedischen Hymnensammlungen.³ AV 11.5.4 erwähnt etwa den Gürtel (*mekhalā*). Zwei Verse später heißt es, der *brahmacārin* trage das Fell einer schwarzen Antilope (*kārṣṇa*) und einen Bart. Auch das im heutigen *upanayana* ebenfalls wichtige Feuerholz (*samidh*) wird dort bereits genannt.⁴ Solche alten Motive wurden von den Verfassern der Gr̥hyasūtras aufgenommen und mit Anderem, teils Neuem kombiniert. Auch wenn die verschiedenen Gr̥hyasūtras in Bezug auf Anordnung und Gestaltung der einzelnen Elemente des *upanayana* erheblich variieren,⁵ lassen sich innerhalb einer vedischen Schule, wie der des Weißen *Yajurveda*, gewisse Konstanz feststellen: Laut Beschreibung der Initiation im ŚB 11.5.4.1-15 erklärt der Initiand zunächst, dass er zur Schülerschaft (*brahmacarya*) gekommen sei, woraufhin der Lehrer ihn nach seinem Namen fragt, seine Hand ergreift und ihn als seinen Schüler (*brahmacārin*) annimmt, ihn verschiedenen Göttern anvertraut, ihn in die Regeln des *brahmacarya* einweist und schließlich die *sāvitrī* unterrichtet. Im PG 2.2-5 finden sich alle im ŚB verzeichneten Elemente und Formeln wieder, das *upanayana* erscheint

-
- 1 Vgl. Kane 1975: 195; Lubin 1994: 161, 167f., 170, 200f. und 2005: 86f.; Olivelle 1993: 126f.
 - 2 Der *brahmacārin* ist „einer, der im *brahman* wandelt / sich mit dem *brahman* beschäftigt etc.“. Zur Etymologie des Begriffes siehe Gonda 1965a: 254; Kajihara 2002: 6f.; Scharfe 2002: 91.
 - 3 Die erste und einzige Erwähnung des *brahmacārin* im RV ist RV 10.109.5 (=AV 5.17.5), wo es über ihn lediglich heißt, er leiste Dienst und werde zum Glied (*aṅga*) der Götter (siehe dazu Gonda 1965a: 284f.; Kajihara 2002: 35f., 40f.; Kane 1974: 265; Scharfe 2002: 92).
 - 4 Zu dieser meist als Hyperbel verstandenen Hymne siehe Gonda 1965a: 285f.; Kajihara 2002: 107-150; Kane 1974: 270; Oguibénine 1990: 3-6.
 - 5 Man vergleiche die Ritualbeschreibungen in Altekar 1965: 298-305; Barua 1994: 37-52; Gopal 1959: 296-301; Hillebrandt 1897: 51-55; Kane 1974: 281-287; Lubin 1994: 180-198; Pandey 1998: 135-139. Zu den kompositorischen Unterschieden der Sūtras siehe Gopal 1959: 296; Hillebrandt 1897: 51; Kane 1974: 286; Lubin 1994: 175.

jedoch – u.a. unter Rückgriff auf andere Rituale – weiter ausgebaut.⁶ In weitaus stärkerem Maße als beim *cūḍākarāṇa* setzt sich dieser Prozess fort, auch nachdem das Ritual bereits Teil des *saṃskāra*-Zyklus geworden war.

Der genaue Ablauf des Rituals gemäß Handbüchern und heutiger Praxis sowie die im erschlossenen Material zu Tage tretenden Dynamiken von Form und Bedeutung, werden im Folgenden erläutert. Als Einstieg soll zunächst gesondert ein Blick auf die Insignien geworfen werden, die dem Jungen zu Beginn des *upanayana* angelegt werden. Diese spielen in der Diskussion um das Ritual eine wichtige Rolle, und das hier untersuchte Material weist diesbezüglich einige Besonderheiten auf.

9.1 Exkurs: Die Insignien des *brahmacārin*

Im Gegensatz zu den drei anderen *saṃskāras* des *vratibandha* werden beim *upanayana* bereits einige für den *saṃskāra* spezifische Handlungen vollzogen, bevor der einleitende Teil des rahmenden *homa* abgeschlossen ist. Das *upanayana* macht aus dem Jungen, der es durchläuft, einen *brahmacārin*. Dieser Wechsel wird gleich zu Beginn nach außen hin sichtbar markiert, indem man verschiedene Kleidungsstücke und Gegenstände übergibt und anlegt.

Wie die *śikhā*, die den Kopf des Jungen seit dem *cūḍākarāṇa* ziert, werden auch die beim *upanayana* übergebenen Ausrüstungsgegenstände in der Literatur gern zur Interpretation des Rituals herangezogen. Unterschiede zwischen Texten verschiedener historischer Schichten, aber auch zwischen Text und Praxis deuten, wie beim *cūḍākarāṇa*, darauf hin, dass Symbolik und Bedeutung Veränderungen unterlagen, die beachtet werden sollten.

Wie erwähnt, finden sich Hinweise auf Gürtel und Fell als Paraphernalia des *brahmacārin* bereits sehr früh. Beim *upanayana saṃskāra*, wie man es in den *Ṛgḥyasūtras* beschrieben findet, werden meist folgende Insignien angelegt: Hüftschur bzw. Gürtel (*mekhalā*), einfache Unter- und Oberbekleidung (*vāsas* und *uttarīya*), als letztere oft ein Fell (*ajina*), sowie einen Stock (*daṇḍa*). Hinzu kommt, zumindest in jüngeren Texten, die Opferschnur (*yajñopavīta*).

Wie zum Alter des Initianden, halten die *Sūtra*-Texte auch für diese Insignien oft standesspezifische Unterschiede fest.⁷ Für Smith (1989: 94) verweisen solche Angaben darauf, dass das *upanayana* nicht einfach eine Initiation des Individuums in das „Menschsein“ der Gemeinschaft der *Āryas* war, sondern durch das Ritual Menschen verschiedener sozio-ontologischer Typen geschaffen wurden. Michaels betont die Einbindung in eine soteriologische Identifikationskette:

Indem der Initiand mit den Qualitäten der Gegenstände identifiziert wird, gehen diese auf ihn über. So sollen die Bogensehne als Hüftschur [...] oder

6 Für einen detaillierten Vergleich der beiden Texte siehe Kajihara 2002: 255-260.

7 Für eine tabellarische Übersicht siehe Michaels 1998: 95; Smith 1989: 95. Vgl. Glaser 1912: 6; Gopal 1959: 293-295; Hillebrandt 1897: 51f.; Kane 1974: 278-281; Pandey 1998: 130-135.

das Tigerfell einem Kṣatriya-Sohn nicht nur Stärke und Mut verleihen, sondern auch seinen Ort im System bezeugen. (1998: 94)

Während bei manchen Gegenständen die Qualitäten, die den Zuweisungen des Systems zugrunde liegen, offensichtlich sind, bereiten andere Probleme. Um dies am Beispiel des als Oberbekleidung getragenen Fells zu demonstrieren: Dass der Tiger und weltweit, je nach Vorkommen, andere Großkatzen wie Löwe oder Jaguar als „König der Tiere“ gelten und sich menschliche Herrscher dieses Symbols der Kraft bedienen, ist bekannt. Smith (1989: 96) hat Belegstellen dafür zusammengetragen, dass die schwarze Antilope in vedischen Texten mit dem Brahmanen, dem *brahman*, dessen Kraft und Glanz usw. in Verbindung gebracht wird.⁸ Auch dass dem Vaiśya die für Landwirtschaft und Handel wertvolle Kuh bzw. Ziege zugewiesen wird, scheint plausibel. Die in mehreren Texten belegte Zuordnung der gefleckten *ruru*-Antilope zum Kṣatriya dagegen ist, wie selbst Smith zugibt, „less straightforward“ (1989: 96).⁹

Erschwerend kommt bei der Interpretation solcher Zuweisungen hinzu, dass die Sūtra-Texte keineswegs einheitliche Angaben machen. Nicht selten werden Alternativen genannt, die von allen Ständen getragen werden können. Die Texte weichen untereinander ab und widersprechen sich teilweise. Dieser Befund spricht dafür, dass die genannten Unterscheidungen sekundäre Ergänzungen sind, was etwa von Gopal (1959: 295f.) und Scharfe (2002: 105) als Niederschlag einer zunehmend rigider werdenden Strukturierung der indischen Gesellschaft in Klassen gedeutet wird. Mit Blick auf das Ritual und dessen historische Entwicklung zeigt sich hier zunächst nur, dass die Verfasser der Sūtra-Texte versuchten, das bereits existierende Modell der brahmanischen Initiation auf die anderen Stände auszuweiten und es neuen Kontexten entsprechend zu modifizieren.¹⁰

Wenn nun auf die einzelnen Insignien eingegangen wird, wird nicht versucht, die diesbezügliche Vielfalt der Sūtra-Texte umfassend darzustellen, im Vordergrund stehen vielmehr die Angaben der Ritualhandbücher. Dabei wird offenbar, dass sich die standesspezifischen Unterscheidungen durchaus nicht so etabliert zu haben scheinen, wie man vermuten könnte. Handbuchverfasser und -kompilatoren nehmen sie zwar wahr und greifen auf entsprechende Angaben älterer Autoritäten zurück. Demgegenüber deutet sich in den Handbüchern aber ein anderes Motiv an, das die Erscheinung des *brahmacārin* in der heutigen Praxis dominiert.

§1 Unterkleid (*vāsas*)¹¹ – Die Mehrheit der Handbücher beginnt das Ausstatten des *brahmacārin* mit dem Kleidungsstück, das die Scham des Jungen bedeckt. Wenn in den Handbüchern, wie bei Rāmadatta, nicht einfach von (Unter-)Kleidung bzw. Stoff (*vāsas*, *vastra*) die Rede ist,¹² wird das zu tragende Kleidungsstück meist als

8 Das Fell dieses Wildtieres verweist aber auch auf Askese (vgl. Lubin 1994: 165, 198).

9 Smith merkt daher, allgemein formuliert, nur an, dass das genannte Fell „presumably [...] resounds with physical and royal power“ (1989: 96).

10 Siehe Kajihara 2002: 379; Lubin 1994: 186 und 2005: 85.

11 Zu den Angaben der Sūtras zum Unterkleid siehe Glaser 1912: 6; Hillebrandt 1897: 51f.; Kane 1974: 278; Lubin 1994: 180-182; Pandey 1998: 130f.; Smith 1989: 96f.

12 E 1549/15: 1¹; H 391/27: 5¹; M 75/7: 11¹; DP: 58; KBh: 249.

kaupīna, eine Art Lendenwickel, näher bestimmt.¹³ Nach Altekar sollte dieses über der Scham getragene Stück Stoff den Jungen daran erinnern, dass nun eine neue Epoche in seinem Leben begonnen hatte, „from which dignity, decorum and self-restraint could never be separated“ (1965: 298). Das *kaupīna* wurde, nach Ansicht von Altekar (1965: 298 Fn. 1), getragen, bis der Junge das Alter von zwölf Jahren erreicht hatte, und dann durch ein längeres, um die Hüfte gewundenes Gewand (*dhotī*) ersetzt. Im hier untersuchten Material, sowohl den Texten als auch der Praxis, ist eine solche Unterscheidung nicht feststellbar. Laut VPGh (107) wird dem Jungen entweder *vastra*, *dhotī* oder *kaupīna* umgelegt. Die der VPGh als Vorlage dienende VP (87) erklärt weiterhin, dass es in Nepal Brauch sei, einen kleinen Hüftwickel (*sanu* bzw. *ṭhādo dhotī*, *lagaūtī*,¹⁴ *kachāḍa*) anzulegen, dessen Ende von hinten zwischen den Beinen durchgezogen und vorne eingesteckt ist. Dieser Wickel soll – in Einklang mit PG 2.5.16 und anderen (z.B. *Mānavadharmasāstra* 2.41) – für den Brahmanen aus Hanf (Nep. *sanapāta*), für den Kṣatriya aus Flachs (Nep. *ālasa*) und für den Vaiśya aus Wolle, genauer gesagt Schafwolle (Nep. *bhedākā ūna*), gefertigt sein (VP: 87). Dieselben Materialien¹⁵ werden in der indischen UP2 (44f. Fn. 2) in einem Zitat genannt, das als Alternativen auch eine aus Schafwolle gefertigte „nepalische Decke“ (*nepāla-kambala*) oder Baumwollstoff (*kārpāsa*) für alle verzeichnet und weitere Angaben macht: Das Unterkleid des Brahmanen soll weiß und neu (*ahata*)¹⁶ sein, das des Kṣatriya krapprot gefärbt¹⁷ und das des Vaiśya gelb. Gelb sei aber auch für alle günstig.¹⁸ Andere Handbücher machen dürftigere Angaben, wobei meist der Brahmane als Muster dient. So schreibt der *Cūḍopanayana*-Text standesunspezifisch, dass man als *vāsas* eine Hüftschnur (*kaṭisūtra*) und ein weißes *kaupīna* aus „Hanf (oder) Leder bzw. Rinde (?)“ (*śāṇatvanmaya*) anlegt.¹⁹ Der Wickel (*kaupīna*) besteht nach dem *Cūḍopanayana*-Text also nicht (wie laut VP) aus einer Bahn Stoff, die um die Hüfte geschlungen wird, sondern der Stoff wird von einer Schnur am Körper gehalten. Pandey (1998: 131) sieht in dieser Schnur den Ursprung der *mekhalā* (siehe §2). Nach dem VV soll das *kaupīna* wenn möglich aus Hanf (*śāṇa*), ansonsten aus Baumwolle (*kārpāsa*) sein.²⁰ Diese Materialien nennt auch der SD (289). Nur das Ms. E 1549/15 (1') bestimmt die Farbe der Kleidung als hell bzw. weiß (*śuklam*) oder als ein bestimmtes Rot (*vṛkṣakaṣāyarakam*).²¹ In den jüngerer Versionen des Rāmadata-

13 So etwa der Kommentar in der YP (25).

14 Siehe Turner 2001: s.v. *lanauti*; Parājulī et al. 2003: s.v. *lāgauṭī*.

15 Also Hanf (*śāṇa*), Flachs oder Leinen (*kṣauma*) und Schafwolle (ich lese *ādhikam* als *āvikam*).

16 Wörtlich „ungeschlagen“, das heißt, noch nicht gewaschen. Laut den Śrautasūtras soll auch das bei der Weihe zum Somaopfer (*dikṣā*) getragene Unterkleid *ahata* sein (Lubin 1994: 181).

17 Ich lese *māñjiṣṭha* statt *mauñjiṣṭha*.

18 Vgl. etwa *Āpastambadharmasūtra* 1.3.2; *Āśvalāyanagrhyasūtra* 1.19.11.

19 CP1: 30; CP2: 34; CV: 35.

20 VV1: 7; VV2: 10f.

21 Nach Monier-Williams (1997: s.v.) bezeichnet *kaṣāya* u.a. eine vom Baum abgesonderte Substanz, wie Saft, Gummi oder Harz. Als Farbe bezeichne der Begriff rot, mattrot oder gelbrot (wie die Farbe der Kleidung buddhistischer Mönche), vgl. *kaṣāyavasana*, °*vastra* etc. als „yellowish-red garment of Buddhist mendicants“ (ebd.: s.v.). Nach Apte (1998: s.v.) meint *kaṣāya* u.a. rot, dunkelrot oder braun. Hillebrandt (1897: 51) übersetzt schlicht „rotgefärbt“. Siehe dazu auch Scharfe 2002: 107.

Textes sowie anderen modernen Handbüchern fehlen häufig Details zu Art, Material oder Farbe des Unterkleids.²² Lediglich in der YP (25 Fn. 2) wird erklärt, wie das gelbe Material²³ (vor dem Umlegen) mit verschiedenen Mantras geweiht und verehrt wird.

Einige der Handbücher führen also (meist ohne Quellenangabe) die Angaben des Sūtra oder anderer autoritativer Texte (wie *Mānavadharmasāstra*) an. Die Mehrheit der Texte misst den dort gemachten Unterscheidungen der Stände aber wenig Bedeutung zu. Weiterhin lässt sich feststellen, dass einige Details einfügen, die sich mit den Autoritäten (zumindest der eigenen Schule) kaum rechtfertigen lassen (etwa die gelbe Farbe des Unterkleids, siehe dazu unten §5).

§2 Gürtel (*mekhalā*)²⁴ – Nach Pandey (1998: 131) hatte der Gürtel (*mekhalā*) ursprünglich die Funktion, das Unterkleid am Körper zu halten und diente erst später als religiöses Symbol, das, wie in den zum Anlegen angegebenen Mantras verbalisiert, Reinheit und Kraft übertragen soll. Wenn Pandey mit seiner Spekulation Recht haben sollte,²⁵ muss der Übergang vom funktionalen Element zum symbolträchtigen Utensil jedoch sehr früh erfolgt sein, denn bereits in AV 6.133 wird der Gürtel des *brahmacārin* mit Schutz und langem Leben assoziiert (vgl. Kajihara 2002: 45). Aus späteren vedischen Texten geht hervor, dass das Umbinden des Gürtels, der sowohl vom *brahmacārin* als auch vom *dīkṣita*, dem für das Soma-Opfer Geweihten, getragen wurde, als das Scheiden der reinen, oberen Körperhälfte von der unreinen, unteren interpretiert wird (Scharfe 1999: 100f.). Er wird mit Opfer und Stärke assoziiert,²⁶ symbolisiert rituelle Wiedergeburt oder, wie Kajihara schreibt, „a link between life and death“ (2002: 381), usw.²⁷

Scharfe hat mehrfach darauf hingewiesen, dass als indische Parallele zur noch heute von Parsen und Zoroastriern bei der Initiation angelegten Hüftschnur (heute: *kustī*) die *mekhalā* und nicht die Opferschnur (*yajñopavīta*) zu sehen ist, das heißt, dass der Gebrauch des Gürtels bis in die Zeit vor der Trennung von Indern und Iranern zurückreicht.²⁸ Er betont nicht nur das hohe Alter des Ritualrequisits, sondern ist auch der Ansicht, dass das Umbinden des Gürtels ursprünglich den zentralen Akt des *upanayana* darstellte. Er stützt sich dabei u.a. auf *Mānavadharmasāstra* 2.169, wo eben dieses Binden des Gürtels und nicht das Anlegen der Schnur als zweite Geburt bezeichnet wird.²⁹ Es wird später zu zeigen sein, dass der angeführte Text auch andere

22 H 391/27: 5^v; M 75/7: 11^f; DP: 58; KBh: 249; VUP: 32. Auch KK (79) und SV (222) machen keinerlei Angaben zur Beschaffenheit des Unterkleids.

23 Im Text ist nur vom gelben „Ding“ (*vastu*) die Rede. Aus dem Kontext geht jedoch hervor, dass Kleidung bzw. Stoff (*vastra*) gemeint ist.

24 Der Gürtel wird gelegentlich auch als *rasanā* oder *yoktra* bezeichnet.

25 Dagegen spricht z.B., dass nach ŚB 3.2.1.11 der Gürtel unter dem Unterkleid getragen wird (Scharfe 1999: 102 und 2002: 109).

26 Siehe Lubin 1994: 183; Scharfe 1999: 101f. Smith (1989: 97) hat darauf hingewiesen, dass *muñja*, das Gras, aus dem der Gürtel üblicherweise besteht (siehe unten), schnell entflammbar ist, das Feuer auflodern lässt und dem Opfer so Kraft (*ūrj*) gibt.

27 Siehe auch Kajihara 2002: 45-47.

28 Scharfe 1999: 106-112 und 2002: 109-111. Siehe auch Gonda 1965a: 265; Kajihara 2002: 49, 381.

29 Scharfe 1999: 99 und 2002: 108. In der angeführten Stelle, *Mānavadharmasāstra* 2.169, heißt es über die drei Geburten eines Menschen, die erste erfolge durch die Mutter, die zweite beim

Schlüsse zulässt. Zunächst sei angemerkt, dass, rein formal betrachtet, also in Hinblick auf die Sequenzierung der Handlungen, im hier untersuchten Material weder dem Anlegen des Gürtels noch dem Ausstatten mit der Opferschnur eine „zentrale“ Position zukommt. Noch vor dem eigentlichen Rahmenritual vollzogen, erscheinen beide Handlungen eher als Vorbereitung, wenn auch – zumindest im Fall der Opferschnur (siehe unten §3) – als ausgesprochen wichtige (vgl. Zotter 2010: 28f.). In diese Richtung ließe sich auch die von Scharfe (2002: 108) ebenfalls angeführte Stelle *Mānavadharmasāstra* 2.171cd verstehen, nach welcher es nicht erlaubt sei, irgendein Ritual durchzuführen, bevor nicht das Anlegen des Gürtels vollzogen ist, zumal im ersten Teil des Verses (von Scharfe nicht angeführt) die Geburtssymbolik erneut aufgegriffen wird und es heißt, der Lehrer werde durch das Weitergeben des Veda zum Vater.

Wie zu erwarten, finden sich in den Sūtra-Texten auch zur symbolträchtigen *mekhalā* detaillierte, nach Stand unterschiedene Angaben.³⁰ Nach *Āśvalāyanagrhyasūtra* 1.19.12, *Śāṅkhāyanagrhyasūtra* 2.1.15-17 und anderen wird dem Brahmanenjugen ein Gürtel aus *muñja*-Gras, dem Kṣatriya eine Bogensehne und dem Vaiśya ein Wollfaden umgelegt. PG 2.5.21-24 schreibt davon abweichend, dass die Hüft-schnur, hier als *raśanā* bezeichnet, für den Vaiśya aus *mūrvā*-Gras³¹ gefertigt sein soll und nennt als Alternative (wie auch *Mānavadharmasāstra* 2.43) bei Nichtverfügbarkeit je nach Stand die Gräser *kuśa*, *aśmantaka* und *balvaja*. Andere Texte nennen weitere Materialien oder betrachten einen Gürtel aus *muñja*-Gras als von allen Ständen tragbar.

Die Informationen der nepalischen Ritualhandbücher zum Material des Gürtels sind meist spärlich. Rāmadatta macht keinerlei Angaben.³² Der *Cūḍopāyana*-Text bezeichnet die *mekhalā* einmal als *mauñjī*, das heißt, aus *muñja* gemacht, und erwähnt, dass sie aus drei Strängen besteht (*triguṇa*).³³ VP (89) und VPGh (107) übertragen die Angaben von PG 2.5.21-24 ins Nepali. Andere Handbücher zitieren den Sūtra-Text.³⁴ Nur gelegentlich werden Informationen ergänzt. Die VP (89) führt als Alternative für den Vaiśya einen Gürtel aus *kettuke*(-fasern) ein.³⁵ Die UP zitiert in einer Fußnote (ohne Quellenangabe) *Mānavadharmasāstra* 2.42, nach welchem der

Anlegen des Gürtels aus *muñja*-Gras (*mauñjībandhane*) und die dritte bei der Weihe für das Opfer (*yajñadikṣāyām*). Der gleiche Text macht an anderer Stelle (Vers 2.148) aber auch das Unterrichten der *sāvitrī* durch einen Veda-kundigen Lehrer als wahre Geburt jenseits von Alter und Tod aus. Zur Geburtssymbolik des *upanayana* vgl. Kap. 9.6.

30 Siehe Glaser 1912: 6; Gopal 1959: 204; Hillebrandt 1897: 52; Kane 1974: 280f.; Lubin 1994: 183f.; Olivelle 2005: 57f.; Pandey 1998: 131; Scharfe 1999: 102-105.

31 Dieses Gras, das zum Herstellen von Bogensehnen verwendet wurde (Kane 1974: 280), wird von anderen (z.B. *Baudhāyanadharmasūtra* 1.15 und *Mānavadharmasāstra* 2.42) dem Kṣatriya zugeordnet.

32 E 1549/15: 1^v; H 391/27: 5^v; M 75/7: 11^v; DP: 59; KBh: 250; UP3: 38; VUP: 32; YP: 25. Der Kommentar zur DP (59) nennt *muñja* als Material. Die Indumatīṭikā der VUP (33) erklärt die *mekhalā* als *mauñjī*.

33 CP1: 31; CP2: 35; CV: 36. Zu den drei Strängen der Opferschnur siehe Scharfe 1999: 101f. und 2002: 109.

34 Der SD (290) gibt PG 2.5.21-23 wieder. Vgl. KK: 79.

35 Zur problematischen botanischen Identität von *kettuke* siehe A. Zotter 2013: 194 und 2016: 417f.

Brahmane, wie üblich, einen Gürtel aus *muñja*, der Kṣatriya eine Bogensehne aus *mūrvā* und der Vaiśya eine Hanfschnur anlegt.³⁶ Erneut lässt sich zusammenfassen: Keines der Handbücher verzichtet auf das Anlegen des Ausrüstungsgegenstands, aber Angaben zu dessen Beschaffenheit sind alles andere als einheitlich.

§3 Opferschnur (*yajñopavīta*) – Während Zeugnisse für den Gürtel bis weit in Vergangenheit reichen, stellt das Anlegen der Opferschnur während des *upanayana* eine späte Neuerung dar. In den meisten Gr̥hyasūtras wird es nicht erwähnt. Erst die jüngsten Vertreter des Genres, wie das *Vaikhānasasmārtasūtra* 2.52.5, behandeln dieses Ritualelement.³⁷ Bei allen Schwierigkeiten, aus den alten Texten ein verlässliches Bild der früheren Ritualpraxis zu rekonstruieren, scheint es, dass diese Schnur erst in relativ später Zeit anstelle der bzw. in Analogie zur ebenfalls je nach Anlass in verschiedenen Positionen³⁸ getragenen Oberbekleidung (*uttarīya*) aufkam und – wie sich durch den Aufwand, der um sie im Ritual betrieben wird, belegen lässt – eine prominente Stellung gewann.³⁹ Heute ist die Opferschnur neben der Haarlocke (*śikhā*) das wichtigste äußere Zeichen der Zweimalgeborenen (*dvija*) und als solches mit einer Fülle von Vorschriften bedacht.⁴⁰ Mit Reinheit und Opferberechtigung assoziiert, muss sie nach bestimmten Regeln bereitet und behandelt werden, die noch ausführlich behandelt werden (siehe Kap. 9.2 §7).

§4 Oberkleid (*uttarīya*) bzw. Fell (*ajina*)⁴¹ – Laut PG 2.5.17-19 besteht die Oberbekleidung des Brahmanen aus dem Fell der schwarzen Antilope (*aīṇeya*), die des Kṣatriya aus dem Fell der *ruru*-Antilope und die des Vaiśya aus einem Ziegen- oder Kuhfell. Weitere Texte machen ähnliche Angaben.⁴² Auf die Probleme der Interpretation dieses Befundes wurde am Kapitelbeginn schon hingewiesen. Hier sei ergänzt,

36 UP1: 67 Fn. 1; UP2: 45 Fn. 2. Die UP2 (45 Fn. 1) ergänzt weitere Zitate, in denen u.a. eine Schafwollschnur für den Vaiśya und die in PG 2.5.24 genannten Alternativen verzeichnet werden.

37 Vgl. Gopal 1959: 296; Kane 1974: 284, 291; Pandey 1998: 130; Scharfe 1999: 96 und 2002: 107; Smith 1989: 96; Zotter 2013: 121. Zu Interpolation des Schnuranlegens in einigen Mss. des PG siehe Kap. 9.2 §7.

38 Als *upavīta* bezeichnet man, wenn die Schnur (bzw. Oberbekleidung) über die linke Schulter und an der rechten Seite herabhängt. Diese Tragweise ist bei der Verehrung der Götter vorgeschrieben. Wendet man sich an die Ahnen (*pitṛ*), ist die Schnur *prācīnāvīta* zutragen, das heißt, über die rechte Schulter und an der linken Seite herabhängend. Richtet sich die Ehrerweisung an Menschen, soll die Schnur *nivīta*, das heißt, wie eine Girlande vor der Brust hängend getragen werden (siehe dazu etwa Gopal 1959: 318-320 Fn. 21; Kane 1974: 287; Pandey 1998: 133; Scharfe 1996: 90-95).

39 Siehe dazu Altekar 1934: 135-137; Gopal 1959: 317 Fn. 21; Kane 1974: 287-291; Scharfe 1996: 97-99 und 2002: 107f.; vgl. Michaels 1998: 105; Smith 1989: 96 Fn. 62.

40 Sie darf z.B. nicht über den Nabel des Trägers hinaus (das heißt, in die unreine Körperhälfte) reichen, ist mit einer bestimmten Anzahl von Knoten versehen, usw. (siehe dazu Michaels 1994, 1998: 105-107; Kane 1974: 291-293; Pandey 1998: 131f.; Stevenson 1920: 31f.).

41 Zu den Angaben in den Sūtras siehe Glaser 1912: 6; Hillebrandt 1897: 52; Kane 1974: 178f.; Pandey 1998: 133f.; Olivelle 2005: 57f.; Smith 1989: 96f.

42 Siehe etwa *Āśvalāyanagr̥hyasūtra* 1.19.10; *Baudhāyanadharmasūtra* 1.3.14; *Mānavadharmasāstra* 2.41; *Vasiṣṭhadharmasūtra* 11.61-63. Wenn Stoff als Oberkleid getragen wird, werden meist bestimmte Farben vorgeschrieben (siehe etwa *Āpastambadharmasūtra* 1.2.41; *Āśvalāyanagr̥hyasūtra* 1.19.11; *Vasiṣṭhadharmasūtra* 11.64-67).

dass verschiedentlich Alternativen genannt werden.⁴³ So verzeichnet etwa *Āpastambadharmasūtra* 1.3.7f. als Option für alle ein Schaffell (*āvika*) oder eine Wolldecke (*kambala*). PG 2.5.20 meint, dass von allen ein Kuhfell getragen werden kann, da die Kuh das beste (der Tiere) sei.⁴⁴

VP (93) und KK (80) übernehmen die Angaben des PG, ohne jedoch das Kuhfell zu erwähnen. Der SD (289) nennt abweichend ein Widderfell (*meṣacarma*) für den Vaiśya (zit. in KBh: 251 Fn. 5; VPGh: 109f.). Andere Handbücher erwähnen, ohne nach Ständen zu unterscheiden, nur das Fell der (schwarzen) Antilope.⁴⁵ Auch hier haben sich – im Gegensatz zu anderen Ritualdetails – die Vorgaben des sonst meist verbindlichen Sūtras nicht stabil in der anschließenden Handbuchliteratur etabliert.

§5 Stock (*daṇḍa*) – In den frühen Quellen zunächst mit dem *brahmacārin* assoziierte Attribute wie der Gürtel, das Fell, der Bart aber auch das Motiv der Wiedergeburt finden sich in späteren Texten in den Beschreibungen des *dīkṣita* wieder, des für das Soma-Opfer Geweihten. Kajihara (2002: 383f.) schließt daraus, dass der *brahmacārin* bei der rituellen Ausgestaltung von *dīkṣita* und *dīkṣā* (der Weihe zum Somaritual) als Modell diente. Die Beeinflussung wirkte aber nicht nur in eine Richtung. Die beiden Figuren standen in wechselseitiger Beziehung:

Since the *dīkṣitā* was more related to the central themes of the post-Atharvavedic *śruti* texts, his characteristics and equipment become more elaborate in these texts. It was natural that the newly extended features of the *dīkṣitā* began to be reflected by his original model, the *brahmacārin*. (2002: 390)

Als Beispiel für diese Rückwirkung führt Kajihara (2002: 390) den Stock (*daṇḍa*) an, der in den Gr̥hyasūtras als wichtiges Ritualutensil des *upanayana* in Erscheinung tritt, aber bereits seit den Br̥hmaṇas mit dem *dīkṣita* in Verbindung gebracht wird.⁴⁶ Der Stock wurde auch in andere rituelle Kontexte übernommen. Er wird sowohl dem beim *samāvartana* „Gebadeten“ (*snātaka*) übergeben (siehe dazu Kap. 11.1 §12) als auch dem Asketen bei seiner Weihe (siehe etwa *Samnyāsapaddhati* 14.1-7).

Die in den Sūtra-Texten zum Material des Stockes des *brahmacārin* gemachten Angaben variieren erheblich (siehe Tab. 9.1).⁴⁷

43 Siehe dazu auch vorherige Fn.

44 Pandey (1998: 133f.) merkt dazu an, dass das Kuhfell auch am leichtesten erhältlich war.

45 Laut Rāmadatta wird das Fell der schwarzen Antilope (*aiṇeyam ajina*) angelegt (E 1549/15: 1^v; H 391/27: 6^r; M75/7: 11^v; DP: 60; KBh: 251; VUP: 34; YP: 28). Gemäß der *vinīyoga*-Formel des *Cūḍopānāyana*-Textes bekommt der Initiand ein Oberkleid aus diesem Fell (*aiṇeyottariya*). Ansonsten ist im Text nur von Antilopenfell (*mṛgacarma*) die Rede (CP1: 32f.; CP2: 39; CV: 38; SV: 223f.; VV1: 8; VV2: 12). Die UP spricht im Anleitungstext nur vom *ajina* (UP1: 72; UP2: 49; UP3: 41), welches die Kommentare als *mṛgacarma* erklären (UP1: 72; UP2: 51; UP3: 42). Einzig die UP2 (49f. Fn. 2) macht mit Hilfe von eingefügten Zitaten detailliertere Angaben.

46 Zum Stock bei *upanayana* und *dīkṣā* siehe Gonda 1965b; Lubin 1994: 185f.; vgl. Kap. 9.2 §9.

47 Siehe Glaser 1912: 9-11; Hillebrandt 1897: 52; Kane 1974: 279f.; Olivelle 2005: 57f.; Pandey 1998: 134f.; Smith 1989: 98f.

Tab. 9.1: Angaben ausgewählter Sūtra-Texte zum Material des Stockes des *brahmacārin*.

	PG 2.5.25-28	<i>Āśvalāyanagr̥hya-sūtra</i> 1.19.13f.	<i>Gautamadharmasūtra</i> 1.15.21	<i>Mānavadharmasāstra</i> 2.45
Brahmane	<i>palāśa</i>	<i>palāśa</i>	<i>palāśa, bilva</i>	<i>palāśa, bilva</i>
Kṣatriya	<i>bilva</i>	<i>udumbara</i>	<i>vaṭa</i>	<i>vaṭa, khadira</i>
Vaiśya	<i>udumbara</i>	<i>bilva</i>	<i>pīlu</i>	<i>pīlu, udumbara</i>
alle	alle drei	alle drei		

Weitere Texte nennen weitere Möglichkeiten.⁴⁸ Abgesehen von der Zuordnung von Brahmane und *palāśa*, dem Opferbaum *par excellence* und Brahmanen unter den Bäumen (siehe A. Zotter 2013: 332), lässt sich ein einheitliches Schema von Zuordnungen nicht erkennen. Allen Varianten gemein ist lediglich, dass sie Unterschiede festlegen und dass es sich um Hölzer handelt, deren Gebrauch beim Feueropfer zulässig ist.⁴⁹

Manche Sūtra-Texte machen darüber hinaus nach Ständen unterschiedene Angaben zur Länge des Stockes, was für Smith (1989: 98) ein weiteres Anzeichen dafür ist, dass hier Standesunterschiede und Hierarchie geschaffen und bestätigt werden sollen. Etwa *Gautamadharmasūtra* 1.15.26 schreibt, dass der Stock (je nach Stand beginnend mit dem Brahmanen) bis zum Ende des Kopfes, zur Stirn bzw. zur Nasenspitze reichen soll. Ähnliche Angaben macht auch *Mānavadharmasāstra* 2.46. Gelegentlich wird die weitere Beschaffenheit des Stockes genauer beschrieben.⁵⁰

Auch die Ritualhandbücher enthalten bezüglich des Stockes verhältnismäßig reichhaltige Informationen. Im SD und anderen Texten werden die Materialien gleichlautend mit PG 2.5.25-27 genannt sowie die üblichen Angaben zur Länge des Stockes ergänzt.⁵¹ Der Text von Rāmadatta macht (wie für ihn üblich) den Brahmanen zum Muster und schreibt einen bis zum Haaransatz reichenden Stock aus dem Holz des *palāśa* vor.⁵² Der Herausgeber der YP (28 Fn. 1 und 2) zitiert ergänzend *Mānavadharmasāstra* 2.46f. Laut *Cūḍopanayana*-Text soll der (ansonsten wie von Rāmadatta beschriebene) Stock gerade, ungebrochen, mit Rinde versehen und einen Daumen dick sein.⁵³

48 Etwa *Āpastambadharmasūtra* 1.2.38 schreibt, dass der Kṣatriya einen Stock aus dem Holz des *nyagrodha* und der Vaiśya aus dem Holz des *badara* oder *udumbara* tragen soll.

49 Lubin 1994: 186. Zur Gruppe der *yajñīya*-Hölzer siehe A. Zotter (2013: 306) mit weiteren Referenzen.

50 So heißt es etwa in *Mānavadharmasāstra* 2.47, dass der Stock gerade, noch mit Rinde versehen, schön anzusehen und ohne Spuren von Feuer sein soll.

51 SD: 293; zit. in KBh: 251 Fn. 5. Vgl. KK: 80. Wie die VP (93) und der SV (224), informiert die VPGh (110) in Nepali über Material und Länge des Stockes.

52 *mānavakakeśa(pari)mīta pālāśadaṇḍa* E 1549/15: 1^v; H 391/27: 6ⁱ; M 75/7: 11^v; DP: 60; KBh: 251; UP1: 72; UP2: 50; UP3: 41; VUP: 34; YP: 28.

53 *pālāśam avakram apātitatvacam aṅguṣṭhamātrasthūlaṃ pādādikeśamūlasaṅghatīrghaṃ daṇḍam* CP1: 33; CP2: 36f.; CV: 38f. Im VV wird der Text mit einigen Kürzungen und Umformulierungen wiedergegeben. Es fehlt die Angabe, dass der Stock ungebrochen sein soll,

Dem Stock des *brahmacārin* wurden verschiedene Bedeutungen zugeschrieben. Nach Kane (1974: 280) wurde er benötigt, um beim Hüten des Viehs des Lehrers zu helfen, als Schutz in der Nacht, Halt beim Überqueren eines Flusses und ähnlichem. Altekar (1965: 303f.) und Pandey (1998: 134) nennen, neben der Hilfe, die der Stock dem *brahmacārin* bei der Bewältigung seiner Aufgaben bietet, weitere Funktionen bzw. Bedeutungen des Requisites. Der Stock sei das Symbol des „travellers on the long road of knowledge“, das Symbol des Wächters des vedischen Opfers, welches der Verteidigung gegen Menschen, Dämonen und böse Kräfte diene.⁵⁴ Betrachtet man den ursprünglichen Kontext des Stockes, die *dīkṣā*, scheint seine Schutzfunktion älter zu sein als die spezifisch mit Elementen des *brahmacarya* verbundene Erklärung Kanes.⁵⁵ Aber können diese Motive hinreichend erklären, warum auch *snātaka* und Asket einen Stock tragen?

Lubin (1994) hat als Gemeinsamkeit von *brahmacārin* und *dīkṣita* die Weihe herausgestellt, die beiden ermöglicht, als menschliche Akteure in der sakralen Sphäre zu handeln. Ein solcher Statuswechsel wird für ihn vor allem durch das asketische Regime bestimmter (miteinander verwandter) Observanzen (*vrata*) bewirkt. Dieses Charakteristikum ist auf die anderen genannten Stockträger übertragbar. Dass der Asket sich Beschränkungen auferlegt, ist offensichtlich, aber auch der *snātaka* unterliegt, wie sich zeigen wird (siehe Kap. 11.1 §15), einem Set von Regeln und Pflichten, das dem des *brahmacārin* sehr ähnlich ist. In kulturvergleichender Perspektive als Zeichen und Werkzeug der Autorität begreifbar – man denke an den König oder Bischof als stab- oder zeptertragenden Inhaber legislativer und religiöser Macht –⁵⁶ weist der Stock im spezifischeren Kontext darüber hinaus auf Askese und (selbst) auferlegte Disziplin.⁵⁷

Das Stichwort „Askese“ liefert auch einen Erklärungsansatz für einige weitere Auffälligkeiten des vorgestellten Handbuch-Befunds, etwa für die aus dem PG nicht ableitbare Ansicht, das Unterkleid des *brahmacārin* könne oder solle gelb sein. Während ein derartiges Unterkleid in manchen Sūtras (anderer Schulen) dem Vaiśya zugeordnet wird (siehe oben §1), wird die Farbe Gelb heute vor allem mit Asketen assoziiert. Gonda (1965a: 290-294) hat dargelegt, dass der *brahmacārin* im Laufe der Zeit zum Sinnbild des zölibatären Asketen avancierte. Details in den Handbüchern liefern einen Hinweis darauf, dass auch diese kulturelle Entwicklung auf das Ritual rückwirkte. Ganz offensichtlich ist dies in der Praxis, wo dem Jungen beim *upanayana* ge-

und, statt bis zur Haarwurzel, soll er bis zur Haarspitze reichen, was, da das Haupthaar rasiert ist, auf dasselbe hinausläuft (*pālāśam avakram tvaksahitaṃ aṅguṣṭhamāṇaṃ sthūlaṃ kumārasya pādādikēsāgraparyantaṃ dīrgham daṇḍam* VV1: 9; VV2: 13).

54 Außerdem gebe der Stock dem Studenten Selbstvertrauen.

55 Sie kommt etwa im Mantra VS 4.10c zum Ausdruck, mit dem der Stock laut KŚ 7.1.2 bei der Weihe zum *agniṣṭoma* vom Opfernden erhoben wird. Der Stock wird dort als Baum angerufen und gebeten, den Sprecher (und Träger) zu beschützen, bis das Opfer beendet ist. Zur Verwendung dieses Mantras beim *upanayana* siehe Kap. 9.2 §9.

56 Zum Stab als universellem Symbol von Autorität siehe etwa Töbelmann 2011: 17, 76f. und *passim*. Vgl. Minkowskis Ausführungen zum *daṇḍa* des Maitrāvaruṇa-Priesters (1991: 141-154; insb. 145).

57 Vgl. Minkowski 1991: 146f. (mit weiteren Referenzen).

wöhnlich neben den in Texten genannten Insignien ein gelbes „Asketendress“ (meist bestehend aus kurzer Hose, Überwurf und Kopftuch / Stirnband) angelegt wird (siehe Kap. 9.3 §3).

Zusammenfassend lässt sich bezüglich der Angaben der Handbücher zu den Insignien des *brahmacārin* feststellen, dass durchaus nicht alle der sonst so konservativen Handbücher die Standesunterscheidungen älterer Lehrtexte übernehmen. Bei einigen Insignien macht dies sogar kaum ein Handbuch. Die These, das *upanayana* schaffe und bestätige eine sozio-ontologische Hierarchie der Stände, gerät hier ins Hintertreffen. Noch deutlicher wird dies, zieht man die Praxis der Bāhun und Chetrī hinzu, in welcher – zumindest in Bezug auf die Insignien – keinerlei Standesunterschiede zwischen Brahmanen und Kṣatriya erkennbar sind (siehe dazu 9.3 §3). Stattdessen tritt, in den Handbüchern angedeutet und in der Praxis offensichtlich, ein anderes zentrales Erklärungsmuster zu Tage: Der Initiand, egal welchen Standes, wird zeitweilig zum Asketen.

Auf dieses Motiv wird zurückzukommen sein. Hier sei nur angemerkt, dass das Beispiel der Insignien zeigt, dass die Handbuch-Literatur einen eigenen Zugang zur Deutung des Rituals eröffnen kann. Dass ihre Mittlerfunktion zwischen überlieferter Texttradition und tatsächlicher Praxis zu weiteren Überarbeitungen älterer Vorlagen und Wechselwirkungen mit anderen Ritualen führte, wird bei der nun folgenden Betrachtung der einzelnen Ritualelemente des *upanayana* deutlich.

9.2 Handbücher

§1 Rahmenritual, erster Teil – In seinem *upanayanaprayoga* am Ende des Kommentars zu PG 2.5 schreibt Harihara (Bākre 1982: 225; Mālavīya 2000: 78), dass man zunächst *mātrpūjā* und *ābhyudāyikaśrāddha* vollziehen, den Kopf des Jungen scheren,⁵⁸ drei Brahmanen und den Initianden speisen lassen soll, bevor man ein Feuer errichtet und den geschmückten Jungen zum Lehrer bringt.⁵⁹

All diese Elemente finden sich in den Handbüchern wieder. Rāmadatta lässt zunächst das *ābhyudāyikaśrāddha* vollziehen.⁶⁰ Anderen zufolge wird es, wie das wiewere Vorritual (inklusive *mātrpūjā*), bereits am Vortag absolviert (vgl. Kap. 6).⁶¹ Das Verköstigen von (meist drei) Brahmanen und dem Jungen wird von so gut wie allen Handbüchern genannt, nicht selten mit einem entsprechenden *saṃkalpa*.⁶² Üblicher-

58 Zur Rasur vor dem *upanayana* siehe Kap. 8.3.

59 Vgl. Gadādhara's *Padārthakrama* (Bākre 1982: 231; Mālavīya 2000: 85).

60 H 391/27: 5^r; DP: 57; KBh: 248; VPGh: 104; YP: 4. Die Mss. E 1549/15 (1^r) und M 75/7 (10^v) nennen auch die *mātrpūjā*. Die VUP (31) beginnt die Beschreibung gleich mit dem *pañcabhūsamskāra*.

61 VP (82) und VPGh (106) erwähnen, dass, wenn man das „Opfer für die Greifer“ (*grahayajña*) noch nicht erledigt hat, dieses direkt vor dem *upanayana* vollzogen wird (vgl. CP1: 29; CP2: 32f.; CV: 34; VV1: 5f.; VV2: 9).

62 E 1549/15: 1^r; H 391/27: 5^r; M 75/7: 10^v; CP1: 29; CP2: 33; CV: 34; DP: 57; KBh: 248; KK: 78; SD: 288f.; UP1: 63; UP2: 41, 43; UP3: 39; VPGh: 104; VV1: 6; VV2: 9f.; YP: 5. Der Kommentar der UP2 (41) erklärt, dass anstelle der Brahmanen drei oder fünf Jungen verköstigt

weise heißt es auch, dass der Junge mit *sikhā*, rasiertem Kopf und geschmückt (siehe dazu §2) auf dem Ritualplatz erscheinen soll.⁶³ In den Handbüchern können weitere Register gezogen werden, um den Beginn des *upanayana* auszubauen. So erwähnen einige ein oder mehrere *godānas* zur Beseitigung des Fehlers der „drei Probleme“ (*krcchratraya*), die aus dem bisher unregelmäßigen Leben des Jungen entstehen.⁶⁴ Laut UP erklärt nicht nur der Vater, sondern ausdrücklich auch der Junge den Beschluss, ein entsprechendes *godāna* zu übergeben (UP1: 60f.; UP2: 39f.). In der YP (4-22), wo die Ritualanleitung erst mit dem *upanayana* beginnt, werden weitere Elemente angeführt: Nach einer kurzen Beschreibung des Ritualplatzes werden knappe Angaben zur einer Rasur des Jungen gemacht⁶⁵ und ein Mantra für den Sitz (*āsana*) genannt. Der Ritualvollziehende wird angewiesen, Gaṇeśa und andere zu verehren. Es folgen der allgemeine *saṃkalpa*, die Auswahl der Brahmanen (Priester) und des Lehrers sowie die Verehrung von Gaṇeśa, Viṣṇu, Śiva, Lakṣmī, Varuṇa, der Silbe Om, den sechzehn Müttern und der Schlange Śeṣa. Dann werden einzeln die *navagrahas* mit einem Mantra bedacht, alle Verehrten mit einem *namaskāra* begrüßt und ein *upanayanāṣṭaka* gelesen.

Um den Beginn des *upanayana* herauszuheben, übernehmen die Handbücher aus dem „Ritualbalkasten“ verschiedene Standards oder treffen, wie das letzte Beispiel zeigte, eine im Vergleich recht individuelle Auswahl von Elementen. Der Befund zeugt von der anhaltenden Wichtigkeit, die dem *upanayana* beigemessen wird. Er beweist gleichzeitig aber auch den konservativen Charakter des Handbuchgenres. Selbst Texte, aus denen klar hervorgeht, dass das Vorritual (*pūrvanṅakarman*) nur einmal zu Beginn des Ritualbündels *vratibandha* durchzuführen ist, folgen älteren Vorlagen, die noch von getrennten *saṃskāras* ausgehen.

Mit ihren Vorlagen teilen die modernen Handbücher weiterhin eine Besonderheit des *upanayana* bezüglich der Sequenzierung. Anders als für die anderen drei *saṃskāras* beschreiben oder nennen die Handbücher zu Beginn nur einige übliche Handlungen des Feueropfers (den *pañcabhūsaṃskāra*, gelegentlich auch die *pratiṣṭhā* des Feuers).⁶⁶ Weitere Vorbereitungen des *homa* und die Butterfettspenden werden bemerkenswerterweise erst später behandelt (siehe unten §16). Der sich anschließenden

werden können. Die UP3 (36) gibt im Haupttext als Alternative in Klammern zu den drei Brahmanen drei Jungen an. Zur Mahlzeit am Beginn des *upanayana* siehe Kap. 9.6.

63 E 1549/15: 1^r; H 391/27: 5^v; M 75/7: 10^v; CP1: 29; CP2: 33; CV: 34; DP: 57; KBh: 248f.; KK: 78; SD: 288; VPGh: 104; VV1: 6; VV2: 9f.; YP: 7. Die VP (83) gibt an, dass man gemäß *cūḍākaranaṅavidhi* die Haare schneiden soll, falls dem *upanayana* kein *cūḍākarana* vorangegangen ist.

64 KK: 78; SD: 288; VP: 83; VPGh: 106. Laut SV (216-221) werden für die einzelnen *krcchras* – nämlich der Wandel, das Reden und das Essen nach Belieben (*kāmacāra*, *-vāda* und *-bhakṣa*) – separate *godānas* gegeben.

65 Der Form nach hat diese Rasur mit dem *cūḍākarana* wenig gemein, sondern folgt eher einem üblichen *pūjā*-Muster: Genannt werden eine *pratiṣṭhā* (mit VS 2.12 und 13) des Schneidewerkzeuges (*śastra*), dessen *pūjana* (mit „*om yaṃ brahma vedāntavido vadanti etc.*“), dessen *prārthanā* (mit VS 25.19) und die eigentliche Rasur, die der Barbier langsam ausführen soll (YP: 5-7).

66 Vgl. E 1549/15: 1^r; H 391/27: 5^v; M 75/7: 10^v; CP1: 29f.; CP2: 33; CV: 34f.; DP: 57; KBh: 248f.; KK: 78; SD: 288; SV: 222; UP1: 64; UP2: 41f.; UP3: 39f.; VP: 84f.; VPGh: 104, 106; VUP: 31; VV1: 6; VV2: 10; YP: 22-24.

de, ritualisierte erste Kontakt von Lehrer und Schüler sowie das Ausstatten des *brahmacārin* mit den Insignien erfolgen also noch vor Abschluss des einleitenden Teils der inneren Rahmung, haben, strukturell gesehen, also eher vorbereitenden Charakter.

§2 Einweisung des Jungen, erster Teil (*anuśāsana*) – Der Rāmadatta-Text schreibt vor, dass, nachdem das Feuer errichtet wurde, der Lehrer den Jungen (*kumāra*) durch (einen) Schüler (*śiṣyadvāra*) westlich des Feuers an seine rechte Seite (*agneḥ paścād (sva)dakṣiṇapārśve*) bringen lässt.⁶⁷ Die Handflächen aneinandergelegt (*baddhāñjalim*), wird nun ein Gespräch geführt, das im Wortlaut bereits von SB 11.5.4.1 und PG 2.2.6 (Ed. Mālavīya 2.2.8f.) vorgeschrieben ist. Zunächst spricht der Junge dem Lehrer die Worte nach: „Om, ich bin zum *brahmacarya* gekommen“ (*om brahmacaryam āgām*). Dann wiederholt er: „Om, ich möge *brahmacārin* sein“ (*om brahmacāry asāni*).⁶⁸ Einige Handbücher beschreiben die Vorgänge ähnlich knapp. Gelegentlich werden Details ergänzt.⁶⁹ Nach dem KK (78) soll der Junge mit glückbringenden Substanzen (*maṅgaladravyaiḥ*) gebadet worden sein und beim Heranführen das Feuer rechtsumwandeln. Laut *Cūḍopanayana*-Text ist er von den Frauen seines Standes (*savarṇā*) mit Ohringen, Girlande usw. geschmückt worden (*kuṇḍalamālyādibhir alamkṛta*), und sein Gesprächspartner ist der Vater (*pitṛ*).⁷⁰ Der VV übernimmt einige Formulierungen aus dem *Cūḍopanayana*-Text, allerdings scheinen hier – neben dem Heranführenden (ein Schüler oder eine andere Person)⁷¹ und dem Jungen (*baṭuka*) – sowohl Vater als auch Lehrer (*ācārya*) zu agieren. Außerdem gibt es weitere Ergänzungen: Nachdem der Junge neben den Lehrer geführt wurde, legt der Vater seinem Sohn zunächst einen Lendenwickel (*kaupīna*) um, und der Junge macht *ācamana*, bevor das Gespräch mit dem Lehrer beginnt.⁷² Während hier zwei Handlungen ohne Mantra in den üblichen Ablauf eingefügt werden, enthält die UP einen zusätzlichen Mantra ohne Angaben zur damit einhergehenden Handlung: Der gebadete und gesalbte Junge (*maṅgalodvartanena susnātam baṭu*), dessen Kopf bis auf die *śikhā* geschoren und geschmückt ist,⁷³ wird mit Frucht und Ritualreis in der Hand zum Lehrer geführt und der Mantra „*om mano jūtir juṣatām ājyasya etc.*“ (VS 2.13) wird

67 Vgl. E 1549/15: 1^o; H 391/27: 5^o; M 75/7: 10^o; DP: 58; KBh: 249; YP: 24. Siehe auch UP3: 37f. In der VUP (31) fehlt die Formulierung *śiṣyadvāra*, dafür wird erwähnt, dass der Junge nach Osten sehen soll.

68 M 75/7: 11^o; DP: 58; KBh: 249; VUP: 32; YP: 24f. E 1549/15 (1^o) und H 391/27 (5^o) im zweiten Teil des Dialoges mit Verschreibung: °*māni*.

69 SD (289), VP (86) und VPGh (106f.) erwähnen weder einen Führer des Jungen, noch die zusammengelegten Hände, schreiben aber die Blickrichtung des Jungen vor (siehe dazu unten).

70 CP1: 30; CP2: 33f.; CV: 35. Der SV (222) beschreibt nur den Dialog, der wie bei Rāmadatta zwischen *ācārya* und Schüler geführt wird.

71 Vgl. CP1: 30; CP2: 33; CV: 35.

72 VV1: 6f.; VV2: 10. Da laut VV auch nach dem Gespräch mit dem Lehrer (wie im *Cūḍopanayana*-Text) ein *kaupīna* nebst Hüftschnur (*kaṭisūtra*) angelegt wird (siehe unten §3), liegt nahe, dass dem anonymen Herausgeber des Textes bei der Edition ein Fehler unterlaufen ist, der von späteren Auflagen übernommen wurde.

73 Gemäß *Śivadattī'-Hindīṭikā* der UP1 (66) wird dem Jungen mit rotem Farbpulver (H. *rorī*) ein *svastika* auf den Kopf gezeichnet (siehe dazu Kap. 9.3 §1).

gesprochen.⁷⁴ Der übliche Gebrauch dieses Mantras bei der *pūjā* legt nahe, dass hier eine *pratiṣṭhā* vollzogen werden soll. Da der Schüler Materialien in der Hand halten soll, könnte es sich um die *pratiṣṭhā* einer Gabe (*dāna*) handeln. Doch dies lässt sich aufgrund der lückenhaften Angaben nur vermuten.

Mehrere Texte schreiben nicht nur die Position im Westen (siehe oben) sondern auch die Blickrichtung des Jungen vor. Laut SD (289) sitzt er mit dem Gesicht nach Norden. Das heißt, er schaut den Lehrer an. Alle anderen Texte, die dazu Angaben machen, lassen ihn nach Osten blicken.⁷⁵ Der formelhafte Wunsch des Schülers wird demnach in Richtung Feuer geäußert.

§3 Umlegenlassen des Unterkleids (*vāsaḥ paridhāpana*) – Dem ritualisierten Aufnahmegespräch folgt das Neueinkleiden des *brahmacārin*.⁷⁶ In Einklang mit dem Sūtra wird dabei zunächst die Unterkleidung (*vāsas*) angelegt. Der Spruch dazu lautet: „In welcher Weise Bṛhaspati Indra das unsterbliche Unterkleid umlegte, in dieser Weise lege ich es dir um, für Leben, Langlebigkeit, Kraft (und) Glanz“ (*yenendrāya bṛhaspatir vāsaḥ paryadadhād amṛtam / tena tvā paridadhāmy āyuse dīrghāyutvāya balāya varcase* PG 2.2.7; Ed. Mālavīya 2.2.10).⁷⁷ Nach Rāmadatta und anderen liest der Lehrer den Mantra,⁷⁸ laut VV der Vater.⁷⁹ Die meisten Handbücher beenden das Ritualelement mit *ācamana*.⁸⁰ Es können erneut weitere Handlungen hinzutreten. Die YP (25) weist an, vor dem Anlegen des *vāsas* dessen *pratiṣṭhā* und *pūjā* zu vollziehen.⁸¹ Der *Cūḍopanayana*-Text schreibt vor, dass dem Jungen zunächst (ohne Mantra) eine Hüftschnur (*kaṭisūtra*) umzulegen ist,⁸² die wohl zum Befestigen des hier *kaupīna* genannten Unterkleids dienen soll. Diese zusätzliche Handlung sorgt bei einigen Herausgebern und Kommentatoren für Verwirrung. Im anonymen Kommentar des CV (36) heißt es, dass mit o.g. Mantra ein *kaṭisūtrakaupīna* um die Hüfte zu binden ist. Laut SV (222) dagegen wird an dieser Stelle ein Gürtel (Nep. *kandhanī*) aus *muñja*-Gras bereitet und umgelegt. In anderen Handbüchern ist das Anlegen eines solchen Gürtels erst der nächste Schritt.

74 UP1: 65f.; UP2: 43. Die UP3 (37f.) folgt Rāmadatta (siehe oben).

75 CP1: 30; CP2: 33f.; CV: 35; UP1: 66; UP2: 43; VP: 86; VPGh: 106; VUP: 31.

76 Hier und im Folgenden werden die in den Handbüchern gemachten Details zur Beschaffenheit der Insignien ausgespart. Siehe dazu Kap. 9.1.

77 Im *vinīyoga* werden, wie von Jayarāma (Bākre 1982: 198), Aṅgiras als *ṛṣi*, *bṛhatī* als Versmaß und Bṛhaspati als Gottheit genannt (CP1: 30; CP2: 34; CV: 35f.; KBh: 249; KK: 79; SD: 289; SV: 222; VP: 87; VPGh: 107; VV1: 7; VV2: 11).

78 E 1549/15: 1'; H 391/27: 5'; M 75/7: 11'; DP: 58; KBh: 249; KK: 79; SD: 289; VP: 87 Fn. 2; VPGh: 107; VUP: 32; YP: 25.

79 VV1: 7; VV2: 11.

80 Die meisten Handbücher verzeichnen zweimaliges *ācamana* des Jungen (E 1549/15: 1'; H 391/27: 5'; M 75/7: 11'; CP1: 30; CP2: 34; CV: 36; DP: 59; KK: 79; SD: 289; SV: 222; UP3: 38; VP: 88; VPGh: 107; VUP: 33; YP: 26). Die UP macht keine Angaben zur Anzahl (UP1: 67; UP2: 45). Der VV erwähnt kein *ācamana* (VV1: 7; VV2: 10f.). Die YP (26) ergänzt das Stichwort „*mantraḥ gaṅgāviṣṇu*“. Im KBh (249) werden in die Beschreibung Rāmadattas drei weitere *ācamanas* eingebaut: das erste mit *vinīyoga* und Mantra „*oṃ ā mā gan yacasā* etc.“ (PG 1.3.15, dort zum *ācamana* beim Übergeben des *arghya* verwendet), die nächsten beiden schweigend.

81 Als Mantras werden zur *pratiṣṭhā* „*etaṃ te deva* etc.“ (VS 2.12) und für die *pūjā* „*oṃ yaṃ brahma vedāntavido vadanti* etc.“ genannt.

82 CP1: 30; CV: 35f; VV1: 7; VV2: 10f. Siehe auch SD: 289; YS: 24.

§4 Binden des Gürtels (*mekhalābandhana*) – Für das Umbinden des Gürtels (*mekhalā*) – wie gezeigt (siehe Kap. 9.1 §2), ein sehr altes Ritualelement – nennt PG 2.2.8-10 (Ed. Mālavīya 2.2.11-13) drei Alternativen: Entweder erfolgt es mit dem Spruch:

Zu mir ist gekommen, die, welche schlechte Rede fern hält, die reine Farbe (*varṇa*) klar macht, dem Aus- und Einatmen Stärke gebend, die schwesterliche Göttin, der beglückende Gürtel.

*om iyaṃ duruktaṃ paribādhamānā varṇaṃ pavitraṃ punatī ma āgāt /
prāṇāpānābhyāṃ balam ādadhānā svasā devī subhagā mekhaleyam //* (PG 2.2.8; Ed. Mālavīya 2.2.11),⁸³

mit dem ṚV-Vers:

Jung, gut gekleidet (und) umhüllt, kam er; geboren, wird er immer prächtiger. Die gedankenvollen Weisen ziehen ihn auf, achtsam mit dem Geiste die Götter ehrend.

*om yuvā suvāsāḥ parivīta āgāt sa u śreyān bhavati jāyamānaḥ /
taṃ dhīrāsāḥ kavaya unnayanti svādhyo manasā devayantaḥ* (ṚV 3.8.4)⁸⁴

oder schweigend.

Rāmadatta gibt die ersten beiden Alternativen an⁸⁵ und schreibt in Einklang mit Harihara (Bākre 1982: 200; Mālavīya 2000: 35) und anderen, dass der Junge den Mantra lesen soll, während der Lehrer das Binden des Gürtels übernimmt.⁸⁶ So auch SD und *Cūḍopānāyana*-Text, die jedoch nur den ersten Mantra (hier nebst *vinīyoga*) nennen.⁸⁷ In der VP (87 Fn. 2) heißt es bereits beim Anlegen des Unterkleids, dass alle Mantras nach dem vom Lehrer (beim Umlegen des Unterkleids) gelesenen Vers vom Jungen selbst zu lesen sind.⁸⁸ Der Kommentar im CV (37) räumt ein, dass das Lesen vom Vater oder Lehrer übernommen werden kann, wenn der Junge dazu nicht

83 Im *vinīyoga* der Handbücher werden als *ṛṣi* Vāmadeva, als Versmaß *triṣṭubh* und als Gottheit Mekhalā genannt (CP1: 31; CP2: 35; CV: 36; KBh: 250; KK: 79; SD: 290; VP: 89; VPGh: 107; VV1: 7; VV2: 11. So auch Jayarāma (Bākre 1982: 198). Der SV (222) bezeichnet die Gottheit, wohl unter dem Eindruck des Mantras, als Idam Duruktam Mekhalā.

84 Laut *vinīyoga* im KBh (250 Fn. 3) ist der *ṛṣi* Viśvāmitra, die Gottheit Sūrya und das Versmaß *triṣṭubh*. In der VP (90) dagegen wird der *ṛṣi* als Aṅgiras, das Versmaß als *bṛhatī* und die Gottheit mit Fragezeichen als Mekhalā angegeben. Dieser Mantra, im ursprünglichen Kontext an den Opferpfosten (*yūpa*) gerichtet (Kane 1974: 269; Lubin 1994: 183f.), wird in anderen Texten beim Berühren des Herzens (siehe §12) verwendet (Kane 1974: 286). Die VPGh (165) nennt ihn beim Umwickeln des Kopfes (*śiroveṣṭana*) während des *samāvartana* (Kap. 11.1 §12).

85 So auch VP: 89f. und VPGh: 107f.

86 E 1549/15: 1^v; H 391/27: 5^v-6^f; M 75/7: 11^r; DP: 59; KBh: 250; UP3: 38; YP: 26f. Siehe auch KK: 79; VP: 90. Die VUP (33 Fn. 2) nennt den zweiten Mantra nur in einer Fn. Gadādhara (Bākre 1982: 203; Mālavīya 2000: 36) ist anderer Ansicht und lässt den Lehrer den Mantra lesen (siehe auch Mālavīya 2000: 33f. Fn. 1; Stenzler 1878: 42 Anm. 2 zu PG 2.2.8).

87 Während im SD (290) nicht ersichtlich ist, wer die *mekhalā* bindet, ist dies laut *Cūḍopānāyana*-Text Aufgabe des Vaters (CP1: 31; CP2: 34f.; CV: 36f.). Vgl. SV: 222; VV1: 7f.; VV2: 11.

88 Ein interessantes Details, denn es zeigt, dass der Junge bereits vor dem *mantradāna* (siehe §19) vedische Mantras rezitiert. Siehe dazu Kap 9.7.

in der Lage ist. Einzig KBh (250) und KK (79) nennen auch die M6glichkeit, den G6rtel schweigend anzulegen.

Nach Rāmadatta ist der G6rtel je nach Anzahl der *pravaras* (des *gotra* des Jungen) mit Knoten versehen und wird dreimal (um den K6rper) gewunden.⁸⁹ Etwas detaillierter beschreibt der *Cūḍopanayana*-Text, wie der G6rtel aus *muñja* dreimal im Uhrzeigersinn um die H6fte des Jungen gewunden wird und am Ende die entsprechenden Knoten beigef6gt werden.⁹⁰ Gemāß VP (88) betrāgt die Anzahl dieser Knoten (je nach *gotra*) drei, f6nf oder sieben.⁹¹ Der YS (25) erwāhnt, dass die Knoten oberhalb des Nabels gebunden werden sollen (vgl. dazu Gopal 1959: 298). Laut UP steht der Junge zum Anlegen des G6rtels auf.⁹²

§5 Binden der Haarlocke (*śikhābandhana*) – Bisher, sieht man von einigen ergānzten Details ab, folgen die Handb6cher recht eng der Vorlage des PG. Das ändert sich nun, denn das dem Sūtrakāra noch unbekanntes Anlegen der Opferschnur (siehe §7) k6ndigt sich mit verschiedenen Vorbereitungen an. Der *Cūḍopanayana*-Text erwāhnt, dass der Junge den Haarzipfel (*śikhā*) an seinem Hinterkopf bindet und *ācamana* macht.⁹³ Laut VP (90) und VPGh (108) bindet der Lehrer den Haarzipfel (Nep. *ṭupī*) des Jungen und vergegenwärtigt dabei im Geiste die *gāyatrī*.⁹⁴ Auch gemāß SD (290) und ihm folgenden Texten wird mit der Silbe *om* (*praṇava*) und dem *gāyatrī*-Mantra die Haarlocke gebunden.⁹⁵ In der UP wird nach dem Anlegen des G6rtels nur

89 H 391/27: 5*; M 75/7: 11*; DP: 59; KBh: 250; UP3: 38; VUP: 33; YP: 26. Leidiglich aus dem Ms. E 1549/15 (1') geht auch hervor, dass der G6rtel damit neunfach ist (*navaguṇī kṛta*), er also aus drei Strāngen besteht.

90 CP1: 31; CP2: 34f.; CV: 36f.; vgl. VV1: 7f.; VV2: 11. Der SV (222) erwāhnt nur, dass der G6rtel (*mekhalā*) mit dem entsprechenden Mantra umgelegt wird und beschreibt irrt6mlicherweise die H6ftschnur (*kaṭisūtra*), die laut *Cūḍopanayana*-Text vor dem *kaupīna* angelegt wird (siehe oben §3), als aus *muñja*-Gras gemacht und nach Anzahl der *pravaras* mit Knoten versehen.

91 Auch hier wird der G6rtel dreimal um den K6rper gewunden (vgl. VPGh: 107). In Gadādhara's Kommentar zu PG 2.2.11 werden (mit Verweis auf die *Gargapaddhati*) dieselben Angaben zur Knotenzahl gemacht wie in der VP (Bākre 1982: 203; Mālavīya 2000: 36; siehe auch Scharfe 2002: 104 Fn. 42). Die *Tharagotravaravāli* (S. 19-22, 33f.) von Śikharaṇātha Śarmā Suvedī verzeichnet nur *gotras* mit drei oder f6nf *pravaras*. In Nepal sind aber auch *gotras* mit nur einem *pravara* bekannt, etwa *agasti* (m6ndliche Mitteilung Harishankar Dhungel, Mani Adhikari u.a.) – ein *gotra*, der nach eben genanntem Text (S. 19, 33) drei *pravaras* (nāmlieh *agasti*, *jaimini* und *dadhīci*) aufweist. Zur Anzahl der Knoten siehe auch Kane 1974: 281; Scharfe 2002: 109 und Stenzler 1878: 42 (Anm. 2 zu PG 2.2.8).

92 UP1: 67; UP2: 45. Die UP3 (38) folgt Rāmadatta (siehe oben).

93 CP1: 31; CP2: 35; CV: 37. Der SV (222) macht diese Anweisung, ohne Personen zu nennen, nur in Nepali.

94 Zu diesem wichtigen Mantra siehe unten §19.2.

95 Zit. in KBh: 250 Fn. 2; VPGh: 108; vgl. KK: 79. Der SD (290) zitiert als „*iti vacanāt*“ den scheinbar populāren Halbvers „*sadopavitīnā bhāyaṃ sadā baddhaśikhena ca*“ (*Karmapradīpa* 1.1.4), mit dem auch Harihara und Gadādhara, allerdings mit zweitem Teil (*viśikho vyupavītaś ca yat karoti na tat kṛtam*), das Tragen der Schnur und Binden der Haarlocke begr6nden (Bākre 1982: 200, 203; Mālavīya 2000: 35, 38). Auch der YS (25) verzeichnet den Vers in seiner Anleitung, nach welcher der Junge nicht nur das Haar selbst bindet, sondern auch die *gāyatrī*, die ihm theoretisch ja erst spāter unterrichtet wird, selbst erinnert.

das Wiederniederlassen und *ācamana* des Jungen vorgeschrieben.⁹⁶ Andere Texte fahren gleich mit folgender Ritualhandlung fort.

§6 Gabe von acht Opferschnüren (*yajñopavitāṣṭakadāna*) – Vor dem Anlegen der Opferschnur (*yajñopavitā*) fügen alle Handbücher (außer dem kurzgefassten VV)⁹⁷ ein Ritualelement ein, das weder im PG noch in dessen Kommentaren Erwähnung findet: Bevor der Junge die Opferschnur erhält, werden acht solche Schnüre an Brahmanen übergeben.

Im ältesten datierten der hier verwendeten Rāmadata-Mss. (E 1549/15: 1^v) heißt es, dass der Junge gemäß lokalem Brauch (*lokācāra*)⁹⁸ den Brahmanen acht neue Gefäße (*bhāṇḍa*) mit Areca-Nuss und Opferschnur gibt. Andere Varianten des Textes weichen im Wortlauf ab, machen jedoch ähnliche Angaben.⁹⁹ Laut VP (90f.) füllt man acht kleine Schalen aus Glockenbronze (Nep. *kāsako kaṭaurā*) oder Blattteller (Nep. *bohotā*) mit Reis, gibt Areca-Nuss, Geld je nach Vermögen und ein Paar Opferschnüre dazu. Dann erklärt man den förmlichen Beschluss (*saṃkalpa*), die Gefäße acht Brahmanen(jungen) zu geben, und erfüllt sein Versprechen. *Saṃkalpa* und Übergabe erfolgen laut VP (91) durch den Lehrer.¹⁰⁰ Auf ähnliche Weise lässt auch der *Cūḍopānāyana*-Text acht Gefäße bereiten und übergeben.¹⁰¹ Aus der *saṃkalpa*-Formel geht hier jedoch hervor, dass sie vom Jungen selbst gelesen werden soll.¹⁰²

96 UP1: 68; UP2: 46.

97 Der VV fährt nach dem Umbinden der *mekhalā* gleich mit dem Anlegen der Opferschnur fort (VV1: 8; VV2: 12). Auch der Kommentar (VV2: 9) macht keine Angaben zu einer Übergabe von Materialien.

98 Auch andere Handbücher (etwa KK: 79; DP: 59; YP: 27) verweisen explizit darauf, dass die Handlung dem Brauch (*ācāra*) entstammt.

99 Nach der VUP (34) gibt man acht Schalen mit Früchten und Schnüren (*aṣṭau saphalāni sayajñopavitāni bhāṇḍāni*) und nimmt dann eine weitere Opferschnur in die Hand, die explizit als strangförmig (*tānīrūpa*) bezeichnet wird (vgl. M 75/7: 11^v). Laut H 391/27 (6^v) ist diese Schnur dreisträngig (*tānitraya*). Gemäß indischer YP (27) werden acht Gefäße (*pātra*) – etwa Tontöpfe mit Ausguss, Gläser, Krüge usw. (H. *karave, gilāsa, kalasa ādi*) – nebst Schnur, einem kleinen Handtuch (H. *aṅgoche*), Areca-Nuss und Geld (*dakṣiṇā*) übergeben. Der KBh (250) erwähnt Verehrung und *dānapraṭiṣṭhā*. Laut DP (59f.) können alternativ dreimal acht Gefäße – also 24 – gegeben werden. Die meisten modernen Ausgaben des Rāmadata-Texts enthalten einen *saṃkalpa* (siehe dazu unten).

100 Die VPGh (108) gibt den Text gekürzt wieder und lässt statt großen Blatttellern (Nep. *bohotā*) kleine Blattschalen (Nep. *dunā*) verwenden.

101 CP1: 31f.; CP2: 35; CV: 37. Der Text selbst macht keine Angaben zum Material der Gefäße. Im Kommentar des CV (37f.) ist jedoch wie in der VP (90) von acht Schalen aus Glockenbronze (Nep. *kāsakā kacaurāharū*) die Rede. Vgl. SV: 223.

102 Laut Formel werden die Gefäße übergeben, um selbst den Wandel eines Zweimalgeborenen zu erlangen (*mama dvijācāraprāpyartham* CP1: 31; CP2: 35; CV: 37; KK: 79; SV: 223). Manche Varianten des Textes von Rāmadata sprechen im *saṃkalpa* vom eigenen *upanāyana* (*svakīyopānānakarmaviṣayaka satsaṃskāraprāpyartham* (°*arthe* DP) DP: 59; KBh: 250; YP: 27; vgl. UP3: 39). Die UP verwendet dieselbe Formulierung, ergänzt jedoch, dass die Gefäße zur Erlangung der zweiten Geburt, für die Berechtigung zum Vedastudium und für das Schnurtragen übergeben werden (° *tathā ca dvijatvasiddhivedādhyāyanādhikārārtham yajñopavitadhāraṅārtham* UP1: 68; UP2: 46). Laut *saṃkalpa* der VP (91) und VPGh (108) erfolgt die Übergabe, um die Berechtigung zum Tragen der Opferschnur zu erlangen (*yajñopavitadhāraṅādhikārasiddhyartham*).

Außerdem nennt der Text im Anschluss eine Formel, die der *pratiṣṭhā* der Gabe dient.¹⁰³

§7 Anlegen der Opferschnur (*yajñopavīṭadhāraṇa*) – Das Binden der Haarlocke und das Übergeben der acht Gefäße sind Vorbereitungen für eine Handlung, die im PG (ursprünglich) nicht erwähnt wird.¹⁰⁴ Bereits Karka (Bäkre 1982: 197f.), der sich in seinem Kommentar meist mit knappen Paraphrasen des Sūtra-Texts begnügt, ergänzt nach dem Anlegen der *mekhalā*, dass zu dieser Gelegenheit auch die Opferschnur angelegt werden soll. Im Kommentar von Jayarāma (Bäkre 1982: 199) wird auf den Brauch verwiesen und folgender Mantra angegeben:

Höchst rein ist die Opferschnur, welche zu Beginn zusammen mit Prajāpati entstanden ist. Lege die langes Leben verleihende, vorzüglichste, unbefleckte Opferschnur an. Es sei Kraft und Glanz.

*yajñopavītaṃ paramaṃ pavitraṃ prajāpater yat sahaṃ purastāt / āyusyam agryaṃ pratimuñca śubhraṃ yajñopavītaṃ balam astu tejaḥ.*¹⁰⁵

Spätere Kommentare machen weitere Ergänzungen.¹⁰⁶ Der Kommentar von Viśvanātha (Bäkre 1982: 206) und die Handbücher nennen darüber hinaus auch den Mantra:

Du bist die Opferschnur. Für das Opfer umwinde ich dich mit der Opferschnur.
*yajñopavītaṃ asi yajñasya tvā yajñopavītenopanahyāmi.*¹⁰⁷

103 CP1: 31f.; CP2: 35; CV: 37; KK: 79; SV: 223. Auch der KBh (250) verzeichnet eine *dāna-pratiṣṭhā*, nennt dafür aber keine Formel.

104 Zwar findet sich in einigen Mss. nach PG 2.2.10 (Ed. Mālavīya 2.2.13) eine Beschreibung des Schnuranlegens, jedoch muss es sich um eine Interpolation handeln, denn Hariharas Kommentar zu dieser Stelle erwähnt, dass vom Verfasser des Sūtras das Tragen der Schnur nicht behandelt wird (*sūtrakāreṇa yajñopavīṭadhāraṇaṃ na sūtritaṃ* Bäkre 1982: 200; Mālavīya 2000: 35). Siehe auch Kane 1974: 284 Fn. 662; Speijer 1872: 22; Stenzler 1876: 53 und 1878: 42 Anm. zu PG 2.2.10.

105 Zur Herkunft des Mantras und dessen *vinīyoga* siehe übernächste Fn.

106 Harihara (s.o.) verweist auf die früheren Kommentatoren und zitiert weitere Autoritäten bezüglich des Tragens der Opferschnur (Bäkre 1982: 200; Mālavīya 2000: 35). Gadādhara macht mithilfe von Zitaten auch Angaben zur Beschaffenheit der Schnur (Bäkre 1982: 203; Mālavīya 2000: 37f.).

107 Beide Mantras werden von der Einfügung in PG 2.2 (s.o.) genannt (vgl. etwa Speijer 1872: 22). Kane (1974: 291 Fn. 682) schreibt zum ersten der beiden Mantras, dass er vergleichsweise modernen Ursprungs ist und verweist auf *Baudhāyanagr̥hyasūtra* 2.5.8 und *Vaikhānasasmārta-sūtra* 2.5. Er wird in keinem der bekannten älteren Texte erwähnt. Trotz des scheinbar geringen Alters der Mantras geben sie die Handbücher mit *vinīyoga* an und vermerken, dass der *ṛṣi* Parameṣṭhī, das Versmaß *tristubh* und die Gottheit Liṅgoktā ist (CP1: 32; CP2: 36; CV: 37; KBh: 250; KK: 80; SD: 292; SV: 223; UP1: 71; UP2: 48f.; UP3: 41). Die DP (60) verzeichnet nur den ersten Vers, (für den Text unüblicherweise) mit obigem *vinīyoga* (siehe auch YP: 27). Der SD (292) enthält einen zweiten *vinīyoga* (für den zweiten Vers), in dem als *ṛṣi* des *yajus* Prajāpati und als Gottheit Yajñopavīta bezeichnet wird (bezüglich der Gottheit zit. in KBh: 250 Fn. 4). Die VPGh (109) gibt nur einen *vinīyoga* an, nach dem der *ṛṣi* Prajāpati, das Versmaß *tristubh* und Liṅgoktā die Gottheit ist, so auch VV1: 8; VV2: 12; vgl. Jayarāma (Bäkre 1982: 199). Ähnliche Angaben werden beim Anlegen einer Schnur während des *samāvartana* gemacht (siehe Kap. 11.1 §12).

Die Angaben in den untersuchten Varianten des Rāmadatta-Textes sind meist recht knapp. Die Mss. E 1549/15 und H 391/27 erwähnen (wie der VV)¹⁰⁸ nur, dass die mit dem Mantra angelegte Schnur aus drei Strängen besteht.¹⁰⁹ M 75/7 und VUP enthalten die Information, dass die strangförmige Schnur Knoten gemäß der (Anzahl der) *pravaras* (des *gotra* des Jungen) hat.¹¹⁰ Im KBh ist die auch im *Cūḍopānāyana*-Text belegte Anweisung ergänzt, dass der Junge den rechten Arm hebt, die Schnur über die linke Schulter gelegt wird und ein *ācamana* des Jungen folgt.¹¹¹ Laut YP (27) vollzieht man zunächst eine *pratiṣṭhā* für die Schnur, verehrt sie und legt sie dem Jungen an, nachdem vier Brahmanen sie mit der Hand berührt haben.

Auch andere Handbücher beschreiben besondere Vorbereitungen der Schnur. In der VP (91f.) heißt es, dass die Schnur, wenn möglich, von einem unverheirateten Mädchen (*kanyā*) gesponnen sein soll (vgl. SV: 223). Nach dem SD ist dies erst eine zweitrangige Option, wenn es nicht möglich ist, eine von einem Brahmanen, einer Frau mit lebendigen Gatten oder einer Brahmanenfrau gefertigte Schnur zu verwenden.¹¹² Nach der VP (91) nimmt man die Schnur, spricht zehnmal der *gāyatrī* und legt sie dem Jungen, der inzwischen mit gebundener *śikhā* nach Osten oder Norden gewandt *ācamana* gemacht hat, auf die im KBh beschriebene Weise (siehe oben) an.¹¹³

Einige Handbücher bauen das Vorbereiten der Schnur unter Rückgriff auf Handlungen, die aus dem *nityakarman* bekannt sind,¹¹⁴ noch weiter aus. Laut UP ist das Rezitieren der *gāyatrī* nur eine von vielen Vorbereitungen, die unter der Überschrift *yajñopavītasamśkāra* im Detail beschrieben werden. Die Schnur wird hier z.B. mehrfach durch Sprenkeln von Wasser gereinigt und man platziert verschiedene Gottheiten in ihren Strängen, bevor man sie dem Jungen anlegt, und dieser zweimal *ācamana* macht.¹¹⁵ Im SD (291f.) wird eine ähnlich ausführliche Prozedur beschrieben.

108 *ekaṃ (trisūtram) yajñopavītam* VV1: 8; VV2: 12. Der Kommentar der CV (38f.) ergänzt diese im *Cūḍopānāyana*-Text nicht zu findende Information in Nepālī (*yauṭā janai tīna dorā bhaeko*).

109 *tānīrayam yajñopavītam* H 391/27: 6; *thānī* (sic!) *trayarūpam yajñopavītam* E 1549/15: 1'.

110 *tānīrūpam yajñopavītam* *sva(su M 75/7)pravaraḡranthiyutam* M 75/7: 11'; VUP: 34. Nach dem Maithili-Kommentar der VUP (34) können es drei oder fünf Knoten sein.

111 Der KBh (250) schreibt, wie E 1549/15 (1'), zweimaliges *ācamana* vor (so auch KK: 80). Der *Cūḍopānāyana*-Text macht keine Angaben zur Anzahl (CP1: 32; CP2: 36; CV: 38). Der VV erwähnt kein *ācamana* (VV1: 8; VV2: 12).

112 *sambhave brāhmaṇena, sadhavyā brāhmaṇyā vā nīrmitam sūtram grāhyam* SD: 291.

113 Beim Anlegen des Felles heißt es, dass der Junge nach dem Anlegen der Schnur (erneut) *ācamana* macht (VP: 93). Die VPGh (108f.) gibt diese Angaben leicht gekürzt wieder. Vgl. SV: 223.

114 Die Handbücher zum *nityakarman* beschreiben den Umgang mit der Schnur meist nach den Regeln zum morgendlichen Bad. Kurze Texte nennen nur die Mantras zum An- und Ablegen (z.B. *Nityakarmavidhi* S. 41). In detaillierteren Anleitungen (etwa NP: 37-39; *Nityakṛtyaprayoga-vidhi* S. 8f.) wird u.a. auch die Verehrung von Göttern in den Strängen und Knoten der Schnur beschrieben. Der richtige Umgang mit der Schnur kann auch Thema der Unterweisung durch den Lehrer (siehe Kap. 9.3 §12) sein.

115 Zunächst wird die Schnur dreimal mit Wasser besprengt. Dabei spricht der Lehrer das auch beim *añjalipūraṇa* (siehe unten §10) verwendete *āpohiṣṭhīya* (VS 11.50-52 bzw. 34.14-6). Dann wird die Schnur (dreimal) um beide Daumen gewunden. Die Mantras dabei lauten „*brahma jajñānam prathamam purastāt* etc.“ (VS 13.3). „*idaṃ viṣṇur vi cakrame* etc.“ (VS 5.15) sowie „*namas te rudra manyave* etc.“ (VS 16.1) und verweisen darauf, dass hier Brahmā, Viṣṇu und Rudra/Śiva verehrt werden. In ein (irdenes) Gefäß gegeben, werden in den neun Stränge (*tantu*) der Schnur verschiedene Gottheiten eingesetzt. Dazu nimmt man mit der linken Hand Ritualreis und spricht

Obwohl die Opferschnur vergleichsweise jungen Ursprungs ist, zeigen die zahlreichen Ergänzungen des Prozederes beim Anlegen, dass ihr eine zunehmend wichtige Rolle beigemessen wird. Dass diese Überarbeitungen über das sonst übliche Maß hinausgehen, wird deutlich, wenn man das Anlegen des bereits in den vedischen Hymnensammlungen mit dem *brahmacārin* assoziierten Felles vergleichend heranzieht.

§8 Anlegen des Felles (*ajinadhāraṇa*) – Wie das letzte Ritualelement ist das Anlegen des Felles (*ajina*) mit dem Mantra:

Das feste, mächtige Auge des Mitra, ruhmreich, glanzvoll, betagt, vollkommen, das keusche, alternde Gewand, dieses mächtige Fell lege ich an.

*om̐ mītrasya cakṣur dharuṇam balīyas tejo yaśasvi sthaviraṃ samiddham / anāhanasyaṃ vasaṇaṃ jariṣṇuḥ parīdaṃ vājyajinaṃ dadhe 'ham'*¹¹⁶

im Text des PG eine späte Interpolation.¹¹⁷ Nach Karka (Bākre 1982: 198) und Jayarāma (ebd.: 199) wird das Fell als Oberbekleidung (*uttarīya*) schweigend (*tūṣṇīm*) angelegt, nach Harihara (ebd.: 200; Mālavīya 2000: 35) und Gadādharma (Bākre 1982: 203; Mālavīya 2000: 37) entweder schweigend oder mit eben genanntem Mantra. Bei den Optionen begegnet man in den Ritualhandbüchern wieder.

Rāmadatta schreibt nur knapp, dass das Anlegen des Fells schweigend geschieht.¹¹⁸ Der KBh (251 Fn. 5) ergänzt, zitiert aus dem SD (292f.), der Junge solle das Feuer rechts umwandeln, dann westlich davon *ācamana* machen und gemäß des eigenen Standes mit o.g. Mantra das Fell, die Haare nach außen, wie die Opferschnur, das heißt, von der linken Schulter herabhängend, anlegen.¹¹⁹ Laut VP (93) nimmt der Junge, während der Mantra gesprochen wird, das Fell entgegen und legt es dann wie

die Formel „*om̐karaṃ prathamataṇṭau nyasāmi*“, „Ich setze im ersten Strang Om̐kara nieder“. Mit entsprechend verändertem Wortlaut platziert man in den restlichen Strängen die Gottheiten Agni, die Schlangen, Soma, Indra, Prajāpati, Vāyu, Sūrya und die Allgötter (*viśvedevā*). Sind alle Formeln gesprochen, streut man mit der rechten Hand den Reis auf die Stränge. Dann wird die Schnur, nachdem sie mit „*upayāmagr̥hīto 'si savitro 'si* etc.“ (VS 8.7) der Sonne gezeigt wurde, auf die Handfläche gelegt und zehnmal die *gāyatrī* gesprochen (laut Hindi-Kommentar der UP1 liegt sie dabei in der hohlen linken Hand und wird mit der rechten Hand abgedeckt). Als nächstes hält man Wasser, liest den *vinīyoga* zum Anlegen der Schnur, gibt das Wasser auf den Boden, liest o.g. Mantra und legt dem Jungen die Schnur an (UP1: 68-72; siehe auch UP2: 46-49, 51; UP3: 39-41).

116 Der SD (292) hat *jayiṣṇu* (siegreich) statt *jariṣṇuḥ* (zit. in KBh: 251 Fn. 5; VPGh: 109). Zu dieser problematischen Stelle siehe auch Speijer (1872: 22). Der Mantra findet sich auch im *Śāṅkhāyanagr̥hyasūtra* 2.1.30 als Interpolation. Der Kommentator Nārāyaṇa ist der Ansicht, dass er aus dem *Mādhyaṇḍinagr̥hya* (also dem PG) übernommen wurde (Oldenberg 1886: 61). Im *vinīyoga* des SD (292f.) wird Vāmadeva als *ṛṣi*, *trīṣṭubh* als Versmaß und Ajina als Gottheit genannt (zit. in KBh: 251 Fn. 5; siehe auch KK: 80). Die VP (93) gibt Prajāpati als *ṛṣi*, *br̥hatī* als Versmaß und Mitra als Gottheit an. Die VPGh (109) übernimmt beide Varianten. Der *Cūḍopānāyana*-Text nennt als *ṛṣi* Parameṣṭī, als Versmaß *trīṣṭubh* und als Gottheit Liṅgoktā (CP1: 32; CP2: 36; CV: 38; SV: 223f.; VV1: 8; VV2: 12).

117 Siehe Speijer 1872: 22; Stenzler 1876: 53 und 1878: 42 Anm. zu PG 2.2.10.

118 E 1549/15: 1^v; H 391/27: 6^v; M 75/7: 11^v; DP: 60; KBh: 251; VUP: 34; YP: 28. Im Ms. M 75/22 (3^v) wird der Mantra eingefügt.

119 Diese Passage wird in die VPGh (109f.) übernommen (vgl. KK: 80).

einen Schal (Nep. *uparnā*) um.¹²⁰ Im *Cūḍopanayana*-Text dagegen gibt der Vater dem Jungen schweigend (*tūṣṇīm*) das Antilopenfell, der es mit dem Mantra, (wie im SD) die Haare nach außen, als Oberbekleidung (*uttarīya*) anlegt und dafür vorher zweimal *ācamana* macht.¹²¹ Eine weitere Möglichkeit verzeichnet die UP1 (72): Der Lehrer liest den Mantra und übergibt dann schweigend das Fell. Hier beendet zweimaliges *ācamana* das Anlegen und bereitet so die nächste Ritualhandlung vor.¹²² Die Handbücher präzisieren die Anweisungen, indem sie verschiedene Details einfügen, aber besondere Vorbereitungen, wie bei der Opferschnur, werden nicht verzeichnet.

§9 Ergreifen des Stockes (*daṇḍagrahaṇa*) – Bereits frühe Zeugnisse legen nahe, dass der Stock aus der Weihe (*dīkṣā*) für das Somaopfer in das *upanayana* übernommen wurde (siehe Kap. 9.1 §5). Beziehungen zwischen den beiden Ritualen sind im hier untersuchten Material ebenfalls nachweisbar. Nach PG 2.2.11 (Ed. Mālavīya 2.2.14) wird (vom Lehrer) ein Stock gegeben, den (der Junge) mit dem Spruch entgegennimmt:

Der Stock, der mir herabfiel im freien Himmel auf die Erde, diesen nehme ich wieder zum Leben, zum *brahman*, zum Glanze des *brahman*.
yo me daṇḍaḥ parāpatad vaihāyaso 'dhi bhūmyāṃ tam ahaṃ punar ādad āyuṣe brahmaṇe brahmavarcasāye (PG 2.2.12; Ed. Mālavīya 2.2.14).¹²³

Im Anschluss (PG 2.2.13; Ed. Mālavīya 2.2.15) wird mithilfe eines Zitats auf die Parallele (vom beim *upanayana* aufgenommenen *brahmacarya*) zum *dīrghasattra*, der langen Opferperiode (beim Somaopfer) verwiesen und daraus abgeleitet, dass man (bezüglich der Stockübergabe) auch wie bei der *dīkṣā* verfahren könne.¹²⁴ Im Kommentar von Harihara (Bākre 1982: 200; Mālavīya 2000: 36) wird dann auch der Mantra „*om uc chrayasva vanaspata etc.*“ (VS 4.10f)¹²⁵ verzeichnet, mit dem laut KŚ 7.4.2 der Opferer während der *dīkṣā* zum *agniṣṭoma* den Stock anhebt, den ihm der Priester (*adhvaryu*) gegeben hat (vgl. ŚB 3.2.1.35). Wie gehen die Handbücher mit diesen Vorgaben um?

Rāmadatta schreibt in Einklang mit PG 2.2.11f. (Ed. Mālavīya 2.2.14) vor, dass der Lehrer den Stock schweigend gibt und der Junge ihn mit „*yo me daṇḍaḥ parāpatat etc.*“ ergreift.¹²⁶ Die Anweisungen des *Cūḍopanayana*-Textes ähneln denen Rāma-

120 Die VPGh (109f.) gibt zunächst in modifizierter und gekürzter Form die Angaben der VP wieder und fügt dann in Klammern die im KBh zitierte Passage des SD ein.

121 CP1: 32f; CP2: 36; CV: 38f.; SV: 223f; VV1: 8; VV2: 12f.

122 Laut UP2 (49f.) dagegen gibt der Lehrer schweigend das Fell, welches daraufhin mit dem Mantra angelegt wird (vgl. UP3: 41).

123 Der *vinīyoga* gibt als *ṛṣi* des als Yajus bezeichneten Mantras Prajāpati und als Gottheit Daṇḍa an (CP1: 33; CP2: 37; CV: 38f.; DP: 60; KBh: 251; KK: 80; SD: 293; SV: 224; VP: 94; VPGh: 110; VV1: 9; VV2: 13); vgl. Jayarāma (Bākre 1982: 199).

124 Der Sūtra-Text bezieht sich auf ŚB 11.3.3.2. Siehe dazu die Anmerkungen von Stenzler (1878: 43), Oldenberg (1886: 305) und Mālavīya (2000: 34 Fn. 3). Zur Parallelität von *brahmacarya* und *sattra* siehe Lubin 1994: 186.

125 Die Handbücher, die den Mantra und eine *vinīyoga*-Formel angeben, verzeichnen darin (wie für „*om yo me daṇḍaḥ etc.*“) Prajāpati als *ṛṣi* und Daṇḍa als Gottheit des *yajus* (KBh: 251 Fn. 6; KK: 80; SD: 293; SV: 224; VP: 95; VPGh: 110).

126 E 1549/15: 1^v; H 391/27: 6^v; M 75/7: 11^v; KBh: 251; DP: 60f.; UP3: 41f.; VUP: 34f.; YP: 28.

dattas. Allerdings agiert dort wieder der Vater. Weiterhin heißt es, dass der Junge den Stock mit der rechten Hand ergreift.¹²⁷ Die UP1 (72f.) schreibt (von beiden abweichend), dass der Lehrer zunächst den Mantra liest, dann den Stock übergibt, den der Junge schweigend entgegennimmt.¹²⁸

Einige Handbücher verzeichnen darüber hinaus den bei der *dīkṣā* verwendeten Mantra VS 4.10f. Im SD (293) wird er ohne weitere Erklärung der ansonsten wie bei Rāmadatta beschriebenen Übergabe angeschlossen. Lediglich aus dem *vinīyoga* geht hervor, dass der Mantra beim „Erheben des Stockes“ (*daṇḍocchrayana*) verwendet wird.¹²⁹ Das KK (80) folgt dem SD, zitiert jedoch vor dem *vinīyoga* des zweiten Mantras (ohne Quellenangabe) PG 2.2.13 (Ed. Mālavīya 2.2.15) und gibt an, dass (der Stock) mit dem Mantra erhoben wird.¹³⁰ In der VP (95: Fn. 1) wird explizit auf das Anheben des Stockes durch den für den *somayāga* Geweihten (*dīkṣita*) verwiesen und eine Parallele zum *vratābandha* vollziehenden Jungen hergestellt, der die Observanz (*vrata*) eines langen *brahmacarya* auf sich nimmt. Außerdem wird ein zweiter Stock ins Spiel gebracht. Der Haupttext der VP (94f.) gibt zunächst die Anweisung, dass der Lehrer (nebst *vinīyoga*) den ersten Mantra liest und der Junge den Stock mit der rechten Hand entgegennimmt. Dann heißt es weiter, dass es Brauch (Nep. *calana*) sei, aus einem gelben Stück Stoff zwei kleine Taschen (Nep. *thailo* bzw. *jholī*) nähen zu lassen, in die man jeweils separat geschälte Linsen (Nep. *chāṭāko dāla*) und Reis (Nep. *cāmala*) gibt. Diese soll man dann an das Ende eines zweiten Stockes knoten, den der Junge über die linke Schulter legt. Bevor der Text nun den Mantra VS 4.10f anführt, heißt es dazu, es stehe geschrieben, dass man diesen (zweiten Stock) damit anlegt. In Nepal (wörtlich: „bei uns“, *hāmro yahā*) sei dies aber nicht üblich. Der SV (224) übernimmt zwar den *vinīyoga* aus dem VP, gibt aber die Anweisung, dass mit dem genannten Mantra ein zweiter, über die Schulter getragener Stock genommen wird, an dem eine „Geldbörse“ (Nep. *suna thailī*) sowie eine Tasche (Nep. *jholī*) befestigt sind.

Mit dem Anlegen des Stockes bzw. der Stöcke ist das Neueinkleiden bzw. Ausstatten des *brahmacārin* (zumindest in den Handbüchern) abgeschlossen. Es folgt nun eine Reihe von Handlungen, die u.a. dazu dienen, die Beziehung des Initianden zum Lehrer und zum Ritual mit seinen verschiedenen Komponenten zu etablieren.

§10 Füllen der zusammgelegten Hände (*añjalipūraṇa*) – Für die nun anstehende Handlung werden laut PG 2.2.14 (Ed. Mālvīya 2.2.16) die sogenannten *āpohiṣṭīya*-Verse verwendet, ein aus ṚV 10.9.1-3 in andere Hymnensammlungen übernommenes Set von Mantras, das sich im häuslichen Ritual bei der Verwendung von Wasser großer Beliebtheit erfreut (vgl. Fay 1899: 18f.), nämlich die Mantras:¹³¹

127 CP1: 33; CP2: 37; CV: 38f.; VV1: 9; VV2: 13.

128 Die Anleitung der UP2 (50) ähnelt der Rāmadattas. Die UP3 (41f.) übernimmt dessen Wortlaut.

129 Zit. in KBh: 251 Fn. 6; VPGh: 110.

130 Auch der YS (29) lässt mit diesem Mantra den Stock anheben.

131 In den Handbüchern wird beim *añjalipūraṇa* für die drei Mantras ein gemeinsamer *vinīyoga* angegeben, nach welchem Sindhudvīpa der *ṛṣi*, Āpa die Gottheit und *gāyatrī* das Versmaß ist (CP1: 33; CP2: 37; CV: 39; KBh: 251; KK: 81; SD: 294; SV: 224; VP: 96; VPGh: 111; VV1: 9; VV2: 13). Jayarāma macht hier keine Angaben (Bākre 1982: 199).

Oh Wasser, ja, ihr seid labend; gebt uns Kraft, um große Freude zu schauen!
om āpo hi śtha mayobhuvas tā na ūrje dadhātana / mahe raṇāya cakṣase (VS 11.50, 36.14),

Macht uns hier teilhaftig dessen, was Euer wohltuendster Saft ist, gleichwie die liebevollen Mütter!

om yo vaḥ śivatamo rajas tasya bhājayateha naḥ / uśatīr iva mātaraḥ (VS 11.51, 36.15) und

Dem möchten wir, die Euren, recht kommen, für dessen Wohnstätte ihr uns belebet und gebäret, oh Wasser

om tasmā aram gamāma vo yasya kṣayāya jinvatha / apo janayathā ca naḥ (VS 11.52, 36.16).¹³²

Im PG werden sie vorgeschrieben, wenn man bei der Hochzeit (*vivāha*) den Kopf der Braut besprenkelt (PG 1.8.6), wenn man beim *śravaṇākarman* (einem Feueropfer am Vollmondtag des Monats Śrāvaṇa, das dem Vertreiben der Schlangen dient) an der Tür des Hauses eine Reinigung vollzieht (PG 2.14.21; Ed. Mālavīya 2.14.16) oder wenn man beim Aufstellen des Wasserbehälters (*maṇikāvadhāna*) diesen befüllt (PG 3.5.4).¹³³ Wie an entsprechender Stelle (siehe Kap. 11.1 §3) noch zu behandeln sein wird, werden sie nach PG 2.6.13 (Ed. Mālavīya 2.6.10) auch beim *samāvartana* angewandt. Im Kontext des *upanayana* wird mit jedem der Mantras je einmal Wasser aus den zusammengelegten Händen (*añjali*) des Lehrers in die zusammengelegten Hände des Schülers gefüllt. Pandey (1998: 136) versteht die Handlung als Reinigung, die zur Vorbereitung der Mantragabe (*mantradāna*) nötig ist. Nach Lubin (1994: 187) symbolisiert sie den „flow of knowledge“ vom Lehrer zum Schüler. Sie kann aber auch als Glied einer Reihe von Handlungen interpretiert werden, die die Verbindung zwischen den beiden Akteuren etablieren sollen (siehe dazu unten §12).

Laut Rāmadatta und anderen füllt der Lehrer zuerst die eigenen zusammengelegten Hände mit Wasser und gibt dann dieses Wasser in die Hände des Jungen.¹³⁴ Laut *Cūḍopaneyana*-Text agiert wieder der Vater in der Rolle des Lehrers.¹³⁵ Abgesehen von Rāmadatta schreiben die meisten Handbücher weiterhin vor, dass der Junge nach jedem Füllen der Hände das Wasser nach oben sprenkelt.¹³⁶ In zwei Texten wird mit Hilfe des Wassers offensichtlich eine Verbindung zum nächsten Ritualelement hergestellt: Laut SV (224f.) wird durch das Sprenkeln der Sonne geopfert. Auch nach dem YS (29f.) soll der Junge das eingefüllte Wasser der Sonne darbringen, allerdings erst, nachdem der Lehrer ihn angewiesen hat, diese zu betrachten.

¹³² Zur Deutung dieses rätselhaften Verses siehe Jamison/Brereton 2014: 1380.

¹³³ In der UP werden die Mantras beim Bereiten der Opferschnur eingefügt (UP1: 68f.; UP2: 46f.; UP3: 39). Sie finden auch im Totenritual Anwendung (Lubin 1994: 188).

¹³⁴ E 1549/15: 1^o; H 391/27: 6^o; M 75/7: 11^o; KBh: 251; DP: 61; UP3: 42; VUP: 35f.; YP: 26. So auch YS: 29; SD: 294; UP1: 73; UP2: 50f.; VP: 95f.; VPGh: 110f.

¹³⁵ CP1: 33f.; CP2: 37f.; CV: 39f.; vgl. VV1: 9; VV2: 13f. Der Nepali-Kommentar im VV2 (11) merkt dazu an, dass der Mantra eigentlich von sechs Priestern (*purohita*) zu rezitieren sei.

¹³⁶ CP1: 33f.; CP2: 37f.; CV: 39f.; VP: 96; VPGh: 110; VV1: 9; VV2: 13f. Die UP erwähnt das Sprenkeln nur einmal am Ende (UP1: 73; UP2: 51), das KK (81) nur einmal am Anfang. Laut Kommentar zur YP (28) wird das Wasser auf die Erde gegeben.

§11 Betrachten der Sonne (*sūryodīkṣaṇa*) – Gemäß PG 2.2.15 (Ed. Mālavīya 2.2.17) soll der Junge nun zur Sonne sehen.¹³⁷ Für die vedische Zeit lassen sich poetische Identifikationen von *brahmacārin*, Sonne, asketischer Hitze und (Ritual-)Feuer aufzeigen (siehe dazu Kajihara 2002: 130-135). Das hier zu behandelnde, in der Sūtra-Zeit in seine Form gebrachte Ritualelement ist aber nicht exklusiv mit dem *brahmacārin* verbunden, sondern ebenso integraler Bestandteil der Hochzeit (*vivāha*), bei der der Bräutigam der Braut die Sonne zeigt (PG 1.8.7).¹³⁸ Pandey (1998: 136) verweist bei der Behandlung des *upanayana saṃskāra* darauf, dass die Sonne das kosmische Gesetz repräsentiere und mit dem Zeigen verdeutlicht werden solle, dass das nun bevorstehende Leben von Regeln und Disziplin geprägt sei. Außerdem gelte – wie auch hier bereits festgestellt –¹³⁹ die Sonne als Zeuge aller Handlungen. Beide Deutungen Pandey's ließen sich auf den Kontext der Hochzeit übertragen. Der in der hier untersuchten Schule beim *sūryodīkṣaṇa*, sowohl der Initiation wie auch der Hochzeit, vorgeschriebene Mantra liefert allerdings lediglich einen Hinweis auf den in vedischer Ritualrhetorik üblichen Wunsch nach langem Leben:

Möge dieses von den Göttern eingesetzte Auge hell im Osten aufgehen. Mögen wir hundert Herbste sehen, mögen wir hundert Herbste leben, mögen wir hundert Herbste hören, mögen wir hundert Herbste sprechen, mögen wir hundert Herbste nicht niedergedrückt sein und mehr als hundert Herbste.

oṃ tac cakṣur devahitam purastāc chukram uccarat / paśyema śaradaḥ śataṃ jīvema śaradaḥ śataṃ śṛṇuyāma śaradaḥ śataṃ pra bravāma śaradaḥ śataṃ adīnāḥ syāma śaradaḥ śataṃ bhūyaś ca śaradaḥ śatāt (VS 36.24).¹⁴⁰

Spätere Texte haben dem nur einige Formalia hinzuzufügen und liefern somit kaum weitere Anhaltspunkte für die Interpretation. Nach Rāmadatta und anderen trägt der Lehrer (nach dem *Cūḍopānāyana*-Text der Vater) dem Jungen auf „Oṃ, betrachte die Sonne!“ (*oṃ sūryam udīkṣasva*) – eine Aufforderung (*praiśa*), die im Wortlaut bereits von Karka (Bākre 1982: 198) genannt wird – und der Junge kommt, während er den o.g. Mantra spricht, dieser Anweisung nach.¹⁴¹ Laut SV (225) betrachtet er die Sonne stehend. Nach dem YS (29f.) bringt er nach der Anweisung zunächst das vom Lehrer eingefüllte Wasser (siehe §10) dar (vgl. SD: 294) und grüßt dann, indem er den

137 Andere Gr̥hyasūtras beschreiben das auch als *ādityadarśana* bezeichnete „Betrachten der Sonne“ an anderen Stellen des Ritualablaufs (siehe Kane 1974: 286).

138 Im Hochzeitsritual wird der Braut auch der Polarstern (*dhruva*) gezeigt (PG 1.8.19-20).

139 Vgl. das Adressieren von Dīpanārāyaṇa als „Zeugen des Rituals“ bei der Verehrung des Lichtes (Kap. 5.2.5 §4).

140 Die Handbücher, die einen *vinīyoga* angeben, sind sich einig, dass die Gottheit Sūrya und der *ṛṣi* Dadhyac Atharvaṇa ist (allerdings variiert die Schreibung: Dadhyaṅgātharvaṇa CP1: 34; CP2: 38; VV1: 10; VV2: 14; Dadhyaṅgātharvaṇa CV: 40; KBh: 251; KK: 81; SD: 294; SV: 225; VP: 97; VPGh: 111). Weniger einheitlich sind die Angaben zum Versmaß (*pura uṣṇik* CP1: 34; CP2: 38; CV: 40; VV1: 10; VV2: 14; *uṣṇik* KK: 81; *rakṣarātīta pura uṣṇik* VP: 97; VPGh: 111; SV: 225; *brahmī tristup* (*pura uṣṇik*) SD: 294; KBh: 251; vgl. VP: 97 Fn. 1).

141 E 1549/15: 1^v-2; H 391/27: 6^v; M 75/7: 11^v-12; DP: 61; KBh: 251; SD: 294; SV: 225; UP1: 74; UP2: 51f.; VP: 97f.; VPGh: 111; VUP: 36; VV1: 9f.; VV2: 14; YP: 29f. In der UP3 (42f.) fehlt der *praiśa*. Aus dem KK (81) geht nicht hervor, wer den Mantra liest.

Mantra spricht, mit erhobenen Armen die Sonne. Hier nimmt das *sūryodīkṣaṇa* also Züge des *sūryārghadāna* (vgl. Kap. 5.2.4 §2) an.

§12 Berühren des Herzens (*hṛdayāmbhana*) – Laut Sūtra berührt der Lehrer nun das Herz des Jungen und spricht dabei:

In meinen Willen gebe ich dein Herz, meinem Denken gemäß sei dein Denken. Erfreue dich aufmerksamen Geistes meiner Rede; Bṛhaspati verbinde dich mir.
om mama vrate te hṛdayaṃ dadhāmi / mama cittam anucittam te astu mama vācam ekamaṇā juṣasva bṛhaspatiṣṭvā niyunaktu mahyam (PG 2.2.16; Ed. Mālavīya 2.2.18).¹⁴²

Auch dieses Ritualelement hat eine Parallele im Hochzeitsritual (vgl. PG 1.8.8),¹⁴³ allerdings findet hier eine Modifikation statt (siehe unten).

Rāmadatta beschreibt nur kurz, wie der Lehrer mit der rechten Hand Schulter und Herz des Jungen berührt und dabei den genannten Mantra spricht.¹⁴⁴ Manche Handbücher führen genauer aus, dass der Lehrer (von hinten den Arm) über die rechte Schulter des Jungen (führend) dessen Herz berührt.¹⁴⁵ Laut *Cūḍopāyana*-Text berührt der Vater auf diese Weise seinen Sohn.¹⁴⁶

Bei der Hochzeit übernimmt der Bräutigam die Rolle des Berührenden und die Braut die Rolle des Berührten. Oldenberg (1886: 65) erklärt in seiner Anmerkung zu *Śāṅkhāyanagr̥hyasūtra* 2.4.5, dass das Berühren des Herzens eine enge Verbindung zwischen zwei, sich bislang fremden Personen etabliert. Bedenkt man, dass nach einigen Initiationshandbüchern der Vater das Herz seines Sohnes berührt, sollte man die Betonung jedoch nicht auf die Fremdheit der Personen legen. Die Akteure stehen sich in ihnen vorher fremden Rollen gegenüber, die ihre Beziehung neu definieren.¹⁴⁷

Anders als bei den in den letzten Paragraphen behandelten Parallelen zwischen Hochzeit und Initiation agieren beim Berühren des Herzens nicht nur jeweils andere Akteure auf dem Platz. Im Mantra wird eine Gottheit genannt, die ersucht wird, die jeweilige Verbindung zu bewirken. Beim *upanayana* ist dies Bṛhaspati, der Lehrer der Götter und Herr der Verse, bei der Hochzeit dagegen Prajāpati, der Ur-Mensch und

142 Üblicherweise gelten Prajāpati als *ṛṣi*, *triṣṭubh* als Versmaß und Bṛhaspati als Gottheit (CP1: 34; CP2: 38; CV: 41; KBh: 251; KK: 81; SD: 294; SV: 225; VP: 98; VPGh: 111). Der *vinīyoga* im VV hat – im Widerspruch zum anschließenden Text – als Mantra „*om prajāpati* etc.“. Als *ṛṣi* wird Parameṣṭhī genannt und Prajāpati erscheint (wie im Hochzeitsritual, siehe unten) als Gottheit (VV1: 10; VV2: 15).

143 Das Berühren des Herzens beim Hochzeitsritual wird auch von heutigen Handbüchern vorge-schrieben. Siehe z.B. KBh: 182.

144 E 1549/15: 2; H 391/27: 6; M 75/7: 12; DP: 62; KBh: 252; UP3: 43; VUP: 36; YP: 30. Vgl. UP1: 74; UP2: 52. Auch der SV (225) macht keine genaueren Angaben.

145 KK: 81; SD: 294; VP: 98; VPGh: 111. Die Kommentare zur UP machen ähnliche Angaben (UP1: 75; UP2: 53). Zur Anordnung der Akteure siehe auch Caland 1897.

146 CP1: 34; CP2: 38; CV: 41. Vgl. VV1: 10; VV2: 14f.

147 Nach Pandey sollte der bei der Berührung gesprochene Vers betonen, dass die neue Beziehung „was not formal and mercenary but real and sacred“ (1998: 136). Vgl. Altekar 1965: 301. Gonda (1979: 258) verweist nur auf den engen Kontakt, der hergestellt werden soll. Siehe auch Lubin 2001: 567f.

Herr der Nachkommenschaft.¹⁴⁸ Der Mantra wird also modifiziert und dem Kontext angepasst.

Betrachtet man das *hṛdayāmbhāna* im jeweiligen Kontext, zeigt sich, dass nicht nur ein einzelnes Element in verschiedenen Ritualen verwendet wird, sondern eine ganze Sequenz – nämlich das Sprengen mit dem *āpohiṣṭhīya*, das Betrachten der Sonne und das Berühren des Herzens – *en bloc* mit wenigen Modifikationen in Hochzeit sowie Initiation eingepasst wurde.¹⁴⁹

§13 **Dialog von Lehrer und Schüler (*ācāryakumārayoḥ praśnottara*)**¹⁵⁰ – Wieder spezifisch für das *upanayana* ist das nun folgende Element, das als erneute Bestätigung der Aufnahme des Schülers durch den Lehrer (und die Götter) verstanden werden kann: Nach PG 2.2.17-20 (Ed. Mālavīya 2.2.19-22) ergreift der Lehrer die rechte Hand des Schülers und beginnt einen Dialog, dessen Wortlaut sich bereits im ŚB 11.5.4.1f. findet. Diesem alten Muster folgend verzeichnen auch die Handbücher ein Gespräch:

Lehrer: „Wer (*kaḥ*)¹⁵¹ bist du mit Namen?“ (*ko nāmāsi*)

Junge: „Ich bin N.N., bho!“ (*asāv aham bho 3*)¹⁵²

Lehrer: „Wessen Schüler bist du?“ (*kasya brahmācārya si*)

Junge: „Deiner.“ (*bhavataḥ*)

Lehrer: „Om, du bist Indras Schüler, Agni ist dein Lehrer, ich bin dein Lehrer, N.N.“ (*om indrasya brahmācārya agni ācāryas tavāham ācāryas tavāsav*).¹⁵³

Laut Rāmadatta und UP wird in Übereinstimmung mit PG 2.2.17 (Ed. Mālavīya 2.2.19) die rechte Hand des Jungen ergriffen, bevor der eben beschriebene Dialog geführt wird.¹⁵⁴ Laut *Cūḍopānāyana*-Text nimmt man diese, wie von den Sūtra-Kommentatoren erklärt,¹⁵⁵ mit der eigenen rechten Hand.¹⁵⁶ Andere Handbücher erwähnen,

148 Siehe zu dieser Modifikation siehe Lubin 1994: 188; Mālavīya 2000: 40 Fn. 3; Oldenberg 1894: 467 und 1886: 65; Pandey 1998: 136.

149 Zu weiteren gemeinsamen Elementen in Initiation und Hochzeit und der gegenseitigen Beeinflussung der Rituale im Laufe ihrer Entwicklung siehe Kajihara 2004.

150 So wird das Element zumindest in zwei Handbüchern benannt (KBh: 252; VPGh: 112). In der VP (99) wird es unter der Nepali-Überschrift „Ergeifen der Hand und Frage nach dem Namen etc.“ (*hastagrahaṇa ra nāmādipraśna*) behandelt. Zu den Angaben der *vinīyoga* siehe Fn. unten.

151 ŚB 11.5.4.1 merkt an, dass „wer“ (*kaḥ*) Prajāpati bedeutet (siehe dazu Gonda 1965a: 287 und 1979: 257; Kajihara 2002: 139f., 233 Fn. 11, 297-299; Lubin 1994: 134; Oguibénine 1990: 5f.). Zur Beziehung des *brahmācārin* mit Prajāpati siehe auch unter §14.

152 Die „3“ zeigt an, dass der Vokal überlang (*pluta*, entspricht drei Moren) zu sprechen ist. Allein im SV (226) adressiert der Junge seinen Gesprächspartner mit „Lehrer!“ (*guro*).

153 Stenzler (1878: 43) übersetzt den Vers nur unvollständig. Die Handbücher, die einen *vinīyoga* angeben, nennen Prajāpati als *ṛṣi* und Liṅgoktā als Gottheit des *yajus*. Die Handlung, bei der dieser Mantra gesprochen wird, ist verschieden angegeben (*japa* CP1: 35; CP2: 39; SV: 226; VV1: 10; VV2: 15; *mantra japa* CV: 41; *pāṭha* KBh: 252; KK: 81; SD: 295; (*kumārasya brahmācāryasamarthanārīham*) *japa* VP: 100; VPGh: 112).

154 E 1549/15: 2'; H 391/27: 6'; M 75/7: 12'; DP: 63; KBh: 252; UP1: 75; UP2: 52; UP3: 44; VUP: 36f.; YP: 30f.

155 Etwa von Jayarāma (Bākre 1982: 199) und Harihara (Bākre 1982: 200; Mālavīya 2000: 41).

dass der Daumen der rechten Hand bzw. die rechte Hand nebst Daumen ergriffen wird.¹⁵⁷ Nach den meisten Anleitungen soll der Junge seinen Namen mit „N.N. Śarmā“ (*amuka śarmā*) angeben.¹⁵⁸ Die Texte beschreiben also das Modell des Brahmanen. VP (100f.) und VPGh (112) nennen auch die Variante für den Kṣatriya (*varmā* bzw. *varman*). Der SV und einige Handbuchkommentare berücksichtigen auch die Möglichkeit, dass der Junge ein Vaiśya (*gupta*) ist.¹⁵⁹

§14 Beschützen (*rakṣaṇa*)¹⁶⁰ – Bereits die eben gestellte Frage des Lehrers nach dem Namen des Jungen (*ko nāmāsi*) bringt den Schüler in Beziehung zu Prajāpati (Ka). Laut ŚB 11.5.4.3f. wird im Anschluss an obigen Dialog der Schüler mit einem Set von Formeln (siehe unten) den Wesen, darunter Prajāpati, anvertraut. Das PG 2.2.21 (Ed. Mālavīya 2.2.23) übernimmt diese Formeln. Die meisten Handbücher fügen weitere Details hinzu.

Während in SD (295) und KK (82) nur *vinīyogas* und Mantras der Handlung wiedergegeben werden, beschreiben andere Handbücher wie der Junge, während der Lehrer die verschiedenen Mantras rezitiert, im Osten beginnend und im Uhrzeigersinn fortfahrend den Himmelsrichtungen seine Aufwartung (*upasthāna*) macht. Die Zuordnung von Himmelsrichtung und Spruch ist meist:

Nach Osten gewandt: „Dem Prajāpati vertraue ich dich an“ (*prajāpataye tvā paridadāmi*),¹⁶¹

nach Süden: „Dem Gott Savitṛ vertraue ich dich an“ (*devāya tvā savitre paridadāmi*),

nach Westen: „Den Wassern und den Kräutern vertraue ich dich an“ (*adbhyas tvausaḍhībhyaḥ paridadāmi*),

nach Norden: „Himmel und Erde vertraue ich dich an“ (*dyāvāpṛthivībhyam tvā paridadāmi*),

nach unten: „Allen Göttern vertraue ich dich an“ (*viśvebhyas tvā devebhyaḥ paridadāmi*) und

nach oben: „Allen Wesen vertraue ich dich zum Schutz an“ (*sarvebhyas tvā bhūtebhyaḥ paridadāmy ariṣṭyā*).¹⁶²

156 Allerdings ist im Handbuch der Vater der Ergreifende (CP1: 35; CP2: 38f.; VV1: 10; VV2: 15). CV (41) macht keine Angaben zur Hand des Vaters.

157 KBh: 252 Fn. 7; KK: 81; SD: 294; SV: 226; VP: 99; VPGh: 112; YS: 30f.

158 Diese Ansicht vertreten auch Kommentatoren wie Jayarāma (Bākre 1982: 199) und Harihara (Bākre 1982: 200; Mālavīya 2000: 41). Nach anderen Gr̥hyasūtras soll der Junge auch sein *gotra* nennen oder erhält vom Lehrer einen besonderen Grußnamen (Gopal 1959: 297; Hillebrandt 1897: 54; Kajihara 2002: 297 Fn. 288; Kane 1974: 280).

159 SV: 226; UP3: 44; YP: 30f.

160 Einige Handbücher (etwa der KBh: 252) behandeln das Ritualelement unter der Überschrift *upasthāna*, „Aufwartung“. In den meisten *vinīyogas* (auch im KBh) wird es jedoch als *rakṣaṇa* bezeichnen.

161 Der kollektive *vinīyoga* für diese und die folgenden (meist) als *yajus* bezeichneten Formeln gibt Prajāpati als *ṛṣi* und Liṅgoktā als Gottheit an (CP1: 35; CP2: 39; CV: 42; KBh: 252; KK: 82; SD: 295; SV: 226; VP: 101; VPGh: 112; VV1: 11; VV2: 16).

162 E 1549/15: 2^o; H 391/27: 6^o; M 75/7: 12^o; DP: 62f.; KBh: 252; UP1: 75f.; UP2: 53; UP3: 44f.; VUP: 38f.; YP: 31f. Die VP (102) und ihr folgender der SV (226) lassen bei gleich bleibender Rei-

Gemäß Rāmadatta legt der Junge die Hände (zum Gruß) zusammen (*baddhāñjali*).¹⁶³ Die VP (101) erwähnt darüber hinaus, dass der Junge sich (jedes Mal) verbeugt.¹⁶⁴ Nach dem *Cūḍopāyana*-Text ergreift der Vater mit zusammengelegten Händen je nach Textvariante den Arm (*bhuja*) oder die Hand (*hasta*) des Jungen, bevor stehend rezitiert wird.¹⁶⁵

§15 Umrunden (des Feuers) (*pradakṣiṇā*) – Nachdem der Lehrer formell den Schülerstatus des Jungen bestätigt hat (§13) und der Schützling den Göttern und Wesen anvertraut wurde (§14), wird er an das Feuer, das zentrale Medium des vedischen Rituals herangeföhrt. Einvernehmlich schreiben PG 2.3.1 und spätere Texte vor, dass er es im Uhrzeigersinn umwandeln soll. Allerdings variieren die Angaben dazu, wo der Junge sich daraufhin niederlässt.¹⁶⁶ Das PG macht keine. Nach Rāmadatta und UP sitzt der Junge südlich bzw. rechts vom Lehrer (an welcher Seite des Feuers wird nicht gesagt).¹⁶⁷ In der UP2 (53 Fn. 2) wird die abweichende Ansicht angemerkt, dass er westlich des Feuers nördlich vom Lehrer Platz nimmt. Diese Meinung vertreten neben Jayarāma (Bākre 182: 207) und Harihara (Bākre 182: 207; Mālavīya 2000: 45) u.a. auch die VP (103) und die VPGh (113). Andere Texte weisen ihm nur die Position nördlich des Lehrers bzw. Vaters zu.¹⁶⁸ Nach dem YS (31) blickt der Junge von diesem Platz aus nach Osten.

§16 Rahmenritual, zweiter Teil – Dass die Kombination von *saṃskāra* und *homa* beim *upanayana* auffällig vom üblichen Schema abweicht, wurde bereits mehrfach erwähnt. Grund ist, dass sich im Sūtra (PG 2.3.2) die Bemerkung, man solle, (vom *brahman*) beröhrt, die Butterfettspenden dargebracht und (die Neige) gekostet haben, erst vor der Belehrung des *brahmacārin* (siehe unten §17) findet. In späteren Ritualtexten der Schule föhren diese Angaben zu einem Aufteilen des *homa*. Es ist aber das gleiche Prinzip erkennbar wie bei den anderen *saṃskāras*. Auch das *upanayana* wird als Ganzes vom *homa* gerahmt. Allerdings werden dort zu Beginn zunächst nur die ersten Schritte zum Errichten eines Feuers unternommen (siehe §1). Die restlichen Vorbereitungen des *homa* (die Auswahl der Priester, das Füllen des *prañītapātra*, das Aufstellen der Gefäße usw.), die Opferspenden und die anschließenden Elemente bis zum *barhīrhoma*¹⁶⁹ erfolgen an der vom PG angezeigten Stelle. Dem *upanayanahoma* wohnt der Junge also als bereits mit allen Insignien ausgestatteter und formal in die

henfolge der Mantras zunächst nach oben und dann nach unten grüßen. Der *Cūḍopāyana*-Text lässt zunächst (nach unten) alle Wesen und dann (nach oben) alle Götter grüßen (CP1: 35f.; CP2: 39f.). Laut CV (42) grüßt der Junge nach oben die Wesen und die Götter überall (*sarvatra*), das heißt rundherum. Diese Ansicht vertritt auch der SV (226). VPGh und VV machen (anders als ihre Vorlagen) keine Angaben zu den Richtungen (VPGh: 112; VV1: 11; VV2: 16).

163 E 1549/15: 2'; H 391/27: 6'; M 75/7: 12'; DP: 62; KBh: 252; UP3: 44; VUP: 38; YP: 31.

164 Vgl. SV: 226; VPGh: 112.

165 *bhuja* CP1: 35; CP2: 39; *hasta* CV: 42; VV1: 11; VV2: 16. Dass der Junge aufsteht, wird auch vom SV (226) erwähnt. Ansonsten folgt dieser Text der VP.

166 Zu den verschiedenen Angaben der Grhyasūtras diesbezüglich siehe Gopal 1959: 296.

167 E 1549/15: 2'; H 391/27: 7'; M 75/7: 12'; DP: 63; KBh: 252; UP1: 76; UP2: 53; UP3: 45; VUP: 39. Laut YP (32) wird dabei (der heute übliche *pradakṣiṇā*-Mantra) „*om̐ yāni kāni ca pāpāni* etc.“ gesprochen.

168 CP1: 35f.; CP2: 40; CV: 42; SD: 295; VV1: 11; VV2: 16.

169 Für Referenzen siehe Kap. 7.1 §3-19.

Schülerschaft aufgenommenener *brahmacārin* bei, kurz nachdem er durch eine *pradakṣiṇā* dem Feuer seine Ehre erwiesen hat. Die Beziehung des *brahmacārin* zum Opferfeuer wird im späteren Verlauf des *upanayana* weiter vertieft, wenn der Initiand einige zum *homa* gehörende Handlungen selbst ausführen muss und dafür gesegnet wird (siehe unten §20-25). Zumindest in einigen Texten führt dies auch im abschließenden Teil des *homa* zu Modifikationen der gewohnten Sequenz (siehe §29).

Wie üblich lassen einige Handbücher beim Aufstellen der Gefäße (*pātrāsādana*) auch spezifisch für den *samskāra* benötigte Utensilien bereitlegen. Der KBh (253) ergänzt den Text Rāmadattas, welcher nur die Gefäße und Materialien des rahmenden *homa* nennt,¹⁷⁰ mit einigen Angaben, die auch im *Cūdopanayana*-Text gemacht werden. So sollen zehn trockene Anzündhölzer, drei Schreite aus (dem Holz) des *palāśa*, Wasser zum Umgießen des Feuers und ein Almosengefäß (*bhikṣāpātra*) bereitgestellt werden.¹⁷¹ Die UP nennt nur die verschiedenen Hölzer,¹⁷² der SD (295) nur die Bettelschale. Die VP (106f.) dagegen enthält eine lange Liste weiterer Utensilien: Für ein *godāna* Geld, Opferschnur, Areca-Nuss und Betelzubereitung, für Lehrer und Jungen einen Schal (Nep. *dosallā*) sowie (je einen) Sitz (Nep. *āsantī*) und für das *ācamana* ein Gefäßset (*pañcapātra*) mit reinem Wasser. Außerdem werden Dinge genannt, die später dem Lehrer zu geben sind: Betelzubereitung, Areca-Nuss, Opferschnur, Kokosnuss, als Kleidung (*vastra*) *dhotī* und *uparnā*, einen Schirm (Nep. *chātā*), Schuhe (Nep. *juttā*), einen Ring (Nep. *aūṭhī*) und Geld. Zum Bedecken (von Lehrer und Schüler) beim Unterrichten des Mantras wird Stoff (*vastra*) aufgeführt, als Speise des Jungen reiner Joghurt (Nep. *cokho dahī*) und Süßigkeiten aus eingedickter Milch (Nep. *peḍā*), 15 bis 20 Bambusspäne (Nep. *kaptera*), nicht gespaltene, runde, daumen-dicke Scheite aus *palāśa*-Holz, die Bettelschale, die als Almosen gegebenen Materialien¹⁷³ und schließlich die Mutter (Nep. *āmā*) des Jungen und der Mutterbruder (Nep. *māmā*). Diese Angaben werden gekürzt in die VPGh (114) übernommen.

§17 Einweisung des Jungen, zweiter Teil (*kūmarasyānuśāsana*) – Nachdem im Beisein des Jungen das Feuer beopfert wurde, setzt man die oben (§2) begonnene Einweisung fort, wobei nun die Pflichten des *brahmacārin* unterrichtet werden. Der in PG 2.3.2 dafür angeführte Wortlaut geht auf ŚB 11.5.4.5 zurück und erinnert den Jungen zunächst daran, dass er (nun) *brahmacārin* ist, bevor eine Reihe von Aufgaben und Regeln formuliert wird (siehe unten).¹⁷⁴ Jayarāma (Bākre 1982: 207), Harihara (Bākre 1982: 207; Mālavīya 2000: 46) und spätere Kommentatoren verzeichnen nicht nur die vom Lehrer gesprochenen Formeln, sondern auch die jeweiligen, bestätigenden Antworten des Schülers (*māṇavaka*). Auch in den Handbüchern wird die Unterweisung als Dialog beschrieben. Sieben Anweisungen werden erteilt und bestätigt:¹⁷⁵

170 E 1549/15: 2^v; H 391/27: 7^r; M 75/7: 13^r; DP: 65; UP3: 47; VPGh: 113; VUP: 41; YP: 36.

171 CP1: 37; CP2: 41f. Der CV (44) bezeichnet das Wasser als *īrthajala*. Der SV (227) überträgt die Passage des *Cūdopanayana*-Texts ins Nepali.

172 UP1: 79; UP2: 46. Die UP3 (47) folgt Rāmadatta und macht keine spezifischen Angaben.

173 Die VP (107) nennt Reis – (in den Maßen:) drei *pāthī*, drei *mānā* und drei handvoll (Nep. *mūṭho*) – Betel-Zubereitung, Areca-Nuss, Opferschnur, Kokosnuss, rotes Farbpulver, Früchte und Geld.

174 Vgl. *Gobhilaḡrhyasūtra* 2.10.29f. (dazu Parpola 1977: 154f.).

175 CP1: 44f.; CP2: 48f.; CV: 52f.; KK: 85; SD: 297f. (siehe auch: 68f.); VV1: 14f.; VV2: 20. Für weitere Referenzen siehe unten.

- 1) Lehrer (bzw. Vater): „Du bist *brahmacārin*“ (*om brahmacāry asi*),
Schüler: „Ich will (*brahmacārin*) sein“ (*asāni*),
- 2) Lehrer: „Iss Wasser“ (*apo 'śāna*),¹⁷⁶
Schüler: „Ich will essen“ (*aśnāni*),
- 3) Lehrer: „Verrichte (dein) Werk!“ (*karma kuru*),¹⁷⁷
Schüler: „Ich will (es) verrichten“ (*karavāni*),
- 4) Lehrer: „Schlafe nicht am Tag!“ (*mā divā suṣupthāḥ*),¹⁷⁸
Schüler: „Ich will (oder werde) nicht schlafen“ (*na svapāni* (oder *svapāmi*)),
- 5) Lehrer: „Zügele (deine) Rede!“ (*vācaṃ yaccha*),¹⁷⁹
Schüler: „Ich will (sie) zügeln“ (*yacchāni*),
- 6) Lehrer: „Lege Brennholz an!“ (*samidham ādhehi*),
Schüler: „Ich will (es) anlegen“ (*ādadhāni*),
- 7) Lehrer: „Iss Wasser!“ (*apo 'śāna*),
Schüler: „Ich will essen“ (*aśnāni*).

Die Rāmadata und die der VP folgenden Handbücher lassen jede Äußerung mit *om* beginnen.¹⁸⁰ Einige Handbücher nehmen weitere Veränderungen des Dialogs vor. Die YP (45f.) verzichtet auf die Wiederholung der Anweisung *apo 'śāna*,¹⁸¹ nennt im Kommentar zur sechsten Unterweisung jedoch weitere Regeln, die dem Jungen die Einhaltung bestimmter Nahrungsverbote, Zölibat, Gewaltlosigkeit und anderes auferlegen. Der Junge antwortet in Hindi: „Oh Ehrwürdiger! Ich werde nicht(s Verbotenes) tun“ (*he bhagavan! nahī karūgā*). Darüber hinaus gibt die YP (44 Fn. [1]) in einer Anmerkung zur zweiten Anweisung eine genaue Beschreibung der rituellen Handlungen

176 Diese Formulierung wird in den Handbüchern meist dahingehend verstanden, dass *ācamana* gemacht werden soll (siehe die Kommentare in SD: 69; UP1: 86; UP2: 65; UP3: 54; vgl. Bühnemann 1988: 168 Fn. 226). Im Ursprungskontext (ŚB 11.5.4.5) wird zu dieser Regel erklärt, dass Wasser der Unsterblichkeitstrank (*amṛta*) sei; siehe dazu Lubin (1994: 134), der die Regel als Fastengebot versteht, und Pandey (1998: 137). Scharfe (2002: 104 Fn. 103) verweist auf Oldenberg (1886: 66 Anm. zu *Śāṅkhāyanagrhyasūtra* 2.4.5), nach welchem die Regel besagt, dass man nach dem Toilettengang Wasser schlürfen soll. Laut Stenzler (1878: Anm. 2 zu §2) wird diese Anweisung am Ende der Einweisung wiederholt, weil der Junge vor und nach dem Essen Wasser schlürfen soll (vgl. ŚB 14.9.2.15; Campbell 1901: 38). Zur ritualisierten Form des Essens siehe Kap. 11.1 §6.

177 Die Anweisung kann sich sowohl auf die vom Lehrer zugewiesenen Aufgaben (etwa Kühe hüten oder Feuerholz sammeln), als auch auf die rituellen Verpflichtungen (etwa *sandhyāpūjā*) beziehen. Stenzler (1878: 44) übersetzt „vollziehe die Handlung“ und erklärt, dass mit Handlung „alles was seiner Kaste und Klasse (*ācrama*) vorgeschrieben ist, wie das Baden u.s.w.“ gemeint sei.

178 Die Formulierung „am Tage“ (*divā*) findet sich bereits im PG 2.3.2, aber nicht im ŚB 11.5.4.5. Dort wird *mā suṣupthāḥ* als *mā mṛthāḥ*, „Sterbe nicht“ interpretiert, die Formel wird also eher als Segen, denn als konkrete Verhaltensregel verstanden (siehe dazu Lubin 1994: 190).

179 Oldenberg (1886: 306) übersetzt „keep silence“. Die Regel kann aber auch so verstanden werden, dass der Schüler das, was er sagt, kontrollieren soll, dass er etwa keine schlechten Dinge sagen soll oder, wie es in der UP3 (54) heißt, (nur) gute Rede führen soll (*sundara vākyaō kā prayoga karnā*).

180 E 1549/15: 4^r; H 391/27: 8^r; M 75/7: 14^v-15^v; DP: 70f.; KBh: 259; SV: 234; VP: 123f.; VP Gh: 119f.; VUP: 49f.; YP: 44f. In der VUP (59 Fn. 1) wird Hariharas Kommentar zitiert, anschließend jedoch angemerkt, dass die Äußerung mit *om* gelesen werden sollen.

181 Auch im Ms. E 1549/15 (4^r) fehlt die siebte Anweisung.

vor dem Essen. Die UP dagegen fügt nach der fünften Regel die Anweisung hinzu: „Erfülle das Studium“ (*adhyayanam sampādaya*).¹⁸² Einige Kommentatoren übersetzen die Unterweisungen in eine moderne Sprache,¹⁸³ die meisten jedoch nicht.¹⁸⁴ Wichtig scheint nicht das Verständnis des Gesagten, sondern, wie auch der Gebrauch der Silbe *om* anzeigt, dass rituell gesprochen wird.

In der VP (124f.) folgt der Unterweisung eine kleine Mahlzeit. Hat der Junge noch nichts zu essen bekommen, solle man ihm, so sei es Brauch, etwas reine Speise, wie Joghurt (Nep. *dahī*) und *peḍā* – eine bestimmte Süßigkeit aus Zucker und eingedickter Milch – oder Milch, zu essen geben und ihn anschließend *ācamana* machen lassen. Diese Anweisung wird mit Kürzungen in die VPGh (120) übernommen. Laut SV (234) dagegen soll man den Jungen bereits vor der Belehrung nebst drei Brahmanen mit reinen (*śuddha*) Milchsüßigkeiten oder Essen (Nep. *peḍā barphi vā khāna*) speisen. Die Verköstigten sollen sich Hand und Gesicht waschen, dann wird der Junge vom Lehrer unterwiesen. Auf diese, nicht nur ihre Position im Ritualablauf betreffend sehr flexible Mahlzeit wird noch gesondert einzugehen sein (siehe Kap. 9.6).

§18 Kuhgabe (*godāna*) – Erneut nehmen einige Handbücher Ergänzungen im Ritualablauf vor, um ein bevorstehendes Ritualelement herauszuheben (vgl. dazu §5f.). So wird vor dem Unterrichten des Mantras in mehreren Texten eine „Kuhgabe“ (*godāna*) zur Befriedung astrologischer Unstimmigkeiten eingeschoben.¹⁸⁵

§19 Lehren der *sāvitrī* (*sāvitrīyupadeśa*) – Zweifelsohne stellt das auch als „Mantra-Gabe“ (*mantradāna*) bezeichnete Unterweisen des Jungen in die *sāvitrī* (RV 3.62.10)¹⁸⁶ einen Höhepunkt des *upanayana* dar. In *Mānavadharmasāstra* 2.148 und 171 wird es als Moment der zweiten Geburt hervorgehoben (siehe dazu Kap. 9.1 §2 und 9). Die meisten Handbücher beschreiben es recht ausführlich mit verschiedenen Nebenhandlungen. Der Übersichtlichkeit halber wird hier daher zwischen Vorbereitungen, eigentlichem Unterrichten und Abschlusshandlungen unterschieden.

§19.1 *Sāvitrīyupadeśa*, Vorbereitungen – Nach Rāmādatta setzt sich der Junge, wie von PG 2.3.3 erwähnt, nördlich des Feuers mit dem Gesicht nach Westen, sodass sich Lehrer und Schüler gegenseitig ansehen.¹⁸⁷ Bevor der Unterricht beginnt, soll der Schüler die Füße des Lehrers ergreifen und verehren.¹⁸⁸ Andere Texte machen detailliertere Angaben zu dieser Ehrerbietung: Laut SD (298) wird der Lehrer zunächst mit einer Blütengirlande etc. geehrt. Dann bringt ihm der Junge eine *bilva*-Frucht und anderes (*śrīphālādika*)¹⁸⁹ dar und spricht die Worte „Om, ich, N.N. Śarmā des Klans (*gotra*) N.N., *bho*, grüße (dich)“ (*om amukagotro 'mukaśarmāham bho abhivādaye*).

182 UP1: 86; UP2: 64; UP3: 53.

183 UP1: 85f.; UP2: 65; UP3: 54; YP: 44-46. Vgl. VP: 123f.

184 CV: 45f.; DP: 70f.; VUP: 50; VV2: 14. Vgl. SV: 234; VPGh: 119f.

185 CP1: 45; CP2: 49; CV: 53; KK: 86; SD: 298 (zit. in KBh: 257 Fn. 11); SV: 235-237; VP: 125-128; VPGh: 120f.; VV1: 15; VV2: 20.

186 Dieser populäre Mantra, der aufgrund des Versmaßes auch als *gāyatrī* bezeichnet wird, wurde mehrfach in die VS übernommen (VS 3.35, 22.9, 30.2, 36.3).

187 Zur Sitzposition während des Unterrichts siehe Bakker 2004: insb. 118-121.

188 E 1549/15: 4^v; H 391/27: 8^v; M 75/7: 15^v; DP: 71; KBh: 257; UP3: 55; VUP: 51; YP: 46.

189 Nach Bühnemann (1988: 169) können zur Ehrung einer Person auch andere Früchte, etwa eine Kokosnuss, als *śrīphala* übergeben werden.

Der Schüler berührt nun seine Ohren, ergreift die Füße des Lehrers und beugt den Kopf, bevor sich Lehrer und Schüler ansehen und das Unterrichten beginnt.¹⁹⁰ Im KBh (257 Fn. 12) wird diese Passage des SD (mit Quellenangabe) zitiert und mit weiteren Details angereichert. So soll der Schüler das rechte Handgelenk auf das linke legen und so (mit überkreuzten Händen) zunächst seine Ohren und dann die Füße des Lehrers berühren. Im KBh ist auch die Grußformel ausführlicher als im SD und umfasst nicht nur den Namen des Grüßenden, sondern auch den des Gegrüßten. Außerdem antwortet der Lehrer hier mit dem Segen „Gedeihe langlebig *Saumya*¹⁹¹ N.N. Śarmā“ (*āyusmān edhi saumyāmukaśarmā 3*).¹⁹² Eine sehr ähnliche, teilweise im Wortlaut identische Beschreibung liefert der *Cūḍopānāyana*-Text.¹⁹³

In der VP (129f.) dagegen wird zunächst recht detailliert beschrieben, wie der Platz für das Unterrichten hergerichtet und die Sitze (Nep. *āsani*) nördlich des Feuers bereitet werden.¹⁹⁴ Dann waschen sich Lehrer und Schüler Hände und Füße und spülen sich den Mund (Nep. *kullā garnū*, wörtl. „gurgeln“). Der Lehrer setzt sich auf den westlichen Sitz mit dem Gesicht nach Osten und der Schüler auf den östlichen ihm gegenüber. Nachdem man weitere Materialien arrangiert hat,¹⁹⁵ spricht der Schüler den Lehrer förmlich an,¹⁹⁶ berührt seine Ohren mit überkreuzten Händen, verbeugt sich, betrachtet den Lehrer (Nep. *darśana garī*), berührt dessen Füße und blickt ihm erneut ins Gesicht.¹⁹⁷ In der VP (130) und VPGh (122) findet sich auch eine in den Handbüchern eher seltene Anweisung zur inneren Haltung, bzw. mentalen Ebene der Handlung, denn es heißt, der Junge soll friedvoll (Nep. *śāntabhāva*) verweilen. Lehrer und Schüler werden nun mit einem breiten Schal (Nep. *dosallā*) oder einem gelben

190 Zu einem weiteren Ritualdetail siehe unten.

191 Als *saumya* wird einer bezeichnet, der „zum *soma* gehörig / dem *soma* geweiht“ bzw. „mild“ und „freundlich“ wie der Mond (*soma*) ist. Das Wort soll bei der Anrede eines Brahmanen verwendet werden (vgl. *Mānavadharmasāstra* 2.125). Mit der genannten Formel bzw. einer Variante werden laut Handbüchern jedoch auch Initianden anderer Stände gesegnet (vgl. §27).

192 Vgl. VPGh: 123 Fn. 1. Die „3“ hinter dem Namen gibt an, dass die letzte Silbe mit der Länge von drei Moren (*pluta*) zu sprechen ist.

193 CP1: 45; CP2: 49f.; CV: 53f. Der Segen lautet hier, leicht variiert: *āyusmān bhava saumyāmuka nāma 3* (vgl. KK: 89; VV1: 15; VV2: 21). Unüblich für den *Cūḍopānāyana*-Text ist, dass der Gegrüßte tatsächlich als Lehrer (*guru*) bezeichnet wird. Die Kommentare identifizieren ihn mit dem Vater (CV: 47; VV2: 16f.).

194 An besagter Stelle werden zunächst zwei separate Sitze aus *kuśa* errichtet und darüber saubere, weiche Decken (Nep. *cokho kamalo rādhi pākhi*) oder Wolldecken (Nep. *ūnī kambalaharū*) ausgebreitet. Dann stellt man das Gefäßset für das *ācamana* (*pañcapātra*) auf und legt weitere Requisiten bereit (VP: 129). Die VPGh (121) benutzt die VP als Vorlage, nimmt aber Kürzungen vor. Noch kürzer beschreibt der SV (237) die Vorbereitungen des Platzes.

195 So werden beim *pātrāsādana* (siehe §16) bereitgelegte Dinge (Schal, Blütengirlande, Opfersehnur, Areca-Nuss usw.) in die Nähe des Lehrers gelegt (VP: 129; VPGh: 122; vgl. SV: 237).

196 Die Grußformel lautet hier: *om ... gotra ... śarmā (varmā vā) ahaṃ (bho guro) tvām abhivādāye* (VP: 129; VPGh: 122). Den Segen (hier: *āyusmān bhava saumya*) spricht der Lehrer laut VP (134) erst, nachdem der Mantra unterrichtet wurde (vgl. VPGh: 124). Gemäß SV (237) erwidert der Lehrer den Gruß gleich mit einem Segen (*āyusmān bhava saumya amuka śarman (varman vā gupta) 3* (sic!)).

197 VP: 130; VPGh: 122. In der VP (130 Fn. 1) wird angemerkt, dass das Ergreifen der Füße nach Meinung mancher wie das Berühren der Ohren mit überkreuzten Händen geschieht, nach Meinung anderer, ohne die Hände zu überkreuzen.

Stück Stoff so bedeckt, dass sie von Außenstehenden nicht mehr gesehen werden können. Dann machen zunächst der Lehrer und schließlich der Schüler *ācamana*, wofür der Text je nach Stand des Jungen verschiedene Mantras vorschreibt.¹⁹⁸

Mehrere nordindische Handbücher beschreiben vor dem eigentlichen Unterrichten eine weitere Handlung. Der UP zufolge breitet der Lehrer, nachdem er und der Schüler sich gesetzt haben,¹⁹⁹ auf einem Gefäß aus Glockenbronze (*kāṃsyapātra*) Reis aus und schreibt mit einem goldenen Stift (*suvarṇaśalākā*) die *gāyatrī* inklusive *oṃ* und *mahāvyaḥṛti* (in den Reis).²⁰⁰ Der *brahmacārin* legt, Wasser in der Hand, einen *saṃkalpa* ab,²⁰¹ und verehrt diesem entsprechend *Gāyatrī*, *Sāvitrī*, *Sarasvatī* und den Lehrer mit verschiedenen Darbringungen und Mantras.²⁰² Auch der YS (38f.) beschreibt das Aufstellen eines Gefäßes, auf dem Reis ausgebreitet wird. Allerdings werden hier nach dem entsprechenden *saṃkalpa* neben Mantra und Lehrer, *Gaṇeśa* und Familiengottheit (*kuladevatā*) verehrt.²⁰³ Während das Schreiben der *gāyatrī* also in mehreren nordindischen Handbüchern behandelt wird, wird es, abgesehen vom SD,²⁰⁴ von keinem in Nepal oder in Benares explizit für den nepalischen Markt publi-

198 Handelt es sich um einen Brahmanen, soll er beim *ācamana* folgende Mantras verwenden: „*oṃ ṛgvedāya svāhā*“, „*oṃ yajurvedāya svāhā*“, „*oṃ sāmavedāya svāhā*“ und sich dann mit „*oṃ atharvavedāya namaḥ*“ die Hände waschen. Ist der Junge *Kṣatriya* oder *Vaiśya* spreche er „*oṃ keśavāya namaḥ svāhā*“, „*oṃ nārāyaṇāya namaḥ svāhā*“, „*oṃ mādhavāya namaḥ svāhā*“ und zum Waschen der Hände „*oṃ govindāya namaḥ*“ (VP: 130-132; VPGh: 122; vgl. SV 237f.). Alternativ nennt die VP (131 Fn. 1) die *nāmamantras* für *Acyuta*, *Govinda*, *Keśava* und *Mādhava* gefolgt von *svāhā* (VPGh und SV übernehmen diese Option nicht).

199 Das Setzen wird wie bei *Rāmadatta* beschrieben (siehe oben).

200 UP1: 87; UP2: 65f. In der UP3 (55) wird Entsprechendes nur im Kommentar beschrieben.

201 *adya pūrvocārīta grahaguṇaganaviśeṣanaviśiṣṭāyām śubhapunyatithau, gotraḥ śarmāhaṃ mama brahmavarcasasiddhyarthaṃ vedādhyayanādihikārārthaṃ ca gāyatrīpūrvakam ācāryapūjanam kariṣye* (UP1: 87f.; vgl. UP2: 66; UP3: 54).

202 An die Verehrten richtet man jeweils einen vedischen Mantra, einen *nāmamantra* und die entsprechende Variante der Formel „ich rufe N.N. herbei“ (N.N. *āvāhayāmi*). Als Mantras werden angegeben: für die *Gāyatrī* „*oṃ tām savitū varenṇasya citrām* etc.“ (VS 17.74), für die *Sāvitrī* „*oṃ savitrā prasavitrā sarasvatī* etc.“ (VS 10.30), für *Sarasvatī* „*oṃ pāvakā naḥ sarasvatī* etc.“ (VS 20.84) und für den Lehrer (*guru*) „*oṃ brhaspate ati yad aro arhāt* etc.“ (VS 26.3ab). Daraufhin nimmt man Ritualreis und vollzieht die *pratiṣṭhā* mit dem (dafür üblichen) Mantra „*oṃ mano jūtir juṣatām ājyasya* etc.“ (VS 2.13). Schließlich wird erneut mit Duftstoff etc. verehrt (UP1: 87-90; vgl. UP2: 66f.; UP3: 54f.). Die *hindīṭikā* in der UP1 gibt zusätzlich an, dass die ersten drei der genannten Götter durch je eine *Areca-Nuss* repräsentiert werden, über die man nach dem Lesen des entsprechenden Mantras Ritualreis streut. Die abschließende Verehrung (nach Bestreuen des Lehrers und der *pratiṣṭhā*) solle mit fünf Darreichungen (*pañcopacāra*) erfolgen (UP1: 88-90).

203 Nach dem YS (38f.) soll das Gefäß neu und aus Kupfer oder ähnlichem sein. Geschrieben wird mit einem goldenen Stift oder einer *kuśa*-Wurzel. Die zur Verehrung verwendeten Darbringungen werden namentlich aufgezählt: Duftstoff, Ritualreis, Blüte, Girlande und Geld (*dakṣiṇā*). Der Text nennt jedoch keine Mantras.

204 Im SD (298) wird beschrieben, wie auf einem mit Reis bedeckten Gefäß (*pātra*) aus Kupfer oder ähnlichem mit einem goldenen Stift (*suvarṇaśalākā*) der zu unterrichtende Mantra mit *praṇava* und den drei *mahāvyaḥṛtis* geschrieben und dann nebst *Gaṇeśa* und *Kuladevatā* verehrt wird. Diese Passage steht in Klammern und der Autor beruft sich auf (*Rāmakṛṣṇas*) *Saṃskāraṅgaṇapati* (vgl. S. 712), erwähnt jedoch auch, dass diese Handlung weder von *Gadādhara*, *Nṛsiṃha* u.a. genannt werde, noch „in unseren Regionen“ üblich sei (*na cāsmaddeśeṣu pracalīta*).

zierten Handbuch vorgeschrieben. Es tritt hier offensichtlich ein sonst eher seltener lokaler Unterschied innerhalb der Schule zu Tage.

§19.2 *Sāvitrīyupadeśa*, das Unterrichten – Nach Rāmadatta wird der zu unterrichtende Mantra zu einem astrologisch günstigen Moment, abgeschirmt (von der Außenwelt) durch den Klang einer Schneckentrompete (*śankha*) oder eines anderen Musikinstruments (*tūryādi*), gesprochen.²⁰⁵ Auch VPGh (123) und SV (238) machen Angaben zur akustischen Ebene. So erfolgt das Hörenlassen des Mantras im günstigen Moment²⁰⁶ zusammen mit *svastivācana* und (anderen) glückbringenden Klängen (*maṅgaladhvani*).²⁰⁷ Diese Angaben sind mit Kürzungen aus der VP (133) übernommen, in der auch von Musikinstrumenten bzw. einer Kapelle (Nep. *bājā*) die Rede ist, die während des eigentlichen Unterrichtens ihr Spiel allerdings entweder eingestellt haben oder gedämpft weiterführen soll. VP (133) und ihr folgende Texte (VPGh: 123; SV: 238) schreiben außerdem vor, dass der Lehrer den Mund zum Ohr des Schülers führt, damit niemand sonst den Mantra hören könne. Im SV (238) wird ergänzt, dass zuvor die Opferschnur des Jungen um seinen Daumen gewickelt wird.

Während die Handbücher bei der Beschreibung der Vorbereitungen variieren und sich lokale Unterschiede abzeichnen, vertreten sie bezüglich des Ablaufs des eigentlichen Unterrichtens des Mantras eine einheitlichere Meinung. Die Anleitungstexte, die Mantras mit *vinīyoga* verzeichnen, lassen zunächst diesen lesen. Er ist in diesem Fall außergewöhnlich lang, da die *sāvitrī* bzw. *gāyatrī* (VS 3.35 etc.) zusammen mit der Silbe *om* (*omkāra*, *praṇava*) und den drei „großen Äußerungen“ (*mahāvvyāhṛti*) gelehrt werden soll,²⁰⁸ und für alle diese Bestandteile jeweils Seher (*ṛṣi*), Gottheit und Versmaß benannt werden.²⁰⁹ Andere Handbücher fahren gleich fort zu beschreiben, wie der Lehrer dreimal die *gāyatrī* in das rechte Ohr des Jungen spricht. Die beim Unterrichten verwendete Technik ist, in Einklang mit PG 2.3.5, meist folgende: Beim

205 E 1549/15: 4^v; H 391/27: 8^v; M 75/7: 15^v; DP: 71; KBh: 257; UP3: 55; VUP: 51; YP: 46. Einige Kommentatoren nennen neben *śankha* weitere Blasinstrumente wie *turahi* (YP: 46) oder *pīpahi* (VUP: 51). Der Maithili-Kommentar der VUP (51) nennt als Alternative eine große Trommel (*dhola*) sowie Tanz und Gesang (*nāca gāna*). Dass die *saṃskāras*, nicht nur das *vratibandha*, von Liedern und Tänzen der Frauen begleitet werden, scheint ein charakteristischer Züge der Ritualkultur Mithilas zu sein (siehe Ishii 1999). Vgl. Kap. 8.2 §11.

206 *sāitamā* [...] *śubhalagnamā* VPGh: 123; vgl. *ṭhikka sāitako belā bhaepachi* [...] *jyotiṣṭhārūle dieko muhūrta* (*śubhalagna śubhāmsa*) VP: 133). Der SV (237) bezeichnet den Zeitpunkt schlicht als *lagnako samaya*.

207 Zum *maṅgaladhvani* vgl. Zotter 2015: 25. Der SV (238) spricht von glückbringenden Gesang (*maṅgalagāna*).

208 Zu dieser erweiterten Form der *gāyatrī* vgl. Kap. 10.1 §2.

209 Der *Cūḍopāyana*-Text macht folgenden Angaben: Für die Silbe *om* wird als *ṛṣi* Brahṃā, als Gottheit Paramātmā und als Versmaß *gāyatrī* angegeben, für die *mahāvvyāhṛti* als *ṛṣi* Prajāpati, als Gottheiten Agni, Vāyu und Sūrya und als Versmaße *gāyatrī*, *uṣṇik* und *anuṣṭubh* und für den Mantra als *ṛṣi* Viśvāmitra, als Gottheit Savitr und als Versmaß *gāyatrī* (CP1: 45f.; CP2: 50; CV: 54; VV1: 15f.; VV2: 21). Andere bezeichnen das Versmaß der Silbe *om* als *daivī gāyatrī* (KBh: 257 Fn. 2; KK: 86; SD: 298; SV: 238; VP: 132; VPGh: 123). Die Benennung der Handlung variiert: *māṇavakopadeśana* KBh: 257 Fn. 2; SD: 298; VPGh: 123 Fn. 1; (*atropāyananakarmani*) *māṇavakasya divjvatvasiddhyartham upadeśa* SV: 238; VP: 132; VPGh: 123; *sāvitrīdāna* KK: 86; für *om* und *vyāhṛtis*: *sarvakarmārambha* und für den eigentlichen Mantra: *upanayana* CP1: 46; CP2: 50; CV: 54; VV1: 15f.; VV2: 21.

ersten Mal wird jeder Versfuß (*pāda*) einzeln vorgesprochen, beim zweiten Durchgang wird der Mantra halbversweise gesprochen und beim dritten Mal wiederholt man den ganzen Mantra am Stück.²¹⁰ Nur einige Texte gehen nach einer anderen Methode vor, bei der erst nur der erste Versfuß, dann die erste Vershälfte und schließlich der ganze Mantra gesprochen wird.²¹¹

Gelegentlich machen Handbücher zusätzliche Angaben. So heißt es in der YP (46), zumindest in der *hindībhāṣyā*, dass beim ersten Durchgang zunächst die „sieben Ausrufe“ (*saptavyāhṛti*) gesprochen werden.²¹² Nach der UP soll man zu Beginn und Ende des Unterrichtens „*oṃ svasti*“ sagen.²¹³ Der SD (299) verweist darauf, dass der Junge, so es ihm möglich ist, den vom Lehrer jeweils vorgesprochen Mantra-Teil wiederholen soll (vgl. YS: 39). Laut *Cūdopanayana*-Text und anderen sprechen Lehrer und Schüler beim dritten Durchgang den Mantra gemeinsam.²¹⁴ Der Kommentar im CV (48) ergänzt, dass Lehrer und Schüler nach jedem Durchgang *ācamana* machen.

Wie bei anderen Elementen des *upanayana* können auch beim *mantradāna* Unterschiede der Stände zu Tage treten. Diese betreffen hier vor allem das Versmaß des Mantras, der unterrichtet wird.²¹⁵ So nennt PG 2.3.8 *triṣṭubh* für den Kṣatriya und PG 2.3.9 *jaḡatī* für den Vaiśya (als passendes Metrum).²¹⁶ Gadādhara's Kommentar (Bākre 1982: 209; Mālavīya 2000: 50f.) macht konkretere Angaben und schreibt für den Kṣatriya u.a. den Mantra „*oṃ deva savitaḥ prasuva etc.*“ (VS 9.1)²¹⁷ und für den Vaiśya „*oṃ viśvā rūpāṇi prati muñcate kaviḥ etc.*“ (VS 12.3) vor.²¹⁸ Diese Mantras werden auch von einigen Handbüchern genannt – in SD (299) und KK (89) mit *viniyoga*,²¹⁹ meist jedoch ohne.²²⁰ Die VP (133) verweist auf Unterschiede zwischen

210 Vgl. E 1549/15: 4^v; H 391/27: 8^v-9^f; M 75/7: 15^f; CP1: 46; CP2: 50f.; CV: 54f.; DP: 71f.; KBh: 257; SD: 298f.; SV: 238; UP1: 90f.; UP2: 67f.; UP3: 56; VP: 133; VPGh: 124; VV1: 16; VUP: 51f.; YP: 46f.; YS: 39.

211 KK: 86. Der VV2 (21f.) kürzt und verändert den *Cūdopanayana*-Text entsprechend. Die YP (47) verzeichnet beide Möglichkeiten.

212 Der Haupttext folgt hier Rāmadatta und nennt nur die üblichen (drei) *mahāvyaḥṛti*.

213 UP1: 90; vgl. UP2: 67f.; UP3: 56.

214 CP1: 46; CP2: 51; CV: 55; SV: 238; VV1: 16; VV2: 22; VP: 133 Fn. 1; VPGh: 124. Siehe auch YS: 39.

215 PG 2.3.6f. schreibt außerdem verschiedene Wartezeiten vor, sollte der Initiand kein Brahmane sein.

216 Zur Beziehung der Silbenzahl des jeweiligen Versmaßes und den Angaben zum Initiationsalter siehe Kap. 3.1.1.

217 Gadādhara gibt den Mantra nur als *pratīka* an (was auch auf den Mantra 11.7 deuten könnte), vermerkt allerdings, dass der Mantra aus dem (im 9. Buch der VS behandelten) *vājapeya* verwendet werden soll (Bākre 1982: 209; Mālavīya 2000: 50).

218 Vgl. den Kommentar von Jayarāma (Bākre 1982: 207).

219 Für den Mantra des Kṣatriya werden als *ṛṣi* Bṛhaspati, als Versmaß *triṣṭubh* und als Gottheit Savitr angegeben, für den Mantra des Vaiśya als *ṛṣi* Śyāvāśva, als Versmaß *jaḡatī* und als Gottheit Savitr. Obwohl SD (299) beide Mantras (mit Quellenangabe) gemäß VS zitiert, werden sie als *ṛc* bezeichnet (vgl. KK: 89). Tatsächlich findet sich aber nur der zweite Vers im RV (nämlich 5.81.2). Beide Handbücher nennen (wie PG 2.3.10) als Alternative, allen die *gāyatrī* (des Brahmanen) zu lehren.

220 UP1: 91 Fn. 1 und 2; UP2: 68 Fn. 1 und 2; VPGh: 124; nur als *pratīka* KBh: 257 Fn. 12.

den Ständen, nennt jedoch keine konkreten Mantras.²²¹ Andere Handbücher beschreiben beim *mantradāna* nur das Muster des Brahmanenjungen, eine von PG 2.3.10 für alle Stände zugestandene Alternative.

§19.3 *Sāvitrīyupadeśa*, Abschluss – Während die meisten Handbücher nach dem dreimaligen Sprechen der *gāyatrī* gleich zum nächsten Ritualelement fortschreiten, beschreiben einige weitere Handlungen, die das *mantradāna* abschließen.

Laut SD (300) soll der Schüler am Ende des Unterrichts mit *saṃkalpa* seinem Lehrer einen Lohn (*gurudakṣiṇā*) geben, dann, wie zu Beginn des *mantradāna*, die Füße des Lehrers ergreifen, woraufhin der Lehrer ihn segnet.²²² Ähnliche Angaben machen auch die VP und die ihr folgenden Handbücher. Allerdings soll der Junge nach Unterrichtsende zunächst dreimal *ācamana* machen und die Hände waschen.²²³ Der SV (238) ergänzt, dass der Junge vor dem Übergeben der bereitgelegten Dinge an den Lehrer das Opferfeuer (*yajña*) umrundet.

Im SD (300) wird bereits an dieser Stelle darauf verwiesen, dass, wenn die Mittagszeit gekommen ist, der Junge nun die Verrichtungen zur *saṃdhyā* vollziehen solle.²²⁴ Die meisten Handbücher gehen jedoch erst später auf diese und andere rituelle Pflichten des *brahmacārin* ein (siehe §30).

§20 Anfachen (des Feuers) (*samindhana*)²²⁵ – Eine Verbindung des *brahmacārin* mit Feuerholz bzw. Brennmaterial (*samidh*) ist bereits im AV belegt.²²⁶ In den Brāhmaṇas und Upaniṣaden ist eine gängige Umschreibung des *upanayana* bzw. dessen Vorform, dass man sich „mit Brennholz in der Hand“ (*samitpāṇi*) dem zukünftigen Lehrer nähert.²²⁷ Im *upanayana*, wie man es im PG und anderen Gṛhyasūtras beschrieben findet, begegnet man diesem Motiv wieder. Der Initiand wird nicht nur

221 Ein Kṣatriya oder Vaiśya solle (wie in der Familie üblich) je nach Berechtigung (*adhikāra*) eine der *viṣṇu-* oder *sūryagāyatrīs* ohne *vyāhṛti* lernen. Die VPGh (123) übernimmt diese Angaben, verzeichnet jedoch später als *kṣatriya-* und *vaiśya-gāyatrī* die o.g. Mantras nebst *mahāvvyāhṛti* (VPGh: 124).

222 Zit. in KBh 158 Fn. 13; VPGh: 124 Fn. 2. Im KK (87) wird darüber hinaus ein *adhīyānirākaraṇa* erwähnt (siehe dazu Kap. 10.1 §2)

223 Der Junge bringt dem Lehrer Geld, Kleidung usw. dar, legt den Kopf an die Füße des Lehrers, betrachtet ihn und schließlich erteilt der Lehrer, die Hand auf den Kopf des Schülers legend, seinen Segen mit den Worten „*om āyusmān bhava saumya*“ (VP: 134). Die VPGh (123f.) fügt einige Details (wie das Beröhren der Ohren) aus einer früheren Beschreibung ein (vgl. SV: 238).

224 Zit. in KBh 158 Fn. 13; VPGh: 124 Fn. 2; vgl. YS: 40. Eine konkrete Anleitung findet sich etwa in Viśvanāthas Kommentar zu PG 2.3, wo er zunächst detailliert auf das *saṃdhyāvādana* zur Mittagszeit eingeht, dann die Besonderheiten für den Abend und den Morgen behandelt und schließlich eine Kurzform verzeichnet (Bākre 1982: 211-213).

225 Die meisten Handbücher geben im *vinīyoga* die Handlung als *samindhana* an (KBh: 258; SV 239; VV1: 16; VV2: 22; vgl. (mit Verschreibungen): CP1: 47; CP2: 51; CV: 55). Im SD (300) dagegen wird sie als „Zusammenkehren“ (*parisamūhana*) bezeichnet (vgl. KK: 87) und in der VP (135) und VPGh (125) ist sowohl von *parisamūhana* als auch von *agnisamindhana* die Rede. Der KBh (258) verwendet die Überschrift „vom Schüler zu verrichtendes Feueropfer“ (*māṇa-vakānuṣṭeyo homa*) und im KK (78) werden dieses und das folgende Ritualelement unter der Überschrift *samidādhāna* zusammengefasst (so auch VP: 134). Die VPGh (125) kombiniert die Angaben des KBh mit denen der VP.

226 Etwa in AV 11.5.6 und 9. Siehe dazu Kajihara 2002: 125, 130; Gonda 1965a: 284.

227 Siehe Bronkhorst 1996: 593, 595; Kane 1974: 273; Kajihara 2002: 131 Fn. 186, 296; Gonda 1980: 167.

angehalten, das Feuer zu umrunden (siehe §15) und wohnt einem *homa* bei (§16). Bei der Einweisung (*anusāsana*) in die Pflichten eines *brahmacārin* (§17) wird er angewiesen „Lege Brennmaterial an“ (*samidham ādhehi*). Im hier untersuchten Material ist das Versorgen des Feuers durch den Schüler, wenn auch teils uminterpretiert (siehe dazu unten §21), in den Ablauf des *upanayana* integriert. Der Schüler erlangt nicht nur die Berechtigung und Pflicht, in Kontakt mit dem heiligen Opferfeuer zu treten und muss geloben, sich um dieses zu kümmern, sondern er wird als Teil seiner Initiation auch in die dazugehörigen Handlungen eingewiesen. Im PG stellt sich dies so dar: Nach der Bemerkung „hier nun das Anlegen der Scheite“ (*atra samidādhānam* PG 2.4.1) beschreibt PG 2.4.2, wie (der Schüler) unter Sprechen einer Formel (siehe unten) mit der Hand das Feuer zusammenkehrt (*pāṇinā ‘gñim parisamūhati*),²²⁸ dann (PG 2.4.3) im Uhrzeigersinn mit Wasser umgießt (*paryukṣya*) und schließlich Brennholz (*samidh*) anlegt (siehe §21). Hariharas Kommentar (Bäkre 1982: 215; Mālavīya 2000: 52f.) ergänzt einige Details²²⁹ und nennt weitere Optionen. So erklärt er nicht nur, dass nach Meinung mancher das Zusammenfegen (*parisamūhana*) mit drei Mantras geschehen soll, sondern erwähnt auch das Anlegen der Zündhölzer (*indhana-prakṣepa*) mit fünf Mantras.²³⁰ Zumindest die Edition des Kommentars bei Mālavīya (2000: 52) verzeichnet, wie dafür die in PG 2.4.2 angegebene Formel aufgeteilt wird:²³¹

- 1) „Agni, Glorreicher, mache mich glorreich!“
(*agne suśravaḥ suśravasaṃ mā kuru*),
- 2) „So wie du, glorreicher Agni, glorreich bist...“
(*yathā tvam agne suśravaḥ suśravā asi*),
- 3) „...so mache, Glorreicher, auch mich berühmt!“
(*evam mām suśravaḥ sauśravasaṃ kuru*).
- 4) „So wie du, Agni, Schatzhüter des Opfers der Götter bist...“
(*yathā tvam agne devānām yajñasya nidhipā asi*),
- 5) „...so möge ich der Schatzhüter des Wissens (*veda*) der Menschen werden!“
(*evam ahaṃ manuṣyāṇām vedasya nidhipo bhūyāsam*).²³²

228 Die Übersetzung Oldenbergs („He wipes with his hand (the ground) round the fire“ 1886: 307) lässt nicht erkennen, dass rund um das Feuer liegende Glut- und Kohlestücke, unverbrannte Holzreste etc. zusammengeschoben bzw. aufgehoben und ins Feuer geworfen werden sollen (vgl. Anm. von Stenzler 1878: 46). Karka (Bäkre 1982: 214) erklärt *parisamūhana* entsprechend als *saṃdhukṣaṇa* (Anfachen, Entflammen). Auch andere paraphrasieren so (vgl. etwa Jayarāma (ebd.); Harihara (ebd.: 215; Mālavīya 2000: 52); KK: 87; SD: 300).

229 Etwa, dass beim Zusammenkehren und Umgießen die rechte Hand verwendet wird usw.

230 Vgl. den Kommentar von Jayarāma (Bäkre 1982: 214f.) und die Anm. von Stenzler (1878: 46).

231 Bäkres Ausgabe (1982: 215) vermerkt nur, wie aus der Formel drei Teile gemacht werden, nämlich (nach unten stehender Zählung) 1, 2-3 und 4-5 (vgl. Mālavīya 2000: 52f.).

232 Laut *vinīyoga* des *Cūḍopāyana*-Textes ist der *ṛṣi* des *yajus* Brahmā und die Gottheit Agni (CP1: 47; CP2: 51; CV: 55; SV 239; siehe auch KK: 87; SD: 300; VP: 135 Fn. 2). Andere nennen wie Jayarāma (Bäkre 1982: 214) Prajāpati als *ṛṣi* (KBh: 258; VP: 135; VPGh: 125; VV1: 16; VV2: 22). Zur variierenden Bezeichnung der Handlung siehe Fn. oben. In anderen Gṛhya-sūtras werden Varianten dieses Mantras für andere mit dem *upanayana* verbundene Ritual-

In den Handbüchern ist diese Fünfteilung Standard, obwohl (so angegeben) nur ein einziger *viniyoga* verzeichnet wird.²³³ Laut SD (300f.) wird als erstes „mit den fünf Mantras“ (*pañcabhir mantraiḥ*) vom *brahmacārin*, der im Westen sitzt, das Feuer mit der Hand „zusammengekehrt“ bzw. Brennmaterial – Holz oder Kuhdung (*kāṣṭhaṃ gomayapiṇḍaṃ vā*) – angelegt (vgl. KK: 87). Während sich hier noch erahnen lässt, dass es sich beim Anfachen des Feuers dem Sūtra nach um ein „Zusammenkehren“ (*parisamūhana*) der unverbrannten Holzreste handelt (siehe Fn. oben), ist dies in anderen Texten kaum mehr erkennbar. Zwar wird der Begriff *parisamūhana* gelegentlich im *viniyoga* zum o.g. Mantra weitertradiert (siehe etwa VP: 135; VPGh: 125), ein Kehren oder Auflesen wird aber in der Regel nicht vorgeschrieben, sondern zum Anfachen vorher bereitgelegtes Material aufgelegt (vgl. §16).

Nach Rāmadatta setzt sich der Schüler (*māṇavaka*) westlich des Feuers, rechts neben den Lehrer, bringt mit Brennmaterial, das mit Butterfett versehen, trocken und nicht untersagt²³⁴ ist (*ghṛtāktaśuṣkaniṣiddhetarendhanena*), eine „fünffache Opferspende“ (*pañcāhuti*) dar und umgießt das Feuer im Uhrzeigersinn mit Wasser.²³⁵ Das im Text genannte Brennmaterial (*indhana*) wird von den Kommentatoren verschieden erklärt – mal (wie etwa von Gadādhara)²³⁶ als trockener Kuhdung, mal als Holz.²³⁷ Der *Cūḍopānāyana*-Text macht ähnliche Angaben wie Rāmadatta. Hat der Junge (*kumāra*) fünfmal *indhana* angelegt und brennt das Feuer, soll es mit der rechten Hand, im Nordosten (beginnend und) endend, umgossen werden.²³⁸ Die Nepali-Kommentare ergänzen, dass der Junge vorher das Feuer im Uhrzeigersinn umrundet.²³⁹ Nach VP (134) kann nach dem Hinzugeben von Holz oder Dung zum Entfachen des Feuers mit der Hand gefächelt oder geblasen werden (vgl. VPGh: 125).

§21 Zulegen bzw. Opfern von Feuerholz (*samidādhāna* bzw. *samidhdhoma*) – Wie gesehen, wird bei Rāmadatta das Anlegen des Brennmaterials als Opferspende

elemente vorgeschrieben, etwa beim Ergreifen des Stocks oder beim vier Tage nach dem *upanayana* vollzogenen *medhājanana* (siehe dazu Kane 1974: 286; Gopal 1959: 301).

233 Dies ist u.a. daran erkennbar, dass jedem Mantrateil *om* vorangestellt wird. Nicht selten findet sich auch eine Zählung. Im Kommentar der DP (72) ist jeweils ein abschließendes „*svāhā*“ eingefügt.

234 Zu den erlaubten und untersagten *samidhs* siehe Kane 1974: 308; Gonda 1980: 165f.

235 E 1549/15: 4^v; H 391/27: 9^v; M 75/7: 15^v; DP: 72; KBh: 258; VUP: 52f.; YP: 47f. (vgl. UP1: 91f.; UP2: 69; UP3: 56f.). Einige Varianten des Textes enthalten die zusätzliche Formulierung „mit der Hand“ (*hastenaiva* E 1549/15: 4^v; M 75/7: 15^v; VUP: 52).

236 *śuṣkaḡomayakhaṇḍādīndhana* Gadādhara zu PG 2.4.2 (Bākre 1982: 217; Mālavīya 2000: 53; zit. in UP2: 69 Fn. 1).

237 Laut Kommentar der YP (47) opfert der Junge fünfmal etwas trockenen Kuhdung (vgl. die Kommentare in UP1: 92; UP2: 69; UP3: 57). Gemäß *tīkā* der VUP (53) gibt er mit der rechten Hand fünf trockene Scheite ins Feuer. Im KBh (258) werden beide Möglichkeiten genannt, indem nach dem ersten Mantra in Klammern, die aus dem SD (301) übernommene Formulierung „*ekaṃ kāṣṭhaṃ gomayapiṇḍaṃ vāgnau prakṣipet*“ eingeschoben wird.

238 Laut *Cūḍopānāyana*-Text kann als Brennmaterial mit Butterfett versehenes, nicht verbotenes Holz, Kuhdung oder anderes verwendet werden (*ghṛtāktaṃ śuṣkaṃ aniṣiddhaṃ kāṣṭakarīṣādīndhanam* CP1: 46; CP2: 51f.; CV: 55; *ghṛtena miśritaṃ śuṣkaṃ kāṣṭhaṃ gomayam* VV1: 16; VV2: 22). Zu den Details beim Umgießen des Feuers vgl. KK: 87; VP: 136; VPGh: 125; SD: 301; SV: 239.

239 CV: 49; VV2: 20.

(*āhuti*) verstanden. Einoo (2005b: 41-49) hat herausgearbeitet, dass eine derartige Ansicht auf einer drastischen Veränderung des *homa* in postvedischer Zeit beruht. Während in den Śrautasūtras das Anzündholz (*samidh*), das vor (!) dem Opfer mit dem *samidhenī*-Versen ins Feuer gegeben wird, lediglich die Funktion hatte, das Feuer zum Aufflammen zu bringen und so für das Opfer vorzubereiten, erscheint es ab den Gr̥hyasūtrapariśiṣṭa-Texten auch als eigenständige Opfergabe, teilweise mit detaillierten Angaben dazu, von welchem Holz welcher Gewinn zu erwarten ist.²⁴⁰

Im hier untersuchten Material kommen beide Ansichten vor (vgl. Zotter 2010: 29): PG 2.4.3f. weist an, dass (der Schüler) aufsteht und nacheinander drei *samidhs* „zulegt“ (*ādadhāti*), jeweils mit der Formel:

Dem Agni habe ich Feuerholz gebracht, dem großen Jātavedas (Wesenkenner). Wie du, Agni, durch das Holz entzündet wirst, so werde ich durch Leben, Einsicht, Glanz, Nachkommenschaft, Vieh (und) den Glanz des *brahman* entzündet.

Mein Lehrer möge lebende Söhne haben; ich möge einsichtig, nicht vergesslich sein,²⁴¹ reichlich begabt mit Ruhm, Glanz, Glanz des *brahman*, ein Genießer von Speise, Svāhā!

agnaye samidham āhārṣaṃ bṛhate jātavedase |

yathā tvam agne samidhā samidhyasa evam aham āyusā medhayā varcasā prajayā paśubhir brahmavarcasena samindhe |

jīvoputro samācāryo medhāvyaḥamasānyanirākariṣṇur yaśasvī tejasvī brahmavarcasyannādo bhūyāsāṃ svāhā (PG 2.4.3).²⁴²

Einige Handbücher weisen ebenfalls an, die Scheite dem Feuer zuzulegen bzw. ins Feuer zu werfen.²⁴³ Nach Rāmadatta und anderen sollen die Scheite aber explizit „geopfert“ werden.²⁴⁴ In zwei Mss. des Rāmadatta-Textes schließt sich dem Mantra sogar eine Variante der beim Opfer üblichen *tyāga*-Formel an.²⁴⁵ In der VUP (54 Fn. 2) dagegen wird in Maithili darauf hingewiesen, dass man mit dem Mantra Brenn-

240 Siehe auch Gonda 1980: 166f. Vgl. Kap. 7.1.3 §12.

241 Das heißt, das (vom Lehrer) Gelernte gut im Gedächtnis bewahren. Oldenberg (1886: 307) verweist auf das diesem Zweck dienliche *anirākaraṇa*, wie es in PG 3.16 behandelt wird. Siehe dazu auch Lubin (1994: 193f. Fn. 39).

242 Laut Jayarāma (Bākre 1982: 215) und den Handbüchern, die einen *vinīyoga* angeben, ist der *ṛṣi* Prajāpati, das Versmaß *ākṛti* und die Gottheit Samidh (CP1: 47; CP2: 52; CV: 56; KBh: 258; KK: 87; SD: 301; SV: 239; VV1: 17; VV2: 22f.). Die VP (136) gibt abweichend Agni als Gottheit an, verzeichnet aber in einer Fn., dass nach Ansicht mancher die Gottheit Samidhā sei (VP: 136 Fn. 1). Die VPGh (125) folgt dem Haupttext der VP.

243 *ādadhāt* SD: 302; *prakṣipet* CP1: 48; CP2: 52; CV: 56; UP2: 70; VV1: 17; VV2: 23; *hāli dine* SV: 239. Harihara zu PG 2.4.3 paraphrasiert *ādadhāti* als *prakṣipati* (Bākre 1982: 215; Mālavīya 2000: 54).

244 *juhuyāt* E 1549/15: 5^r; H 391/27: 9^r; M 75/7: 15^v; DP: 73; KBh: 258; KK: 87; UP3: 57; YP: 48; *caḍāuna lāune* VP: 136; *homa garnū* VPGh: 125. In der VUP (54) wird *juhuyāt* als *samidhānam karoti* erklärt. Für den zweiten und dritten Scheit wird die Handlung nur in Maithili beschrieben und angewiesen zu opfern (*havana karathi* VUP: 55). In der UP1 (91) ist sowohl von Opfern auch als von Werfen die Rede. Ähnlich verhält es sich im KK (87).

245 *idam agnaye* E 1549/15: 5^r; H 391/27: 9^r; vgl. *idam agnaye na mama* UP3: 57.

material ins Feuer wirft (*samit prakṣepa karī*), es sich also nicht um einen Opfer-Mantra (*havanaka mantra*) handele und daher kein *tyāgavākya* folgen solle.²⁴⁶

Wie üblich, ergänzen die Handbücher die knappen Angaben des PG mit präzisierenden Details. So sollen die Scheite nach Rāmadatta vom Holz des *palāśa*,²⁴⁷ mit Butterfett versehen sein²⁴⁸ und die Länge der Elle des Jungen (*svaprādeśamita*) haben.²⁴⁹ Der *Cūḍopanayana*-Text erwähnt, dass sie mit der Spitze nach Osten ins Feuer geworfen werden.²⁵⁰ Laut SD (302) und KK (87) setzt man sich anschließend schweigend nieder.

Zur historischen Dynamik dieses Ritualelements zählt aber nicht nur, dass Details uminterpretiert und ergänzt werden, sondern auch (was weitaus seltener vorkommt), dass sie im Laufe der Tradierung des Rituals entfallen. PG 2.4.5f. vermerkt die Optionen, die Formel aus PG 2.4.3 entweder mit dem Mantra „*om eṣā te agne samit tayā vardhasva cā ca pyāyasva* etc.“ (VS 2.14) zu ersetzen oder beide Formeln zu sprechen. Laut KŚ 3.5.2 (vgl. ŚB 1.8.2.4) weiht (*anumantrayate*) der *hotṛ* mit dem angeführten Mantra das Anzündmaterial. Das PG inkorporiert hier also ein Detail aus dem Śrauta-Ritual. Dieses Ritualzitat geht jedoch in der späteren Tradition wieder verloren, zumindest in den Handbüchern, von denen keines den alternativen Mantra erwähnt.

§22 Erneutes Anfachen des Feuers²⁵¹– Die Lektion in der Versorgung des Feuers wird wiederholt. PG 2.4.7 schreibt knapp das erneute Zusammengefegen und Umgießen des Feuers vor. Die Handbücher wiederholen die im vorletzten Paragraphen beschriebenen Handlungen.²⁵² Einzig im VV wird die Wiederholung bereits innerhalb des eben beschriebenen *samidādhāna* vollzogen, nachdem der erste der drei Scheite ins Feuer geworfen wurde (VV1: 17; VV2: 23). Ob mit Absicht oder nicht, die ohnehin nicht immer auseinander zu haltenden Ritualelemente erscheinen hier zusätzlich verschachtelt.

§23 Erwärmen der Hände (*pāṇipratapana*) und Reinigen des Gesichts (*mukhavimārjana*)²⁵³ – Im nächsten Schritt wird der Kontakt des *brahmacārin* mit

246 Der Text spricht aber bereits auf der nächsten Seite selbst von Opfern (vgl. vorletzte Fn.). Siehe dazu auch die Diskussion im Kommentar von Gadādhara zu PG 2.4.3 (Bākre 1982: 217; Mālavīya 2000: 55).

247 Im KBh (258) ist die Verwendung dieser Holzart bereits aus der Bezeichnung des Ritualelements als *palāśasmiddhoma* ersichtlich.

248 Diese Information findet sich auch in anderen Handbüchern (SD: 301; SV: 239; VP: 136; VPGh: 125). Sie fehlt in H 391/27: 9^r.

249 E 1549/15: 4^v-5^r; H 391/27: 9^r; M 75/7: 15^v; DP: 72f.; KBh: 258; VUP: 54f.; YP: 48; vgl. UP1: 92; UP2: 70; UP3: 57. Gonda (1980: 166) führt bezüglich der vorgeschriebenen Scheitlänge an, dass der mit dem Feuer identifizierte Viṣṇu als Embryo die Größe eines *prādeśa* gehabt haben soll.

250 CP1: 47; CP2: 52; CV: 56. Zur abweichenden Variante des VV siehe §22.

251 Im KBh (258) wird die Handlung als *punaḥ pañcāhūtiḥoma* bezeichnet.

252 E 1549/15: 5^r; H 391/27: 9^{ov}; M 75/7: 15^v-16^r; CP1: 48; CP2: 52f.; CV: 46f.; DP: 73; KBh: 258f.; KK: 87; SD: 302; SV: 240; UP1: 93; UP2: 70f.; UP3: 58; VP: 138f.; VPGh: 126; VUP: 45f.; YP: 48f.; YS: 41.

253 Die Bezeichnung *mukhavimārjana* ist die in den Sūtra-Kommentaren übliche; siehe Karka (Bākre 1982: 214); Jayarāma (ebd.: 215); vgl. Gadādhara (ebd.: 217; Mālavīya 2000: 59). Sie wird auch in einigen Handbüchern verwendet (siehe etwa SD: 302; VP: 140; VPGh: 140). In den *vinīyogas*

dem Feuer (und anderen Göttern) weiter intensiviert. PG 2.4.8 fährt fort, dass (der Schüler) nun seine Hände am Feuer erwärmt und sich das Gesicht wischt bzw. reinigt (*vimṛṣṭe*). Der in PG 2.4.8 dafür angegebene Wortlaut (vgl. VS 3.17) erscheint in der späteren Texttradition mit wenigen Vervollständigungen²⁵⁴ als ein Set von sieben Formeln:²⁵⁵

- 1) Hüter des Körpers bist du, Agni, meinen Körper behüte!
tanūpā agne 'si tanvaṃ me pāhy...
- 2) Lebensgeber bist du, Agni, Leben gib mir!
...āyurdā agne 'sy āyur me dehi
- 3) Glanzgeber bist du, Agni, Glanz gib mir!
varcodā agne 'si varco me dehi /
- 4) Agni, was am meinen Körper mangelhaft ist, das vervollständige mir!
agne yan me tanvā ūnaṃ tan ma āpṛṇa /
- 5) Einsicht (verleihe) mir der Gott Savitr!
medhāṃ me devaḥ savitā (ādadhātu)²⁵⁶...
- 6) Einsicht (verleihe mir) die Göttin Sarasvatī!
...medhāṃ devī sarasvatī (ādadhātu)²⁵⁷ /
- 7) Einsicht verleihen (mir) die beiden Götter, die Aśvins, mit Lotus bekränzt!
medhāṃ aśvinau devāvādhattāṃ puṣkarasrajau.²⁵⁸

Die durch die Knappheit der Sūtra-Angaben aufkommende Frage, wie genau Handlungen und Mantra(s) zu kombinieren sind, wird von den Kommentatoren, wenn überhaupt, nicht einheitlich beantwortet.²⁵⁹

anderer moderner Handbücher ist von *mukhavimarśana*, „Prüfen bzw. Untersuchen des Gesichts“, die Rede (für Referenzen siehe unten).

254 Siehe dazu übernächste Fn.

255 Dass es sich hier um sieben Mantras handelt, wird etwa von Jayarāma (Bākre 1982: 215) und Harihara (Bākre 1982: 216; Mālavīya 2000: 57) explizit gesagt. Die meisten Handbücher verwenden eine entsprechende Nummerierung.

256 Die Verbform *ādadhātu* – in heutigen Handbüchern standardmäßig Teil der Formel – fehlt (ursprünglich) im Sūtra-Text (einzig Ed. Bākre verzeichnet sie dort). Die Kommentatoren verweisen darauf, dass sie zu ergänzen ist (... *ādadhātṅ ity adhyāhāraḥ* Karka (Bākre 1982: 214); Jayarāma (ebd.: 215); Harihara (ebd.: 216; Mālavīya 2000: 57); Gadādhara (Bākre 1982: 217; Mālavīya 2000: 59); vgl. Viśvanātha (Bākre 1982: 219); SD: 72).

257 Siehe letzte Fn.

258 Zumindest der erste Teil des Spruches (bis *tan ma āpṛṇa*) findet sich in VS 3.17 (vgl. Anm. von Stenzler 1878: 47). Die meisten Handbücher geben im *vinīyoga* Brhaddevatā (oder Brhaddevā) als *ṛṣi* und Agni als Gottheit des *yajus* an (CP1: 48f.; CP2: 53; CV: 57; KBh: 259; KK: 88; SD: 302; SV: 240; VV1: 17; VV2: 23; vgl. VP: 140 Fn. 1). Die VP (140) verzeichnet abweichend für die letzten drei Teile der Formel das Versmaß *anuṣṭubh*. Außerdem sei der *ṛṣi* Prajāpati (siehe auch VPGh: 126). Zur variierenden Benennung der Handlung siehe oben.

259 Harihara (Bākre 1982: 216; Mālavīya 2000: 57) etwa vertritt die Ansicht, dass das Erwärmen der Hände schweigend erfolgt und die Mantras das Reinigen des Gesichts begleiten. Viśvanātha (Bākre 1982: 21) dagegen teilt die Formeln auf die beiden Handlungen auf. So solle man mit „*tanūpa [agne 'si]*“ die Hände am Feuer erwärmen und mit „*tanvaṃ m[e pāhi]*“ das Gesicht reinigen, usw.

Die Handbücher haben dem wenig hinzuzufügen. Rāmadatta erwähnt, dass man am Ende eines jeden Mantras (*pratimantrānte*) das Gesicht berührt.²⁶⁰ Andere schreiben wie Harihara (*lalaṭādicibukāntam* Bākre 1982: 216; Mālavīya 2000: 57), dass das Gesicht (siebenmal) von Stirn bis Kinn berührt wird.²⁶¹ Gemäß YS (41) lässt man den Jungen vor dem Erwärmen beide Hände waschen.

§24 „Stärken der Glieder“ (*aṅgāpyāyana*)²⁶² – Ursprünglich endete an diese Stelle die vierte *kāṇḍikā* des zweiten Teils des PG und der Text fuhr gleich mit der Beschreibung des Almosengangs fort (siehe §28). Angaben zum „Stärken der Glieder“ (wie auch zum anschließenden *tryāyusaṅkaraṇa*) sind dem Text des Sūtras erst später hinzugefügt worden.²⁶³ Laut dieser Interpolation zu PG 2.4.8 soll man seine Glieder berühren und die Formel lesen:

Und gestärkt seien meine Glieder, Rede, Atem, Auge, Ohr, Ruhm (und) Kraft.
aṅgāni ca ma āpyāyantām vāk prāṇas cakṣuḥ śrotraṃ yaśo balam.

In seinem Kommentar dazu ordnet Harihara den einzelnen Komponenten der Formel die entsprechenden Berührungen zu:

Tab. 9.2: Berühren der Glieder nach Hariharas Kommentar zu PG 2.4.8 (Bākre 1982: 216; Mālavīya 2000: 57).

Gestärktes	Berührtes
Glieder (<i>aṅga</i>)	alle Gliedmaßen (von Kopf bis Fuß)
Rede (<i>vāc</i>)	Mund
Atem (<i>prāṇa</i>)	Nase
Auge (<i>cakṣus</i>)	(beide) Augen
Ohr (<i>śrotra</i>)	(beide) Ohren
Ruhm (und) Kraft (<i>yaśo bala</i>)	--

Die Handbücher nennen für jede dieser Berührungen eine separate Formel, also „*oṃ aṅgāni ca ma āpyāyantām*“ zum Berühren der Gliedmaßen, „*oṃ vāk ca ma āpyāyantām*“ zum Berühren des Mundes usw., verzeichnen aber, wenn überhaupt, nur einen

260 E 1549/15: 5; H 391/27: 9; M 75/7: 16; DP: 73f.; VUP: 56; YP: 49; vgl. UP1: 93f.; UP2: 71; UP3: 58. Auch der SV (240) enthält keine genaueren Informationen. Im KBh (259) wird ergänzt, dass das Gesicht von Stirn bis Kinn gereinigt wird.

261 CP1: 48f.; CP2: 53; CV: 57f.; KK: 88; SD: 302; VP: 139-141; VPGh: 126; VV1: 17f.; VV2: 23f.; vgl. KBh: 259.

262 *Aṅgāpyāyana* ist die in den *vinīyogas* übliche Bezeichnung für das Ritualelement (für Referenzen siehe unten). Im KK (88) wird es mit „Berühren der Glieder“ (*aṅgāmbhana*) überschrieben, im KBh (259) mit „Berühren aller Gliedmaßen“ (*sarvagātrasparśa*).

263 Siehe Speijer 1872: 23; Stenzler 1876: 53; vgl. Jayarāma (Bākre 1982: 215) und Gadādhara (Bākre 1982: 217; Mālavīya 2000: 59).

vinīyoga.²⁶⁴ Im Text von Rāmadatta wird vorweg geschickt, dass die Berührungen mit der rechten Hand erfolgen sollen. Dann werden die Mantras und die jeweils zu berührende Stelle des Körpers (wie in Tab. 9.1 verzeichnet) genannt.²⁶⁵ Die Kommentare erklären, dass die sechste Formel (ohne Berührung) nur zu äußern ist.²⁶⁶ Diese Ansicht wird auch im *Cūḍopānāyana*-Text vertreten.²⁶⁷ Nach anderen Handbüchern, wie dem SD und der UP, dagegen berührt man mit der letzten Formel die (Ober)Arme.²⁶⁸ Dem SV (141) zufolge geschieht dies, wie das Berühren der Ohren beim formalen Grüßen (siehe §19.1 und 26), mit überkreuzten Händen. Einzig im *Cūḍopānāyana*-Text werden die Formeln zum Stärken von Auge und Ohr doppelt genannt und vermerkt, dass man jeweils zuerst das rechte und dann das linke Sinnesorgan berührt.²⁶⁹ Laut VP (143), VPGh (127) und SV (241) wird das Ritualelement mit *ācamana* beendet.

§25 Auftragen des Aschezeichens (*tryāyusaḥkaraṇa*) – Laut der in PG 2.4.8 eingefügten Passage,²⁷⁰ den Sūtra-Kommentaren²⁷¹ und den Handbüchern²⁷² wird nach dem stärkenden Berühren der Glieder Asche aus dem Feuer genommen und mit dem Mantra „*om tryāyusaṃ jamadagneḥ* etc.“ (VS 3.62)²⁷³ auf Stirn, Hals und Brust aufgetragen, also das bereits behandelte „Machen des dreifachen Lebens“ (siehe Kap. 7.1 §21) vollzogen. Einige Handbücher fügen vor dem *tryāyusaḥkaraṇa* die *pūrṇāhuti* als weiteres übliches Abschlusselement des Feuerrituals (*homa*) ein (siehe dazu unten §29).

In der erweiterten Form des *upanayana* endet das Versorgen des Feuers durch den *brahmacārin* also mit verschiedenen Elementen, die den Körper des Jungen segnen. Auch der nächsten vom *brahmacārin* zu absolvierenden Lektion folgt in der Regel ein Segen.

264 Als *ṛṣi* des Yajus wird Prajāpati und als Gottheit Liṅgoktā angegeben (CP1: 49; CP2: 53; CV: 58; KBh: 259; SD: 309; SV: 241; VP: 141; VPGh: 127; VV1: 18; VV2: 24; vgl. Jayarāma (Bākre 1982: 215)). Das KK (88) gibt für diese Formeln keinen *vinīyoga* an.

265 E 1549/15: 5^r; H 391/27: 9^r; M 75/7: 16^r; DP: 74; KBh: 259; VUP: 57f.; YP: 49f. Laut Ms. 1549/15 (5^r) werden mit der dritten Formel die beiden Nasenlöcher (*nāsāputadvaye*) berührt. Diese Ansicht vertreten auch VP: 142; SV: 241. Laut DP (74) stärkt der Sprecher mit dieser Formel (auch) sein Riechen („*om (prā)ghrāṇaś ca* etc.“).

266 DP: 75; VUP: 59; YP: 50.

267 CP1: 50; CP2: 54; CV: 59. Der VV macht wie Rāmadatta keine Angaben (VV1: 18; VV2: 25).

268 KK: 88; SD: 303; SV: 241; UP1: 95; UP2: 72; VP: 143; YS: 42. Die UP3 (95) übernimmt von Rāmadatta die Information, dass die rechte Hand verwendet wird, und aus der UP das Berühren der Arme.

269 CP1: 49f.; CP2: 54; CV: 58f.; VV1: 18; VV2: 24f.

270 Siehe Speijer 1872: 23; Stenzler 1876: 53. Einige Sūtra-Kommentatoren, etwa Karka (Bākre 1982: 214) und Harihara (ebd.: 216; Mālavīya 2000: 57), verweisen explizit darauf, dass das *tryāyusaḥkaraṇa* nicht vom Sūtrakāra genannt wird.

271 Siehe etwa Karka (Bākre 1982: 214), Jayarāma (ebd.: 215), Harihara (ebd.: 216; Mālavīya 2000: 57) und Gadādhara (Bākre 1982: 218; Mālavīya 2000: 59).

272 E 1549/15: 5^r; H 391/27: 9^r; M 75/7: 16^r; CP1: 50f.; CP2: 55; CV: 59f.; DP: 74f.; KBh: 260; KK: 88; SD: 303; SV: 241f.; UP1: 85; UP2: 72f.; UP3: 59; VP: 144f.; VPGh: 127f.; VUP: 59; VV1: 18f.; VV2: 25; YP: 51; YS: 43.

273 VP (144) und VPGh (128) geben wie Jayarāma (Bākre 182: 215) als *ṛṣi* Nārāyaṇa, als Versmaß *uṣṇik* und als Gottheit Liṅgoktā an. SD (303) und KBh (260) bezeichnen die Gottheit als Agni, andere wiederum als Āyus (CP1: 50; CP2: 55; CV: 59; SV: 241; VV1: 19; VV2: 25).

§26 Förmliches Grüßen (*abhivādana*) – Harihara (Bākre 1982: 216; Mālavīya 2000: 57-59) und Gadādhara (Bākre 1982: 218f.; Mālavīya 2000: 59-61) gehen nach dem Kommentar zur Ergänzung zu PG 2.4.8 unter Berufung auf Yājñavalkya und anderen Autoritäten ausführlich auf das Grüßen (*abhivādana*) ein, einem wichtigen Bestandteil des rechten Verhaltens des *brahmacārin*.²⁷⁴ Auch die Handbücher beschreiben nach dem *tryāyusa* *karāṇa*, wie der Schüler den Lehrer und andere in vorgeschriebener Form grüßt.²⁷⁵ So soll nach Rāmadatta der Junge zunächst mit überkreuzten Händen (*vyastapāñibhyām*) die Erde (Pṛthivī) beröhren.²⁷⁶ Anschließend richtet der Junge eine Grußformel, die seinen Namen mit *gotra* und *pravara* nennt, an das Feuer (Vaiśvānara) und grüßt dann auf dieselbe Weise Varuṇa und den Lehrer, letzteren nach vorherigem Ergreifen der Füße (*upasaṅgrahaṇa*).²⁷⁷ Ähnlich knapp wird das Grüßen in der UP beschrieben, allerdings wird hier nach Vaiśvānara und Varuṇa auch die Sonne (Sūrya) begrüßt.²⁷⁸ Laut VP (145-147) ergreift der Junge zunächst seine Ohren, mit oder ohne Überkreuzen der Hände, beröhrt die Erde mit dem Kopf, nennt seinen Namen²⁷⁹ und grüßt dann mit der entsprechenden Formel und einer Verbeugung (wie laut UP) Vaiśvānara, Varuṇa, Sūrya und den Lehrer. Vor dem Grüßen des Lehrers werden dessen Füße beröhrt (vgl. SV: 242; VPGh: 128f.). Die dabei gemäß VP verwendete Haltung ähnelt der im *Cūḍopānāyana*-Text beschriebenen. Der Junge legt, die Handflächen nach oben, das rechte Handgelenk auf das linke und beröhrt so (mit überkreuzten Händen) zunächst seine Ohren und dann die Füße des Lehrers.²⁸⁰ Im Gegensatz zu VP und UP werden laut *Cūḍopānāyana*-Text

274 Vgl. dazu auch Kane (1974: 334-346), der ausführlich behandelt, wer wann wie zu grüßen hat.

275 Die meisten Handbücher beschreiben das *abhivādana* ähnlich wie das Grüßen des Lehrers vor dem Unterrichten des Mantras (*sāvitrīyupadeśa*, siehe oben §19.1) also mit Beröhren der Ohren, Ergreifen der Füße des Lehrers, Verbeugen, Sprechen einer Grußformel etc. Es können weitere Handlungen hinzukommen (siehe unten). In der VUP (59 Fn. 1) wird angemerkt, dass das PG zum *abhivādana* keine Angaben macht und auf Hariharas Kommentar verwiesen.

276 E 1549/15: 5^o; H 391/27: 9^o; M 75/7: 16^o; DP: 75; KBh: 260; VUP: 59; YP: 51; vgl. UP1: 95; UP2: 73; UP3: 60.

277 Die angegebene Formel lautet: *om amukagotro 'ham amukapravaro 'ham amukaśarmāham bho 3* (add. *agne 3* E 1549/15) *vaiśvānara tvām* (om. E 1549/15, M 75/7, VUP) *abhivādāye* (E 1549/15: 5^o; H 391/27: 9^o-10^o; M 75/7: 16^o; DP: 75; VUP: 60; YP: 52). Im KBh (260) wird das Nennen des Namens abgekürzt, indem auf das Wiederholen von *aham* verzichtet wird. Lediglich die VUP (60f.) und der Kommentar zur DP (75) führen auch die Formel zum Grüßen von Varuṇa und Lehrer an und ersetzen dabei *bho vaiśvānara* durch *bho varuṇa* und *bho ācārya* (VUP) bzw. *bho guro* (DP). Zum *upasaṅgrahaṇa* siehe Kane 1974: 334f.

278 UP1: 95f; UP2: 73f.; UP3: 60. Der Lehrer wird als *ācārya*, *adhyāpaka* und *guru* adressiert, zumindest in UP1: 96; UP2: 74. Die UP3 (60) hat nur *bho ācārya*.

279 In der VP (146) wird berücksichtigt, dass der Junge ein Kṣatriya sein kann (... *gotra* ... *pravara* ... *śarmā* (*varmā* *vā*)). Der Rest der Grußformel gleicht der Rāmadattas (vgl. VPGh: 128). Der SV (242) gibt, zumindest in der ersten, an Agni gerichteten Formel, darüber hinaus eine Alternative für den Vaiśya (*guptā* *vā*) an. Außerdem wird das Pronomen *tvām* durch das höflichere *bhavantam* ersetzt (vgl. Kane 1974: 334).

280 Also mit der rechten Hand den rechten Fuß und mit der linken den linken (CP1: 51; CP2: 55; CV: 60). Der VV verzichtet auf diese Details (VV1: 19; VV2: 25; vgl. dafür aber VPGh: 129). Laut VP (147 Fn.1) legt man den Kopf auf die platzierten Hände (vgl. SD: 303). Nach SV (242) beröhrt man die Füße des Lehrers mit dem Kopf.

(wie bei Rāmadatta) vor dem Lehrer nur Vaiśvānara und Varuṇa begrüßt.²⁸¹ Dazu hebt der Junge seine Hände in Höhe seiner Ohren und legt sie (vor dem Gesicht) zusammen.²⁸² Ein Nepali-Kommentar ergänzt, dass die Grußformeln mit lauter Stimme (*ucca svārale*) zu sprechen sind (VV2: 23). Laut SD werden nur Feuer und Lehrer begrüßt, dafür nennt der Schüler in der Formel aber nicht nur *gotra*, *pravara* und Namen, sondern auch seine vedische *śākhā*.²⁸³

In gewissem Sinne setzt dieses Ritualelement die Kontaktaufnahme des Initianden mit den für das Ritual bedeutsamen Wesen fort (vgl. §14). Der *brahmacārin* weist sich mit Angaben zur Abstammungsgruppe (und Schulzugehörigkeit) aus und erweist den Gegrüßten seinen Respekt. Details wie das *upasaṅgrahaṇa* demonstrieren deutlich, dass es hier auch um eine hierarchische Eingliederung geht (siehe auch §27). Der Junge ordnet sich unter und wird dafür im nächsten Schritt „belohnt“.

§27 Erteilen des Segens (*āśīrvādapradāna*) – Die Handbücher stimmen mit Harihara (Bākre 1982: 216; Mālavīya 2000: 58) überein, dass der Lehrer den Gruß mit dem üblichen Segen „*āyusmān bhava saumya*“ erwidert.²⁸⁴ Der *Cūḍopānāyana*-Text weist explizit daraufhin, dass der letzte Vokal im anschließend zu nennenden Namen des Jungen gedehnt, dass heißt mit einer Länge von drei Moren gesprochen werden soll.²⁸⁵ Laut VP (147) legt der Lehrer beim Sprechen des Segens die Hand auf den Kopf des Jungen.²⁸⁶ Nach dem SD (303f.) soll der Junge im Anschluss weitere (höher stehende) Personen grüßen.²⁸⁷ Laut VV werden nach dem Segen mit einer Variante der Grußformel alle Brahmanen begrüßt.²⁸⁸

Der Kontext der Handlung legt nahe, dass der Lehrer hier nicht nur seinen persönlichen Segen erteilt und damit erneut die Annahme des Schülers bestätigt, sondern dass er kraft seines Brahmanentums auch den Segen der beim Grüßen adressierten Gottheiten vermittelt. Indirekt wird hier also auch die aufgrund dieser Mittlerrolle herausgehobene Position der Brahmanen bestätigt. Die Ergänzungen in SD und VV zeigen, wie die mit dem formalen Grüßen bewirkte Hierarchisierung ausgeweitet

281 Die Formel weicht von der bei Rāmadatta angegebenen ab: *amukagotro 'mukāmukāmukaitāvāt pravārobhivādāyē 'mukanāmāham asmī bho vaiśvānara bzw. varuṇa* (zit. nach CP2: 55; mit orthographischen Varianten auch in CP1: 51; CV: 60; VV1: 19; VV2: 25).

282 CP1: 51; CP2: 55; CV: 60; VV1: 19; VV2: 25.

283 Die Formel zum Grüßen des (Feuers und des) Lehrers lautet: (*agne tvām*) *abhivādāyē amukagotro 'mukapravaro yajurvedāntargatāmukaśākhādhyāyī amukaśarmāham bho* 3 SD: 303; vgl. YS: 43. Auch laut KK (88f.) nennt der Junge seine *śākhā*, begrüßt aber Vaiśvānara, Varuṇa und Lehrer.

284 E 1549/15: 5^v; H 391/27: 10^v; M 75/7: 16^v; CP1: 51; CP2: 56; CV: 60; DP: 75f.; KBh: 260; KK: 89; SD: 303; SV: 242; UP1: 96; UP2: 74; UP3: 60; VP: 147; VPGh: 129; VV1: 19; VV2: 26; VUP: 61; YP: 52. Einzig der YS (43) verzeichnet keinen Segen des Lehrers. Zu der zumindest von manchen auch beim *sāvītryupadeśa* verwendeten Segensformel siehe oben §19.1.

285 *nāmāntavākyasya teracaṃ plutam kṛtvā* CP1: 51; CP2: 56; CV: 60; zit. in KBh: 260; VP: 147 Fn. 2. Die VP (147) markiert die (Über)länge durch eine nachgestellte 3 (siehe auch SV: 242; VPGh: 129). Vgl. Hariharas Kommentar zu PG 2.4.8 (Bākre 1982: 216; Mālavīya 2000: 58) und Kane 1974: 340f.

286 Siehe auch SV 242; VPGh: 129.

287 Diese Ansicht wird mit verschiedenen Zitaten belegt (zit. in KK: 89); vgl. Harihara (Bākre 1982: 216; Mālavīya 2000: 58).

288 VV1: 19; VV2: 26.

werden kann. Dass das förmliche Grüßen (in seinen verschiedenen Ausformungen) fester Bestandteil des *upanayana* ist, verweist darauf, dass das Ritual nicht nur eine religiöse, sondern auch eine soziale Dimension hat. Besonders deutlich tritt letztere beim nächsten Element hervor.

§28 Almosengang (*bhikṣācarana*)²⁸⁹ – Nachdem der Junge durch den Lehrer in den Umgang mit dem Opferfeuer und die korrekte Form des Grüßens unterwiesen wurde, kommt er – ebenfalls in einer durch das Ritual vorgeschriebenen Form – einer weiteren Pflicht des *brahmacārin* nach. Er muss für den Haushalt seines Lehrers von der versammelten Gemeinschaft Almosen erbetteln.

Das PG macht in knappen Worten nur wenige Angaben, zunächst zur Formel, mit der beim Bettelgang Almosen verlangt werden. Der Brahmane soll das Pronomen *bhavat* zu Beginn (seiner Bitte), der Kṣatriya (*rājanya*) in der Mitte und der Vaiśya am Ende verwenden (PG 2.5.2-4). Almosen sollen (zunächst) von drei Frauen verlangt werden, die nicht ablehnen zu geben (PG 2.5.5). Insgesamt soll man von sechs, zwölf oder einer unbestimmten Anzahl von Personen Almosen erbeten, nach Meinung einiger zuerst von der Mutter (PG 2.5.6f.). Gadādhara ergänzt diese knappen Anweisungen und gibt die komplette Formel an, mit der der Junge je nach Stand Almosen verlangen soll.²⁹⁰

Die Angaben der Handbücher sind meist ausführlicher. Laut Rāmadatta nimmt der Junge sein Almosengefäß (*bhikṣārthaṃ pātra* bzw. *bhikṣāpātra*),²⁹¹ begibt sich zuerst zur Mutter und spricht diese mit „Om, Du, gib (mir) Almosen!“ (*om bhavati bhikṣāṃ (me) dehi*)²⁹² an. Die erhaltenen Almosen übergibt er dem Lehrer und setzt auf dieselbe Art seinen Bettelgang bei anderen fort. Schließlich weist der Lehrer ihn an „Iss!“ (*bhunkṣva*) und der Junge nimmt (die ihm zugewiesenen) Almosen entgegen.²⁹³ Ähnlich knapp wird der Bettelgang in der UP beschrieben. Allerdings nennt der Text auch die Varianten der Formel für die anderen Stände und schreibt vor, dass der Junge nach Erhalt der Gabe „om svasti“ sagt.²⁹⁴ Der Kommentar in der UP1 (97) ergänzt weitere Details.²⁹⁵ Laut *Cūḍopānāyana*-Text ergreift der Junge zunächst seinen Stock, grüßt Gāyatrī und Sonne (Āditya) und umrundet das Feuer, bevor er ein Gefäß aus Glockenbronze²⁹⁶ nimmt und sich wie bei Rāmadatta zuerst an seine Mutter wendet. Das Gesammelte wird laut *Cūḍopānāyana*-Text mit den Worten „Oh Lehrer, diese Almosen habe ich erhalten“ (*bho guro iyaṃ bhikṣā mayā labdhā*) dem Lehrer überge-

289 Das Ritualelement wird auch als „Almosengabe“ (*bhikṣādāna*), „Ergreifen der Almosen“ (*bhikṣāgrahaṇa*) o.ä. bezeichnet.

290 Laut Gadādhara sagt der Brahmane „*bhavati bhikṣāṃ dehi*“, der Kṣatriya „*bhikṣāṃ bhavati dehi*“ und der Vaiśya „*bhikṣāṃ dehi bhavati*“ (Bākre 182: 228; Mālavīya 2000: 63).

291 Zwei Kommentare erklären das *bhikṣāpātra* als Tasche (*jhora* VUP: 61; *jhola ādi* YP: 52).

292 Das Pronomen *me* findet sich nur in einigen Varianten des Textes (H 391/27: 10^f; DP: 76; YP: 52). VUP (61 Fn. 2) und YP (52 Fn.) nennen die entsprechenden Formeln für alle drei Stände.

293 E 1549/15: 5^v; H 391/27: 10^f; M 75/7: 16^v; DP: 76; VUP: 61f.; YP: 52f.

294 UP1: 97f.; UP2: 74f.; UP3: 60f.

295 So soll sich der Junge beim Bettelgang eine Tasche aus gelbem Stoff über die linke Schulter hängen und nach der Mutter von anderen Familienmitgliedern, wie den Onkeln väterlicher- und mütterlicherseits, deren Frauen und seinem Vater Almosen verlangen.

296 Laut Kommentar zum VV2 (25) soll das Gefäß aus Kupfer oder Silber sein.

ben.²⁹⁷ Der Kommentar im CV (56) ergänzt, dass dem Jungen (von jedem) dreimal Almosen gegeben werden. Ähnliche Angaben werden in der VPGh (129f.) gemacht.²⁹⁸ Gestützt auf mehrere Zitate (darunter *Mānavadharmasāstra* 2.50 und PG 2.5.6) wird hier ergänzt, dass der Junge nach seiner Mutter von deren jüngerer Schwester (Nep. *sanī āmā*), seinen eigenen Schwestern (Nep. *didī, bahinī*) und den Tanten väterlicherseits (Nep. *phūpūharū*) Almosen verlangen soll (VPGh: 129 Fn. 4).

Als einziger Text vermerkt der SD (304f.), wie die Bettel-Formel zu verändern ist, wenn der Junge männliche Familienmitglieder um Almosen bittet.²⁹⁹ Der SD (305) macht auch genauere Angaben zur *bhikṣā*. So soll die Mutter zusammen mit Reis und Früchten, gekochte Speise (*pakkānna*), so möglich auch Edelsteine und anderes (*ratnādi*) in das (Bettel-)Gefäß geben, welches aus Metall wie Gold (*suvarṇādīdhātu*) oder aus Bambus (*vaṃśa*) gefertigt sein soll. Wie in der UP werden die Almosen mit „*om svasti*“ entgegengenommen und (wie im *Cūḍopānāyana*-Text) mit „*bho guro* etc.“ dem Lehrer übergeben.

Die detaillierteste Beschreibung liefert jedoch die VP (147-150). Demzufolge soll beim Almosengeben (Nep. *bhīka dīne*) zuerst von der wichtigsten Frau (Nep. *mukhya mahilā*), also der Mutter, gegeben werden. Ist diese nicht verfügbar, kann an ihrer Stelle auch eine andere respektable Person (Nep. *mānyajana*) wie die Großmutter, die ältere Schwester, eine Schwester der Mutter oder die Frau des Mutter- oder Vaterbruders treten. Diese soll an der Tür des Hauses oder am Eingang des *maṇḍapa* als Almosen Reis, Opferschnur, Areca- und Kokosnuss, Betel-Zubereitung, Früchte und Blüten, *lāvā, abīra*, Talkum (*abhraka*), Geld und anderes zusammen mit Messgefäßen (Nep. *mānu pāthī*) bereithalten.³⁰⁰ Auch andere sollen mit ihren, auf Tablett ausgebreiteten und mit farbigen Tüchern abgedeckten Gaben rund um den *maṇḍapa* bereitstehen. Wenn die Zeit für den Bettelgang gekommen ist, lässt man den Jungen das Antilopenfell anlegen, den Stock mit der Tasche über die linke Schulter legen, den anderen Stock in die linke Hand und die Bettelschale (aus Gold, Silber, Eisen oder anderem) in die rechte Hand nehmen. Dann soll er sich zusammen mit seinen Mutterbrüdern, die große Körbe (Nep. *solī ḍālīharū*) zum Aufnehmen der Almosen tragen, und dem Familienpriester (*purohita*) zur Mutter begeben. Ebenso ausführlich fährt der Text nun fort zu beschreiben, wie der Junge seine Bettelschale über den Korb hält, sich mit dem üblichen Spruch an die Mutter wendet und diese die Messgefäße (wel-

297 Das weitere Prozedere gleicht dem von Rāmadatta beschriebenen. Der Text nennt jedoch auch die jeweiligen Formeln für Kṣatriya und Vaiśya (CP1: 51f.; CP2: 56; CV: 60f.; vgl. VV1: 19f.; VV2: 26). Auch der KBh (260) folgt hier dem *Cūḍopānāyana*-Text, macht jedoch nur Angaben für den Brahmanen. Die Formel „*bho guro* etc.“ findet sich auch im SD (305) sowie in der sonst sehr knappen Beschreibung des KK (90).

298 Aus dem Text geht desweiteren hervor, dass der Junge bei seinem Bettelgang dem Brauch nach den *maṇḍapa* im Uhrzeigersinn umrundet.

299 Werden Almosen von einem Mann erfragt, soll die männliche Form des Pronomens verwendet werden. Auch könne zum Betteln die Formulierung „*bhavān bhikṣām dadātu*“ verwendet werden. Als weitere Abweichung zu anderen Handbüchern soll, zumindest beim ersten Erbeten von Gaben von der Mutter, die für den jeweiligen Stand übliche Formel mit nachfolgenden „Mutter!“ (*mātah*) gesprochen werden.

300 Später heißt es im Text, dass, wenn die Mittel reichen, auch Edelsteine (*ratna*) und Juwelen (Nep. *juhārat*) als Almosen gegeben werden sollen (VP: 148).

che möglichst ebenfalls aus Silber oder Kupfer sein sollten) mit Reis füllt, den sie zusammen mit den anderen genannten Dingen als Almosen gibt – je einmal ein *pāthī*, ein *mānā* und eine handvoll (Nep. *muṭhī*).³⁰¹ Nach der Mutter sollen der Hierarchie nach (Nep. *mānyatākramale*) mindestens zwei weitere verwandte Frauen Almosen geben. Im Uhrzeigersinn umrundet der Junge den *maṇḍapa* und nimmt, wie es heißt, „aus der Hand von Frau, Mann, Kind und Alten“ (Nep. *strīpuruṣabālavṛddhaharūkā hātabāṭa*) Almosen entgegen. Das Gesammelte übergibt er dem Lehrer und macht eine zweite und dritte Bettelrunde.³⁰² Wenn er die Almosen zum Lehrer bringt, soll er diesem erklären, dass dies der *brahmacārin* und Student (*vidyārthī*) beim Betteln erhalten hat. Der Lehrer gibt daraufhin das Kommando „*bhūiḥṣva*“ und der Junge nimmt den ihm gegebenen Teil.³⁰³ Diese Beschreibung kommt, wie später zu zeigen ist (Kap. 9.3 §20), der Praxis sehr nahe.

§29 Rahmenritual, dritter Teil (Abschluss) – Obwohl, zumindest nach einigen Texten, noch eine weitere Unterweisung des *brahmacārin* aussteht (siehe §30) fügen die Handbücher nach dem *bhikṣādāna* die abschließenden Elemente des *homa* ein und beenden damit den *saṃskāra*. Gemäß Rāmadatta wird, wie in diesem Text üblich, dazu eine Frucht ins Feuer geopfert (*pūrṇāhuti*) und das Aschezeichen aufgetragen (*tryāyuṣakaraṇa*).³⁰⁴ Der Text folgt also, wie beim *cūḍākaraṇa*, dem klaren Modell eines Hauptrituals, das in vor- und nachbereitende Elemente eines rahmenden Feuerituals eingebettet ist. Anders als beim *cūḍākaraṇa* spielt beim *upanayana* das Opferfeuer aber auch innerhalb der Haupthandlung des *saṃskāra* eine wichtige Rolle. Der Junge legt mehrere Scheite ins Feuer (siehe oben §20-22), eine Handlung, die heute meist als Opferspende verstanden und mit einem üblichen Rahmenelement, dem *tryāyuṣakaraṇa*, beendet wird (§25). Laut Rāmadatta werden beim *upanayana* also konsequenterweise zwei *tryāyuṣakaraṇa* vollzogen, eines nach dem Feueropfer des Hauptrituals und eines zum Beenden des Rahmenrituals.

Auch andere Texte beenden das Feueropfer mit *pūrṇāhuti* und *tryāyuṣakaraṇa*.³⁰⁵ Bei diesen wird jedoch der Abschluss des rahmenden Feuerituals in den Abschluss des Feueropfers der Haupthandlung integriert. So wird beispielweise gemäß dem *Cūḍopanyana*-Text die *pūrṇāhuti* bereits nach dem Berühren der Glieder, also vor dem *tryāyuṣakaraṇa* des Hauptrituals dargebracht, „wenn an diesem Tag [dem Tag des *upanayana*] *vedārambha* und *samāvartana* vollzogen werden“.³⁰⁶ Auch der SD

301 Laut VP (148) verwenden die meisten Brahmanen das von der Mutter Gegebene separat auf.

302 Der Text ergänzt in Klammern, dass alle außer der Mutter mit zusammengelegten Händen Almosen geben sollen, und bei der letzten Runde der Einfachheit halber meist der Rest vom Tablett (in den Korb) gekippt wird (VP: 149).

303 Der SV (242f.) gibt den Text mit Kürzungen wieder. Dort wird allerdings auch die vom *Cūḍopanyana*-Text und anderen für die Übergabe der *bhikṣā* an den Lehrer genannte Formel verzeichnet.

304 E 1549/15: 5^v-6^v; H 391/27: 10^v; M 75/7: 16^v-17^v; DP: 76f.; VUP: 62f.; YP: 54f. Das Ms. E 1549 (5^v) ergänzt vor der Beschreibung der *pūrṇāhuti* die auch andersonorts zu findende Einschränkung (siehe unten) „wenn schon an diesem Tag das *samāvartana* (stattfindet)“ (*yadi tattina eva samāvartanam*); einen frühen Hinweis auf die heute übliche Kombination der *saṃskāras*.

305 CP1: 50f.; CP2: 54; CV: 59f.; KBh: 259f.; SV: 241f.; VP: 143-145; VPGh: 127f.

306 *yadi tasminn eva dine vedārambhasamāvartane kriyete* CP1: 50 (mit Verschreibung); CP2: 54; CV: 59; vgl. den Nepali-Kommentar (*yadi tyasai dina vedārambha ra samāvartana garne bhae*

(303), der bei den *saṃskāras* generell auf eine *pūrṇāhuti* verzichtet (vgl. SD: 156), beschreibt beim *upanayana* als einziges *tryāyuṣakarāṇa* das im Kernritual des *saṃskāra* vollzogene.³⁰⁷ In manchen Handbüchern verschmelzen also offensichtlich Teile des Rahmenrituals mit dem Hauptritual. Beim *vedārambha* wird zu zeigen sein, dass auch der umgekehrte Fall auftreten kann und eine (früher) zentrale Handlung nach Hinzufügen eines neuen „Kern“ in den Rahmen integriert wird (siehe Kap. 10.3).

Um das *upanayana* gebührend zu beenden, nennen oder beschreiben verschiedene Texte weitere Elemente, die der allgemeine „Ritualbaukasten“ für das Ende eines Rituals bereitstellt, wie das Verehren und Entlassen des Feuers,³⁰⁸ die Übergabe des Rituals an die Gottheit (*karmasamarpaṇa*) und/oder die Bitte um Vergebung der Fehler (*kṣamāprārthanā*),³⁰⁹ das Übergeben einer *dakṣiṇā* an Lehrer und/oder Priester,³¹⁰ eine „Kuhgabe“ (*godāna*)³¹¹ und das Speisen von Brahmanen.³¹²

§30 Regeln des Schülers (*brahmacārinīyamāḥ*) – Die Schülerschaft (*brahmacarya*), die mit dem *upanayana* aufgenommen wird, stellt eine Art der Observanz (*vrata*) dar, und so sind dem *brahmacārin* verschiedene Beschränkungen auferlegt.³¹³ Über einige seiner Pflichten und Aufgaben wurde der Schüler schon während des Rituals belehrt (siehe §17). Sozusagen als Nachtrag, denn die abschließenden Rahmenhandlungen sind ja bereits vollzogen, gehen einige Handbücher noch einmal explizit auf dieses Thema ein. Die Vorlage dafür ist meist das PG, jedoch lassen sich hier verschiedene Anpassungen an eine veränderte Praxis beobachten.

Nach PG 2.5.8f. soll der Junge, nachdem er die ihm zugewiesenen Almosen entgegengenommen hat, den Rest des Tages in Schweigen verbringen und dieses erst brechen, nachdem er im Wald Holz gesammelt und damit auf oben beschriebene Weise (§20f.) das Feuer versorgt hat. PG 2.5.10-12 nennt im Anschluss weitere Regeln, die vom *brahmacārin* zu beachten sind. Er soll auf dem Boden schlafen, keine scharfen oder gesalzenen Speisen essen, seinen Stock tragen, das Feuer verehren, dem Lehrer gehorsam sein und Almosen sammeln. Darüber hinaus soll er Honig und Fleisch, das Untertauchen (im Wasser), (das Sitzen auf einem) hohen Sitz, den Kon-

[...] *pūrṇāhuti ra tilaka, prasāda, ādi garera yajña samāpta pārī vedārambhako arko vedīmā agnisamkāra garera CV: 53*) oder die Angaben in der VP (*tyasai dina vedārambha ra samāvartana garine bhae [...] pūrṇāhuti homa garidinu VP: 143*). Eine entsprechende Ergänzung zum Rāmadatta-Text in E 1549/15 (5^v) wurde bereits erwähnt (siehe oben). Andere Texte fügen die *pūrṇāhuti* ein, ohne Bedingungen zu nennen (siehe oben). Zur Diskussion um die *pūrṇāhuti* bei den *saṃskāras* und ähnlichen Ritualen siehe Kap. 7.1.1 §20.

307 Ähnlich die UP, in der in Klammern nach dem *bhikṣādāna* jedoch vermerkt wird, dass „nach Meinung mancher“ (*kecinmate*) eine *pūrṇāhuti* zu vollziehen ist (UP1: 98; UP2: 75; UP3: 61).

308 SD: 306 (zit. in KBh: 261 Fn. 14; VPGh: 131); SV: 245f.; VP: 151 (zit. in VPGh: 131); YS: 44.

309 SV: 246; UP1: 101; UP2: 80; UP3: 64; VP: 151 (zit. in VPGh: 131).

310 KK: 90 Fn.; SD: 305f. (zit. in KBh: 261 Fn. 14; VPGh: 132); UP1: 101; UP2: 79f.; UP3: 64.

311 SV: 244f.; VP: 151 (zit. in VPGh: 131).

312 SD: 306 (zit. in KBh: 261 Fn. 14; VPGh: 132); UP1: 101; UP2: 79; UP3: 64; YS: 44.

313 Vgl. dazu Gopal 1959: 301; Hillebrandt 1897: 55; Kane 1974: 331-334; Pandey 1998: 139f.

takt mit Frauen,³¹⁴ Unwahrheit (*anṛta*) und das Nehmen von nicht Gegebenem meiden. Die Kommentare ergänzen verschiedene Details.³¹⁵

Die Handbücher gehen verschieden mit diesen Regelset um. Laut *Cūḍopānāyana*-Text ist eine Unterweisung des *brahmacārin* nicht notwendig, wenn das *samāvartana* unmittelbar folgt.³¹⁶ In der VP (150) dagegen heißt es, dass, auch wenn der Junge nicht, wie von den Lehrtexten gesagt, mit dem Bad Veda-Studium und *brahmacarya*-Oberservanz beendet und das *samāvartana* noch am gleichen Tag erfolgt, er doch für mindestens sechs Monate nach den Regeln leben solle. Einige Handbücher sind also bemüht, zwischen Praxis und tradiertem Regelwerk zu vermitteln.

Andere Texte geben die Regeln ohne derartige Erklärungen wieder. Rāmadatta zählt folgende Regeln auf:³¹⁷ der Junge soll scharfes und salziges Essen, Honig, Fleisch usw. meiden (*kṣāralavanamadhumāmsādinivṛtīh*). Er soll mit geschöpftem Wasser baden (*uddhṛtajalasnāna*).³¹⁸ Er soll Stock und schwarzes Antilopenfell tragen (*daṇḍakṛṣṇājīnadhāraṇa*).³¹⁹ Er soll nicht auf Bäume klettern (*vṛkṣārohaṇa*) oder unebenes Gelände überqueren (*viśamabhūmilamghana*), keine nackten Frauen betrachten (*nagnastrīnirīkṣaṇa*)³²⁰ und auch sonst den Kontakt zum anderen Geschlecht meiden.³²¹ Der Kommentar in der YP fügt weitere Regeln hinzu.³²² Die VP (150f.) nennt neben den im PG und bei Rāmadatta gegebenen Regeln auch das Verbot, auf Mauern zu klettern, Fisch zu essen sowie das Gebot in voller (sexueller) Enthaltensamkeit (Nep. *pūrṇā brahmacaryamā*) zu leben. VPGh (131) und SV (243f.) übernehmen die Angaben der VP mit Modifikationen.³²³ Andere nepalische Handbücher, die dazu Angaben machen, beschränken sich auf die im PG und dessen Kommentaren enthaltenen Regeln.³²⁴ Die nordindischen Handbücher (und ihre Kommentare) dagegen nen-

314 Wörtlich „das Gehen zu Frauen“ (*strīgamana*).

315 So schreibt z.B. Harihara (Bākre 1982: 222; Mālavīya 2000: 66), dass der *brahmacārin* nicht nur Stock, sondern auch Fell, Opferschnur und Gürtel tragen soll usw.

316 *sadyaḥ samāvartanapakṣāśrayaṇe brahmacāridharmopadeśo nopayujyata iti pradarśitaḥ (pradaśītaḥ (sic!))* CP1; CV) CP1: 52; CP2: 56; CV: 61. Eine ähnliche Ansicht wird im SD (306) vertreten, im Gegensatz zum *Cūḍopānāyana*-Text werden jedoch Regeln angegeben (vgl. SD: 74f.). Die VV fügt anstelle der Bemerkung die *deśāntarakathā* (siehe dazu Kap. 11.1 §13) ein (VV1: 20-23; VV2: 26-33).

317 E 1549/15: 6^r; H 391/27: 10^r; M 75/7: 17^r; DP: 77; KBh: 261; VPGh: 130; YP: 54. Die VUP (63) gibt keinerlei Regeln an.

318 *anuddhṛta*- E 1549/15: 6^r. KBh (261) und VPGh (130) machen keine Angaben zum Baden.

319 Nur Ms. E 1549/15 (6^r) schreibt an dieser Stelle, dass der *brahmacārin* dem Lehrer gehorsam sein soll, das Feuer versorgen und auf Bettelgang gehen soll.

320 *nagnastrīdarśana*- E 1549/15: 6^r; M 75/7: 17^r.

321 *strīśahopaveśanavyāvṛtti* E 1549/15: 6^r; H 391/27: 10^r; M 75/7: 17^r; KBh: 261; VPGh: 130; *strī-sambhoga-vyasanavyāvṛtti* DP: 77; YP: 54.

322 Der Junge soll während seiner Zeit als *brahmacārin* auch keinen Alkohol trinken oder verdorbenes Brot und (verunreinigende) Speisereste essen. Er soll niemandem Gewalt antun, nicht lügen und sich von den in Lehrtexten als unrein deklarierten Substanzen fernhalten. Er soll sich nicht streiten oder schlecht benehmen, nicht in die auf- oder untergehende Sonne sehen und niemanden bestehlen (YP: 54).

323 So ergänzt SV (244) z.B. in der ansonsten gekürzten Passage, dass man konzentriert lernen soll.

324 KK: 90 Fn.; SD: 74f., 306.

nen weitere Vorschriften zum Sammeln von Feuerholz, zur Kleidung, dem Geschirr usw.³²⁵ Unvermittelt zeichnet sich auch hier ein lokaler Unterschied ab.

Im Zusammenhang mit den Vorschriften des *brahmacarya* ist noch ein anderes Detail zu erwähnen, das von manchen Texten bereits beim *mantradāna* angesprochen wird (siehe §19.3): Laut Rāmadatta verweilt der Junge, wie in PG 2.5.8 beschrieben, schweigend bis zum Abend, dann versorgt er das Feuer und vollzieht die für die Zeit des Zwielichts (*saṃdhyā*) vorgeschriebenen Handlungen, die zur morgendlichen und abendlichen Pflicht des *brahmacārin* gehören.³²⁶ Auch andere schreiben vor, dass der Junge von nun an *saṃdhyopāsana* zu vollziehen hat.³²⁷

Möchte man ein Zwischenfazit ziehen, sei festgehalten, dass die Regeln zum *brahmacarya* erneut belegen, was beim Vergleich der Texte zum *upanayana* mehrfach deutlich wurde. Dieser *saṃskāra* wurde wiederholt ergänzt und ausgebaut. Dabei können offensichtliche Umdeutungen von tradierten Handlungen auftreten, die dann auf die Form des Rituals rückwirken. Bevor diese und andere festgestellte Dynamiken zusammengefasst und analysiert werden, soll zunächst als weitere Vergleichsgröße die Praxis des *upanayana* betrachtet werden.

9.3 Praxis

Schon der Vergleich der Texte zu *cūḍākaraṇa* und *upanayana* legt nahe, dass in der Entwicklung der beiden *saṃskāras* Unterschiede auftraten. Beim *cūḍākaraṇa* beschränken sich die Handbücher weitgehend darauf, konservativ die im Sūtra genannten Elemente zu tradieren. Auch in der heutigen Praxis sind Ergänzungen selten. Stattdessen trifft man dort vielfach auf Kürzungen und Auslassungen. Beim *upanayana* hingegen belegen die Handbücher etliche Überarbeitungen und „updates“, auch in der Zeit nach dem Sūtra, was für eine anhaltend große Bedeutung dieses Rituals spricht. Die Untersuchung der Praxis des *upanayana* bestätigt diesen Befund. Zwar kommt es auch hier zu pragmatischen Abkürzungen der vorgeschriebenen Prozedur, daneben finden sich aber von den Handbüchern bisher kaum erfasste Ausschmückungen, die von eigenen Dynamiken zeugen.

§1 Rahmenritual, erster Teil – Dass Elemente des *agnisthāpana* oder der *grahaśānti* auch nach Beginn des Hauptrituals parallel zur Haupthandlung vollzogen werden können oder eingeschoben werden, wenn man Zeit dazu findet, wurde bereits erläutert (siehe Kap. 8.2 §1).

Die meisten Handbücher beschreiben vor dem *upanayana*, dass man Brahmanen zusammen mit dem Jungen verköstigt, bevor dieser geschmückt zum Ritualplatz

325 Vgl. UP1: 98-100; UP2: 76-78; UP3: 62f.; YS: 44f.

326 E 1549/15: 6f.; H 391/27: 10f.; M 75/7: 17f.; DP: 77f.; KBh: 261; VPGh: 130f.; YP: 55. Der Kommentar in der YP (55) macht detaillierte Angaben dazu.

327 UP1: 101; UP2: 78f.; UP3: 64; KK: 90 Fn.; SD: 300, 305 (zit. In KBh: 260 Fn. 14; VPGh: 131); VP: 150 (zit. in VPGh: 131); YS: 40. Zum *saṃdhyopāsana* siehe etwa Kane 1974: 312-321. Zur historischen Entwicklung des Rituals und seiner heutigen Form in Mithila siehe Einoo 1993.

geführt wird (siehe Kap. 9.2 §1).³²⁸ Beides konnte in der Praxis nicht beobachtet werden. Der frisch gebadete Junge war mit nach wie vor nüchternem Magen (zur Bedeutsamkeit dieses Details siehe Kap. 9.6) meist nur mit einem Handtuch bekleidet.³²⁹ Das von der UP1 (66) erwähnte und aus der Ritualpraxis Indiens bekannte Schmücken des Initiandenkopfes mit einem gelben *svastika*³³⁰ ist im Kathmandu-Tal zwar unter den Newar – Hindus³³¹ wie Buddhisten³³² – üblich, ließ sich beim *vratibandha* der Indo-Parbatiyā aber weder in den Texten nachweisen, noch in der Praxis beobachten.

Während die Handbücher das *upanayana* mit einigen Vorbereitungen des rahmen-den *homa* beginnen (Kap. 9.2 §1), war in der Praxis die *vedi* für den *upanayanahoma* im Regelfall bereits bei der allgemeinen Herrichtung des Ritualplatzes (Kap. 6.5.2) vorbereitet worden. Die Holzscheite schichtete (einer) der Priester dann bei Gelegenheit – meist während des *cūdākarāṇa* – auf. Wie in den Handbüchern erfolgte das eigentliche Feueropfer jedoch üblicherweise erst später.

Im Hauptbeispiel wartete der Hauptpriester schon mit zurechtgeblätternen Handbuch auf die Wiederkehr des Jungen, der sich für das Bad am Ende des *cūdākarāṇa* vom Ritualplatz entfernt hatte. Er wollte sich zügig weiter durch die vorgegebene Prozedur arbeiten:

Als der Initiand, ein Handtuch um die Hüfte geschlungen, wieder am *maṇḍapa* erscheint, setzt er sich an dessen Südseite, zunächst nach Norden blickend, zwischen Vater (links) und Hauptpriester (rechts). Der Assistent des Priesters nimmt von seinem Platz im Westen aus mit dem Opferlöffel etwas Glut aus dem Hauptfeuer und setzt sie in die zweite *vedi* südlich der zentralen Feuerstelle. Zur Brandbeschleunigung legt er mehrere ölgetränkte Dochte dazu.

Auch in anderen Fällen beschränkte sich beim *upanayana* der erste Teil des Rahmenrituals auf wenige Handgriffe. Meist entzündete man nur das Feuer und traf Vorsorge, dass es bis zu den später erfolgenden Opferungen nicht wieder erlosch.

§2 Einweisung des Jungen, erster Teil (*anusāsana*) – Im Hauptbeispiel wurde das nun anstehende *anusāsana* wie folgt vollzogen:

Während das Feuer in Gang kommt, beginnt man 9:40 Uhr mit dem *anusāsana*. Der Junge soll nach Osten zum Priester blicken, welcher aus der Anleitung die entsprechenden Formeln liest, den Jungen nachsprechen lässt und ihm schließlich auf Nepali erklärt, welchen Wunsch er gerade geäußert hat.

328 Auch Stevenson (1920: 31) berichtet, dass der Junge, mit Juwelen geschmückt, auf seinen Platz westlich des Feuers gesetzt wird.

329 In den beiden Fällen (Beispiel 6 und 7) im kalten Januar 2007, bei denen man Haareschneiden und Bad nicht im Rahmen des Hauptrituals, sondern separat bereits am Vortag vollzogen hatte, trugen die Initianden an dieser Stelle im Ritualablauf noch (warme) Straßenkleidung.

330 Vgl. etwa Stevenson 1920: 22.

331 Es konnte etwa am 11. Mai 2005 (*akṣayatrīṭyā*) bei einer Gruppeninitiation mehrerer Śreṣṭha-Jungen, am Platz vor dem Śiva-Pārvaṭī-Tempel (Hanuman Dhoka, Kathmandu) beobachtet werden. Zum Zeichnen eines *svastika* auf den rasierten Kopf des Jungen bei den Newars in Bhaktapur siehe Gutschow/Michaels 2008: 57.

332 Siehe dazu Gellner 1988: 57; Gutschow/Michaels 2008: 89; Mühlich 2004: 32.

Auch in anderen beobachteten *vratibandhas* wurden die textlichen Angaben zu Ort und Ausrichtung der Handlung (siehe Kap. 9.2 §2) nicht als so wichtig empfunden, dass sie befolgt werden müssten. Wie im Bericht geschildert, war es meist der mit dem Handbuch bewehrte Priester, der das vorgeschriebene Aufnahmegespräch mit dem Jungen führte, unabhängig davon, ob er später auch als Lehrer (*ācārya*, *guru*) des Jungen agierte oder ein anderer – wie etwa im Hauptbeispiel der Vater – diese Rolle übernahm. Ob dem Jungen der Sinn des in der Sakralsprache Sanskrit geführten Wortwechsels erklärt wurde, hing von den Akteuren ab. In den meisten Fällen verzichtete man darauf.

Obwohl selbst kurz gefasste Handbuchttexte das im Wortlaut auf ŚB 11.5.4.1 zurückgehende Gespräch zwischen Lehrer und Schüler verzeichnen, kann es in der Praxis, wenn das *vratibandha* (wie in Fall 6) als Kurzform vollzogen wird, entfallen. Das *anuśāsana* als zentrales Element des Rituals auszumachen und daran seine Interpretation zu knüpfen, wie dies Oldenburg und Van Gennep getan haben (siehe dazu Kap. 9.6), scheint daher, zumindest für die heutige Praxis, wenig sinnvoll.

§3 Neueinkleiden als Asket – Während sich die Bedeutung des *anuśāsana* in der heutigen Praxis vor allem daraus ableitet, dass es Teil der Vorschrift (*vidhi*) ist, erfolgt der nächste Block von Handlungen meist unter reger Anteilnahme aller Akteure und Umstehenden des Rituals. Es gilt den Initianden neu einzukleiden.

Bereits bei der Analyse des Textbefunds zeigte sich, dass diese Serie von Handlungen mehrere Überarbeitungen erfuhr. Man denke etwa an das nachträglich eingefügte Anlegen der Opferschnur und den weiteren Ausbau dieses Elements (Kap. 9.2 §7). Auch wenn in der Praxis die tatsächlich vorhandenen materiellen Ressourcen Notlösungen provozieren, muss generell festgestellt werden, dass die Deckung mit den Handbüchern recht groß ist. Allerdings treten in der Praxis weitere Elemente und Details hinzu.

Timothy Lubin merkt zum Text des Mantra an, mit dem nach PG 2.2.7 (Ed. Mālavīya 2.2.10) dem Jungen ein Unterkleid angelegt wird und um Langlebigkeit etc. gebeten wird (vgl. Kap. 9.2 §3):

While this may at first seem to be a hackneyed request for the usual Vedic ideals, it is interesting to note that the teacher thus acts as *Br̥haspati*, the custodian of *brahman* (revealed Vedic speech) among the gods, and the student takes the role of *Indra*. This role-playing, ubiquitous in Vedic ritual, is more than drama. The drama merely manifests the fact that the ritual allows the human agent to act in the divine sphere (Lubin 1994: 181f.)

Auch in der heutigen Praxis des *upanayana* wird ein Rollenspiel aufgeführt, das eine transformative Kraft hat und den Jungen an eine neue Sphäre heranzuführt. Ob die im von Lubin angeführten Mantra geäußerte Assoziation mit *Br̥haspati* und *Indra* von den Ritualakteuren wahrgenommen wird, ist jedoch in den meisten Fällen zu bezweifeln. Die Überarbeitungen des *upanayana* verweisen vielmehr auf ein anderes Motiv. Der Junge schlüpft für die Dauer des Rituals in die Rolle eines Asketen. Zu Beginn des *upanayana* muss er dafür zunächst entsprechend „kostümiert“ werden:

Der Initiand erhebt sich von seinem Sitz zwischen Vater und Hauptpriester. Nachdem der Priester den entsprechenden Mantra gelesen und den Jungen wiederholen lassen hat, legt der Vater seinem Sohn als Unterkleid ein *kaupīna* an. Der Wickel besteht aus einem schmalen Stück gelben Stoff, dessen Enden mit Schnüren versehen sind. Der Stoff wird zwischen den Beinen durchgezogen und die Schnüre werden um die Hüften gebunden. Das Anlegen bedarf Fingerspitzengefühls, denn es geschieht unter dem Handtuch, mit dem der Junge seit seinem Bad die Scham bedeckt.

Der Priester liest den nächsten Mantra – wieder Wortgruppenweise, sodass der Junge ihn wiederholen kann – und der Vater legt seinem Sohn oberhalb des Handtuchs den Gürtel aus *muñja*-Gras um die Hüfte und verknotet ihn auf der rechten Seite (Abb. 14). Man prüft, ob alles richtig sitzt und der Junge setzt sich wieder.

Das Anlegen der Opferschnur steht bevor. Der Vater bereitet acht Blattteller (Nep. *bohotā*) mit je einer Opferschnur, die der Initiand an die anwesenden Priester verteilt.³³³ Der Vater überprüft, ob die Schnur, die für seinen Sohn bestimmt ist und schon an einem Pfeiler des *mandapa* bereithängt, richtig vorbereitet wurde. Der Initiand nimmt Wasser aus dem *karmapātra*. Der Hauptpriester liest den *vinīyoga*.³³⁴ Dann hält der Junge Wasser an die Schnur und spricht den vorgesehenen Mantra nach. Wie angewiesen, steht er auf und hebt den rechten Arm. Der Vater will nun seinem Sohn die Opferschnur anlegen, doch da tritt ein Freund der Familie hinzu. Dieser zeigt und erklärt dem Jungen zunächst, wie man seinen Körper durch Berühren verschiedener Körperteile (*nyāsa*) weiht, lässt ihn die dazu gehörigen tantrischen *bījamantras* (*oṃ hrīṃ, huṃ* usw.) nachsprechen und erklärt, wie man beim Murmeln von Mantras (*japa*) mit den Fingern mitzählt (siehe Abb. 15). Erst nach dieser Belehrung legt der Vater seinem Sohn die Opferschnur so an, dass sie *upavīta*, das heißt, über der linken Schulter und an der rechten Seite des Körpers herabhängt.

Der Junge tauscht nun das Handtuch gegen eine kurze Hose aus gelbem Stoff und streift sich ein gelbes Hemd mit kurzen Armen über. Dann legt ihm der Vater eine ebenfalls gelbe Stoffbahn mit Öffnung für den Kopf an und bindet einen schmalen Streifen desselben Stoffes als (weiteren) Gürtel um die Hüfte des Jungen. Diese Handgriffe werden – vom Handbuch nicht behandelt – ohne Mantra vollzogen.

333 Den ersten Teller übergibt der Initiand dem Hauptpriester, den zweiten dessen Helfer, der beim Feueropfer und Bereiten der Materialien assistiert, den dritten dem Hauspriester, den vierten einem Freund der Familie, der nicht nur das *navagraha*-Opfer des Initianden betreuen wird, sondern dem auch beim Anlegen des Schnur (siehe unten) und dem Unterrichten des Mantras eine besondere Rolle zukommt, den fünften Teller erhält der Tempelpriester, der im Namen der Familie am *liṅga* des Schreins eine *śivapūjā* durchführt, der sechste Teller geht wieder an den Hauspriester und der siebte an den Assistenten des Tempelpriesters. Den letzten Teller erhält der Priester, dessen Aufgabe das Rezitieren der *gāyatrī* (*gāyatrījapa*) sein wird. Da dieser eben erst angekommen ist, also bei der förmlichen Auswahl der Brahmanen noch nicht anwesend war, gibt ihm der Initiand auch Geld und *ṭikā*. Der bestellte Veda-Rezitator ist noch nicht anwesend und geht daher leer aus.

334 Dass der Priester hier den sonst von ihm meist ausgelassenen *vinīyoga* mitliest, könnte an der Wichtigkeit des Schnuranlegens liegen. Auch einige Handbücher verzeichnen nur für diese Handlung einen *vinīyoga* (siehe etwa DP: 59). Es kann aber auch schlicht am Schriftbild des verwendeten Handbuchs (KK) liegen, das an dieser Stelle nicht, wie sonst üblich, deutlich zwischen *vinīyoga* und Mantra unterscheidet (siehe KK: 80).

Wieder mit entsprechenden Mantra wird dem Jungen das zu einem Bündel gerollte Antilopenfell (*mṛgacarma*) überreicht und an einer Trageschleife über die linke Schulter gehängt. Dann übergibt der Vater, nachdem der Junge den dazugehörigen Mantra gesprochen hat, einen Stock, an dem zwei Taschen aus gelbem Stoff befestigt sind. Ein zweiter Stock folgt (ohne Mantra) und schließlich (ebenfalls stumm) bindet man dem Jungen ein gelbes Stirnband um. Es herrscht Heiterkeit, ob der Verwandlung des Knaben zum Asketen.

Das Beispiel gibt in vielen Einzelheiten die Praxisnorm wieder. Andere Details, wie das Unterrichten des tantrischen *nyāsa* vor dem Anlegen der Opferschnur, sind dagegen eher Ausnahmen und gehen auf die Initiative einzelner Ritualteilnehmer zurück.³³⁵ Wann was angelegt oder übergeben wurde, konnte in der Praxis variieren.³³⁶ Der Übersicht halber werden die einzelnen Requisiten in der Reihenfolge des Berichts behandelt:

§3.1 Unterkleid (*kaupīna*, Nep. *lāgauṭī*) – Auch bei weiteren *vratabandhas* wurde den Initianden ein Lendenwickel umgelegt. Dieser wurde, wie im Hauptbeispiel, zwischen den Beinen durchgezogen und mit Hilfe einer Schnur befestigt oder man wand einfach Stoff um die Hüfte.³³⁷ In anderen Fällen übernahm ein gelbes, genähtes Höschen die Funktion des Unterkleids, dazu unter dem Stichwort „Asketenkleidung“ (§3.4) mehr.

Vergleichbar dem Bad beim *cūdākarāṇa* kann das öffentliche Anlegen des Unterkleids, zumindest bei älteren Initianden, ein Moment der Scham darstellen (vgl. Kap. 8.4). So zog sich etwa in Fall 5 der Initiand für das Anlegen des Unterkleids erneut aus der Öffentlichkeit des Ritualplatzes zurück. In anderen Fällen beendete resolutes Handeln des Priesters das sichtbare Zögern der Initianden.³³⁸

Das Ausstatten mit den Paraphernalia des *brahmacārin* kann jedoch nicht nur ein Moment der Scham, sondern auch einer der „asketischen Kasteiung“ sein. So hockten etwa die vier Initianden des Falles 6, bar jeder wärmenden Kleidung sichtlich frierend in der Kälte des nebligen Wintermorgens und erst nach dem Anlegen der Opferschnüre wurde ihrem Drängen nachgegeben und gestattet, wenigstens die Unterhemden wieder anzuziehen.

§3.2 Gürtel (*mekhalā*, Nep. *kandhanī*) – Wie in den Handbüchern beginnt auch in der Praxis das Ausstatten des *brahmacārin* gelegentlich nicht mit dem Anlegen des

335 Der *nyāsa* konnte nur in diesem *vratabandha* beobachtet werden, ist jedoch Bestandteil anderer Rituale. Zu den dabei gezeigten *mudrās* siehe Bühnemann 1988: 110 Fn. 26 und Abb. 20 bis 25.

336 Im Fall 4 beispielsweise bekamen die Initianden zunächst einen Lendenwickel. Es folgten Obergewand, Kopftuch, Antilopenfell, Stock und erst am Ende die Opferschnur. Im Fall 6 dagegen erhielten die Initianden vor der Schnur nur einen Lendenwickel.

337 So z.B. im Fall 6. Da die umgelegten Stoffstreifen, wie Umstehende kichernd bemerkten, nicht nur recht transparent, sondern auch nicht besonders breit waren, mussten die vier Initianden, nachdem sie wider Willen ihre Unterhose unter dem neuen Unterkleid ausgezogen hatten, besonders beim Sitzen darauf achten, sich nicht versehentlich zu entblößen.

338 Im Fall 7 z.B. zog der Priester kurzerhand die Unterhose des sechzehnjährigen Initianden bis zu den Knien herab und sicherlich war der Junge froh darüber, dass der Priester nun genauso schnell die Blöße mit dem Lendenwickel wieder bedeckte. Den beiden jüngeren Mitinitianden (acht und elf Jahre) dagegen macht es nichts aus nackt auf dem Ritualplatz zu stehen und darauf zu warten, dass auch sie ihr Unterkleid ankamen.

Unterkleids, sondern mit dem Umbinden des Gürtels (etwa in Fall 7). Wie im Hauptbeispiel kann dabei ein Gürtel aus *muñja*-Gras Verwendung finden (Fall 2, 3 und 5). Ein weiteres Detail scheint bedeutungsvoll: Nach Pandey (1998: 131) repräsentieren die Stränge des Gürtels die drei Veden. Nepalische Priester dagegen griffen meist auf eine weitere populäre Assoziation mit der Zahl Drei zurück. Sie zogen eine Parallele zur *mekhalā* des Feuers, die bei der Vorbereitung auf den Ritualplatz gezeichnet wird (siehe Kap. 7.1.3 §1) und verwiesen auf die drei Grundqualitäten des Universums (*guṇa*). Ein Akteur braucht jedoch keine theologischen Deutungen, um zu wissen, dass die Hüftschnur aus drei Strängen besteht bzw. bestehen sollte.³³⁹

Ist ein derartiger Gürtel nicht verfügbar, kann an seiner Stelle, neben den in Texten genannten Substituten, ein schmaler, meist gelber Streifen Stoff Verwendung finden, der bei Bedarf zurechtgerissen wird (so gesehen etwa in Fall 7).³⁴⁰ Der vorgeschriebene Gürtel kann aber nicht nur substituiert werden, sein Anlegen kann, wenn das Ritual als Kurzform vollzogen wird (wie in Fall 6), auch gänzlich entfallen. Wird auch die gelbe Asketenkleidung, die dem Jungen in der Praxis üblicherweise anlegt wird (siehe unten §3.4), mit einem Gürtel gebunden, erfolgt das Anlegen dieses „zweiten“ Gürtels ohne Mantra.

§3.3 Opferschnur (Nep. *janeū*) – Während man auf einige Requisiten (wie den Gürtel) notfalls verzichten kann, ohne dass das Ritual dadurch ungültig werden würde, ist bei den Bāhun und Chetrī ein *vratibandha* ohne Anlegen der Opferschnur bzw. -schnüre³⁴¹ kaum vorstellbar. Diese Handlung muss heute als ein zentrales Element der Initiation gelten, was aus verschiedenen Details ersichtlich ist.

Wie in den Handbüchern gehen dem eigentlichen Anlegen auch in der Praxis meist verschiedene Vorbereitungen voraus. Mehrfach bereitete man zunächst acht Teller mit einer Opferschnur, Areca-Nuss, Reis, Blüten, Geld etc. und verteilte diese an die anwesenden Priester (*yajñopavitāṣṭakadāna*).³⁴² Mehrfach wurde beobachtet, dass die Schnur, die meist an einem der Pfeiler des *mandapa* bereit hing, zunächst vom Priester (Fall 4) oder dem Initianden (Fall 1 und 7) zwischen beiden Daumen gespannt und mit Mantras geweiht wurde. Zum Anlegen, das durch den *yajamāna*, Priester oder zukünftigen Lehrer geschah, hob der Junge den rechten Arm (siehe Abb. 16). Man rezitierte den allseits bekannten Mantra „*om yajñopavitam paramam etc.*“ (oft aus dem Kopf). Die Schnur wurde dabei zunächst über den Kopf des Jungen gehalten und schließlich so übergestreift, dass sie über die linke Schulter hing.³⁴³

339 Dass in der Praxis der Gürtel, wie in den Texten gefordert, mit Knoten versehen ist, wird etwa von Stevenson (1920: 31) berichtet. Es konnte jedoch nur selten (etwa im Fall 3) selbst beobachtet werden. Da das Binden des Gürtels meist sehr schnell, und von Textilien bedeckt, geschah, kann es in anderen Fällen übersehen worden sein.

340 Von Ritual-Ausstattungen werden auch Substitute aus *kuśa*-Gras verkauft.

341 Beim *samāvartana* wird eine zweite Schnur angelegt bzw. die bereits getragene aufgestockt.

342 Im Fall 7 bereitete der Vater die Teller, während seine Söhne sie verteilten. Da keine acht Priester anwesend waren, erhielt der Priester, der für die *śivapūjā* die *rudrāṣṭādhyāyī* rezitierte zwei, ebenfalls zwei der Priester, der das Feuer betreute und die restlichen vier gingen an den Hauptpriester. Acht Schnüre wurden auch in den Fällen 2, 3 und 5 übergeben. Im Fall 4 bereitete man nur einen Teller mit Schnur.

343 Nach Stevenson (1920: 32f.) legt sich der Junge die Schnur selbst an.

Dass dem Jungen, wie im Hauptbeispiel, vor dem Anlegen verschiedene (tantrische) Ritualtechniken gezeigt und erklärt wurden, war eine Ausnahme. Gleiches gilt für den beobachteten Fall 6, wo der Priester die Jungen ausführlich darüber belehrte, wie sie sich zu verhalten hätten, solange sie die Schnur trügen (was mit ihr beim Toilettengang geschehe, wann sie gewechselt werden müsse usw.). Auch wenn dies Einzelfälle sind, ist bemerkenswert, dass gerade dieses Ritualelement dafür prädestiniert zu sein scheint, mit Belehrungen kombiniert zu werden, die so von den Texten nicht vorgesehen sind. Neben anderen gelegentlich ergänzten Details³⁴⁴ unterstreichen auch diese Zusätze die Wichtigkeit, die der Opferschnur in der heutigen Praxis beige-messen wird.

§3.4 Asketenkleidung – Gemäß textlicher Autoritäten erhält der Junge neben dem *kaupīna* oder *vāsas* ein Fell als Oberkleid (*uttarīya*). In der Praxis wurde der Initiand meist mit zusätzlichen, gelben Kleidungsstücken (wenn vorhanden mit einem Höschen, einem Hemd, einem Überwurf nebst Gürtel und einem Kopftuch oder Stirnband) ausgestattet. Das Anlegen dieser „Asketenkluft“ geschah ohne Mantras, es sei denn, die kurze Hose übernahm (wie etwa in Fall 4) die Funktion des *vāsas* und wurde mit dem entsprechenden Mantra angelegt.

Bei diesem in der Praxis etablierten Standard werden gelegentlich gleich mehrere in den Texten tradierte Vorschriften übergangen: Idealerweise sollte Kleidung, die im Ritual getragen wird, ungenäht sein.³⁴⁵ Diese Regel wird etwa befolgt, wenn ein Priester vor Arbeitsbeginn seine Hose gegen ein ungenähtes und ungefärbtes Tuch tauscht, das er als *dhotī* um die Hüfte windet.³⁴⁶ Bei mehreren *vratibandhas* (etwa Fall 1, 3 und 5) wurde diese Regel auch beim Einkleiden des *brahmacārin* beachtet und nur ein poncho-artiger Überwurf (ohne Nähte) angelegt, der meist von einem gerissenen Stoffstreifen als Gürtel an der Hüfte zusammengehalten wurde. In anderen Fällen erhielt der Initiand eine kurze gelbe Hose und ein gelbes Hemd, beide genäht. Im Fall 4 machte der Priester die Mutter des Initianden, die solch ein genähtes Asketenset besorgt hatte, auf ihren Fehler aufmerksam, ließ nach einer Diskussion jedoch murrend den Dingen ihren Lauf. Der besagte Priester musste aber noch mehr erdulden: Kurzfristig war entschieden worden, einen weiteren Jungen aus dem Bekanntenkreis am *vratibandha* teilnehmen zu lassen. Beim Neueinkleiden zog sich

344 Im Fall 5 etwa machte der Junge sowohl vor als auch nach dem Anlegen der Opferschnur *ācamana* und wusch sich (rituell) die Hände. Bei anderen Insignien verzichtete man auf dieses gelegentlich von Texten erwähnte Detail.

345 Michaels (1998: 102f.) schreibt, dass die „unschuldigen“ Stoffe, die dem Initianden übergeben werden, keine Nähte aufweisen dürfen, da sie nicht in die Hände des als unrein geltenden Schneiders gelangt sein sollen. Nach Kölver (2003: 129) liegt die höhere Reinheit ungenähter Stoffe darin begründet, dass sie nicht mit Hilfe eines Werkzeugs (der Nadel) bearbeitet und dadurch verändert wurden. Dass diese Handlungen das tägliche Handwerk des Schneiders darstellen, begründe dessen niedrigen Status. Obwohl im *vratibandha* (zum Schneiden der Haarsträhnen beim *cūḍākaraṇa*) fast immer eine Schere vorhanden ist, werden Stoffe bei Bedarf gerissen und nicht geschnitten.

346 Dafür können aber auch ganz pragmatische Gründe angeführt werden. Die Materialien, mit denen im Ritual hantiert wird (vor allem die Farbpulver) hinterlassen Spuren. Die Verwendung einer billigen Stoffbahn als Unterkleid schont die „gute“ Straßenhose. Hemden, obwohl genäht, werden in der Regel vor dem Ritual nicht gewechselt.

dieser bis auf Unterhemd und -hose aus, band sich ein weißes Handtuch als *kaupīna* um und legte den äußeren Kopfwickel des *jūṭikābandhana* wieder an. Als der Priester dies bemerkte, insistierte er wieder: Das Stirnband müsse ab und auch mit dem Unterhemd gehe das so nicht. Als der Initiand daraufhin sein Unterhemd mit dem weißen Hemd des *māmā* tauschte, sagte der Priester nichts mehr, obwohl hier gleich ein mehrfacher Regelverstoß vorlag, denn die Kleidung sollte eigentlich nicht nur ungenäht sein, sondern auch (wie von den meisten Handbüchern vorgeschrieben) neu, das heißt, ungetragen und ungewaschen sein. Auch in anderen Fällen wich die Bekleidung wegen Materialmangels von der beobachtbaren Norm ab. Manche Initianden trugen neben der Schnur nur ein Unterkleid – entweder einen dünnen Stoffwickel oder eine *dhotī* – und, obwohl von der Texttradition selten vorgeschrieben, ein Kopftuch bzw. Stirnband.³⁴⁷

§3.5 Antilopenfell (Nep. *mrgacarma*) – In der Literatur finden sich Bemerkungen zur Praxis des Fellanlegens im heutigen Indien, die darauf deuten, dass dieses Ritualelement zugunsten der Opferschnur an Bedeutung verloren hat. Altekar (1965: 318) und Kane (1974: 279) schreiben, dass als Überbleibsel der ursprünglichen Oberbekleidung heute manchmal ein kleines Stückchen Fell an die Opferschnur (*yajñopavīta*) gebunden wird. Nach Stevenson wird den Jungen „in these degenerate days“ (1920: 33) ohne Mantra ein Stück Fell an einer Schnur um den Hals gehängt.³⁴⁸ Auch Scharfe hat „faint traces of the antelope skin“ (1999: 99) zusammengetragen (siehe auch 2002: 108). Der Befund des hier untersuchten Materials spricht eine andere Sprache: Auch wenn im PG das Anlegen des Fells beim *upanayana* nur als Interpolation enthalten ist, wird es von allem Handbüchern vorgeschrieben, und muss in der Praxis – sieht man von Fällen wie Beispiel 6 ab, bei denen das *vratabandha* als Kurzform vollzogen wurde oder in denen die Planung so kurzfristig erfolgte, das man keine Zeit hatte, ein Fell zu besorgen,³⁴⁹ als Standard gelten. Einige Familien scheinen sogar eigens für diesen Anlass ein meist rotbraunes, hell gesprenkeltes „Antilopenfell“ (Nep. *mrgacarma*) im Familienbesitz weiterzugeben.³⁵⁰ Ohne in Frage stellen zu wollen, dass die Schnur sich aus dem Tragen des Fells entwickelt hat (siehe dazu Kap. 9.1 §3), ersetzt oder verdrängt hat die Schnur das Fell im nepalischen *vratabandha* nicht.³⁵¹

Das Fell wird hier allerdings selten als Kleidungsstück angelegt. Diese Funktion hat die gelbe Asketenkluft übernommen. Das Fell bleibt meist zusammengerollt (vgl. Abb. 18) und wird mit Hilfe eines Stoffstreifens entweder, wie im Hauptbeispiel, über

347 Gemeint sind die vier Jungen des Falls 6 (siehe Abb. 12) und einer der Initianden des Falls 7.

348 Auch Campbell spricht von „a piece of dear skin“ (1901: 38).

349 Aus genanntem Grund erhielt jeweils einer der Initianden in den Fällen 4 und 7 kein Fell.

350 Etwa in den Fällen 3 und 5 wurde ein solches Familienfell verwendet.

351 Obwohl man auch in Nepal gelegentlich auf Notlösungen stößt, die an den indischen Befund erinnern. Z.B. erhielten im Fall 7 zwei der Initianden nur ein kleines Fellstück an die Hüfte gebunden, allerdings erst nachträglich, da man das Material, als es benötigt wurde, nicht finden konnte. Der Priester, einer der wenigen, der grundsätzlich einen *vinīyoga* las, modifizierte die Formel entsprechend und las den Mantra zum Anlegen „im Voraus“. Beim dritten Initianden musste man gänzlich auf ein Fell verzichten.

die Schulter gehängt oder an der Hüfte befestigt.³⁵² Es ist nach wie vor bedeutungsvoll, aber seine Symbolik hat sich verschoben. Heutzutage trägt es vornehmlich zur Erscheinung des Initianden als Asket bei.

§3.6 Stock (*daṇḍa*) – In den Texten ist das Einkleiden des *brahmacārin* mit dem Übergeben des Stockes beendet. Dies ist auch in der heutigen Praxis oft der Fall, sieht man von dem Kopftuch ab, das dem Initianden oft als letzter Bestandteil seiner Asketenausstattung – sozusagen als Krönung – ohne Mantra umgebunden wird.³⁵³

Dass der Stock als Asketenzeichen verstanden werden kann, wurde bereits behandelt (siehe Kap 9.1 §5). Hier soll das Augenmerk auf markante Besonderheiten der Praxis gelenkt werden: Im Gegensatz zur Ansicht der meisten Handbücher werden in der Praxis in der Regel, wie im Hauptbeispiel, zwei Stöcke übergeben: Den einen wird der Junge später beim Umrunden des Feuers oder beim „Bettelgang“ als Wanderstock in der Hand halten. Den zweiten, an dem zwei Bündel oder Taschen aus gelbem Stoff befestigt sind, trägt er zu den genannten Anlässen über die Schulter gelegt. Die meisten der zu den Taschen Befragten beschränkten sich darauf, Angaben zu den Materialien zu machen, die hineingefüllt werden sollen.³⁵⁴ Der Vater im Hauptbeispiel erklärte schmunzelnd, dass man in dem als „Geldbörse“ (Nep. *sunathailo*) bezeichneten Bündel die „Barschaft“ aufbewahre, die im Falle des „Asketen“ nur aus einer Tagesration Essen, etwa eine „handvoll“ (Nep. *mūtho*), bestehen solle, und, dass das zweite Bündel, die „Tasche“ (Nep. *jholī*), zum Aufbewahren des „Handwerkszeug“ diene, mit dem sich der *brahmacārin* sein Essen verdiene, also der Bettelschale. Wie auch immer man die Details interpretieren mag, die konkreten Umsetzungen waren sich oft so ähnlich, dass hier ein (von Texten nicht erfasster) Standard erkennbar ist, der natürlich auch substituiert werden kann.³⁵⁵

Der lokale Brauch setzt sich auch über die textlichen Vorschriften zu den Holzarten hinweg. Die Stöcke bestanden für gewöhnlich aus Ästen des *paiyū* und waren in mehreren Fällen (z.B. 1 und 7) noch belaubt – wie auch die Zweige des gleichen Baumes, die beim Schmücken der Pfeiler des *maṇḍapa* zum Einsatz kamen. Nur, wenn *paiyū* nicht verfügbar war, verwendete man einen Ersatz. Bei der Auswahl des Stockes muss aber noch mehr als das Material bedacht werden: Als im Fall 2 der Vater des Initianden nach langem Suchen einen Stock brachte, der eine deutliche Krümmung aufwies, wurde dieser vom Priester zunächst als ungeeignet befunden. Ob

352 Fall 1, 2, 3 und 5. Lediglich im Fall 5 bestand der Priester darauf, dass man die Rolle öffne und das Fell in *upavīta*-Position anlege. Im Fall 4 trug einer der Jungen ein Fell auf dem Rücken, das mit einem Stoffstreifen befestigt war, der über die rechte Schulter hing.

353 In Ausnahmefällen kann das Übergeben des Stockes entfallen, etwa im Fall 6.

354 Meist wurde erklärt, dass man in eine der beiden Taschen *cāmala* und *dāla* und in die andere *ciurā* gibt. Des Weiteren kann (wie etwa vom Priester der Fälle 1 und 4) auch *dūbo* und *kasāra* als nötig empfunden werden. Die Tante, die im Fall 4 das Füllen der Taschen übernahm, vertrat die Ansicht, dass auch *sela* hinein gehöre. Stolz verwies sie darauf, dass die eingefüllten *māsa*-Bohnen vom Feld der Familie stammen.

355 Eine recht individuelle Variante konnte im Fall 7 beobachtet werden: Man band an den Stock, der über die Schulter getragen wurde, nur zwei gelbe Stoffstreifen, hängte den Initianden dafür aber eine genähte gelbe Tasche um, in die später die Bettelschale gelegt wurde.

die Bedenken des Priesters sich auf entsprechende textliche Referenzen³⁵⁶ stützten oder ob nach seinem persönlichen ästhetischen Empfinden bei einem so wichtigen Ereignis wie dem *vratibandha* die Ausstattung des Rituals „angemessen“ sein sollte, ist mir nicht bekannt. Nach einigem Diskutieren schlug man die Bedenken in den Wind und entschied, das Ritual nicht länger zu verzögern. Der Priester sprach den Mantra und der krumme Stock wurde nebst zweitem Stock mit den Bündeln dem Initianden übergeben (Abb. 17). Als nun der Vater kurz darauf mit einem eleganten Spazierstock, den er doch noch irgendwo aufgetrieben hatte, auf dem Platz erschien und die Stöcke austauschen wollte, lehnte der Priester kategorisch ab. Gegeben sei gegeben.

Auch den in den Texten je nach Stand zur Länge des Stockes gemachten Angaben wird in der beobachteten Praxis keinerlei Beachtung geschenkt.³⁵⁷ Gelegentlich übertrugte zumindest einer der Stöcke den Initianden, für gewöhnlich waren die Stöcke jedoch nach Textnorm „zu kurz“ und reichten den Initianden nur bis zur Brust.

Dass Details der Ritualtexte, die Unterschiede der Stände markieren, in der Praxis missachtet werden, konnte, wie gezeigt, mehrfach beobachtet werden. Auch in der heutigen Praxis gibt es bestimmte Elemente des *vratibandha*, die eindeutig Standesunterschiede erkennen lassen; beispielsweise das nur von Chetrīs praktizierte Schießen mit einem Bogen beim *vedārambha* (siehe Kap. 10.2 §2). Für das Einkleiden des *brahmacārin* gilt dies jedoch nicht (vgl. Pandey 1998: 130f.). Dabei auftretende Varianten sind nicht standesspezifisch. Sowohl Bāhun wie Chetrī können eine *mekhalā* aus *muñja* oder Stoff anlegen, einen Stock vom Holze des *paiyū* oder ein Substitut tragen usw. Maßgeblich ist die Verfügbarkeit. In der Praxis sagt das Einkleiden und Ausstaffieren weniger darüber aus, welchem Stand der Junge entstammt, sondern verdeutlicht, welchen Weg er jetzt einschlägt. Er wird rituell in Askese und Wildnis geschickt, um am Ende des Rituals als neues Mitglied der Gemeinschaft zurückzukehren (siehe Kap. 11.4). Die Kleidung soll dazu beitragen, aus dem Jungen vorübergehend einen Asketen jenseits aller Stände zu machen. Dieser Eindruck entsteht besonders durch die gelbe Uniform, die in dieser Form von den Sūtras nicht erwähnt wird, in der Praxis, so verfügbar, jedoch dazugehört. Verschiedene, eher individuelle Ergänzungen können diesen Eindruck noch verstärken.³⁵⁸ Die Analyse des ethnographischen Materials legt also andere Deutungen des Einkleidens des *brahmacārin* nahe als das Studium der Ritualtexte. Bei den nun folgenden Elementen wird deutlich, dass dabei auch regionale Unterschiede zu berücksichtigen sein können.

§4 Füllen der zusammengelegten Hände (*añjalipūraṇa*) – Während Stevensons (1920: 34) knappe Beschreibung dieses Elements keine Abweichungen vom textlich tradierten Skript erkennen lässt,³⁵⁹ konnte das Füllens der Hände des Jungen mit Was-

356 Etwa *Mānavadharmasāstra* 2.46 oder der *Cūḍopānāyana*-Text (siehe Kap. 9.1 §5).

357 Der Befund weicht hier erneut von dem ab, was Stevenson (1920: 33) aus Gujarats berichtet.

358 So erhielten etwa die Initianden im Fall 4 eine Kette aus *rudrākṣa*-Samen und ein gelbes Stirnmal in Form eines Dreizacks (*trisūla*). Ein solches Stirnmal trug der Priester auch im Fall 1 dem Initianden auf, es scheint also seine persönliche Eigenart zu sein. Diese, sonst in keinem Ritual beobachteten Details, stellen klar eine Verbindung zu Śiva, dem Asketen *par excellence*, her.

359 Stevenson (ebd.) erklärt in diesem Zusammenhang die verschiedenen Handhaltungen bei der Wassergabe an Götter, Menschen bzw. Ahnen.

ser in der beobachteten nepalischen Praxis, wenn es denn überhaupt vollzogen wurde, auffällige Veränderungen aufweisen. Um mit dem Hauptbeispiel zu beginnen:

Der in voller Asketenmontur an der Südseite des Ritualplatzes mit Blick nach Norden stehende Initiand wird angewiesen, die Hände flach auszustrecken, und der Vater gießt wortlos aus dem *ācamana*-Gefäß etwas Wasser darauf. Da man vergessen hatte, dem Jungen zu erklären, wie er damit verfahren soll, macht dieser zunächst *ācamana*. Man holt die Erklärung nach. Der Vater gibt dem Jungen erneut Wasser auf die Hand und dieser sprengt es nun nach oben. Die Handlung wird dreimal wiederholt.

Während andernorts das *ācamana* integraler Bestandteil des Füllens der Hände zu sein scheint,³⁶⁰ muss es in diesem Fall als nicht geplantes Versehen gelten. Andere Abweichungen von der Norm der Texttradition sind jedoch typisch für die nepalische Praxis: Im Fall 7 goss man das Wasser für die ansonsten (außer dem *ācamana*) genauso wie im Hauptbeispiel vollzogenen Handlungen direkt aus dem *kalaśa* in die Hände des Jungen. Auch hier entfiel also das in den textlichen Beschreibungen bedeutsame Detail, dass das Wasser aus den zusammengelegten Händen des Lehrers in die zusammengelegten Hände des Schülers gegossen wird. Interpretationen wie, das Füllen der Hände symbolisiere den „Strom des Wissen“ oder stelle eine besondere Verbindung zwischen zwei Personen her, finden hier daher nur wenig Nahrung. Vielmehr traten, wie in einigen Handbüchern (siehe Kap. 9.2 §11), eher Züge eines Opfers bzw. einer Wassergabe (an die Sonne) hervor.

Im Fall 5 ließ sich noch etwas anderes beobachten. Wie im Hauptbeispiel gab man Wasser aus dem *ācamana*-Gefäß, dann wurde dem Jungen jedoch aufgetragen, das Feuer zu umrunden, bevor er nach oben sprengte und die Handlungen zweimal wiederholt wurden. Hier nahm das Füllen der Hände also Züge der *pradakṣiṇā* (Kap. 9.2 §15) und des für den *homa* vorgeschriebenen *paryukṣaṇa* (vgl. Kap. 9.2 §20) an.

§5 Betrachten der Sonne (*sūryodīkṣaṇa*) – Nachdem man Wasser „dargebracht“ hatte, grüßte man im Hauptbeispiel die Sonne:

Der Initiand wird angewiesen, mit überkreuzten Händen seine Ohren zu berühren und in die Sonne zu sehen, während der Hauptpriester den entsprechenden Mantra rezitiert. Dann wird er ums Feuer geschickt und der Vater begibt sich an die Westseite des Ritualplatzes, um schnell die Butterfettopfer des *upanayanahoma* darzubringen. Die Zeit drängt. Der für das Unterrichten des Mantras (Nep. *mantra sunāune*) bestimmte Moment naht und der Junge soll vorher noch die *navagrahas* verehren.

Einige Initianden grüßten auf dieselbe Weise, mit überkreuzten Händen an den Ohren, andere dagegen legten zum Grüßen wie beim üblichen *namaskāra* die Handflächen vor dem Körper aneinander. Die Sonne kann auch ohne vorheriges Füllen der Hände³⁶¹ oder gar nicht³⁶² begrüßt werden. Der aus Gujarat berichtete Brauch, zu diesem

360 Campbell (1901: 38) berichtet aus Gujarat, dass der Junge das vom Lehrer erhaltene Wasser schlürfen soll.

361 So geschehen etwa in Fall 3.

362 Im Fall 6 verzichtete man zumindest beim *upanayana* auf das Betrachten der Sonne. Beim *samāvartana* wurde es mit dem „Erwärmen der Hände“ kombiniert (vgl. unten §15).

Anlass der Sonne eine Kokosnuss darzubringen (siehe Campbell 1901: 38; Stevenson 1920: 34),³⁶³ lässt sich für Nepal nicht belegen.

§6 Beröhren des Herzens (*hrdayāmbhana*) – Im Hauptbeispiel wurde aus Zeitgründen auf dieses Element verzichtet. Auch in anderen Ritualen entfiel das Beröhren des Herzens. Wenn es vollzogen wurde, stand der Beröhrende – mal der Großvater, mal der Vater, mal der Onkel väterlicher- oder mütterlicherseits, aber meist der spätere Lehrer – hinter dem Jungen und legte, während der Mantra gelesen wurde, seine rechte Hand über die rechte Schulter des Jungen auf dessen Brust. Dass, wie von Stevenson (1920: 34) berichtet, der Lehrer abwechselnd die Schulter des Jungen und sein eigenes Herz beröhrt, konnte nicht beobachtet werden.

§7 Dialog (*praśnottara*) und Beschützen (*rakṣaṇa*) – Wenn in der Praxis der Dialog von Lehrer und Schüler, bei dem letzterer u.a. nach seinem Namen gefragt wird, stattfand, dann wurde er meist wie das ritualisierte Gespräch zu Beginn des *upanayana* (siehe §2) zwischen Handbuch bewehrtem Priester und Initianden geführt. Dass der Initiand bei dieser Gelegenheit vom Lehrer einen neuen Namen erhält (Stevenson 1920: 34; vgl. Campbell 1901: 38), scheint in Nepal keine Rolle zu spielen.

Wenn der Priester im Anschluss die Verse rezitierte, mit denen der Junge dem Schutz der verschiedenen Wesen anvertraut wird, grüßte der Initiand dabei, entweder mit überkreuzten Händen die Ohren beröhrend oder die Handflächen vor dem Körper aneinander gelegt, im Osten beginnend die Himmelsrichtungen.³⁶⁴

§8 Umrunden des Feuers (*pradakṣiṇā*) – Das Umrunden des Feuers durch den Initianden geschah immer in voller Montur, gegebenenfalls mussten dazu die zwischenzeitlich abgelegten Stöcke etc. wieder aufgenommen werden. Wann und wie oft der „Asket“ dem Feuer durch Rechtsumwandeln seine Verehrung erwies, variierte. Einige Priester fügten eine *pradakṣiṇā* direkt nach Abschluss des Einkleidens an.³⁶⁵ Manche bauten sie in andere Elemente des Rituals ein.³⁶⁶ Meist wurden auch Veränderungen der Position des Initianden im Ritualraum mit einer *pradakṣiṇā* kombiniert.

Aber nicht nur das Feuer, als Zentrum des *maṇḍapa*, kann beim *upanayana* umwandelt werden. Der Priester in den Fällen 1 und 4 schickte die frisch eingekleideten „Asketen“ jedes Mal auf „Pilgerfahrt“ und wies sie an, in Begleitung des Mutterbruders barfuß den nahe gelegenen Tempel zu umrunden.³⁶⁷

§9 Rahmenritual, zweiter Teil (*upanayanahoma*, erster Teil) – Die Besonderheit, dass beim *upanayana* die Butterfettspenden des rahmenden *homa* nicht gleich zu Beginn des Teilrituals erfolgen, wird nicht nur von den Texten vorgeschrieben, sondern wurde auch in der Praxis beachtet. Allerdings musste der Ritualablauf oft den je-

363 Als Begründung für diese Opfergabe führt Stevenson an, dass „the sun, a physician, a king, a preceptor and an astrologer can never, according to the Scriptures, be saluted with empty hands“ (1920: 34).

364 Diese Handlungen konnten z.B. in den Fällen 2, 3 und 5 beobachtet werden. Im Hauptbeispiel und mehreren anderen Fällen verzichtete man auf sie.

365 Etwa Fall 5 und 7. Im Fall 6 war die *pradakṣiṇā* das einzige Element zwischen dem Einkleiden und der Unterweisung durch den Lehrer.

366 Eine Kombination der *pradakṣiṇā* mit dem *añjalipūraṇa* wurde bereits behandelt (§4).

367 Zum Umrunden des Tempels siehe auch Kap. 11.2 §14 und 15.

weiligen Umständen angepasst werden. Dass im Hauptbeispiel aus Zeitgründen unter Auslassung mehrerer Ritualelemente der *upanayanahoma* vorgezogen wurde, wurde schon berichtet (siehe oben §5). Aus dem gleichen Grund nutzte im Fall 4 einer der Priester bereits die Zeit, während Hauptpriester und Familie mit dem Einkleiden der Initianden beschäftigt waren, für den *upanayanahoma*. Als sich die jungen „Asketen“ nach einer Umrundung des Feuers wieder auf ihre Plätze setzten, waren die vorgeschriebenen Butterfettspenden bereits dargebracht und der Priester berührte alle dem Alter nach für das *tryāyusaḥaraṇa* mit dem Opferlöffel an Kopf und Brust. Liegt der für das Unterrichten des Mantras bestimmte Zeitpunkt dagegen sehr spät und hat man sich bisher zügig voran gearbeitet, bietet sich den Akteuren nun eine Gelegenheit, das Ritual nach individuellen Interessen weiter auszubauen. So begann im Fall 3 der Vater des Initianden, nachdem sein älterer Bruder den *upanayanahoma* beendet hatte, im Norden des Ritualplatzes eine aufwendige Verehrung Śivas (*śivapūjā*), an der sich auch die Großmutter, andere weibliche Verwandte und zeitweilig auch der Initiand beteiligten.³⁶⁸

§10 Einweisung des Jungen, zweiter Teil (*kūmarasyānuśāsana*) – Auch dieses Ritualelement wurde (wie das Berühren des Herzens etc.) nicht bei allen beobachteten *vratabandhas* vollzogen. Im Hauptbeispiel nahm man sich die Zeit, obwohl man es eilig hatte:

Nachdem der Vater den *upanayanahoma* beendet hat, setzt er sich seinem Sohn gegenüber, um ihn in die Regeln des *brahmacārin* einzuweisen. Aus dem Buch lesend, erteilt er die formelhaften Anweisungen und der Sohn und Schüler wiederholt die vorgesagten Antworten. Zeit für Erklärungen bleibt keine. Als die Unterweisung beendet ist, zieht sich der Vater vom Ritualplatz zurück, um sich um die stetig wachsende Zahl der Gäste zu kümmern und zu überprüfen, ob bei den Vorbereitungen des bestellten Catering Service alles seinen rechten Gang geht. Der Initiand dagegen begibt sich an die Nordseite des *maṇḍapa*, um unter Anleitung eines Priesters die *navagrahas* zu verehren (siehe Abb. 21). Die anderen Priester nutzen die verbleibenden Minuten bis zum *mantradāna* für eine Teepause.

Während hier das Gespräch, wie von den Handbüchern vorgeschrieben, zwischen (zukünftigem) Lehrer und Schüler geführt wurde, übernahm in anderen Fällen wieder der Priester die Sprechrolle des Lehrers. Im Hauptbeispiel gestaltete sich die Einweisung des Jungen in die Regeln des *brahmacarya* als rein formaler Akt. Die im Handbuch verzeichneten, im Wortlaut auf ŚB 11.5.4.5 zurückgehenden Regeln wurden wie andere Mantras ohne Erklärung rezitiert und damit ein gültiges *anuśāsana* vollzogen. Im Fall 7 fand zu diesem Anlass eine tatsächliche Belehrung über einige rituelle Pflichten des Lebens nach dem *vratabandha* statt.³⁶⁹ Solche Unterweisungen konnten

368 Dem Vater des Jungen kam in diesem *vratabandha* sonst keine Funktion zu, da sein Bruder, als ältester Vertreter der Patrilinie, sowohl die Rolle des *yajamāna*, als auch die des Lehrers übernahm.

369 Nachdem die Initianden die zweite („*aśnāni*“) der sieben Regeln nachgesprochen hatten, erklärte ihnen der Priester in Nepali, dass sie ab jetzt vor jedem Essen *ācamana* machen, Wasser auf den Boden geben und den Göttern opfern sollen. In diesem Moment brachte eine Windböe den *maṇḍapa* zum Einsturz. Nach kurzer Diskussion entschied man, die wacklige Konstruktion abzu-

aber auch in Verbindung mit anderen Elementen geschehen, insbesondere dem Anlegen der Opferschnur (§3.3) oder dem nun bevorstehenden Unterrichten des *sāvitrī*-Mantras (§12).

§11 Kuhgabe (*godāna*) – In mehreren *vratibandhas* (etwa in Fall 2, 3 und 5) bereitete man als Vorbereitung des nächsten Höhepunkts des Rituals (siehe §12) einen Blattteller mit etwas Geld, Reis, Blüten etc. und übergab diesen als „Kuhgabe“ an den Hauptpriester des Rituals oder, so anwesend, den Familienpriester. Im Fall 7 beratschlagten Vater und Priester kurz und einigten sich darauf, erst am Ende Rituals ein Sammel-*godāna* zu übergeben, für welches der Vater extra eine Kuh auf den Ritualplatz bestellt hatte. Diese eher ungewöhnliche Lösung wird beim *samavārtana* genauer beschrieben (siehe Kap. 11.2 §17).

§12 Lehren der *sāvitrī* (*sāvitrīyupadeśa*) – Das Unterrichten der *sāvitrī*, in der Praxis meist als „Hörenlassen des Mantras“ (Nep. *mantra sunāune*) oder „Mantragabe“ (*mantradāna*) bezeichnet, gehört, wie das Anlegen der Opferschnur, zu den Elementen, die bei einem *vratibandha* der Bāhun und Chetrī nicht fehlen dürfen.

Es ist 10:35 Uhr, noch fünf Minuten bis zum *mantradāna*. Der Initiand unterbricht die *navagrahapūjā*, die er unter Leitung eines Priesters begonnen hatte. Der Hauptpriester hockt sich neben ihn und erklärt ihm, wie er gleich seinen Lehrer zu grüßen hat, während man rechts neben den beiden, nördlich vom Feuer, den Platz für das *mantradāna* herrichtet. Der Initiand dreht sich mit dem Gesicht nach Westen und sein Vater setzt sich ihm, das Gesicht nach Osten gewandt, gegenüber. Der Sohn grüßt, wie erklärt, mit überkreuzten Händen an den Ohren und verbeugt sich. Ein Assistent bindet dem Vater/Lehrer die *śikhā* und nimmt die letzten Arrangements des Platzes vor, stellt *karma*- und *pañcapātra* in Reichweite usw.

Der Schüler verbeugt sich erneut vor seinem Lehrer und übergibt diesem einen Teller mit Früchten. Dann bereitet er unter Anleitung ein *godāna* (mit *saṃkalpa*, *goprārthanā*, *dānapratīṣṭhā* usw.) und übergibt es dem helfenden Priester, der ihn daraufhin mit Wasser aus dem *karmapātra* besprenkelt und segnet (*abhiṣeka*). Der Junge soll nun fünfmal *ācamana* machen und der Vater demonstriert ihm die rituelle Form der Atemkontrolle (*prāṇāyāma*). Dann schaltet sich der Freund und Helfer der Familie wieder ein und wiederholt die bereits beim Anlegen der Schnur von ihm gezeigten Handlungen des *nyāsa*. Der Junge wickelt die Schnur um den rechten Daumen. Nun kann der Mantra unterrichtet werden.

Lehrer und Schüler werden mit einer Decke bedeckt. Der Hauptpriester beginnt, laut den *maṅgalamantra* (*oṃ maṅgalaṃ bhagavān viṣṇuḥ* etc.) zu rezitieren. Einer der Priester bläst eine Schnecken trompete (*śaṅkha*), und die Glocke am Tempel eingang wird geläutet. Nachdem die *sāvitrī* einmal komplett unterrichtet wurde, lüftet man die Decke, der Schüler steht auf, macht mit Fell und Stöcken eine große *pradakṣiṇā* um Ritualplatz und Tempel und nimmt wieder dem Lehrer gegenüber Platz. Diese Prozedur wird zweimal wiederholt und um 10:50 Uhr ist der Junge in die *sāvitrī* initiiert. Er

bauen, bevor man das Ritual fortsetzte. Die Familie nutzte die Unterbrechung noch für ein Gruppenfoto mit den „Asketen“. Dann ging man (ohne auf die restlichen Regeln einzugehen) zum nächsten Ritualelement über.

verbeugt sich erneut vor seinem Lehrer und übergibt ihm Kleidung (*dhotī*) und einen großen Blattteller mit Reis, Areca-Nuss, Opferschnur und Früchten.

Das Hauptbeispiel entspricht größtenteils dem heutigen Standard des *mantradāna*. Auch in anderen *vratabandhas* grüßte der Junge den Lehrer vorgeschrieben förmlich mit Verbeugung und Gaben. Das dreimalige Unterrichten des Mantra geschah immer verborgen unter einer Decke, begleitet vom *maṅgalamantra*, Glocke und anderen glückbringenden Klängen (siehe Abb. 19), und der Junge vollzog nach jeder Unterweisung eine *pradakṣiṇā* entweder um den *maṅḍapa* oder, wie im Beispiel, um *maṅḍapa* und Tempel. Mehrfach wurde zum Abschluss des *mantradāna* das *ācamana* wiederholt (etwa in Fall 5 und 7) und in einem Fall (Beispiel 4) gaben die Jungen beim Übergeben des Geschenks auch eine *ṭikā*. In Anbetracht der großen Bedeutung, die diesem Element beigemessen wird, verwundern beobachtbare Ergänzungen nicht. Im Hauptbeispiel wies man den Jungen in das Kontrollieren des Atems (*prāṇāyāma*) ein, eine als Reinigung verstandene Handlung,³⁷⁰ die gern mit der *gāyatrī* vollzogen wird,³⁷¹ und man wiederholte den bereits beim Anlegen der Opferschnur demonstrierten *nyāsa* (vgl. §3). In anderen Fällen wurden in das *mantradāna* ebenfalls zusätzliche Lektionen für den oder die Initianden eingefügt: So wurden die verschiedenen *tīrthas* der Hand erklärt (etwa in Fall 2), oder es erfolgte eine Belehrung zur Anwendung des *gāyatrī*-Mantras.³⁷² Die Unterweisung wurde je nach Ritual vom Vater, Großvater, Onkel, Priester oder einem befreundeten Brahmanen übernommen.

Die Position auf dem Ritualplatz, an der das *mantradāna* stattfand, variierte von Fall zu Fall. Dass im Hauptbeispiel – wie von PG 2.3.3 und einigen Handbüchern vorgeschrieben – der Junge nördlich vom Feuer nach Westen blickend saß, war dem Zeitpunkt des Rituals geschuldet. Bei der Platzwahl für das *mantradāna* wurde, wie in anderen *vratabandhas* auch, eine Regel berücksichtigt, die von VP (18) und SV (51) im Zusammenhang mit dem *jūṭikābandhana* erwähnt wird: Der Junge soll den Mond zur rechten Seite haben. Während der eben erwähnte Vers des PG erklärt, dass sich Lehrer und Schüler beim Unterrichten ins Gesicht sehen, soll in der Praxis der Mantra ins rechte Ohr geflüstert werden. Diese Regel wurde in allen Fällen, in denen trotz Decke eine Beobachtung möglich war, befolgt.³⁷³

§13 Platzieren des Feuerholzes (*samidādhāna*) – In die *sāvitrī* initiiert, soll der Schüler nun das Feuer versorgen und damit in rituell inszenierter Form den täglichen Pflichten des *brahmacārin* nachkommen. Wie oben (siehe Kap. 9.2 §20f.) demonstriert, veränderte sich dieses Element im Laufe seiner Entwicklung signifikant. In der Praxis beschränkte man sich meist auf das Anlegen von Scheiten. Nur im Fall 2 umrundete der Schüler zunächst dreimal das Feuer mit Wasser. Im Fall 6 entfiel das

370 Vgl. etwa *Mānavadharmasāstra* 2.75.

371 Vgl. *Yājñavalkyasmṛti* 1.23.

372 So erklärte der Priester im Fall 6 den Jungen ausführlich, dass der Mantra morgens und abends zu sprechen sei, dass man vorher seinen Lehrern gedenke, usw.

373 Im Fall 7 saß der Vater aus Platzgründen linkerhand und die allgemeinen Belehrungen erfolgten ins linke Ohr des Sohnes. Beim Sprechen des eigentlichen Mantras drehte der Junge den Kopf jedoch so, dass ins rechte Ohr gesprochen werden konnte. Der Vater unterwies nur den ältesten Sohn, der jüngere hörte den Mantra, wie man vor Ort entschieden hatte, von einem der Priester.

samidādhāna gänzlich. Da das Versorgen des Feuers in den Handbüchern sowohl für das *upanayana* als auch das *samāvartana* vorgeschrieben wird, in der Praxis in manchen Fällen jedoch nur während des *samāvartana* vollzogen wird, wird hier auf Beobachtungen aus beiden Teilritualen zurückgegriffen. Gleiches gilt für die folgenden Elemente bis zum Erteilen des Segens (§19).

Während der Vater, eingedeckt mit organisatorischen Aufgaben, sich gleich nach dem *mantradāna* wieder zurückzieht, begibt sich sein Sohn, im Uhrzeigersinn das Feuer umrundend, an die Westseite des Ritualplatzes, um unter Anleitung des Hauptpriesters fünf Scheite ins *upanayana*-Feuer zu geben. Dazu muss das zwischenzeitlich erloschene Feuer znnächst wieder entfacht werden – eine Aufgabe, die der zuständige Priester mit Hilfe von Glut aus dem Hauptfeuer und fettgetränkten Dochten erledigt. Als sich die ersten Flammen zeigen, liest der Hauptpriester den Mantra aus dem Handbuch, der Junge spricht ihm nach, legt die linke Hand an den rechten Ellenbogen und versucht, mit der rechten Hand den ersten Scheit im Feuer zu platzieren. Das Anlegen der Scheite ist keine einfache Wurfübung. Durch verschiedene Materialien und den kauernenden Feuerpriester am Nähertreten gehindert, steht der Junge am äußersten Rand des *maṇḍapa* und die *vedi* ist nur zwei Ziegel groß (siehe Abb. 20). Auf dieselbe Weise werden die restlichen Scheite platziert, bevor der Junge zweimal den Opferplatz umrundet. Gegen Ende des Rituals wird er diese Handlungen für das *samāvartana*-Feuer wiederholen.

Den meisten Textvorlagen zufolge werden zunächst fünf, dann drei mit Butterfett versehene Scheite ins Feuer gegeben. In der Praxis trifft man meist, wie im Hauptbeispiel, eine Auswahl. Im Fall 7 legte der Priester vor jeden seiner Schützlinge fünf Scheite. Während er den *viniyoga* las, hielten die Jungen Wasser aus dem *karmapātra*. Dann mussten sie aufstehen, den Mantra nachsprechen und den ersten Scheit ins Feuer werfen. Sie blieben stehen und brachten – jeweils nach dem Sprechen des Mantras – die restlichen vier Scheite dar.³⁷⁴ Auch im Fall 4 wurden fünf Scheite ins Feuer gegeben, aus Zeitgründen allerdings erst nach dem Almosengang. Die sitzenden Initianden sollten, während der Priester den jeweiligen Mantra las, den Scheit zunächst in das *karmapātra* halten und dann bei dem Wort „*svāhā*“ am Ende des Mantras ins Feuer werfen. In Fall 1 und 3 platzierte man, wie beim üblichen *homa* (siehe Kap. 7.1.1 §12), nur drei *samidhs*. Einzig beim *samāvartana* des Falles 5 warf der Junge zunächst fünfmal einen Scheit mit Butterfett ins Feuer, umrundete dann den Ritualplatz und erhielt vom Priester drei weitere Scheite. Auch diese wollte er wieder einzeln darbringen, auf Anweisung des Priesters wurden sie jedoch gemeinsam ins Feuer gegeben.

§14 Erneutes Anlegen von *samidh* – Auf eine Wiederholung der eben beschriebenen Handlungen wird in der Praxis meist verzichtet. Im Fall 5 kam sie vor, aller-

³⁷⁴ Bereits beim *upanayana* musste der Priester die beiden jüngsten Initianden ermahnen aufzupassen. Es war schon Mittag und sie waren müde und hungrig. Beim späteren *samāvartana* übernahm dann der Vater das Platzieren der Scheite für seine Söhne.

dings nur beim *samāvartana* und erst, nachdem der Junge die Hände erwärmt und die Glieder berührt hatte.

§15 Erwärmen der Hände (*pāṇipratapana*) und Reinigen des Gesichts (*mukhavimārjana*) – Wenn man diese Handlungen nicht, wie in den Fällen 6 und 7, übergang, berührte der Initiand meist dreimal sein Gesicht bzw. seine Augen mit den am Feuer erwärmten Händen. Im Hauptbeispiel geschah dies nur einmal und war ein schlichter Akt:

Noch immer am äußeren Rand des *maṇḍapa* stehend streckt der Initiand seine Handflächen in Richtung Feuer aus, um sie zu „erwärmen“. Dann bedeckt er mit ihnen sein Gesicht und man geht nahtlos zum nächsten Ritualelement über.

Während man hier das Element auf die Minimalform reduzierte, konnte im Fall 6 beim *samāvartana* eine elaborierte Variante des Erwärmens der Hände beobachtet werden, die mit einer Art *dīpapūjā* und mit aus der *aratī* bekannten Details kombiniert war. Der Priester übergab jedem der Jungen einen kleinen Blattteller mit ölgetränkten Dochten und wies sie an, das Licht zu entzünden. Die Jungen nahmen das Licht in die linke Hand und verehrten es mit Blüten, Reis, rotem Farbpulver usw. Sie trugen es dreimal ums Feuer und stellten es, wieder im Süden angelangt, vor sich ab. Nun sollten sie und der *yajamāna* sich dreimal die Hände am Licht erwärmen. Nach dem ersten Erwärmen wurden die Handflächen gen Himmel gestreckt, in die Richtung, in der man die im Nebel versteckte Sonne vermutete. Nach dem zweiten Erwärmen wurden sie Richtung Paśupatinātha-Tempel gezeigt und erst als man die Hände zum dritten Mal erwärmt hatte, berührte man damit die eigenen Augen. In dieser individuellen Variante war das Element kaum wiederzuerkennen.

§16 Berühren aller Glieder (*sarvagātrasparśa*) – Wie das gerade beschriebene Element wurde auch das *sarvagātrasparśa* recht flexibel gehandhabt. Es konnte entfallen oder modifiziert werden. Im Hauptbeispiel blieb man jedoch recht nah an der textlich tradierten Form:

Der Priester weist den Jungen jeweils zuerst an, welchen Teil des Körpers er berühren soll und liest dann den entsprechenden Mantra. Auf diese Weise berührt der Junge zunächst „alle Glieder“ (von Kopf bis Fuß), dann mit der rechten Hand seinen Mund, seine Nase, sein rechtes Auge, sein linkes (wobei der Priester den bereits gesprochenen Mantra wiederholt), auf dieselbe Weise beide Ohren und schließlich mit überkreuzten Händen beide Oberarme. Im Anschluss gibt ihm der *hotṛ* eine schwarze *ṭīkā* vom *upanayanahoma*.

Im Fall 3 verschmolz das Element mit dem vorherigen. So erwärmte der Junge vor dem Berühren der Glieder erneut seine Hände am Feuer. In den Fällen 4 und 7 stellte sich der Lehrer hinter seinen Schüler, um die Körperteile seines Schützlings zu berühren. Im Fall 1 legte der Großvater einfach seine Hände auf die Schultern des Enkels während die Formeln rezitiert wurden.

§17 Auftragen des Aschezeichens (*tryāyusakarāṇa*) – Wie für das Hauptbeispiel bereits berichtet (siehe oben §16), schließt meist direkt an das Berühren der Glieder das Auftragen des Aschezeichens an. Einige Priester gaben es direkt mit dem Opfer-

löffel auf die Stirn (etwa in Fall 7). Ein anderer berührte, wie er es auch sonst tat, sowohl Stirn als auch Brust des Jungen mit dem Opferlöffel (Fall 1 und 4).

§18 Förmliches Grüßen (*abhivādana*) – Die meisten Initianden hatten bereits bei der Verehrung des Lehrers anlässlich des *mantradāna* die für das förmliche Grüßen (*abhivādana*) vorgeschriebenen Formel, bei der man seinen Namen nebst *gotra* und *pravara* nennt, verwendet. Auch im Hauptbeispiel bezeugte der Junge auf diese Art zum wiederholten Male seinen Respekt:

Noch immer an der Westseite des Platzes, nun aber sitzend und nach Westen blickend, berührt der Junge seine Ohren mit überkreuzten Händen und spricht dem Priester die Formeln nach, mit denen nun der Lehrer (in Abwesenheit), das Feuer, die Gaṅgā, die Sonne und die Erde begrüßt werden, und verbeugt sich. Dann fragt der Priester, ob er ihm noch mehr beibringen solle. Da der Junge höflich bejaht, wird ihm erklärt, wer alles begrüßt werden soll, wann die letzte Silbe des Namens gelängt zu sprechen ist usw. Während man sich vor dem *mantradāna* beeilen musste, hat man nun Zeit, denn bis zum vorab festgelegten Zeitpunkt des Almosengebens sind es noch über 40 Minuten. Nach seiner Unterweisung schickt der Priester den Jungen noch einmal auf die große Runde um den Tempel. Als dieser zurückgekehrt ist, gebigt er sich wieder an die Nordseite des Ritualplatzes, um die für das *mantradāna* unterbrochene *pūjā* der *navagraha* zu beenden (siehe Abb. 21).

Bereits in den Handbüchern existieren verschiedene Ansichten darüber, wer vom *brahmacārin* auf förmliche Weise begrüßt werden soll (Kap. 9.2. §26). In der Praxis nehmen die Varianten weiter zu. So setzte sich im Hauptbeispiel der Priester über die Angaben seines Handbuches (vgl. KK: 88f.) hinweg, indem er das dort verzeichnete Grüßen Varuṇas übergang und stattdessen Gaṅgā, Sonne und Erde adressieren ließ. Im ebenfalls von ihm betreuten Fall 3 verwendete er das gleiche Set von Formeln. Es scheint sich also um eine persönliche Vorliebe des Priesters zu handeln. Im Fall 7, in dem ebenfalls das KK verwendet wurde, trug der Priester den Jungen dagegen auf, nachdem sie Feuer und Lehrer³⁷⁵ ihren Respekt bezeugt hatten, einmal über den Platz zu laufen und alle Anwesenden mit einfachem *namaskāra* zu grüßen. Ähnlich verhielt es sich im Fall 2, zumindest beim *samāvartana*. Aber während der Gruß der kindlichen *brahmacārins* im Fall 7 etwas Spielerisches hatte und der Priester mit einer Auflockerung versuchte, seine müden Schützlinge wieder für das Ritual zu interessieren, war die Respektbezeugung im Fall 2 eine ernste Angelegenheit und stark formalisiert.³⁷⁶ Der junge Mann verbeugte sich jedesmal so, dass er die Füße des Gegrüßten mit seinem Kopf berührte. Er führte dabei eine spezielle Goldmünze (Nep. *asarphī*) mit sich, die er vor jeder Verbeugung vor sich auf die Erde legte.³⁷⁷ Auf

375 Da in diesem Fall der Priester den Veda-Unterricht der Jungen übernahm (siehe Kap. 10.2 §2) richtete sich dieser Gruß beim *samāvartana* an ihn selbst.

376 Hierbei handelte es sich um eine Variante des förmlichen Grüßen, die von manchen Handbüchern im Rahmen des *deśāntara* vorgeschrieben wird (siehe Kap. 11.1 §13). Vgl. Kap. 11.2 §14.

377 Die VP (206, 264) erwähnt diese Münze sowohl beim *pātrāsādana* des *samāvartana* als auch beim *deśānatara*.

diese Weise erbat er den Segen von Lehrer, Vater, Mutter und anderen Verwandten, sowohl der Vater- als auch der Mutterseite.

§19 Erteilen des Segens (*āśīrvādapradāna*) – Wenn der Gruß mit einem Segen erwidert wurde, geschah dies meist mit Handauflegen und im Falle des Lehrers mit der üblichen Formel „*āyusmān bhava saumya*“.

§20 Almosengang (*bhikṣācarana*) – Ähnlich dem Platzieren der Scheite im Feuer ist der auch als Almosengabe (*bhikṣādāna*) bekannte Bettelgang eine rituelle Inszenierung der täglichen Pflichten des *brahmacārin*. Aber während das *samidādhāna* zu den Ritualelementen gehört, auf die gegebenenfalls verzichtet werden kann, ist ein *vratabandha* ohne *bhikṣādāna* nicht vorstellbar. Neben der meist im Anschluss beginnenden Speisung der Gäste (Nep. *bhoja*) stellt das Almosengeben einen sozialen Höhepunkt des *vratabandha* dar. Wie für das Schneiden der Haare beim *cūḍākaraṇa* und das Unterrichten des Mantras ist auch für das *bhikṣādāna* ein astrologisch bestimmter Zeitpunkt nötig. Im Gegensatz zu den beiden anderen Terminen wird die Zeit des *bhikṣādāna* meist auch auf den Einladungskarten vermerkt, und viele Gäste finden sich erst kurz vor diesem Termin ein.

Nachdem der Initiand die *navagrahapūjā* beendet und fast eine halbe Stunde allein und unbeachtet in der nun heißen Sonne gewartet hat, gesellen sich die Mutterbrüder zu ihm. Die Frauen, die bereits seit einer Weile damit beschäftigt waren, ihre Gaben auszupacken und herzurichten, stellen sich in einer großen Runde rings um den Tempel auf, so dass gegen 11:45 Uhr mit dem Almosengang begonnen werden kann.

In voller Asketenmontur begibt sich der Junge zum Eingang der Halle an der Südseite der Tempelanlage. Die Mutterbrüder folgen mit einem großen, in gelben Stoff eingeschlagenen Bastkorb. Die Kapelle spielt wieder auf. Ein Mutterbruder spricht dem Initianden noch einmal den Bettelspruch (*bhavati bhikṣām dehi*) vor. Dann hält der Junge eine kleine metallene Bettelschale über den Bastkorb, sagt den Spruch auf und gemeinsam geben Mutter und Großmutter väterlicherseits aus einem Messgefäß Reis in die Schale (siehe Abb. 22). Im Uhrzeigersinn fährt man fort und empfängt von der Großmutter mütterlicherseits, deren Schwestern, anderen Tanten und schließlich ferneren Verwandten und Bekannten Almosen. Insgesamt warten über 60 Personen, meist Frauen, viele mit Tablett, auf denen Reis und verzierte Früchte aufwendig arrangiert sind, andere mit Reis gefüllten Plastiktüten. Die meisten Almosengeber halten darüber hinaus rotes Farbpulver bereit, um es dem Jungen und seinen Begleitern entweder als *īrkā* auf die Stirn oder großzügig auf die Wangen aufzutragen. Nachdem die erste Runde absolviert und man wieder am Ritualplatz angelangt ist, werden die gesammelten Almosen unter Mithilfe eines Bruders des Vaters aus dem Korb in einen Sack umgefüllt und man vollzieht auf die gleiche Weise eine zweite und dritte Bettelrunde. Nach einer halben Stunde wird das *bhikṣādāna* damit beendet, dass im Osten des Ritualplatzes die gesammelten Almosen auf die im Handbuch vorgeschriebene Weise dem Lehrer, d.h. dem Vater, übergeben werden.

Bevor sich der Vater wieder vom Ritualplatz zurückzieht, um sich um die Gäste zu kümmern und sie zum Buffet, das mittlerweile in einem Festzelt außerhalb des Tempelgeländes eröffnet wurde, zu bitten, nimmt er den Hauptpriester beiseite und fragt,

ob dieser nicht den nun anstehenden Veda-Unterricht (*vedārambha*) übernehmen könne. Doch dieser will nicht einsehen, warum der Junge zwei *gurus* haben sollte.³⁷⁸

Der Junge hat sich derweil westlich vom Ritualplatz auf die Stufen des Tempels gesetzt, wo er kleine Geschenke und Briefumschlüge mit Geld von den Gästen entgegennimmt und an seine Schwester weiterreicht, die notiert, wer was gegeben hat.³⁷⁹

Die große Ähnlichkeit des Berichteten zur Beschreibung des *bhikṣādāna* in der VP (147-150) weist bereits darauf hin, dass im Hauptbeispiel das Almosengeben den gewohnten Lauf nahm. In allen Fällen war es, so anwesend, zuerst die Mutter, die vor anderen, zunächst meist weiblichen Verwandten die Bettelschale des Jungen füllte. Auch dass der Junge drei Runden bettelte und von mindestens einem Mutterbruder begleitet wurde, muss als Standard gelten.

Eine gewisse Varianz zeigte sich bei der Zahl der Almosengeber. Während das Hauptbeispiel zum oberen Ende des beobachteten Spektrums gehörte, war in anderen Fällen nur ein kleiner Kreis enger Verwandter und weniger Nachbarn anwesend. Auch ließen sich einige andere Variationsmöglichkeiten feststellen. Beispielsweise wurden im Fall 7 die gesammelten Almosen dem Priester und nicht dem Lehrer übergeben. Im Fall 1 entfiel die Übergabe gänzlich. Auffällig ist auch eine weitere Abweichung zur Texttradition. Manche Handbücher verzeichnen im Einklang mit dem PG je nach Stand verschiedene Bettelformeln. Alle drei Varianten konnten in der Praxis gehört werden, ließen dabei jedoch keinerlei Standesunterschiede erkennen. Gelegentlich traten auch weitere Varianten der Formel auf. So rief im Fall 1 der Priester im Namen des Initianden während der Bettelrunde mehrfach laut: „*bhagavati bhikṣām dehi*“, „*bhikṣām dehi bhagavati*“ o.ä. Die Almosengeberin wurde hier nicht mit dem vorgesehenen Personalpronomen (*bhavati*) sondern als Göttin (Bhagavatī) adressiert. Dass die Bettelformel entsprechend modifiziert wurde, wenn von männlichen Personen Almosen verlangt wurden, wie etwa vom SD (304f.) verzeichnet, konnte nicht beobachtet werden.

Wie im Kap. 5.1 argumentiert, werden beim Ereignis *vratibandha* zunächst durch verschiedene Reinigungen, Rahmungen usw. reale und rituelle Welt von einander abgesondert. Beide treffen aber nicht nur am Ende (siehe Kap. 11.4), sondern auch im Laufe des Rituals an bestimmten Schnittstellen in vorgeschriebener Form wieder aufeinander. Einer dieser Momente ist das *bhikṣādāna*, bei dem der als Asket ausgestaffierte Junge der Gemeinschaft gegenübertritt und diese ihn mit Almosen versorgt. Im Hauptbeispiel und einigen anderen Fällen (etwa Fall 2) nutzte man die Gelegenheit, sein gesamtes soziales Netzwerk zu demonstrieren und hatte nicht nur Familienangehörige und Nachbarn, sondern auch Arbeitskollegen, Kunden und andere Bekannte zum Almosengeben und anschließenden *bhoja* geladen. Während die Gäste speisten, wandte man sich am *maṇḍapa* wieder dem Ritual zu.

378 Hier spielt sicherlich auch eine Rolle, dass der Vater ein ausgewiesener Veda-Rezitor ist. In einem anderen, vom gleichen Priester geleiteten *vratibandha* (Fall 3) übernahm dieser nämlich ohne Diskussion den „Veda-Unterricht“, obwohl auch hier der Initiand vorher vom Vater die *gāyatrī* gelehrt bekam.

379 Wie ich später erfuhr, erhielt man 42-mal Stoff für ein Hemd, 21-mal Stoff für eine Hose, sieben T-Shirts, zwei Armbanduhren, drei Bilderrahmen, 24 Notizhefte und ein beachtliches Taschengeld.

§21 Rahmenritual, dritter Teil (Abschluss) – Während in den meisten Fällen die abschließenden Elemente des *upanayanahoma* in der jeweils üblichen Form vollzogen wurden, entfielen sie im Hauptbeispiel, da der Vater seinen Verpflichtungen den Gästen gegenüber nachkommen musste.³⁸⁰ Der Priester, der dem Amt des *hotṛ* nachging, hatte dem Initianden ja bereits eine *ṭikā* gegeben (siehe §16) und mit diesem *tryāyuṣakarāṇa* den *upanayanahoma* beendet. Während der Junge dann nach Almosen fragte, bereitete der *hotṛ* bereits den nächsten *homa* vor, indem er Holz auf die Feuerstelle für den *vedārambha* stapelte.

Man hatte mit dem *upanayana* nicht nur einen großen Teil, darunter mehrere Höhepunkte des Rituals bereits absolviert, sondern war auch freier in der Gestaltung der Ritualabläufe, weil man mit dem *bhikṣādāna* die letzte der vorabbestimmten Zeitmarken hinter sich gebracht hatte. Daher konnte man sich gegebenenfalls den noch nicht abgeschlossenen Vorritualen oder verschiedenen Nebenritualen annehmen.³⁸¹ Während man im Hauptbeispiel die Wartezeit bis zum *bhikṣādāna* für die *navagrahapūjā* nutzte, setzten sich im Fall 3 einer der Priester und der *yajamāna*, während der Junge mit dem Mutterbruder die Bettelrunden drehte, an die Nordseite des Ritualplatzes, um die *navagrahas* zu verehren. Nachdem der *yajamāna* in der Rolle als Lehrer seines Neffen die gesammelten Almosen entgegen genommen hatte, begab er sich mit anderen Verwandten zur zentralen Feuerstelle, um mit dem Priester die an die *navagrahas* gerichteten Feueropfer³⁸² und die laut *agnisthāpana*-Handbuch vorgeschriebenen Hauptopfer für das zentrale Feuer darzubringen. Als man damit fertig war, nahmen Vater und Großmutter mütterlicherseits des Jungen die *śivapūjā* wieder auf (vgl. §9), während andere Familienangehörige ein Opfer von hunderttausend Dochten (Nep. *lākhabattī*) vorbereiteten. Auch im Fall 7 war ein solches Opfer geplant. Man wollte es im Paśupatinātha-Tempel darbringen. Der Vater der Initianden – besorgt, dass die Mittagsruhe des Gottes beginnen und die Pforte des Tempels schließen könnte – machte bereits nach dem *mantradāna* Anstalten, mit seinen Söhnen aufzubrechen, aber der Priester ließ die Jungen zunächst das Feuer versorgen, die Glieder berühren, das Aschezeichen empfangen und die Anwesenden mit *namaskāra* grüßen. Erst dann gestattete er, dass die Jungen sich vom Ritualplatz entfernten. Diese Beispiele sollen genügen, um zu demonstrieren, wie flexibel man in der Praxis unter Berücksichtigung der zeitlichen und örtlichen Gegebenheiten die Abläufe der vorgeschriebenen Rahmenhandlungen arrangiert bzw. das Ritual mit verschiedenen Nebenritualen weiter ausbaut.

§22 Regeln des Schülers (*brahmacārinīyama*) – Ein Unterweisen in die Regeln des *brahmacarya* wie es in manchen Handbüchern, älteren Quellen folgend, am Ende des *upanayana* vorgesehen wird, fand in der Praxis nur selten statt.³⁸³ Für eine Einweisung in zukünftige Regeln und Pflichten nutzte man meist andere Stellen im Ritual-

380 Aus demselben Grund übernahmen ab dem *vedārambha* der Hauptpriester und sein Assistent die Durchführung des Rahmenrituals (vgl. Kap. 10.2 §1).

381 Im Hauptbeispiel hatte man bereits in den Morgenstunden von Tempelpriester im Namen der Familie eine *śivapūjā* am Candanaprabhātesvara darbringen lassen.

382 Im Hauptbeispiel erfolgten diese Opfer erst nach dem „Bad“ beim *samāvartana*.

383 Sie wurde etwa im Fall 3 vollzogen.

ablauf (siehe §3.3, 12 und 18). Auch war das, was unterrichtet wurde, etwas anderes, als in den Texten vorgesehen. Man erklärte dem Jungen verschiedene alltägliche Ritualhandlungen und mahnte ihn an seine von nun an geltenden rituellen Verpflichtungen.

Unabhängig davon, ob und wie eine Belehrung im Ritual stattfindet, kann der Junge nach seiner Initiation tatsächlich eine gewisse Zeit, meist sind sechs Monate angestrebt, einer Observanz folgen und nach bestimmten Regeln leben. Je nach Familie und persönlicher Einstellung unterliegt er dann verschiedenen Reinheitsvorschriften, Speiseverboten etc., die jedoch eher mit den Tragen der im *upanayana* angelegten Opferschnur in Verbindung stehen als mit den *brahmacarya*, das heute ja bereits im Laufe des *vratibandha* mit dem Bad beim *samāvartana* wieder beendet wird.

9.4 Dynamik der Form

Bereits beim *cūḍākarāṇa* wurde deutlich, dass die *samskāras*, wie sie sich heute aus Text und Praxis erschließen, aus Elementen bestehen, die sich in verschiedene historische Schichten zurückverfolgen lassen. Das *upanayana* ist diesbezüglich noch weit aus dynamischer. Einige der für dieses Ritual zentralen Materialien, Gegenstände und Handlungen ziehen sich wie ein roter Faden von den knappen Referenzen in den vedischen Hymnensammlungen, Brāhmaṇas und Upaniṣaden, über die schematischeren Darstellungen des Rituals in den Gr̥hyasūtras und den Anleitungen der Sūtra-Kommentatoren, bis in die detaillierten jüngeren, teilweise nur wenige Jahre alten Handbücher. In jeder dieser Textschichten treten jedoch auch weitere Elemente und Details hinzu. Den Quellen nach erscheint die Entwicklung des *upanayana* daher als ein Prozess zunehmenden Ausbaus und wachsender Komplexität (siehe Tab. 9.3).

Es ist jedoch Vorsicht geboten, will man aus dieser Beleglage direkte Schlüsse auf die tatsächliche Praxis ziehen. Texte unterschiedlicher Genres haben unterschiedliche Funktionen, und es kann nicht davon ausgegangen werden, dass die Ritualpraxis der jeweiligen Zeit in ihnen umfassend dargestellt ist. Kajihara (2002: 245) drückt derartige Zweifel bezüglich der Beschreibung des *upanayana* im ŚB aus. Dort werden zwar viele wichtige Elemente des Rituals genannt, es fehlt jedoch ein Hinweis auf das Anlegen der Scheite durch den *brahmacārin*. Die seit dem AV attestierte Verbindung des *brahmacārin* zum Feuerholz und dessen häufige Erwähnung bei der Behandlung des „wiederholten Heranführens“ (*punarupanayana*) in den Brāhmaṇas und Upaniṣaden legen aber nahe, dass das Anlegen der Hölzer bereits in dieser frühen Zeit fester Bestandteil des Rituals war. Auch heute geben die Ritualhandbücher, die den Priester beim Ritualvollzug leiten sollen und daher verhältnismäßig detailliert sind, nicht alle in der Praxis übliche Elemente wieder.

Tabellarisch lässt sich die textgeschichtliche Entwicklung des *upanayana* in der Vājasaneyi Schule des Weißen *Yajurveda* wie folgt darstellen:

Tab. 9.3: Elemente des *upanayana* in der Texttradition des Weißen *Yajurveda*.

Ritualelement	ŚB ³⁸⁴	PG ³⁸⁵	Harihara ³⁸⁶	Hand- bücher ³⁸⁷
Einweisung des Jungen I (<i>anusāsana</i>)	x	x	x	x
Anlegen des Unterkleids (<i>vāsaḥ paridhāpana</i>)		x	x	x
Binden des Gürtels (<i>mekhalābandhana</i>)		x	x	x
Binden des Haarzipfels (<i>sikhābandhana</i>)				(x)
Gabe von acht Opferschnüren (<i>yajñopavitāṣṭakādāna</i>)				x
Anlegen der Opferschnur (<i>yajñopavitadhāraṇa</i>)			x	x
Anlegen des Fells (<i>ajinadhāraṇa</i>)		x	x	x
Ergreifen des Stockes (<i>daṇḍagrahaṇa</i>)		x	x	x
Füllen der zusammengelegten Hände (<i>añjalipūraṇa</i>)		x	x	x
Betrachten der Sonne (<i>sūryodīkṣaṇa</i>)		x	x	x
Berühren des Herzens (<i>hṛdayāmbhana</i>)		x	x	x
Dialog (<i>praśnottara</i>) und Beschützen (<i>rakṣaṇa</i>)	x	x	x	x
Umrunden des Feuers (<i>pradakṣiṇā</i>)		x	x	x
Feuerritual I (Vorbereitung, Butterfettopfer etc.)		(x)	x	x
Einweisung II (<i>anusāsana</i>) oder Unterweisen der Regeln	x	x	x	x
Kuhgabe (<i>godāna</i>)				(x)
Unterrichten der <i>sāvitrī</i> (<i>sāvitrīyupadeśa</i>)	x	x	x	x
Platzieren / Opfern der Anzündhölzer (<i>samidādhāna</i>)		x	x	x
Erwärmen der Hände (<i>pāṇiprātapana</i>) und Reinigen des Gesichts (<i>mukhavimārjana</i>)		x	x	x
Berühren der Körperlleder (<i>sarvagātrasparśa</i>)			x	x
Auftragen von Aschezeichen (<i>tryāyuṣakarāna</i>)			x	x
Förmliches Grüßen (<i>abhivādana</i>)			x	x
Gewähren des Segens (<i>āśīrvādapradāna</i>)			x	x
Almosengang (<i>bhikṣācarāna</i>)		x	x	x
Feuerritual II (weitere Abschlusselemente)				(x)

384 Siehe ŚB 11.5.4.1-15.

385 Siehe PG 2.2.8 (nach Stenzler und Oldenberg 2.2.6)-2.5.8.

386 Siehe *prayoga* von Harihara (Bākre 1982: 224-228; Mālavīya 2000: 78-84).

387 Für Referenzen siehe Kap. 9.2.

Offensichtlich stehen in der besagten Tradition Texte über Genregrenzen hinweg in Beziehung. So griff der Verfasser des PG zweifelsohne auf die Beschreibung des *upanayana* im ŚB zurück und das PG wiederum bildete – selten direkt, meist vermittelt durch andere Ritualtexte – die Vorlage für spätere Ritualhandbücher. Die tabellarische Anordnung macht anschaulich, wie sukzessive Elemente in die Ritualbeschreibung aufgenommen wurden, ohne dass ein einmal in der Texttradition etabliertes Element wieder verloren ging.³⁸⁸

Dieses in den Texten nachvollziehbare Anwachsen des *upanayana* geschah nicht in einem Vakuum. Es existieren verschiedene, teils komplexe Beziehungen zu anderen Ritualen. So wurde, wie Kajihara (2002: 383f., 390) feststellt, die Weihe für das Somaopfer (*dikṣā*) zunächst unter Rückgriff auf das *upanayana* modelliert, ihre Weiterentwicklung wirkte später jedoch auf das Vorbild zurück.³⁸⁹ In den Gṛhyasūtras lässt sich auch eine Verwandtschaft von *upanayana* und Hochzeit (*vivāha*) feststellen. Laut PG 1.8.3-8 und 2.2.14-16 (Ed. Mālavīya 2.2.16-18) teilen beide Rituale mit *añjalipūraṇa*, *sūryodikṣaṇa* und *hṛdayālabhana* eine ganze Sequenz gemeinsamer Ritualelemente, die durch Modifikationen dem jeweiligen Kontext angepasst werden können (siehe Kap. 9.2 §10-12).

In deutlich stärkerem Ausmaß als das *cūḍākarāṇa* wurde das *upanayana* auch in der Zeit nach der Festlegung der Ritualnorm der Schule durch das Sūtra weiter, teils tiefgreifend, überarbeitet. Sūtra-Kommentatoren (in ihren Anleitungstexten), Handbuchautoren und -kompilatoren griffen auf den ihnen jeweils vertrauten „Ritualbaukasten“ zurück. Sie fügten neue Elemente ein und ergänzten oder aktualisierten Details in bestehenden Elementen.

Auf der Detailebene konnte sich hingegen nicht alles, was im Laufe der Zeit mit dem *upanayana* verbunden wurde, stabil etablieren. Ein prominentes Beispiel liefern die ab den Gṛhyasūtras, vor allem aber in den Dharmasāstras zu findenden standesspezifischen Regeln zu Material und Beschaffenheit der Insignien des *brahmacārin* (siehe Kap. 9.1). Sie stellen den Versuch dar, im Zuge der Ausweitung des brahmanischen Initiationsrituals auf alle Mitglieder der oberen Stände, Standesunterschiede im Ritual zu verankern. Die Relevanz dieser frühen Ergänzungen bleibt allerdings fraglich, denn sie wurden nur teilweise in die Ritualhandbücher übernommen und spielen in der heutigen Praxis zumindest in Nepal keine Rolle.

Eine spätere Neuerung hingegen schwang sich in Handbuch wie Praxis zu einem der wichtigsten Elemente des gesamten *vratibandha* auf: das Anlegen der Opferschnur (*yajñopavīta*). In den Texten lässt sich der Aufstieg dieses Elements mitverfolgen. Der Kommentator Harihara behebt den bereits von seinem Vorläufer Karka festgestellten Mangel, dass der Sūtrakara die Opferschnur nicht erwähnt, indem er in seinem Kommentar zu PG 2.2.11-13 (Bākre 1982: 200; Mālavīya 2000: 35) einen Mantra und wenige Handlungsdetails für das Anlegen der Opferschnur ergänzt. Die Handbücher widmen diesem symbolträchtigen Ritualutensil mehr Aufmerksamkeit.

³⁸⁸ Zu gelegentlichen Umdeutungen von älteren Elementen siehe unten.

³⁸⁹ Zur Übernahme des Übergabens eines Stockes aus der *dikṣā* ins *upanayana* siehe Kap. 9.1 §2. Für weitere Parallelen beider Rituale siehe Kap. 9.1 §5 sowie 9.2 §4 und 9.

Bereits Rāmadatta beschreibt zur Vorbereitung das Übergeben von acht Schnüren an Brahmanen (*yajñopavitāṣṭakadāna*). Der Vermerk, dass dies „nach lokalem Brauch“ geschehe, wie er sich im Ms. E 1549/15 (Fol. 1^v) findet, legt nahe, dass es sich um eine Adaption aus einem „oralen Skript“ handelt, die, einmal in die konservative Texttradition integriert, in ihr zuverlässig (später auch ohne Verweise auf die Herkunft des Elements) weiter tradiert wird. Einige jüngere Handbücher bauen das Ritual an dieser Stelle noch zusätzlich aus. Mehrfach werden dem Anlegen der Opferschnur ein ritualisiertes Binden der Haarlocke und/oder verschiedene Vorbereitungen der Schnur vorangestellt. Daneben finden sich verschiedene weitere Ergänzungen individuellerer Natur.³⁹⁰

Vor allem in den Handbüchern ist nachvollziehbar, wie als wichtig empfundene Elemente ausgebaut und mit Details angereichert werden, während andere stagnieren und seit dem Sūtra zwar weiter tradiert werden, aber keine wesentliche Aktualisierung mehr erfahren haben. Wie beim Einfügen ganzer Ritualelemente, geschieht auch die Erweiterung bestehender Elemente hauptsächlich durch Anleihen in anderen Ritualen. Die Handbuchverfasser und -kompilatoren greifen jedoch vor allem auf Standards aus *pūjā* (z.B. die Verehrung des Unterkleids vor dem Anlegen), *nityakarman* (z.B. das Herrichten der Opferschnur) oder *homa* (siehe unten) zurück. Übernahmen aus dem „oralen Skript“ (wie die Übergabe eines zweiten Stockes) finden eher selten statt. Solche werden von späteren Autoren jedoch gerne weitertradiert, teils sogar ausgebaut, wenn eine Deckung mit der Praxis tatsächlich gegeben ist.

Das *upanayana* unterliegt nicht nur Einflüssen der umgebenden Ritualkultur (wie das Aufkommen der Opferschnur oder die zunehmende *Pūjā*-sierung) und der Gesellschaft (z.B. Ausweitung der Initiation auf nicht-brahmanische Stände). Auch neue Deutungen alter Elemente können zu Veränderungen der Abläufe und Handlungen führen. Deutlich wird dies etwa beim Auflegen von Anzündholz (*samidh*); ein Standard des Feuerrituals, der bereits sehr früh in das *upanayana* integriert wurde (siehe oben). Während im vedischen Śrauta-Ritual die Anzündhölzer dazu dienten, das Feuer zu entfachen und so für die Opfergaben vorzubereiten, kommt später die Ansicht auf, dass es sich bei dem aufgelegten Brennmaterial um eine Opfergabe handelt. Konsequenzen dieser Neuinterpretation sind in den Handbüchern nachweisbar, sowohl im Element des Anlegens selbst, als auch in der umliegenden Ritualstruktur. In einigen Texten ist z.B. dem Mantra, der beim Auflegen zu sprechen ist, eine bei Opfergaben ins Feuer übliche *tyāga*-Formel angefügt.³⁹¹ Weitaus verbreiteter ist jedoch eine andere Ergänzung, die ebenfalls auf einem Verständnis der *samidhs* als Opfergaben beruht. Am Ende der auf das Feuer bezogenen Kernhandlungen des *upanayana* fügen die Handbücher, den Kommentatoren ab Harihara folgend, das Auftragen des Aschezeichens (*tryāyuṣakarāṇa*) ein, ein übliches Abschlusselement eines Feueropfers.³⁹²

390 Siehe Kap. 9.2 §5 und 7.

391 Für Referenzen siehe Kap. 9.2 §21.

392 Siehe Kap. 9.2 §25.

Eben dieses Beispiel illustriert darüber hinaus, dass die Entwicklung des *upanayana* kein rein additiver Prozess ist. Während Rāmadatta konsequenterweise für das *upanayana* zwei *tryāyuṣakarāṇa* verzeichnet, eines nach dem „Opfer“ der Anzündhölzer und das zweite als üblichen Abschluss des rahmenden Butterfettopfers (*ājyahoma*), wird diese Struktur in anderen Ritualtexten weiter modifiziert. So wird im *Cūḍopanayana*-Text vor dem *tryāyuṣakarāṇa* des Hauptrituals auch die als Abschluss eines *homa* übliche *pūrṇāhuti* dargebracht, dafür entfallen die entsprechenden Handlungen am Ende des Rahmenrituals.³⁹³ Durch Reduktion fusionieren hier Haupt- und Rahmenritual. Die Struktur des Rituals wird im Laufe der Textgeschichte also nicht nur erweitert, sondern auch komprimiert und damit komplexer.

In der Praxis können unter Rückgriff auf das „orale Skript“ weitere Elemente (z.B. das Kopftuch beim Anlegen der Asketenkleidung) und Details (z.B. die Taschen am zweiten Stock) hinzukommen. Veränderungen des Rituals durch Umdeutungen einzelner Elemente konnten dort ebenfalls beobachtet werden. Während in der Texttradition beim „Füllen der Hände“ (*añjalipūraṇa*) als Charakteristikum hervortritt, dass die zusammengelegten Hände des Jungen aus den zusammengelegten Händen des Lehrers gefüllt werden, und das Element daher als Repräsentation des Stromes des Wissen oder der Verbindung zweier Personen interpretiert wurde, behielt man in der Praxis, wenn das „Füllen der Hände“ überhaupt vollzogen wurde, zwar die vorgeschriebenen Mantras bei, übergang aber die textlichen Angaben zur Handhaltung. In Verbindung mit dem anschließenden „Betrachten der Sonne“ (*sūryodīkṣaṇa*) verstanden die Akteure das „Füllen der Hände“ als die z.B. im *nityakarman* übliche Wassergabe an die Sonne. Wichtig war, wie die Hände entleert wurden (meist durch Sprekeln nach oben), nicht, wie man sie füllte.³⁹⁴ Durch Detailreduktion bzw. eine andere Schwerpunktsetzung verschmelzen zwei Ritualelemente.³⁹⁵

Ein zweites Beispiel aus der Praxis zeigt, wie weitreichend solche Veränderungen eines Ritualelements sein können. Laut PG 2.4.8 erwärmt der *brahmacārin* nach dem Anlegen der Scheite seine Hände am Feuer und berührt dann siebenmal sein Gesicht, wobei er gemäß Mantra von Agni und anderen Schutz, Leben, Glanz und anderes für vedische Ritualrhetorik Übliches erbittet. Spätere Texte haben dem nur wenige Details hinzugefügt.³⁹⁶ In einer Gruppeninitiation (Fall 6) verzichtete man zwar auf das Anlegen der Scheite, behielt aber das Erwärmen der Hände bei, jedoch in stark veränderter Form. Der Priester übernahm zunächst ein Standardelement aus der *pūjā* und ließ (als Ersatz für das nicht etablierte *saṃskāra*-Feuer?) die Jungen ein Licht (*dīpa*) verehren, an dem sie dreimal (ohne Mantra) ihre Hände erwärmten und diese gen Sonne und Paśupatinātha zeigten, bevor sie schließlich ihr Gesicht berührten.

393 Siehe Kap. 9.2 §29.

394 Für Details und Referenzen siehe Kap. 9.2 §10 und 9.3 §4.

395 In einem anderen Fall wurde das Füllen der Hände mit dem Umrunden des Feuers (*pradakṣiṇā*) kombiniert und so zu einer Art „Umgießen (des Feuers)“ (*paryukṣaṇa*) umfunktioniert (siehe Kap. 9.3 §4). Weitere Beispiele der Kombination von Ritualelementen sind in Kap. 9.3 §8 beschrieben.

396 Kap. 9.2 §23.

Wie bereits im Zusammenhang mit dem *cūḍākarāṇa* erläutert, potenziert sich in der Praxis das Auftreten von Variationen. Das Ritual, in den Ritualtexten ein modellhaftes Skript, ist hier eine konkrete Aufführung, eine Umsetzung in Zeit und Raum, die die Akteure an verfügbare Ressourcen bindet. Der Priester der eben erwähnten Gruppeninitiation sah sich mit einer solchen Fülle von Engpässen konfrontiert,³⁹⁷ dass er gar keine andere Wahl hatte, als das Ritual zu variieren und zu improvisieren. Er traf eine Auswahl wichtiger Elemente und ließ anderes beiseite. Dennoch fügte er, wie eben gezeigt, mit den verfügbaren Mitteln auch eigenständig Neues wie die *dīpa-pūjā* ein und reagierte kreativ auf die lokalen Gegebenheiten, etwa indem er den nahe gelegenen Paśupatinātha-Tempel beim „Erwärmen der Hände“ mit einbezog.³⁹⁸

Neben Logistik und Örtlichkeit, ist es die Zeit, die großen Einfluss auf die Form des *upanayana* ausüben kann. Nicht nur der allgemeine Beginn des Rituals (*śubhārambha*) ist an einen astrologisch günstigen Zeitpunkt (Nep. *sāita*) gekoppelt, auch verschiedene Höhepunkte innerhalb des *upanayana* (*mantra-* und *bhikṣādāna*) sind es. Diese Bindung an kosmische Zeitmarken führte im Hauptbeispiel dazu, dass vor dem Unterrichten der *sāvitrī* mehrere Elemente aus Zeit- bzw. *sāita*-Gründen entfallen mussten, während der Junge vor dem Almosengang eine halbe Stunde „asketisch“ alleine in der Mittagssonne auf dem Platz saß und wartete.³⁹⁹ Die astrologischen Zeitmarken beeinflussen aber nicht nur den Ablauf des Kernrituals. Es wurde bereits ausführlich behandelt, dass in den Handbüchern die einzelnen *saṃskāras* und in der Praxis darüber hinaus das gesamte *vratabandha* jeweils von einem Feuerritual gerahmt werden. Die dadurch gebildete Struktur muss in der Praxis nur allzu oft den zeitlichen Umständen angepasst werden. Steht beispielsweise zwischen der Rasur des Kopfes beim *cūḍākarāṇa* und dem Unterrichten des Mantras als ersten zeitlich fixierten Höhepunkt des *upanayana* nur ein relativ kurzes Zeitfenster zur Verfügung, so besteht bei guter personeller Ausstattung des Rituals eine Möglichkeit, das Ritual trotzdem vollständig zu vollziehen, darin, die zum *upanayana* gehörigen Butterfettopfer von einem Hilfspriester bereits parallel zum Einkleiden des *brahmacārin* opfern zu lassen. Auch die *navagrahapūjā*, laut Handbüchern ein Vorritual, das vor dem Beginn des eigentlichen Rituals beendet sein sollte, läuft in der Praxis häufig parallel.⁴⁰⁰ Im Hauptbeispiel bestand man darauf, dass der Junge aktiv an der dazugehörigen *pūjā* teilnimmt, und so kam man erst in der ruhigeren Phase nach dem *mantradāna* dazu, dieses Vorritual abzuschließen.⁴⁰¹ Der durch vordefinierte Marken abgesteckte Zeitrahmen des Rituals ist (neben der personellen Ausstattung) auch maßgeblich dafür

397 Im Fall 6 war der Ritualplatz nur für wenige Stunden gemietet, es fehlte zumindest zu Beginn an Brennholz, zum Ausstatten der *brahmacārins* hatte man nur Opferschnüre und kleine Hüftwickel vorbereitet usw.

398 Auch in anderen *vratabandhas* wurde ein Tempel in das Ritual integriert, etwa indem der Junge dort der Gottheit seine Verehrung darbrachte (für Beispiele siehe Kap. 11.2 §14 und 15).

399 Vgl. Berichte in Kap. 9.3 §6 und 20.

400 Diese Umverlegung ist sicherlich darin begründet, dass, anders als beim restlichen Vorritual, für die Befriedung der *navagrahas* auch Opferspenden ins Feuer zu entrichten sind. Um nicht eigens dafür eine separate Feuerstelle errichten zu müssen, wartet man üblicherweise, bis am Haupttag die *mūlavedi* vorbereitet ist und beopfert diese.

401 Siehe Bericht in Kap. 9.3 §5 und 18.

verantwortlich, wann man sich etwaigen Nebenritualen wie *śivapūjā* oder *lākhavattī* annehmen kann. Zwar werden diese Nebenrituale oft von einem einzelnen Priester oder Familienangehörigen betreut, sie enthalten aber in der Regel bestimmte Elemente (wie *puṣpāñjali*), an denen sich die gesamte Veranstalterfamilie beteiligt.

Obwohl diese Nebenrituale in den Handbüchern im Zusammenhang mit dem *vratibandha* nicht erwähnt werden,⁴⁰² sind sie doch eine konsequente Weiterführung eines auch in den Texten wirksamen Prinzips. Oben wurde am Beispiel der Opferschnur festgestellt, dass als wichtig Empfundenes angereichert und ausgebaut wird. Dies gilt nicht nur für einzelne Elemente des Rituals und deren Details. Bei der Einbettung der *saṃskāras* in Vor- und Feuerritual wird nach demselben Prinzip verfahren, nur dass viel größere Ritualsegmente, ja Rituale, arrangiert werden. Wenn Nebenrituale das Ritual-Bündel *vratibandha* begleiten, zeigt sich erneut: Was wichtig ist, wird, so Wille und Mittel verfügbar sind, ausgebaut. Diese formale Eigenschaft kann wichtige Hinweise bei der Interpretation des Rituals geben.

9.5 Initiation, Pubertäts- oder Ausbildungsritual?

Um sich der Frage zu nähern, welche Bedeutungen sich mit der heutigen Form des *upanayana* verbinden lassen, soll kurz auf die in der Literatur kontrovers geföhrt Diskussion eingegangen werden, was dieses Ritual dem Ursprung nach eigentlich sei. Dabei lassen sich zwei Hauptlager unterscheiden, deren Vertreter die große Varianz der Sūtra-Texte bezüglich des rechten Initiationsalters (siehe Kap. 3.1.1) unterschiedlich erklären. Verschiedene indische Autoren ziehen zur Interpretation der Jahresangaben die historische Entwicklung des Bildungssystems heran. So meint etwa Pandey (1998: 119), dass das *upanayana* ursprünglich mit dem Beginn der Grundausbildung des Jungen verbunden war, man daher ein jüngerer Alter bevorzugte und als frühesten möglichen Zeitpunkt das fünfte Lebensjahr festlegte. Später jedoch „when the Upanayana ceased to signalize the primary education, higher age was prescribed for this purpose, though it was always within the period of educational suitability“ (1998: 119). Ähnliche Ansichten vertritt Altekar (1965: 290).⁴⁰³ Die Altersunterschiede, die Texte für die verschiedenen Stände vorschreiben, führen beide (Altekar 1965: 296f.; Pandey 1998: 118) darauf zurück, dass die Brahmanenjungen vom Vater im eigenen

402 *Śivapūjā* wie *lākhavattī* gehören zur schriftlichen Ritualtradition und können nach Handbuch vollzogen werden. Die Verbindung dieser Rituale mit dem *vratibandha* scheint jedoch nur oral tradiert zu werden.

403 Nach ihm fand diese Umstellung statt, als das vedische Sanskrit aufhörte, die gesprochene Sprache zu sein, und die Wissenschaften der Exegese und Grammatik entwickelt wurden. Auch ist er der Meinung, dass vor dem *upanayana*, bei dem begonnen worden sei, den Veda zu memorieren, ein separater *saṃskāra* als Beginn der Vermittlung der nötigen Grundkenntnisse stattfand. Dass dieses *vidyārambha* erst in sehr späten Autoritäten Erwähnung findet, führt er darauf zurück, dass es lange Zeit mit dem *cūdākarāṇa*, bei dem über die Haarlocke die Verbindung zu den *ṛṣis* hergestellt werde, verbunden gewesen sei (Altekar 1965: 290f.). Dieser Interpretation widerspricht jedoch, nimmt man wie Altekar eine Verbindung zum Bildungssystem an, dass die meisten Sūtra-Texte das *cūdākarāṇa* für das dritte oder gar erste Lebensjahr vorschreiben, also bereits vor dem für eine Grundausbildung geeigneten Alter.

Haus unterrichtet wurden, während die Kinder anderer Stände für ihre Ausbildung Eltern und Elternhaus verlassen mussten.⁴⁰⁴

Während die besagten Autoren die Altersangaben ausschließlich in Bezug auf ein sich im Laufe der Zeit veränderndes Bildungssystem diskutieren und keinerlei Verbindung zur Geschlechtsreife herstellen, vermuten Scharfe (2002: 87f.) und andere unter Verweis auf zoroastrische Quellen, dass die Initiation, im Iran wie in Indien, ursprünglich an die Pubertät gekoppelt war, das heißt in einem höheren Alter (wahrscheinlich mit fünfzehn Jahren) vollzogen wurde und man erst später das Initiationsalter herabsetzte.⁴⁰⁵ Auch für Bhattacharyya stellt das *upanayana* dem Ursprung nach ein Mannbarkeitsritual (*puberty rite*) dar. Darauf deuten für ihn unter anderem die mit dem *upanayana* verbundenen sexuellen Tabus,⁴⁰⁶ welche für ein Kind vor der Pubertät wenig Sinn machen.⁴⁰⁷ Nach Bhattacharyya (1980: 59f.) beschreiben die Rechtstexte das *upanayana* als zweite Geburt, da der Junge als Mann mit Zugang zu den heiligen Texten initiiert wurde. Der Initiand müsse also eine nötige mentale und intellektuelle Reife erreicht haben. Erst in späterer Zeit als das Wissen, das zu erwerben war, so zugenommen hatte, dass eine langwierigere Ausbildung und schließlich die Einführung eines Schulsystems nötig war, wurde das Initiationsalter (des Brahmanen) auf acht Jahre herabgesetzt (1980: 67).

Gonda (1979), der die Ansichten verschiedener Autoren darüber, was das *upanayana* dem Ursprung nach sei, zusammenfasst und kritisiert, verweist darauf, dass das *upanayana* kein isoliertes Ritual, sondern die erste Stufe einer langen und komplexen Serie von Riten ist, die mit dem Abschluss des Studiums und der Rückkehr aus dem Hause des Lehrers (*samāvartana*) endet. Er macht zwar keine konkreten Angaben zum Alter, kommt aber zu dem Schluss, dass „essentially, this is a puberty ritual, effecting the transition from childhood or adolescence to adulthood and as such it is obligatory for all members of the three Aryan classes of the Indian society“ (1979: 259). Da er unter Initiation, auf die lateinische Etymologie verweisend, ein freiwilliges Aufnehmen eines geheimen religiösen Rituals versteht, sei die Bezeichnung des *upanayana* als Initiation missverständlich (ebd.). Mit diesem engen Verständnis des Begriffes steht Gonda jedoch weitgehend allein, denn es ist durchaus üblich, das, was er Pubertätsritual nennt, als Initiation zu bezeichnen,⁴⁰⁸ auch wenn, wie Grimes zur lebenszyklischen Initiation in traditionellen Gesellschaften schreibt: „The primary intention may be less to create responsible adult citizens and more to define proper male and female roles, making it easier to enforce rules regarding the display of gender“ (2000: 109).

404 So sind es nach Pandey (1998: 118f.) – neben der unterschiedlichen Involvierung der Stände in die brahmanische Ausbildung – in großem Ausmaß die elterlichen Gefühle, die für die Unterschiede beim Initiationsalter verantwortlich sind.

405 Siehe auch Kajihara 2002: 143, 375; Oldenberg 1894: 469; Schmidt 1987: 26 Fn.17.

406 Zum Zölibat des *brahmacārin* siehe Gonda 1965a: 290-293.

407 Bhattacharyya 1980: 60. Auch die Erwähnung eines Bartes, etwa in AV 11.5.6, deutet auf ein höheres Alter des *brahmacārin* (siehe dazu Kajihara 2002: 126, 142; Kane 1974: 270).

408 Zur den verschiedenen Verwendungen des Begriffes Initiation siehe Snoek 1987.

Kajihara (2002: 11) kritisiert Gondas oben zitierte Bemerkung aus einem anderen Grund. Sie fordert zu Recht, dass, wenn man Aussagen über die Bedeutung des Rituals macht, genau beachten muss, von welcher Zeit man redet (2002: 8). Nach gründlicher Analyse der verschiedenen Textschichten kommt sie zu folgenden Ergebnissen: Die spärlichen Referenzen zum *brahmacārin* im RV und AV verweisen darauf, dass er ursprünglich tatsächlich Mitglied eines nicht jedem offenen Zirkels privilegierter Dichter/Priester mit Zugang zum geheimen Wissen des *brahman* ist. Das damals noch nicht so genannte *upanayana* ist in frühvedischer Zeit vornehmlich ein sich selbst Heranführen an den Lehrer und eine Initiation im engeren Sinne Gondas. In der Zeit der Brāhmaṇas, nach redaktionellem Abschluss der vedischen Hymnensammlungen, nimmt das Ritual immer mehr Züge eines Übergangsrituals aller Brahmanen und schließlich auch einiger Kṣatriyas an. Im Laufe der zunehmenden Popularisierung wird nicht nur das Alter herabgesetzt, das Ritual wird auch mit dem Beginn der Ausbildung generell, also nicht nur spezifisch mit dem Zugang zum *brahman* und der Dichtung verbunden. In den Gr̥hyasūtras erscheint das *upanayana*, nun ein *saṃskāra*, als ein für alle Zweimalgeborenen (*dvija*) verpflichtendes Übergangsritual, und in den Dharmasūtras schließlich als Initiation in eine zunehmend nach Ständen organisierte Gesellschaft.⁴⁰⁹ Der obligatorische Charakter des *upanayana*, den Gonda (1979: 259) betont, tritt also erst in spätvedischer Zeit auf, in der nach Kajihara (2002: 11) das Initiationsalter zu niedrig ist, um von einem Pubertätsritual zu sprechen.

Das *vratabandha*, wie es heute vollzogen wird, bewahrt nicht nur konservativ Elemente des Rituals, die seit vedischer Zeit bekannt sind (siehe Kap. 9.4). Auch alte Bedeutungen können von heutigen Akteuren zur Erklärung des Rituals angeführt werden. Kajihara (2002: 12) hat darauf hingewiesen, dass trotz der Veränderungen des Rituals in der vedischen Periode die Verbindung des *upanayana* mit der Einführung beim Lehrer und in das Wissen der Dichtung so fundamental ist, dass sie auch in den Sūtras und bis zum heutigen Tag wirksam ist (siehe dazu Kap. 10.4).⁴¹⁰ Bedeutungen, die im Laufe der Zeit mit dem Ritual verbunden wurden, akkumulieren in einem weiten, nicht widerspruchsfreien Feld. Diesem widmen sich die nächsten zwei Kapitel. Hier sei vorab nur angemerkt, dass wie die Form des *upanayana* auch dessen Bedeutung in postvedischer Zeit weiter Veränderungen unterlag. Zwar dient das Ritual noch immer zur Abgrenzung derer, die es absolviert haben, den sogenannten „Zweimal-Geborenen“ (*dvija*), von anderen, die es nicht oder noch nicht durchlaufen haben. Die vor allem in den Dharmasūtras und -śāstras vorgeschriebenen Details (etwa zu den Insignien des *brahmacārin*), die Unterschiede der Stände im Ritual verankern sollen, spielen in der heutigen Praxis jedoch so gut wie keine Rolle. In Nepal vollziehen Bāhun- wie Chetrī-Jungen weitgehend dasselbe Ritual.⁴¹¹

409 Vgl. Kajihara 2002: 8-12, 142f., 310-313, 372-380.

410 Am äußersten Rande ihres Blickfeldes, bei den knappen Hinweisen zur heutigen Praxis, zeigt Kajihara einige Unschärfen, etwa wenn sie behauptet, dass in der heutigen Praxis die *sāvitrī* das Lernen des Veda ersetze (2002: 12 Fn. 18). Siehe dazu Kap. 9.7 und 10.3.

411 Zu den wenigen Elementen, die heute eindeutig die Standeszugehörigkeit des Initianden erkennen lassen, zählt das erst relativ spät in der Texttradition belegbare, nur von Kṣatriya (Chetrī) als *dhanurvedārambha* vollzogene Schießen mit einem Bogen (siehe Kap. 10.1 §2).

Auch die Verbindung des Rituals mit dem Ausbildungssystem ist beim modernen *vratabandha* eine andere als bei den klassischen Formen des *upanayana*. Durch das Zusammenlegen mehrerer *samskāras* erwirbt der Initiand nicht mehr nur die Berechtigung zum Studium (*upanayana*), sondern er beginnt (*vedārambha*) und beendet (*samāvartana*) dieses auch am gleichen Tag. Die im Ritual erzeugte Wirklichkeit erscheint autonom vom realen Ausbildungssystem mit Kindergärten, Schuleinführungen usw.⁴¹² Dass während des *vratabandha* mit dem Lehrer „studiert“ wird, ist aber nach wie vor wichtig und trägt zur transformativen Kraft des Rituals bei (siehe dazu Kap. 10.4).

Schließlich lässt sich auch die Funktion, den Initianden in seine Rolle als erwachsenes bzw. männliches Mitglied der Gemeinschaft einzusetzen, die von verschiedenen Autoren mit unterschiedlichen Epochen der Entwicklung des Rituals verbunden wird, für das heutige *vratabandha* ausmachen. Im Zusammenhang mit dem *cūḍākarana* wurde bereits behandelt, dass das *vratabandha* als eine Loslösung von der Welt der Mutter und ein Heranführen an die Welt des Vaters und der Vorväter mit ihren Regeln und Ritualen gedeutet wird (siehe Kap. 8.4). Der Junge wird in die Patriline aufgenommen und bekommt damit eine neue Rolle und Identität. In welchem Alter dies geschieht, kann heute erheblich variieren (siehe Kap. 3.1.2). Die „biologische“ oder, wie Van Gennep (1999: 71-75) sagt, die „physiologische“ Pubertät kann, aber muss nicht, mit der „sozialen“ Pubertät deckungsgleich sein.

Wie gesehen, hängen die Positionen in der Debatte um den ursprünglichen Charakter des *upanayana* nicht unwesentlich davon ab, wie jeweils das Initiationsalter angesetzt wird. Eben dieses ist in der heutigen Praxis eine sehr variable Größe. Das tatsächliche Alter kann die Form des Rituals durchaus beeinflussen.⁴¹³ Die genannten, in veränderter Form auch heute mit dem *upanayana* verbundenen Bedeutungen haben jedoch kaum Einfluss auf das Alter des Initianden. Betrachtet man das um das *upanayana* gestaltete *vratabandha* als Ausbildungsritual, besteht keine Beziehung mehr zu Beginn und Dauer des tatsächlichen Wissenserwerbs. Versteht man es als Initiation in die Geschlechterrolle fehlt die Kopplung an die biologische Geschlechtsreife. Der dominante zeitliche Bezugspunkt liegt innerhalb des rituellen Systems. Die Initiation ist Vorbedingung des *samskāra* der Hochzeit. Man ist in der Praxis also recht flexibel und kann, wie Campbell (1976: 65) und Keßler-Persaud (2010) berichten, den Bräutigam erst unmittelbar vor der Heirat initiieren.

412 Soll der Junge eine Veda-Schule besuchen, muss er jedoch vorher initiiert worden sein. Zu der paradoxen Situation, dass er damit, rituell gesehen, sein Studium schon beendet haben muss, bevor er es beginnen kann, siehe Kap. 10.4.

413 Es bestimmt z.B., welche rituellen Aufgaben der Initiand übernehmen kann oder wie kindgerecht das recht langwierige Ritual gestaltet werden muss.

9.6 Das *upanayana* als Übergang

Während kontrovers diskutiert wird, ob das *upanayana* ursprünglich ein Ausbildungs- oder ein Pubertätritual war, steht ein anderer Punkt selten zur Debatte. Van Gennep (1999) hat Rituale, in denen ein Statuswechsel vollzogen wird, schematisch als Abfolge von Trennungs-, Schwellen- oder Umwandlungs- und Angliederungsriten beschrieben und dafür den Begriff Übergangsriten (*rites de passage*) geprägt. Eben diese Bezeichnung wird heute standardmäßig, oft mit einem generellen Verweis auf Van Gennep (1999) und Turner (2000), der das damit verbundene Konzept der Liminalität weiterentwickelte, für die *samskāras*, darunter das *upanayana* verwendet.⁴¹⁴ In diesem Kapitel sollen die Fragen, worin der Übergang beim *upanayana* eigentlich besteht, in welchen Symboliken er sich ausdrückt und wie diese mit den Elementen des Rituals verbunden sind oder verbunden werden können, kritisch diskutiert werden.

Um mit Van Gennep selbst zu beginnen. Er führt in seinem Kapitel zu Initiationsriten das *upanayana* als Beispiel für einen „Übergang von der Kaste zur magisch-priesterlichen Berufsgruppe“ (1999: 104) an.⁴¹⁵ Seiner Ansicht nach werde ein Brahmane zunächst mit verschiedenen Kindheitsriten (darunter das *cūḍākarāṇa*) in die Kaste, der er seit Geburt angehört, eingegliedert. In einer zweiten Phase, dem mit dem *upanayana* beginnenden Noviziat, erwerbe er die Kraft, „sich der magisch-religiösen Tätigkeit, die seine berufliche Spezialisierung ausmacht, hinzugeben“ (1999: 104). Dazu müsse er in der früheren Welt sterben, in die neue Welt wiedergeboren und so zum „Zweimal-Geborenen“ werden. Die dritte und abschließende Phase, die mit der „Rückkehr“ (*samāvartana*) beginnt, bilde schließlich die Priesterschaft (1999: 104). Nach diesen Bemerkungen kommt Van Gennep (1999: 104f.) auf das eigentliche Ritual zu sprechen. Er nennt verschiedene einleitende Elemente (Tonsur, Bad, Kleiderwechsel, Besitzergreifen des Lehrers vom Herzen des Jungen usw.) und postuliert dann als „Höhepunkt“ der brahmanischen Zeremonie „den rituellen Tod des Kindes“ (1999: 105). Als *brahmcārin* oder, wie Van Gennep sagt, Novize wird das Kind nun Tabus unterworfen. Im weiteren Verlauf des Rituals folge als Hochzeit die Vereinigung mit dem Lehrer,⁴¹⁶ der den Jungen „empfängt“ und schließlich neu gebiert.⁴¹⁷

Dass die Interpretation der Initiation als Übergang von Kaste zu Berufsgruppe schwer auf die heutige Praxis des *vratibandha* übertragen werden kann, wird bereits dadurch deutlich, dass die nicht-brahmanischen (und nie als Priester arbeitenden) Chetrī in ihrem Lebenszyklus bis auf wenige spezifische Details dasselbe Ritual durchlaufen. Selbst einen Brahmanen (Bāhun) führt das *upanayana* nicht zwingend

414 Flood 1998: 201f.; Gray 1979: 81; Ishii 1999: 31; Kajihara 2002: 9f., 310, 376; Lubin 1994: 260; McGee 2004: 333, 344; Olson 1977: 154f. Selten geschieht dies kritisch (Michaels 1998: 101; Smith 1986: 66f. und 1989: 91f.).

415 Van Gennep (1999: 60f.) greift auch auf andere *samskāras* als Beispiele zurück und stützt sich dabei hauptsächlich auf die französische Übersetzung von Oldenbergs „Religion des Veda“.

416 Van Gennep (1999: 105) scheint hier auf die von Oldenberg (1894: 467) festgestellten Parallelen zwischen *upanayana* und Hochzeit anzuspielen (vgl. Kap. 9.2 §10 bis 12).

417 Diese Geburt finde entweder beim Sprechen der *gāyatrī* oder „in dem Augenblick statt, indem das Opfer sich zu ihm neigt“ (Van Gennep 1999: 105; vgl. Oldenberg 1894: 468 Fn. 4). Van Gennep geht im Anschluss auch auf das Ende der Novizenzeit beim *samāvartana* ein.

zur professionellen Priesterschaft. Dies ist heute sogar eher die Ausnahme als die Regel. Unter einem durch das *upanayana* „Zweimal-Geborenen“ kann also nicht nur ein dem Priesterhandwerk nachgehender Brahmane verstanden werden. Dies gilt ebenso für alle alten Quellen, in denen eine Ausweitung der brahmanischen Initiation auf andere Stände erkennbar ist (siehe Kap. 9.5).

Probleme bereitet auch Van Genneps Bestimmung des rituellen Todeszeitpunkts; eine Akzentsetzung im Ritualablauf, die er von Oldenberg (1894: 468) übernimmt, der in der Einweisung des Jungen durch den Lehrer den Eintritt des Knaben in die Lehrzeit sieht. Eben diese Einweisung (*anusāsana*) eignet sich nämlich wenig, den oder auch nur einen Höhepunkt des Rituals daran festzumachen, denn sie gehört bei aktuellen Aufführungen des Rituals zu den Elementen, die am ehesten entfallen.⁴¹⁸

Aber worin besteht dann der Übergang. Wie verhält es sich mit den von van Gennep angeführten Symboliken? „Stirbt“ der Initiand? Wann wird er „wiedergeboren“? Im Zusammenhang mit dem Formen der *śikhā* wurde ein mit dem Ritual verbundener Übergang schon behandelt (siehe Kap. 8.4). Das *vratabandha* soll den Übertritt von der unregulierten Kindheit an der Seite der Mutter in ein ernstes, diszipliniertes Leben, das vom Vater, dessen Patriline und deren Ritualen bestimmt wird, markieren. Man mag in diesem Abschied von der Kindheit einen „rituellen Tod“ sehen. Im hier untersuchten Material ist diese Symbolik jedoch nicht vordergründig und schon gar nicht, wie Van Genneps Schilderung des *upanayana* suggeriert, an einem bestimmten Höhepunkt im Ritual festzumachen. Es handelt sich vielmehr, wenn man das *vratabandha* so deuten will, um einen Prozess; eine Art sukzessives Absterben, das in mehreren, oft mehrdeutigen Elementen des Rituals anklingen kann. Um dies zu verdeutlichen, soll hier exemplarisch genauer auf ein Element eingegangen werden, das in der Literatur⁴¹⁹ häufig in diesem Zusammenhang angeführt wird.

Michaels (1998: 102) berichtet von einem letzten gemeinsamen Essen von Mutter und Kind, das heute zu Beginn des Rituals, während des *cūḍākarāṇa* vollzogen werde.⁴²⁰ Ursprünglich, also beim separaten Vollzug der im *vratabandha* kombinierten *saṃskāras*, scheint es jedoch im Rahmen des *upanayana* vor der vorbereitenden Rasur und dem Bad des Jungen stattgefunden zu haben.⁴²¹ Pandey (1998: 128) wie Stevenson (1920: 30) haben auf den emotionalen Charakter dieses Elements hinge-

418 Siehe Kap. 9.3 §10.

419 Siehe Altekar 1965: 298; Barua 1994: 29; Michaels 1998: 102; Pandey 1998: 128; Scharfe 2002: 99.

420 Nach Michaels (1998: 92, 102) fand bei dem von einem Bhattarai-Priester durchgeführten Ritual eines Khaḍga(=Khaḍkā?)-Jungen das gemeinsame Essen auf dem Ritualplatz nach dem Entzünden des *cūḍākarāṇa*-Feuers statt, während der Junge auf dem Schoß seiner Mutter (dem „wohlbehüteten Platz seiner Kindheit“) saß. Es könne aber auch bereits vor Beginn des eigentlichen Rituals geschehen. Tachikawa/Hino/Deodhar (2001: 116) schreiben, gestützt auf ein Beispiel aus Maharashtra, dass das Essen mit der Mutter (*mātr̥bhōjana*) vor Rasur, Bad und Entzünden des *upanayana*-Feuers stattfinde. Auf dem abgedruckten Foto sitzt der Junge (mit bereits geschorenem Kopf?) neben der ihn fütternden Mutter, nicht auf deren Schoß (2001: 116, Abb. 18).

421 Altekar 1965: 298; Barua 1994: 29. Auch Stevenson (1920: 30) beschreibt das Mahl im Zusammenhang mit dem *upanayana*, aber erst nach dem Bad. Pandey (1998: 128f) macht (wie Altekar) zunächst auf den ungewöhnlichen Umstand eines Essens vor Ritualbeginn aufmerksam und erwähnt später, dass aufgrund des langwierigen Rituals wahrscheinlich die praktische Notwendigkeit bestand, das Kind am Morgen zu speisen.

wiesen. Es sei ein trauriger Moment, denn von nun an werden Mutter und Sohn nicht mehr gemeinsam essen. Gemäß den Regeln, die durch das *upanayana* für den Jungen verpflichtend werden, speist er nach dem Ritual auch im Alltag mit den Männern und die Mutter isst als letzte, nach der Verköstigung aller anderen.⁴²²

Von diesem, wie Altekar (1965: 298) anmerkt, in Hindu-Ritualen höchst ungewöhnlichem Frühstück,⁴²³ werden aus verschiedenen Zeiten und Regionen verschiedene Varianten berichtet. Nach Pandey (1998: 128f.) markierte es in alter Zeit nicht nur das Ende der Kindheit, sondern war auch ein tatsächliches Abschiedessen. Bevor der Junge zum Studium in das Haus des Lehrers wegzog, nahm er zunächst von seiner Mutter Abschied, dann, indem mehrere junge Männer verköstigt wurden, auch von seinen Spielgefährten und Freunden.⁴²⁴ Dubois (1992: 186f.) dagegen beschreibt ein *kumārabhojana*, ein Speisen des Initianden mit anderen Brahmanenjungen, die – so wird explizit gesagt – bereits initiiert sind, erst direkt vor dem Unterrichten der *sāvitrī*. Hier erscheint das Mahl eher als Willkommensessen im Kreise der zukünftigen Mitschüler. Beide Elemente – Abschied und Willkommen – scheinen vereint, wenn Stevenson (1920: 31) und Tachikawa/Hino/Deodhar (2001: 116) berichten, dass im Anschluss an das Mahl mit der Mutter bereits initiierte Jungen, Freunde und andere Kinder verköstigt werden.

Textliche Belege für die im Detail recht flexible rituelle Mahlzeit mit der Mutter finden sich erst in relativ später Zeit.⁴²⁵ In den hier untersuchten Ritualtexten fehlen sie gänzlich. Wenn nepalische Handbücher ein Essen beim *upanayana* erwähnen, dann wie einige der *Gṛhyasūtras* die Verköstigung des Initianden zusammen mit (drei) Brahmanen zu Beginn des *saṃskāra*⁴²⁶ oder den erst von der VP (124f.) in die Ritualtexttradition eingeführten kleinen Snack mit reiner Speise bei der Einweisung des Jungen durch den Lehrer.⁴²⁷ In der hier untersuchten Texttradition hat das Essen, wenn es überhaupt behandelt wird, also eher Züge der Angliederung an das, was den Jungen erwartet.

Obwohl das Mahl mit der Mutter, nach Tachikawa/Hino/Deodhar „the most popular custom in the Upanayana ceremony“ (2001: 116), zumindest von Michaels (1998: 92, 102) auch für Nepal beschrieben wurde,⁴²⁸ konnte nur in den ersten beiden der acht hier untersuchten Fallbeispiele eine Handlung beobachtet werden, die Parallelen zu diesem Element aufwies. In beiden Fällen fütterte die Mutter ihren Sohn eilig und

422 Zur Praxis dieser Regel im heutigen Nepal siehe Bennett 2005: 91, 122 Fn. 34, 174. Vgl. Michaels 1998: 102. Nach Stevenson (1920: 44) muss der Junge ab seiner Initiation nicht nur mit den Männern essen, sondern auch in deren Teil des Hauses schlafen.

423 Vgl. Pandey 1998: 128.

424 Pandey argumentiert andernorts (1998: 118) allerdings auch, dass zumindest der Brahmanen-junge vom eigenen Vater zuhause unterrichtet wurde, und versucht so, die Unterschiede des Initiationsalters der verschiedenen Stände zu erklären (vgl. Kap. 9.5).

425 Etwa in der *Saṃskāraratnamālā* von Gopinātha (siehe dazu Gonda 1965a: 297).

426 Einige Varianten der nordindischen UP beschreiben ein gemeinsames Mahl des Initianden und anderen Jungen (UP2: 41; UP3: 36).

427 Siehe Kap. 9.2 §17.

428 In den kurzen Ritualbeschreibungen von Bennett (2005: 67-70) und Bouillier (1986: 9f.) wird nichts von einem Essen mit der Mutter berichtet.

stehend mit einer Banane und etwas Joghurt. Wohlgermerkt, die Mutter fütterte den jungen Mann. Mutter und Sohn aßen also nicht gemeinsam oder gar (wie Tachikawa/Hino/Deodhar 2001: 116) aus Maharashtra berichtet) von einem Teller. Auch war diese Mahlzeit eher ein Moment der Scham als der Trauer, denn zumindest dem Intianden im Fall 1 war es sichtbar peinlich, in aller Öffentlichkeit von seiner Mutter wie ein kleines Kind behandelt zu werden. Als dritter Unterschied zu den obigen Beispielen sei angeführt, dass diese Mahlzeit in beiden Fällen erst im Rahmen des *samāvartana* stattfand.⁴²⁹ Dass dieser späte Zeitpunkt des Essens im Zusammenhang mit der Symbolik der Askese von Bedeutung ist und die sonst übliche Inszenierung einer Mahlzeit noch andere Deutungen zulässt, soll weiter unten erklärt werden, vorerst seien drei Punkte festgehalten:

Erstens, eine bestimmte Symbolik (Tod der Kindheit, Trennung von der Mutter) kann durch mehrere Ritualelemente (Abschiedsessen, Formen der *śikhā*, Einweisung durch den Lehrer) ausgedrückt werden. Zweitens, ein bestimmtes Ritualelement (wie die Mahlzeit beim *upanayana*) kann je nach Ausgestaltung mit verschiedenen Symboliken (Abschied, Willkommen) in Verbindung gebracht werden⁴³⁰ und daher ist, drittens, bei einer Analyse der Symbolik gerade so lang tradierter und weitverbreiteter Rituale wie dem *upanayana*, so möglich, der konkrete historische, lokale und soziale Kontext zu beachten.

Das Essen – je nach Kontext als Abschied, Willkommen oder beides ausgestaltet – macht in Verbindung mit anderen Elementen des Rituals nicht nur deutlich, dass ein Übergang aus mehreren Schritten bestehen kann, sondern auch, dass die von Van Gennep (1999) differenzierten Phasen der Abtrennung und Angliederung, wenn man sie denn unterscheiden will, als Prozesse nebeneinander herlaufen können und es in bestimmten Elementen zu symbolischen Überschneidungen kommen kann. Ein solch mehrdeutiges Element ist das Anlegen der Opferschnur (*yajñopavitadhāraṇa*), heute ein wahrer Knotenpunkt der Symbolik. Dass es als besonders wichtig empfunden wird, legt bereits die formale Analyse nahe (siehe Kap. 9.4). Obwohl relativ späten Ursprungs, weist es zahlreiche Ausbauten auf, die es von anderen Elementen abheben. Die Opferschnur ist heute, neben der *śikhā*, wohl das herausragendste Kennzeichen eines Zweimal-Geborenen (*dvija*) und hat eine wichtige Funktion. Will man ein brahmanisches Ritual vollziehen, etwa ein für die Patrilinie so bedeutsames Ahnenritual, muss sie getragen werden. Das (erstmalige) Anlegen der Schnur beim *upanayana* gehört aber nicht nur zu den Elementen des *samskāra*, die den Zugang zum Ritual eröffnen (siehe dazu Kap. 9.7), es bindet auch an das Ritual und dessen Vorschriften. Solange die Schnur getragen wird, unterliegt man bestimmten Reinheitsregeln, die weit in den Alltag reichen und gelegentlich als quasi-*brahmacarya*

429 Es ist daher wahrscheinlich eine (vorgezogene) Variante der zumindest vom SV (292) im Zusammenhang mit dem *deśāntara* beschriebenen Mahlzeit (siehe Kap. 11.1 §13). Es kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, dass es sich um den verspätet gereichten Snack, der laut VP (124f.) zum *anusāsana* gehört (siehe Kap. 9.2 §17), oder um eine improvisierte, ohne Mantra vollzogene Variante des *dadhiprāsana* (siehe Kap. 11.1 §6 und 11.2 §7) handelt.

430 Vgl. Van Genneps (1999: 60) Interpretation der Tonsur bei *cūḍākarāṇa*, die er einerseits als Trennungsritus, andererseits als Angliederung an die Familie versteht (siehe Kap. 8.4).

verstanden werden (vgl. Kap. 9.3 §22). So muss der Träger der Schnur u.a. das Berühren einer menstruierenden Frau vermeiden, und sei dies die eigene Mutter oder Schwester.⁴³¹ Wie die oben behandelte Mahlzeit kann das Anlegen der Schnur daher sowohl als Teil eines Trennungs- als auch eines Anbindungsprozesses verstanden werden. Ein allmähliches Abtrennen wird von einem sukzessiven Hinzufügen und Ersetzen begleitet.

Während Van Gennep den symbolischen Tod als Höhepunkt des *upanayana* einer rituellen Neugeburt voranstellt, vertritt Eliade in seinen nicht minder einflussreichen Arbeiten zur Initiation eine andere Ansicht. Zentrales Element aller Initiationen ist für ihn eine symbolische Rückkehr in den Mutterleib. Eliade (2003: 51f.) unterscheidet einen relativ ungefährlichen und daher als „easy“ bezeichneten Typ der Initiation von einem „dramatic“ Typ, bei dem die Rückkehr von Prüfungen, Risiko und (symbolischem) Tod begleitet wird. Die brahmanische Initiation ordnet er dem ersten Typ zu, denn sie gehöre zu den Rit[ual]en, „that actualize a new gestation and new birth of the novice, but without implying that he must first die or even is of great danger of death“ (2003: 52).⁴³² Während seit Oldenberg kontrovers diskutiert wird, inwieweit die schriftlichen Zeugnisse zu *upanayana* und *dikṣā* eine Symbolik des Todes erkennen lassen,⁴³³ sind die textlichen Belege für eine Verbindung beider Rituale zu einer Geburtssymbolik tatsächlich weitaus zahlreicher und offensichtlicher. Bereits im AV 11.5.3 heißt es über den Lehrer (*ācārya*), der den *brahmacārin* initiiert, er mache aus ihm einen Embryo, den er drei Tage im Leib trage.⁴³⁴ Ausführlicher wird die Symbolik in ŚB 11.5.4 aufgegriffen:⁴³⁵ Der Lehrer werde durch Auflegen der rechten

431 Bennett (2005: 61) behandelt diese Regeln im Zusammenhang mit der Eingliederung in die Kaste.

432 Eliade behandelt (neben anderem indischen Material) sowohl *upanayana* als auch *dikṣā* (Eliade 2003: 53-57). Er beruft sich u.a. auf Lommel 1955 (vgl. nächste Fn.).

433 So wendet sich etwa Lommel gegen die von Oldenberg zumindest in der zweiten Auflage von „Die Religion des Veda“ vertretene Ansicht, „daß auch zur *Dikṣā* als erster Akt einst eine Darstellung des Todes des alten Menschen gehört haben wird“, die jedoch „verloren gegangen“ sei (zit. in Lommel 1955: 121). (In der ersten Auflage der „Religion des Veda“ behandelt Oldenberg im Zusammenhang mit der *dikṣā* weder Geburt noch Tod, sondern lässt die „traditionelle Auffassung der Brāhmaṇatexte“ mit der Bemerkung beiseite: „Man begreift nicht, welchen Sinn diese Verwandlung des Opfernden während der Dauer des Opfers in einen Embryo haben soll [...]“ (Oldenberg 1894: 400 Fn. 3)). Auch wenn der Embryonalzustand als Totsein (im Sinne von Noch-Nicht-Dasein und Demnächst-Dasein) aufgefasst werde, bedeutet dies nach Lommel (1955: 123f.) nicht, dass der *dikṣita* vor seiner Neugeburt stirbe. Kaelber (1978) andererseits trägt als Antwort auf Eliade Belegstellen zusammen, die den *brahmacārin* und *dikṣita* mit der Symbolik von Tod und (gefährlicher) Passage in Verbindung bringen und versucht nachzuweisen, dass letztere (vor allem in ihrer Umdeutung als innere Reise durch Meditation) im Laufe der indischen Geistesgeschichte die Symbolik von Embryo und Geburt verdrängt und ersetzt habe. Kaelber (1978: 54f.) behält Eliades Initiations-Typologie (siehe oben) bei, plädiert aber für eine Umordnung der indischen Beispiele in die Kategorie „dramatic“. Zur Verbindung des *brahmacārin* mit dem Tod siehe auch Dange 1964; Kajihara 2002: 45-47, 139f.

434 Zu dem Vers siehe Dange 1964: 105; Eliade 2003: 53; Gonda 1965a: 233 und 1979: 258; Kajihara 2002: 136; Lommel 1955: 126. Einige Verse später (AV 11.5.7) wird der *brahmacārin* als Embryo im „Leib der Unsterblichkeit“ (*amrtasya yoni*) bezeichnet (siehe dazu Kajihara 2002: 137f.).

435 Siehe dazu Gonda 1965a: 235 und 1979: 258 Fn. 24; Kajihara 2002: 251-254; Lommel 1955: 126f.; Lubin 1994: 136f., 166; Michaels 1998: 102; Oldenberg 1894: 468; Olson 1977: 154f.; Pandey 1998: 138. Vgl. Van Gennep 1999: 105.

Hand (beim *hrdayāmbhana*?) schwanger (ŚB 11.5.4.12). Das Unterrichten der *sāvitrī* wird mit dem Einsetzen von Sprache (*vāc*) und Atem (*prāṇa*) in einen Neugeborenen verglichen (ŚB 11.5.4.6-11, 15)⁴³⁶ und schließlich wird zwischen einer menschlichen Geburt durch das Geschlechtsorgan und einer göttlichen durch im Mund erzeugte Verse unterschieden (ŚB 11.5.4.17).⁴³⁷ Es ließen sich etliche weitere Quellen anführen,⁴³⁸ um eine Assoziation von Initiation und Geburt zu belegen. Diese ist zweifelsohne auch heute wirksam, denn noch immer ist die Ansicht weit verbreitet, dass man durch das *upanayana* zum „Zweimal-Geborenen“ (*dvija*) werde.⁴³⁹

Sucht man nach konkreten Verankerungen der Geburtssymbolik im Ritual, bieten sich, wie bei der Symbolik von Tod und Abtrennung, erneut mehrere Möglichkeiten. Die heutige Vorstellung von einem *dvija* wird neben der *sikhā* vor allem an die Opferschnur – also an ein, historisch gesehen, recht junges Ritualelement – geknüpft.⁴⁴⁰ Vedische Textzeugnisse legen nahe, dass auch der Gürtel, von *brahmacārin* und *dīkṣita* getragen, mit einer rituellen Wiedergeburt assoziiert wurde,⁴⁴¹ und in der oben angeführten Passage des ŚB wird das Motiv der Geburt im Zusammenhang mit dem Unterrichten des Mantras behandelt.⁴⁴² Ähnlich vielfältig ist der Befund für die der rituellen Geburt vorangehende Embryoschaft des *brahmacārin*. So wurde eine Weiheperiode von drei Nächten vor dem *upanayana* entsprechend gedeutet,⁴⁴³ aber auch eine dreitägige Observanz des *brahmacārin* nach dem *upanayana*,⁴⁴⁴ ein lokaler Brauch in der Nacht vor der Initiation⁴⁴⁵ oder das Einreiben mit Gelbwurzpaste (*bukuvā*) am Morgen des Rituals.⁴⁴⁶ Dass das Motiv der Geburt eng mit dem *upanayana* verbunden ist, steht also außer Zweifel. Wie die Verbindung konkret hergestellt wird, ist jedoch sehr verschieden.

436 In den Versen ŚB 11.5.4.6 bis 10 werden für die Schwangerschaft, die der Geburt vorangeht, verschiedenen Zeitspannen genannt (ein Jahr, sechs Monate, 24 Tage etc.), die jedoch alle mit der Dauer der menschlichen Schwangerschaft von einem Jahr in Verbindung gebracht werden. Im Vers 12 dagegen ist von drei Nächten bzw. einem Tag die Rede (siehe dazu Hillebrandt 1897: 53f.; Kajihara 2002: 251f.; Lommel 1955: 126f. Vgl. Gopal 1959: 299; Stenzler 1878: 45 Anm. 1 zu PG 2.3.7).

437 Mit dieser Unterscheidung wird gegen die zuvor (ŚB 11.5.4.16) dargelegte Ansicht argumentiert, der Lehrer solle sich aufgrund der Embryo-Werdung bei Aufnahme des *brahmacarya* des sexuellen Verkehrs enthalten.

438 Etwa die bereits in Kap. 9.1 §2 diskutierten Aussagen in *Mānavadharmasāstra* 2.169.

439 Siehe dazu Campbell 1976: 64; Eliade 2003: 53; Gonda 1965a: 233; Kajihara 2002: 13, 281f., 386f.; Lommel 1955: 127; Lubin 1994: 174; Pandey 1998: 112; Stevenson 1920: 37.

440 Campbell 1976: 64; Flood 1998: 204; Gray 1979: 89; Michaels 1998: 105; Pandey 1998: 116; Stevenson 1920: XV Fn. 1. Zum relativ späten Auftreten der Opferschnur siehe Kap. 9.1 §3.

441 Siehe Kap. 9.1 §2.

442 Vgl. *Mānavadharmasāstra* 2.148. Olson (1977: 154) bringt auch das oben behandelte letzte gemeinsame Mahl des Initianden mit seiner Mutter in Verbindung mit der Geburtssymbolik, indem er darin das Durchtrennen der Nabelschnur symbolisiert sieht.

443 Kajihara 2002: 136. Siehe auch Gonda 1979: 258.

444 Diese Ansicht vertritt Altekar (1965: 304f.), der die „spirituelle Geburt“ mit dem *medhājanana* am vierten Tag in Verbindung bringt.

445 Barua 1994: 28f.; Pandey 1998: 128.

446 Michaels 1998: 102. Siehe dazu Kap. 8.2 §13.

Das hier untersuchte Material erlaubt aber noch andere Interpretationen. Die Symbolik des *upanayana* ist reichhaltiger als gängige Deutungen suggerieren. Ronald Grimes (2000: 100-105) kritisiert sowohl an Eliade als auch an Van Gennep, dass deren metakulturelle und transhistorische Erklärungsmodelle, die vor allem in ihrer Kombination die Vorstellung von der Initiation innerhalb wie außerhalb akademischer Kreise in erheblichem Maße geprägt haben, zu stark vereinfachen. Seiner Meinung nach sei in Frage zu stellen, dass in Initiationen Wiedergeburt immer das dominante Thema sei⁴⁴⁷ und er warnt vor groben Reduktionen auf erinnerbare Patterns.⁴⁴⁸ Um an die Komplexität von Initiationsritualen zu erinnern, stellt Grimes (2000: 106f.) eine Liste weit verbreiteter (nicht notwendigerweise universaler) Elemente von Initiationsritualen zusammen, die – neben einigen, im hiesigen Kontext irrelevanten (wie dem Überstehen von Schmerz und Angst) – mehrere Merkmale enthält, die auch das *vratibandha* kennzeichnen. Dazu zählen der Unterricht durch einen Mentor, Lehrer oder Älteren, das Zeigen von Respekt, das Lernen von heiligem und kulturellem Wissen, das in Kontakt Bringen mit heiligen Gegenständen, das Gewähren von Zugang zu Geheimnissen, die Scheidung vom anderen Geschlecht oder Menschen anderer Art, das Übernehmen neuer Verantwortungen, das Anheben des eigenen Status, das Geben und Empfangen von Gaben, die Teilnahme an feierlichen Essen usw. Auf manche dieser Motive wurde bereits eingegangen (etwa die Scheidung vom anderen Geschlecht und anderen, wie den Nicht-Zweimalgeborenen), die meisten anderen werden im nächsten Kapitel zu behandeln sein. Hier muss jedoch noch auf eine Symbolik eingegangen werden, die in der modernen Praxis des *vratibandha* weitaus vordergründiger ist, als eine Transformation des Jungen durch Tod und Geburt. Die Liste von Grimes (2000: 106) verzeichnet auch das Einhalten von Essens-, Sexual- und Verhaltensbeschränkungen, und verweist damit auf die Motive Disziplinierung und Askese.

Das *vratibandha* macht aus dem Kind für die Dauer des Rituals einen zölibatären Veda-Schüler (*brahmacārin*), ein wichtiges Muster des indischen Asketen.⁴⁴⁹ Zu Beginn des *upanayana* wird der Initiand mit den entsprechenden Insignien ausgestattet, die er als Initiierter beim *samāvartana* wieder ablegt (bzw. modifiziert⁴⁵⁰). Anders als von den Gṛhyasūtras und Rechtstexten konzipiert, sind im heutigen Kathmandu bei der Ausstattung des *brahmacārin* so gut wie keine Standesunterschiede erkennbar. Übliche Ergänzungen in der Praxis (wie ein zusätzlicher gelber Überwurf) und gelegentliche (wie *rudrākṣamālā* oder *śaivaṭīkā*) unterstreichen vielmehr das vom Träger der Insignien angenommene Asketentum, welches ihm, nach verbreiteter Ansicht (siehe unten), eine Position außerhalb des sozialen Systems der Haushalter zuweist.

447 Grimes (2000: 101) wendet sich auch gegen die Ansprüche Eliades, dass Initiationen das Mittel sind, Menschsein zu schaffen, und, dass sie eine Offenbarung des Heiligen garantieren.

448 Grimes 2000: 105, 107.

449 Siehe dazu Gonda 1965a: 290-294.

450 Die dreisträngige Opferschnur des *brahmacārin* wird beim *samāvartana* entweder durch eine neue, sechssträngige Schnur ersetzt oder entsprechend aufgestockt (siehe Kap. 11.1 §11 und 11.2 §13).

Der Junge ist nicht nur wie ein Asket gekleidet, er soll sich auch so verhalten. In ritualisierter Form tritt er dreimal der Gemeinschaft mit der Bettelschale gegenüber, um Almosen zu verlangen. Seit Beginn des Rituals am Morgen, teilweise sogar seit dem *jūṭikābandhana* am Vorabend, hat er nichts mehr gegessen. Er fastet.⁴⁵¹ In den beobachteten Fällen aßen die Jungen erst im Rahmen ihrer „Rückkehr“ (*samāvar-tana*), nachdem sie die Insignien abgelegt hatten.⁴⁵² Mit diesem rituellen Snack beendeten sie das Fasten und legten so die asketische Observanz ab. Ein Essen am Beginn des *upanayana* (siehe oben) würde dieser Symbolik zuwiderlaufen.

Vor allem auf ethnographischem Material beruhende Analysen verweisen auf die Wichtigkeit der Askese für den im Ritual intendierten Übergang und sehen in ihr die zentrale Symbolik des *vratabandha*. Véronique Bouillier schreibt über die Bedeutung des Rituals: „The actual performance of the bratabandha appears as a kind of symbolic play, a staging in very precise and limited time and location, of the dialectical opposition between householder and renouncer“ (Bouillier 1986: 17). Die Initiation biete so die Gelegenheit, im abgesicherten Rahmen des Rituals die Gegensätze zu vereinen und in Einklang zu bringen (ebd.). Auch Lynn Bennett betont die wichtige Rolle, die die Askese bei der Transformation des Jungen zum (potentiellen) Haushalter in der heutigen Praxis spielt: Die dem Asketen-Status zugeschriebene Reinheit ermögliche eine Aufnahme in die Kaste und die durch Enthaltbarkeit erzeugte generative Hitze (*tapas*)⁴⁵³ wirke beim Anschluss des Jungen an die Lineage. Obwohl Haushalter und Asketen entgegengesetzte Wege beschreiten und die Kraft des *tapas* verschieden nutzen, ist sie für beide das Mittel zur Unsterblichkeit. Beide teilen das Konzept: Kontrolle/Abstinenz produziert Reinheit/Kraft (Bennett 2005: 60f.).

Ähnlich wie das Tragen der Opferschnur ist die asketische Observanz aber zunächst eine nötige Vorbereitung und Vorbedingung des brahmanischen Rituals, wie etwa Lubin (1994 und 2001) anhand der Gemeinsamkeiten des asketischen Regimes von *brahmacārin* und *dikṣita* und anderen Formen des *vrata* nachgewiesen hat. *Upanayana* wie *dikṣā* eröffnen den Zugang zum Ritual.⁴⁵⁴ Der *dikṣita* empfängt eine spezielle und temporäre Weihe für ein bestimmtes Opfer. Die Weihe durch das *upanayana* bzw. *vratabandha* ist generellerer und grundlegenderer Natur. Das *upanayana*, zumindest in seiner heutigen Form, ist eingebettet in den *saṃskāra*-Zyklus, und der Initiand erklimmt durch das Ritual eine lebenszyklische Stufe,⁴⁵⁵ die ihm den Zugang

451 Auch Michaels (1998: 99) vermerkt Nahrungsbeschränkungen der Initianden.

452 Auch wenn in manchen Fällen strikt nach Handbuch die Übergabe der gesammelten Almosen mit der Anforderung *bhūṅkṣva* („iss!“) durch den Lehrer beendet wurde, kam der Junge in keinem Fall dieser Anweisung nach.

453 Zur Verbindung von *brahmacārin* und *tapas* siehe Gonda 1965a: 294-296.

454 Beide Rituale weisen auch in ihrer Ausgestaltung (reinigende Rasur (Kap. 8.1 §5), Ausstattung mit ähnlichen Insignien (Kap. 9.1) usw.) und Symbolik (Neugeburt, siehe oben) Parallelen auf.

455 Dies gilt nicht oder nur eingeschränkt für die Vor- bzw. Frühformen des *upanayana* (siehe Kap. 9.5). In frühen Zeugnissen zeigt das Ritual eine Bindung an bestimmte Texte oder Observanzen. Erweiterungen des Wissens- und Erfahrungsgebietes machen ein „erneutes Heranführen“ (*punarupanayana*) nötig (siehe Altekar 1965: 292; Kajihara 2002: 304-307, 354, 377). Spätere Texte beschreiben eine oft um verschiedene Elemente reduzierte und vereinfachte Wiederholung des *upanayana* auch bei Ritualfehlern des ersten *upanayana* oder gravierenden Verfehlungen, wie dem Trinken von Alkohol (Kane 1974: 392f.). Das *punarupanayana* widerspricht somit dem von

zum brahmanischen Ritual im Allgemeinen gewährt. Das *upanayana* ist damit eine Vorbedingung für die *dīkṣā*, aber auch – und dies ist in der heutigen Praxis weitaus bedeutender – für das Totenritual der Patriline.⁴⁵⁶ Der Initiand gewinnt im *upanayana*, wenn er sie durch Verfehlungen nicht wieder verwirkt,⁴⁵⁷ dauerhaft eine neue Qualität, nämlich die Berechtigung, im Ritual zu agieren. Alle anderen bisher genannten Übergänge (von der Kindheit in die Welt des Vaters, der Patriline, der Kaste, des Haushaltertums oder der Gemeinschaft der *dvijas*) bedürfen des Rituals, um gestaltet zu werden, und zu eben diesem transformativen Mittel verleiht das *vratibandha* Zugang und stattet mit der entsprechenden Handlungsmacht aus.

9.7 Das *upanayana* als „Bildungsritual“

Während seit Oldenberg (1894: 469) das *upanayana* wiederholt, meist mit Verweis auf ethnographische Parallelen, als vedische Ausformung einer an die Pubertät gebundenen Aufnahme in die Gemeinschaft betrachtet wurde (siehe Kap. 9.5), betonen andere Autoren die Etablierung einer Lehrer-Schüler-Beziehung und erklären den Ursprung des *upanayana* und der im heutigen *vratibandha* direkt anschließenden *samskāras* über eine Verbindung zum Ausbildungssystem als „educational *samskāras*“.⁴⁵⁸ Andere Dimensionen des Rituals – körperliche (Reinigung) und soziale (Berechtigung zur Heirat, Abgrenzung der *dvijas*) – seien, so meint etwa Altekar (1965: 292), erst in Erscheinung getreten als die ursprüngliche Bedeutung in Vergessenheit geriet.⁴⁵⁹

Legt man den Fokus auf den Ausbildungsaspekt, wird als zentrale Handlung des *upanayana* meist das „Unterweisen der *sāvitrī*“ (*sāvitrīyupadeśa*) bzw. die „Gabe des Mantras“ (*mantradāna*) hervorgehoben.⁴⁶⁰ Pandey merkt dazu zwei Dinge an: Mit Verweis auf die bereits behandelte Passage in ŚB 11.5.4 macht er am Unterrichten des „most sacred *Sāvitrī* mantra“ (1998: 137)⁴⁶¹ den Moment der zweiten Geburt fest⁴⁶²

Snoek (u.a. 1987: 166f.) in der Definition der lebenszyklischen Initiation verankerten Kriterium der Nichtwiederholbarkeit.

456 Im *vratibandha* wird mehrfach rituell ein Bezug zu den Ahnen hergestellt. Im Rahmen des Vortrituals werden sie gespeist (Kap. 6.2) und bei der „Rückkehr“ (*samāvartana*) erhalten sie vom Jungen eine Wassergabe (Kap. 11.1 §10 und 11.2 §11).

457 Siehe vorletzte Fn.

458 Altekar (1965: 290f.) zählt sogar das *cūdākarana* als angeblichen Beginn der Grundausbildung dazu. Zur Debatte über die (ursprüngliche) Bedeutung des *upanayana* siehe Kap. 9.5.

459 Vgl. Pandey 1998: 116f., 123.

460 Gopal (1959: 299) hat darauf hingewiesen, dass das Unterrichten der *sāvitrī* von einigen *Ṛgṣāstra*s jedoch gar nicht als Teil des *upanayana* gesehen wird, sondern die Unterweisung dort erst nach einer bestimmten Periode (ein Jahr, drei Nächte usw.) nach dem Ritual stattfindet (vgl. ŚB 11.5.4.6-11). Stenzler (1878: 45) verweist in seiner Anmerkung zu PG 2.3.7 auf *Ḡaṅgādhara's Paddhati*, in der eine Art Feilschen zwischen Lehrer und Schüler um den Unterweisungstermin beschrieben wird. Nach Pandey (1998: 137f.) handelt es sich um Optionen für den Fall, dass der Schüler nicht folgen könne.

461 Zur Heiligkeit der *sāvitrī* siehe auch Altekar 1965: 301-303. Nach Stevenson (1920: 36) wird durch das Hören des Mantras beim *sāvitrīyupadeśa* das Ohr so geheiligt, dass es zeitlebens die Opferschnur, die beim Toilettengang um eben dieses Ohr gewickelt wird, vor Befleckungen

und er preist die Auswahl des dafür verwendeten Textes: „The prayer was simple but significant. It was very appropriate to students whose prime business was to stimulate and develop their mind“ (ebd.: 138). Hier, wie bei der Deutung anderer Elemente des *upanayana*, geht Pandey von einem „ursprünglichen“ Bildungsideal aus, das ihn Veränderungen, denen das Ritual im Laufe der Zeit unterlag, nur als Verfall wahrnehmen lässt (siehe unten).

Dass der Junge beim *upanayana* vom Lehrer heiligen Text lernt, ist zweifelsohne wichtig; auch heute unter veränderten Bedingungen noch (siehe Kap. 10.4). Mit dem alten Element der Mantra-Gabe lassen sich aber auch andere von Grimes (2000: 106f.) für Initiationsrituale aufgelisteten Merkmale (siehe Kap. 9.6) verbinden: Der Initiand bezeugt Respekt, übergibt Gaben und ihm wird Zugang zu einem Geheimnis gewährt. Beim letzten Punkt werden die Verschiebungen zwischen realer Welt und Ritual, die Pandey an den modernen Formen des *upanayana* bemängelt, besonders deutlich.

Während in frühvedischer Zeit, zumindest nach Kajihara (2002: 5f.), bei der Aufnahme des *brahmacharya* in ein als mächtig empfundenes, von elitären Zirkeln gehütetes Geheimwissen initiiert wurde, gewann das religiöse Geheimnis mit der (zumindest in der Darstellung der Lehrtexte obligatorischen) Ausweitung des *upanayana* auf alle Brahmanen und schließlich auch andere zu den *dvijas* gezählten Stände als Abgrenzungsmerkmal der Geheimnisträger an sozialer Relevanz. Heute läuft die *sāvitrī*, der wohl bekannteste vedische Mantra, des Öfteren in Funk und Fernsehen und kann als Klingelton im Internet heruntergeladen werden. Im *vratibandha* wird das Geheimnis der *sāvitrī* jedoch noch bewahrt und weithin hörbar demonstriert. Bestimmte Verse, Glocke und Schneckenhorn erschallen, während der Mantra dem Jungen ins rechte Ohr geflüstert wird.⁴⁶³ Diese als glücksbringend geltenden Klänge markieren nicht nur das etwas Wichtige vor sich geht, sie dienen beim *mantradāna* auch, wie die abschirmende Decke, dem Schutz des Mantras vor unberechtigten Zuhörern.⁴⁶⁴

Die *sāvitrī*, die von jedem Zweimalgeborenen (*dvija*) zweimal täglich rezitiert werden sollte, gilt als Essenz des Veda.⁴⁶⁵ Es verwundert daher kaum, wenn man gelegentlich liest, in der heutigen Praxis ersetze das Lernen der *sāvitrī* den Veda-Unterricht.⁴⁶⁶ Von der Struktur des heutigen Rituals ist es jedoch nur die Berechtigung, Veda zu lernen. Im *vratibandha* entzündet man nach dem „Heranführen“ (*upanayana*) das dritte *saṃskāra*-Feuer für den „Beginn des Veda(studiums)“ (*vedārambha*), das man mit dem letzten *saṃskāra* des *vratibandha*, der „Rückkehr“ (*samāvartana*), wieder zum Abschluss bringt. Wie auch immer dieses Veda-Studium in der Praxis

schützt. Oldenberg (1894: 64 Fn.2) führt die Berühmtheit dieses Verses darauf zurück, dass er (beim *upanayana*) das Veda-Studium eröffnet.

462 Pandey (1998: 138) verweist auf die bereits behandelte Passage in ŚB 11.5.4 und führt die z.B. von *Mānavadharmasāstra* 2.169f. und *Vāsiṣṭhadharmasūtra* 2.1-3 vertretene Ansicht an, dass bei der zweiten Geburt die *Sāvitrī* die Mutter und der Lehrer der Vater sei.

463 Siehe Kap. 9.3 §12.

464 Vgl. Stevenson 1920: 36.

465 Altekar 1965: 302f. Fn.1, Michaels 1986: 204.

466 Etwa Kajihara 2002: 12.

gestaltet wird (siehe Kap. 10.2 §2),⁴⁶⁷ rituell gesehen, wird heute beim *vratabandha* eine komplette Lehrzeit absolviert. Das „Geben des Mantras“ ist deren Autorisation.

Die rituelle Lehrzeit, die der Novize beim *vratabandha* aufnimmt und durchläuft, besteht allerdings nicht nur aus „Textstudium“, sondern auch aus praktischer Einweisung. Im Ritual wird der Junge nicht nur über seine Pflichten als *brahmacārin* belehrt, er muss diesen auch nachkommen. So soll er nach der Unterweisung in die *sāvitrī* das Opferfeuer versorgen.⁴⁶⁸ Dies geschieht betreut von einer Ritualautorität, sei es nun wie in den Handbüchern der Lehrer oder wie in der Praxis üblich ein Priester. Pandey (1998: 138) hat auch hier auf die „educational significance“ dieser Handlung hingewiesen, denn der Junge bitte mit den dabei zu sprechenden Mantras das heilige Feuer (neben Standardwünschen wie Leben, Ruhm und Glanz) um Einsicht und die Fähigkeit, das Gelernte nicht zu vergessen. Auch Altekar (1965: 299f.) verbindet die Bedeutung dieses Ritualelements mit dem Text des dazugehörigen Mantra und sieht im Anlegen des Holzes, wie in der Übergabe des Jungen in den Schutz der Götter (*rakṣana*), eine Bitte um Segnung der Studien des Schülers. Dies ist jedoch nur ein Aspekt. Versteht man das *upanayana* nicht nur als Initiation in den Veda-Text, sondern als Einweisung in das Ritual, sozusagen den Veda in angewandter Form, ist das Versorgen des Feuers auch in anderer Hinsicht wichtiger Bestandteil der Ausbildung des Jungen. Unter Anleitung vollzieht der Schüler Ritualhandlungen, die einen Teil der Vorbereitung (*pūrvāṅgakarma*) des Feuerrituals bzw. in jüngerer Interpretation selbst ein Opfer darstellen.⁴⁶⁹ Mit der *sāvitrī* wird der Junge in die Sprache des Rituals initiiert, wie einem Neugeborenen wird sie ihm eingesetzt, heißt es im ŚB 11.5.4.6-11. Beim anschließenden Umsorgen des Feuers wird der Junge an die Ritualmaterialien und das Feuer herangeführt und darin unterwiesen, die verschiedenen Ebenen des Rituals (wie Oppitz 1999 sagen würde) in vorgeschriebener Form zu kombinieren. Was Lubin über die Zeit der frühen Dharmaśāstras schreibt, hat daher, bei allen feststellbaren Veränderungen, auch für die Gegenwart Gültigkeit:

The purpose of the upanayana rite, and of brahmacharya, is to put the individual into intimate contact with two main forces of the Vedic sacrifice: the offering fire, the physical form of the sacrifice, and brāhman, the vocal form of the sacrifice. In the sacrifice itself the offerer must employ both of these properly, which requires the training provided in the period of apprenticeship with the teacher (1994: 199).

Dass beim *upanayana* der Junge nicht, wie Van Gennep meint, zum Priester gemacht werden soll, wurde oben bereits gezeigt. Wenn er mit den „Kräften“ des Rituals vertraut gemacht wird, geht es vielmehr darum, ihn, ob nun Brahmane oder Angehöriger eines anderen Standes, an die Rolle des Opferherrn (*yajamāna*) heranzuführen. Die im Ritual, abgeordnet vom Alltag, bewirkte Vermittlung zwischen einem Ausgangs-

467 Siehe Kap. 10.2 §2.

468 Siehe Kap. 9.2 §20-22. Diese Handlungen werden am Ende der Lehrzeit wiederholt (siehe Kap. 11.1 §2.)

469 Zum *agnihotra* siehe Lubin 1994: 193. Zum Anlegen von *samidh* beim *homa* siehe Kap. 7.1.1 §12 und 7.1.3 §12. Zur Uminterpretation dieser Handlung siehe Kap. 9.2 §21 und 9.3 §13.

zustand und der veränderten Situation nach dem Ritual geschieht, wie für den einhergehenden Übergang vom Kind zum männlichen Mitglied der Patriline beschrieben, in einem nicht strikt linearen oder graduellen Prozess. Um den Jungen als Opferherrn zu aktivieren, wird er, in Handbuch und Praxis, mit verschiedenen Aufgaben betraut. Zunächst im Dialog mit dem Lehrer (oder dem Priester in dessen Rolle), später auch alleine, muss er ritualisiert sprechen, Formeln in Sanskrit, die in der Regel mit *om* eingeleitet sind.⁴⁷⁰ Bereits beim Einkleiden des *brahmcārin*, also noch vor dem im ŚB mit dem Einsetzen der Sprache assoziierten *mantradāna*, muss er vedische Mantras aufsagen.⁴⁷¹ Er macht mehrfach *ācamana*,⁴⁷² wird in verschiedener Weise in ein *godāna* eingebunden,⁴⁷³ übergibt die acht Gefäße mit den Opferschnüren,⁴⁷⁴ vollzieht *pradakṣiṇā*⁴⁷⁵ und bringt, zumindest in der Interpretation mancher Handbücher und Akteure, der Sonne Wasser dar.⁴⁷⁶ Es bietet sich eine Reihe von Möglichkeiten, den Jungen eine *pūjā* machen zu lassen.⁴⁷⁷ Er übergibt eine *dakṣiṇā* an den Lehrer⁴⁷⁸ und schließlich nimmt er, das *upanayana* berechtigt dazu,⁴⁷⁹ Opferreste als Segnungen entgegen.⁴⁸⁰ In der Praxis werden diese praktischen Unterweisungen des Öfteren durch eingestreute Belehrungen über Ritualdetails und -regeln ergänzt.⁴⁸¹

Die Vielfältigkeit der Aufgaben und Anweisungen zeigt, dass zumindest in heutiger Zeit nicht allein in das vedische Opfer, sondern allgemeiner in das auch aus anderen Quellen gespeiste brahmanische Ritual initiiert wird. Zur dafür nötigen, durch das Ritual erfolgenden Erziehung gehören neben dem Lernen oder Nachsprechen von Mantras und betreuter aktiver Ritualerfahrung, auch die Demonstration von (asketischer) Disziplin (Fasten), Gehorsam (Dienst am Lehrer, Anweisungen des Priesters), Einordnung in Hierarchie und Anerkennung von Status (formelles Grüßen) – Eigenschaften, die auch für die soziale Dimension der Initiation von großer Bedeutung sind.

Auch wenn das Ritual je nach Lehrer und Priester sehr pädagogische Züge annehmen kann,⁴⁸² die innerhalb des *vratibandha* absolvierte Lehrzeit ist eine rituelle bzw.,

470 Kap. 9.2 §2 und 13, 9.3§2 und 17.

471 Siehe dazu u.a. Kap. 9.2 §4 und Bericht in Kap. 9.3 §3.

472 Beispielsweise beim *sāvitrīyupadeśa* (Kap. 9.2 §19.2 und 9.3 §12).

473 Nach manchen Handbüchern sollen sowohl Vater als auch Sohn zu Beginn des *upanayana* einen entsprechenden *samkalpa* lesen (Kap. 9.2 §1). Im Hauptbeispiel musste der Initiand im Rahmen des *sāvitrīyupadeśa* die Kuhgabe übergeben (Kap. 9.3 §12).

474 Kap. 9.2 §6 und 9.3 §3.

475 Kap. 9.2 §15 und 9.3 §8.

476 Kap. 9.2 §10 und 9.3 §4.

477 Beispielsweise für die *gāyatrī* (Kap. 9.2 §19.1), beim *godāna* (Kap. 9.3 §12) oder im Rahmen der Verehrung der *navagrahas* (Kap. 9.3 §10) oder Śivas (Kap. 9.3 §9). Im Hauptbeispiel übernahm der Junge bereits beim Vorritual eigenhändig eine Verehrung (Kap. 6.3.2).

478 Kap. 9.2 §19.3 und 9.3 §12.

479 Vgl. die Anm. von Thite (2006: 189) zu KŚ 5.6.30. Siehe auch Oldenberg 1894: 468.

480 Siehe Kap. 7.1.1 §21, 7.1.3 §17 und 22, 9.2 §25 und 29, 9.3 §17 und 21.

481 Zum Unterweisen der *mudrās* beim tantrischen *nyāsa*, der *tīrthas* der Hand oder der Regeln zum Tragen der Opferschnur siehe Kap. 9.3 §3.3, 10 und 12.

482 So wog der Priester im Fall 6 die Schwächen der materiellen Ausstattung des Rituals mit mündlicher Unterweisung auf (Kap. 9.3 §3.3. und 12) und im Fall 7 verpackte der Priester einige Ritualelemente für seine jungen Schützlinge sehr kindgerecht (Kap. 7.1.3 §17)

wie man mit Bruce Kapferer (2004 und 2006) sagen könnte, eine „virtuelle“ (siehe Kap. 10.4). Es kommt nicht darauf an, bestimmte Lektionen und Wissensinhalte möglichst nachhaltig zu vermitteln. Der Junge mag bei seiner Initiation zu jung sein, um die *sāvitrī* zu erinnern⁴⁸³ oder, wenn er älter und entsprechend interessiert ist, vieles des „Erlernen“ schon wissen.⁴⁸⁴ Dass dem Initianden durch das *vratibandha* die Kompetenz zugewiesen wird, im Ritual als Opferherr zu agieren, geschieht unabhängig von seinem Wissensstand. Pandey sieht im heutigen Fehlen einer Verbindung zwischen Ritual und realer Bildung vorwurfsvoll nur „a mockery of fate“ (1998: 116) oder „a tragedy of the educational ideal of the Upanayana Saṃskāra“ (1998: 139). Man mag hier aber auch die Macht des Rituals und der rituellen Realität erkennen. In der Wirklichkeit des Rituals verweilt der Junge auch heute als asketischer Schüler bis zum *samāvartana* im Haus des Lehrers (*gurukula*) und das Feuer auf dem Ritualplatz wird zum Hausfeuer des Lehrers, das er lernt zu versorgen.

Das Absolvieren einer Lehrzeit ist jedoch nicht die einzige Bedingung, um im Ritual als Akteur agieren zu können. Wie in den ersten Kapiteln der Ritualbeschreibung gezeigt, müssen Materialien und Personal mit den Mitteln des Rituals vorbereitet und transformiert werden, um im Ritual zum Einsatz zu kommen. Bei diesen Vorbereitungen stößt man mehrfach auf das Wort *saṃskāra*. So müssen für das Feuerritual verschiedenen Gefäße (*praṇṭī-* und *prokṣaṇīpātrasaṃskāra*), die Erde für die Opferstätte (*pañcabhūsaṃskāra*) und, unter Rückgriff auf den menschlichen Lebenszyklus, das Feuer selbst (*agnisaṃskāra*) *saṃskāras* durchlaufen, um für das Ritual geeignet gemacht zu werden. Wie ein Gefäß oder anderes Utensil wird auch der Junge zunächst vorbereitet und gereinigt, platziert, ausstaffiert und schließlich mit Mantras besprochen, um den Kontakt zu den Gottheiten herzustellen.

Brian K. Smith ist bereits ausführlich auf die Parallele zwischen der Vorbereitung eines Ritualobjekts und der Formung des menschlichen Lebens durch den *saṃskāra*-Zyklus eingegangen. Er betont für die menschlichen *saṃskāras* die Kontinuität der Transformation von Empfängnis bis Tod und kommt zu der Ansicht:

[...] one might best consider these rituals not as rites of passage – implying leaps from one ontological stable condition to another – but rather both as rituals of healing (eliminating the congenital defects of the self) and as rituals of construction (adding new qualities, actualizing latent tendencies, and perfectly integrating them into ontological composition) (1989: 92)

In diesem lebenslangen Prozess des Perfektionierens und Zusammensetzens setzt das *upanayana* bzw. das *saṃskāra*-Bündel *vratibandha* jedoch eine markante Zäsur. Es initiiert in das Ritual. Aus einem Kind jenseits des Rituals und dessen Verpflichtungen wird ein Ritualakteur, der das Mittel, das ihn gestaltet, nun mitgestalten kann.

483 Zur Vorschrift, dass auch Taube, Stumme oder anderweitig Eingeschränkte, die nicht in der Lage sind, den Mantra zu wiederholen, das *upanayana* durchlaufen sollen, siehe Altekar 1965: 292; Kane 1974: 297f.; Pandey 1998: 117.

484 In Kathmandu wie andernorts in Südasien sind Rituale alltäglich und gehören seit der Kindheit zum gewohnten Umfeld. Mit Botendiensten bei der Vorbereitung oder ähnlichem eingebunden, sammeln Kinder meist früh erste Ritualerfahrungen.

Dieser Übergang, von anderen *saṃskāras* vorbereitet, ist selbst ein Prozess. Viele Ritualelemente und -details arbeiten zusammen, um eine erfolgreiche Transformation zu bewirken. So kann zu Beginn des *vratabandha* der Fehler fehlender *saṃskāras* mit „Kuhgaben“ (*godāna*) getilgt werden.⁴⁸⁵ Die Rasur beim *cūḍākaraṇa*, ihrerseits am Vorabend beim Vorritual vorbereitet, reinigt den Jungen und stattet ihn mit der *śikhā* aus. Im *upanayana* selbst, vom *homa* in den rechten Rahmen gesetzt, wird er vor seiner aus etlichen Elementen bestehenden „Ausbildung“, zunächst weiter mit wichtigen Opferutensilien (Gürtel, Opferschnur, Stock usw.) gerüstet.⁴⁸⁶ Er nimmt offiziell seine asketische Observanz auf.⁴⁸⁷ Bereits am Vortag wird er den Müttern und Vorvätern,⁴⁸⁸ beim *upanayana* nun auch verschiedenen Göttern vorgestellt und anvertraut,⁴⁸⁹ denen er mehrfach auf formelle Weise seinen Gruß darbringt, zumindest nach Meinung der Handbücher unter Nennung seines Namens und der patrilinearen Identität (*gotra, pravara*).⁴⁹⁰ Alle diese Elemente bereiten ihn darauf vor, die *sāvitrī* zu empfangen und an das Opfer und den darin erzeugten Segen herangeführt zu werden. Um ein Subjekt im Ritual zu werden, muss der Junge zuerst Objekt des Rituals sein.

Smith (1989: 82-119) ist ausführlich auf die durch den *saṃskāra*-Zyklus bewirkten ontologischen Veränderungen eingegangen und hat darauf hingewiesen, dass das als eigentlich empfundene Wesen des Jungen durch Rituale erst gebildet, geformt und konstruiert werden muss.⁴⁹¹ Dieser bis zum Lebensende und darüber hinaus reichende Prozess erlebt im *upanayana* bzw. *vratabandha* einen ersten sehr bedeutsamen Klimax. Das neugebildete oder, wenn man so will, neugeborene Wesen, das durch Hochzeits- und Totenritual weiter transformiert wird, tritt hier zum ersten Mal aktiv in Erscheinung.

Es geht beim *upanayana* also nicht nur darum, den Jungen mit dem Wissen um Veda und Ritual auszustatten. Zunächst muss ein für dieses mächtige Wissen geeignetes Wesen erschaffen und zusammengesetzt werden, das im Anschluss rituell erste Schritte geht, indem es wichtige Handlungen seiner zukünftigen Rolle als Ritualagent „zum ersten Mal“ vollzieht und „lernt“. Die deutsche Sprache erlaubt, in beiden Zusammenhängen von einem „Bildungsritual“ zu sprechen.

485 Siehe Kap. 6.4.1 §3.

486 Siehe Kap. 9.1, 9.2 §3-9, 9.3 §3.

487 Siehe Kap. 9.2 §2 und 17, 9.3 §2 und 10. Zum Fasten des Jungen siehe Kap. 9.6.

488 Kap. 6.1 und 6.2.

489 Kap. 9.2 §14 und 9.3 §7.

490 Kap. 9.2 §19 und 26, 9.3 §12 und 18. Vgl. Kap. 9.2§11 und 9.3 §5

491 Zur Konstruktion eines „rituellen Körpers“ siehe auch Hüskens 2005: 192.

10 Beginn des Vedastudiums (*vedārambha*)

Das PG 2.6.2-3 behandelt zwischen den Beschreibungen von *upanayana* und *samāvartana* zwar u.a. die Dauer des Studiums, macht an dieser Stelle aber keinerlei Angaben zu einer ritualisierten Form des Studienbeginns.¹ Der Kommentator Harihara sieht hier Klärungsbedarf. Im Anschluss an seine Anleitung zum *upanayana* zitiert er zunächst einen in diesem Zusammenhang recht populären Vers, in dem die Ansicht vertreten wird, dass der Lehrer den Schüler, nachdem er ihn herangeführt hat (*upanīya*), den Veda, begleitet von den *mahāvyaḥṛtīs*, lesen lassen und ihm *śaucācāra* unterrichten soll.² Dann liefert er eine Anleitung für das „Auferlegen der Observanz“ (*vratādeśa*), eine Vorform des heutigen *vedārambha* (vgl. dazu Kap. 10.1 §1 und 10.3). Spätere Texte reichern das neue Ritual weiter an und in den heute verwendeten Handbüchern ist es als dritter der vier im Rahmen des *vratibandha* durchlaufenen *saṃskāras* etabliert.

Für das *cūḍākarāṇa* konnte festgestellt werden, dass es bis auf wenige neue Elemente mehr oder weniger stabil in der vom Sūtrakāra festgelegten Form weitertradiert wurde. Beim *upanayana* dagegen korrespondierten etliche Aktualisierungen der überlieferten Form mit seiner anhaltend großen Bedeutung. Beim *vedārambha* bietet sich nun Gelegenheit, im hier behandelten Material die Entwicklung eines *saṃskāra* von der Genese an zu verfolgen.

10.1 Handbücher

§1 Rahmenritual, erster Teil – Nach dem *vratādeśaprayoga* von Harihara vollzieht der Lehrer an einem glückbringenden Tag nach dem *upanayana* (*upanayanottarakālaṃ puṇye 'hani*) für den „Beginn des Veda(-Studiums)“ (*vedārambha*) *mātrpūjā* und *ābhyudayikaśrāddha*, errichtet dann auf die übliche Weise ein Feuer (*laukikāgni*) und bringt Butterfettspenden dar. Harihara beschreibt also zunächst den rituellen Rahmen, der bei ihm nicht nur für die *saṃskāras* üblich war.³ Das Standardmodell weist jedoch eine Modifikation auf. Beim *homa* sind die Opferspenden für die Veden (*vedāhuti*) einfügt, die von PG 2.10.3-9 anlässlich des jährlichen Semesterbeginn

1 Im Gegensatz zu einer Reihe anderer Gṛhyasūtras geht das PG nicht auf die verschiedenen *veda-vratas* ein. Der alljährliche „Semesterbeginn“ und die dazu gehörigen Ritualhandlungen werden erst später im Text (PG 2.10) beschrieben. Siehe dazu Kap. 10.3.

2 Bākre 1982: 228; Mālavīya 2000: 84. Der von Harihara ohne Quellenangabe angeführte Vers findet sich in *Yājñavalkyaśmṛti* 1.15. In der VUP (75 Fn. 1) wird er als „*iti smaraṇāt*“ zitiert. Vgl. Gadādhara's Kommentar, in dem weitere Autoritäten hinzugezogen werden (Bākre 1982: 237; Mālavīya 2000: 95).

3 Harihara schreibt *mātrpūjā* und (*ābhyudayika*)*śrāddha* z.B. auch in seiner *paddhati* zum *upākarmaṇ* vor (Bākre 1982: 274; Mālavīya 2000: 155).

(*upākarma*n) genannt werden (Bäkre 1982: 228; Mālavīya 2000: 84).⁴ Ein derartig modifizierter *homa* wird auch von den untersuchten Handbüchern für den *vedārambha* vorgeschrieben,⁵ allerdings nimmt man hier noch weitere Ergänzungen vor (siehe §2). Eher selten finden diese Niederschlag in der Liste der Materialien, die beim *pātrāsādana* bereit gelegt werden. In den meisten Handbüchern werden dort lediglich die für ein Feuerritual üblichen Gegenstände und Substanzen aufgezählt. Nur drei Texte erwähnen in diesem Zusammenhang ein Buch.⁶ Einzig die VP (164) verzeichnet weitere Materialien (für *godāna*, *pūjā* usw.).

§2 Kernhandlungen des *vedārambha* – Beim *upākarma*n zu Semesterbeginn, wie es vom Sūtra behandelt wird, folgen den *vedāhutis* (PG 2.10.3-9) eine ganze Reihe weiterer Handlungen (PG 2.10.11-18),⁷ bevor der Lehrer „om“, dreimal die *sāvitrī* und den Beginn des (zu studierenden) Kapitels aufsagt (PG 2.10.18).⁸ Die entsprechende *paddhati* von Harihara folgt dem Sūtra (Bäkre 1982: 274; Mālavīya 2000: 84). Für den *vratādeśa* bzw. *vedārambha* übernimmt Harihara aber nur die *vedāhutis* und verzichtet auf andere Details (siehe auch Kap. 10.3). Nach der Beschreibung des *homa* merkt er dort lediglich an, dass man nach Vorschrift (*yathāvidhi*) beginnen soll, den *brahmacārin* Veda studieren zu lassen (Bäkre 1982: 228; Mālavīya 2000: 84). Alle Handbücher hingegen führen bereits zwischen *barhirhoma* und *pūrṇāhuti*, also wie die „Kernhandlungen“ anderer Rituale eingebettet in den *homa*, weitere Angaben zum „Beginn des Veda“ an. Dieser spät entstandene „Kern“ des *vedārambha* ist kürzer als die strukturell entsprechenden Teile derjenigen *saṃskāras*, die bereits von älteren normativen Vorlagen der Schule in vielen Details verbindlich geregelt wurden. Die verfügbaren Beschreibungen variieren entsprechend stärker als üblich.

Die Rāmadatta-Anleitung beginnt die Beschreibung der „Kernhandlung“ in der Regel mit der Feststellung, dass „in einem (astrologisch) günstigen Moment“ (*iṣṭāmśake*)⁹ der Lehrer den *vedārambha* machen lassen soll.¹⁰ Dann folgen für gewöhnlich vier Bestandteile:

-
- 4 Vgl. die auf der *Gargapaddhati* basierende Darstellung bei Pandey (1998: 142). Zu den *vedāhutis* siehe Kap. 7.1.1 §15. Zum *upākarma*n im PG siehe unten §2 und Kap. 10.3.
- 5 E 1549/15: 6^r-8^r; H 391/27: 10^r-12^r; M 75/7: 17^r-20^r; CP1: 53f.; CP2: 57-59; CV: 62-64; DP: 78-86; KBh: 262-267; KK: 91-96; SD: 307-310; SV: 247-254; UP1: 102-108; UP2: 82-85; UP3: 64-75; VP: 159-184; VPGh: 132-139; VUP: 64-75; VV1: 23-26; VV2: 34-38; YP: 56-69.
- 6 Nach der VP (164) legt man das „Buch zum *vedārambha* vollziehen“ (Nep. *vedārambha garne pustaka*) bereit. KK (92) und SV (248) sprechen vom „Veda-Buch“ (*vedapustaka*).
- 7 Das Sūtra (PG 2.10.11-18) erwähnt neben den *ājyāhutis* das Opfern von ungebrochenen (gerösteten) Körnern (*akṣatadhānā*) mit VS 32.13 und *udumbara*-Holz nebst Blättern mit der *sāvitrī*, das Essen von *akṣatadhānā* (ohne sie zu kauen) mit VS 9.16 (15), den Verzehr von Joghurt mit VS 23.32, das Opfern von Sesamsamen mit einem Würfeltisch (*ākaraṣaphalaka*) unter Sprechen der *sāvitrī* oder des *anuvāka* (VS 17.80-86) sowie das übliche „Kosten (der Neige)“ (*prāśana*). Zum *upākarma*n bzw. *upākaraṇa* in anderen Schulen siehe Gopal 1959: 301-304.
- 8 PG 2.10.19-21 vermerkt, wie begonnen werden soll, wenn Texte anderer Veden studiert werden.
- 9 Es ließe sich auch übersetzen, dass der *vedārambha* „in den gewünschten Teil (des Veda)“ gemacht werden soll. Die Verwendung der Formulierung *iṣṭāmśake* beim *mantradāna* (siehe Kap. 9.2 §19) legt jedoch nahe, dass sie zeitlich zu verstehen ist.
- 10 (*gurur* KBh) *vedārambhaṃ guruḥ* (om. A 458/3; E 1190/23; E 1678/7; KBh) *kārayet* (*kuryāt* A 458/3; E 1678/7; H 391/27) A 458/2: 38^r; A 458/3: 22^r; A 458/4: 80^r; E 1190/23: 42^r; E 1549/15: 8^r; E 1678/7: 19^r; E 2369/31: 6^r; H 391/27: 12^r; M 75/7: 20^r; DP: 86f.; KBh: 268; VUP: 75; YP: 69.

- 1) Lesen der *sāvitrī*
- 2) Grüßen
- 3) Unterrichten von Mantra(s) und
- 4) Sprechen von *svastivācana*.

Handschriften und gedruckte Ausgabe des Textes variieren diese Abfolge gelegentlich, weichen vor allem aber in den zugehörigen Details voneinander ab. Da Rāmadattas Text bezüglich des *vedārambha* mit auffallend vielen Varianten tradiert ist, werden hier auch sonst nicht berücksichtigte Textzeugnisse hinzugezogen:

Zu 1) Laut Ms. E 1549/15 soll die *sāvitrī* dreimal und *om̐* dabei lang gesprochen werden.¹¹ Während aus diesem Ms. nicht hervorgeht, dass der Mantra mit *vyāhṛtis* zu lesen ist, machen einige Varianten des Textes explizit darauf aufmerksam.¹² In der Regel wird die *gāyatrī* ausgeschrieben – mit *om̐* und den *mahāvvyāhṛtis* beginnend und auf *om̐* endend.¹³ Diese erweiterte Form ist bei verschiedenen rituellen Anwendungen der *gāyatrī* üblich, u.a. beim *mantradāna* (siehe Kap. 9.2 §19.2).¹⁴ Selten werden die üblichen drei *mahāvvyāhṛtis* (nämlich *bhū*, *bhuvah* und *sva*) um vier weitere *vyāhṛtis* (*mahaḥ*, *janah*, *tapah* und *satyam*) ergänzt.¹⁵ Während der beliebte Mantra im *mantradāna* des *upanayana* im Zentrum steht, erscheint er hier als Rahmung, wobei er seinerseits mit *om̐* und den *vyāhṛtis* übliche Rahmungen aufweist.

Zu 2) Unüblicherweise bereits vor dem Rezitieren der *gāyatrī* erwähnen E 1549/15 (8^v) und zwei relativ junge Maithili-Handschriften die Verehrung (der Füße) des Lehrers und verzeichnen weitere Details, die teils auch von *Mānavadharmasāstra* 2.70-72 genannt werden.¹⁶ In der verhältnismäßig kurzen Anleitung zum *vedārambha* im Ms. H 391/27 (12^v) dagegen entfällt das Grüßen.¹⁷ Einige Varianten lassen grüßen, ohne

11 *om̐kārādi sāvitrī mantram̐ triḥ pāthayivā // om̐kāram̐ dīrgham̐ uccārya* E 1549/15: 8^v; vgl. die Ergänzung zu A 458/2: 38^v.

12 *sapraṇavām̐ savhyāhṛtikām̐ gāyatrīm̐ pāthayivā* A 458/3: 22^v; E 1678/7: 19^v.

13 Einige weisen zusätzlich explizit darauf hin, dass auch am Ende des Mantras *om̐* zu lesen ist (*iti (sa- A 458/2)praṇavāntam̐ (°tām̐ gāyatrīm̐ VUP) pāthayivā (pāthivā E 2369/31) A 458/2: 38^v; A 458/4: 80^v; E 1190/23: 42^v; E 2369/31: 6^v; H 391/27: 12^v; M 25/7: 26^v; M 75/7: 20^v; DP: 87; KBh: 268; VUP: 75; YP: 69.*

14 Im *Mānavadharmasāstra* wird die gängige Kombination von *om̐*, *mahāvvyāhṛtis* und der *sāvitrī* als „Mund des *brahman*“ gepriesen (2.81) und es heißt, die einzelnen Bestandteile seien von Prajāpati aus dem Veda gemolken worden (2.76f.). Diese erweiterte Form der *sāvitrī* wird auch beim *prāṇāyāma* vorgeschrieben (siehe *Yājñavalkyasmṛti* 1.23).

15 *A 458/2: 38^v* (am Rand ergänzt); E 1678/7 19^v. Zu den sieben *vyāhṛtis* siehe Alper 2002: 355.

16 (Der *brahmacārin*) soll südlich (des Lehrers) niedergesetzt, nach Norden blickend, Wasser geschlüpft habend und leichte Kleidung tragend (vgl. *Mānavadharmasāstra* 2.70) mit überkreuzten Händen den Lehrer bzw. dessen Füße respektvoll grüßen (vgl. ebd. 2.72). Dann wird die beim Veda-Rezitieren übliche Handhaltung beschrieben: Die rechte Hand (bzw. der Arm) wird auf die linke Hand gelegt, die auf dem rechten Oberschenkel („dem dritten Teil des Schenkels“) ruht (*sva(atha M 25/7)dakṣiṇāta udānimukham (upaviṣṭam M 25/7) upaviṣṭam (°viṣṭa A 458/2; udānimukham M 25/7) ācāntam̐ (laghuvāsasam M 25/7) laghuvāsasam̐ (ācāntam̐ M 25/7) vyatyasta (vyasta A 458/2; M25/7)pāṇibhyām̐ (pāṇiṇā A 458/2) kṛtagurucarāṇa(kṛtaguru A 458/2; kṛtācārya M25/7)praṇāmam̐ (pramāṇam̐ E 1549/15) dakṣiṇaurutṛṭṛyabhāgasthāpitāvāmahastopari (°rī stha M25/7) dakṣiṇakaram̐ (-hastam̐ M25/7) A 458/2: 38^v; E 1549/15: 8^v; M 25/7: 26^v). Die VUP (76 Fn. 1) zitiert *Mānavadharmasāstra* 2.72.*

17 Auch das Maithili-Ms. A 458/4 (80^v) erwähnt keinen Gruß.

zu vermerken, wer wen wie grüßt.¹⁸ Gemäß anderen wiederum werden die „Angehörigen“ begrüßt.¹⁹

Zu 3) Beim eigentlichen Unterrichten wird nach Rāmadatta zunächst der Beginn des dritten Buches der VS gelesen, in dem die Mantras für die allmorgendlichen und -abendlichen Feueropfer (*agnihotra*) enthalten sind (vgl. KŚ 4.12-15). Einige Mss. Geben nur den Mantra „*om samidhāgniṃ duvastava* etc.“ (VS 3.1, 12.30) an,²⁰ die meisten Varianten verzeichnen zusätzlich den Beginn des folgenden Spruches („*om susamidhāya śociṣe*“ (VS 3.2a).²¹ Die Angaben dazu, wie innerhalb des Kapitels oder kursorisch(?) weiter gelesen werden soll, sind unklar und variieren im genauen Wortlaut.²² Nur selten werden weitere Mantras konkret benannt.²³

Zu 4) Bevor man zur Rahmenhandlung zurückkehrt und die *pūrṇāhuti* darbringt, soll *svastivācana* rezitiert werden.²⁴ In seltenen Fällen wird *svastivācana* sowohl vor als auch nach dem Unterricht der vedischen Mantras vorgeschrieben und erscheint so durch Reduplikation als zusätzliche Rahmung.²⁵

Gelegentlich finden sich weitere Ergänzungen des Rāmadatta-Textes. Einige jüngere Varianten fügen zu Beginn der Kernhandlung die als Überschrift auffassbare Formulierung ein: „dann der Gang nach Kaschmir“ (*tataḥ kāśmīragamanam*).²⁶ Kommentatoren ergänzen als alternatives Reiseziel eine weitere Stätte, die für Gelehr-

18 (*tato* KBh) *namaskāraṇ ca kārayivā* (*karivā* M 75/22) A 458/2: 38^v; A 458/3: 22^v; E 1190/23: 42^v; E 1678/7: 19^v; M 25/7: 26^v; M 75/22: 13^v; KBh: 268.

19 *pañkti*(*svaki* M 75/7; *svakiya* VUP)*namaskāraṇ ca kārayivā* E 2369/31: 6^v; M 75/7: 20^v; DP: 87; VUP: 76; YP: 69.

20 A 458/3: 22^v; E 1190/23: 42^v; E 1678/7: 19^v; M 25/7: 26^v.

21 A 458/2: 38^v; A 458/4: 80^v; E 2369/31: 6^v; H 391/27: 12^v; M 75/7: 20^v; M 75/22: 13^v; DP: 87; KBh: 268; VUP: 76. E 1549/15 (8^v) führt den gesamten Mantra VS 3.2 an, die YP (70) weitere Teile davon.

22 *kaṇḍikāntaram vā phakkikā(om DP) vā pāṭhayet* A 458/4: 80^v; H 391/27: 12^v; DP: 87; ° *pāṭhet* E 2369/31: 6^v; *kaṇḍikāntaram vā* (om. A 458/3; E 1678/7) *phakkikayā pāṭhayet* A 458/2: 38^v; A 458/3: 22^v; E 1190/23: 42^v; E 1678/7: 19^v; M 75/22: 13^v; *kaṇḍikayā phakkikayā guruḥ kaṇḍikāntaram vā pāṭhayet* M 25/7: 26^v; *kaṇḍikāntaram vā phakkikāntaram vā pāṭhayet* YP: 70; *kaṇḍikāntaram vā guruḥ phakkikākramena pāṭhayet* M 75/7: 20^v; *kaṇḍikāntareṇa phakkikākramena vā guruḥ vedamantram pāṭhayet* VUP: 76; *kaṇḍikāntam phakkikāntam vā pāṭhayet* KBh: 268; *phakkikākramena kaṇḍikām adhyāpayet* E 1549/15: 8^v.

23 Laut M 75/22 (13^v) liest man zum Abschluss den Mantra „*om iṣe tvorje tvā* etc.“ (VS 1.1). Die YP (70) verzeichnet, allerdings erst nach dem anschließenden *svastivācana*, den sehr populären Mantra „*om ganānām tvā gaṇapatim havāmahe* etc.“ (VS 23.19). Der KBh (267-269 Fn. 2) ergänzt die Angaben Rāmadattas mit der entsprechenden Passage des SD, in der etliche weitere Mantras genannt werden (siehe unten).

24 *tataḥ* (om. A 458/3; E 1678/7) *sapraṇavam (om H 391/12; sampravanam M 75/22) svasti*(om. A 458/3)*vācayivā* A 458/2: 38^v; A 458/3: 22^v; A 458/4: 80^v; E 1190/23: 42^v; E 1549/15: 8^v; E 1678/7: 19^v; E 2369/31: 6^v; H 391/27: 12^v; M 25/7: 27^v; M 75/7: 20^v; M 75/22: 13^v; DP: 87; KBh: 268; VUP: 76; YP: 70. Diese Formulierung wird von den Kommentatoren verschieden interpretiert. Laut Kommentar in der YP (70) soll man *svastivācana* mit *om* vollziehen (*phira omkāra sahita svastivācana kare*). Gemäß der *ṭikā* in der VUP (76) dagegen soll „*om sva[s]ti*“ geäußert werden (vgl. UP1: 113; UP2: 88).

25 E 1678/7: 19^v; vgl. A 458/3: 22^v.

26 E 2369/31: 6^v; DP: 86; KBh: 268; YP: 69. Zu Kashmir als Zentrum der Gelehrsamkeit siehe Altekar 1965: 131-133.

samkeit bekannt ist, nämlich Benares (Kāśī).²⁷ Der *vedārambha* wird hier mit dem Auszug zum Studium in Verbindung gebracht, der in anderen Handbüchern erst am Ende des *samāvartana* inszeniert und daher erst dort besprochen wird (siehe Kap. 11.1 §13). Die indische YP (69) ergänzt neben dem „Gang nach Kashmir“ ein weiteres Element: So soll man beim *vedārambha* zunächst auf ein Schreibbrett (Hindi: *paṭṭī*) mit rotem Farbpulver „*om śrī gaṇeśāya namaḥ*“, die *gāyatrī* oder einen anderen Veda-Mantra schreiben und ihn dann lesen lassen. Ähnliche Angaben finden sich in anderen indischen Handbüchern.²⁸ Die Tatsache, dass kein nepalischer Text dazu Angaben macht, weist auf lokale Unterschiede.

Gadādhara, dessen Kommentar zum PG nur wenig jünger als das Handbuch von Rāmadatta ist, erwähnt in seinem *Padārthakrama* zum *vedārambha* einen Ritualbestandteil, der sich weder bei Harihara noch bei Rāmadatta findet: Ihm zufolge sollen nach dem Feueropfer Viḡhneśa (Gaṇeśa), Sarasvatī, Hari (Viṣṇu), Lakṣmī und die eigene Wissen(stradition) (*svavidyā*) verehrt werden (Bakre 1982: 237; Mālavīya 2000: 96). Die Verehrung von Gottheiten ist auch in allen heutigen nepalischen Initiationshandbüchern, die nicht auf Rāmadatta zurückgehen, ein Bestandteil des *vedārambha*.

Nach dem *Cūḍopānāyana*-Text werden neben den Gottheiten, die Gadādhara nennt, auch die Verfasser der Lehrtexte, der Lehrer und das Veda-Buch (*vedapustaka*) verehrt. Danach grüßt der *brahmacārin* (den Lehrer) „auf zuvor beschriebene Art“ (*pūrvoktaprakāreṇa*).²⁹ Mit dem Gesicht nach Westen gewandt, den Lehrer anblickend ruft er „Lies (mir vor). *Bho!*“ (*adhīṣva bho*, vgl. *Mānavadharmasāstra* 2.73) und rezitiert dann (dem Lehrer nachsprechend) die *sāvitrī* samt *om* und *vyāhrtis*. Dann soll man beginnend mit „[*om*] *iṣe tv[orje]*“ (VS 1.1a) und endend mit „*om kham brahma*“ (VS 40.17c) die „Mantra-Teile“ und beginnend mit „[*om*] *vrataṃ upaiṣyan*“ (ŚB 1.1.1.1a) und endend mit „*om prāśnīputrā[ī] āsurivāsi[nah]*“ (ŚB 14.9.4.33ab) die „Brāhmaṇa-Teile“ lesen lassen. Schließlich sagt der Junge „*om*“ und grüßt (erneut) den Lehrer durch Ergreifen der Füße.³⁰ Die im CV enthaltene *īkā* überträgt diese

27 DP: 86; YP: 69. Ein Gang nach Kāśī wird auch in der Khemarāja-Ausgabe des Saṃskāraprakāśa (S. 66f) erwähnt und der *vedārambha* nur als dessen Substitut, wenn man nicht die Möglichkeit hat, diesen zu unternehmen (*tadarthaṃ vārāṇasīgamaṇaṃ karyam / aśaktau tatraiva vedārambhaṃ guruḥ kārayet*). Der SD und die daraus zitierenden Texte erwähnen einen entsprechenden Brauch am Ende des *vedārambha* (siehe unten). Zu Benares als Stätte des Lernens siehe Altekar 1965: 114f.

28 Ein Schreibbrett (*paṭṭikā*, Hindi: *pāṭiyā*) wird auch von der indischen UP erwähnt. Allerdings werden dort fünf Häufchen aus Ritualreis auf dem Brett platziert, mit je einer Areca-Nuss versehen und dann Vedapuraṣa, Viḡhneśa, Sarasvatī, Viṣṇu und Lakṣmī verehrt (UP1: 109f.; UP2: 85f.; UP3: 75f.).

29 Der Text spielt auf das Grüßen (*abhivādana*) beim *upānāyana* an. Im VV (VV1: 26f.; VV2: 39) wird die entsprechende Beschreibung wiederholt (vgl. VV1: 15f.; VV2: 21).

30 *tato gaṇeśaṃ sarasvatīṃ lakṣmīṃ nārāyaṇaṃ svavidyāṃ sutrakārāṃś ca guruṃ vedapustakāṃ ca saṃpūjya pūrvoktaprakāreṇopasaṃgrahaṇaṃ kṛtavatā pratyāṇmukhopaviṣṭena guror mukhamiṣamāṇeṇādhiṣva (mukhākṣamā° CV) bho ity uktena praṇavavyāhrtir vā (°vyāhrtipūrvā CV) sāvitrīṃ paṭhītavatā brahmacāriṇā vedārambhaṃ kārayet / yathā iṣe tvādi om kham brahmāntān mantrabhāgān om vrataṃ upaiṣyan ityādi prāśnīputrād āsurivāsi ityantā brāhmaṇa(brahma CV)bhāgāṃś ca pāṭhayet / brahmacārī praṇavam uktvā guruḥ pādopasaṃgrahaṇaṃ kuryāt CP1: 54f.; CP2: 59; CV: 64 (CP1 und CV weisen einige Verschreibungen auf, die hier nicht verzeichnet sind).*

Anweisungen nur verkürzt ins Nepali, ergänzt jedoch, dass dem Lehrer Kleidung gegeben werden soll.³¹ Die beiden verwandten Varianten des VV nehmen zwei weitere Ergänzungen des *Cūḍopāyana*-Textes vor: Wie in einigen rezenten Ausgaben des Rāmadatta-Textes wird vor dem eigentlichen *vedārambha* ein Auszug zum Studium eingefügt.³² Die zweite Ergänzung betrifft Details zum Grüßen des Lehrers.³³ Ansonsten erscheint der *Cūḍopāyana*-Text im VV leicht gekürzt und teilweise (meist vereinfachend) umformuliert. So werden laut VV lediglich Gaṇeśa, Sarasvatī, Nārāyaṇa und das Veda-Buch verehrt (VV1: 26; VV2: 38). Der Unterricht beschränkt sich auf einen Mantra,³⁴ usw.

Der SD (311) liefert eine dem *Cūḍopāyana*-Text ähnliche, jedoch ausführlichere Beschreibung: Zunächst werden diverse Details für die Verehrung der Gottheiten (siehe Tab. 10.1) angeführt.³⁵ Dann wird angewiesen, die Füße des Lehrers zu ergreifen und mit Duftstoffen, Blüten usw. zu verehren. Der *brahmacārin*, der laut SD nach Norden oder Osten blickend nördlich des Feuers auf *kuśa*-Halmen sitzt, deren Spitzen nach Osten zeigen, soll *smārtācamana*, *prāṇāyāma* und *brahmāñjali* (siehe dazu *Mānavadharmasāstra* 2.70f.) machen. Dem eigentlichen Studium des Veda wird auch hier das Lesen der *gāyatrī* (mit *om* und den *mahāvyaḥritis*) vorangestellt. Hat man als Kurzform des (Studien)beginns (*svalpārambha*) die mit *vinīyoga*³⁶ angegebenen Mantras VS 1.1 und „*vasoḥ pavitram*“ (VS 1.2a) lesen lassen, werden die restlichen Kapitelanfänge der VS unterrichtet. Der SD (312f.) führt dafür VS 2.1, 3.1, 4.1., usw. bis 40.1 als *pratīka* auf. Schließlich wird der letzte Mantra der Saṃhitā (VS 40.17) wieder komplett gelesen. Beendet wird dieser „*yajurvedārambha*“ mit dem Lesen von Beginn und Ende des ŚB (1.1.1.1 und 14.9.4.33). Im Gegensatz zu den bisher genannten Handbüchern werden im SD (313f.) jeweils mit *vinīyoga* auch die Mantras

31 *vedako pustaka sāmūne rākhī guru śiṣya āsanamā bāsī gaṇeśa ra sarasvātiko pūjana garera nārāyana bhāgavānko smarāna garī om īṣe tvā ra kham brahma tathā om vratam upaiṣyan ityādi brahma bhāga paḍhāunu | ani kumārāle gurulāi abhivādāna garera jo sakeko vastra dravya dinu CV: 57f.*

32 Bereits vor der Beschreibung des *homa* des *vedārambha* heißt es: „Der Junge möchte nun in die Fremde gehen“ (*atha deśāntaram jīgamiṣati kumārah* VV1: 20; VV2: 26). Dann werden unter der separaten Überschrift (*atha* VV2) *deśāntaram* die 37 Verse der *deśāntarakathā* (siehe dazu Kap. 11.1 §13) eingefügt (VV1: 20-23; VV2: 27-33).

33 Siehe dazu oben Fn. 29.

34 Die beiden Ausgaben variieren in der Ansicht, welcher Mantra dies sein solle: Der VV1 (27) lässt den *vedārambha* mit VS 1.1, dem ersten der im *Cūḍopāyana*-Text verwendeten Mantras, vollziehen. Im VV2 (39) wird „*īṣe tvā*“ durch den *pratīka* des auch nach Rāmadatta gelesenen Mantras VS 3.1 ersetzt. Der Kommentar nennt VS 1.1 allerdings als Alternative in Klammern (ebd.).

35 Laut *saṃkalpa* verspricht man, für Gaṇeśa usw. *āvāhana*, *sthāpana* und *pūjana* zu vollziehen. Dann nennt der Text die einzelnen *āvāhana*-Formeln (gemäß Muster: *om bhūr buvāḥ svāḥ* N. N. *ihāgaccha pūjārthaṃ tvām āvāhayāmi iha tiṣṭha*), schreibt die *pratiṣṭhā* mit VS 2.12 vor und weist an (die Gottheiten) mit *nāmantras* von *dhyāna* bis *nīrājana* zu verehren (SD: 311).

36 Der *vinīyoga* gilt für alle Opfersprüche der VS (*mādhyandīnyakasya vājasaneyakasya yajurvedāmnāyasya sarvāṇi yajūṃṣi*) und gibt als *rṣi* und Gottheit Vivasvān und Liṅgoktā an. Dazu werden alle Versmaße beginnend mit der *gāyatrī* genannt (*gāyatrīyādīni sarvāṇi chandāṃsi* SD: 311; siehe auch KBh: 267 Fn. 1; KK: 96; VPGh: 140).

genannt, mit denen man das Studium der anderen drei Veden aufnimmt.³⁷ Anschließend wird erneut die *gāyatrī* rezitiert, der Lehrer spricht „*om*, es sei Schluss“ (*om virāmo* ‘*stu*, vgl. *Mānavadharmasāstra* 2.73), der Junge verehrt den Lehrer durch Ergreifen der Füße und, damit das Gelernte nicht vergessen wird, liest man als *adhītyānirākaraṇamantra* die letzte *kaṇḍikā* des PG (3.16).³⁸ Der SD (314) erwähnt zum Abschluss, dass dem Brauch nach der Junge bei dieser Gelegenheit zum Lernen nach Benares geschickt wird³⁹ und behandelt unter der Überschrift „Regeln des Studiums“ (*adhyananiyamāḥ*), wie der Junge zu reagieren hat, wenn der Lehrer ihn ruft.⁴⁰

Das vom Bildungsministerium beauftragte Autorenkollektiv des KK (96-98) übernimmt den Text des SD mit wenigen inhaltlichen Veränderungen. So wird gemäß KK (96) nicht die eigenen Tradition (*svidyā*), sondern Kātyāyana als Lehrtext-Schreiber der eigenen Tradition (*svidyāsūtrakāra kātyāyana*) verehrt, während die laut SD anschließende Verehrung des Lehrers entfällt. Bei der Auflistung der „studierten“ Mantras wird im KK (96) auch die u.a. von Rāmadatta vertretene Ansicht berücksichtigt und als Alternative zu VS 1.1 der Mantra VS 3.1 genannt, bevor das *svalpārambha* mit VS 1.2a beendet wird⁴¹ und die Kapitelanfänge etc. unterrichtet werden. Der KBh (268f.) folgt im Haupttext Rāmadatta, zitiert (mit Quellenangabe) den Text des SD jedoch ausführlich in einer Fußnote. Der KBh (267-269 Fn. 2) bleibt dabei näher an der Textvorlage als das KK, aber auch hier finden sich Umformulierungen und inhaltliche Änderungen.⁴² Die VPGh (140-142) übernimmt dann den Text aus der Fußnote des KBh in den Haupttext und verzichtet auf Rāmadattas Angaben. Der Text der VPGh speist sich jedoch noch aus einer anderen Quelle, der VP der Royal Nepalese Academy.

Eben diese VP (184-194) liefert eine der ausführlichsten Beschreibungen des *vedārambha*-Kernrituals. Die *pūjā* beginnt hier mit der Verehrung des Vedapuraṣa. Als Objekt dient dabei das Buch des Veda, das man vor den eigenen Platz westlich oder nördlich des Feuers gelegt hat. Dann werden auf dem Buch, auf einem Teller (Nep. *thālī*) oder in einem Krug (*kalaśa*) weitere Götter und Wesen (siehe Tab. 10.1) mit *nāmantra*, Darbringungen (soweit erhältlich mit Räucherwerk, Licht, gekochter Speise und Münzen), *puṣpāñjali*, *namaskāra*, *prārthanā* und Verbeugung verehrt. Der Junge nimmt Opferschnur, Areca-Nuss, Betelzubereitung, Frucht und Münzen in die Hand und wendet sich nach Westen dem Lehrer zu. Auf Anordnung (des Lehrers)

37 Diese sind für den jeweiligen Veda „*om agnim īde purohitam* etc.“ (RV 1.1.1), „*om agna ā yāhi vītaye* etc.“ (SāmaV 1.1) und „*om śam no devīr abhiṣṭaye* etc.“ (AV 1.6.1).

38 Wie im SD (314) und ihm folgenden Texten (KK: 98 Fn.; KBh: 269 Fn.; VPGh: 142) wird auch von der VP (187f.) vorgeschrieben, PG 3.16 zu lesen, um den gelernten Veda nicht zu vergessen (vgl. VPGh: 143).

39 *athācārāt asminn avasare baṭuṃ pāṭhārthaṃ vārānasīm prasthāpayānta* SD: 314. Diese Formulierung wurde von verschiedenen Handbüchern übernommen. Siehe dazu Kap. 11.1 §13.

40 Der Text paraphrasiert hier PG 2.5.29-31.

41 Auch UP1 (112f.) und UP2 (88) verzeichnen hier eine Alternative: Entweder liest man für den *Yajurveda* VS 1.1, 1.3 und 40.17 oder 3.1. Die UP3 (76) macht nur verkürzte Angaben.

42 So erfolgt etwa die *pratiṣṭhā* der Gottheiten mit VS 2.13 und nicht, wie laut SD (311), mit VS 2.12 (KBh: 267 Fn. 2). Diese Änderung ist typisch für den Text, man vgl. z.B. die Angaben zur *pratiṣṭhā* des Feuers (SD: 280; KBh: 241 Fn. 2).

soll er sich konzentriert und ruhig mit überkreuzten Beinen niedersetzen. In einem astrologisch günstigen Moment vollzieht dann der Lehrer den *vedārambha*, indem er den Jungen je nach Berechtigung (Nep. *adhikāra anusāra*) Mantras sprechen lässt (VP: 184f.). Anders als bei Rāmadatta, dem *Cūḍopānāyana*-Text oder dem SD mit all ihren Varianten wird in der VP (185) beim *vedārambha* nach dem Stand (*varṇa*) des Jungen unterschieden. Diese Unterschiede betreffen sowohl die zu Beginn zu rezitierende *gāyatrī* als auch die beim eigentlichen *vedārambha* gelesenen Mantras und Verse. Ist der Junge ein Brahmane, soll er dreimal langsam die *sāvitrī* (mit *om* und *vyāhṛtis*) und dann ein bis zwei Kapitel vom Anfang des Veda bzw. ein bis zwei Mantras mit den Handzeichen zum Anzeigen der Akzente etc. (*sāra svāra sahita*) aufsagen (VP: 185). Ist er ein Kṣatriya oder Vaiśya, soll die ihm (beim *mantradāna*) gegebene *gāyatrī* (siehe Kap. 9.2 §19.2) verwendet werden und im Anschluss je nach Berechtigung ein bis zwei Kapitel, Mantras oder *ślokas* des *Dhanurveda*, *Arthaśāstra*, *Nītiśāstra* oder je nach Familientradition eines passendes Werk des *Upaveda* oder *Vedāṅga* gelesen werden (ebd.). Der weitere Anleitungstext nennt für den Brahmanenjungen, wie Rāmadatta, die Mantras VS 3.1f. sowie, wie der SD und ihm folgende Texte, je einen Mantra für das Studium der anderen Veden (RV 1.1.1, SāmaV 1.1 und AV 1.6.1). Dann spricht man erneut die *sāvitrī* und schließlich PG 3.16 als *adhītyānī-rākaraṇamantra* (VP: 186-188). Für den Kṣatriya werden 17 Verse des „kurzgefassten“ (*saṃkṣipta*) *Dhanurveda* (VP: 188-192)⁴³ sowie sechs *rakṣāmantras*⁴⁴ angegeben (VP192f.), welche auch beim *vedārambha* eines Vaiśya-Jungen verwendet werden sollen, falls dieser nicht in *Artha-* oder *Vāṇijyaśāstra* unterrichtet wird (VP: 194). Laut VP (193f.) enthält zumindest der Studienbeginn des Kṣatriya auch einen praktischen „Unterrichts“-Teil. Hat der Kṣatriya-Junge die für ihn vorgeschriebenen Mantras gelesen, soll er einen (nach Möglichkeit neuen) Bogen mit Pfeil (Nep. *dhanu khāḍa sameta*) mit *puṣpāñjali* und *namaskāra* verehren, Śiva gedenken sowie im Geiste grüßen und, nach Osten gewandt, dreimal mit dem Bogen auf ein Ziel schießen, um sich im Gebrauch der Waffe zu üben (Nep. *śāstra astrako abhyāsa*). Bevor man die *pūrṇāhuti* ins Feuer opfert, wird die Kernhandlung des *vedārambha* mit erneuter Respektbezeugung für die Füße des Lehrers und das Buch sowie einmaligem *svastivācana* beendet (VP: 194).

Nachdem mit der VP die letzte Quelle behandelt wurde, die in der VPGh zur Beschreibung des *vedārambha* herangezogen wurden, kann nun ein Blick darauf geworfen werden, wie Ṛṣirāma Ghimire seinen Text kompiliert hat. Die VPGh (139f.) beginnt die mit der Zwischenüberschrift „*vedārambha*“ formal abgesetzte Kernhand-

43 Nur drei dieser Verse lassen sich in der Khemarāja-Ausgabe der Vasiṣṭha zugeschriebenen *Dhanurvedasamhitā* lokalisieren: „*eko 'pi yatra* etc.“ (*Dhanurveda* Vers 6, S. 2), „*kriyākalāpān-vakṣyāmi* etc.“ (Vers [1]17, S. 24) und „*ye rājaputrāḥ* etc.“ (Vers [2]38, S. 45).

44 Die Mantras lauten „*om śūlena pāhi no devi* etc.“, „*om prācyāṃ rakṣa praṭicyam* etc.“, „*om saumyāni yāni rūpāni* etc.“, „*om khadgaśūlagadādīni* etc.“, „*om lābhas teṣāṃ jayas teṣāṃ* etc.“ und „*om arjunah phālguno jiṣṇuḥ* etc.“ (VP: 192f.). Die ersten vier entstammen dem *Devīmāhātmya* 4.24-27 (*Mārkaṇḍeyapurāna* 84.24-27), der fünfte gehört zu den Mantras, die zumindest nach einigen Handbüchern als *maṅgalaprārthanā* (siehe Kap. 5.2.1 §2) rezitiert werden (vgl. Bühnemann 1988: 112).

Tab. 10.1: Beim *vedārambha* gemäß nepalischen Handbüchern verehrte Gottheiten und Wesen.

CP / CV	SD / KBh (Fn.)	KK	VP	VP Gh	SV
			Vedapuruṣa	Vedapuruṣa	
Gaṇeśa	Gaṇeśa	Gaṇeśa	Gaṇeśa	Gaṇeśa	Gaṇeśa
Sarasvatī	Viṣṇu	Viṣṇu	Sarasvatī	Sarasvatī	Sarasvatī
Lakṣmī	Sarasvatī	Sarasvatī	Lakṣmī-	Lakṣmī-	Lakṣmī-
Nārāyaṇa	Lakṣmī	Lakṣmī	Nārāyaṇa	Nārāyaṇa	Nārāyaṇa
					Vedapuruṣa
Svavidyā	Svavidyā	Kātyāyana	Svavidyā	Lehrer, Ṛṣi	
Sūtrākāras		als Sūtrākāra	Lehrer, Ṛṣis und	und Sūtra-	
Lehrer	Lehrer	der Svavidyā	Sūtrākāras der	kāra der	
Veda-Buch			<i>śākhā</i>	<i>śākhā</i>	
				Gaṇeśa	
				Viṣṇu	
				Sarasvatī	
				Lakṣmī	
				Svavidyā	
				Lehrer	
			<i>Kṣatriya:</i>		<i>Kṣatriya:</i>
			Bogen und Pfeil		Bogen und Pfeil

lung des *saṃskāra* mit einer Passage in Nepali, in der (ohne Quellenangabe) die Angaben der VP zur *pūjā* und anderen Vorbereitungen des „Studiums“ in gekürzter Form wiedergegeben werden. Unter dem Stichwort „*vedārambhaprayoga*“ übernimmt die VPGh (140-142) im Anschluss, erneut ohne Quellenangabe, aus der Fußnote im KBh den leicht überarbeiteten Text des SD, der ebenfalls mit Angaben zur *pūjā* beginnt. Da die beiden Quellen rein additiv zusammengestellt werden, führen deren Unterschiede, etwa bei den genannten Gottheiten, zu Unstimmigkeiten (siehe Tab. 10.1).

Ein ähnlicher Befund ergibt sich, betrachtet man die beim „Unterricht“ zu sprechenden Mantras (siehe Tab. 10.2). Nachdem die VPGh bis zum Rezitieren der *gāyatrī* die Angaben der VP zusammenfasst, wechselt sie zum Text des SD, verlässt diesen wieder, nachdem die Regeln des Studiums beschrieben wurden, und gibt schließlich (mit Kürzungen) die Mantras und *ślokas* wieder, die in der VP zum Studium vorgeschrieben sind. Die VPGh deckt damit so gut wie alle textlich tradierten Varianten des Unterrichts ab, ist jedoch hoch redundant und anwenderunfreundlich.

Aus den Tabellen 10.1 und 10.2 geht hervor, dass der SV (254-256) sich ebenfalls an der VP orientiert, jedoch erscheinen hier die Angaben zur *pūjā* knapper als in der VPGh.⁴⁵ Auch die Angaben zu den Mantras, die während des *vedārambha* gesprochen

45 Im Gegensatz zur VPGh erwähnt der SV (256) allerdings die Verehrung des Bogens beim *vedārambha* eines Kṣatriya und übernimmt die sechs laut VP (193f.) beim *puspāñjali* zu rezitierenden Mantras als *prārthanā* für Bogen und Pfeil.

Tab. 10.2: Für das „Studium“ genannte Mantras.

Rāmadatta	CP / CV	SD / KK / KBh	VP	VP Gh	SV
<i>gāyatrī</i> VS 3.1, 3.2		(<i>gāyatrī</i> VS 3.1, 3.2) ⁴⁶		<i>gāyatrī</i>	
	<i>gāyatrī</i> VS 1.1a	<i>gāyatrī</i> VS 1.1 (KK: oder 3.1), 1.2, 2.1, 3. etc. bis 40.1		<i>gāyatrī</i> VS 1.1, 1.2, 2.1, 3.1 etc. bis 40.1	
	40.17c	40.17		40.17	
	ŚB ⁴⁷	ŚB		ŚB	
		3 Veden ⁴⁸		3 Veden	
	<i>gāyatrī</i>	<i>gāyatrī</i> PG 3.16		<i>gāyatrī</i> PG 3.16	
			<i>Brahmane:</i> <i>gāyatrī</i> (3x) VS 3.1, 3.2 3 Veden	<i>Brahmane:</i> VS 3.1, 3.2 3 Veden	<i>Brahmane:</i> VS 3.1, 3.2 VS 1.1, 1.2a 3 Veden
			<i>gāyatrī</i> PG 3.16	<i>gāyatrī</i> PG 3.16	
			<i>Kṣatriya:</i> <i>gāyatrī</i> Dhanurveda (17 <i>ślokas</i>) Rakṣā- mantras ⁴⁹	<i>Kṣatriya:</i> <i>gāyatrī</i> Dhanurveda (17 <i>ślokas</i>) Rakṣā-mantras	<i>Kṣatriya:</i> Dhanurveda (5 <i>ślokas</i>)

werden sollen, werden deutlich gekürzt in den SV übernommen.⁵⁰ Der Unterricht beginnt dort (SV: 254), wie in der VP, mit den Mantras VS 3.1 und 3.2. Im Anschluss wird jedoch als „*yajur[v]edārambha mantra*“ VS 1.1 und 1.2a eingefügt, sodass der Beginn des dritten Kapitels der VS vor dem Beginn des ersten Kapitels rezipiert wird (SV: 255).

All diese Details zeigen deutlich, wie der relativ junge *samskāra* sukzessive unterschiedliche Ausbauten erfuhr. Der Textbefund eignet sich aber nicht nur, Genese und Werdegang eines „neuen“ Rituals nachzuverfolgen. In den Handbuchpassagen zum

46 Diese Angaben finden sich im Haupttext des KBh, die weiteren Details in einer Fn.

47 Wie in allen Handbüchern, die beim *vedārambha* das ŚB einbeziehen, soll der erste und der letzte Vers (ŚB 1.1.1.1 und 14.9.4.33) aufgesagt werden.

48 Alle Handbücher, die aus den anderen Hymnensammlungen lesen lassen, geben die Mantras ṚV 1.1.1, SāmaV 1.1 und AV 1.6.1 an.

49 Für Details zu den Mantras und dem hier nicht angeführten, da von anderen Handbüchern nicht übernommenen *vedārambha* des Vaiśya siehe Text oben.

50 So lässt der Text weder die *gāyatrī*, noch PG 3.16 lesen. Überdies gibt er nur die ersten fünf der 17 in der VP (188-192) genannten *Dhanurveda*-Verse an (SV: 255f.) und verzichtet auf die *rakṣāmantras*. Der *vedārambha* des Vaiśya (vgl. VP: 185, 194) wird, wie im VPGh, nicht behandelt.

vedārambha kann man auch besonders anschaulich nachvollziehen, wie für das Genre typische Normierungsprozesse zu „neuen“ Texten führen. Einige Handbuchverfasser griffen bei der Gestaltung dieses *saṃskāra* direkt oder indirekt auf Autoritäten außerhalb der eigenen *śākhā* (z.B. *Mānavadharmasāstra*) zurück. Wie vor allem in jüngeren Texten deutlich wird, speisen sich Handbücher jedoch vornehmlich aus anderen Handbüchern, wobei versucht wird, Abweichungen, die in den verwendeten Vorlagen zu Tage treten, zusammenzuführen.

§3 Rahmenritual, zweiter Teil – Die meisten Handbücher lassen zum Abschluss des *saṃskāra* eine *pūrṇāhuti* darbringen und das Aschezeichen auftragen (*tryāyusa-karaṇa*).⁵¹ Rāmadatta⁵² und der *Cūḍopanayayana*-Text⁵³ spezifizieren, dass bei der *pūrṇāhuti* der Opferlöffel (*sruva*) bzw. das darauf befindliche Material vom *brahmacārin* berührt wird. Eine Reihe von Handbüchern verzeichnet einen *saṃkalpa* für das Übergeben eines Opferlohn (*dakṣiṇādāna*)⁵⁴ oder die Speisung von, meist zehn, Brahmanen (*brāhmaṇabhojana*).⁵⁵ Daran können je nach Text das Entlassen (*visarjana*) des Feuers und anderer zum Feuerritual gehörender Gottheiten⁵⁶ oder verschiedene allgemeine Schlusselemente wie *viṣṇusmaraṇa*,⁵⁷ *kṣamāprārthanā*,⁵⁸ *karmasamarpaṇa*⁵⁹ und anderes⁶⁰ anschließen.

51 A 458/2: 38°; A 458/3: 22°; A 458/4: 80°-81°; E 1190: 42°; E 1549/15: 8°; E 2369/31: 6°; H 391/27: 12°-13°; M 75/7: 20°; M 75/22: 13°; CP1: 55f.; CP2: 59f.; CV: 64f.; DP: 87f.; KBh: 268f.; SV: 257; VP: 194-196; VPGh: 145f.; VUP: 76f.; YP: 70f. Die UP3 (77f.) erwähnt nur das *tryāyusakarana* und das Übergeben einer *dakṣiṇā*.

52 *utthāya phalapuṣpasamanvita* (add. *ghṛtapūrṇa* E 1549/15) *brahmacāri* (add. *dakṣiṇa* E 1190/23; E 1549/15; E 2369/31; KBh; DP; YP) *karasprṣṭa* (*sprṣṭena* E 2369/31; DP; VUP; YP) *sruvasthaghṛtena* (*sruvaghṛtena* A 458/3; E 1678/7; *sruvena* A 458/4; E 1549/15; H 391/27; *ghṛtapūrṇena* E 2369/31; DP; *ghṛtapūrṇasruvena* VUP; *ghṛtapūrṇena sruveṇa* YP) *pūrṇāhutiṃ juhuyāt* (*kuryāt* A 458/2; E 1190/23; E 1678/7; H 391/27; M 75/7; *dadyāt* E 1549/15; E 2369/31; DP; YP) A 458/2: 38°; A 458/3: 22°; A 458/4: 81°; E 1190/23: 42°; E 1549/15: 8°; E 1678/7: 19°; E 2369/31: 6°; H 391/27: 12°; M 75/7: 20°; KBh: 268f.; DP: 87; VUP: 76; vgl. M 25/7: 27°; M 75/22: 13°.

53 *pitā brahmacāriṇānvārabdhena sruveṇa pūrṇāhutiṃ juhuyāt* CP1: 55; CP2: 59; CV: 64.

54 Laut SD (314) übergibt man die *dakṣiṇā* dem Lehrer, der als Antwort einen Segen erteilt (zit. in KBh: 269 Fn.; VPGh: 146; vgl. KK: 98). In der VP (196) wird ein *godāna* für den Lehrer erwähnt (vgl. VPGh: 146), im SV (257-259) im Detail beschrieben. Nach der UP erklärt man die Absicht, den Brahmanen *bhūyasīdakṣiṇā* zu geben (UP1: 113f.; UP2: 90; UP3: 77).

55 SD: 314 (zit. in KBh: 269 Fn.; VPGh: 146); UP1: 113f.; UP2: 90.

56 Laut SD (314) wird das Feuer namens Hari verehrt und entlassen (zit. in KBh: 269 Fn.; VPGh: 146). VP (196) und VPGh (146) nennen zum Entlassen des Opfers (*yajña*) die Mantras „*om ut tiṣṭha brahmaṇas pate* etc.“ (VS 34.56) und „*om yajña yajñam gaccha* etc.“ (VS 8.22). Gemäß SV (259) entlässt man *brahman* und *pīṭhadevatā*. Als Mantras werden neben VS 34.56, „*om gaccha gaccha suraśreṣṭha* etc.“ und „*om āvāhanam na jānāmi* etc.“ angegeben.

57 Die UP nennt die üblichen Mantras „*pramādāt kurvatām* etc.“ und „*om yasya smṛtyā ca nāmoktyā* etc.“ (UP1: 114; UP2: 90). Der SV (259) lässt den Mantra „*om caturbhiḥ ca caturbhiḥ ca* etc.“ und einen *nāmamantra* lesen.

58 UP1: 114.

59 Laut VP (169) und VPGh (146) bringt man das Ritual Gott dar (Nep. *karma īsvaramā arpaṇa garnu*). Der SV (259) gibt den Mantra „*om kāyena vācā manasendriyair vā* etc.“ für „*kāyena vācā*“ an.

60 Im SV (259) findet sich eine Variante des förmlichen Dialogs zwischen Opferherrn und Brahmanen, mit dem darum gebeten wird, dass das Ritual komplett (*paripūrṇa*) vollzogen sei (siehe Kap. 6.2.1 §3).

10.2 Praxis

Während beim *bhikṣādāna* am Ende des *upanayana* so gut wie alle Anwesenden in das Ritualgeschehen involviert werden und man daher von einem soziale Höhepunkt des *vratibandha* sprechen kann, findet der *vedārambha* für gewöhnlich wieder im kleineren Kreis statt.⁶¹ Priester, *yajamāna* und *brahmacārin* kehren zum *maṇḍapa* zurück und beginnen sich mit Hilfe des Handbuchs weiter durch die vorgeschriebene Prozedur zu arbeiten. Die Mehrheit der Anwesenden nimmt davon kaum Notiz. Einige Gäste unterhalten sich abseits oder sind, so die Familie dafür Vorkehrungen getroffen hat, zum Essen gegangen. Andere lassen das wieder aufgenommene priesterliche Ritual kurz unterbrechen, um noch ihr Geschenk an den Jungen loszuwerden, bevor sie nach Hause aufbrechen. Was aus Sicht des Priesters als „Störung“ empfunden werden mag, gehört für sie ebenfalls zum Ritual.

§1 Rahmenritual, erster Teil – Wenn man den *vedārambha* nicht in Kurzform vollzog, wurde das entsprechende Feuerritual am ersten Feuer nördlich des Hauptfeuers absolviert oder, so man keine *vedis* für die einzelnen *saṃskāras* errichtet hatte, am Hauptfeuer.⁶² Beim *homa* wurden nun die von den Handbüchern vorgeschriebenen Butterfettopfer für den Veda ergänzt. Ansonsten erfolgte das Rahmenritual mit der üblichen Routine. Nur im Hauptbeispiel kam es zu einem Rollenwechsel:

Während der Junge mit seiner Schwester noch am Tempeleingang Geschenke entgegennimmt, beginnen der Hauptpriester und sein Helfer mit dem *vedārambhahoma*. Der Vater, der bisher die Butterfettspenden für die *saṃskāras* dargebracht hat, ist nun zu beschäftigt. Er muss die Gäste betreuen und sie zum Essen bitten. Schnell haben die Profis die Opfer inklusive *vedāhutis* beendet und der Feuerpriester reicht dem Jungen auf einem Blatt die „Neige“ (*saṃsravaprāśana*). Dann wird der Junge wieder am Ritualplatz platziert und man wartet auf den Vater.

§2 Kernhandlung des *vedārambha* – Für den nun anstehenden Unterricht braucht man, zumindest im Falle eines Bāhun-Jungen, einen Brahmanen, der des Veda kundig ist. Weitaus häufiger als beim *mantradāna* des *upanayana* übernahm beim *vedārambha* daher ein Priester die Rolle des Lehrers (für Beispiele siehe unten). In einigen Fällen hatten die Initianden in ihrem *vratibandha* also zwei Lehrern. Meist nahm man keinerlei Anstoß an der doppelten Lehrerschaft. Im Fall 6 erklärte der Priester seinen Schützlingen entsprechend, dass sie nun zeitlebens beiden Lehrern respektvoll im täglichen Morgenritual gedenken sollen. Im Hauptbeispiel dagegen diente der Umstand, dass der Junge zwei Lehrer haben würde, als Argument gegen die Bitte des Vaters, dass der Hauptpriester das Veda-Unterrichten übernehme solle, damit er selbst sich um die noch immer wachsenden Schar der Gäste kümmern könne (vgl. Kap. 9.3 §20).

61 Eine Ausnahme stellte die „Bogenschießübung“ in Fall 2 dar (siehe dazu §2).

62 Einzig im Fall 5 wurde die übliche Reihenfolge verkehrt und der *yajamāna* opferte beim *vedārambha* in das nördlichste Feuer.

Nachdem der Vater am Ritualplatz eingetroffen ist und sich an die Westseite mit dem Gesicht nach Süden seinem Sohn und Schüler gegenüber gesetzt hat, lässt er diesen *ācamana* machen und die zwischen ihnen liegende Veda-Ausgabe mit Blüten und Ritualreis verehren. Man hält kurz inne, damit einige Bekannte den Jungen beglückwünschen und ihm einen Umschlag mit Geld zustecken können. Dann beginnt man Veda zu unterrichten. Der Schüler soll die linke Hand unter den rechten Ellenbogen legen und bekommt kurz die verschiedenen Handzeichen zum Anzeigen der Akzente usw. demonstriert. Dann rezitiert der Lehrer die Mantras VS 1.1 und 3.1 sowie „*om kham brahma*“ (VS 40.17c), die letzten Silben der Saṃhitā. Er spricht langsam und wortgruppenweise vor und überwacht, dass die dabei gezeigten Handbewegungen richtig nachgemacht werden. Als erfahrener Priester und langjähriger Veda-Student braucht er dazu kein Buch. Schließlich übergibt der Schüler einen Teller mit Reis und berührt die Füße seines Lehrers mit der Stirn.

Der *vedārambha* wurde hier auf einige zentrale Handlungen beschränkt. Man verehrte den Veda mit Darbringungen, verzichtete jedoch auf die *pūjā* anderer Götter. Auch bei der Gestaltung des „Unterrichts“ fand man eine kurze, aber repräsentative Lösung, bevor mit Geschenkübergabe und Respektbezeugung die Veda-Lektion beendet wurde. Auf zusätzliche Rahmungen (wie das Aufsagen der *gāyatrī*, *svastivācana* etc.) verzichtete man. Auf sehr ähnliche Weise wurde der *vedārambha* im Fall 3 vollzogen. Allerdings saß der Schüler nördlich des Feuers mit Blick nach Westen, als Lehrer fungierte der Hauptpriester des Rituals, und die „unterrichteten“ Mantras (wie im Hauptbeispiel VS 1.1, 3.1, 40.17c) wurden aus dem zuvor verehrten Veda-Buch gelesen. Auch beim *vedārambha* im Fall 7 übernahm der Hauptpriester die Rolle des Lehrers.⁶³ Er setzte die Jungen dem Alter nach mit dem Gesicht nach Osten an die Westseite des Ritualplatzes, legte eine eigens für diesen Moment mitgebrachte Veda-Ausgabe vor sie und trug ihnen auf, das Buch zu verehren und mit dem Kopf zu berühren. Für den „Unterricht“ hockte sich der Priester hinter seinen Schülern und führte die Hand des jüngsten Knaben, während er mit Kürzungen die entsprechende Textpassage aus seinem Handbuch, dem KK, vorsprach (siehe Abb. 23). Die Jungen verbeugten sich erneut vor dem Veda. Der Lehrer forderte die Mutterbrüder (!) auf, Geld auf das Buch zu legen und ließ die Jungen formal die Absicht erklären, ihn zu entlohnen (*ācāryadaḥṣiṇāsaṃkalpa*). Schließlich verbeugten sich die Jungen nacheinander vor dem Lehrer, der jedes Mal mit dem Segen „*āyusmān bhava saumya*“ antwortete und zur Bekräftigung dem Gesegneten auf den Rücken schlug. Die Familienmitglieder scherzten, dass die Knaben diesen kraftvollen Segen wohl nicht so schnell vergessen würden.

In den bisher geschilderten Beispielen stand neben dem Lehrer das Buch des Veda im Zentrum der Verehrung, auch wenn nicht immer daraus gelehrt wurde. Der Veda muss beim *vedārambha* jedoch nicht zwingend physisch präsent sein. Ein anderes Buch kann seinen Platz einnehmen (vgl. Gray 1979: 99; Zotter 2015: 36). Im Fall 6 legte der Priester bereits im Anschluss an das *mantradāna* (also noch vor dem *bhikṣā-*

63 Der Vater der beiden jüngeren *brahmacārins* saß derweil mit abgesetzter Mütze (Nep. *ṭopī*) und einer *rudrākṣamālā* im Süden des Ritualplatzes und machte *japa*.

carāṇa) sein *agnisthāpana*-Handbuch vor die im Süden sitzenden Jungen und trug diesen auf, das Handbuch mit den vorhandenen Darbringungen zu verehren. Nach der *pūjā* hielt der Priester das Buch an die gebeugten Köpfe der Initianden, schlug es auf, las „*om ā brahman brāhmaṇo brahmavarcasī jāyatām* etc.“ (VS 22.22),⁶⁴ ließ die Schüler wiederholen und erteilte den üblichen Segen („*āyusmān bhava saumya*“). Wie im Hauptbeispiel wurde schließlich mit Verbeugung (aber ohne *saṃkalpa*) einen Blattteller mit Reis als *dakṣiṇā* übergeben. Bei diesem vorgezogenen *vedārambha* überwog das Element der *pūjā* eines Buches und der rituelle Unterricht beschränkte sich auf das bloße Nachsprechen (ohne Handzeichen) eines in diesem Zusammenhang unüblichen und anscheinend willkürlich ausgewählten Mantras. Verkürzungen des Rituals können jedoch auch dazu führen, dass sowohl die Verehrung des Buches als auch das Unterrichten von Mantras entfällt. So bestand im Fall 4 die Kernhandlung des *vedārambha* lediglich aus dem Zeigen einiger Handbewegungen und -zeichen, die eine Veda-Rezitation begleiten sollen. Ein Buch war dabei nicht präsent und es wurde keinerlei Text gelehrt. Wie in den Handbüchern wurden in der Praxis die üblichen Komponenten des *vedārambha* (*pūjā*, Unterricht, Rahmenhandlungen) also recht unterschiedlich gestaltet. Die dabei zu Tage tretenden Variationsmöglichkeiten überschritten sich, waren aber nicht deckungsgleich. Nicht alle textlich tradierten Varianten konnten in der Praxis beobachtet werden.⁶⁵ Wie vor allem die letzten Beispiele verdeutlichen, fand man auch hier eigene Wege, den Studienbeginn zu inszenieren.

Da die meisten beobachteten Initiationen die von Brahmanen-Jungen waren, konnte nur in einem Fall (Beispiel 2) das von der VP (193f.) für den Chetrī beschriebene Schießen mit Pfeil und Bogen beobachtet werden. Auch dabei wurde deutlich, dass die im Ritual erteilte Lektion nicht vornehmlich dem Erwerb von Wissen oder Fertigkeiten dient: Nachdem der *brahmacārin* den Bogen mit etwas Ritualreis verehrt hatte, versuchte er, unter reger Anteilnahme der Umstehenden, mit dem Pfeil einen Apfel zu treffen, den man als Ziel auf dem Sockel des Tempels platziert hatte (siehe Abb. 24). Der Bogen, eine mit dicker Schnur lose bespannte Attrappe, war allerdings kaum funktionsfähig und so scheiterten auch die anschließenden Schießversuche des Vaters kläglich und sorgten für Heiterkeit. Der Apfel blieb verschont, aber der „Unterricht“ war rituell gesehen korrekt vollzogen worden.

§3 Rahmenritual, zweiter Teil – Wie die angeführten Beispiele bereits verdeutlichen, schlossen verschiedene, teils recht individuell gestaltete Handlungen die „Veda-Lektion“ ab. Meist bezeugte man dem Lehrer seinen Respekt und entlohnte ihn mit Reis oder Geld. Nicht selten wurden die Initianden im Gegenzug erneut gesegnet (siehe §2). Um den *saṃskāra* als Ganzes abzuschließen, muss nun auch der rahmende *homa* noch ordnungsgemäß zu Ende gebracht werden.

64 Der Priester verwendete einen aktuellen Reprint des ASP. Der Mantra findet sich auf S. 19f. und wird dort beim Setzen des *brahman* verwendet.

65 Der in manchen Handbüchern mit dem *vedārambha* verbundene „Auszug in die Fremde“ wurde in der Praxis meist erst später inszeniert (siehe Kap. 11.2 §14). In keinem Fall wurde, wie in manchen indischen Handbüchern verzeichnet, ein Schreibbrett bei der *pūjā* verwendet, usw.

Da sich der Vater gleich nach Unterrichtsende wieder vom Ritualplatz entfernt, um die Gäste zu betreuen, bringt in Vertretung ein Priester mit einer Weintraube die *pūrṇāhuti* dar und vollzieht *tryāyuṣakaraṇa*. Anders als zuvor der Vater gibt er dafür dem Jungen nicht nur die schwarze *ṭīkā* auf die Stirn, sondern berührt ihn auch an Brust und Oberarm.

Abgesehen vom Fall 6, bei dem der *vedārambha* in das *upanayana* integriert wurde (siehe oben §2) und man daher auf ein separates Rahmenritual verzichtete, erfolgten die abschließenden Standardhandlungen meist routiniert wie bei den vorherigen beiden *saṃskāras* auf die jeweils übliche Art.

10.3 Die Genese eines *saṃskāra*

Der Textbefund zeigt, dass der heute innerhalb des Ritualkomplexes *vratabandha* als drittes *saṃskāra* vollzogene *vedārambha*, der „Beginn des Veda(studiums)“, ein relativ junges Ritual ist. Frühe Quellen zu den *saṃskāras* erwähnen gelegentlich verschiedene Observanzen (*vrata*), die dem Studium bestimmter Texte des Veda vorangehen sollen, jedoch noch keinen *vedārambhasaṃskāra* im heutigen Sinne.⁶⁶ Es ist also kein unüblicher Befund, wenn das PG zwischen der Beschreibung des Bettelgangs (*bhikṣācarāṇa* PG 2.5.1-7) und der bereits zum *samāvartana* gehörenden Bemerkung, dass man baden solle, wenn der Veda beendet, das heißt gelernt, ist (PG 2.6.1), zwar allgemeine Regeln (etwa zur Studiendauer und den Materialien der Insignien des *brahmacārin*) zu finden sind, aber kein *saṃskāra* des Studienbeginns verzeichnet wird. Im Konzept des rituellen Lebenszyklus, wie es dem PG zugrunde liegt, wurde der Junge beim *upanayana* der *brahmacārin* seines Lehrers, bekam beim *mantradāna* mit der *savitṛī* seinen ersten vedischen Mantra gelehrt und nahm darüber hinaus verschiedene Observanzen auf sich, um die Berechtigung zum Studium bestimmter Texte zu erwerben. Wollte er ein weiteres Studium anschließen, ging dies mit erneutem *upanayana* und Observanzen einher (vgl. Kane 1974: 371). Das eigentliche Studium wurde dann zu Beginn des Semesters (*upākarmaṇ* oder *adhyāyopākarmaṇ*) aufgenommen, welcher für gewöhnlich in der Regenzeit lag, dann wenn, wie es PG 2.10.2 heißt, die Kräuter erscheinen.⁶⁷ Dieses *upākarmaṇ* wurde mit einem Ritual vollzogen, das sich zyklisch zu Beginn (und Ende) jedes Semesters wiederholte,⁶⁸ aber nicht als Teil der lebenszyklischen Rituale (*saṃskāra*) galt.

66 Pandey 1998: 141. Zu den üblicherweise vier Observanzen (*vrata*) siehe auch Gopal 1959: 306-310; Kane 1974: 370-373. Gadādhara's Kommentar zu PG 2.5 (Bākre 1982: 235-237; Mālavīya 2000: 92-95) behandelt sechs *vratas*.

67 PG 2.10.2 gibt weiterhin an, dass das *adhyāyopākarmaṇ* vollzogen wird, wenn der Mond in Konjunktur mit dem *nakṣatra* Śravaṇa steht, am Vollmondtag des Monats Śravaṇa oder am fünften Mondtag des Monats unter dem *nakṣatra* Hasta. Zum Zeitpunkt des *upākarmaṇ* siehe auch Altekar (1965: 306f.), Gopal (1959: 302) sowie die Anm. von Stenzler (1878: 62f.).

68 Laut PG 2.10.10 sollen die für das *upākarmaṇ* beschriebenen Butterfettspenden auch beim Aufnehmen oder Ablegen einer Observanz (*vrata*) dargebracht werden.

Das relativ späte Auftauchen eines allgemeinen „Beginn des Veda“ (*vedārambha*) in Form eines *saṃskāra*⁶⁹ wurde von Pandey (1998: 141f.) damit erklärt, dass man⁷⁰ durch das stetige Anwachsen des nicht-vedischen Textkorpus immer weniger den eigentlichen Veda studierte, und die dazugehörigen Observanzen aus der Mode kamen, bis sie schließlich gänzlich durch einen *saṃskāra* ersetzt wurden, der den Beginn der höheren Ausbildung (rituell) markierte: „Thus the Vedārambha sprang on the ruins of the ancient Vedic vratas“ (ebd.: 141).⁷¹ Das Augenmerk der vorliegenden Arbeit liegt nicht auf den Gründen, die zur Entstehung des *vedārambha* führten, sondern auf der Frage, wie brahmanischen Ritualisten sich für ihre Zwecke ein neues Ritual schufen. Mit dem hier gewählten Blick auf das Ritual selbst lässt sich feststellen, dass der neue *saṃskāra* einem mit den vedischen *vratas* verbundenen Feuer-ritual (*homa*) entwuchs. Harihara stellt am Ende seiner Anleitung des *upanayana* mit Verweis auf PG 2.6.1 fest, dass der Veda ohne Beginn nicht beendet werden könne⁷² und schließt daher eine Ritualanleitung für das Anweisen der Observanz (*vratādeśa-prayoga*)⁷³ an (vgl. Kap. 10.1 §1). Dafür beschreibt er eine Variante des *homa*, in welche die von PG 2.10.3-9 für das *upākarman* vorgeschriebenen Butterfettspenden an die Veden (*vedāhuti*) eingefügt sind.⁷⁴ Andere vom PG für das *upākarman* beschriebenen Elemente, wie weitere Opferungen, das Essen von Joghurt usw., werden dabei nicht übernommen (Bäkre 1982: 228; Mālavīya 2000: 84). Ein in gleicher Weise modifizierter *homa* wird auch von den nepalischen Handbüchern beschrieben, allerdings schließen hier die üblichen Nachbereitungen (*uttarāṅgakarman*) an, also in der Regel eine *pūrṇāhuti*, das *tryāyusaḥkaraṇa* und andere Abschlusselemente.⁷⁵

Während bei Harihara die *vedāhuti*s der Struktur nach als zentrales Element des neuen *vedārambha* erscheinen, wird in den Handbüchern der modifizierte *homa* als Ganzes zum Rahmenritual, in das an passender Stelle (vor der *pūrṇāhuti*) neue Kernhandlungen eingefügt werden (siehe Kap. 10.1 §2). Nach Rāmadatta, dem ältesten der behandelten Handbücher, besteht dieser „Kern“ aus vier Handlungen. Zwei davon sind aus dem *upanayana* bekannt (Rezitieren der *gāyatrī* und rituelles Grüßen) und

69 Nach Pandey (1998: 141, 142) ist dies erstmals in der *Vyāsasmṛti* 1.14 belegt.

70 Pandey (1998: 141) merkt ohne weitere Begründung an, dass die zum Veda-Studium gehörenden Observanzen, obwohl ursprünglich für alle Zweimalgeborenen vorgeschrieben, wahrscheinlich nur in Priesterfamilien befolgt wurden. Ausführlicher wird die Frage nach der Ausbildung nicht brahmanischer Stände von Kane (1974: 363-365) diskutiert. Siehe auch Scharfe 2002: 89.

71 Als weiteren Grund gibt Pandey (1998: 142) an, dass später, als Sanskrit keine gesprochene Sprache mehr war und man den Junge bereits vor seiner Initiation in der Regionalsprache zu unterrichteten begann, das *upanayana* zu einem „bodily“ *saṃskāra* wurde und so ein zweiter, rein „educational“ *saṃskāra* für die Aufnahme des Veda-Studiums nötig wurde.

72 *tatra vedasya ārambhaṃ vinā samāptiḥ kartum aśakyeti* (Bäkre 1982: 228; Mālavīya 2000: 84).

73 Nach Pandey (1998: 142) wird in der *Vyāsasmṛti* 1.14 zwischen *vratādeśa*, einer neuen Bezeichnung für das *upanayana* (vgl. Kane 1974: 197), und dem *vedārambha* differenziert. Im Kommentar von Harihara zu PG 2.5 dagegen folgt der *Vratādeśaprayoga* separat einer *Upanayana-paddhati* (Bäkre 1982: 228; Mālavīya 2000: 84). Die Begriffe *vratādeśa* und *upanayana* werden hier also nicht synonym verwendet.

74 Zu den einzelnen *vedāhuti*s siehe Kap. 7.1.1 §15. Zum Prinzip der Modifikation durch Einfügung (*āvāpa*) siehe Einleitung zu Kap. 7.

75 Bei Harihara endet, wie bei anderen *saṃskāras*, auch hier der *homa* mit dem „Kosten (der Neige)“ (*prāśana*) und der Übergabe des *pūrṇapātra* (Bäkre 1982: 228; Mālavīya 2000: 84).

das abschließende *svastivācana* ist ein allgemeiner Ritualstandard. Neues und zentrales Element ist das „Studieren“ der ersten, zum täglichen Feuerritual (*agnihotra*) gehörenden Mantras des dritten Kapitels der VS.

Spätere Texte lassen die *gāyatrī* meist sowohl zu Beginn als auch am Ende des in den *vedārambhahoma* eingebetteten „Kernrituals“ rezitieren und erreichen so eine zusätzliche Rahmung. Darüber hinaus gibt es zwei andere wichtige Modifikationen. Alle modernen nepalischen Handbücher fügen – wie bereits Gadādhara in seinem Kommentar (Bākre 1982: 237; Mālavīya 2000: 96) – eine *pūjā* in das Ritual ein und bauen diese unter Rückgriff auf verschiedene Standards je nach Text individuell aus. Eine weitere signifikante Veränderung betrifft die Auswahl der zu studierenden Textpassagen. Während einige Autoren und Kompilatoren dem Modell Rāmadattas folgen oder dieses integrieren, also mit Mantras beginnen, die idealerweise vom Haushalter täglich gebraucht wurden, lassen etliche Handbücher andere Mantras (bzw. deren Anfänge) rezitieren, die nicht wegen ihres Inhalts oder einer Beziehung zur Praxis, sondern allein aufgrund ihrer Position im jeweiligen Quelltext ausgewählt zu sein scheinen. In dieser Veränderung kommt ein grundsätzlicher konzeptioneller Wechsel zum Ausdruck.

10.4 Der *vedārambha* als Vedastudium

Zwar erlaubt das hier untersuchte Material kaum Aussagen über die Ursachen, die zur Entstehung des *vedārambha* führten, aber es verdeutlicht, dass dieser *saṃskāra* nach seiner Erschaffung tiefgreifende Uminterpretationen erfuhr. Im heutigen *vratibandha* wird das Veda-Studium nicht nur begonnen, wie dies anscheinend in den frühen Formen des *vedārambha* noch der Fall war, sondern unmittelbar anschließend beim *samāvartana* mit einem Bad (*snāna* oder *abhiṣeka*) wieder beendet. Der Beginn ist zum Studium selbst geworden. Diese Veränderung ist auch aus anderen Details ersichtlich: Gemäß den meisten modernen Handbüchern soll der „Student“ beim *vedārambha* die jeweils ersten und letzten Silben der (gesamten) VS und des ŚB lesen. Wie besonders deutlich im *Cūḍopānāyana*-Text zum Ausdruck kommt, wird so *pars pro toto* der in der Schule tradierte Text von *Samhitā* („Mantra“) bis *Brāhmaṇa* „studiert“ und dann, zumindest nach Meinung mancher Handbücher, durch das Lesen von PG 3.16 vor dem Vergessen geschützt. Da PG 3.16 die letzte *kaṇḍikā* des *Ṛgḥya-sūtras* der Schule ist, könnte man, der angewandten formalen Logik folgend, das Lesen des besagten Abschnitts auch dahingehend deuten, dass die Texttradition bis einschließlich des PG „studiert“ wird. Erweiterungen, wie das Lesen aller Kapitelanfänge der VS oder der ersten Mantras der anderen Veden, folgen demselben Prinzip. Das Studium wird durch den *vedārambha* nicht mehr nur initiiert. Es wird vollzogen.

Wie geschildert (siehe Kap. 10.2.§2), geht man in der Praxis sehr flexibel mit den von den Handbüchern beschriebenen Komponenten des *vedārambha* um und verfügt über weitere Möglichkeiten der Modifikation und Substitution. Dabei wird das beim *vedārambha* absolvierte Studium jedoch meist nicht formal ausgebaut, sondern inter-

pretatorisch abgekürzt. Aus der heutigen Form des Rituals jedoch zu schließen, dass der Veda in Nepal gar nicht mehr „richtig“ studiert wird, wäre falsch. Das Ritual hat seine eigene Wirklichkeit (siehe unten). Das während des *vratabandha* vollzogene Studieneinde schließt nicht aus, dass der Junge (im wirklichen Leben) nach dem Ritual eine Veda-Schule⁷⁶ besucht, um den rituell ja bereits studierten Text tatsächlich zu lernen.⁷⁷ Tritt dieser Fall ein, muss der Junge aber nach wie vor durch das *mantradāna* und andere Elemente des *upanayana* dazu berechtigt worden sein, den Veda zu lernen. Das heißt in der heutigen Praxis, dass sein *vratabandha* inklusive *samāvartana* vollzogen sein und damit, rituell gesehen, sein Veda-Studium bereits beendet sein muss (vgl. Zotter 2010: 25).

Wie bereits bei der Analyse des *upanayana* festgestellt, dient die im Ritual durchlaufene „Lehrzeit“ nicht vornehmlich der Vermittlung und dem Erwerb von tatsächlichem Wissen (siehe Kap. 9.7). Durch vielfältige Sicherungsmechanismen abgetrennt von der normalen Welt, wird im Ritual eine eigene Wirklichkeit erzeugt, die gerade durch ihre relative Autonomie transformative Kraft erhält (vgl. Kap. 5.1). Bruce Kapferer (2004, 2006; vgl. Handelman 2006a: 47f.) verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff der „Virtualität“ (*virtuality*) und erklärt, dass bestimmte Rituale einen „imaginal space“ (Kapferer 2004: 49) bzw. „phantasmagoric space“ (2006: 675) erschaffen, in welchem

human psychological, cognitive, and social realities are forged anew, so that ritual participants are both reoriented and embodied with potencies to restore or reconstruct their lived worlds. (2004: 51)

Wie Handelman (u.a. 1990 und 2004a) geht es Kapferer bei der Analyse von Ritualen nicht vordergründig um symbolische Bedeutungen oder performative und mimetische Prozesse. Ihn interessiert weniger die Oberfläche als ein „play of representations“ (2006: 684), als vielmehr die Virtualität von Ritualen als eine Technik, unter diese Oberfläche hinabzusteigen in den, wie er es in Anlehnung an Goffman (1967) nennt, „backstage“-Bereich (2006: 684). Folgt man diesem Ansatz, deuten die aufgezeigten Veränderungen des *samskāra*-Zyklus und die Loslösung vom tatsächlichen Bildungssystem nicht vornehmlich auf den Verfall der alten Bildungsideale, wie Pandey (1998: 139 und *passim*) mehrfach betont (vgl. Kap. 9.7). Im Gegenteil, es zeigt sich vielmehr, dass die alten Vorstellungen noch immer Wirkkraft haben, wenn auch in veränderter Form. Beim heutigen *vratabandha* wird der Ritualplatz, durch diverse formale Rahmungen abgeschirmt und ins rechte Licht gesetzt, zum Haus des Lehrers, in dem das heilige Hausfeuer brennt. In diesem „imaginal space“ absolviert

⁷⁶ Um den schlechten Stand der Sanskritausbildung in Nepal (siehe dazu Pant 1979) zu verbessern, wurden vor allem unter Erziehungsminister Paśupati Śaṁṣer (1977) entsprechende Ausbildungseinrichtungen gegründet und das Sanskrit- und Veda-Studium von Gebühren befreit (Witzel 1986: 183). Zu den Veda-Schulen siehe auch Zotter 2015: 33f.

⁷⁷ So verließ etwa der Vater im Hauptbeispiel im Jahr nach seinem *vratabandha* sein Heimatdorf, um eine neugegründeten Veda-Schule in Deopatan zu besuchen (siehe Kap. 2.1 §1), und der Sohn seines älteren Bruders ging, ebenfalls nach dem *vratabandha*, an die „Sanskrit-Universität“ in Dang, um Veda zu studieren.

man sein „virtuelles“ *brahmacarya* und wird an das mächtige Wissen der alten vedischen Weisen herangeführt, um in der Welt, die das Ritual hervorgebracht hat, in den Kreis der Zweimalgeborenen aufgenommen zu werden. Auch wenn der Veda gar nicht mehr gelernt wird, trägt das Studium während des *vedārambha* dazu bei, die gewünschten Veränderungen herbeizuführen (siehe dazu auch Zotter in Druck b).

11 Die Rückkehr (*samāvartana*)

Das Kapitel zum *vedārambha* endete mit dem Verweis auf die „Virtualität“ des Rituals. Auch beim *samāvartana*, zumindest in der heutigen Praxis, erscheinen reale Welt und im Ritual erzeugte Wirklichkeit verschoben. Es lässt sich aber auch beobachten, dass beide gegen Ende des *vratabandha*, nach einem manchmal dramatisch gestalteten Höhepunkt (siehe Kap. 11.1 §13 und 11.2 §14) wieder zusammengeführt werden.

Wie beim *upanayana* lässt auch beim *samāvartana* die Form des Rituals noch immer alte Vorstellungen erkennen. In der Konzeption der Sūtrakāras beendete der *brahmacārin* mit dem *samāvartana* eine mehrjährige Lebensphase, die von Observanzen und dem Studium vedischer Texte geprägt war. Er kehrte aus dem Haus des Lehrers zurück.¹ Im Rahmen dieser „Rückkehr“ (*samāvartana*) versorgte er zum letzten Mal das Feuer des Lehrers, dann badete er mit Wasser aus acht Krügen, legte den Gürtel ab, schor sich Bart und verfilztes Haar, salbte sich, wurde festlich neu eingekleidet usw. Die meisten dieser Elemente sind noch immer Teil des Rituals. Im heutigen *vratabandha* ist das *samāvartana* allerdings der letzte von vier an einem Tag vollzogenen *saṃskāras*. Diese Veränderung hat Spuren hinterlassen, auch in der Texttradition. In der Realität des Rituals verlässt der Initiand noch immer den Haushalt des Lehrers, aber wie das im *vratabandha* durchlaufene Studium hat die Heimkehr des Studenten einen „virtuellen“ Charakter.

Laut Sūtra macht das auch als „Bad“ (*snāna*) oder „großes Bad“ (*mahāsnāna*) bezeichnete *samāvartana* aus dem *brahmacārin* einen „Gebadeten“ (*snātaka*). Wie der *brahmacārin* unterliegt dieser einem Regime bestimmter Regeln, die seinen Status wahren und ihn hohes Ansehen genießen lassen, bis er durch die Hochzeit in den Stand des Haushalters (*gṛhastha*) überwechselt.²

In der Forschung wurde mehrfach auf Probleme hingewiesen, die durch das Aufkommen des *varṇāśramadharma* mit seinen vier Lebensstadien ohne *snātaka* entstanden.³ Vor der Diskussion dieser und anderer Punkte soll der Ablauf des *samāvartana* im hier untersuchten Material betrachtet werden.

11.1 Handbücher

Das PG 2.6.1 beginnt die Beschreibung des *samāvartana* mit dem Hinweis, dass nach Beenden des Veda-Studiums ein Bad genommen werden soll, und dazu die Erlaubnis des Lehrers notwendig ist (PG 2.6.4).⁴ In den Handbüchern – wie bereits in Hariharas

1 Gopal 1959: 310f.; Kajihara 2002: 354f.; Kane 1974: 405f.; Pandey 1998: 146. Zur Debatte um den Ursprung des Rituals siehe auch Heesterman 1968.

2 Zu den historischen Veränderungen dieser Konzeption siehe Kap. 11.3.

3 Siehe Olivelle 1993, Keßler-Persaud 2010, Lubin 2011.

4 PG 2.6.2f. und 5-8 geht auf Studienzeiten ein, schreibt, dass der Veda nach Meinung mancher mit allen sechs Gliedern gelernt werden soll usw.

prayoga (Bäkre 1982: 259; Mālavīya 2000: 126) – ist daraus ein Dialog mit festgelegtem Wortlaut geworden. Nach Rāmadatta spricht der Schüler den Lehrer mit den Worten an: „Lehrer ich werde baden“ (*ācārya snāsyāmi*),⁵ woraufhin der Lehrer die Anweisung erteilt: „Bade!“ (*snāhi*).⁶ Der Schüler setzt sich südlich vom Lehrer bzw. in dessen Nähe,⁷ und man beginnt mit dem Vorbereiten der Feuerstelle. Laut *Cūḍopānāyana*-Text macht der Lehrer zunächst *ācamana* und *prāṇāyāma*. Dann übergibt ihm der *brahmacārin* einen Lohn nach Vermögen (*yathāśakti dakṣiṇā*) und wendet sich mit „*bho guro snāsyāmi*“ an den Lehrer, bevor dieser seine Anweisung (*snāhi*) erteilt.⁸ Auch nach der VP (201) stellt der Junge den Lehrer zunächst mit einer *dakṣiṇā* bzw. einer Kuh zufrieden, bevor – hier mit zusammengelegten Händen – der Dialog (im Wortlaut wie bei Rāmadatta) geführt wird. Dann nimmt der Lehrer den Jungen bei der Hand und führt ihn nach Norden zum vierten der kleinen Feuer.⁹ Andere Handbücher haben nichts Wesentliches hinzuzufügen¹⁰ und fahren für gewöhnlich mit den üblichen Rahmenhandlungen fort.

§1 Rahmenritual, erster Teil – Harihara eröffnet seinen *prayoga* des *samāvartana* mit dem Hinweis, dass der Lehrer zunächst *mātrpūjā* und *ābhyudayaśrāddha* vollziehen soll, bevor der eben beschriebene Dialog geführt wird, und man sich dem *homa* zuwendet (Bäkre 1982: 259; Mālavīya 2000: 126). Gadādhara fügt dem *pūrvāṅga-karman* noch *gaṇapatipūjana*, *svasti*- und *puṇyāhavācana* hinzu (Bäkre 1982: 251; Mālavīya 2000: 114). Beide gehen also vom *samāvartana* als einem separaten Ritual aus, das der üblichen Vorbereitung bedarf. In den Handbüchern dagegen wird an dieser Stelle keinerlei Vorritual erwähnt. Nachdem die Erlaubnis zu baden erteilt wurde, folgt hier – entweder ausführlich oder in abgekürzter Form beschrieben – der erste Teil des rahmenden *homa*, in den wie beim *vedārambha* die Butterfettopfer für den (gelernten) Veda (*vedāhuti*) integriert sind.¹¹

Außer bei Rāmadatta werden in den meisten Handbüchern beim Aufstellen der Gefäße (*pātrāsādana*) im Rahmen des *homa* auch die spezifisch für die „Kernhandlungen“ des *samāvartana* benötigten Materialien aufgezählt. Laut *Cūḍopānāyana*-Text

5 Harihara (Bäkre 1982: 259; Mālavīya 2000: 126) und Gadādhara (Bäkre 1982: 251; Mālavīya 2000: 114) verwenden Ātmanepada: „(*bho ācārya Harihara*) *ahaṃ snāsyē*“. Vgl auch: „*bho guro ahaṃ snāsyē*“ (UP1: 115; UP2: 90).

6 E 1549/15: 8^o; H 391/27: 13^o; M 75/7: 20^o; DP: 88; KBh: 270; VPGh: 147; YP: 72. Laut UP3 (79) spricht der Junge den Lehrer mit „*bho ācārya snāsyāmi*“ an. Die VUP (78) beginnt die Beschreibung des *samāvartana* gleich mit dem Bereiten der Feuerstelle.

7 *dakṣiṇādiśi* E 1549/15: 8^o; H 391/27: 13^o; M 75/7: 20^o; *sannihitadakṣiṇādiśi* DP: 88; YP: 72; *sannihitapradeśe* KBh: 270; VPGh: 147.

8 CP1: 57; CP2: 61f.; CV: 67; vgl. KK: 99. Gemäß VV wird die *dakṣiṇā* erst nach dem *homa* gegeben (VV1: 27f.; VV2: 40f.).

9 Vgl. VPGh: 147. Der SV (260) gibt nach einer allgemeinen Einleitung nur den Dialog wieder.

10 Nach dem SD (315) legt man zunächst den *saṃkalpa* ab, dem Lehrer Gold oder Silber als Preis für eine Kuh zu geben, um die Berechtigung zum Bad zu erhalten (*snānādhikārasiddhaye*), und führt dann den Dialog (wie im *Cūḍopānāyana*-Text).

11 E 1549/15: 8^o-10^o; H 391/27: 13^o-15^o; M 75/7: 20^o-23^o; CP1: 57-60; CP2: 62-64; CV: 67-69; DP: 88-97; KBh: 270-275; KK 99-103; SD: 315-317; SV: 260-267; UP1: 115-123; UP2: 90-96; UP3: 79-88; VP: 201-228; VPGh: 148-155; VUP: 79-89; VV1: 27f.; VV2: 40f.; YP: 72-85; YS: 52-56.

sind dies: Zehn Zündhölzer (*samindhanakāṣṭha*), drei Scheite aus *palāśa*-Holz,¹² Wasser zum Umgießen, grüne *kuśa*-Halme, acht Wasserkrüge, ein zwölf *aṅgulas* langer Zweig des *udumbara* zum Zähneputzen (*audumbaradantakāṣṭhaka*),¹³ Joghurt, einen Barbier (*nāpita*), Wasser für die Krüge, Substanzen zur Salbung (*udvartanadravya*),¹⁴ Sandel, zwei neue Unterkleider (*ahatevāsastī*), zwei Opferschnüre, Blüten,¹⁵ ein Turban (*uṣṇīṣa*), ein Paar Ohrringe (*karṇālāṅkārau*), Schminke für die Augen (*añjana*),¹⁶ ein Spiegel (*ādarśa*), ein neuer Schirm (*nūtana chatra*), ein Paar Schuhe (*upānahau*) und ein Bambusstock (*vaiṇavadaṇḍa*).¹⁷ Andere Handbücher machen ähnliche Angaben, teilweise mit wenigen Ergänzungen.¹⁸ Die VP nennt eine Reihe lokal üblicher Materialien und kommt damit der nepalischen Praxis am nächsten.¹⁹

§2 **Umsorgen des Feuers und anderes** – PG 2.6.9 schreibt vor, dass man Brennmaterial nachlegt, nachdem man die Füße des Lehrers ergriffen hat. Die involvierten Handlungen, ein Ritualzitat aus dem *upanayana*, werden jedoch nicht näher beschrieben. Ähnlich knapp behandelt sie Harihara.²⁰ Die Handbücher wiederum wiederholen an dieser Stelle für gewöhnlich im Detail die Beschreibung der Sequenz vom *kumārānuṣṭeyo homa* bzw. *parisamūhana* bis zum förmlichen Grüßen (*abhivādana*) und dem Segen des Lehrers (siehe Kap. 9.2 §20-27).²¹ Im KK (103-105) wird dabei die Reihenfolge der Handlungen leicht modifiziert und das *tryāyusaḥkaraṇa* an das Ende der Sequenz im Anschluss an den Segen des Lehrers verlegt. Im *Cūḍopanyana*-Text werden *abhivādana* und Segen an den Anfang gezogen, so dass die Sequenz auch hier mit dem *tryāyusaḥkaraṇa* endet.²² Laut SV (267-271) wird das *abhivādana* am Anfang und am Ende vollzogen. Der kurz gefasste VV lässt den Jungen

12 Laut KK (100) von der Länge einer Spanne (*prādeśa*).

13 Laut VV soll das „Zahnbürstenholz“ (hier *dantadhāvanakāṣṭha*) für Kṣatriya und Vaiśya zehn bzw. acht Finger lang sein (VV1: 28; VV2: 40). Siehe auch UP1: 118 Fn. 1; UP2: 92 Fn. 2.

14 Im VV wird diese Substanz als *bukuvā* näher bestimmt (VV1: 28; VV2: 41). Siehe auch VP: 206.

15 Nach KK (100) Blütengirlanden usw. (*puṣpamālyādīni*).

16 *kajjala* KK: 100.

17 CP1: 58; CP2: 62; CV: 67. Siehe auch KK: 100; VV1: 28; VV2: 40f.

18 Siehe UP1: 117f.; UP2: 92; SV: 261. Der SD (315) lässt zusätzlich ein Sieb (*sahasradhārā*) bereitlegen. Zum Füllen der Krüge soll mit *sarvauśadhi* vermischtes *tīrthajala* verwendet werden. Daneben wird kaltes und heißes Wasser zum Baden sowie Stoff (*vastra*), der beim anschließenden Grüßen der Sonne zu tragen ist, bereitgestellt (zit. in KBh: 270 Fn. 1; VPGh: 147f. Fn. 1).

19 Wie im SD (siehe vorherige Fn.) werden auch in der VP (206f.) ein, hier explizit kupfernes, Sieb (Nep. *tāmāko jālanī*) und ein nach dem Bad zu tragendes Handtuch (*vastra* bzw. Nep. *rūmala*) genannt. Neben Gaṅgā-Wasser und *sarvauśadhi* wird laut VP auch *pañcapallava* in die Krüge gegeben. Als Kleidung sollen zunächst *dhotī* und Schal (Nep. *uparnā* oder *dosallā*), dann ein an der Seite geknüpftes Hemd (Nep. *bhoṭo*) dienen. Anstelle des Turbans (Nep. *phetā*) kann ein *ṭopī* bereitgelegt werden. Neben Blüten werden Girlanden aus *dūbo* benötigt. Zusätzlich nennt der Text noch *lāvā*, *abīra*, Personen für die Prozession (Nep. *savārī*), den Mutterbruder und (beim *darśana* der Mutter verwendete) Goldmünzen (Nep. *dhāma asarphīko rūpiyāharū*).

20 *atha brahmacārī upasaṃgrahanapūrvakaṃ guruṃ namaskṛtyā parisamūhanādi tryāyusaḥkaraṇāntaṃ tasminn agnau samidādhānaṃ kuryāt* (Bākre 1982: 260; Mālavīya 2000: 127).

21 E 1549/15: 10^v-11^v; H 391/27: 15^v-16^v; M 75/7: 23^v-24^v; DP: 97-101; KBh: 275-277; SD: 319-321; UP1: 123-128; UP2: 96-100; UP3: 88-92; VP: 228-240; VPGh: 155-158; VUP: 89-97; YP: 85-90; YS: 56-58.

22 CP1: 60-64; CP2: 64-68; CV: 69-73.

einfach mit Ergreifen der Füße den Lehrer grüßen und drei Scheite ins Feuer werfen (VV1: 28; VV2: 41).

§3 Das Übergießen (*abhiṣeka*) – Die Tatsache, dass das *samāvartana* gelegentlich als „Bad“ (*snāna*) oder „großes Bad“ (*mahāsnāna*) bezeichnet wird, weist bereits darauf hin, dass das nun anstehende Ritualelement zu den Höhepunkten dieses *samskāra* zählt. Ist das Feuer versorgt, stellt sich der *brahmacārin* laut PG 2.6.9 östlich von acht Wasser-Krügen (*udakumbha*), die „nördlich des Eingefassten“ (*pariśritasyottarataḥ*)²³ aufgestellt sind, auf *kuśa*-Halme, deren Spitzen nach Osten weisen. Als Mantras für die nun folgenden Handlungen werden angegeben: Zum Nehmen des Wassers aus einem (der Krüge):

Die Feuer, welche in die Wasser eingegangen sind: (nämlich) das zu verbergende, das zu bedeckende, der Strahl, das Geist tötende, das nicht strauchelnde, das Schmerzen verursachende, das Körper verderbende (und) das Sinnesorgan zerstörende,²⁴ diese lasse ich zurück – das, was leuchtend ist, ergreife ich hier.
*ye apsv antar agnayaḥ praviṣṭhā gohya upagohyo mayūkho manohāskhalo virujas tanūdūṣir indriyahā tān vijahāmi*²⁵ / *yo rocanas tam iha grhṇāmi* (PG 2.6.10a; Ed. Mālavīya 2.6.9)²⁶

und zum Besprenkeln (des eigenen Kopfes):

Mit diesem besprenkle ich mich, zum Glücke, zum Ruhme, zum *brahman*, zum Glanz des *brahman*.
tena mām abhiṣiñcāmi śriyai yaśase brahmaṇe brahmavarcasāya (PG 2.6.11b; Ed. Mālavīya 2.6.9),²⁷
 Wodurch ihr Glück bereitet habt, wodurch ihr den Trank (*surā*) berührt habt, womit ihr die Augen besprengt habt, welches Euer Ruhm ist, o Aśvins.
*yena śriyam akrñutām yenāvamṛśatām surām / yenākṣyāvabhyaṣiñcatām yad vām tad aśvinā yaśaḥ*²⁸ (PG 2.6.12a; Ed. Mālavīya 2.6.10),²⁹

23 Die Kommentare zu PG 2.6.9 von Jayarāma (Bākre 1982: 243), Harihara (Bākre 1982: 247; Mālavīya 2000: 103) und Gadādhara (Bākre 1982: 249; Mālavīya 2000: 104) beschreiben einen (mit Stoff etc.) umhangenen Verschlag. Siehe dazu auch Stenzler 1878: 52 Anm. 1 zu §9.

24 Zu den acht schädlichen Feuern siehe Anm. von Stenzler (1878: 52f.), Oldenberg (1886: 313) und Mālavīya (2000: 102 Fn. 2).

25 Ich folge den indischen Ausgaben und den Handbüchern. Stenzler (1876: 22) hat wie Jayarāma (Bākre 1982: 244) *ati tān asrjāmi* für *tān vijahāmi*.

26 Laut *vinīyoga* ist der *ṛṣi* Prajāpati und Āpas die Gottheit des *yajus* (CP1: 66; CP2: 70; CV: 75; KBh: 277; SD: 321; SV: 282; VP: 241; VPGh: 259; VV1: 28; VV2: 41). Einzig im KK (106) wird das Versmaß als *atijagatī* angegeben. Nach Jayarāma (Bākre 1982: 244) ist die Gottheit Agni und das Versmaß *gāyatrī*.

27 Gottheit, *ṛṣi* und Versmaß werden wie für PG 2.6.10 angegeben (CP1: 66; CP2: 70; CV: 75; KBh: 277; SD: 322; SV: 282; VP: 243; VPGh: 259; VV1: 29; VV2: 41). Nun wird auch im KK (106) der Mantra als *yajus* bezeichnet. Vgl. Jayarāma (Bākre 1982: 244), der für diesen und den folgenden Vers nur einen *vinīyoga* angibt.

28 Zu den Problemen, die dieser Spruch den Editoren bereitet, siehe Anm. von Stenzler (1878: 53), Oldenberg (1886: 313) und Mālavīya (2000: 103 Fn. 3).

sowie das *āpohiṣṭhīya*, also die bereits mehrfach verwendete Mantrasequenz beginnend mit „*om āpo hi ṣṭhā mayobhuvah* etc.“ (u.a. VS 11.50-52).³⁰ Dann wird dreimal schweigend gesprenkelt. Hariharas Kommentar (Bäkre 1982: 247; Mālavīya 2000: 103f.) spezifiziert Details dieser knappen Anweisung und erklärt, dass die acht Krüge – mit sauberem Wasser gefüllt und in der Öffnung mit einem Mango- oder anderem glückbringenden Blatt (*āmṛādiśubhapallava*) versehen – (in einer Reihe) von Süden nach Norden aufgestellt werden. Zuerst nimmt man aus dem südlichsten der Krüge³¹ mit der rechten Hand und dem Spruch PG 2.6.10a Wasser, mit welchem man dann unter Sprechen von PG 2.6.11b den eigenen Kopf badet. Diese Prozedur wird nun der Reihe nach bei jedem der Krüge wiederholt, wobei der Mantra beim Baden variiert (PG 2.6.12a, VS 11.50, VS 11.51 und VS 11.52). Ab dem sechsten Krug erfolgt das Bad ohne Mantra.

In den Handbüchern kommen weitere Details dazu. Rāmadattas Anleitung ähnelt der Beschreibung Hariharas. Das Wasser wird hier allerdings explizit mithilfe des (im Krug steckenden) Mango-Blatts genommen und gesprenkelt.³² Laut SD (321) sollen die Krüge neu und aus Kupfer oder anderem gefertigt (vgl. VP: 241) und die *kuśa*-Halme grün, also nicht getrocknet, sein.³³ Die meisten Handbücher sind sich einig, dass der *brahmacārin* nach Norden blicken soll.³⁴ Ein Teil der Handbücher fügt zum Abschluss des *abhiṣeka* eine weitere Handlung ein: das restliche Wasser der Krüge wird durch ein über den Kopf gehaltenes Sieb gegossen (*sahasradhārāsnāna*).³⁵

Man begegnet in jüngeren Beschreibungen des *abhiṣeka* aber auch verschiedenen Übernahmen aus der *pūjā*. Die VP (240f.) beschreibt detailliert, wie die Sitze und die acht Krüge (*kalaśa* oder Nep. *ghadā*), die man entweder nördlich oder östlich des Feuers aufstellen soll, bereitet werden.³⁶ Bevor der Text das *abhiṣeka* (inklusive

29 Einige Handbücher geben *ṛṣi*, Gottheit und Versmaß erneut wie für PG 2.6.10 an (CP1: 66f.; CP2: 71; KBh: 277; SV: 283; siehe auch CV: 76). Andere bezeichnen das Versmaß nun als *anuṣṭubh* (KK: 106; SD: 322; VP: 243; VPGh: 260).

30 Als *ṛṣi* wird *Sindhudvīpa*, als Gottheit *Āpas* und als Versmaß *gāyatrī* genannt (CP1: 67; CP2: 71; CV: 76; KBh: 278; KK: 106; SD: 322; SV: 283; VP: 244; VPGh: 260; VV1: 19; VV2: 42). Jayarāma (Bäkre 1982: 244) macht hier keine Angaben.

31 Harihara (Bäkre 1982: 247; Mālavīya 2000: 103f.) verweist hier auf eine allgemeine Regel (*nyāya*). Leicht umformuliert findet sich diese im SD (321) wieder: '*prāñci udañci vā karmāni bhavanti*' *iti nyāyāt dakṣiṇasya prathamatvaṃ parikalpya* (vgl. KK: 106).

32 E 1549/15: 11^v-12^f; H 391/27: 16^{rv}; M 75/7: 25^{rv}; DP: 101-103; KBh: 277f.; UP3: 92f.; VUP: 97-100; YP: 90-92. In der UP wird nicht beschrieben, womit das Wasser genommen und gesprenkelt wird. Die Anleitung ähnelt aber ansonsten der Rāmadattas (UP1: 128-131; UP2: 100-102). Vgl. YS: 58-60.

33 So auch KBh: 277. Der SV (282) nennt als Alternative zu *kuśa* einen hölzernen Sitz (Nep. *pirkā*).

34 CP1: 66; CP2: 70; CV: 75; SD: 321; VP: 241; VPGh: 159; VV1: 28; VV2: 41. Laut SV (282) wendet sich der Junge nach Norden oder Osten.

35 KK: 107; SD: 323; VP: 246. Laut VPGh (160) wird hierfür erneut VS 11.50(-52?) rezitiert, gemäß SV (285) VS 1.2-4. Im KBh (278) wird das *sahasradhārāsnāna* (ohne Mantra) erst nach dem Ablegen des Gürtels (siehe §4) beschrieben.

36 Für jeden der Krüge werden als Sitz zunächst die Linien einer achtblättrigen Lotusblüte gezeichnet (Nep. *aṣṭadalakamalako rekhī*) und darauf je ein *ṭaparī* mit *cāmala* platziert. Zum Füllen der Krüge verwendet man (wie beim üblichen *kalaśasthāpana*) neben Wasser, Sandel, Gerste, Sesam, Blüten, *sarvausadhī*, *pañcaratna*, *pañcapallava*, *dūbo* sowie Gāṅgā-Wasser und

sahasradhārāsṇāna) beschreibt, wird in Klammern angemerkt, dass nach Meinung mancher in den Krügen die acht Mātṛkās verehrt werden (VP: 241). Im *Cūḍopāyana*-Text und ihm folgend dem KK finden sich genauere Angaben zu dieser *pūjā*: Bevor man mit dem Bad beginnt, sollen neben verschiedenen vedischen und purānischen Gottheiten (Varuṇa, den Schlangwesen (Nāgas), den Apsarasen, Brahmā, Vāmana, Rudra, den acht „Langlebigen“ bzw. „Unsterblichen“ (Aṣṭacirañjīvins)³⁷ und Lakṣmī) die acht Mütter (Aṣṭamātṛkā) und die acht Beschützer der Himmelsrichtungen (Dikpāla)³⁸ in die Krüge gerufen und dort mit fünf Darbringungen (*pañcopacāra*) verehrt werden.

Tab. 11.1: Die in den acht Krügen laut *Cūḍopāyana*-Text und KK verehrten Gottheiten³⁹

Mantra	Gottheiten
1. <i>oṃ tat tvā yāmi brahmaṇā vandamānaḥ</i> etc. (VS 18.49, 21.2)	Varuṇa, Brāhmī, Indra ⁴⁰
2. <i>oṃ namo ‘stu sarpebhaḥ</i> etc. (VS 13.6)	die Nāgas, Maheśvarī, Agni
3. <i>oṃ r̥tāṣāḍ r̥tadhāmāgnir gandharvaḥ</i> etc. (VS 18.38)	die Apsarasen, Kaumarī, Yama
4. <i>oṃ brahma jajñānaṃ prathamam purastāt</i> etc. (VS 13.3)	Brahmā, Vaiṣṇavī, Nirṛti
5. <i>oṃ viṣṇo rarāṭam asi</i> etc. (VS 5.21)	Vāmana, Vārāhī, Varuṇa
6. <i>oṃ mā nas toke tanaye</i> etc. (VS 16.16)	Rudra, Aindrī, Vāyu
7. <i>oṃ sahasraśrīṣā puruṣaḥ</i> etc. (VS 31.1)	die Aṣṭacirañjīvins, Cāmuṇḍā, Soma
8. <i>oṃ śrīś ca te lakṣmīś ca paṃyāv</i> etc. (VS 31.22)	Lakṣmī, Mahālakṣmī, Iśāna

Im SV (271-282) ist die Verehrung der acht Krüge (*kalaśa*) weiter ausgebaut. Hier werden neben *sarv[au]śadhi*, *pañcaratna* und *pañcapallava* in jedes der Gefäße spezifische weitere Materialien gegeben und die verschiedenen Gottheiten einzeln jeweils mit Mantra, *āvāhana*-Formel, *nāmamantra* und *kṣamāprārthanā* herbeigerufen und

gibt als Schmuck Blütengirlanden dazu (VP: 240f.). Die VPGh (151) übernimmt die Angaben zu den eingefüllten Materialien.

37 Diese Gruppe von acht Wesen (namentlich Mārkaṇḍeya, Vyāsa, Paraśurāma, Aśvatthāma bzw. Drauṇa, Kṛpa bzw. Kṛpācārya, Bali, Hanumān und Vibhīṣaṇa) wird z.B. während der *ṣaṣṭhikā-pūjā* am sechsten Tag nach der Geburt eines Kindes (siehe etwa SP: 231-240) oder anlässlich des eigenen Geburtstags beim *janmotsava* (KBh: 232f.; KK9: 219-221) verehrt.

38 Die hier auf acht Krüge verteilten *dikpālas* werden beim *kalaśasthāpana* als Gruppe in der Schulter des Kruges etabliert (siehe Tab. 5.7). Dort werden allerdings, unter Berücksichtigung der Richtungen oben und unten, zehn Gottheiten (nämlich auch Brahmā und Ananta) und eine weitere Gruppe von fünf *lokapālas* herbeigerufen.

39 Nach CP1: 64f.; CP2: 68-70; CV: 73-75; KK: 105f. Siehe auch SV: 271-282.

40 CP1 (64) und CP2 (68) nennen für den ersten Krug nur Brāhmī und Indra.

verehrt.⁴¹ Wie dieser Ausbau in rezenten Texten belegt, stellt das Bad noch immer einen Höhepunkt des *samāvartana* dar.

§4 Lösen des Gürtels (*mekhalāmocana*) – Der frisch Gebadete legt nun die Insignien des *brahmacārin* ab, die ihm zu Beginn des *upanayana* verliehen wurden.⁴² Das Sūtra geht hier allerdings nur auf den Gürtel ein: Gemäß PG 2.6.15 (Ed. Mālavīya 2.6.11) löst man diesen mit:

Löse die oberste Fessel von uns, o Varuṇa, löse die unterste ab, löse die mittlere auf! Mögen wir nun, Sohn der Aditi, in deinem Gesetz vor Aditi schuldlos sein.

om ud uttamaṃ varuṇa pāsam asmad avādhamam vi madhyamaṃ śrathāya / athā vayam āditya vrata tavānāgasō aditaye syāma (VS 12.12)⁴³

Dann legt man den Gürtel nieder und andere Kleidung (*vasas*) an (was zumindest impliziert, dass auch das alte *vasas* etc. ablegt wird). Harihara (Bākre 1982: 247; Mālavīya 2000: 107) erklärt, dass der Gürtel über den Kopf hinweg (*śīromārgena*) abzustreifen ist. Diese Informationen finden sich auch in den Handbüchern. Rāmadatta hat dem nur hinzuzufügen, dass auch Stock und Fell schweigend auf die Erde gelegt werden⁴⁴ und man nach dem Kleiderwechsel *ācamana* macht.⁴⁵ Andere Handbücher ergänzen, dass der Stock (und das Fell) mit der Spitze nach Norden abgelegt werden sollen oder machen genauere Angaben zum Untergewand, das angelegt wird.⁴⁶

§5 Grüßen der Sonne (*sūryopasthāna*) – Leicht bekleidet macht der Gebadete der Sonne seine Aufwartung. Die Formeln dafür lauten:

41 Das Handbuch nennt für den ersten Krug folgende zusätzliche Materialien: Wasser (*jala*), *aśva[ṭ]tha*, *rakta apāmārga*, *kāśa*, *sahadevī* (SV: 271); für den zweiten: Milch (Nep. *dūdha*), *vaṭa*, *dūrvā*, *tulasī*, *kaṅkola* (ebd.: 273); für den dritten: Joghurt (Nep. *dahī*), *udumbara*, *indravallī*, *jātī* (*jāyī*), *bhṛṅgarāja* (ebd.: 274); für den vierten: Butterfett (Nep. *ghīu*), *sahadevī*, *jatāmasī*, *plakṣa*, *viṣṇukrāntā*, *musalī* (ebd.: 275); für den fünften: Honig (Nep. *maha*), *panasa* (Text: *panaśa*), *kuśa*, *keśara*, *mustā* (*mothe*), *tulasī* (ebd.: 276); für den sechsten: Zucker (Nep. *sakhara*), *campaka*, *vacā* (*bojho*), *sahadevī*, *kāśa*, *tejapatra*, *kaṅkola* (ebd.: 278); für den siebten: *pañcagavya*, *āmra*, *śaṅkhapuspī*, *jātī* (Nep. *jāī*), *uśīra* (ebd.: 279); für den achten: *tīrthajala*, *aśoka*, *viṣṇukrāntā*, *jatāmasī* und *śamī* (ebd.: 280). Die verehrten Gottheiten sind die in der Tab. 11.1 genannten. Allerdings werden im sechsten *kalaśa* statt Rudra die elf Rudras beginnend mit [V]īrabhadra verehrt und Aṅḍrī erscheint in der üblicheren Namensform Indrānī.

42 Er behält lediglich die Opferschnur, die später jedoch aufgestockt wird (siehe §12).

43 Der *vinīyoga* gibt als *ṛṣi Śunaḥśepa*, als Gottheit Varuṇa und Versmaß *triṣṭubh* an (CP1: 68; CP2: 73; CV: 78; KK: 107; SD: 323; SV: 286; VP: 247; VPGh: 161; VV1: 30; VV2: 43). Der KBh (278) nennt den Mantra ohne *vinīyoga*.

44 Auch die Kommentatoren Jayarāma (Bākre 1982: 244), Gadādhara (Bākre 1982: 249; Mālavīya 2000: 107) und Viśvanātha (Bākre 1982: 253) finden dies ergänzenswert.

45 E 1549/15: 12'; H 391/27: 16'; M 75/7: 25'; DP: 103; YP: 92. In der VUP (100 Fn. 1) wird Rāmadattas Formulierung *śīrobhāgena* mit dem Zitat der entsprechenden Passage des Kommentars von Harihara erklärt.

46 Die Ausrichtung nach Norden erwähnen: CP1: 68; CP2: 73; CV: 78; KBh: 278; SD: 323 (zit. in KK: 107); UP1: 131f.; UP2: 102f.; UP3: 93. Laut VP (247) kann man *dhotī*, *laḡaūthī* oder einfach ein Handtuch (Nep. *rumāla*) umwickeln (vgl. SV: 286; VPGh: 161). Der KBh (278) fügt vor dem *ācamana* das *sahasradhārāsnāna* ein (siehe §3). Der VV erwähnt weder, wie der Gürtel abgelegt wird, noch die Ausrichtung der anderen abgelegten Gegenstände (VV1: 30; VV2: 43).

Aufgehend steht Indra, Träger des Glänzenden (*bhrājabhr̥ṣṇuḥ*),⁴⁷ mit den Maruts. Er steht mit dem am Morgen Gehenden. Zehnfacher Gewinner bist Du, mache mich zum zehnfachen Gewinner. Zum Wissen (*āvidan*)⁴⁸ lasse mich gelangen. Aufgehend steht Indra, Träger des Glänzenden, mit den Maruts. Er steht mit dem am Tag Gehenden. Hundertfacher Gewinner bist Du, mache mich zum hundertfachen Gewinner. Zum Wissen lasse mich gelangen. Aufgehend steht Indra, Träger des Glänzenden, mit den Maruts. Er steht mit dem am Abend Gehenden. Tausendfacher Gewinner bist Du, mache mich zum tausendfachen Gewinner. Zum Wissen lasse mich gelangen.

*oṃ udyan bhrājabhr̥ṣṇur*⁴⁹ *indro marudbhir astāt prātar yāvabhir asthād daśa-*
*sanir asi daśasaniṃ mā kurv āvidan*⁵⁰ *mā gamaya | udyan bhrājabhr̥ṣṇur indro*
marudbhir asthād divā yāvabhir asthāc chatasanir asi śatasaniṃ mā kurv
āvidan mā gamaya | udyan bhrājabhr̥ṣṇur indro marudbhir asthāt sāyaṃ yāva-
bhir asthāt sahasrasanir asi sahasrasaniṃ mā kurv āvidan mā gamaya (PG
2.6.16; Ed. Mālavīya 2.6.11)⁵¹

Der *Cūdopānāyana*-Text hat dem nichts hinzuzufügen.⁵² Nach Rāmādatta hat man bei seiner Aufwartung die Handflächen zusammengelegt (*baddhāñjali*),⁵³ nach SD und VP (und deren Ablegern) beide Arme erhoben.⁵⁴ Laut UP setzt man sich im Anschluss (wieder), das Grüßen der Sonne soll also stehend vollzogen werden.⁵⁵

47 Das sonst im vedischen Textkorpus nicht belegte Hapaxlegomenon *bhrājabhr̥ṣṇuḥ* ist problematisch. Stenzler (1876: 54) verweist auf Jayarāmas Kommentar (siehe Bäkre 1982: 244) sowie *Gobhilaḡr̥hyasūtra* 3.4[.20], emendiert *bhrājabhr̥ṣṭiḥ* (Stenzler 1876: 23) und übersetzt „mit leuchtenden Waffen“ (1878: 54). Böhlingk nimmt dann *bhrājabhr̥ṣṭiḥ* u.a. mit Verweis auf PG 2.6.16 in sein „Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung“ auf und vermutet „wohl fehlerhaft für *bhrājadṛṣṭi*“ (1879-1889: s.v. *bhrājabhr̥ṣṭi*), „funkelnde Speere tragend“ (ebd.: s.v. *bhrājadṛṣṭi*), ein Wort, das im RV mehrfach für die Maruts verwendet wird (vgl. Böhlingk/Roth 1855-1875: s.v. *bhrājadṛṣṭi*; Grassmann 1873: s.v. *bhrājadṛṣṭi*). Oldenberg (1886: 314), der „bearing a shining spear“ (ebd.) übersetzt, vermutet, dass der im *Gobhilaḡr̥hyasūtra* zu findende Instrumental (*bhrājabhr̥ṣṭibhiḥ*) wahrscheinlich richtig ist. Die PG-Editionen von Bäkre (1982: 241) und Mālavīya (2000: 205) dagegen haben *bhrājabhr̥ṣṇuḥ* und merken *°bhr̥ṣṭiḥ* nur in einer Fn. als Lesart an. Sie gehen damit mit den Kommentaren des PG, außer eben Jayarāma, konform. Auch die Handbücher tradieren einheitlich *bhrājabhr̥ṣṇuḥ*. Panta Parvatīya paraphrasiert das Indra näher bestimmende Kompositum als *bhrājabharaṇaśīlaḥ* (SD: 324 Fn.). In der VP (248f.) wird es als *vicaraṇaśīla* bzw. *saṃcaraṇaśīla* verstanden und auf die Maruts bezogen.

48 Stenzler (1876: 23) hat hier und im Folgenden wider den Mss. *āvidam* und übersetzt „Kunde“ (1878: 54); Oldenberg dagegen „renown“ (1886: 314). Die Kommentare und Handbücher tradieren jedoch sehr einheitlich die Schreibung *āvidan*, obwohl Anusvāra und Klassennasal sonst häufig nicht konsequent unterschieden werden.

49 Siehe Fn. zur Übersetzung.

50 Siehe Fn. zur Übersetzung.

51 Der *ṛṣi* der Mantras wird als Prajāpati, die Gottheit als Sonne (je nach Text Āditya oder Savitr) und das Versmaß als *śakvārī* angegeben (CP1: 68; CP2: 73; CV: 78; KBh: 278; KK: 107; SD: 323; SV: 286; VP: 248; VPGh: 161; VV1: 30; VV2: 43). So auch Jayarāma (Bäkre 1982: 244).

52 CP1: 68f.; CP2: 73f.; CV: 78f.; VV1: 30; VV2: 43.

53 E 1549/15: 12; H 391/27: 16; M 75/7: 25; DP: 103; VUP: 101; YP: 92.

54 *ūrdhvaḡbāhuḥ* SD: 324; KK: 107; vgl. KBh: 278; *dubai hāt uḡhāikana* VP: 247; *dubai hāt uḡhāi* VPGh: 161; *dubai hāt māthi uḡhāi* SV: 286.

55 UPI: 132f.; UP2: 103; UP3: 94.

Dem Mantra nach, der seit der Zeit des Sūtras bei *upasthāna* der Sonne verwendet wird, ist die Handlung eine der üblichen Bitten um Segnung. Während das mit der Bitte um langes Leben verbundene „Betrachten der Sonne“ (*sūryodīkṣaṇa*) beim *upanayana* in Kombination mit dem dort vorangehenden Ritualelement gelegentlich Züge einer Wassergabe an die Sonne (*sūryārghadāna*) annimmt (siehe Kap. 9.2 §11), lässt sich für das *sūryopasthāna* beim *samāvartana* nichts dergleichen feststellen. In der *pūjā* und den von der *pūjā* geprägten Vorbereitungsriten des *vratibandha* wird die Sonne als „Zeuge des Rituals“ angerufen (siehe Kap. 5.2.5 §4), eine Eigenschaft des Gestirns, die Pandey (1998: 136) auch zur Erklärung anderer mit der Sonne verbundener Ritualhandlungen heranzieht. Zu vermuten, dass das respektvolle Anrufen der Sonne am Ende von Veda-Studium und *brahmacarya* ebenfalls dazu diene, göttliche Zeugenschaft zu bemühen, bliebe jedoch rein spekulativ. Die textlichen Angaben sind zu spärlich. Wie durchaus üblich für das hier untersuchte Material, äußern sich Ritualtexte nicht explizit über die Bedeutung der Handlung, die sie vorschreiben. Die wenigen Details, die in den Handbüchern ergänzt werden, unterstreichen, dass es beim *sūryopasthāna* um die Verehrung der Sonne geht, liefern aber keine weitere Interpretationshilfe. Beim nächsten Element dagegen sind Uminterpretationen mit Auswirkung auf die Form, zumindest in einem Fall, deutlich erkennbar.

§6 Essen von Joghurt (*dadhiprāsana*)⁵⁶ – Dass für den Sūtrakāra das Essen von Joghurt zum Anfang sowohl einer Observanz als auch des Studiums eines Textes gehört, wird aus der Beschreibung des in beiden Fällen vorgeschriebenen *upākarma*n deutlich (siehe PG 2.10.16). Da das *upākarma*n als Modell für das *utsarga* dient (vgl. PG 2.10.10), ist das *dadhiprāsana* auch mit dem Ende solcher Phasen des Lernens und der Entsagung verbunden. Für das *samāvartana*, bei dem Veda-Studium und *brahmacarya* beendet werden, heißt es im PG 2.6.17 (Ed. Mālavīya 2.6.12) nur, dass man Joghurt (*dadhi*) oder Sesamsamen (*tila*)⁵⁷ essen soll. Anders als beim *upākarma*n wird hier kein Mantra angeführt. Die meisten Handbücher machen ähnlich knappe Angaben.⁵⁸ Einige ergänzen wie Harihara in seinen *prayoga*,⁵⁹ dass aus der Mitte der rechten Handfläche (*somatīrtha*) gegessen wird.⁶⁰ Einzig im SV (286-288) wird das Essen von Joghurt, Sesam und hier auch einer Milchsüßigkeit (Nep. *peḍā*) aufwen-

56 So etwa VPGh: 262. Im KK (107) wird die Handlung als „Essen von Joghurt und Sesam“ (*dadhitilaprāsana*) bezeichnet. Im KBh (278) werden diese und die folgende Handlung nicht als separate Ritualelemente unterschieden (siehe dazu unten §7).

57 Zur Verwendung von Sesamsamen beim *upākarma*n siehe PG 2.10.17.

58 YS: 61; VV: 30; VV2: 43. Rāmadatta fügt abschließend ein *ācamana* ein (E 1549/15: 12; H 391/27: 16; M 75/7: 26; DP: 104; VUP: 102; YP: 93). Vgl. KBh: 278; UP1: 133; UP2: 103; UP3: 94. Laut SD (324) verwendet man Sesamsamen nur, wenn kein Joghurt verfügbar ist (*dadhi tad abhave tilān [...] prāśya*). Im *Cūḍopānāyana*-Text wird kein Sesam erwähnt (CP1: 69; CP2: 74; CV: 79).

59 *daḥṣiṇahastamadyagatena somatīrthena prāśya* (Bākre 1982: 260; Mālavīya 2000: 127).

60 *daḥṣiṇahastamadya(om. madya KK)gatasomatīrthena* CP1: 69; CP2: 74; CV: 79; KBh: 278; KK: 107; SD: 325; *somatīrthale arthāt dāhine hatkelāko bīca bāṭa* VP: 249 (vgl. VPGh: 162). Zu *soma-*, *saumya-* bzw. *āgneyatīrtha* und dessen Verwendung siehe auch Kane (1974: 316 Fn. 750, 653). Der rechte Handteller wird auch als *agni-* oder *prajāpatitīrtha* bezeichnet (KK9: 9). Im *Nityakarmapūjāprakāśa* (S. 44) wird *somatīrtha* mit Verweis auf *Agnipurāṇa* 72.33ab (*savya-pāṇitale vahnestīrthaṃ somasya vāmataḥ*) als die Mitte der linken Hand erklärt.

diger beschrieben: Man meditiert nach Osten gewandt zunächst über Annapūrṇa, dann über die Speise (*anna*), bringt *bali* dar, indem man sechsmal Essen auf die Erde gibt, umgießt (die Speise) mit Wasser, vollzieht *ācamana* und isst die ersten fünf Happen. Für alle diese Handlungen werden Mantras angegeben. Bevor man schweigend den Rest isst, taucht man Ringfinger und Daumen in Wasser und berührt beide Augen. Nach der Mahlzeit macht man erneut mit Mantra *ācamana*. In Analogie zur heutigen Praxis (siehe Kap 11.2 §7) erscheint das *dadhīprāśana* im SV als eine „Lektion“, bei der der Junge in die rituelle Form des Essens unterwiesen wird.⁶¹

Auch die nächsten Ritualschritte weisen in jüngeren Texten gelegentlich offensichtliche Überarbeitungen und Anpassungen an die Praxis auf.

§7 Schneiden von Haaren und Nägeln – PG 2.6.17 (Ed. Mālavīya 2.6.12) zählt nach dem Essen von Joghurt oder Sesamsamen auf, dass man das verfilzte Haupthaar, das Körperhaar und die Nägel schneidet. Rāmadatta und andere übernehmen auch die im Sūtra erst nach dem Reinigen der Zähne (siehe §8) gegebene Anweisung, erneut zu baden (PG 2.6.18; Ed. Mālavīya 2.6.13), bereits hier, und fügen *ācamana* ein.⁶² In anderen Texten tauchen jedoch Alternativen auf: Nach der VP (249f.) – die das Schneiden von Haaren und Nägeln usw. nur in Klammern anführt – kann man andererseits auch bis zu dreimal *ācamana* machen. In der VPGh (161) heißt es dazu expliziter, dass man die Rasur etc. (nur) macht, wenn das *samāvartana* nicht am Tag des *upanayana* vollzogen wird. Der SV (288) erwähnt nur dreimaliges *ācamana*. Hier sind Rasur und Bad schließlich vollständig mit reinigendem Schlürfen von Wasser substituiert.

Dass die vom Sūtra angeführten Handlungen an Bedeutung verloren haben, wird auch durch die Tatsache deutlich, dass – obwohl die meisten Handbücher beim *pātrāsādana* extra einen Barbier (für Rasur, Maniküre etc.) bereitstellen lassen (siehe §1) – die Texte, die Zwischenüberschriften verzeichnen, hier kein separates Ritual-element unterscheiden und die besagten Reinigungen des Körpers noch unter der Überschrift *dadhīprāśana* behandeln. Einzig der KBh (278) beschreibt sowohl das Essen von Joghurt als auch das Schneiden von Haaren und Nägeln, das Bad und *ācamana* erst beim *dantadhāvana*.

§8 Reinigen der Zähne (*dantadhāvana*) – Wie bei der Behandlung des *upanayana* bereits diskutiert, besteht die „Lehrzeit“, die der Initiand bei seiner Initiation aufnimmt und heute in deren Rahmen auch wieder beendet, nicht allein aus Textstudium, sondern es wird auch die Aneignung von praktischem Ritualwissen demonstriert. Zu Beginn des *samāvartana* versorgt der Junge auf vorgeschriebene Weise das Ritualfeuer (siehe §2) und wiederholt damit eine „Lektion“, die ihm bereits während des *upanayana* erteilt wurde. Zumindest gemäß SV (und der heutigen Praxis) übt er sich auch in der ritualisierten Form des Essens (siehe §6). Ein weiterer Bestandteil des

61 Die VP (287) erwähnt eine solche Mahlzeit, bei der explizit mit Mantras *bali* und *prañāhutīs* dargebracht werden sollen, erst ganz am Ende der Anleitung (vgl. VPGh: 176). Zur verschiedenen deutbaren Mahlzeit des Jungen siehe auch Kap. 9.6.

62 E 1549/15: 12; H 391/27: 16; M 75/7: 26; DP: 104; YP: 93. Der KBh (278) konkretisiert, dass mit kaltem Wasser gebadet wird (vgl. SD: 324f.; UP1: 133; UP2: 103). VUP (102) und UP3 (94) erwähnen kein Bad. Der VV erwähnt das Bad, jedoch kein *ācamana* (VV: 30; VV2: 43).

Unterrichts wird in der *Yājñavalkyasmṛti* 1.15 erwähnt. Dort heißt es, der Lehrer solle, nachdem er den Jungen herangeführt hat, neben dem Veda die vorgeschriebenen Reinigungsriten (*śaucācāra*) unterrichten. Vor diesem Hintergrund hat auch das nächste Ritualelement des *samāvartana* „pädagogische“ Züge.

Dem Sūtra-Text folgend lassen die Handbücher mit (einem Zweig des) *udumbara* die Zähne reinigen. Der Spruch dafür lautet:

Zum Essen von Speise stellt euch auf. König Soma kam herbei. Er wird den Mund mir reinigen durch Ruhm und durch Glück.

om annādyāya vyūhadhvam somo rājāyam āgamat / sa me mukhaṃ pramārṣyate yaśasā ca bhagena ca (PG 2.6.17; Ed. Mālavīya 2.6.12)⁶³

Wie Kane (1974: 654f.) anmerkt, soll dieser Mantra – zumindest in der Schule des Weißen *Yajurveda* – nach dem *samāvartana* tagtäglich beim Reinigen der Zähne verwendet werden.⁶⁴ Manche Handbücher tradieren die Angaben, die etwa Harihara (Bākre 1982: 247; Mālavīya 2000: 107) zu den Maßen des Holzes macht.⁶⁵ Nur VP (250) und VPGh (162) machen weitere Vorschriften zur Beschaffenheit der „Zahnbürste“ (Nep. *dattiuna*).⁶⁶

Nach Rāmadatta wirft man das Holz nach dem Gebrauch weg und vollzieht *ācamana*.⁶⁷ Andere Texte schreiben vor, in welche Richtung das Holz zu entsorgen ist, und lassen vor dem *ācamana* den Mund mit zwölf Handvoll Wasser (*gaṇḍ[ū]ṣa*) ausspülen,⁶⁸ eine Handlung die bei der allmorgendlichen Reinigung (*śauca*) üblich ist (siehe dazu Kane 1974: 652).

§9 Berühren von Gesicht und Nase (*mukhanāsikāmbhana*)⁶⁹ – Im Gegensatz zum *brahmacārin* ist es dem *snātaka* erlaubt, sich zu salben (vgl. Lubin 2011: 24).

63 Der *ṛṣi* wird als Atharvaṇa, die Gottheit als Soma und das Versmaß als *anuṣṭubh* angegeben (CP1: 69; CP2: 74; CV: 79; KBh: 279; KK: 108; SD: 325; SV: 288; VP: 250; VPGh: 162). Laut VV ist die Gottheit Vanaspati (VV1: 31; VV2: 43f.; siehe auch VP: 250 Fn. 1).

64 Zum *dantadhāvana* als Teil der allmorgendlichen Verrichtungen siehe *Yājñavalkyasmṛti* 1.98 und *Mānavadharmasāstra* 4.152.

65 Die Dicke des Holzes soll der Spitze des kleinen Fingers entsprechen (*kaniṣṭhāgrasamasthūla*-CP1: 69; CP2: 74; CV: 79; *kaniṣṭhāgrasthūla*-KK: 107; SD: 325; *kāncḥi auṃlā jattiko* VP: 250; VPGh: 162) Die Länge soll je nach Stand (Brahmane, Kṣatriya oder Vaiśya) zwölf, zehn oder acht *aṅgulas* betragen (KK: 107; SD: 325; VP: 250; VPGh: 162). UP und VV lassen beim *pātrāsādana* ein entsprechendes Holz bereitlegen (UP1: 118 Fn. 1; UP2: 92 Fn. 2; VV1: 28; VV2: 40). Der SV (288) macht keinerlei Angaben zur Länge. Die restlichen Handbücher folgen dem Muster des Brahmanen und schreiben ein zwölf *aṅgula* bzw. einen *prādeśa* langes Holz vor (für Referenzen siehe unten). Zur Länge und den erlaubten Holzarten siehe auch Kane 1974: 655f.

66 So soll das Holz mit Rinde und frisch (geschnitten) sein. Ist *udumbara* (Nep. *ḍumrī*) nicht verfügbar, kann auch ein anderes Holz verwendet werden.

67 E 1549/15: 12; H 391/27: 17; M 75/7: 26; DP: 104; KBh: 279; VUP: 102; YP: 93.

68 Gemäß UP wird das Holz in östliche Richtung geworfen (*prācyāṃ diśi ca kṣipet* UP1: 133; UP2: 104), laut *Cūḍopānayana*-Text nach Osten oder Norden (*prāgudagvā tyaktvā* CP1: 69; CP2: 74; CV: 79). Die UP3 (95) erwähnt nur das zwölffache Spülen (*dvadaśa gaṇḍuṣaṃ* (sic!) *kṛtvā*). Andere lassen gurgeln (*kulla* [...] *gari* VP: 251; *kuḷā garne* SV: 288).

69 Im KK (109) werden die folgenden Handlungen unter den Überschriften *snāna* und *candanopasaiṅgrahaṇa* beschrieben.

Während des *samāvartana*, wie es vom Sūtra beschrieben wird, geschieht dies gleich mehrfach (siehe auch §11): Hat man die Zähne gereinigt, soll man sich salben und erneut baden. Dann ergreift man die Salbe für Nase und Gesicht (*mukha*) mit der Formel:

Sättige mein Ein- und Ausatmen! Sättige mein Auge! Sättige mein Ohr!
om prāṇāpānau me tarpaya cakṣur me tarpaya śrotraṃ me tarpaya (PG 2.6.18;
 Ed. Mālavīya 2.6.13)⁷⁰

Rāmādatta schreibt – wie Harihara (Bākre 1982: 247; Mālavīya 2000: 107) und andere – vor dem Baden das Einreiben mit einer wohlriechenden Substanz (*sugandhidravya-*) vor.⁷¹ Nach dem Bad vollzieht man zweimal *ācamana* und berührt mit *candana*, *kuṅkuma*⁷² und anderem unter Sprechen der vom Sūtra genannten Formel Nase und Gesicht.⁷³ Laut SD und anderen Handbüchern nimmt man zunächst eine Salbe aus Sandel etc. (*candanādyanulepana* o.ä.), reibt damit die Hände ein und trägt sie dann mit dem entsprechenden Teil der Formel auf Nase, Augen und Ohren auf.⁷⁴ Gemäß UP (UP1: 133; UP2: 104) verwendet man Mittel- und Ringfinger (*madhyamānāmikā-*).

Auch für die nächsten Elemente beschränken sich die Handbücher im Wesentlichen darauf, die Angaben des Sūtra zu präzisieren. In einigen wird jedoch bereits hier eine wichtige Neuerung eingeschoben: Der Junge bekommt beim *samāvartana* eine zweite Opferschnur (*yajñopavīta*).

§10 Träufeln des Waschwassers (*avanejananiṣeka*)⁷⁵ – Zu den allmorgendlichen Verrichtungen des *dvija* gehört eine Wassergabe an die Ahnen (vgl. *Yājñavalkyaśmṛti* 1.100). Auch diese Handlung hat eine Entsprechung im *samāvartana*. Laut Sūtra

70 Die Handbücher, die ein *vinīyoga* verzeichnen, sind sich mit Jayarāma (Bākre 1982: 244) einig, dass der *ṛṣi* des *yajus* Prajāpati ist. Zur Gottheit werden jedoch verschiedene Angaben gemacht. Die meisten Texte nennen wie Jayarāma Prāṇāpānau (CP1: 69f.; CP2: 75; CV: 79; KBh: 279; SV: 288; VV1: 31; VV2: 44), andere Liṅgoktā (SD: 325; VP: 251; VPGh: 162). Der KK (108) hat Prāṇāpānādi Liṅgoktā.

71 Siehe KK: 108; SD: 325; UP1: 133; UP2: 104; UP3: 95. VP (251) und VPGh (162) nennen in diesem Zusammenhang *bukuvā*. Der *Cūḍopanayana*-Text schreibt, dass das *sugandhidravya* mit Pulver (*cūrṇa*) aus *yava*, gelben Senfsamen (*gaurasarṣapa*) und anderem vermischt ist (CP1: 69; CP2: 75; CV: 79).

72 Im KBh (279) wird *kuṅkuma* nicht genannt, sondern man nimmt eine Salbe aus Sandel und anderem (*candanādyanulepana*) bevor man damit Gesicht und Nase berührt (vgl. VUP: 102).

73 Die verschiedenen Varianten variieren im genauen Wortlaut (vgl. E 1549/15: 12^v; H 391/27: 17; M 75/7: 26; DP: 104; KBh: 279; VUP: 102; YP: 93f.). Der KBh (279) fügt beispielsweise (wie im SD: 325) ein, welcher Teil des Gesichts mit welchem Teil der Formel berührt werden soll.

74 KK: 108; SD: 325; SV: 288; UP3: 95; VP: 251f.; VPGh: 162f. Laut VP (251) und SV (288) berührt man mit dem ersten Teil der Formel beide Nasenlöcher und den Mund. Gemäß KK (108) setzt man sich nach dem Bad in die Nähe der *grahavedī*. Laut knapper Anweisung des VV reibt man mit der Formel die Hände ein (VV1: 31; VV2: 44).

75 So zumindest KBh: 279; VPGh: 163. In den *vinīyogas* finden sich auch andere Bezeichnungen der Handlung (*pāṇyavanejananiṣeka* CP1: 70; CP2: 75; CV: 80; KBh: 279; SV: 288; VV1: 31; VV2: 44; *niṣecana* KK 108; SD: 325; *avanejanodakasya dakṣiṇasyāṃ diśi niṣeka* (*niṣecana*) VP: 254; °*diśi niṣecana* VPGh: 163).

träufelt man nach dem Salben des Gesichts nach Süden hin Wasser, mit dem man sich die Hände gewaschen hat, und spricht dabei:

Vorväter, seid gereinigt!

pitaraḥ śundhadhvam (PG 2.6.19; Ed. Mālavīya 2.6.14)⁷⁶

Der Junge vollzieht unter Anleitung des Lehrers sein erstes Ahnenopfer. Harihara (Bākre 1982: 247; Mālavīya 2000: 107) und Gadādhara (Bākre 1982: 250; Mālavīya 2000: 108) beschreiben die Handlung etwas detaillierter und ergänzen, dass man die Position der (dem Sūtrakāra noch unbekannt) Opferschnur wechselt⁷⁷ und wegen den (unreinen) Verrichtungen für die Ahnen Wasser berührt, bevor man fortfährt.⁷⁸ Auch die Handbücher enthalten weitere Details. Nach Rāmadatta reinigt man die Hände, wendet sich nach Süden, beugt das rechte Knie, legt die Schnur so, dass sie über die rechte Schulter hängt (*apasavya*), verbeugt sich zweimal, nimmt drei *kuśa*-Halme,⁷⁹ Sesam und Wasser, bringt den Ahnen auf drei ausgebreiteten *kuśa*-Halmen (*āstrtakūśatrayopari*)⁸⁰ (das Wasser) dar, legt die Schnur wieder in die vorherige Position und macht *ācamana*.⁸¹ Laut *Cūdopanayana*-Text reinigt man zunächst Hände und Füße und bringt dann (wie gemäß der meisten Handbücher) das Wasser „über die Furt der Vorväter“ (*pitṛtīrthena*), das heißt, über die Stelle zwischen Daumen und Zeigefinger der rechten Hand, dar.⁸² Gemäß UP wird die Formel mit dem Gesicht nach Süden gesprochen, dann wendet man sich nach Osten und gießt das Wasser in südliche Richtung (also auch hier über den *pitṛtīrtha*).⁸³ Laut UP1 (134) wird anlässlich dieser Wassergabe eine zweite Opferschnur angelegt (siehe dazu §12).

76 Der *Cūdopanayana*-Text gibt als *ṛṣi* Prajāpati und als Gottheit die Vorväter (Pitaraḥ) an (CP1: 70; CP2: 75; CV: 80; SV: 288; VV1: 31; VV2: 44). Andere Handbücher nennen neben Prajāpati auch die Aśvins und Sarasvatī als *ṛṣis* (KBh: 279; SD: 325; VP: 254; VPGh: 163), das KK (108) darüber hinaus auch Indra. Jayarāma (Bākre 1982: 244) macht hier keine Angaben zum *vinīyoga*.

77 Zunächst legt man die Opferschnur über die rechte Schulter (*prācīnāvītī* [...] *bhūtvā*), dann wieder über die linke (*yajñopāvītī bhūtvā*). Vgl. Jayarāma (Bākre 1982: 244).

78 Das Berühren von Wasser nach dem Lagewechsel der Schnur wird auch von etlichen Handbüchern vorgeschrieben (CP1: 70; CP2: 75; CV: 80; KK: 108; SD: 326; SV: 288; UP1: 134; UP2: 105; UP3: 96). Andere Handbücher schreiben wie Rāmadatta (siehe unten) *ācamana* vor (VP: 254; VPGh: 163; VV1: 31; VV2: 44; YS: 61).

79 Die VUP (102) fügt das Wort *moṭaka* ein, welches die Variante des *kuśa*-Rings (*pavitra*) bezeichnet, die beim Ahnenritual (*śrāddha*) getragen wird.

80 Einige Varianten lassen die Anzahl der Halme unbestimmt (E 1549/15: 12^v; M 75/7: 26^v). Laut H 391/27 (17^v) sind drei *kuśa* auf der Erde mit der Spitze nach Süden ausgelegt (*bhūmyāstrta-dakṣiṇāgrakuśatrayopari*).

81 E 1549/15: 12^v; H 391/27: 17^v; M 75/7: 26^v; DP: 104f.; VUP: 102; YP: 94. Der KBh (279) folgt hier weitgehend dem SD (326).

82 CP1: 70; CP2: 75; CV: 80; SV: 288; KK: 108; SD: 325; SV: 288; VP: 254; VPGh: 163; siehe auch KBh: 279. Die VUP (102) fügt die Information in den Text von Rāmadatta ein (vgl. den Kommentar zur YP: 94). Der VV erklärt *pitṛtīrthena* irrtümlich als „über die Wurzel des kleinen Fingers“ (*kaniṣṭhāṅgulimūlena* VV1: 31; VV2: 44).

83 UP1: 134; UP2: 105. Vgl. UP3: 95; YS: 61.

§11 Einreiben mit Sandel (*candanalepana*)⁸⁴ – In den meisten Handbüchern schließt, dem Sūtra-Text folgend, ein (erneutes) Salben mit Sandel und/oder anderen wohlriechenden Substanzen an.⁸⁵ Der Mantra dafür lautet:

Möge ich mit den Augen gut sehend, mit dem Antlitz gut glänzend, mit den Ohren gut hörend werden.

om sucakṣā aham akṣībhyāṃ bhūyāsam suvarcā mukhena suśrutakarnābhyāṃ bhūyāsam (PG 2.6.19; Ed. Mālavīya 2.6.14)⁸⁶

Nach einigen wenigen Handbüchern trägt man mit diesem Mantra ein *tilaka* aus Sandel auf.⁸⁷ Laut SV (288f.) wird (statt der Salbung) nun eine weitere Opferschnur angelegt (siehe dazu §12).

§12 Einkleiden und Schmücken – Der so Gesalbte wird nun neu eingekleidet und geschmückt (vgl. PG 2.6.20-32; Ed. Mālavīya 2.6.15-27). Um die Angabe dazu möglichst kompakt darzustellen, seien die einzelnen, in den Handbücher meist durch *ācamana* getrennten, Handlungen hier zusammengefasst behandelt. Dem *snātaka* werden folgende Sachen überreicht und angelegt:⁸⁸

- ein Unterkleid (*vastra, vāsas*) mit dem Mantra:

Zum Anlegen, zum Tragen von Ruhm, zum langen Leben erreiche ich hohes Alter und lebe hundert lange Herbste. Zur Mehrung des Reichtums werde ich mich bekleiden.

om paridhāsyai yaśodhāsyai dīrghāyutvāya jaradaṣṭir asmi | śataṃ ca jīvāmi śaradaḥ purūcī rāyas poṣam abhisamvyayiṣya (PG 2.6.20; Ed. Mālavīya 2.6.15),⁸⁹

84 Im KK (108) wird die Handlung mit *mantrajapa* überschrieben. Im *vinīyoga* der VP (255) heißt es: (*anulepanāntaram*) *japa* (vgl. VPGh: 164). Meist ist im *vinīyoga* jedoch einfach von *japa* die Rede (CP1: 70; CP2: 75; CV: 80; KBh: 279; KK: 108; SD: 326; VV1: 32; VV2: 44).

85 E 1549/15: 12ⁿ; H 391/27: 17ⁿ; M 75/7: 26ⁿ; CP1: 70; CP2: 75; CV: 80; DP: 105; KBh: 279; KK: 108; UP1: 134f.; UP2: 105; VPGh: 163f.; VUP: 102; VV1: 32; VV2: 44; YP: 94f. Die VP (254f.) beschreibt neben dem Einreiben der Gliedmaßen, dass man nacheinander die im Mantra genannten Stellen (Auge, Gesicht und Ohr) berührt (siehe auch übernächste Fn.).

86 Der *ṛṣi* des Yajus ist Prajāpati und die Gottheit Savitr (CP1: 70; CP2: 75; CV: 80; KBh: 279; KK: 108; SD: 326; VP: 255; VPGh: 164; VV1: 32; VV2: 44). So auch Jayarāma (Bākre 1982: 244). Im SV (288f.) fehlt der Mantra.

87 UP3: 96; YS: 61. VP (255) und VPGh (164) weisen darauf hin, dass der *snātaka* nach der Salbung des Körpers ein *tilaka* aus mit Moschus (*kastūrī*) und Safran (*kuṅkuma* bzw. *keśarī*) vermischtem Sandel (*śrīkhaṇḍa, candana*) auf die Stirn bekommt. Laut SD (326) werden verschiedene Stellen des Körpers (Stirn, Bauch, Herz, Kehlkopf usw.) mit einem *tilaka* markiert, wobei jeweils ein *nāmamantra* (für Keśava, Nārāyaṇa, Mādhava, Govinda usw.) gesprochen wird.

88 Vgl. E 1549/15: 12ⁿ-13ⁿ; H 391/27: 17ⁿ; M 75/7: 26ⁿ-27ⁿ; CP1: 70-74; CP2: 75-80; CV: 80-84; DP: 105-108; KBh: 279-281; KK: 108-110; SD: 326-330; SV: 289-291; UP1: 135-137; UP2: 105-107; UP3: 96-98; VP: 255-264; VPGh: 164-167; VUP: 103-107; VV1: 32-34; VV2: 44-48; YP: 95-98; YS: 62-64.

89 Laut *Cūḍopānāyana*-Text (CP1: 71; CP2: 75; CV: 80) und KBh (279) ist der *ṛṣi* Ālambāyana, die Gottheit Vāsas und das Versmaß *pañkti*. Andere bestimmen den *ṛṣi* als Atharvaṇa (SD: 326; KBh: 279 Fn. 7; KK: 108; VP: 256; VPGh: 164) oder Āśvalāyana (SV: 289). Laut VV ist der

- eine (zweite) Opferschnur (*yajñopavīta*)⁹⁰ mit:

om yajñopavītaṃ paramaṃ pavitram etc. und yajñopavītam asi etc.,⁹¹

- ein Oberkleid (*uttarīya(vastra)*) mit:

Mit Ruhm (kommt) zu mir, Himmel und Erde! Mit Ruhm, Indra und Br̥haspati! Ruhm und Glück hat mich gefunden, Ruhm werde mir zu teil.

*om yaśasā mā dyāvāpṛthivī yaśasendrābr̥haspatī / yaśo bhagaś ca māvindad*⁹²
yaśo mā pratipadyatām (PG 2.6.21; Ed. Mālavīya 2.6.16),

- Blüten bzw. eine Blütengirlande (*puṣpa(mālā)*) mit zwei Sprüchen (beim Nehmen und Anlegen):

Welche Jamadagni an sich nahm für den Glauben, für die Einsicht, für das Wünschen, für das Sinnesvermögen, die ergreife ich mit Ruhm und mit Glück.

*om yā āharaj jamadagniḥ śraddhāyai medhāyai*⁹³ *kāmāyendriyāya / tā ahaṃ pratigr̥hṇāmi yaśasā ca bhagena ca* (PG 2.6.23; Ed. Mālavīya 2.6.18)

Mit dem großen, weitreichenden Ruhm, welchen Indra für die Apsarasen schuf, sind Blumen verknüpft. Ich binde den Ruhm an mich.

yad yaśo 'psarasām indraś cakāra vipulaṃ pṛthu / tena saṅgrathitāḥ sumanasa ābadhnāmi yaśo mayi (PG 2.6.24; Ed. Mālavīya 2.6.19),⁹⁴

- einen Turban (*uṣṇīṣa*) mit dem (bereits beim *upanayana* verwendeten) Vers:

om yuvā suvāsāḥ parivīta āgāt etc. (RV 3.8.4),⁹⁵

Mantra ein *yajus*, der *ṛṣi* Atharvaṇa und die Gottheit Liṅgoktā (VV1: 32; VV2: 45). So auch Jayarāma (Bākre 1982: 245).

90 Die Handbücher vertreten verschiedene Ansichten, wann genau die Schnur anzulegen ist (siehe unten).

91 Zu diesen Mantras siehe Kap. 9.2 §7. Im *vinīyoga* werden ähnliche Angaben gemacht wie bei der Verwendung des Mantras beim *upanayana*: Der *Cūḍopānayanana*-Text gibt als *ṛṣi* Pameṣṭhī, als Gottheit Liṅgoktā und als Versmaß *triṣṭubh* an (CP1: 71; CP2: 76; CV: 81; SV: 289; VV1: 32; VV2: 45). VP (252f.) und VPGh (163) nennen darüber hinaus für den zweiten Vers, einen *yajus*, Prajāpati als *ṛṣi* und Yajñopavīta als Gottheit. Die DP (106) nennt nur den *vinīyoga* für den zweiten Mantra und bezeichnet die Gottheit als Upavīta (siehe auch YP: 95). KBh (279) und KK (109) führen wie SD (327) hier den Mantra nicht erneut und demzufolge auch keinen *vinīyoga* an.

92 Ed. Stenzler hat *māvidad*.

93 Stenzler (1876: 54) verzeichnet *medhāyai* als Variante übernimmt sie aber nicht in seine Edition.

94 Die Handbücher geben wie Jayarāma (Bākre 1982: 245) für beide Mantra den *ṛṣi* als Bharadvāja, die Gottheit als Sumanasa und das Versmaß als *anuṣṭubh* an (CP1: 72; CP2: 77; CV: 81f.; KBh: 280; KK: 109; SD: 328; SV: 289f.; VP: 258; VPGh: 165; VV1: 33; VV2: 46).

95 Obwohl der Mantra sich nicht in der VS findet, wird er in PG 2.6.25 (Ed. Mālavīya 2.6.20) nur als *pratīka* angeführt, da er bereits in PG 2.2.9 (Ed. Mālavīya 2.2.12) als Alternativ-Mantra beim Umlegen der *mekhalā* vollständig genannt wurde (vgl. Anm. von Stenzler 1878: 56). Laut *Cūḍopānayanana*-Text ist der *ṛṣi* Aṅgiras, die Gottheit Yūpa und das Versmaß *bṛhatī* (CP1: 72; CP2: 78; CV: 82). Andere Texte bezeichnen die Gottheit als Br̥haspati (KK: 109; SV: 290; VV1: 33; VV2: 46f.; VP: 259 Fn.1) oder Uṣṇīṣa (VP: 259; VPGh: 165). Laut SD (329) ist die Gottheit Uṣṇīṣa bzw. Śiras, der *ṛṣi* Viśvāmītra und das Versmaß *triṣṭubh* (siehe auch KBh: 280; VP: 259 Fn.1).

- Ohrringe (*kuṇḍala*) mit:

Schmuck bist du, möge (mir) weiterer Schmuck (zuteil) werden.

om alamkaraṇam asi bhūyo 'laṅkaraṇam bhūyāt (PG 2.6.26; Ed. Mālavīya 2.6.21),⁹⁶

- Augenschminke (*añjana*) mit:

Du bist Vṛtras Augenstern. Du verleihst Sehkraft. Verleihe mir Sehkraft!

om vṛtrasyāsi kaṇṇinakaś cakṣurdā asi cakṣur me dehi (VS 4.3b),⁹⁷

- einen Spiegel (*ādarśa*) mit:

Leuchtend bist du.

om rociṣṇur asi (PG 2.6.28; Ed. Mālavīya 2.6.23),⁹⁸

- einen Schirm (*chatra*) mit:

Bṛhaspatis Bedeckung bist du. Verberge mich vor Unheil, verberge mich nicht vor Glanz und Ruhm.

om bṛhaspateś chadir asi pāpmano mām antardhehi tejaso yaśaso māntardhehi (PG 2.6.29; Ed. Mālavīya 2.6.24),⁹⁹

- ein Paar Schuhe (*upānahau*)¹⁰⁰ mit:

Ihr seid zwei Stützen, schützt mich nach allen Seiten!

om pratiṣṭhe stho viśvato mā pātam (PG 2.6.30; Ed. Mālavīya 2.6.25),¹⁰¹

- und einen Bambusstock (*vaiṇava daṇḍa*) mit:

96 Einige Handbücher geben als *ṛṣi* Bharadvāja, als Gottheit Alaṅkaraṇa und als Versmaß *uṣṇik* an (CP1: 72; CP2: 78; CV: 82; KBh: 280; SV: 290; VP: 260 Fn. 1). VP (260) und VPGh (166) bezeichnet den *ṛṣi* als Prajāpati. Dieser Ansicht sind auch folgende Handbücher, die zusätzliche Abweichungen von den o.g. Angaben verzeichnen: Der SD (329) bezeichnet den Mantra als *yajus* (so auch KBh: 280 Fn. 7f.; KK: 110). Laut VV ist die Gottheit des *yajus* Agni (VV1: 33; VV2: 47). So auch Jayarāma (Bäkre 1982: 245).

97 Die meisten *vinīyogas* bestimmen als *ṛṣi* Prajāpati, als Gottheit Añjana und als Versmaß *gāyatrī* (CP1: 73; CP2: 78; CV: 83; KBh: 281; SV: 290; VV1: 33; VV2: 47). So auch Jayarāma (Bäkre 1982: 245). Einige bezeichnen den Mantra als *yajus* (SD: 329; KK: 110; VP: 261; VPGh: 166).

98 Als *ṛṣi* des *yajus* gilt Prajāpati und als Gottheit Ādarśa (CP1: 73; CP2: 79; CV: 83; KBh: 281; KK: 110; SD: 330; SV: 291; VP: 261; VPGh: 166). So auch Jayarāma (Bäkre 1982: 245). Im VV wird Sūrya als *ṛṣi* angegeben (VV1: 34; VV2: 47f.). Die VP (261 Fn. 1) merkt dies als Alternative an.

99 Die Handbücher geben als *ṛṣi* Gautama und als Gottheit Chatra an, variieren jedoch bezüglich des Versmaßes: *triṣṭubh*, *bṛhadgāyatrī* CP1: 73; CP2: 79; CV: 83; *bṛhadgāyatrī* SV: 291; *ārcī bṛhatī* SD: 330; *ārcī bṛhatī* (*trivṛdgāyatrī*) KBh: 281; *ārṣī bṛhatī* VP: 262; VPGh: 166; *bṛhatī* KK: 110; *gāyatrī* VV1: 34; VV2: 48; VP: 262 Fn. 1; Jayarāma (Bäkre 1982: 245).

100 Einzig in der YP (98) werden keine Schuhe erwähnt.

101 Einige Handbüchern geben als *ṛṣi* Viśvāmītra, als Gottheit Liṅgoktā und als Versmaß *virāt* an (CP1: 73f.; CP2: 79; CV: 83; SD: 330; SV: 291). Der KBh (281) vermerkt in Klammern hinter *virāt*, dass es sich um einen *yajus* handelt. Laut KK (110) ist der *ṛṣi* Jamadagni. Andere Handbücher geben als *ṛṣi* des *yajus* Prajāpati an und bezeichnen die Gottheit als Upānah (VP: 263; VPGh: 167) oder Dharma (VV1: 34; VV2: 48; so auch Jayarāma; Bäkre 1982: 245).

Vor allen verderblichen Mächten schütze mich überall!

om viśvābhyo mā nāṣṭrābhyas paripāhi sarvataḥ (PG 2.6.31; Ed. Mālavīya 2.6.26)¹⁰²

Diese Handlungen, die bis auf einen wichtigen Einschub (siehe unten) auf das Sūtra zurückgehen, zeigen gewisse Parallelen zum Ausstatten des *brahmacārin* mit seinen Insignien (siehe Kap. 9.2 §3-9). Auch der *snātaka* erhält neben anderen Dingen Unter- und Oberkleid, (zumindest in späteren Texten) eine Opferschnur und schließlich einen bestimmten Stock. Bei *upanayana* wie *samāvartana* wird das Anlegen der Kleidungsstücke und Gegenstände mit diversen Segenswünschen begleitet, aber während der *brahmacārin* gemäß diesen lange leben oder sich den Glanz des *brahman* erwerben soll, ist beim *snātaka* auffällig oft von Ansehen und Ruhm (*yaśas*) die Rede.

Dass dem *snātaka* eine hohe Stellung zugesprochen wird, kommt auch darin zum Ausdruck, dass ihm (wie einem König) Schirm und Schuhe überreicht werden (siehe dazu Gonda 1980: 146) und dass er sich – anders als der *brahmacārin* – schmückt und schminkt (Lubin 2011: 24). Die offensichtlichen Parallelen zur *dīkṣā* des *agniṣṭoma*, etwa das Anlegen eines Turbans (ebd.) oder das Salben der Augen (Einoo 2010: 71–79), verweisen darauf, dass der *snātaka* nicht allein aufgrund des beendeten Studiums gefeiert wird. Er genießt einem besonderen rituellen Status, den er gemäß Sūtra und späteren Texten durch das Befolgen bestimmter Regeln (siehe §15) aufrechterhalten muss. Auch er hat wie *brahmacārin* und *dīkṣita* einen durchaus asketischen Charakter, der nicht unwesentlich zu seinem Ansehen beiträgt (vgl. dazu Lubin 2011). In den Texten, vor allem einigen rezenten Handbüchern, zeichnet sich jedoch noch ein weiteres Motiv ab, das – durchaus alt (Keßler-Persaud 2010: 55f., 60 und *passim*) – in der heutigen Praxis das Ankleiden dominiert: Der Junge wird beim *samāvartana* als potentieller Bräutigam herausgeputzt (siehe dazu Kap. 11.2 §13).

Im Folgenden soll genauer betrachtet werden, wie jüngere Texte mit älteren Vorlagen umgehen und wie, zumindest von einigen, versucht wird, Texttradition und Praxis zusammen zu führen.

Zunächst ist diesbezüglich festzustellen, dass die einzelnen Schritte des Neueinkleidens meist recht knapp und in Anlehnung an die Angaben des Sūtrakāras beschrieben werden. So enthalten fast alle Handbücher wie PG 2.6.20 (Ed. Mālavīya 2.6.15) die Information, dass das Unterkleid neu (*ahata*, wörtlich „ungeschlagen“, d.h. nicht vom Wäscher gewaschen) sein soll.¹⁰³ Laut *Cūḍopanayana*-Text soll es weiß und von jemand anderem als einem Wäscher gewaschen sein.¹⁰⁴ Nach YS (64) sollen

102 Die meisten Handbücher sind wie Jayarāma (Bäkre 1982: 245) der Meinung, dass der *ṛsi* des *yajus* Yājñavalkya und die Gottheit Daṇḍa ist (KK: 110; SD: 330; VP: 264; VPGh: 167; VV1: 34; VV2: 48). Andere bestimmen das Versmaß als *triṣṭubh* (CP1: 74; CP2: 80; CV: 83f.; SV: 291). Der KBh (281) nennt beide Möglichkeiten.

103 *ahata* E 1549/15: 12; H 391/27: 17; M 75/7: 26; DP: 105; KBh: 279; KK: 108; SD: 326; UP2: 105; UP3: 96; VUP: 103; YP: 65; *navīna* UP1: 135; Nep. *nayā vastra* VPGh: 264; H. *nayā vastra* YS: 62; Nep. *nayā dhoti* SV: 289.

104 *rajakabhinnena dhautam svetam antarīyam* CP1: 70; CP2: 75; CV: 80. Auch das Oberkleid soll nicht durch einen Wäscher (d.h. durch schlagen) gewaschen sein (*tato 'rajakadhautam uttarīya-vastram* CP1: 71; CP2: 76; CV: 81). Vgl. dazu auch Jayarāma (Bäkre 1982: 245) und Harihara

auch Schuhe und Stock neu sein. In der VP (264) wiederum heißt es in Einklang mit PG 2.6.32 (Ed. Mālavīya 2.6.27), dass nur, wenn Schirm, Schuhe und Kleidungsstücke neu sind, beim Anlegen ein Mantra gesprochen wird.¹⁰⁵

Die VP macht weitere Angaben zu den Kleidungsstücken: Das Unterkleid soll ein reines Wickelgewand (Nep. *cokho dhotī*) sein, das (zwischen den Beinen durchgezogen und) in den Gürtel eingesteckt wird (Nep. *kandhanī kachāda samet*).¹⁰⁶ Als Oberbekleidung sollen Schals (Nep. *uparnāharū*) getragen werden. Es kann jedoch auch ein Teil (der Stoffbahn) der *dhotī* dazu verwendet werden, den Oberkörper zu bedecken (VP: 256; vgl. PG 2.6.22; Ed. Mālavīya 2.6.17). Soweit durchaus im Einklang mit der Texttradition löst sich der Text anschließend jedoch von den schriftlich tradierten Vorlagen und verweist darauf, dass nach Brauch (Nep. *calana anusāra*), an dieser Stelle im Ritual ein an der Seite geknüpftes Hemd (Nep. *bhoṭo*) oder ein langes Obergewand (Nep. *jāmā*) und, wenn gewünscht, weitere Kleidungsstücke (Nep. *arū jo cāhine lugā kapaḍāharū*) anzulegen sind (VP: 257).¹⁰⁷ Andere fügen entsprechende Ergänzungen an anderer Stelle ein.¹⁰⁸

Auch für die Kopfbedeckungen werden in der VP (157, 159) verschiedene Möglichkeiten genannt: So kann anstelle des vom Sūtra vorgeschriebenen Turbans (Nep. *pagarī* bzw. *phetā*) auch die typisch nepalische Kappe (Nep. *ṭopī*) angelegt werden. Die Alternativen Turban oder *ṭopī* werden von der VPGh (265) übernommen. Im SV (290) ist nur noch von *ṭopī* die Rede.

Dieser Abgleich mit der tatsächlichen Praxis (vgl. Kap. 11.2 §13) macht einerseits deutlich, dass das Neueinkleiden des *snātaka* eine lokal spezifische (im Falle der VP nepalische) Form annehmen kann. Es deutet sich hier andererseits aber auch eine Parallele zu dem *saṃskāra* an, der im Leben des Jungen als nächstes ansteht. *Bhoṭo* wie *jāmā* werden in Nepal traditionell vom Bräutigam getragen. Gleiches gilt für die zur Nationaltracht gehörende Kappe. Auch weitere in der VP ergänzte Details, wie die dem *snātaka* umgelegt *dūbomālā* (siehe unten), stellen diese Verbindung her.

Dass der Junge mit dem *samāvartana* einen weiteren Schritt in Richtung Hochzeit und Haushaltertum vollzieht, deutet sich auch in einer anderen „Neuerung“ an, die allerdings (anders als die rezenten Modifikationen bezüglich der Kleidung) seit Jahrhunderten in der Texttradition etabliert ist. Während der *brahmacārin* mit einer Opferschnur gerüstet ist, trägt der verheiratete Haushalter (*grhastha*) für gewöhnlich zwei solche Schnüre. Im Gegensatz zum PG und dem alten Kommentator Karka –

(Bākre 1982: 247; Mālavīya 2000: 206). Der VV spricht nur von *śvetavastra* bzw. *uttarīya* (VV1: 32; VV2: 44).

105 Siehe auch SD: 331; SV: 291; VPGh: 167. Vgl. CP1: 74; CP2: 80; CV: 84.

106 VP: 255f. Vgl. VPGh: 164. Auch der SV (289) bezeichnet das angelegte Untergewand als *dhotī*.

107 Das Hemd (Nep. *bhoṭo*) wird auch in der VPGh (167) genannt. Zur bereitgelegten Kleidung siehe auch §1.

108 SD (329) und KK (110) verweisen vor dem Anlegen der Ohringe darauf, dass nach Brauch auch andere Kleidungsstücke, etwa ein Wams, angelegt werden (*tato 'nyāny api kañcukādīni vāsāṃsi samācārāt paridhāya*). Der *Cūḍopanayana*-Text macht ähnliche Angaben nach dem Schminken der Augen (*tataḥ ācārāt kañcukādīni paridhāyā[...].cāmet* CP1: 73; CP2: 79; CV: 83).

aber im Einklang mit Harihara und Gadādhara –¹⁰⁹ lassen alle Handbücher beim *samāvartana* eine (zweite) Opferschnur (*(dviṭīya)yajñopavīta*) mit den dabei üblichen Mantras anlegen.¹¹⁰ Da hier die Autorität des Sūtra-Textes fehlt, verwundert es nicht, dass in den Handbüchern verschiedene Ansichten darüber bestehen, an welcher Stelle des Rituals dies geschehen soll. Die meisten Autoren lassen sie (wie oben verzeichnet) beim Neueinkleiden nach dem Unterkleid anlegen.¹¹¹ Die zweite Schnur kann aber auch erst nach dem Oberkleid (E 1549/15: 12^o; KK: 109), bereits vor (VP: 252f.; VPGh: 163) oder direkt nach (UP1: 134) der Wassergabe an die Vorväter¹¹² oder anstelle des *candanalepana* (SV: 288f.) anzulegen sein. Gelegentlich wiederholen die Handbücher Details, die bereits beim *upanayana* genannt wurden (siehe Kap 9.2 §7).¹¹³ Dass jedoch, wie beim Anlegen der ersten Opferschnur, teils aufwendige Vorbereitungen vorausgehen (vgl. Kap. 9.2 §5f.), ist nicht zu verzeichnen.

Andere Abweichungen vom Sūtra oder Ergänzungen betreffen nur kleinere Details, können aber durchaus aussagekräftig sein. Die älteren Mss. des Rāmadata-Textes und der *Cūḍopānāyana*-Text schreiben wie PG 2.6.23 (Ed. Mālavīya 2.6.18) vor, dass man nach dem Anlegen des Oberkleids Blüten (*puṣpa*, PG: *sumanasa*) mit dem entsprechenden Mantra ergreift.¹¹⁴ Andere Handbücher und jüngere Varianten

109 In seinem *prayoga* verweist Harihara darauf, dass Manu das Tragen der Opferschnur sowohl für das *brahmācārya* als auch für den *snātaka* vorschreibt. Als Beleg zitiert er *Mānavadharmasāstra* 4.36 (Harihara hat *dhārayed vaiṇavīm yaṣṭim* etc. statt *vaiṇavīm dhārayed yaṣṭim* (Ed. Olivelle) etc.), wo es über den *snātaka* heißt, er trage neben Bambusstock, Wasserkrug (*kamaṇḍalu*) etc. auch eine Opferschnur. Harihara ignoriert den vom PG ebenfalls nicht erwähnten *kamaṇḍalu*, leitet aus dem Zitat aber ab, dass zwischen Anlegen des Unter- und Oberkleides des *snātaka* auch eine zweite Schnur angelegt werden sollte (Bākre 1982: 260; Mālavīya 2000: 128). Gadādhara beruft sich an entsprechender Stelle seines *padārthakrama* auf Harihara und dessen Argumentation (Bākre 1982: 252; Mālavīya 2000: 115).

110 In einigen Quellen kommt man irrtümlicherweise auf insgesamt drei Schnüre. Die DP (105f.) lässt nach dem Unterkleid zwei neue Schnüre anlegen, ohne zu erwähnen, dass die alte Schnur abgelegt wird (vgl. YP: 95). Ein weiteres Beispiel liefert die UP1: Nach anderen Ausgaben der UP legt man nach der Wassergabe an die Ahnen (siehe §10) die zwischenzeitlich umgelegten Schnur wieder über die linke Schulter und berührt Wasser (*(yajñopavīti bhūtvā) udakopasparśanam* UP2: 105; *savyenodakasparśaḥ* UP3: 96). In der UP1 (134) dagegen wird hier das Anlegen einer zweiten Schnur eingeschoben (*dviṭīyayajñopavītaṃ dhārayitvā udakopasparśanam*). Der Herausgeber versäumt es dann aber, an der Stelle, die in der UP eigentlich für das Aufstocken der Schnur vorgesehen ist (nach dem Anlegen des Unterkleids), den übernommenen Text entsprechend abzuändern (UP1: 135).

111 Unter Angabe von beiden Mantras: CP1: 71; CP2: 76; CV: 81; DP: 105f.; SV: 289; UP3: 96; VV1: 32; VV2: 45. Nur den ersten Mantra (teilweise nur als *pratīka*) nennen dagegen: E 1549/15: 12^o; H 391/27: 17^o; M 75/7: 26^o; UP1: 135 (siehe dazu letzte Fn.); UP2: 106; VUP: 104; YS: 62. Der KBh (279) verweist auf den zuvor (beim *upanayana*?) genannten Mantra (*pūrvoktamantrena*). Der SD (327) gibt keinen Hinweis auf einen Mantra, diskutiert aber, dass nach Meinung mancher die bereits getragene Schnur abgenommen und zwei neue angelegt werden. Behält man die alte Schnur, soll nur eine neue ergänzt werden (vgl. VP: 252).

112 Zumindest die VP (252 Fn. 1) merkt jedoch an, dass nach Meinung mancher die Schnur erst nach dem Umwinden des (neuen) Winkelgewands (Nep. *dhōṭī*) angelegt wird.

113 So heißt es im SV (288), dass die Schnur aus drei Strängen (Nep. *ḍorā*) bestehen soll. Gemäß VPGh (163) wird noch vor dem *vinīyoga* des Mantras zum Anlegen die *gāyatrī* rezitiert. Laut *Cūḍopānāyana*-Text hebt man den rechten Arm (CP1: 71; CP2: 76; CV: 81).

114 E 1549/15: 12^o; H 391/27: 17^o; CP1: 72; CP2: 77; CV: 81f.; VV1: 33; VV2: 46.

des Rāmadatta-Textes lassen den *snātaka* mit (Blüten-)Girlanden (*(puspa)mālā* oder *mālyā*) schmücken.¹¹⁵ VP (257) und VPGh (164) nennen neben Blüten eine Girlande aus *dūrvā*-Gras (*dūbokā mālā*), und stellen damit (wie in der Praxis) einen weiteren Bezug zum Hochzeitritual her, bei dem eine solche Girlande dem Bräutigam von der Braut angelegt wird.

Bei der Beschreibung der Praxis wird zu behandeln sein, dass auch das Schminken der Augen des Jungen, welches – wie oben beschrieben – aus der *dīkṣā* übernommen wurde, heute als Parallele zur Hochzeit gedeutet werden kann (siehe Kap. 11.2 §13). Die Ritualtexte liefern dafür allerdings kaum Hinweise und beschränken sich auf formale Fragen. So spezifiziert Harihara in seinem Kommentar zum Sūtra-Text, dass sowohl beim Schmücken der Ohren mit Ohrringen als auch beim Schminken der Augen die Reihenfolge rechts vor links ist (Bākre 1982: 248; Mālavīya 2000: 112). In Bezug auf die zweite Handlung widerspricht ihm Gadādhara und vertritt die Ansicht, dass zuerst das linke Auge geschminkt wird (Bākre 1982: 250f.; Mālavīya 2000: 113).¹¹⁶ Die Handbücher, die Angaben zur Reihenfolge der Handlungen machen, gehen unterschiedlich mit diesem widersprüchlichen Befund um.¹¹⁷ Nur wenige nennen weitere Details.¹¹⁸

Schließlich behandeln die Handbücher recht einheitlich und im Einklang mit dem Sūtra, wie der Geschminkte sein Gesicht im Spiegel betrachtet, einen Schirm erhält, sich Schuhe – gemäß VP (263) nebst Socken (Nep. *mojā*)¹¹⁹ – anzieht und einen Bambusstock ergreift.

Bezüglich des weiteren Ablaufs des *samāvartana* gehen die Ansichten der Texte allerdings wieder auseinander. Einige Handbücher beenden nach der Übergabe des Stocks das Ritual mit den üblichen Abschlusselementen (siehe §16). Andere gehen an dieser Stelle (wie der Sūtra-Text) noch auf die Vorschriften ein, die der *snātaka* von nun an befolgen soll (siehe §15). Ein Teil der Handbücher fährt allerdings mit einem weiteren Höhepunkt des *vratibandha* fort, dem *deśāntaragamana*.

115 DP: 106; KBh: 280; KK: 109; SD: 328; SV: 289f.; UP1: 136; UP2: 106; UP3: 97; VPGh: 165; VUP: 105; YP: 96; YS: 62. Das Ms. M 75/7 (26^v) bezeichnet die erste Handlung als *puspa-grahaṇa*, die zweite jedoch als *mālyaparidhāna*. Laut VP (257f.) werden zunächst Girlanden ergriffen, darunter die in Nepal übliche *dūbomālā*. Im Zusammenhang mit dem zweiten Mantra erklärt der Text jedoch, dass man Blüten auf den Kopf und Girlanden um den Hals legt.

116 Die beiden Kommentatoren sind sich jedoch darin einig, dass das Schminken des zweiten Auges ohne Mantra (*mantrāvṛtyā*) erfolgen soll (siehe auch CP1: 73; CP2: 79; CV: 83).

117 Einige machen nur entsprechende Angaben zu den Ohren (SV: 290; VP: 260; VPGh: 166). Andere beschreiben auch für das Schminken der Augen die Reihenfolge rechts vor links, folgen also Harihara (UP1: 136f.; UP2: 107; UP3: 97f.; VUP: 106 Fn. 1f. (mit explizitem Verweis auf Harihara); YS: 63). Im *Cūḍopānāyana*-Text dagegen werden für Ohren und Augen entgegengesetzte Angaben gemacht (CP1: 72f.; CP2: 78f.; CV: 82f.). Der SD (329) gibt nacheinander die Meinungen beider Kommentatoren wieder. Der KBh (281) folgt im Haupttext der Reihenfolge rechts vor links und merkt die Meinung Gadādharas als Zitat aus dem SD an (KBh: 281 Fn. 10).

118 So bekommt gemäß VP (260) der Junge neben dem *kuṇḍalas* auch Fingerringe (Nep. *auṭṭhīharū*) als Schmuck (siehe auch VPGh: 165). Dass nach einigen Texten nun ein Wams (*kañcuka*) und weitere Kleidung angelegt wird, wurde bereits behandelt (siehe Fn. oben).

119 Siehe auch SV: 281; VPGh: 167.

§13 Auszug in die Fremde (*deśāntaragamana*) – Das nun aufgrund seiner heutigen Wichtigkeit ausführlicher behandelte Ritualelement wird von älteren Texten nicht erwähnt (vgl. Pandey 1998: 139). Dies gilt auch für die hier untersuchte Tradition. Das PG, dessen Kommentare, ja selbst die meisten Handbücher kennen keinen „Auszug in die Fremde“ (*deśāntaragamana*).¹²⁰ Nur wenige jüngere Ritualtexte machen meist spärliche Angaben dazu. Einige bereits im Rahmen des *vedārambha* (siehe unten). Das *deśāntara(gamana)* ist also in der Texttradition nicht nur ein junges, sondern, was seine Position im Ritualablauf betrifft, auch flexibles Element.

Wie bereits gezeigt (siehe Kap. 10.1 §2), fügen einige rezente Varianten des Rāmadatta-Textes vor dem Veda-Unterricht beim *vedārambha* einen „Gang nach Kashmir“ (*kāśmīragamana*) ein.¹²¹ Im SD wird nach dem Unterricht des *vedārambha* angemerkt, dass dem Brauch nach der Junge bei dieser Gelegenheit zum Lernen nach Benares geschickt wird – eine Information, die in mehrere andere Handbücher übernommen wird.¹²² Im VV wird bereits vor dem Rahmenritual des *vedārambha* im Anschluss an das *bhikṣādāna* darauf verwiesen, dass sich der Junge anschickt, in ein „anderes Land“ bzw. die „Fremde“ (*deśāntara*) zu ziehen.¹²³ Dann folgt im VV ohne weitere Anweisungen der Text eines längeren, in Versform geführten Gesprächs zwischen Vasiṣṭha (auch als Vaṣiṣṭha geschrieben), Mutter, Vater, Sohn und Lehrer,¹²⁴ die sogenannte *deśāntarakathā*.¹²⁵ In verschiedenen Ausgaben des *Cūḍopanayana*-Textes findet sich diese *kathā* ganz am Ende des Anleitungstextes, sozusagen als Anhang oder Nachtrag.¹²⁶ Im KK (111-113 Fn.) erscheint der Text der *kathā* in einer Fußnote eingefügt, nachdem im abschließenden Teil des Rahmenrituals in Klammern angemerkt wird, dass man vor (dem Übergeben des) *pūrṇapātra* das „*deśāntaram*“ hören lassen soll. In der VP (264-274) und den von ihr beeinflussten Handbüchern (SV: 292-295; VPGh: 167-170) dagegen ist die *kathā* nach dem Einkleiden des *snātaka* in den Haupttext integriert.

Diese *kathā* – eine Diskussion über die Pflicht zu Pilgerfahrt, Dienst am Lehrer und Wissenserwerb und deren Vorzüge einerseits (vertreten vom Sohn) und die Gefahren des Reisens bzw. Lebens im Wald und die Verpflichtungen den eigenen Eltern gegenüber andererseits (vertreten von Mutter, Vater und schließlich auch vom

120 Zum Begriff *deśāntara* siehe Michaels 1986: 200-202.

121 E 2369/31: 6^v; DP: 86; KBh: 268. DP (86) und YP (69) nennen als alternatives Reiseziel Kāṣī.

122 *athācarāt asmīn avasare baṭuṃ pāthārthaṃ vārāṇasīm prasthāpayānta* SD: 314; vgl. KBh: 269 Fn.; VPGh: 142. Im KK wird die Alternative ergänzt, dass der Junge zum *darśana* der Götter usw. losgeschickt wird (*athavā devādīnām darśanārthaṃ prasthāpayanti* KK: 98 Fn.). An anderer Stelle im Ritualablauf wird im KK auch die *deśāntarakathā* verzeichnet (siehe unten). Eine dem SD sehr ähnliche Formulierung (*ācarāt asmīn avasare māṇavakaḥ vārāṇasīm prasthāpayati*) wird in der UP3 (76) im Text der UP ergänzt.

123 *tataḥ* (VV2: *atha*) *deśāntaram jīgamīṣati kumaraḥ* VV1: 20; VV2: 26. Zum Kommentar im VV2 siehe unten.

124 Laut *kathā* sind Vater und Lehrer also nicht dieselbe Person.

125 VV1: 20-23; VV2: 27-33. Zur *kathā* siehe unten.

126 Erst nachdem ein *maṇḍapodvāsana*, das mehrere Tage nach dem Ritual stattfinden soll (siehe §16), behandelt und die Anleitung mit „*iti upanayanavidhiḥ*“ beendet wurde, wird, mit „*atha deśāntaram*“ überschrieben, die *kathā* wiedergegeben (CP1: 77-80; CP2: 83-88; CV: 87-92).

Lehrer) – wurde von anderen bereits ausführlich behandelt,¹²⁷ daher sollen an dieser Stelle ein paar ergänzende Informationen genügen. Der Text, dessen Ursprung nach wie vor als ungeklärt gelten muss,¹²⁸ existiert in mehreren Varianten. Michaels (1986: 197-200) gibt die *kathā* gemäß VP (265-274) wieder und vermerkt die Abweichungen zweier weiterer Handbücher,¹²⁹ die, wie der Vergleich mit dem hier untersuchten Material zeigt, bezüglich der *kathā* Verwandtschaft mit dem *Cūḍopāyana*-Text aufweisen. Von den mir vorliegenden Handbüchern übernimmt nur die VPGh (167-170) unverändert die aus 34 Versen bestehende Variante der *kathā* aus der VP. Die meisten anderen Handbücher, welche die *kathā* verzeichnen, folgen der 32-versigen, teilweise umgestellten Variante des *Cūḍopāyana*-Textes.¹³⁰ Im SV (292-295) werden beide Varianten der *kathā* miteinander kombiniert¹³¹ und im VV die Variante des *Cūḍopāyana*-Text überarbeitet¹³² und auf insgesamt 37 Verse aufgestockt.¹³³

Während die *kathā* nur von einigen Handbüchern verzeichnet wird, so ist es noch seltener, dass darüber hinausgehende Angaben zum *deśāntara* gemacht werden. Die VPGh (167) schreibt, dass der Junge zunächst gemäß seinen Mitteln der Mutter Geld zu Füßen legt und ihr seine Aufwartung macht (Nep. *darśana garna*). Dann soll er in die „Fremde“ aufbrechen, woraufhin der Mutterbruder ihn aber überredet, sich zurückbringen zu lassen. Wieder an der Rituallaube (*yajñamaṇḍapa*) angelangt, soll man dem Jungen schließlich die *kathā* vorlesen und erklären. Die szenische Umsetzung des Aufhaltens des Jungen geht also dem Lesen der *kathā* und der darin enthaltenen Argumentation voraus.

Wie üblich stützt sich die VPGh auf die Angaben der VP, gibt diese hier aber nur gekürzt wieder.¹³⁴ So unterschlägt die VPGh etwa die in der VP (264) angemerkte Alternative, dass manche die Verbeugung vor der Mutter erst nach der Rückkehr des

127 Michaels 1986: 194-203. Für eine Übersetzung der *kathā* (nach der VP) siehe Bouillier 1986: 13-15.

128 Siehe Michaels 1986: 197 Fn. 14 und 200 Fn. 15.

129 Michaels verwendete einen vermutlich in Indien gedruckten Upanayanavidhi (U), der nur als Kopie ohne Deckblatt vorlag, und ein unvollständiges und undatiertes Ms. einer *Cūḍopāyana-paddhati* (C), die vom NGMPP als H 338/38 verfilmt wurde.

130 Vgl. CP1: 77-80; CP2: 83-88; CV: 87-92; KK: 111-113. In diesen Handbüchern finden sich jedoch auch weitere, von Michaels nicht verzeichnete Varianten, z.B. in Vers 15a, laut VP (299) und VPGh (169): *pañcavarṣe* (*pañcavamṣe* U nach Michaels 1986: 198; *pañcavimṣe* CP1: 78; CP2: 85; CV: 91; KK: 112; SV: 193) *ca saṃpūrṇe* (*pūrṇe* C nach Michaels 1986: 198). Im VV beginnt der Vers dagegen: *pañcavimśativarṣāṇi* (VV1: 21; VV2: 29). Die CV weist einige signifikante Sonderlesungen auf, die sich interessanterweise im KK wiederfinden (etwa in Vers 11c *bahukaṣṭa* (CV: 89; KK: 111 Fn.) statt *ekākī ca* (CP1: 78; CP2: 85; SV: 193; VP: 268; VPGh: 168; VV1: 21; VV2: 29; C und U nach Michaels 1986: 198).

131 Der Text gibt 34 Verse in der in der VP zu findenden Reihenfolge an, teilt aber die meisten Sonderlesungen mit dem *Cūḍopāyana*-Text.

132 Für ein Beispiel siehe vorletzte Fn.

133 VV1: 20-23; VV2: 27-33. Im VV werden zwei Verse (nach Vers 27 und 30 der anderen Varianten) eingeschoben und vier, zumindest im VV1 noch separat gezählte Verse nachgestellt. Dafür fehlt im VV der Vers, mit dem die Variante des *Cūḍopāyana*-Textes endet (Vers 32).

134 So geht aus der VP (264) z.B. auch hervor, dass der Junge die neuangelegten Schuhe wieder ausziehen (siehe auch SV: 292) und, wenn möglich, beim Grüßen der Mutter eine Goldmünze (Nep. *asarphī*) auf deren Fuß legen soll. VPGh (167) und SV (292) sprechen nur von Geld (*dhāma*, *dravya* bzw. *rūpiyā*).

Jungen vom *deśāntara* vollziehen. Was in der VPGh als Abschied von der Mutter erscheint, kann also je nach Position im Ritualablauf auch als ein Willkommenheißen gedeutet werden.¹³⁵

Des Weiteren schickt die VP (264f.) eine einleitende Bemerkung voraus, die ungewöhnlich deutlich den besonderen Charakter der Handlungen anspricht: Auch wenn man nicht den Wunsch hege (Nep. *icchā nabhae pani*), sollen, um dem Brauch zu genügen (Nep. *lokācāra dekhāunakā nimti*), Mutter und Sohn Abschied nehmen, und der Junge den Wunsch verkünden, zum Studieren (*adhyayanārtha*) oder Umherwandern (*bhramaṇārtha*) in ein anderes Land (etwa nach Kāśī) zu gehen. Zu Pferd oder zu Fuß soll er anschließend ein paar Schritte in östliche oder nördliche Richtung machen (siehe dazu §14) und sich dann zu einem Tempel (*devasthala*) begeben. Die VP (265) gibt in wörtlicher Rede auch die Argumentation an, mit der der Mutterbruder nun den Jungen zur Umkehr überredet: Der Junge soll bleiben und in den Stand des Haushalters (*grhasthāśrama*) wechseln. Er, der Mutterbruder, werde ihn verheiraten und statt ins Ausland zu gehen, solle der Junge doch zuhause lernen.¹³⁶

Wie die VPGh übernimmt auch der SV (292) den Text der VP, aber anstatt wie die VPGh nur zu kürzen, werden hier einige Überarbeitungen¹³⁷ und Ergänzungen vorgenommen. So wird im SV zu Beginn des *deśāntara* eingefügt, dass die Mutter dem Jungen Essen, *ṭikā*, *mālā* und *saguna* gibt und sich so verabschiedet. Der Junge verehrt daraufhin nicht nur die Füße der Mutter, sondern auch die des Vaters und nach Tempelbesuch und Heimführen durch den Mutterbruder auch die Füße anderer respektabler Personen. Die Respektbezeugung des Jungen wird hier mit bestimmten Modifikationen also sowohl zu Beginn als auch am Ende des *deśāntara*, wenn man so will als Rahmung vollzogen.

Nach dem Neueinkleiden des *snātaka* wird auch im Kommentar des VV2 (48) auf das *deśāntara* eingegangen (obwohl die dazugehörige *kathā* im Haupttext bereits vor dem *vedārambha* eingefügt ist).¹³⁸ Hier heißt es nur knapp, der Junge solle sich zum *darśana* in einen Tempel in der Nähe begeben und dann vom Mutterbruder nach Hause zurückgebracht werden, da sonst zu befürchten sei, dass der Junge in den Wald geht.¹³⁹ Auf diese trotz rituellem Charakter der Szene durchaus „reale“ Gefahr wird bei der Beschreibung der heutigen Praxis des *deśāntara* genauer einzugehen sein (siehe Kap. 11.2 §14).

135 Vgl. Bennett (2005: 69f.), die das Grüßen der Mutter mit Geld (Nep. *bhetī*) bereits nach dem *bhikṣādāna* beschreibt.

136 „*grhasthāśrama garera basnuparcha, ma vivāha garidiūlā, paradeśa jāne mana nagara, gharai basera paḍha*“ (VP: 265). Im SV (292) wird die Argumentation leicht verändert. Der Junge soll bleiben, gut lernen und, wenn er viel gelernt hat, werde man ihn verheiraten (*grhasthāśrama garera basnu, rāmṛī paḍhnu, dherai paḍhepachi vivāha garidīne chau | videśa jāne vicāra nagara, gharaimā basera paḍha*).

137 Siehe z.B. letzte Fn.

138 Da im VV auf eine Beschreibung des Rahmenrituals verzichtet wird, endet der Kommentar mit den Angaben zum *deśāntara*.

139 *ani nagīcaiko kunai mandīramā darśana garna jānu | ani kumārako māmāle ghara pharkāera lāūnu natra kumāra utaibāṭa vanamā jāne ḍara huncha* (VV2: 48).

§14 Weitere Elemente – Einige der Gr̥hyasūtras erwähnen zum Abschluss des *samāvartana* einen feierlichen Umzug des „Gebadeten“ (*snātaka*) auf dem Rücken eines Pferdes oder gar Elefanten dahin, wo er ehrenvoll empfangen wird.¹⁴⁰ Im PG 1.3.1 wird zwar der *snātaka* zu den Personen gezählt, die mit „Gastwasser“ (*arghya*) empfangen werden sollen, im Zusammenhang mit dem *samāvartana* erwähnt der Sūtrakāra aber weder eine Prozession noch einen Empfang. Auch in den nepalischen Initiationshandbüchern sind Informationen zu diesen beiden Elementen äußerst selten. Neben der Anweisung in der VP (265), dass der Junge zu Pferd oder zu Fuß ein paar Schritte gen Osten oder Norden machen soll (siehe §13),¹⁴¹ findet sich einer der spärlichen Hinweise auf eine Prozession im *Cūdopanayana*-Text. Dort heißt es nach dem Einkleiden des *snātaka*, dass man einen Wagen besteigen und Richtung Nordosten fahren soll.¹⁴² Dass der Text im Anschluss auf die Ansicht eingeht, dass der *dvija* nicht außerhalb der Lebensstadien (gemeint sind hier die vier *āśramas*: *brahmacārin*, *grhastha*, *vānaprastha* und *saṃnyāsīn*) verweilen soll,¹⁴³ könnte man als Hinweis darauf sehen, dass die „Prozession“ des *snātaka*, wie von einigen Gr̥hyasūtras explizit gesagt (siehe dazu Keßler-Persaud 2010: 55, 60, 62), zum Haus des Brautvaters führen soll. Gemäß VP (265) dagegen begibt sich der Junge zu einem Tempel von wo ihn der *māmā* mit dem Versprechen, ihn zu verheiraten, zum *maṇḍapa* zurückführt. Die „Prozession“ erscheint hier in das *deśāntara* integriert.

§15 Regeln des „Gebadeten“ (*snātaka*) – Wie der *brahmacārin* soll auch der *snātaka* nach bestimmten Regeln leben. Das PG 2.7 beschreibt einen Satz von Vorschriften, denen, wenn gewünscht, auch von anderen gefolgt werden kann: Der *snātaka* soll Tanz, Gesang und Musik meiden.¹⁴⁴ Er soll weder bei Nacht in ein anderes Dorf gehen, noch rennen, außer im Notfall. Er soll nicht in einen Brunnen blicken, nicht auf Bäume klettern, keine Früchte pflücken, nicht durch ein Loch kriechen (*sandhisarpaṇa*),¹⁴⁵ nicht unbedeckt/nackt baden, nicht über unebenen Boden

140 Siehe dazu Altekar 1965: 313; Bouillier 1986: 21 Fn. 15; Gopal 1959 314; Heesterman 1968: 436 Fn. 2, 438, 440f.; Keßler-Persaud 2010: 54, 55, 58; Pandey 1998: 151. Siehe auch die Anm. von Oldenberg (1886: 230) zu *Āśvalāyanaḥgr̥hyasūtra* 3.10.1. Zum respektvollen Empfang eines Gastes (*madhuparka*) vgl. Kap. 5.2.5 §3.

141 Beim *pātrāsādana* (siehe §1) wird (für das *deśāntara*) neben dem *māmā*, auch die Kapelle (Nep. *bājā*) und ein Gefolge (Nep. *savārī*) genannt (VP: 206). Vgl. SV (292): *ājakāla najikako devasthalamā māmāle pūjā sāmāna sahita savārīmā caḍāera lagera*.

142 *tato ratham āruhya pūrvottaraṃ gacchet* CP1: 74; CP2: 80; CV: 84. Der Kommentar im CV (78) macht dazu keine Angaben. Dort wird nach dem Einkleiden nur erklärt, dass der Junge seinem Lehrer eine Kuh übergibt und beide gemeinsam die *pūṇāhuti* darbringen.

143 Siehe dazu Kap. 11.3.

144 Im Anschluss (PG 2.7.4) wird jedoch mit Verweis auf ŚB 1.1.15 zumindest für das Singen eine Ausnahme gestattet. Vgl. die Anmerkung von Stenzler 1878: 57.

145 Karka (Bākre 1982: 255) und Jayarāma (ebd.) erklären *saṃdhi* als „Hintertür“ (*kudvāra*). Harihara gibt neben der Erklärung, dass man kein Loch oder Durchbruch (*sandhinā*) bzw. einen schlechten (da schmalen) Weg (*apamārgaṇa*) passieren soll, als erste Bedeutung an, dass man in der Dämmerung und Mittags (*sandhyāsamāye*) nicht reisen (*adhvagamana*) soll (Bākre 1982: 256; Mālavīya 2000: 119f.). Im SD (332) findet sich noch eine weitere Interpretation der Sūtra-Stelle: Wenn zwei Geliebte, zwei Söhne, Freunde, ein Ehepaar oder Brüder vereint (*ekyaṃ sandhiḥ*) zusammenstehen, soll man nicht trennend durch deren Mitte gehen.

springen oder klettern, keine grobe Rede (*śuktavadana*) führen,¹⁴⁶ in der Dämmerung (*saṃdhyā*) nicht in die Sonne sehen und er soll (im Gegensatz zum *brahmcārin*) nicht betteln. Wenn es regnet, soll er nicht bedeckt von einem Überwurf oder ähnlichem (*aprāvṛtah*) gehen und folgenden Spruch aufsagen: „Dieser Donnerkeil treibe das Unheil weg von mir!“ (*ayam me vajraḥ pāpmānam apahanat* PG 2.7.7; Ed. Mālavīya 2.7.8).¹⁴⁷ Er soll im Wasser sein Spiegelbild nicht betrachten. Er soll sich nicht über Frauen ohne Schamhaar, unfruchtbare Frauen, Eunuchen oder Transvestiten (*ṣaṇḍa*) lustig machen bzw. mit den Genannten nicht (sexuell) verkehren (*nopahaset*).¹⁴⁸ Der *snātaka* soll bestimmte Wörter meiden und (durch positivere) ersetzen, z.B. statt *garbhīnī* (Schwangere) *vijanyā* (eine, die Gebären wird) sagen.¹⁴⁹ Er soll anderen keine Kuh zeigen, die gerade ihr Kalb säugt.¹⁵⁰ Er soll seinen Toilettengang nicht auf einem bestellten Feld oder der unbedeckten Erde, nicht im Stehen oder beim Aufrichten verrichten. Zur anschließenden Reinigung soll er von selbst abgefallenes Holz benutzen. Er soll keine gefärbte Kleidung tragen und er soll seine Observanzen strikt befolgen, (sich und andere) schützen und allen Freund sein.

Neben diesen allgemeinen Verhaltensvorschriften führt das Sūtra im folgenden Kapitel (PG 2.8) spezifischere Regeln an, die für eine Periode von drei Nächten (nach dem *samāvartana*) befolgt werden sollen. Der *snātaka* soll in dieser Zeit kein Fleisch, kein Totenessen¹⁵¹ oder Speise von einem Śūdra oder einer in Unreinheit befindlichen Frau essen und nicht aus einem irdenen Gefäß trinken. Er soll vermeiden, Frauen, Leichen, Krähen und Hunde zu sehen bzw. nicht mit ihnen reden. Er soll im Sonnenschein weder urinieren, Exkrement absondern oder ausspeien, noch sich (etwa durch einen Schirm)¹⁵² bedecken. Er soll (nach Harihara bei Handlungen wie *śauca*, *āca-*

146 Er soll also nichts Gemeines, Obszönes, Beschämendes, Beleidigendes oder Unerfreuliches sagen; vgl. Harihara (Bākre 1982: 256; Mālavīya 2000: 120).

147 Der SD (332) ergänzt – wie Jayarāma (Bākre 1982: 255) – einen *vinīyoga* für den *vṛstijapa*, nach welchem der *ṛṣi* des Mantras Prajāpati, das Versmaß *jagatī* und die Gottheit Vajra ist (siehe auch KBh: 282; KK: 113).

148 Das Verb *upahas-* ist mehrdeutig. Es bezeichnet einerseits „jmd. lächerlich machen“, „über jmd. lachen“, andererseits „mit jmd. sexuellen Verkehr haben“. Harihara paraphrasiert in seinem Kommentar zu PG 2.7.9 (Ed. Mālavīya 2.7.10) „...*nopahaset na ca gacchet*“ (Bākre 1982: 256; Mālavīya 2000: 122). Mālavīya (2000: 121) übersetzt, dass man die genannten Personen nicht heiraten soll (*nahī vivāha karna cāhiye*), und Stenzler (1878: 57): „Er ergötze sich nicht [...]“. Oldenberg (1886: 317) verweigert die Übersetzung und gibt nur den Sanskrittext wieder.

149 Als weitere Beispiele werden angeführt, dass man für den Mungo *sakula* statt *nakula*, für die irdene Tasse (siehe dazu Lubin 2011: 26 Fn.7) *bhagāla* statt *kapāla* und für den Regenbogen *mañidhanus* statt *indradhanus* (wie Lubin (2011: 26) vermute: „perhaps to avoid using Indra’s name casually“) als Bezeichnung verwendet (PG 2.7.11-13; Ed. Mālavīya 2.7.12-14).

150 Siehe dazu Stenzler 1878: 59 und Lubin 2011: 25.

151 Siehe dazu Stenzler (1878: 59 Anm. 1 zu PG 2.8.4), der zur Erklärung auf PG 3.10.36 verweist.

152 Vgl. etwa Karka (*chatrādīnā* Bākre 1982: 258) oder Harihara (*chatrādīnā antarhitam na kurvīta* Bākre 1982: 259; Mālavīya 2000: 126) zu PG 2.8.5 (Ed. Mālavīya 2.8.6).

mana usw.)¹⁵³ erwärmtes Wasser benutzen. Nachts soll er mit Beleuchtung essen, oder (das heißt, anstelle der anderen genannten Regeln)¹⁵⁴ nur die Wahrheit sprechen.

Diese Regeln weisen nicht nur Parallelen zum Verhaltenskodex des *brahmacārin* auf (etwa die Speiseverbote), laut PG 2.8.9 (Ed. Mālavīya 2.8.10) sollen sie auch von dem für das Soma-Opfer Geweihten (*dīkṣita*) befolgt werden. Lubin hat darauf verwiesen, dass die lange Liste von auferlegten Beschränkungen die Heiligkeit des *snātaka* (2011: 24) bzw. seine besondere Würde (ebd.: 26) sichern sollen. Einige Regeln zielen darauf, die körperliche Unversehrtheit zu wahren (ebd.: 24). Andere sollen die Reinheit schützen oder folgen scheinbar der Etikette (ebd.: 25). Lubins Interesse gilt vor allem der Rolle, die asketische Praktiken auch für Haushalter spielen (siehe ebenso Lubin 1994 und i. E.). Der vom Sūtra selbst hergestellte Bezug zum *dīkṣita* weist jedoch noch auf einen anderen damit verwandten Punkt, der für die vorliegende Arbeit von besonderem Interesse ist. Die Regeln sichern einen Status, der für das Ritual qualifiziert (vgl. Kap. 9.6).

Die Handbücher gehen unterschiedlich mit diesem Vorschriftenkatalog um. Im SD (331-334) werden nach der Anweisung, dass der *snātaka* die ihn betreffenden Regeln aus dem Mund des Lehrers hören soll, die beiden Kapitel PG 2.7 und 2.8 zitiert. Dabei werden nur wenige Kürzungen vorgenommen und der Text wird Sūtra für Sūtra kommentiert, teilweise unter offensichtlichem Rückgriff auf Harihara.¹⁵⁵ Es finden sich jedoch auch eigenständige Erklärungen und Ergänzungen.¹⁵⁶ Nach der letzten Anweisung lässt man den Jungen (*baṭu*) mit den Worten „ich werde gemäß diesen Regeln handeln“ (*etān niyamān kariṣyāmi*) sein *vrata* aufnehmen.¹⁵⁷

In die UP dagegen wird nur ein Teil der allgemeinen Regeln des *snātaka* übernommen. Dabei treten etliche Kürzungen und Uminterpretationen auf.¹⁵⁸ Das Regel-

153 *śaucācamanādīkāḥ kriyāḥ* (Bākre 1982: 259; Mālavīya 2000: 126). Stenzler (1878: 59) merkt zu PG 2.8.6 an: „Zu den Waschungen u.s.w.“ und verweist auf Jayarāma. Nach Bākre (1982: 259) paraphrasiert Jayarāma jedoch lediglich: *taptenodakena*.

154 Die Kommentare zu PG 2.8.8 (Ed. Mālavīya 2.8.9) sind einhellig dieser Meinung. Vgl. etwa Karka (*nādhastanā niyamāḥ* Bākre 1982: 258), Harihara (*na adhastanāni amāmsāsanādīni* Bākre 1982: 259; Mālavīya 2000: 126) oder Gadādhara (*nādhastananiyamān* Bākre 1982: 261; Mālavīya 2000: 129).

155 Harihara paraphrasiert die Regel, dass man, wenn man im Regen unterwegs ist, seinen Körper nicht bedecken und einen bestimmten Mantra rezitieren soll (*varṣaty aprāvṛto vrajat ayam me vajraḥ pāpmānam pahanad iti* PG 2.7.7; Ed. Mālavīya 2.7.8), wie folgt: *deve varṣati aprāvṛtaḥ anācchādīto vrajat gacchet ayaṃ me vajraḥ ityanena mantreṇa* (Bākre 1982: 256; Mālavīya 2000: 120). Vgl. dazu: *deve varṣati sati aprāvṛtaḥ anācchādītaḥ san [...] ,ayam me vajraḥ [etc.]“ imam mantram paṭhan vrajat gacchet* (SD: 332, ausgelassen wurde der *vinīyoga*). Das KK (113 Fn.) folgt wortwörtlich dem SD, bis auf eine Interpolation. Bei der Beschreibung des dreitägigen *vrata* des *snātaka* heißt es, dass man den Körper auch gegen die Glut der Sonne nicht abschirmen soll (PG 2.8.5; Ed. Mālavīya 2.8.6). Dieser Regel Rechnung tragend wird im KK in obiger Passage nach *varṣati sati* die Formulierung „wenn die Sonne brennt“ (*sūrye tapati sati*) ergänzt.

156 Einige Beispiele wurden bereits vermerkt (siehe Fn. oben).

157 Das KK (113f. Fn.) folgt bei der Behandlung der Regeln weitgehend dem SD. Auch im KBh (282f.) wird auf den SD zurückgegriffen. Der Text verwendet jedoch als weitere Quelle die Angaben zu den Vorschriften, die sich in einigen modernen Varianten des Rāmadatta-Textes finden (siehe unten).

158 So entfällt z.B. bei der Vorschrift zum Verhalten im Regen (siehe oben) der Mantra, und das Gebot, sich nicht durch Bedecken vor dem Regen zu schützen, wird ins Gegenteil gekehrt (*deve*

werk wird andererseits aber auch (teilweise unter Rückgriff auf die in PG 2.8 genannten Sonderregeln) um weitere Vorschriften ergänzt¹⁵⁹ und es wird angemerkt, dass man nach dem Bad drei Nächte lang dieser Observanz folgen soll.¹⁶⁰

Noch knapper sind die Angaben zu den Vorschriften in einigen modernen Varianten des Rāmadatta-Textes, die sich bis zum Lithographen von 1877 n. Chr. (E 2369/31) zurückverfolgen lassen.¹⁶¹ Während der Kommentar in der DP (108f.) die Regeln einfach ins Hindi übersetzt, erscheinen sie im Kommentar der YP (98-100) wie beim Belehren des *brahmacārin* im Rahmen des *upanayana* in Dialogform.¹⁶² Die anderen Varianten des Rāmadatta-Textes machen jedoch keinerlei Angaben zum vorgeschriebenen Verhalten des *snātaka*. Gleiches gilt überraschenderweise auch für den sonst so ausführlichen SV.

Auch andere Handbücher belegen die Tendenz, das Regelwerk, welchem der *snātaka* folgen soll, zu kürzen oder gar ganz darauf zu verzichten.¹⁶³ Aber neben dem SD (siehe oben) lassen sich auch weitere Gegenbeispiele anführen. In der VP (274-278) werden sowohl die allgemeinen als auch die speziellen Regeln der dreitägigen Observanz mit großer Nähe zu den Angaben des PG behandelt.¹⁶⁴ Der Text der VP ist jedoch wesentlich ausführlicher. So finden sich zu beiden Arten von Regeln mehrere Ergänzungen.¹⁶⁵ Auch weist der Text darauf hin, dass der Junge gemäß Brauch sechs

varṣati prāvṛtaḥ ācchāditaḥ (chatrenācchāditaḥ UP1) gacchet UP1: 139; UP2: 109; UP3: 99). Die Kommentare schreiben (wie der Haupttext der UP1) die Verwendung eines Schirms vor (UP1: 139; UP2: 110; UP3: 100). Ein weiteres Beispiel für eine eindeutige Uminterpretation findet sich im Hindi-Kommentar der UP1. Dort werden zum Sprachgebrauch gemachte Vorschriften (PG 2.7.10-12 (Ed. Mālavīya 2.7.11-13)) fälschlicherweise in Beziehung zur vorherigen Regel gesetzt und der Kommentator schreibt, dass man auch nicht mit Schwangeren, Frauen niederer Geburt oder Frauen mit großer Vulva (sexuell) verkehren soll (...*garbhīṇī strī, nakula (akūlīn), bhagāla (brhadyoni) vālī striyō ke sātha bhī gamana na kare* UP1: 140).

159 So soll der *snātaka* z.B. keinen Śūdra berühren oder bei Nacht im Schein einer Öl- oder Butterfett-Lampe essen (UP1: 138f.; UP2: 108f.; UP3: 98f.).

160 UP1: 138-140; UP2: 108-110; UP3: 98f.

161 Vgl. E 2369/31: 9^v; DP: 108f.; YP: 98-100. Auch hier werden einige Vorschriften uminterpretiert. So wird etwa aus der Regel, sich nicht durch Bedecken vor dem Regen zu schützen, dass man nicht durch den Regen laufen soll (*deve varṣati na gacchet* (E 2369/31: 9^v; DP: 108; YP: 100). Der KBh (282f.) kombiniert diese Angabe mit denen des SD (siehe oben), was den Kompilator dazu zwingt, zwischen Widersprüchen zu vermitteln.

162 Z.B. sagt der Lehrer gemäß YP (100): „Laufe nicht herum, wenn es regnet“ (*varṣā hote hue nahī calanā*), woraufhin der Junge antwortet: „Herr, ich werde nicht herumlaufen“ (*mahārāja, nahī calūgā*).

163 Im *Cūdopānāyana*-Text etwa werden die Regeln mit nur wenigen Stichworten behandelt (CP1: 75f.; CP2: 82; CV: 85). Im VV findet sich lediglich der Hinweis, dass der *snātaka* der dreinächtigen Observanz folgen soll, ohne dass gesagt wird, worin diese besteht (*atha snātakas tisro rātrīr vrataṃ caret* VV1: 34; VV2: 48).

164 Vgl. VPGh: 171-173.

165 Z.B. wird als allgemeine Regel ergänzt, dass man im Wasser nicht nur sein eigenes Spiegelbild, sondern auch das der Sonne nicht betrachten soll (VP: 175; VPGh: 272). Diese Regel ist auch in mehreren Varianten des Rāmadatta-Textes enthalten (E 2369/31: 9^v; DP: 108; KBh: 282; YP: 99). Auch soll der *snātaka* keine zerschlissene und ausgewaschene Kleidung tragen, eine begonnene Arbeit beenden usw. (VP: 176; VPGh: 272). Die Ergänzungen zu den speziellen Regeln betreffen einerseits bestimmte Speisevorschriften (Wasser nicht aus irdenen, Milch nicht aus kupfernen Gefäßen trinken, kein pures Salz essen usw.), andererseits sind sie allgemeiner sozialer Natur. So

Monate – und wenn dies nicht möglich ist, wenigstens drei Tage – den Observanzen des „*brahmacarya*“ (!) folgen soll.¹⁶⁶ Es wird, zumindest von einigen, also offensichtlich Wert daraufgelegt, dass das *vratabandha* mit einer tatsächlichen Observanz einhergeht, auch wenn diese unter den gegebenen Umständen dem Ritual und dem Ende des *brahmacarya* nachgestellt werden muss.

§16 Rahmenritual, zweiter Teil, und Abschluss des Rituals – Harihara, der den *homa* bereits vor den Handlungen des eigentlichen *saṃskāra* abgeschlossen hat, beendet seinen *prayoga* des *samāvartana* mit dem Hinweis, dass der *ācārya* die Regeln des *snātaka* und der dreinächtigen Observanz vorträgt und der *snātaka* nach diesen handeln soll.¹⁶⁷ In den meisten Handbüchern ist damit das Ritual jedoch noch nicht zu Ende. Je nach Text werden weitere Elemente eingeschoben. Nach Rāmadatta wird dem Lehrer ein Geschenk (*varadakṣiṇā*) übergeben und der *homa* mit den üblichen Elementen wie *pūrṇāhuti*, *tryāyusakarana* sowie dem Verteilen von Reis und anderen als *prasāda* beendet.¹⁶⁸ Andere Handbücher gehen ausführlicher auf Abschlusselemente ein, denn am Ende des *samāvartana* ist nicht nur der entsprechende *saṃskāra-homa* sondern auch das Ritual als Ganzes abzuschließen. In der UP wird zunächst angewiesen, den Lehrer zu verehren, dann verzeichnet der Text den *saṃkalpa*, die *dakṣiṇā* zu übergeben und die Brahmanen zu speisen, sowie verschiedene Mantras für weitere Abschlusstandards (wie *tilakāśīrvāda*, *viṣṇusmaraṇa* und *kṣamāprārthanā*). Schließlich wird unter separater Überschrift knapp das Entlassen der in der Rituallaube platzierten Gottheiten (*maṇḍapodvāsana*)¹⁶⁹ beschrieben, welches jedoch erst am zweiten, vierten, fünften, siebten oder einem anderen günstigen Tag nach dem *upanayana* stattfinden soll.¹⁷⁰ Wie bei den Vorbereitungen des *vratabandha*, die Tage, ja sogar Wochen vor dem eigentlichen Ritual beginnen, können also auch die Nachbereitungen weit in den Alltag hineinreichen.

In anderen Handbüchern dagegen erfolgt der allgemeine Ritualabschluss direkt nach dem *samāvartana* oder verschmilzt sogar mit den Abschlusselementen dieses *saṃskāra*. Gemäß VP (278-281) und VPGh (173f.) übergeben *yajamāna* und Junge

soll man sich nur mit rechtschaffenden Menschen umgeben, (an die Heiligkeit) des Brahmanen, der Kuh und des Gastes glauben, dem eigenen Familienbrauch folgen, die Familie unterstützen und versorgen, [...] nicht gegen eine religiöse Autorität (*svāmi*), das Land oder den König rebellieren usw. (VP: 277f.; VPGh: 173).

166 *vratabandha garera samāvartana bhaisakepachi calana anusāra sake cha mahīnā nabhae tīna dina mātra bhae pani 'brahmacaryavrata'mā rahanū* (VP: 277; vgl. VPGh: 173).

167 *tata ācāryaḥ snātakasya niyamān śrāvayet trirātravratāni ca | snātakasya tāni yathoktāni kuryād iti samāvartanam* Bākre 1982: 261; Mālavīya 2000: 129.

168 E 1549/15: 13^r; M 75/7: 27^{rv}; DP: 109f.; VUP: 107-110; YP: 100-103. Das Ms. H 391/27 (17^v) erwähnt darüber hinaus ein Essen (*bhoja*).

169 In der UP1 (142) wird synonym der Begriff *niṣkāśana* verwendet.

170 UP1: 140-144; UP2: 110-114; UP3: 100-104. Ähnliche Angaben zum *maṇḍapodvāsana* machen der *Cūḍopanayana*-Text (CP1: 76f.; CP2: 82; CV: 85-86) und (mit auffälligen Parallelen im Wortlaut) der KBh (283f. Fn. 11), obwohl hier ein Entlassen (*visarjana*) der Navagrahas und anderen Götter bereits direkt nach der *pūrṇāhuti* am Ende des *samāvartana* beschrieben wird (CP1: 75; CP2: 81f.; CV: 85; KBh: 283 Fn. 11).

nach dem Unterweisen der Regeln des *snātaka* zunächst dem Priester ein *godāna*.¹⁷¹ Dann platziert man eine Areca- oder Kokosnuss, explizit aus der Hand des Jungen, auf dem Opferlöffel und opfert diese als *pūrṇāhuti* (VP: 281f.; VPGh: 174f.).¹⁷² Vater und Sohn bereiten und verehren gemeinsam den „(zusätzlichen) Opferlohn“ (*(bhūya-sī) dakṣiṇā*) des Priesters (VP: 282-284; VPGh: 175).¹⁷³ Die während des Rituals etablierten Götter werden begrüßt und entlassen (VP: 284-286; VPGh: 175f.).¹⁷⁴ Man gedenkt beim *viṣṇusmaraṇa* dem „Śrī Yajñapurūṣa“¹⁷⁵ und vollzieht das *karmasamarpaṇa* mit „*om kāyena vācā manasendriyair vā* etc.“ (VP: 286f.; VPGh: 176).¹⁷⁶ Opferherr, Junge und alle Anwesenden werden mit einem Segensspruch vom Priester besprenkelt (*maṅgalābhīṣeka*) und erhalten die Schutzschnur (*rakṣā*) sowie Stirnmal (*tilaka*) und Blüten als *prasāda*.¹⁷⁷ Der Priester erhält seinen Lohn und eine Mahlzeit.¹⁷⁸ Bei diesem Essen soll ihn der Junge begleiten und selbst nach den Regeln mit Mantras *bali* und *prāṇāhuti* darbringen (vgl. dazu oben §6, sowie Kap. 11.2 §7), bevor er schweigend sein Mahl einnimmt (VP: 287; VPGh: 176).

Die meisten der eben genannten Elemente, die teils aus dem Standard-*homa* und teils aus der Standard-*pūjā* stammen, werden auch von anderen Handbüchern vorge-schrieben.¹⁷⁹ Der Abschluss des Rituals kann durch die Übernahme von Elementen aus dem *agnisthāpana* jedoch noch weiter ausgebaut werden. Der SD (337) über-nimmt von dort etwa das *ghṛtachāyānirikṣaṇa*, das Betrachten seines Spiegelbildes im Butterfett, das am Ende der Initiation jedoch, anders als gemäß *agnisthāpana*-Hand-buch, nicht vom Opferherrn, sondern dem „Gebeteten“ (*snātaka*) ausgeführt werden soll. In einigen Texten wird mit Modifikationen und Adaptionen sogar fast der gesam-te Abschlussteil (*uttarāṅgakarman*) des *agnisthāpana* übernommen. So verzeichnet der SV (296-307) nach dem *deśāntara* das mit Butterfett und Opfermischung (*caru*)

171 Das *godāna* endet mit einem *abhiṣeka*, der hier jedoch (nicht wie sonst üblich dem *yajamāna*, sondern), wie explizit gesagt wird, dem Jungen gilt (VP: 281; VPGh: 174). Auch andere Texte verzeichnen ein *godāna*, teils an anderer Stelle im Ritualablauf (vgl. CP1: 74f.; CP2: 80f.; CV: 84; KBh: 283 Fn. 11; KK: 113; SD: 335; SV: 312).

172 Laut *Cūḍopānyāna*-Text bringt der Lehrer (*guru*) eine vom *snātaka* berührte Frucht dar (CP1: 75; CP2: 81; CV: 84f.). Gemäß SD (334) liegt der Junge (*baṭu*) dem Lehrer (*ācārya*) zu Füßen, während dieser die *pūrṇāhuti* darbringt. Der Rāmādatta-Text (siehe oben) erwähnt, dass der Junge (*mānavaka*) den Lehrer (*ācārya*) berührt.

173 Zum Bereiten (und Übergeben) des Priesterlohns siehe auch SD: 336; SV: 318f. Im KK (114) wird nur der *saṃkalpa* angegeben, im *Cūḍopānyāna*-Text (CP1: 74; CP2: 81; CV: 84) nur dar-auf hingewiesen, dass ein entsprechender *saṃkalpa* zu lesen ist.

174 Vgl. CP1: 75; CP2: 81; CV: 85; KBh: 283 Fn. 11; KK 114; SD: 336; SV: 315, 319f.

175 Dies geschieht, wie üblich, mit „*om pramādāt kurvatām* etc.“, „*om yasya smṛtyā ca nāmoktyā* etc.“, dem *nāmamantra* für Acyuta sowie „*om caturbhiṣ ca caturbhiṣ ca* etc.“. Einige der Mantras werden auch von anderen Texten genannt (vgl. CP1: 75; CP2: 82; CV: 85; KBh: 283 Fn. 11; KK 114; SD: 337; SV: 320, 324). In der VP (287) ist des Weiteren eine detaillierte Beschreibung des „Bhagavān Yajñapurūṣa Nārāyaṇa Viṣṇu“ zum Visualisieren der Gottheit (*dhyāna*) enthalten.

176 Die VP (287) nennt weitere Details, etwa dass Gerste, Sesam und Wasser aus dem *karmapātra* gehalten werden. Im SD (337) wird die Handlung als *īśvarārpaṇa* bezeichnet.

177 Vgl. KK: 114; SD: 337; SV: 323f. Zur Vorbereitung der Schnur, die beim *rakṣābandhana* um das Handgelenk gebunden wird, siehe Kap. 5.2.5 §7.

178 Auch andere Handbücher schreiben vor, dass der oder die Priester verköstigt werden (CP1: 75; CP2: 81f.; CV: 85; SD: 336; SV: 324). Zum Priesterlohn siehe Fn. oben.

179 Referenzen wurden bereits vermerkt.

darzubringende *catuḥ svastyādi havana*, das im ASA (87-95) nach dem Hauptopfer (*pradhānadevatāhoma*) den abschließenden Teil einleitet.¹⁸⁰ In ASA (95-97) wie SV (307-309) schließen die Schlussopfer bis zum *prajāpatihoma* an¹⁸¹ und es folgen, nach der *pūrṇāhuti*, eine *pūjā* des Opferlöffels sowie die übliche Sequenz von *pūrṇapātra-dāna*, *praṇītāvimoka* und *bahirhoma* (ASA: 98f.; SV: 309-311).¹⁸² Laut ASA (99f.) und SV (311f.) wird dann ein Teller mit Nahrung, Kleidung, Blüten und brennendem Licht¹⁸³ – je nach Text als *kṣetrapālābalidāna* oder schlicht als *mahābali* bezeichnet – bereitet, verehrt und für den Hüter des Platzes (*kṣetrapāla*) und dessen „Familie“ (*parivāra*) aus Geistern, Gespenstern, Dämonen usw.¹⁸⁴ an einer Wegkreuzung abgesetzt.¹⁸⁵ Im SV (312-314) folgt nun die zum Ende des Opfers gehörige Kuhgabe (*yajñāntagodāna*)¹⁸⁶ und das „Erzeugen von Intelligenz“ (*medhākaraṇa*) – ein Ritual-element, dass von den Handlungen her weitgehend mit der *pūrṇāhuti* identisch ist, sich aber bezüglich der Mantras unterscheidet.¹⁸⁷ Wie von anderen Handbüchern (etwa SD: 334) für die abschließende *pūrṇāhuti* beschrieben, berührt laut SV (314) der Junge anstelle des Opferherrn die Füße der Opferausführenden. In ASA (101f.) wie SV (315f.) folgen nun eine Verehrung des Feuers (*agnipūjā*) und das Darbringen der restlichen Opfermischung (*śeṣacaruhoma*), woran sich auch die Verwandten beteiligt.¹⁸⁸ Der Opferherr betrachtet sein Spiegelbild im Butterfett (*ghṛtachāyānirīkṣaṇa*), übergibt die *bhūyasī dakṣiṇā*, und der Priester bereitet mit Asche und

180 Vgl. ASP: 77-92. Im SV (304f.) sind, anders als in ASA und ASP, in dieses Set von 57 Opfern weitere *homas* an die „Gottheiten in der Nähe des eigenen Wohnorts“ (Nep. *aphu basekā thāūkā nagīcakā devatāharū*) eingeschoben. Die fünfzig namentlich Genannten verweisen eindeutig auf die regionale Herkunft des Ritualtextes. Die Liste beginnt mit Paśupatiṇātha, Guhyeśvarī, Viśaṅkhu-, Cāngu-, Icaṅgu- und Śeṣanārayaṇa, Jala-, Rakta-, Sūrya- und Aśokavināyaka und nennt andere in Nepal bedeutsame Gottheit.

181 Da bei diesem *homa* neben den Butterfettspenden auch *caru* geopfert wird, verändert sich die Reihenfolge der Elemente. So wird das Opfer für Agni Sviṣṭakṛt bereits vor dem *mahāvyaḥṛti-homa* vollzogen (siehe dazu ASA: 95 Fn. 4).

182 Laut SV (310) übergibt der Junge (und nicht wie üblich der *yajamāna*) das *pūrṇapātra*, nachdem er den *saṃkalpa* abgelegt hat. Die Reihenfolge der Elemente weicht leicht vom üblichen *saṃskārahoma* ab, wo die Sequenz mit der *pūrṇāhuti* endet (vgl. Kap. 7.1.1 §17-20).

183 Laut SV (311) werden *māṣa*-Bohnen, Reis (*cāmala*), (andere) Speise (*anna*) und Safran mit rotem Sandel, roten Blüten und anderem verehrt, Stoff (*vastra*) und Wasser dazugegeben und schließlich einige Dochte entzündet. Die Beschreibung im ASA (99f.) nennt weitere Details. So kann z.B. *cāmala* durch *khicaḍī* (eine Mischung aus gekochten Reis und Linsen) ersetzt werden und als *vastra* sollen rote, blaue und schwarze Fähnchen (*dhvajā*) verwendet werden.

184 Die zu sprechende Formel zählt Wesen wie *bhūta*, *preta*, *piśāca*, *rākṣasa*, *śākinī*, *ḍākinī* und *vetāla* auf (ASA 100; SV: 311).

185 ASA (100) verweist auf den Brauch, nach dem Absetzen des Tellers nicht zurückzublicken.

186 ASA (104-106) verzeichnet das *yajñāntagodāna* erst nach dem *ghṛtachāyānirīkṣaṇa* (siehe unten).

187 Der Darbringende hält stehend auf dem Opferlöffel eine Areca- oder Kokosnuss und anderes, übergießt das Gehaltene mit Butterfett und opfert es schließlich ins Feuer. Bei der *pūrṇāhuti* ist der Mantra VS 7.24 (= VS 33.8) üblich (siehe Kap. 7.1.1 §20). Für das *medhākaraṇa* werden dagegen (neben einem *saṃkalpa*) die Mantras VS 32.13-15, 11.66, 31.15, 3.49 und 32.16 gesprochen (ASA: 100f.; SV 314).

188 Laut SV (115) wird bei der *agnipūjā* neben anderen Dingen auch das (während des Rituals benutzte) *upayamanakuṣa* ins Feuer geworfen.

Butterfett das Stirnmal (*tilaka*) vor (ASA: 102-107; SV: 317-319).¹⁸⁹ Dann wird erneut das Opferfeuer verehrt, u.a. mit dem Schwenken eines Lichtes (*āratī* oder *nīrājana*).¹⁹⁰ Man zieht den *brahman* aus seinem Sitz, entlässt auch die anderen Götter (*visarjana*), gedenkt *Acyuta* (*aycuta-* bzw. *viṣṇusmaraṇa*) und liest „*kāyena vācā*“ (*karmasamarpaṇa*) sowie einem kurzen Dialog, mit dem man das Ritual für abgeschlossen erklärt (ASA: 112f.; SV: 319f.).¹⁹¹ Schließlich sprengelt der Priester als Segen Wasser (*maṅgalābhiṣeka*) und verteilt Früchte (*prasādagrahaṇa*), Stirnmal (*tilakadhāraṇa*) und Schutzschnur (*rakṣābandhana*) an die Ritualteilnehmer (ASA 114-117; SV 320-324).¹⁹² Ist das Ritual beendet, bewirbt man zunächst die Brahmanen und dann alle Verwandten und Freunde (ASA: 117). Laut SV (324) soll man zuvor dem Brahmanen die Füße waschen.

Die konkrete Gestaltung des Ritualabschlusses kann in den Handbüchern also sehr variieren. Verfasser und Kompilatoren bedienen sich unterschiedlich in der entsprechenden Abteilung ihrer Ritualbaukästen. Bei aller Varianz gemein ist aber, dass das Ende des Rituals gebührend ausgebaut wird. Auch sind zwei weitere Dinge auffällig: Zum einen, dass in mehreren Handbüchern an verschiedenen Stellen explizit der frisch initiierte Junge aktiv in die Abschlusshandlungen eingebunden wird. Zum anderen, dass der Kreis der ins Ritual Involvierten wieder ausgeweitet wird. Wie bei den Vorbereitungen und einigen Elementen, mit denen der Beginn des Rituals markiert wird, partizipiert nun wieder die ganze Familie. Der im Ritual, nicht zuletzt durch die zeitweilige Trennung und Abhebung vom Alltag, erzeugte Segen wird jetzt großzügig an alle Teilnehmer ausgeschüttet. Noch deutlicher als in den Texten wird dies, wenn man betrachtet, wie der letzte *saṃskāra* und das Ende des *vratibandha* heute vollzogen wird.

11.2 Praxis

Bevor man in der Praxis mit dem *samāvartana* beginnen kann, ist meist bereits der Mittag oder frühe Nachmittag erreicht. In den beobachteten Fällen zeigten sich nun oft Anzeichen von Erschöpfung bei den Ritualakteuren. Bemerkbar war die zunehmende Müdigkeit nicht nur bei den Initianden, insbesondere den jüngeren, sondern auch bei anderen. Z.B. lasen die meisten Priester nun bei *saṃkalpas* und anderen

¹⁸⁹ Die Handbücher variieren leicht die Reihenfolge der Elemente. Im ASA (104-106) geht der Übergabe der *bhūyasī dakṣiṇā* das *yajñāntagodāna* voran und im SV (316) wird das *tilaka* bereits vor dem *ghṛtachāyā* bereitet und gleich aufgetragen, obwohl der Text das Auftragen später erneut beschreibt (SV: 324).

¹⁹⁰ Die Details variieren je nach Text: Der SV (319) nennt neben *āratī* nur *arḡha* als Darbringung, der ASA (107-112) dagegen beschreibt nicht nur einzelne Schritte der *āratī*, sondern lässt vorher unter Läuten der Glocke (Nep. *ghaṇṭī*) auch mit Räucherwerk (*dhūpa*) und Lampe (*battī*) verehren sowie Speise (*naivedya*) darbringen. Schließlich folgt *puṣpāñjali*.

¹⁹¹ Laut ASA (113) soll der Opferherr bei dieser Gelegenheit den Ring aus (*pavitṛī*) ablegen. Im SV (320) wird dieser Ring (Nep. *aūṭhī*) bereits beim *karmasamarpaṇa* bzw. „*kāyena vācā*“ erwähnt.

¹⁹² Anders als die ASP (107-111) geben ASA (114f.) und SV (320f.) für den *maṅgalābhiṣeka* neben vedischen Mantras auch eine Sequenz von neun puranischen Mantras an.

Formeln einfach das Muster aus dem Buch, ohne es entsprechend anzupassen. Nachlassende Konzentration mag einer der Gründe dafür sein, dass vor allem gegen Ende des *samāvartana* Zahl und Anordnung der rituellen Handlungen weitaus stärker variierten als in den bisherigen Teilen des Rituals. Der Übersichtlichkeit halber sollen die einzelnen Elemente hier aber weitgehend in der Reihenfolge behandelt werden, der im letzten Kapitel (und über weite Strecken im Hauptbeispiel) gefolgt wurde.

§1 Rahmenritual, erster Teil – Um das *samāvartana* einzuleiten, wird zunächst der entsprechende *homa* in das nördlichste der Feuerstellen entrichtet.¹⁹³ Im Hauptbeispiel war dabei bereits erkennbar, dass sich das Ritual seinem Ende näherte:

Während der Junge nach dem *vedārambha* noch immer an der Westseite des Ritualplatzes Glückwünsche und Geschenke entgegennimmt, schichtet einer der Priester Holzscheite auf die vierte *vedi*, legt *kuśa* um die Feuerstelle und entzündet den Stapel, indem er mit dem Opferlöffel Glut aus dem Hauptfeuer transferiert und Butterfett nebst Dochten dazu gibt. Der Hauptpriester liest derweil einen *saṃkalpa* und ruft dann den Jungen zu sich, damit dieser unter seiner Anleitung den Brahmā an der Südseite verehere. Schnell bringen die Priester die Butterfettspenden des *samāvartana-homa* dar und reichen dem Jungen auf einem Blatt die „Neige“ für das *saṃśrava-prāśana*. Nachdem dieser davon gekostet und Wasser geschlürft hat, wird er angewiesen, einen Blattteller mit Reis neben den Brahmā zu stellen (*pūrṇapātradāna*?) und das Feuer zu umrunden. Schließlich wird das Set von *praṇītā*- und *prokṣaṇīpātra*, welches bei den vier *saṃskārahomas* verwendet wurde, kopfüber auf die Erde gestellt (*praṇītāvimoka*). Die beiden Gefäße werden nun nicht mehr benötigt.

Auch in anderen Fällen verzichtete man auf den Dialog, in dem laut Texttradition der Junge bei seinem Lehrer die Erlaubnis einholt, ein Bad zu nehmen, und man begann gleich routiniert mit dem ersten Teil des Feuerrituals. Meist nahm dieser den jeweils üblichen Verlauf. Nur gelegentlich traten Abweichungen von der sonst beobachteten Form auf.¹⁹⁴

§2 Umsorgen des Feuers und anderes – wie in den Handbüchern wird auch in der Praxis nach dem *homa* eine Sequenz von Elementen des *upanayana* wiederholt. Die beobachteten Varianten wurden bereits behandelt (siehe Kap. 9.3 §13-19).

§3 Verehrung der acht Krüge (*aṣṭakalaśapūjā*) – In einigen rezenten Handbüchern wird dem Bad des Jungen (siehe §4) als Vorbereitung eine Verehrung der acht Krüge mit dem Badewasser vorangestellt.¹⁹⁵ In der heutigen Praxis ist diese *aṣṭakalaśapūjā* Standard und ein eigenständiges Element, das gegebenenfalls vorgezogen werden kann. Sie wird deshalb hier als eigener Paragraphen behandelt.

Mit einer Ausnahme, bei der der Vater diese Aufgabe übernahm (Fall 2), vereehrte stets der *brahmacārin* selbst, vom Priester assistiert, die Krüge:

¹⁹³ Nur im Fall 5 wich man von der sonst üblichen Reihenfolge ab (siehe Kap. 10.2 §1).

¹⁹⁴ Man trug z.B. im Fall 7 bereits vor dem eigentlichen *saṃskāra* dem Jungen das Aschezeichen auf.

¹⁹⁵ Für Referenzen siehe Kap. 11.1 §3.

Nachdem der Junge Brennholz ins Feuer geworfen hat,¹⁹⁶ grüßt er auf rituelle Weise seinen Lehrer (*abhivādana*), diesmal in Anwesenheit desselben, und begibt sich an die Ostseite des Ritualplatzes, um unter Anleitung des Feuerpriesters die acht Krüge zu verehren. Im Süden beginnend bringt er jedem Krug Materialien vom *saptapāla* dar und verehrt die Gefäße kollektiv mit dem Schwenken eines Lichts (*nīrājana*), das man an der Lampe (*dīpa*) im Osten des *maṇḍapa* entzündet hat. Die Handlungen des Jungen werden vom Hauptpriester genau beobachtet. Fehler werden direkt korrigiert.

Auch andere vollzogen die Verehrung der einzelnen Krüge von Süden nach Norden.¹⁹⁷ Wie ausführlich dies geschah, hing von der Stimmung der Akteure und der Ausstattung des Rituals ab. Der Vater im Fall 7 (siehe oben) benötigte für seine aufwendige *pūjā*, bei der alle Darbringungen mit Mantras begleitet wurden, eine Viertelstunde, in anderen Fällen erledigte man diese *pūjā* in einem Bruchteil der Zeit. Nur in einem Fall verzichtete man darauf, denn man hatte zu Beginn des Rituals keine acht Krüge aufgestellt (siehe §4).

§4 Das Übergießen (*abhiṣeka*) oder Bad (*snāna*) – Dieses zentrale Element des *śamāvartana*, das wesentlich dazu beiträgt, aus dem *brahmacārin* einen *snātaka*, einen Gebadeten, zu machen, wurde im Hauptbeispiel folgendermaßen vollzogen:

Der Junge bleibt bei den soeben verehrten Krügen stehen, blickt nun aber nach Osten. Er legt die Handflächen über dem Kopf zusammen und ein Priester nimmt nacheinander aus jedem der acht Krüge mit dem darin steckenden Mango-Blatt etwas Wasser und besprenkelt den Kopf des Jungen (*abhiṣeka*). Der restliche Inhalt der Krüge wird in den *īśānakalaśa* gegossen, um dann mit dem so gesammelten Wasser den Jungen zu „baden“. Dazu soll er wieder die zuvor beschriebene Haltung einnehmen. Diesmal hält ihm einer der Priester jedoch ein Sieb über den Kopf, durch welches er Wasser gießt (*sahasradhārasnāna*), während der Hauptpriester aus dem Handbuch die Mantras rezitiert.

Der „Gebadete“ legt sein durchnässtes Kopftuch und Obergewand ab und begibt sich, wie beim Bad am Ende des *cūḍākaṛaṇa* (siehe Kap. 8.2 §13), zum nahe gelegenen Waschplatz. Die Schwester wird hinterher geschickt und auch der jüngste Bruder des Vaters hilft wieder beim Waschen des Jungen. Während man sich inmitten Wäsche waschender Frauen bemüht, alle Spuren des roten Farbpulvers zu beseitigen, hüllt sich der Ritualplatz in dichten Rauch. Der Familienpriester, der seit dem Vortag am Vortag nicht mehr in das Ritual involviert war, opfert nun mit einem Helfer Gerste, Sesam und Butterfett für die *navagrahas* ins Hauptfeuer.¹⁹⁸ Auch der *yajamāna*, der älteste Bruder des Vaters, hat wieder am *maṇḍapa* platzgenommen.

¹⁹⁶ Vgl. Kap. 9.3 §13. Anders als beim *upanayana* wiederholte der Junge diesmal nach einer *pradakṣiṇā* um den Tempel das *samidādhāna*.

¹⁹⁷ Nur in einem hier nicht systematisch erfassten Fall (beobachtet am 1. März 2006 am Rudragādeśvara, Deopatan) hatte man ihm Norden begonnen und arbeitete sich nach Süden vor, zumindest bis der Priester eines benachbarten Rituals insistierte und bewirkte, dass die *pūjā* abgebrochen und im Süden erneut begonnen wurde.

¹⁹⁸ Wie von einigen Texten (etwa SV: 327) für den *navagrahahoma* vorgesehen, hatte der Vater auch neun verschiedene Arten von Brennmaterial (*samidh*) besorgt: je ein kleines Bündel *siplikāna*, *palāśa*, *ḍumrī*, *apāmārga*, *svāmī*, *khayara*, *dūbo*, *pippala* und *kuśa*.

„Gebadet“ wurden alle Initianden. Die konkreten Umsetzungen dieses Ritualelements konnten jedoch variieren. Im Fall 3 zeigte das Bad große Ähnlichkeit mit dem eben Berichteten (siehe Abb. 25).¹⁹⁹ Zum Teil agierten dieselben Personen.²⁰⁰ Auch in anderen Fällen stellte das *sahasradhārasnāna* den Höhepunkt des Bades dar. Gelegentlich waren daran drei Priester beteiligt. Der Hauptpriester rezitierte, ein zweiter Priester hielt das Sieb und ein dritter goss. Im Fall 4 konnte man, nachdem der Priester das Wasser der Krüge gesprenkelt hatte, das benötigte Sieb nicht finden. Der Übergießende, hier je nach Jungen der Bruder des Vaters oder der Mutter, benutzte daher die rechte Hand als Sieb.

Eine weitere Variante, bei der man sowohl auf das Sprengen von Wasser einzelner Krüge als auch auf ein Sieb verzichtete, konnte im Fall 7 beobachtet werden: Der Priester wies die Jungen an, jeweils die Hälfte des Wassers aus den Krügen in das *karmapātra* zu gießen. Dann suchte er einen geeigneten Ort, führte seine Schützlinge ein Stück weg vom *maṇḍapa*, stieg im Süden auf eine Brüstung und übergoss die Jungen dem Alter nach mit dem gesammelten Wasser. Pragmatisch setzte er sich damit über vorgeschriebene Details hinweg.

Noch offensichtlicher wurde im Fall 6 improvisiert. Da man hier keine acht Krüge (*aṣṭakalaśa*) an der Ostseite vorbereitet hatte, sammelte der Priester im *iśānakalaśa* das Wasser aus den fünf Krügen an den Pfeilern des *maṇḍapa* (*pañcavāruṇīkalaśa*). Für den *abhiṣeka* nahm er *kuśa* und rezitierte den Mantra „*om dyauḥ śāntiḥ* etc.“ (VS 36.17), der etwa beim *godāna* (siehe Kap. 6.4.1 §3) oder dem *maṅgalābhiṣeka* am Ritualende (siehe §17) beim Sprengen von Wasser üblich ist. Schließlich zerriss er den Stoff, den man zu Beginn des Rituals diesem Krug als Kleidung (*vastra*) umgelegt hatte, und band jedem Jungen (wie nach einem *bali*) einen Streifen davon um den Hals.²⁰¹ Der Priester, aufgrund von Materialmangel zur Improvisation gezwungen, gab dem Element mit Hilfe von Zitaten aus anderen Ritualen eine völlig neue Form.

§5 Lösen des Gürtels (*mekhalāmocana*) – Das Bad beendet auch in der heutigen Praxis des *vratibandha* eine Phase des Studiums und der Observanz. Die Tatsache, dass diese Lehrzeit heutzutage „virtuell“ innerhalb des Rituals vollzogen wird, macht einige der textlich tradierten Elemente obsolet (siehe etwa §8), dennoch wird auch heute markiert, dass der Junge nun kein *brahmacārin* mehr ist und nach dem Bad bzw. den anschließenden Waschungen in ritueller Form (also mit Mantra) die (restliche) Asketenkleidung ablegt. Im Hauptbeispiel war dies ein schlichter Akt und beschränkte sich (wie im Sūtra) auf das Ablegen der *mekhalā*:

199 Allerdings hatte man hier beim Aufbau des Ritualplatzes vergessen, die acht Krüge zu füllen – ein Fehler, der vor dem Bad schnell behoben wurde.

200 Der Hauptpriester war in beiden Fällen der gleiche und ihm stand eine ähnliches Team zur Seite. Im Fall 3 gehörte dazu auch der Vater des Hauptbeispiels, der als Hauptassistent das Übergießen übernahm.

201 Das am Ende eines Tieropfers (*bali*) neben einer schwarzen *ṭikā* aus Ruß übliche Binden eines Stoffstreifens um den Hals konnte in keinem anderen *vratibandha* beobachtet werden.

Wie zu Beginn des *upanayana* ein Handtuch um die Hüfte tragend, kehrt der Junge zum Ritualplatz zurück, wo ihm der Priester unter Rezitieren des entsprechenden Mantras den Gürtel als letztes Zeichen seines *brahmacarya* abnimmt.

Im Fall 7 schloss man dem Ablegen des Ornaments des *brahmacārin* gleich das Neueinkleiden und Schmücken der *snātakas* an. Die Jungen behielten aber trotz neuer Kleidung ihre Bettetaschen um, da noch immer Gäste eintrafen und Kuverts als „Almosen“ gaben.²⁰² In den Fällen 2 und 5 legte man nun ein Winkelgewand (*dhōṭī*) an. Im Hauptbeispiel fuhr man jedoch (wie im verwendeten Handbuch) zunächst mit der folgenden Handlung fort.

§6 Grüßen der Sonne (*sūryopasthāna*) – Das im *vratibandha* mehrfach vollzogene Grüßen der Sonne²⁰³ ist auch Teil des *samāvartana*, zumindest laut Texten und im Großteil der beobachteten Fälle.

Vom Waschplatz zurück an der Stelle, wo er „gebadet“ wurde, stellt sich der Junge auf ein kleines Holzbrett und erhebt beide Arme. Die Mantras werden gelesen. Dann blickt der Junge in die Sonne, legt die Hände vor dem Gesicht zum Gruß aneinander, verbeugt sich, und der *yajamāna*, sein Onkel, legt ihm ein Wickelgewand (*dhōṭī*) an.

Im Fall 3 legte der Vater dem Junge nach dem formellen Grüßen der Sonne ein Wickelgewand (*dhōṭī*) an. In den Fällen 2 und 5 trugen die Jungen bereits *dhōṭī* (vgl. §5). Das Grüßen der Sonne konnte aber auch noch später erfolgen; so im Fall 7 erst nach dem Essen von Joghurt und anschließender Mundspülung.

§7 Essen von Joghurt (*dadhiprāsana*) – Spätestens gegen Mittag dürften die meisten Jungen von Hunger geplagt worden sein, da sie seit dem Ritualbeginn am Morgen, teilweise sogar seit dem *jūṭikābandhana* am Vorabend, keine Nahrung mehr zu sich genommen hatten und „asketisch“ fasteten. Beim *samāvartana* bot sich in den meisten Fällen die Gelegenheit, mit einer kleinen Mahlzeit dieses Fasten zu brechen. Im Fall 1 fütterte die Mutter den Jungen zunächst mit etwas Reis und (einige Minuten später) mit einer Banane. Beides war dem herangewachsenen Jugendlichen ausgesprochen peinlich. Auch im Fall 2 bekam der Junge von der Mutter eine Banane.²⁰⁴ Wenn sonst ein Essen im Ritual stattfand,²⁰⁵ nahm es meist eine andere Form:

Gewandet mit Opferschnur und *dhōṭī* hockt sich der Junge auf dem kleinen Holzbrett, auf dem er stehend die Sonne begrüßt hatte, nieder. Vor ihm wird ein Metallteller mit einem Schälchen Joghurt, zwei geschälten Bananen und vier Stück einer Milchsüßigkeit (Nep. *peḍā*) gestellt. Unter Anweisung des Priesters, der ohne Handbuch neben

202 Vor dem *deśāntara* (§14) nahmen sie auch ihre Stöcke wieder auf.

203 Siehe Kap. 5.2.4 §2, 9.2 §11 und 26, 9.3 §5 und 18. Dass dieses Element verschiedene Deutungen zu bzw. nicht zulässt, wurde bereits anhand der Textangaben behandelt (siehe Kap. 11.1 §5). Die Praxis liefert kaum weitere Interpretationshinweise.

204 Während der Junge im ersten Fall beim Füttern noch seine Asketenkleidung trug, war der Gespeiste im zweiten Fall bereits festlich neu eingekleidet und geschminkt worden. Auch hatte er bereits vorher etwas Joghurt auf förmliche Weise gegessen (siehe unten). Im Fall 4 wurden die Jungen von Onkel (Vaterbruder) und einer Tante, ebenfalls nach dem Umkleiden, mit Joghurt und Banane gefüttert.

205 Im Fall 6 wurde darauf verzichtet.

ihm auf einem Kissen sitzt, gießt der Junge zunächst etwas Wasser um den Teller. Dann nimmt er fünf kleine Portionen²⁰⁶ und gibt sie jeweils mit einem Mantra auf die Erde. Erst nach diesem Speiseopfer (*bali*) an die Götter, darf er selbst essen. Der Priester überwacht noch, wie sein Schützling etwas Joghurt aus der hohlen Hand schlürft und lässt ihn dann in Ruhe sein kleines Mahl beenden.

Auch in anderen *vratibandhas* wurden vor der Mahlzeit Speiseopfer dargebracht (siehe Abb. 26) und die Jungen so in die rituelle Form des Essens eingewiesen, wie sie etwa von den *nityakarman*-Handbüchern behandelt wird.²⁰⁷ Dieser Form wird auch gefolgt, wenn am Ende des Rituals die Priester mit reiner Speise verköstigt werden²⁰⁸ und laut einigen Handbüchern soll der Junge an diesem *bhojana* der Priester teilnehmen.²⁰⁹ In der beobachteten Praxis wurde die „Lektion“ im rituellen Essen jedoch meist im Rahmen des *dadhīprāsana* erteilt. Im Fall 5 bereitete man dabei nicht nur einen Sitz aus Wasser und brachte darauf Speisen dar, der Priester berührte auch die Augen des Jungen mit Wasser, bevor dieser, zunächst mit der Hand, dann mit einem Löffel, zu essen begann. Im Fall 3 berührte der Junge seine Augen selbst. In wieder anderen Fällen wurde auf das Berühren der Augen verzichtet, der Junge musste jedoch vor und nach dem Essen *ācamana* machen (etwa in Fall 2). Gelegentlich wurden bei der Mahlzeit weitere Handlungen „gelehrt“, die zur täglichen Praxis eines *dvija* gehören sollten. Im Fall 7 dagegen ließ der Priester die ermüdeten Jungen ohne irgendeine Unterweisung ein Schälchen mit Joghurt und Sesam austrinken, bevor er sie zum Mundausspülen abseits des Ritualplatzes führte (vgl. §9).

§8 Schneiden von Haaren und Nägeln – Dass das laut Sūtra nun folgende Rasieren des Haupthaars und Schneiden der Nägel in den Handbüchern teils durch *ācamana* substituiert ist (siehe Kap. 11.1 §7), liefert bereits einen Hinweis darauf, dass dieser Teil des *samāvartana* im Laufe der Zeit an Bedeutung verlor. Im *vratibandha* wird bereits beim ersten der vier durchlaufenen *samskāras* der Kopf geschoren. Eine erneute Rasur am Ende des Rituals ist damit obsolet geworden.²¹⁰ Zwar wird in den meisten Handbüchern nach wie vor die Anwesenheit eines Barbier beim *samāvartana* erwähnt, da dieser aber gar keine Aufgabe mehr hat, übergeht man diese Vorschrift. Wenn in den beobachteten *vratibandhas* überhaupt ein Barbier anwesend war (vgl. Kap. 2.1 §8), wurde dieser gleich nach dem *cūdākarana* für seine Dienste entlohnt und verließ den Platz. Da man in der Praxis, von den Texten abweichend, auch auf jegliche Substitution der beiden Handlungen verzichtete, ging man nach der Mahlzeit (§7) in der Regel gleich zum folgenden Element über.

206 Wie der Priester ihm erklärte, sollte von jeder Speise etwas dabei sein.

207 Siehe z.B. NP: 163-165.

208 Wenn (wie etwa im Hauptbeispiel) zusammen mit den Priestern verköstigt, musste auch ich die vorgeschriebenen Handlungen vollziehen, bevor mir gestattet wurde zu essen. Beim *bhoja* der anderen Gäste dagegen sind keine Speiseopfer üblich.

209 Siehe VP: 287 und VPGh: 176. Vgl. dazu Kap. 11.1 §15

210 Während bei den Newar das als vorbereitende Reinigung verstandene Schneiden der Nägel (insbesondere der Fußnägel) integraler Bestandteil der Initiation (der *kaytāpūjā* der Jungen als auch des *ihī*-Rituals der Mädchen) ist (Gutschow/Michaels 2008: 69f., 141 und *passim*) bzw. bis vor kurzem war (ebd.: 35), spielt es im *vratibandha* der Bāhūn und Chetrī weder zu Beginn noch am Ende eine Rolle.

§9 Reinigen der Zähne (*dantadhāvana*) – Auf die Parallele des Mundspülens und Bürstens der Zähne mit *udumbara* (Nep. *ḍumrī*) beim *samāvartana* und dem allmorgendlichen *śaucācāra* wurde bereits hingewiesen (siehe Kap. 11.1 §8). Durch die in der Praxis heute übliche Verkürzung des Ritualablaufs (siehe §8) ergibt sich noch ein anderer Bezug, der für die Akteure, wenn sie denn nach einem Sinn der Ritualhandlung suchen, als Erklärung naheliegender ist: Es gehört zur ritualisierten Form des Essens, dass man sich nach der Mahlzeit gründlich den Mund mit Wasser reinigt. Die Tatsache, dass nur in wenigen Ritualen (etwa im Fall 3) beim *dantadhāvana*, wie in den Texten vorgeschrieben, ein Zweig des *udumbara* verwendet wurde, lässt sich daher nicht immer allein über mangelhafte Vorbereitung des Rituals erklären. Im Hauptbeispiel begnügt man sich mit einem Substitut:

In Begleitung eines Priesters begibt sich der Junge nach dem Essen wieder an die Waschstelle und spült den Mund mehrfach mit Wasser aus. Da kein Zahnreiniger aus *ḍumrī* verfügbar ist, reicht man ihm einen etwa zehn Zentimeter langen Zweig, den man kurzerhand von einem der Äste des *paiyū*, die die Pfeiler des *maṇḍapa* schmücken, gebrochen hatte.

In anderen Fällen übergang man das Reinigen der Zähne mit einer hölzernen Bürste ganz und beschränkte sich auf das Ausspülen des Mundes. Im Fall 7 wies der Priester seine Schützlinge ausdrücklich an, dass sie von nun an diese Mundspülung ebenso gründlich²¹¹ nach jeder Mahlzeit vollziehen sollten. Das heutige „*dantadhāvana*“ liefert also ein Beispiel dafür, dass Veränderungen im Ritualablauf Uminterpretationen und Umgestaltungen anderer Handlungen nach sich ziehen können.

§10 Berühren von Gesicht und Nase (*mukhanāsikāmbhana*) – Im Einklang mit dem Sūtra schreiben die Handbücher nun ein erneutes Bad und das Berühren von Gesicht und Nase mit Sandelpaste oder ähnlichem vor. In den beobachteten Fällen verzichtete man auf ein weiteres Bad. Auch das Berühren bzw. Salben des Gesichts konnte nicht beobachtet werden. Jedoch wurde gelegentlich an dieser Stelle ein anderes Element der Segnung eingefügt:

Einer der Priester tritt mit einem Teller *rato dahiṭkā* vor den Jungen und platziert je ein Häufchen davon auf Stirn, Hals, Schultern und Opferschnur des Jungen. Dann überreicht er den Teller der Mutter, die ihrerseits dem Jungen *ṭikā* und Früchte übergibt. Einige Tanten folgen ihrem Beispiel.

Auch im Fall 2 bekam der Junge vom Priester eine rote *dahiṭkā*,²¹² allerdings erst, nachdem er von diesem über den Umgang mit der Opferschnur beim Toilettengang und andere Reinheitsregeln belehrt wurde.

§11 Wassergabe an die Ahnen und Anlegen der Opferschnur– Seit der Zeit des Sūtra nachweisbar, soll im Rahmen des *samāvartana* den Ahnen eine Wassergabe dargebracht werden. Diese Handlung, wenn benannt, heißt in Texten meist „Träufeln

211 Der Priester achtete darauf, dass die Jungen nichts von dem Wasser schluckten und alles wieder ausspülen. Schließlich kontrollierte er, ob die Mäuler auch wirklich sauber waren.

212 Die Mutter gab in diesem Fall erst später, nach dem Neueinkleiden (§13), *ṭikā*.

von Waschwasser“ (*avanejananiṣeka*) und stellt erneut einen Bezug zu den allmorgendlichen Reinigungen des *dvija* her. Laut UP1 (134) bietet sich hier Gelegenheit, dem Jungen eine neue Opferschnur anzulegen. Das sahen auch verschiedene Akteure in der heutigen Praxis so.

Nachdem der Junge zum Ritualplatz zurückgekehrt ist, wird er angewiesen, nach Osten zu blicken. Ein Priester gibt ihm etwas Wasser in die zusammengelegten Hände, das er unter Rezitieren eines Mantras über die Fingerspitzen für die Götter auf die Erde gießt. Dann soll er die Opferschnur über die rechte Schulter legen. Erneut wird ihm Wasser gegeben – diesmal in die rechte Hand – welches er nun über die rechte Seite der Handfläche (*pitṛtīrtha*), also in südliche Richtung, auf die Erde gießt und so den Ahnen darbringt. Dann legt er die Schnur zurück in die übliche Position. Während ein verspätet eingetretener Gast dem Jungen gratuliert und ihm einen Umschlag zusteckt, zählt der Priester die Knoten der bereits getragenen Schnur und bereitet dementsprechend eine weitere Schnur mit drei Strängen vor. Dann wird der Junge angewiesen, den rechten Arm zu heben, sodass ihm die zusätzliche Schnur angelegt werden kann.

Auch im Fall 3 brachte der Junge zunächst Wasser dar, bevor er eine neue Opferschnur erhielt. Allerdings hatte man hier eine Schnur mit sechs Strängen vorbereitet und nahm, nach deren Anlegen, die bis dahin getragene ab. So auch im Fall 5, nur erfolgt der Schnurwechsel bereits nach dem Umbinden des Wickelgewands (*dhotī*), und man demonstrierte die veränderte Position der Schnur bei der Wassergabe an die Ahnen bereits anhand der neuen Schnur. Während in den meisten Fällen das Anlegen durch einen Priester geschah, übernahm es im Fall 4 je nach Jungen der Vater- bzw. Mutterbruder.²¹³

§12 Einreiben mit Sandel (*candanalepana*) – Nur im Fall 3 konnte beobachtet werden, dass der Junge vor dem Einkleiden und Schmücken eine *ṭikā* aus Sandelpaste auf Stirn, Augen und Ohren bekam. Diese kurze Handlung kann im Tumult, der üblicherweise vor dem Einkleiden herrscht, in anderen Fällen jedoch übersehen worden sein.

§13 Einkleiden und Schmücken des Gebadeteten (*snātaka*) – Im Sūtra folgt dem Beenden des *brahmacarya* (mit Bad, Ablegen der Asketenkluft usw.) und den anschließenden Reinigungen und Salbungen das Neueinkleiden als *snātaka*. Anders als das Sūtra erwähnen einige Handbücher bei den Dingen, die dem Jungen nun angelegt werden sollen, neben einem neuen Unter- und Oberkleid, Blüten bzw. Girlande, Turban usw. auch die (zweite) Opferschnur (siehe Kap. 11.1 §12). Wie berichtet, wird in der heutigen Praxis diese Schnur meist bereits vorher angelegt (siehe §11). Besondere Aufmerksamkeit kann auch der Kopfbedeckung zukommen, wobei anstelle des vom Sūtra vorgeschriebenen Turbans – eine Parallele zum *dikṣita* (Lubin 2011: 24) – heute in der Regel die typisch nepalische Kappe (Nep. *ṭopī*) verwendet wird. Im Fall 1 verehrte man sie vor dem Einkleiden mit Blüten und Reis. In anderen Fällen

²¹³ Das Anlegen der Schnur erfolgte hier bereits vor dem Ablegen der Asketenkleidung und dem direkt anschließenden Neueinkleiden.

(etwa 3 und 5) legte der Vater oder eine andere Respektperson nach dem Aufsetzen demonstrativ erneut Hand an, um sie auf dem Kopf des Jungen zu richten. Dies sind nur einige der heute üblichen Veränderungen der textlich tradierten Vorlage, die nahe legen, dass das Einkleiden während des *samāvartana* im Laufe der Zeit seinen Charakter verändert hat.

Man begibt sich wieder an die Südseite des Ritualplatzes. Während die Schwester schon mit dem Unterhemd bereitsteht, liest der Priester alle im Handbuch für das Ankleiden gegebenen Mantras (außer dem für die bereits angelegte Opferschnur). Dann hilft die Schwester ihrem Bruder beim Anlegen der neuen Kleidung. Neben dem Unterhemd bekommt er eine an der Seite gebundene Tunika (Nep. *mayalaposa* oder *daurā*), eine traditionelle Hose im selben Stoffmuster (Nep. *suruvāla*) sowie einen breiten roten Stoffgürtel (Nep. *kamarabanda*). Mittlerweile ist auch der ältere Halbbruder des Vaters eingetroffen²¹⁴ und beteiligt sich am Geschehen. Er platziert die Kappe (Nep. *ṭopī*) auf dem Kopf des Jungen und legt ihm eine Girlande aus *dūrvā*-Gras (Nep. *dūbomālā*) an, der eine Girlande aus gelben Blüten und schließlich Socken (Nep. *mojā*) und neue Schuhe (Nep. *juttā*) folgen. Schirm und Bambusstock werden nicht überreicht. Das Schminken des Jungen, das Schwester und *sānī āma* übernehmen, erfolgt nachträglich gegen Ende des Rituals in einem Seitengebäude der Tempelanlage. Gegen das eigentlich vorgesehene Anlegen von Ohrringen wehrt sich der Junge erfolgreich. Auch auf das Zeigen des Spiegelbildes verzichtet man.

Wie in anderen Fällen ist im Hauptbeispiel der augenscheinliche Verzicht auf die Übergabe wichtiger Statussymbole des *snātaka*, wie Schirm und Bambusstock, auffällig.²¹⁵ Vergleicht man die heutige Praxis mit den Angaben der Texte, werden aber nicht nur Auslassungen offensichtlich. Die Praxis weist Ergänzungen der textlich tradierten Form auf, die – wie von den Akteuren häufig kommentiert – aus einem anderen Ritual stammen: Wie bei seiner Heirat erhält der Junge beim *samāvartana* neben einer gewöhnlichen Blütengirlande eine *dūbomālā*.²¹⁶ Auch dass die Schwester (oft unterstützt von Tanten) ihren Bruder herausputzt (vgl. etwa Bennett 2005: 70), stellt eine Parallele der beiden Rituale dar. Schließlich ist auch die Tatsache, dass viele Jungen *daurā-suruvāla* (bzw. *mayalaposa-suruvāla*), die festliche Nationaltracht Nepals, angelegt bekamen (Fall 2, 3, 4, 5 und 7),²¹⁷ nicht allein als Anpassung an regionale Gepflogenheiten zu verstehen. Traditionell heiratet man in dieser Tracht (vgl. Bennett 2005: 78). Der Junge wird beim *samāvartana* wie ein Bräutigam ausstaffiert.

214 Er hatte sich verspätet, da er am Vormittag mit dem Vorritual eines für den folgenden Tag geplanten *vratibandha* beschäftigt war.

215 Einige Jungen nahmen später für das *deśāntara* ihre Stöcke aus dem *upanayana* wieder auf (siehe §14). Zu dem im Fall 2 bei der Prozession um den Tempel getragenen Schirm siehe §15.

216 Oft übergab die Mutter die Girlande (Fall 1, 2, 3 und 5). Im Hochzeitsritual ist dies Aufgabe der Braut (Bennett 2005: 74).

217 In den Fällen 1 und 6 übergab man Jeans und Hemd bzw. Pullover. Auch einer der Jungen im Fall 7 erhielt Kleidung westlicher Art. Selten verwendete man statt *ṭopī* ein Basecap.

Derartige direkte Bezüge zwischen *samāvartana* und Hochzeitsritual finden sich bereits in der klassischen Ritualliteratur (Keßler-Persaud 2010). Aus eben dieser Literatur geht auch hervor, dass z.B. das aus *dīkṣā* und *samāvartana* bekannte Schminken der Augen (*añjana*) in das Hochzeitsritual integriert wurde (Einoo 2010: 79; Gonda 1980: 151f.). Im hier untersuchten Material dagegen sind es vor allem Details, die aus der Hochzeit, genauer gesagt der heutigen Form der Hochzeit, in das *samāvartana* übernommen wurden. Dabei kann sich der Charakter einiger angestammter Elemente des *samāvartana*, wie eben des *añjana*, erheblich wandeln. Laut Texttradition salbt der *snātaka* unter Sprechen eines Mantras die Augen und betrachtet sich dann im Spiegel. Wenn diese Handlungen in der Praxis nicht einfach übergangen oder mit einer schlichten Geste substituiert wurden,²¹⁸ betrieben die weiblichen Verwandten meist erheblichen Aufwand, um das Gesicht des Jungen mit Lippenstift, Rouge und Kayal zu verschönern (Fall 2, 3, 5). Dies geschah, wie im Hauptbeispiel, außerhalb des Ritualplatzes²¹⁹ und meist ohne Beteiligung eines Priesters.²²⁰ Statt Mantras waren Witze über den „Bräutigam“ und Gekicher zu hören.²²¹

All diese im Brauch der Bāhun und Chetrī fest etablierten Abweichungen von der Texttradition weisen darauf, dass es beim Neueinkleiden heute nicht vornehmlich um das Ausstatten des Jungen als *snātaka* geht, sondern veranschaulicht werden soll, dass seine Initiation ihn zum potentiellen Bräutigam macht. Der so im Ritual vorgezeichnete Weg des Jungen jedoch zunächst noch einmal in Frage gestellt.

§14 Auszug in die Ferne (*deśāntara*) – Einige Handbücher erwähnen bereits im Zusammenhang mit dem *vedārambha* einen Weggang zum Studium, das *deśāntara* bzw. *deśāntaragamana*. In den beobachteten Fällen war es, wie auch Bouillier (1986: 12) und Bennett (2005: 70) berichten, meist Teil des *samāvartana*.²²² Wann genau es vollzogen wurde, variierte. Im Fall 1 trug der Junge noch seine Asketen-Kleidung.²²³ Im Fall 6 wiederum hatte man bereits das allgemeine Feuerritual beendet (siehe §16) und mit dem Aufräumen des Platzes begonnen. In den meisten Fällen fand der variationsreich gestaltete Auszug irgendwann zwischen dem Umkleiden und den Abschluss-handlungen des Rahmenrituals statt, so auch im Hauptbeispiel:

Neu eingekleidet und geschmückt, verlässt der Junge mit zwei Mutterbrüdern den Tempelkomplex. Zwei Schulkameraden, die ihn seit dem Vortag begleiten, rufen, er solle weglaufen, doch die Mutterbrüder halten ihn fest am Arm. Einer der Onkel

218 Im Fall 1 etwa entschied man, dass das Mädchen dem Bruder anstelle des *añjana* wenigstens mit einem Taschentuch das Gesicht säubern solle.

219 In den Fällen 1 und 2 zog man sich auch zum Umkleiden aus der Öffentlichkeit zurück.

220 Es verwundert daher nicht, dass diese Handlungen von den Texten so selten erfasst werden.

221 Das *añjana* kann andernorts anders gestaltet und demzufolge anders interpretiert werden. Stevenson (1920: 40) berichtet aus Gujarat, dass die Mutter bei *samāvartana* zum letzten Mal die Augenlider (und eine Stelle am rechten Ohr) ihres Sohnes mit Lampenruß schwärzt, um ihn vor den bösen Blick zu schützen. Da das prophylaktische Schwärzen der Augen nur bei Kindern üblich ist – Erwachsene schützen sich durch das Tragen einer Zitrone in der Kleidung vor Übel – markiere, so Stevenson (ebd.), die Handlung den Abschied von der Mutter und den Übergang des Jungen in die Welt der Männer (siehe dazu Kap. 8.4 und 9.6).

222 Zur Diskussion um die Position dieses Elements siehe Kap. 11.4.

223 Vgl. das Fallbeispiel von Michaels 1998: 111 Abb. 1c.

scherzt: „Dich bringe ich jetzt zur Polizeistation“. Nach einer Runde um den Tempelkomplex kehrt man jedoch ins Innere der Anlage zurück, wo der Junge und seine Begleiter zusammen mit dem Tempelpriester das zentrale *śivaliṅga* verehren.

Bis auf wenige Ausnahmen geben die Handbücher für das *deśāntara*, wenn überhaupt Angaben zu diesem Element gemacht werden, lediglich die dazugehörige *kathā* wieder (siehe Kap. 11.1 §13). Dass man in der Praxis die *kathā* tatsächlich liest, wird etwa von Michaels (1986) berichtet.²²⁴ In den hier berücksichtigten Fällen spielte dieser Text aber kaum eine Rolle. Obwohl das *deśāntara* immer vollzogen wurde, nahm sich lediglich ein Priester die Zeit und verlas eine Nepali-Version des Textes.²²⁵ Der trotz des obligatorischen Charakters des *deśāntara* in der Praxis so spärliche Textbefund legt nahe, dass dieses Ritualelement erst recht spät aus dem oralen Skript in die Texttradition übernommen wurde. Weiterhin ließe sich vermuten, dass erst bei dieser Übernahme dem brahmanisch-priesterlichen Bedürfnis nach Ritualtext Rechnung getragen wurde und für das *deśāntara* wenigstens einige Sanskritverse, quasi als Mantra-Ersatz, angegeben wurden, sich diese textliche Ergänzung aber – so zumindest mein Befund – in der Praxis nicht wirklich etabliert hat.

Auch Michaels (1986: 202f.) nimmt eine (nachträgliche) brahmanische Verfasserschaft an. Er verweist in diesem Zusammenhang u.a. auf Vers 32 der *kathā*, nach welchem der Junge von seinen Vater fordert, zur Vollendung der zwölfjährigen Observanz und zu seinem Wohle (dem brahmanischen *guru*) eine Kuh als Lohn (*dakṣiṇā*) zu übergeben.²²⁶ Fraglich scheint mir allerdings, dass hier „wohl der gemäß *Gr̥hyasūtras* zu praktizierende *godānasamskāra* angedeutet wird“ (ebd.: 202). Im Vers wird vielmehr – wie die Erwähnung des zwölfjährigen *vrata* (des *brahmacārin*) nahelegt – auf die Entlohnung des Lehrers beim *samāvartana* angespielt, nicht auf das von einigen Texten für das 16. Lebensjahr vorgeschriebene, aber längst aus der Mode gekommene *godānasamskāra* bzw. *keśānta*. Sollte die *kathā* tatsächlich jüngeren Ursprungs sein, und bedenkt man, dass das *brahmacarya* heute in der Regel nur noch wenige Stunden dauert, bietet sich noch eine andere Interpretation an: Laut besagtem Vers dient das Geben der Kuh „der Vollendung der Observanz“ (*vratapūrtiyai*),²²⁷ und Kühe werden im heutigen Ritual vornehmlich als *prāyascitta* übergeben. Wird hier auf ein *godāna* angespielt, das den Fehler tilgen soll, der Observanz nicht in eigentlich vorgeschriebener Form nachgekommen zu sein? Wird so ermöglicht, das, was der Junge im Rahmen seines *vratabandha* rituell vollzogen hat, als zwölfjähriges *brahmacarya* anzuerkennen?

224 In einem von Michaels (1986: 205) geschilderten Fall las der Priester die *kathā*, wie in der VP vorgeschrieben, nachdem der Junge vom *māmā* zurückgeführt wurde. In einem anderen Fall wurde nur die *kathā* gelesen, ohne dass eine szenische Umsetzung erfolgte (ebd.: 217).

225 Dies war der Priester, der die Fälle 1 und 4 betreute. Während die *kathā* zu hören war, legten die Jungen die Handflächen aneinander und (zumindest im zweiten Fall) wurden sie dabei von Verwandten am Kopf oder Rücken berührt.

226 *varṣadvādaśakālmavratapūrtiyai ca dakṣiṇā | hitāya mama bho tāta dīyatām gauḥ sadakṣiṇā* (zit. nach VP: 274).

227 So etwa VP: 274 und VPGh: 170. Andere (wie der SV: 284) haben hier *vratapūrṇāya* (vgl. Michaels 1986: 200).

Wie erwähnt, das Lesen der *kathā* spielte in den beobachteten Fällen kaum eine Rolle. Die szenische Umsetzung des Auszugs hingegen war oft einer der Höhepunkte des Rituals. Verwandte und Gäste unterbrachen ihre Gespräche, um nun zuzuschauen. Während in den Handbüchern das *deśāntara* meist als Gang nach Kaschmir oder Benares, beides bekannte Stätten der Gelehrsamkeit,²²⁸ erscheint, wurde in der Praxis nur im Fall 3 ein Auszug zum Studium in Szene gesetzt. Der Junge nahm sich die in rotes Tuch eingeschlagene Veda-Ausgabe, die beim *vedārambha* benutzt worden war, und verließ den Ritualplatz.²²⁹ Als er kurz darauf vom Mutterbruder zurückgeführt wurde, scherzte dieser: „Nun ist er gelehrt“ (Nep. *aba vidvāna bhayo*). In anderen Fällen inszenierte man wie im Hauptbeispiel nicht eine „Bildungsreise“, sondern eine „Pilgerfahrt“ zu einem nahegelegenen Tempel.²³⁰ Im Fall 7 zogen die Mutterbrüder den Jungen die neuen Schuhe wieder aus, gaben ihnen ihre Asketen-Stöcke zurück und gingen mit den barfüßigen „Pilgern“ zum nahegelegenen Paśupatinātha-Tempel. Auch im Fall 6 erhielten die Jungen ihre Stöcke zurück und brachen mit den Mutterbrüdern zum *darśana* des Paśupatinātha auf. Da die Familie in Eile war – die Mietzeit der Ritualfläche war abgelaufen und die Reinigungskräfte standen schon mit Schaufeln und Körben bereit, um die Spuren des Rituals zu beseitigen – rief man noch hinterher, dass ein Blick von außen genüge.²³¹

Im Fall 2 konnten auch die meisten anderen Elemente beobachtet werden, die von der VP und den ihr folgenden Texten für das *deśāntara* beschrieben werden. Zunächst umrundete der prächtig geschmückte junge Mann mit seinen Mutterbrüdern und weiterem Gefolge den Tempel (siehe dazu auch §15), betrat diesen mit seiner Mutter, um die Gottheit zu verehren, und begab sich dann gemächlichen Schrittes in Richtung Ausgang des Tempelkomplexes. An der Schwelle versperrten ihm die Mutterbrüder den Weg, fragten, wo er denn hin wolle und was er wünsche, und führten den „überredeten“ Ausreißer zurück zum Ritualplatz (siehe Abb. 28). Dort erwies er Mutter und Vater seinen Respekt, indem er deren Füße mit der Stirn berührte. Dabei legte er zunächst eine Goldmünze (Nep. *asarphī*) auf den Boden, die er nach der Verbeugung wieder an sich nahm. Nachdem der Sohn den Segen beider Eltern erhalten hatte, übergab er auf dieselbe Weise, also mit Goldmünze und Berühren der Füße, weiteren Verwandten Umschläge mit Geld (Nep. *bheṭī*).²³² Bennett (2005: 69f.), die diesen Brauch bereits nach der Beschreibung des *bhikṣādāna* behandelt und berichtet,

228 Siehe Altekar 1965: 114f. (zu Benares) und 131-133 (zu Kashmir).

229 Vgl. Stevenson (1920: 41), die berichtet, dass manchmal eine in Tuch eingeschlagene Veda-Ausgabe an den Bambusstock des Jungen gebunden wird, bevor dieser – begleitet von Verwandten, Freunden und Musik – von zuhause aufbricht.

230 In der VP (265) wird neben dem Auszug zum Studium die Alternative genannt, dass der Junge aufbricht, um umherzuziehen (*bhramaṇārtha*). Zum Aufsuchen lokaler Gottheiten während des *deśāntara* siehe auch Michaels 1986: 217 (Nachtrag 1c).

231 Im Fall 4, das auf demselben Platz nördlich des Paśupatinātha-Tempels vollzogen wurde, schickte man die Jungen aus Zeitgründen nur zum nähergelegenen *liṅga* des Rudraḡeśvara.

232 Nach Auskunft des *māmā* gehörten die Gegrüßten größtenteils zur Patrilinie des Vaters. Die Umschläge, die übergeben wurden, bekam er vom Vater gereicht, der ihn auch instruierte, wen er als nächstes grüßen solle. Von manchen Verwandten erhielt er im Gegenzug eine Blütenkette, von anderen eingepackte Geschenke oder ebenfalls Umschläge mit Geld.

dass nur die Mutter von ihrem Sohn *bhetī* empfängt, stellt – einem ihrer Informanten folgend – eine Verbindung zur Hochzeit und dem zukünftigen Leben als Haushalter her. Im Fallbeispiel fällt aber auch die Parallele zum *abhivādāna* beim *upanayana* auf, das, wie behandelt (siehe Kap. 9.2 §26), als eine Lektion verstanden werden kann, bei der es um das Bezeugen von Respekt und die Anerkennung von Hierarchien geht. Der Junge, der sich eben noch, wie vorgeschrieben, anschickte, den für ihn vorgezeichneten Weg zu verlassen und den Verpflichtungen der Gemeinschaft zu entfliehen, ordnet sich letztendlich der bestehenden sozialen Ordnung unter.

Was in den beiden bisher geschilderten Beispielen (siehe auch Michaels 1986: 217, Nachtrag 1a) recht geruhsam vonstattenging, kann auch dramatischer inszeniert werden. In einigen Fällen wurden die Jungen zum Wegrennen aufgefordert und dann vom *māmā* an der Hüfte oder am Arm gepackt und daran gehindert.²³³ Vor allem für die jüngeren Initianden gestaltete man das *deśāntara* spielerisch als eine Art heiteren Wettkampf.

Bei aller Varianz von Zeitpunkt und konkreter Form des *deśāntara*, gibt es in der Praxis jedoch eine Konstante. Während laut *kathā* Mutter, Vater und schließlich der Lehrer den Jungen zur Umkehr überzeugen, ist dies in der szenischen Umsetzung immer Aufgabe des Mutterbruders.²³⁴ Stevenson (1920: 41) berichtet, dass in einigen Teilen Indiens der Mutterbruder den Jungen mit dem Versprechen, ihm seine eigene Tochter zur Frau zu geben, zur Umkehr überredet. Sie merkt dazu jedoch an, dass die (von ihr untersuchten) Brahmanen in Kāthiāwār nicht mal im Spaß ein derartiges Angebot des Inzests machen würden (ebd.: 41f. Fn. 1). Michaels schreibt bei seiner Analyse der Funktion des Mutterbruders mit Verweis auf den Bericht von Stevenson, dass bedauerlicherweise das zum *deśāntara* vorliegende Material nicht ausreiche, die wenigen Hinweise auf den Mutterbruder als Frauengeber „in dem Sinne auszuwerten, daß sich daraus indirekte Strukturen einer matrilinearen Kreuzkusinenheirat ableiten ließen. Wäre dies der Fall, könnte dies nämlich ein Indiz für den nicht-hinduistischen Ursprung und demzufolge die synkretistische Ausformung des *deśāntara*-Ritus sein“ (1986: 207 Fn. 32a). Auch das in der vorliegenden Arbeit erschlossene Material lässt sich nicht im von Michaels angedeuteten Sinne auswerten. Es gibt in Nepal in der Nachbarschaft der brahmanisch geprägten Bāhun und Chetrī auch matrilineare Gesellschaften, etwa die nördlichen Magar, und zumindest laut VP und SV überzeugt der Mutterbruder seinen Neffen damit, dessen Heirat zu arrangieren. Von der Tochter des Mutterbruders, also der Kreuzcousine des Jungen, ist beim *deśāntara* jedoch nicht die Rede. Das Material legt vielmehr einen anderen Schluss nahe. Während bei den Magar die Beziehung zum Mutterbruder als Frauengeber, Schwiegervater und hoch stehendem Mitglied der dominierenden Matrilinee durch Respekt und Förmlichkeit

233 So konnte es in den Fällen 1 und 5 beobachtet werden. Es ist möglich, dass manche Familien die Handlung auf dem Gelände des besuchten Tempels vollzogen (vgl. VP: 265), zu dem ich zumindest im Falle des Paśupatiñātha keinen Zugang hatte.

234 Nur einer der Jungen (aus Fall 4) wurde vom Vaterbruder (Nep. *kākā*) begleitet. Dieser hatte bereits andernorts im Ritual Aufgaben des Mutterbruders übernommen, da kein männlicher Verwandter der Mutterseite anwesend war. Auch die wenigen Handbüchern, die dazu Angaben machen, erwähnen den Mutterbruder (Siehe Kap. 11.1 §13).

gekennzeichnet ist (Oppitz 1991: 94f.), ist sie in der patrilinearen Gesellschaft der Indo-Parbatiyā und anderer Gruppen Südasiens, dem Ideal nach von Innigkeit und Vertrauen geprägt. Sie liefert einen Gegenpol zur vom Vater vertretenen Disziplin und Förmlichkeit (vgl. Levy 1992: 126). Auch über die Kindheit hinaus findet der Junge bei seinem Onkel mütterlicherseits Unterstützung, die vor allem bei Konflikten und Problemen mit dem Vater und der Patriline zum Tragen kommen kann. Meines Erachtens ist es dieses vermittelnde Potential, das den Mutterbruder für seine Rolle beim *deśāntara* prädestiniert. Der Mutterbruder verspricht, dass *er* dem Jungen eine Frau sucht und nicht der Vater.

Beim *cūḍākarāṇa*, zumindest in der Praxis, kommt der Mutterbruder in der „gefährlichen“ Situation des Haarschneidens zum Einsatz. Er schützt seinen Neffen und damit auch dessen Patriline vor Schaden (siehe Kap. 8.4). Obwohl es die bisherigen Beschreibungen kaum vermuten lassen, ist auch das *deśāntara* eine „gefährliche“ Situation, denn aus dem üblicherweise heiteren rituellen Spiel kann gelegentlich bitterer Ernst werden. Zeitgleich, aber unabhängig voneinander beschäftigten sich sowohl Bouillier (1986) als auch Michaels (1986) mit verschiedenen Fällen von Kinderasketen (*bālayogī* bzw. Nep. °*jogī*) in Nepal, die sie auf der Suche nach dem Ursprung dieses Phänomens zum *deśāntara* führten. Beide berichten von Beispielen, in denen der Mutterbruder beim *deśāntara* versagte bzw. bewusst der ihm vorgeschriebenen rituellen Rolle nicht nachkam,²³⁵ den Jungen also nicht – ob nun durch Argumente und/oder festen Griff – zur Umkehr bewegte, und ihn so zwang, für die nun nicht mehr symbolische Zeit von zwölf Jahren sein Heimatdorf zu verlassen und als Asket umherzuziehen. Für Bouillier (1986: 17) schafft das *vratibandha* einen sakralen Raum, in dem der gewöhnliche Ablauf der Zeit unterbrochen und die gegensätzlichen Lebensstadien von Askese und Haushaltertum vermischt und in Einklang gebracht werden können. Innerhalb des Raumes ist dies ohne Risiko möglich. Überschreitet der Junge beim *deśāntara* jedoch die Grenze dieses Raumes,²³⁶ kann es passieren, „that the symbolic machinery gets out of order“ (ebd.). Plötzlich steht der Junge wieder auf *dieser* Seite des Spiegels, in der Realität, und der Priester verwehrt ihm den Schritt zurück (ebd.: 18).²³⁷ Die virtuelle Wirklichkeit des Rituals ist eine Art „abgesicherter Modus“ (mehr dazu in Kap. 11.4), der tiefgreifende ontologische Veränderungen ermöglicht.

§15 Weitere Elemente – Zum *samāvartana* können weitere Elemente hinzutreten. In den klassischen Ritualtexten finden sich gelegentlich Hinweise auf eine Prozession des *snātaka*, die offensichtlich einen Bezug zur Hochzeit herstellt (Keßler-Persaud 2010: 55, 58 und *passim*), in der hier untersuchten Texttradition aber nur selten erwähnt wird.²³⁸ Nach Auskunft mehrerer Akteure ist eine Prozession bei den dörflichen Bāhun und Chetrī durchaus üblicher Bestandteil des *vratibandha*. Im städtischen

²³⁵ Zu ökonomischen und anderen Motiven siehe Bouillier 1986: 19 und Michaels 1986: 213f.

²³⁶ Diese Grenze kann durch eine Linie auf dem Boden, einen Fluss oder Tempel markiert werden (Bouillier 1986: 17). Der hier gemeinte Raum ist also nicht identisch mit dem eigentlichen Ritualplatz, dem aufwendig vorbereiteten „Kernraum“ des Rituals.

²³⁷ Zur Rolle des Priesters siehe auch Michaels 1986: 213.

²³⁸ Für Details und Referenzen siehe Kap. 11.1 §14.

Umfeld des Kathmandu-Tals konnte jedoch nur ein einziger Fall (Beispiel 2) beobachtet werden, in dem ein Umzug inszeniert wurde (siehe §14). Wie in der VP (265) vorgeschrieben und von Tingey (1990: 165) aus der Praxis berichtet, war dieser Teil des *deśāntara*: Der geschmückte Initiand, zwei Mutterbrüder im Gefolge, umrundete feierlich den Rāma-Tempel, auf dessen Gelände das Ritual stattfand (siehe Abb. 27). Angeführt wurde der Zug von einer traditionellen, fünfköpfigen Kapelle (Nep. *pañcai bājā*), sodass man hier durchaus eine Parallele zum Zug des Bräutigams (Nep. *jantī*) bei der Hochzeit sehen kann (vgl. Bennett 2005: 77f.).²³⁹ Die Familie nutzte die Gelegenheit aber auch, um ihre hohe soziale Stellung und Zugehörigkeit zur Aristokratie zu demonstrieren. Zwei Bedienstete flankierten den Zug, einer trug einen dekorativen Schirm, der andere die königlichen Insignien Schwert und Schild, die vor dem Umzug mit einer kurzen *pūjā* bedacht worden waren. Für die Analyse interessant ist auch ein weiteres Detail: Nach der dritten Runde betraten Sohn und Mutter gemeinsam den Tempel, um der ansässigen Gottheit unter Anleitung des Tempelpriesters ihre Verehrung zu erweisen. Anschließend verehrte der Initiand, selbst den *saptapāla* in der Hand haltend, die vor dem Tempel stehende Hanumān-Figur, legte ihr ein neues Gewand um und brachte *nīrājana* dar. Ob er nun mit dieser Prozession symbolisch zu seiner Hochzeit weiterzog oder eine symbolische Pilgerfahrt unternahm – der versammelten Zuschauerschar wurde vorgeführt, dass der in der Prozession gefeierte Sohn jetzt selbstständig bei rituellen Handlungen agieren kann. Dabei wusste man die örtlichen Gegebenheiten zu nutzen und in das Ritual zu integrieren.

§16 Regeln des „Gebeteten“ (*snātaka*) – Die Handbücher tradieren ein Set von Regeln, das bereits vom Sūtra für den *snātaka* beschrieben wird (siehe Kap. 11.1 §15), und belegen so den konservativen Charakter dieses Genres. In der Praxis ist eine Belehrung über die spezifische Observanz des *snātaka* jedoch unüblich. Das heißt nicht, dass man generell darauf verzichtete, dem Jungen Vorschriften mit auf dem Weg zu geben. Im Fall 7 etwa nutzte der Priester das Ende des Rituals, um die Regeln zu erklären, die befolgt werden sollen, solange seine Schützlinge die Opferschnur tragen.²⁴⁰ Auch heute absolviert der Junge mit seiner Initiation und dem darin enthaltenen *samāvartana* einen wichtigen Schritt auf dem Weg in die von Regeln geprägte Welt des „zweimal geborenen“ Haushalters. Wie sich aber bereits bei anderen Elementen des Rituals andeutete (etwa dem Ankleiden, siehe §13), sind Spezifika des Status des *snātaka* heute weitgehend verloren gegangen.

§17 Rahmenritual, Teil 2 und Abschluss des Rituals – Die anderen *samskāras*, die während des *vratibandha* vollzogen werden, endeten damit, dass man mit wenigen Handgriffen den *homa*, der das jeweilige Teilritual rahmte, zu Ende führte. Beim *samāvartana* war das nicht anders. Allerdings galt es nun auch das *vratibandha* als Ganzes zu beenden und man kam für diesen Zweck auf das allgemeine Rahmenritual,

²³⁹ Aber während beim Auszug des Bräutigams zum Haus der Braut (Nep. *jantī jāne*) auch das *bhāra* mitgetragen wird (Bennett 2005: 78), verblieb dieses beim *pūrvāṅgakarman* geschnürte Bündel im berichteten Beispiel am östlichen Pfeiler des *maṇḍapa*.

²⁴⁰ In Fall 6 erfolgte eine derartige Belehrung bereits beim Anlegen der ersten Opferschnur während des *upanayana* (siehe Kap. 9.3 §3.3).

ebenfalls ein *homa*, zurück. Nicht selten wurden die beiden Rahmungen miteinander kombiniert.

Wie bereits festgestellt (Kap. 7.1.2), wurde das allgemeine Rahmenritual für gewöhnlich gemäß *agnisthāpana*-Handbuch vollzogen und in der Regel weitaus aufwendiger gestaltet als die eher rudimentär gehaltenen *saṃskārahomas*, die als innere Rahmungen fungierten. Dies ließ sich auch bei den Schlusshandlungen beobachten. Wie in anderen Teilen auch variierte die genaue Zahl und Reihenfolge der Elemente. Im Hauptbeispiel wurde das Ritual wie folgt beendet:

Während der Junge und seine Begleiter noch im Tempel das *liṅga* verehren, bereitet der *yajamāna* einen Blattteller mit Reis, Obst, etwas Geld und einer Opferschnur als *pūrṇapātra* vor und wartet auf die Rückkehr seines Neffen. Der Familienpriester bringt derweil die *pūrṇāhuti* für das *grahayajña* dar. Als der Junge schließlich zurückkehrt, wird er angewiesen sich neben seinen Onkel an die Südseite des *maṇḍapa* zu setzen, das *pūrṇapātra* zu verehren und es dem Hauptpriester zu übergeben.

Die Mutter geht nun mit dem *saptapāla* umher und gibt allen Priestern des Rituals *tīkā*. Derweil platziert der *yajamāna* mehrere Dochte auf einem Blattteller, entzündet sie mit seinem Feuerzeug und lässt den Jungen diese „Opfergabe für den Hüter des Platzes“ (*kṣetrapālābalidāna*) mit gelbem Farbpulver verehren. Der Teller wird dem Feuerpriester überreicht, der die Gabe an den Kopf des Jungen hält und dann in nördliche Richtung wegrägt, um sie abseits des Platzes auf den Boden zu setzen.

Das Geschehen verlagert sich an die Westseite des *maṇḍapa*. Dort hält der Familienpriester schon mit dem Opferlöffel eine Areca-Nuss über das zentrale Feuer und der Feuerpriester steht mit der *ājyasthālī* bereit. Um den *medhākaraṇahoma* darzubringen, kauert sich der Junge zwischen die beiden Priester und berührt mit überkreuzten Händen deren Füße. Wie üblich hält er dabei in jeder Hand einen Geldschein. Dann wird der Opferlöffel mit Butterfett übergossen und die Areca-Nuss ins Feuer gegeben.

Der Feuerpriester begibt sich zum Süden des *maṇḍapa* und zieht das *brahmapavitra* sowie die Repräsentationen von Viṣṇu und Prajāpati aus ihren Sitzen. Die Familie versammelt sich und ein Helfer verteilt für den *śeṣacaruhoma* die Reste der u. a. beim *grahayajña* verwendeten Opfermischung aus Gerste, Sesam, Butterfett etc. Der Hauptpriester rezitiert den vorgeschriebenen Text und alle werfen beim Wort „*svāhā*“ etwas der Mischung ins Feuer. Man vollzieht dies dreimal, bis aller *caru* dem Feuer dargebracht ist.²⁴¹ Anschließend übergibt man die *pavitras* den Flammen.

Der *yajamāna* bereitet ein *godāna*, umgießt es im Uhrzeigersinn mit Wasser und übergibt es dem Hauptpriester. Inzwischen hat der Feuerpriester eine Schale mit Butterfett vorbereitet, die er dem Jungen reicht, damit dieser darin sein Gesicht betrachtet (*ghṛtachāyā(nirīkṣaṇa)*).

Erneut wird das Feuer verehrt und schließlich entlassen. Der *yajamāna* sammelt dafür Blüten vom Sitz des Gaṇeṣa im Osten ein, nimmt Wasser aus dem *karmapātra*,

²⁴¹ An diesem Opfer beteiligen sich neben dem Jungen, auch Mutter, Vater, beide Großmütter, zwei ältere Brüder des Vaters sowie der Familien- und Feuerpriester. Der Halbbruder des Vaters beobachtet die Handlung aus der zweiten Reihe, nimmt aber nicht teil.

kreist das Gehaltene über dem Feuer und wirft es in die Flammen (eine Form von *puṣpāñjali?*). Der Priester reicht ihm einen Blattteller mit brennenden Dochten, den er vor dem Feuer kreisend schwenkt (*nīrājana*). Nun bringen *yajamāna* und Junge nacheinander Blüten, *lāvā* und *akṣatā* dar und grüßen verschiedene Götter (Śiva, Iṣṭadevatā usw.).

Derweil zerstößt der Feuerpriester zur Vorbereitung des *tryāyuṣakaraṇa* mit dem hinteren Ende des Opferlöffels in der *ājyasthālī* Kohle aus dem Feuer, und der Hauspriester macht alles für den *maṅgalābhīṣeka* fertig.²⁴² Er nimmt dazu den *sāntikalaśa* von seinem Platz im Nordosten und gießt das Wasser aus dem *ācamana*-Gefäß dazu. Als er auch das Wasser aus dem *karmapātra* dazu gießen will, rät ihm der Hauptpriester mit Verweis auf dessen rote Färbung ab. Schließlich sprengelt er mit Hilfe von *kuśa*-Halmen unter Rezitieren des üblichen Mantras (VS 36.17) das gesammelte Wasser großflächig über den Platz und die Ritualteilnehmer. Der Hauptpriester reibt sich die Hände und ruft zufrieden „Fertig!“ (Nep. *siddhyo*).

Die restlichen Handgriffe übernehmen andere. Der Familienpriester setzt sich in der Nordostecke des Ritualplatzes nieder, um dem *yajamāna*, dem Vater und den anderen Familienmitgliedern das schwarze Mal vom Opferfeuer auf die Stirn zu geben (*tilakadhāraṇa*) und die Schutzschnur um das Handgelenk zu binden (*rakṣā-bandhana*). Die anderen Priester beginnen, den Ritualplatz aufzuräumen und Reis, Obst und andere verwertbare Materialien für den Abtransport in Plastiksäcke zu füllen. Das Ritual ist beendet.

Die meisten für das Hauptbeispiel beschriebenen Abschlusselemente sind Standards, die so oder ähnlich auch in anderen Fallbeispielen vollzogen wurden. Einige der Elemente, wie die *pūrṇāhuti* oder das *tryāyuṣakaraṇa* bzw. *homatīlakadhāraṇa* wurden in der Praxis für gewöhnlich auch nach jedem *saṃskārahoma* vollzogen. Am Ende des *samāvartana* und damit am Ende des ganzen *vratābandha* betrieb man jedoch meist mehr Aufwand. So verwendete man beispielsweise im Fall 3 bei der *pūrṇāhuti* statt der dort sonst üblichen kleinen Areca-Nuss nun eine Kokosnuss. Ähnliches gilt für die verschiedenen Formen des Opferlohns (*dakṣiṇā*, *bhūyasīdakṣiṇā*). Wenn man diese nicht generell nur einmal am Ende des Gesamtrituals übergab (zu dieser Art der Reduktion siehe unten), erfolgte die Übergabe nun meist aufwendiger (mit *dānapraṭiṣṭhā* etc.). Auch war die Geldsumme jetzt höher.

Es hängt von den Ritualakteuren und ihren Kapazitäten ab, inwieweit weitere vom *agnisthāpana*-Handbuch vorgeschriebene Elemente in der Praxis umgesetzt werden. Recht häufig betrachtete der *yajamāna* und/oder wie im Hauptbeispiel der Junge in einem Gefäß mit Butterfett sein Spiegelbild (*ghṛtachāyā*). Üblich war auch, das Opfer an den Hüter des Platzes und sein Gefolge aus Geistern, Gespenstern und Dämonen (*kṣetrapālabalidāna* bzw. *mahābalī*) zu entrichten, welches abseits, je nach Priester im Norden oder Süden, abgesetzt wurde.²⁴³ Seltener, aber dennoch mehrfach konnte

242 Im Süden des Ritualplatzes kauert auch die Schwester des Initiitierten und verpackt die beim *cūḍākarāṇa* geschnittenen Haare für die Entsorgung in gelben Stoff.

243 Anders als in den Handbüchern verzeichnet (siehe Kap. 11.1 §16), wurde in der Praxis zum Absetzen meist keine Wegkreuzung aufgesucht

wie im Hauptbeispiel ein weiteres Opfer beobachtet werden, das als „Erzeugen von Intelligenz“ (*medhākaraṇa*) bezeichnet wird und sich nur durch die rezitierten Mantras von einer *pūrṇāhuti* unterscheidet. Oft berührte man dabei die Füße des oder der Opferausführenden.²⁴⁴

Neben diesen mehr oder weniger spezifisch mit dem Feueropfer verbundenen Ritualelementen, können Abschlussstandards der *pūjā* treten, die in manchen Handbüchern mehrfach im Verlauf des Rituals genannt werden, etwa das Gedenken an Viṣṇu (*viṣṇu-* bzw. *acyutasmarāṇa*) oder die Bitte um Nachsicht (*kṣamāprārthanā*). In der Praxis ist es eine Ermessensfrage, welche Ritualteile man mit diesen Elementen abschließt. Es zeigt sich jedoch die Tendenz, sie im Hauptritual nur einmal am Ende zu vollziehen.

Nach diesem reduktiven Prinzip verfuhr man im Fall 7 auch bezüglich der „Kuhgabe“ (*godāna*). Zu Beginn des *vratābandha* einigten sich *yajamāna* und Priester darauf, auf die verschiedenen *godānas* während des Rituals zu verzichten und stattdessen gegen Ende ein „großes“ *godāna* zu übergeben. Während für ein *godāna* normalerweise mit wenigen Handgriffen ein paar Geldscheine auf einem Blatteller verehrt und übergeben werden,²⁴⁵ gestaltete man dieses Element am Ende des besagten Fallbeispiels weitaus aufwendiger. Bereits gegen Mittag hatte man in der Nähe des Ritualplatzes eine braune Kuh festgebunden, die der *yajamāna* preiswert (geborgt) bekommen hatte.²⁴⁶ Am Ende des Rituals führte man sie zum *maṇḍapa*, stellte ihr zur Beruhigung einen Bambuskorb mit Futter hin und begann, sie zu verehren, indem man die üblichen Substanzen (Blüten, Reis usw.) auf ihrem Rücken darbrachte. Als der *yajamāna* zum Abschluss der *gopūjā* mit dem Schwanz der Kuh gerade Wasser in alle Richtungen sprengte, ließ das Tier einen Fladen fallen. Man diskutierte lachend, was dies zu bedeuten habe, und fuhr dann, ohne Konsequenzen zu ergreifen, fort. Der Priester las den Mantra zur *dānapraṭiṣṭhā* und der *yajamāna* übergab im Schatten der Kuh als Sammel-Kuhgabe ein Bündel mit Geldnoten.²⁴⁷ Nachdem Jungen und Mutterbrüder vom *darśana* des Paśupati zurückgekehrt waren,²⁴⁸ umrundete die ganze Familie im Uhrzeigersinn die Kuh und der Priester sprengte mit Hilfe des Kuhschwanzes und des Mantras „*om dyauḥ śāntiḥ* etc.“ (VS 36.17) segnend Wasser auf alle Anwesenden. Dass bei der „Kuhgabe“ eine echte Kuh anwesend war, war ein Sonderfall, der sonst, auch bei anderen Arten von Ritualen, nicht beobachtet werden konnte. Dass hier zutage tretende Prinzip, gleiche, eigentlich mehrfach zu vollziehende Handlungen zusammenzulegen, ist jedoch typisch. Ein Beispiel vom Beginn des Feuerrituals wurde bereits behandelt: Obwohl verschiedene Handbücher für jeden *saṃskārahoma* ein erneutes Einsetzen (*praṭiṣṭhā*) des (teils je nach *saṃskāra* unter-

244 Das Berühren der Füße des Opferausführenden wird von den Handbüchern auch für die *pūrṇāhuti* vorgeschrieben (siehe Kap. 7.1.1 §20), wird in der Praxis jedoch, zumindest bei den *saṃskārahomas*, oft vernachlässigt (siehe Kap. 7.1.3 §21).

245 Vgl. etwa das oben beschriebene *godāna* des Hauptbeispiels.

246 Das Mieten der Kuh kostete ihn, wie er dem Priester stolz erklärte, nur fünfzig Rupien.

247 Die Kuh hatte inzwischen ihren Futterkorb geleert und musste nun, am Schwanz festgehalten, daran gehindert werden, sich auf dem Ritualplatz zu bedienen. Eiligst füllte man den Korb wieder auf.

248 Sie waren beim *deśāntara* (siehe §14) zum Tempel aufgebrochen.

schiedlich benannten) Feuers beschreiben (siehe Kap. 7.1.1 §11), beschränkt man sich in der Praxis darauf, nur für das zentrale Feuer eine mehr oder weniger aufwendige *agnipratiṣṭhā* zu vollziehen und in die anderen *vedis* einfach die Glut des bereits etablierten Feuers zu transferieren (siehe Kap. 7.1.3 §4). Dieses Vorgehen hat eine Entsprechung beim Entlassen (*visarjana*) des Feuers. Während in der Praxis ein *visarjana* am Ende der einzelnen *saṃskāras* unüblich war und man das jeweilige Feuer einfach erlöschen ließ, wurde am Ende des gesamten Rituals in der Regel das zentrale Feuer gemäß *agnisthāpana*-Anleitung verehrt (*agnipūjā*) und nach dem Darbringen von Blüten und Ritualreis (*puṣpāñjali*) zusammen mit den anderen Göttern, die auf den Ritualplatz geladen und dort etabliert und verehrt wurden, rituell entlassen. Vergleichbares ließ sich auch bei anderen Elementen beobachten.²⁴⁹

Während im Hauptbeispiel nur das Darbringen der restlichen Opfermischung (*śeṣacaruhoma*) kollektiv von den Verwandten des Initierten vollzogen wurde, beteiligte sich in anderen Ritualen die Familie auch an *agnipūjā* und *puṣpāñjali*.²⁵⁰ Oft wurden diese Elemente nicht nur personell sondern auch choreografisch mit größerem Aufwand umgesetzt als im geschilderten Hauptbeispiel. So konnte mehrfach beobachtet werden, dass die ganze Familie im Rahmen des *puṣpāñjali* als *harikīrtana* eine Nepali-Version des religiösen Evergreens „*om jaya jagadīśa hare*“ sang.²⁵¹ Im Fall 3 gab der *yajamāna* nach der ersten Strophe des Liedes demonstrativ die als Begleitung geläutete Glocke an seinen frisch initiierten Neffen weiter. Der Junge war jetzt Teil der Ritualgemeinschaft.

Diese Handlungen demonstrieren, dass das *vratabandha* nicht nur ein Ritual für den Jungen und die durch den *yajamāna* vertretene Patrilinie, sondern ein religiöses Ereignis der ganzen Großfamilie und deren Umfeld ist. Dies kommt auch bei den verschiedenen Segnungen zum Ausdruck, mit denen das *vratabandha* beendet wird. In allen beobachteten Fällen verteilte der Priester *maṅgalābhiṣeka*, indem er großflächig und normalerweise darauf bedacht, dass alle Umstehenden etwas abbekommen, mit *kuśa*-Halmen Wasser versprengte, das meist aus dem Krug im Nordosten (*iśāna*- oder *śāntikalāśa*) stammte.²⁵² Auch das Auftragen des schwarzen Stirnmals des Feueropfers nimmt am Ende des Gesamtrituals in der Regel kollektive Züge an. Während zum Abschluss eines einzelnen *saṃskāras* (einer) der Priester diesen Segen nur dem *yajamāna* oder dem Jungen aufträgt, verteilt er am Ende des *vratabandha* das Stirnmal nebst einer geweihten Schutzschnur (*rakṣā*) – teils gegen eine kleine Spende – an alle anwesenden Ritualteilnehmer, Angehörige oder sonstigen Zuschauer, die daran teilhaben wollen.

249 Obwohl in den Handbüchern für jeden *saṃskāra* erneut das Setzen und Entlassen des *brahman* beschrieben wird, wurde in der Praxis diese *kuśa*-Figur nur einmal zu Beginn in den Sitz gesteckt und erst am Ende des gesamten Rituals wieder herausgezogen.

250 Im ASA (101, 112) wird explizit auf die Beteiligung der Familie hingewiesen.

251 Fall 1, 3, 4 und 5. *Harikīrtana* als Teil des *puṣpāñjali* wird u.a. vom ASA (112) vorgeschrieben.

252 Wie im Hauptbeispiel wurde der Inhalt des *kalaśa* vor dem Verteilen oft mit anderen Ritualwassern gemischt. Im Fall 5 dagegen wurde beim *maṅgalābhiṣeka* das Wasser versprengt, das zuvor zur Waschung des *liṅga* bei der nebenher vollzogenen *śivapūjā* verwendet wurde.

Der soziale Charakter des rituellen Ereignisses wird schließlich auch beim Festessen (Nep. *bhoja*) am Ende des Rituals offenbar. In mehreren Fällen scheute die Familie keine Kosten und engagierte wie im Hauptbeispiel einen Catering Service, der meist bereits nach dem *bhikṣādāna* begann, die Gäste mit einem Buffet zu bewirten.²⁵³ Im Fall 2 hatte man mit Stoffbahnen daneben ein kleines *Séparée* für die Priester errichtet, damit diese abseits von den Gästen speisen konnten. Auch im Hauptbeispiel aßen die Priester nach dem Ritual separat. Während die Gäste sich in einem eigens aufgebauten Festzelt außerhalb des Tempelkomplexes am Buffet bedienten, bewirtete man die Priester in einem Raum südlich des Tempels mit reinerem, vegetarischen Essen, das die Frauen während des Rituals selbst gekocht hatten.²⁵⁴ Wurde das *vratibandha* in kleinerem Rahmen vollzogen, lud man die Anwesenden nach dem Ritual zum Essen ins Haus der Familie ein.²⁵⁵

11.3 Dynamik der Form

Um die in den letzten beiden Kapiteln aufgezeigten Veränderungen der Form des *samāvartana* zusammenzufassen, sei als Einstieg ein Punkt angesprochen, der in der Diskussion um diesen *samskāra* oft eine wichtige Rolle spielt. Gemäß PG beendet das Bad (*snāna*) beim *samāvartana* die Zeit des *brahmacharya* und der Junge wechselt in den hoch angesehenen Status des „Gebadeten“ (*snātaka*), in dem er, nun mit anderen Insignien ausgestattet, aber erneut bestimmten Observanzen folgend, verweilt, bis er bei seiner Hochzeit zum Haushalter (*gṛhastha*) mit eigenem Hausfeuer wird. In der später populär gewordenen Idealisierung des gesellschaftlichen Lebens durch ein System von vier Lebensständen (*āśrama*) – dem sogenannten *varṇāśramadharmā* – wurde dieses Konzept überformt. Zu den vier, zumindest gemäß der „klassischen“ Ausformung des Systems sukzessive durchlaufenen *āśramas*²⁵⁶ zählen neben dem Veda-Schüler (*brahmachārīn*) und dem Haushalter (*gṛhastha*), noch der Waldeinsiedler (*vānaprastha*), der sich im Alter aus der Gesellschaft zurückzieht, und der Asketen (*saṃnyāsīn*), der als letzten Schritt auch das vedische Opfer aufgibt. Der nicht nur im PG großes Ansehen genießende *snātaka* spielt hier keine Rolle mehr.²⁵⁷ Pandey (1998: 148) und andere haben darauf hingewiesen, dass diese konzeptionelle Veränderung auf den *samskāra*-Zyklus zurückwirkte. In Verbindung mit der Regel,

253 Fall 2, 3 und 5. Auch im Fall 7 hatte man in der Nähe des Ritualplatzes eine mobile Küche aufgebaut. Bei einer hier nicht systematisch berücksichtigten Initiation eines Sprösslings einer Unternehmerfamilie, bei der sowohl das Ritual als auch das *bhoja* auf dem eigenen Anwesen stattfand, lud man eine Woche nach dem *vratibandha* erneut zum *bhoja*, diesmal in ein Luxushotel. Wie heute bei der Hochzeit für das Brautpaar üblich, hatte man im gemieteten Saal ein Podest errichtet, auf dem der Junge thronte und weitere Geschenke entgegennahm.

254 Am Buffet des Catering Service wurde den Gästen neben vegetarischen Gerichten (wie *palaka panīra*) auch Fisch und Hammel angeboten.

255 Fall 1, 4 und 6. In einem hier nicht berücksichtigten, da nicht vollständig beobachteten *vratibandha* wurden die Anwesenden nach dem Ritual in ein nahe gelegenes Restaurant geladen.

256 Zur Debatte um die Entwicklung des *āśrama*-Systems siehe Bronkhorst 1998 und Olivelle 1993.

257 Siehe dazu Lubin 1994: 199; Olivelle 1993: 220f.

dass man nicht ohne *āśrama* verweilen solle,²⁵⁸ entstand ein Dilemma, das mancherorts dadurch gelöst wurde, dass man das *samāvartana* oder dessen Kurzform mit der Hochzeit kombinierte.²⁵⁹

Auch im hier untersuchten Material lassen sich Konsequenzen dieses Wandels nachweisen, vor allem in der Praxis. So verzichtete man in allen Fallbeispielen beim Neueinkleiden des Jungen (wider die Angaben der konservativen Handbücher) auf die Übergabe einiger für den *snātaka* typischer Insignien, wie Bambusstock und Schirm (siehe Kap. 11.2 §11). Auch die Salbungen, charakteristisch für den *snātaka* (siehe Kap. 11.1 §11), wurden häufig übergangen bzw. so gestaltet, dass sie eine andere Interpretation nahelegen (siehe Kap. 11.2 §10 und 12). Wenn am Ende des *samāvartana* der Junge noch einmal unterwiesen wurde, dann nicht (wie von den Texten verlangt) in die Regeln des *snātaka* (Kap. 11.2 §16) usw. Verschiedene Überarbeitung und Ergänzungen, denen man in der Praxis begegnet, weisen vielmehr darauf, dass der Junge nach dem Bad wie ein Bräutigam herausgeputzt und geschminkt wird (siehe auch Kap. 11.2 §13). Im hiesigen Kontext ist das rituelle Studienende üblicherweise an den Termin des *upanayana* angegliedert. Zwischen *samāvartana* und Hochzeit (*vivāha*) können also Jahre liegen. Aber zumindest in der virtuellen Realität des Rituals ist die Lücke zwischen den *āśramas* geschlossen. Am Ende des *vratibandha* ist der Junge schon der, der bei seiner Hochzeit den nächsten lebenszyklischen Schritt geht.

Dass im *vratibandha* *brahmacārin* und *saṃnyāsin* verschmelzen und die Opposition von Haushalter und Asket vermittelt wird,²⁶⁰ wurde schon behandelt (siehe Kap. 9.6) und soll im nächsten Kapitel noch einmal aufgegriffen werden. Zur Relevanz des klassischen Viererschemas der Lebensstände sei jedoch noch Folgendes angemerkt: Im heutigen Nepal erfreut sich der *varṇāśramadharmā* als ideelles Konzept zumindest unter Hindus durchaus großer Bekanntheit, aber keiner kann sich, wie auch Gray (1995: 33) beobachtet hat, an einen konkreten Fall erinnern, in dem jemand, dem Idealschema folgend, im Alter in die Einsamkeit des Waldes gegangen wäre. Was Bennett für die überwiegende Mehrheit der Dorfbevölkerung feststellt, gilt auch für die städtischen Bāhun und Chetrī in Kathmandu: man freut sich darauf, den Lebensabend in dem Komfort zu verbringen, den einem die Kinder ermöglichen. Sie schreibt weiter: „There is a marked tendency for older people to spend more time in religious activities, but this almost always takes conventional forms of piety, rather than ascetic renunciation“ (2005: 60). Zu eben dieser konventionellen Frömmigkeit gehört vor allem die Teilnahme an Ritualen (*vratas*, *pūjās* usw.), und zumindest temporäre asketische Entsagung kann bei solchen Praktiken eine wichtige Rolle spielen (vgl. Lubin

258 Zum Verbot, *anāśramin* zu sein, siehe auch Keßler-Persaud 2010: 53.

259 Siehe auch Campbell 1976: 65; Kessler-Persaud 2010 (mit weiteren Referenzen). Vgl. Kap. 11.1 §14.

260 Siehe Einleitung und Kap. 9.6. Diese Opposition ist eine ideelle. Wie die von Bouillier (1985) untersuchten Fälle hinduistischer Haushalterasketen (*gṛhasthasaṃnyāsin*) zeigen, gibt es in der sozialen Realität Zwischenformen. Zum vergleichbaren Phänomen der buddhistischen „Haushaltermönche“ bei den Newar siehe etwa Gellner 1996: 165f.; von Rospatt 2005: 219 (mit weiteren Referenzen). Genau genommen, ist auch der studentische Asket des *vratibandha* ein Mischwesen (siehe dazu Kap. 11.4).

1994, 2001 und i.E.). An beides, Ritual und Askese, wird der Junge beim *vratibandha* herangeführt.

Die bisher genannten Dynamiken betrafen vor allem die Praxis, aber auch in den Texten lassen sich Veränderungen nachweisen. Beim *vedārambha* konnte verfolgt werden, wie mit verschiedenen Versatzstücken ein neuer, dem Sūtra-Verfasser noch unbekannter *samskāra* als Beginn und schließlich als Ersatz des Veda-Studiums erschaffen wurde (sich Kap. 10.3 und 10.4). Beim *samāvartana* können die nepalischen Ritualtexte wieder den Angaben des PG folgen, und in der Regel wird die im Sūtra fixierte Form (teils entgegen der Praxisnorm) auch gewissenhaft weitertradiert. Gelegentlich kommt es jedoch auch hier zu Ergänzungen und Anpassungen an eine veränderte Praxis.

Unter Rückgriff auf populäre Ritualstandards fügen einige Handbücher eine Verehrung (*pūjā*) der acht Krüge (*aṣṭakalaśa*) ein, mit deren Wasser der Junge gebadet wird.²⁶¹ Diese *aṣṭakalaśapūjā* markiert nicht nur die Wichtigkeit des mit ihr vorbereiteten und ausgeschmückten Bades, oder kann, in Anbetracht der Tatsache, dass sie meist vom Jungen selbst vollzogen werden muss, als weitere Lektion des Ritualschülers verstanden werden.²⁶² Sie ist auch Ausdruck eines veränderten Charakters des Bades. In der Literatur wird dieses als Abkühlung der durch die Askese des *brahmacarya* erzeugten Hitze (*tapas*) erklärt.²⁶³ In der heutigen Ausformung gewinnt jedoch ein anderer Aspekt an Bedeutung. Wie bei den Güssen der *vasordhārā* am Ende der *mātrkāpūjā* oder dem *abhiṣeka* mit dem Wasser des *īśanakalaśa* am Ende des Gesamtrituals rinnt Segen über den Kopf des Übergossenen. Das Bad beendet Vergangenes. Es segnet aber auch Zukünftiges.

Eine weitere Neuerung hat sich bereits fest in den Handbüchern etabliert. Anders als das PG schreiben diese vor, dass beim *samāvartana* die Opferschnur des Jungen erneuert bzw. aufgestockt wird. Während die Position der später eingefügten *pūjā* der acht Krüge durch ihren klaren Bezug zu einem bereits enthaltenen Ritualelement eindeutig ist, und in den Texten entsprechend direkt vor dem Bad beschrieben wird, herrscht keineswegs Einigkeit darüber, an welcher Stelle im Ritualablauf das Anlegen der (zweiten) Opferschnur eingefügt werden soll. Meist wird es beim Neueinkleiden, mal vor mal nach dem Oberkleid vorgeschrieben, gelegentlich auch im Zusammenhang mit der Wassergabe an die Ahnen oder an anderer Stelle.²⁶⁴

Noch flexibler ist ein Element, das in der Praxis zu einem der Höhepunkte des gesamten Rituals zählt und mittlerweile von den meisten modernen Handbüchern erwähnt wird, auch wenn eine genauere Beschreibung, wie sie in der VP und den ihr nachfolgenden Texten zu finden ist, noch immer eine Seltenheit darstellt.²⁶⁵ Gemeint ist das *deśāntara(gamana)*, das, wie im folgenden Kapitel zu zeigen sein wird, in der Sekundärliteratur sogar verschiedenen *samskāras* zugeordnet wird.

261 Siehe Kap. 11.1 §3.

262 Zur „Lehrzeit“ im Ritual siehe Kap. 9.7 und 10.4

263 Campbell 1976: 65; Michaels 1998: 113; Pandey 1998: 150; Oldenberg 1894: 409f., 471.

264 Siehe Kap. 11.1 §12. Auf ähnliche Varianten trifft man in der Praxis (siehe unten).

265 Siehe Kap. 11.1 §13.

Schließlich variieren die Handbücher auch bezüglich der Abschlusshandlungen. Im Rāmadatta-Text, der ursprünglich einen Zyklus separater *saṃskāras* beschreibt, werden am Ende des *samāvartana* die üblichen Abschlussstandards (*pūrṇāhuti*, *tryāyuṣakaraṇa* und das Ergreifen von *dūrvā* und Ritualreis als *prasāda*) genannt. In rezenten Handbüchern oder neueren Ausgaben des Rāmadatta-Textes wird das Ritual an dieser Stelle jedoch über das am Ende eines *saṃskāra* Übliche ausgebaut, teilweise mit sehr umfangreichen Anleihen aus dem *agnisthāpana*.²⁶⁶ Das Ende des *samāvartana* markiert hier auch das Ende des gesamten Ritualbündels *vratibandha*.

Bei der Umsetzung des Skripts in der Praxis treten wieder die üblichen Variationsmöglichkeiten von Material, Ausgestaltung und Detailreichtum auf. Es ist jedoch auffällig, dass beim *samāvartana* die Abfolge der Ritualelemente weitaus stärker variiert als in den vorangehenden Teilen des Rituals. Als Grund kann neben den oben behandelten Umdeutungen der Ritualhandlungen auch die gegen Ende des Rituals auftretende Müdigkeit genannt werden. Die Akteure sind hungrig, ihre Konzentration sinkt und häufig wiegt nun Pragmatik mehr als die Autorität des normativen Anleitungstextes.

Die sinkende Relevanz, die dem Handbuch beigemessen wird, ermöglicht nicht nur ein schnelleres Beenden des *saṃskāra* (z.B. wenn das Neueinkleiden inklusive Opferschnur direkt dem Ablegen der Insignien folgt). Sie erlaubt auch, das Ritual nach eigenen Vorstellungen freier zu gestalten. Als Beispiel wäre etwa zu nennen, wenn das Anlegen der Opferschnur, obwohl im verwendeten Handbuch beim Neueinkleiden beschrieben, mit der Wassergabe an die Ahnen kombiniert wird, um in diesem praktischen Zusammenhang, falls nicht bereits theoretisch beim *upanayana* erklärt,²⁶⁷ die verschiedenen Positionen der Schnur zu demonstrieren.²⁶⁸

Vor allem, wenn die Mittagsstunde bereits überschritten ist, gewinnt der Beobachter oft den Eindruck, dass die Akteure nun schnellstmöglich zum Ende kommen wollen. Ein gebildeter Ritualist kann dies sogar mit autoritativen Argumenten stützen. So erklärte im Fall 7 der Priester, als er auf die Rückkehr der Jungen von ihrer „Pilgerreise“ zum Paśupatinātha-Tempel wartete, einigen Anwesenden unter Gähnen, dass ein Glück verheißendes Ritual wie das *vratibandha* ja eigentlich in der heller werdenden Hälfte des Tages vollzogen werden und sich nicht bis in den Nachmittag hinein erstrecken sollte.²⁶⁹ Diese Bemerkung weist auf ein tatsächliches Dilemma des Ritualisten, denn will er das *vratibandha* ordnungsgemäß in der heute üblichen, sehr umfangreichen Form vollziehen, muss er für gewöhnlich gegen bestimmte Regeln zum Zeitpunkt verstoßen. Ein ähnliches Problem bei der konkreten Verankerung des Rituals in der Zeit wurde bereits beim *upanayana* aufgezeigt.²⁷⁰ Achtet man, wie vorgeschrieben, darauf, dass bestimmte Höhepunkte anlässlich eines günstigen Zeitpunkts vonstattengehen, können die dazwischenliegenden Zeitfenster so kurz aus-

266 Kap. 11.1 §16.

267 Siehe Kap. 9.3 §3.3 und 12.

268 Siehe Kap. 11.2 §11.

269 Die Regel, dass das Ritual vor Mittag (*madhyāhnād arvāk* o.ä.) vollzogen werden soll, findet sich z.B. im Rāmadatta-Text (für Referenzen siehe Kap. 3.2.1).

270 Siehe Kap. 9.4.

fallen, dass es den Akteuren unmöglich ist, alle Elemente in der angemessenen Form zu vollziehen. Am Ende des *vratabandha* wird noch einmal deutlich, dass das Ritual auch über eigene „Gegenmittel“ verfügt. Hier kommt man nämlich auf das allgemeine Rahmenritual zurück, das verschiedene Elemente beinhaltet, mit denen selbst verschuldete oder durch äußere Umstände bedingte Ritualfehler getilgt und unwirksam gemacht werden können (*kṣamāprārthanā*, *karmasamarpaṇa*, *prāyaścittagodāna* usw.). Das Ritual erzeugt Probleme, eröffnet aber auch Lösungen.

Einige Abschlusselemente werden in den Handbüchern, zumindest den jüngeren, am Ende jedes *saṃskāra* oder anderer größerer Ritualabschnitte vorgeschrieben. In der Praxis zeigte sich jedoch die Tendenz, mehrfach Vorgeschriebenes nur einmal *pars pro toto* am Ende des Rituals, sozusagen in Sammelform zu vollziehen. Redundanz, die sich aus der historisch gewachsenen Struktur des Rituals ergibt, wird reduziert und das Ritualbündel *vratabandha* dadurch kompakter. Doch ist Reduktion nicht die einzige beobachtbare Strategie. Wie am Beispiel der eigentlich mehrfach zu gebenden Kuhgabe (*godāna*) demonstriert, kann ein Element bei nur einmaligem Vollzug weitaus aufwendiger als üblich gestaltet werden.²⁷¹ Im Vergleich zu den Handbüchern werden in der Praxis Zwischenrahmungen zurückgebaut und dafür der Gesamtrahmen des *vratabandha* verstärkt.

Dass, auch wenn man den *saṃskāra* des *samāvartana* möglichst schnell absolviert, das Ende des Gesamtrituals wieder mit einigem Aufwand betrieben wird, liegt nicht nur daran, dass man hier Maßnahmen gegen eventuell aufgetretene Fehler ergreift und so die Wirksamkeit des Rituals sichert. Wie bei den Vorbereitungen zum Beginn des Rituals wird am Ende noch einmal das soziale Umfeld integriert.

11.4 Das *samāvartana* als Rückkehr in die Gemeinschaft

Jan Heesterman (1968: 436) findet es seltsam, dass man beim *samāvartana*, das ja das Ende des *status pupillaris* darstellt, wider Erwarten weder eine klare Referenz auf das Veda-Studium des Jungen noch eine Verabschiedung vom Lehrer und den Mitschülern finde. Das hier untersuchte Material bestätigt diesen Befund nicht. In der Ritualtradition des Weißen *Yajurveda* weist das *samāvartana* z.B. mehrere Bezüge zum Rahmenritual des Semesters des Veda-Studiums auf, wie es von PG 2.10 beschrieben wird.²⁷² Der zum *saṃskāra* gehörende *homa* wird, zumindest seit *Harihara*, bei *vedārambha* wie *samāvartana* inklusive der *vedāhutis* dargebracht.²⁷³ Auch das bereits im PG 2.6.17 (Ed. *Mālavīya* 2.6.12) für das *samāvartana* beschriebene Essen von Joghurt (*dadhiprāsana*) hat eine Entsprechung im Rahmenritual des Semesters²⁷⁴ und kann, wie andere Mahlzeiten im Ritual (siehe dazu Kap. 9.6), je

271 Zu den Details siehe Kap. 11.2 §17.

272 Zum Ritual am Semesteranfang (*upākarmaṇ*) und -ende (*utsarga*) siehe Kap. 10.3.

273 Kap. 11.1 §1. Zu den eingefügten *vedāhutis* siehe Kap. 7.1.1 §15.

274 PG 2.10.15-17. Die dortige Beschreibung ist allerdings ausführlicher als die knappe Bemerkung beim *samāvartana*, dass man Joghurt oder Sesam gegessen haben soll (siehe dazu Kap. 10.1 §1).

nach Kontext als Willkommen (beim *upākarman*) oder im Falle von *utsarga* und *samāvartana* als Abschied gedeutet werden.²⁷⁵

Fokussiert man nicht nur auf das Erlernen des Veda, sondern versteht, wie in Kap. 9.7 vorgeschlagen, das *vratibandha* als „Bildungsritual“ in einem erweiterten Sinne und als Initiation in das Ritual, finden sich eine Reihe weiterer Belege dafür, dass beim *samāvartana* eine Lehrzeit beendet wird. Wie bei der Aufnahme des *brahmacarya* muss der Junge beim Ablegen desselben mit Holzanlegen bzw. -opfern das Feuer versorgen.²⁷⁶ Auch andere grundlegende „Ritualektionen“, die beim *upanayana* erstmals erteilt wurden, werden bei *samāvartana* wiederholt. Das sich über mehrere Ritualelemente erstreckende Zitat aus dem *upanayana* beinhaltet z.B. das formelle Grüßen von Göttern und *guru*, welches erneut mit Segnungen beantwortet wird. Die Wiederholung der Lektionen verweist auf das Motiv der Übens (siehe Zotter in Druck b). Hinsichtlich der Konstruktionsprinzipien des Rituals sei außerdem hervorgehoben, dass das Duplizieren einer ganzen Sequenz von Handlungen über mehrere *saṃskāra*-Grenzen hinweg als Rahmung der Studienzzeit dient.

Durch *cūdākarāṇa* und *upanayana* vorbereitet und mit allem Nötigen ausgestattet, nimmt der Junge sein Studium auf, wird unterwiesen, übt sich in Veda, Ritual und Askese. Der „virtuelle“ Charakter dieser Handlungen (siehe Kap. 10.4) ermöglicht, dass sich der Junge unabhängig von seiner tatsächlichen Lebenssituation in das „imaginale“ Haus des Lehrers begeben kann, um dort transformiert zu werden. Beim *samāvartana* verlässt er den Status des asketischen Schülers wieder, indem er badet und die Insignien des *brahmacārin* ablegt. Veda, Lehre und Askese im „Haus des Lehrers“ waren hilfreich bei seiner Integration in das Ritual. Nun ist diese vollbracht. Er ist opfer- und ritualberechtigt. Das *samāvartana* ist aber noch nicht beendet, und sowohl der Ritualunterricht als auch das Motiv der Askese werden erneut aufgegriffen.

Beim *cūdākarāṇa* noch weitgehend passiv, wird der Junge im späteren Verlauf des *vratibandha* aktiv in das Ritual involviert. Auch beim *samāvartana* zeigt sich, dass er dabei nicht nur an den Veda und das vedische Feueropfer herangeführt wird, sondern an das brahmanische Ritual allgemein. Die von modernen Handbüchern verzeichnete *pujā* der acht Krüge mit dem Wasser für das Bad wird meist vom Jungen selbst ausgeführt.²⁷⁷ Des Weiteren bringt er beim *samāvartana*, unter Anleitung eine Wassergabe an die Vorväter dar²⁷⁸ und auch das oben als „Abschiedessen“ erwähnte *dadhiprāsana* wird, zumindest in einigen modernen Texten und den meisten Fällen in der Praxis, als Lektion gestaltet. Der Junge wird darin unterwiesen, wie er „richtig“, das heißt ritualisiert, isst.²⁷⁹ Die beiden zuletzt genannten Elemente, die erst nach dem Bad und dem Ablegen der Insignien vollzogen werden, demonstrieren nicht nur

275 Die konkrete Gestaltung des Element im hiesigen Kontext lässt allerdings noch eine andere Interpretation zu (siehe unten).

276 Laut PG 2.10.14 wird das Anlegen von *samidhs* auf die beim *upanayana* beschriebene Weise auch für *upākarman* und *utsarga* vorgeschrieben. Vgl. Anm. von Stenzler (1878: 64).

277 Kap. 11.1 §3 und 11.2 §3.

278 Kap. 11.1 §10 und 11.2 §11.

279 Kap. 11.1 §6 und 11.2 §7.

erneut das Recht des Initiierten, im Ritual zu agieren, sie erinnern ihn auch an seine zukünftige Pflicht, den vorgeschriebenen Ritualen nachzukommen. Die Wassergabe an die Vorväter gemahnt ihn der Verpflichtung zum Ahnendienst, der er als Mitglied der Patriline unterliegt, und das Essen trägt nicht nur als Fastenbrechen dazu bei, die asketische Observanz des Schülers zu beenden, sondern führt ihm auch vor Augen, wie weit von nun an das Ritual in seinen Alltag als *dvija* reicht.

Die beim *upanayana* aufgenommene und beim *samāvartana* wieder abgelegte Schülerschaft wirkt also nicht nur bei der Aufnahme ins Ritual. Sie hat auch bei der darauf basierenden Eingliederung des Jungen in Patriline und Kaste eine wichtige Funktion.²⁸⁰ Michaels hat ausgeführt, dass, um den mit der Initiation verbundenen Übergang in ein neues Lebensstadium für den Initianden und seine Mitmenschen zu markieren, im Ritual die Normalität von Zeit und Raum durchbrochen werde²⁸¹ und der Junge „für eine gewisse Zeit räumlich abgesondert, d.h. sozial nicht existent, sein“ (1986: 204) müsse. Im *deśāntara* werde das *brahmacarya* auf diese Funktion reduziert und die räumliche und zeitliche Absonderung des Jungen praktiziert (1986: 204f.).²⁸² Diese Absonderung ist nach Michaels sogar „der rituelle Kern der Initiation, innerhalb dessen sich dann andere Deutungen wie etwa Eliades *regressus ad uterum* einordnen lassen“ (1986: 204).²⁸³ Auf die nicht ganz eindeutige Verbindung zwischen *brahmacarya* und *deśāntara* wird gleich zurückzukommen sein, zunächst sei jedoch angemerkt, dass das Ritual die Macht hat, den Junge auch dann sozial zu isolieren, wenn er sich, räumlich gesehen, inmitten seiner Mitmenschen befindet. Am Ende des *upanayana* begibt sich der Junge auf seine drei Bettelrunden (*bhikṣācaraṇa*). In der „virtuellen“ Realität des Rituals ist er in diesem Moment ein Asket, jenseits der sozialen Strukturen seines (zukünftigen) Umfeldes. Allein und mit leerer Bettelschale tritt er der Gemeinschaft gegenüber. Einzig der Mutterbruder (*māmā*) steht noch auf seiner Seite und geht auf diesem Weg mit ihm. Am weitesten entfernt ist in diesem Moment der Vater. Nur eines der Handbücher (UP1: 97) erwähnt, dass auch er *bhikṣā* gibt, und in der Praxis steht er meist abseits oder geht mit dem Priester, dem die Handbücher meist ebenfalls keine Rolle bei diesem Ritualelement zuschreiben, noch zu erledigenden Vor- oder Nebenritualen nach. Der Vater, so er denn im Ritual in der Rolle des Lehrers agiert, tritt erst wieder in Erscheinung, wenn der in der Regel reichlich von der Gemeinschaft beschenkte²⁸⁴ *brahmacārin* gehorsam alle Almosen dem Lehrer übergibt und den ihm zugewiesenen Teil entgegennimmt.²⁸⁵

Besonders deutlich wird die Opposition von Askese und Haushaltertum im *deśāntara*, einem Element, das bezüglich seiner Position und Bedeutung sowie seiner

280 Vgl. Kap. 8.4 und 9.6.

281 Siehe auch Bouillier 1986: 17.

282 Michaels bezeichnet das *deśāntara* daher als Trennungsritus (etwa 1986: 196).

283 Eliades prominente Interpretation wurde bereits diskutiert (siehe Kap. 9.6).

284 In PG 2.5.5 wird explizit angewiesen, dass (zunächst) von drei Frauen Almosen verlangt werden sollen, die nicht ablehnen zu geben.

285 Der Schüler muss hier als tugendhaft geltende Eigenschaften wie Gehorsam und Uneigennützigkeit demonstrieren. Auch der eigentliche Bettelgang kann als „Lektion“ verstanden werden. Nach Gray (1995: 45) wird hier die Pflicht des Haushalters gezeigt, Personen, die dem Asketen-*dharma* folgen, zu versorgen.

Beziehung zum *brahmacarya* für einige Verwirrung sorgt.²⁸⁶ Für Pandey (1998: 139) gehört die „educational mission to Benares or Kashmir“ zum *upanayana*. Diese „mimic performance“ bzw. „comedy“ (ebd.) finde (wie auch im VV) nach dem Bettelgang des Jungen statt. Wie einige Varianten des Rāmadata-Textes vermittelt auch die Darstellung von Michaels (1986) den Eindruck, dass das *deśāntara* zum *vedārambha* gehöre.²⁸⁷ Dass die VP es erst am Ende des *samāvartana* beschreibt, beweise, dass es sich um einen späten Einschub handele (1986: 203).²⁸⁸ Aber an dieser Stelle im Ritualablauf wird das *deśāntara* nicht nur in der VP und ihren Derivaten (SV, VPGh) behandelt. Auch in der Praxis scheint es in vielen Fällen Teil des *samāvartana* zu sein, nicht nur in Nepal.²⁸⁹

Stevenson sieht, ausgehend von ihren Beobachtungen in Gujarat, im *deśāntara* „the modern symbolic form of the ancient Vedic *Samāvartana*, the return home of the student“ (1920: 42). Das *deśāntara* bzw. *deśāntaragamana* ist jedoch nicht vornehmlich ein Wiederkehren. Wie besonders in den „dramatischen“ Gestaltungen zum Ausdruck kommt, ist es vor allem, wie u.a. Michaels (1986: 204) bemerkt, ein inszeniertes Weggehen, ein rituelles Absondern, auch wenn dieses in der Realzeit nur wenige Sekunden dauern kann. Auch Bouillier (1986: 15), die, gestützt auf die VP, Stevenson und eigene Beobachtungen in Nepal, die „Reise“ als separates Element nach dem *samāvartana* versteht, betont den trennenden Aspekt. Wie Michaels (1986: 204f.) sieht sie eine direkte Verbindung zum *brahmacarya* und merkt daher an: „yet it does not seem very logical that this episode which suggests the breaking off from family ties, should come just after the ritual celebrating the return in the family and the end of the period of austerities“ (Bouillier 1986: 15). Kurz darauf weist sie jedoch auf einen möglichen Ausweg aus dieser Verwirrung. Im Zusammenhang mit dem Bericht von Dubois, der eine Reise nach Benares im Rahmen des Hochzeitsrituals

286 Siehe zur Zusammenfassung der verschiedenen Ansichten auch Bouillier 1986: 15f.

287 Im Beispiel aus der Praxis, das er beschreibt, fand das *deśāntara* zwischen dem Entzünden von *vedārambha*- und *samāvartana*-Feuer, nach der *vedapūjā* und vor einer *dikkalaśapūjā* (= *aṣṭakalaśapūjā*?) statt (Michaels 1986: 205; vgl. 1998: 93 und 112f.). Im Nachtrag zu seinem Artikel verzeichnet Michaels (1986: 217) verschiedene Gestaltungsvarianten des *deśāntara* aus insgesamt elf *vratibandhas*. Leider macht er dabei keine Angaben zur Position des Elements im Ritualablauf.

288 Michaels bemerkt weiterhin, dass „auch in die *Vratibandhapaddhati* [...] der *deśāntara*-Abschnitt ein später Einschub“ (1986: 203) sei, wie u.a. seine Stellung im Text beweise (ebd.). Meint er hier (wie sonst in seinem Beitrag) die VP? Wie in der vorliegenden Arbeit mehrfach deutlich wurde, ist die vom Königshof autorisierte VP ein recht originärer Text. In Nepali verfasst und damit weitaus unabhängiger von Sanskritvorlagen als andere Handbücher, werden dort immer wieder auch Ritualelemente und -details beschrieben, die vorher in der Texttradition kaum bzw. keine Erwähnung fanden. Wie vom Königshof gewollt (siehe Kap. 1.1 §3), achtete man dabei auf große Nähe zur tatsächlichen nepalischen Praxis, was sicherlich ein Grund dafür ist, dass solche „Neuerungen“ von späteren Autoren bereitwillig übernommen und mit den Angaben anderer Texte kombiniert wurden.

289 Siehe Kap. 11.2 §14; Bennett 2005: 70; Bouillier 1986: 12, 15; Flood 1998: 204. Auch die von Michaels abgedruckte Ritualbeschreibung eines Priesters aus Kaskikot verzeichnet das *deśāntara* erst nach dem Bad des *samāvartana* (1986: 223). Für ein Gegenbeispiel siehe vorletzte Fn.

beschreibt,²⁹⁰ formuliert sie die Frage: „Can we see in this example the primal meaning of the rite: a last possibility given to the bridegroom to choose between marriage or ascetic life?“ (1986: 15).

Solange der historische Ursprung dieses Ritualelements nicht geklärt ist,²⁹¹ ist es müßig, über die ursprüngliche Bedeutung zu spekulieren, aber Bouilliers Frage führt zu einer möglichen Antwort für die heutige Praxis. Wie gezeigt, hatten in den meisten Fallbeispielen die Jungen vor dem *deśāntara* bereits gebadet und die Insignien ihres Asketentums abgelegt. Oft trugen sie bereits die neue Kleidung und waren, wie von Ritualteilnehmern und -zuschauern mehrfach erklärt wurde, geschmückt „wie ein Bräutigam“. Das *brahmacarya* ist beendet und der Junge mit der Wassergabe an die Ahnen und der ritualisierten Mahlzeit in zukünftige Pflichten unterwiesen. Er ist bereit(et) für die Patriline und den Hausstand. Aber bevor das Ritual beendet ist und damit die darin erzeugte Transformation in die soziale Wirklichkeit übertragen und dort wirksam wird, das heißt, für den Jungen verpflichtend wird, nimmt dieser seinen Asketenstock wieder auf und droht, den letzten Schritt nicht zu gehen, um stattdessen in die Askese zurückzukehren. Diese beim *deśāntara* in wenige Handlungen konzentrierte Spannung der Konzepte Askese und Haushaltertum macht dieses Element zu einem Höhepunkt des Rituals und – je nach Inszenierung – zu einer Attraktion für die Zuschauer. Nun steht eine Entscheidung an. Welchen Weg wird der Junge gehen, den der Patriline, der ihn zu Heirat und idealerweise Nachkommenschaft führt, oder den Weg des Asketen, jenseits dieser sozialen Verpflichtungen? Szene und Entscheidung sind rituell. Wie die VP (264f.) sagt, auch wenn kein Wunsch besteht, soll der Junge seinen Aufbruch verkünden. Innerhalb der Grenzen des durch das Ritual geschaffenen „virtuellen“ Raumes, kann dieser Konflikt gefahrlos ausgehandelt werden. Übertritt der Junge dabei jedoch die Grenze des Rituals, oder erklärt der Priester als Wächter des Rituals (in Absprache mit den Verwandten, seinen Auftraggebern), er habe die Grenze übertreten, wird, wie im Falle der von Bouillier (1986) und Michaels (1986) untersuchten (permanenten) Kinderasketen (*bālaḥogīs*), aus dem rituellen Spiel vorzeitig wieder Realität.

Nimmt das *deśāntara* jedoch seinen üblichen Lauf, wird der Junge fürsorglich vom Mutterbruder zurückgeführt. Die besondere Eignung des Mutterbruders als Vermittler beim Übergang von der Mutter- in die Vaterwelt wurde bereits behandelt.²⁹² Er ist auch die Idealbesetzung für die Vermittlerrolle bei dem beim *deśāntara* als Konflikt inszenierten Übergang des Jungen in die Patriline. Der Mutterbruder steht außerhalb der Patriline seines Neffen, aber, anders als der Asket, als Teil seiner

290 Dubois (1992: 250) berichtet, wie der Bräutigam zu Beginn der Hochzeit (nach dem *navagraha-homa*, *saṅkalpa* und anderen Vorbereitungen) sich als Pilger kleidet, alle Vorbereitungen für eine lange Reise trifft und erklärt, dass er auf Pilgerfahrt nach Kāśī gehe. Er verlässt das Haus in Begleitung seiner Eltern, Freunde, einem singenden Chor verheirateter Frauen und einer Kapelle und wendet außerhalb des Dorfes seine Schritte gen Osten. Dort erwartet ihn sein zukünftiger Schwiegervater und bietet ihm die jungfräuliche Tochter als Braut an, woraufhin der Pilger das Angebot freudig annimmt und umkehrt.

291 Zur festlichen Prozession als möglichen Vorläufer in der Texttradition siehe Kap. 11.1 §14. Siehe auch Bouillier 1986: 21 Fn. 15.

292 Siehe Kap. 8.4.

eigenen Lineage nicht außerhalb des patrilinearen Systems. Wenn der Junge sich im Spannungsfeld von Askese und Haushaltertum zu weit von seiner Patrilinie entfernt (*bhikṣācaraṇa*, *deśāntara*) oder die Verbindung zwischen Jungen und Lineage bei der Rasur durch das Messer gefährdet wird, ist der Mutterbruder zur Stelle. Er ist eine in der Praxis wichtige Sicherung des Übergangs, die erst vor wenigen Jahrzehnten Eingang in Texttradition fand. Auf derartige Sicherungen stößt man jedoch auch in älteren Texten. Auch wenn heute beim *vratibandha* Vedastudent (*brahmacārin*) und Asket (*saṃnyāsin*, *jogī* oder *sādhu*) verschmolzen erscheinen, ist der *brahmacārin* kein *saṃnyāsin* im klassischen Sinne, denn er trägt seit dem *cūḍākarāṇa* die Haarlocke (*śikhā*) und seit dem *upanayana* die Opferschnur (*yajñopavīta*), die ihn an das Ritual des Haushalters binden.²⁹³ Auch in diesem Sinn geschieht die für das zukünftige Leben des Initiierten wichtige Harmonisierung der Opposition von Asket und Haushalter im Ritual in einem abgesicherten Modus.

Ist der Junge nach dem *deśāntara* dank Mutterbruder zu Ritualplatz und sozialem Umfeld zurückgekehrt, kann er auf verschiedene Weisen willkommen geheißen werden. Beim *deśāntara* rituell abgesondert, wird er nun rituell „eingesondert“. Der soziale Aspekt des Willkommens kommt dabei besonders deutlich zum Ausdruck, wenn der Junge durch förmliches Grüßen von Mutter, Vater und Verwandten seinen Platz in der sozialen Hierarchie einnimmt und demonstriert, der rituelle Aspekt, wenn am Ende des *samāvartana* das allgemeine Rahmenritual wieder aufgegriffen wird. Wie geschildert, finden Ritualtexterzeuger und Akteure der Praxis etliche Wege, den frisch Initiierten in diesen Ritualteil zu integrieren. Gemeinsam mit dem Opferherrn (*yajamāna*) oder selbstständig übernimmt er (teilweise) dessen Rolle.²⁹⁴ Er ist nun berechtigt, als Opferherr die Patrilinie im Ritual zu vertreten (siehe Kap. 2.1 §2). Vor den Augen der sich für das Ritualende versammelnden Familie demonstriert er seine frisch erworbene Handlungsmacht und wird in die rituelle Pflicht genommen.

Nicht nur der Junge wird auf besondere Weise in den Abschluss des Rahmenrituals einbezogen. Auch Verwandte (und andere Helfer) beteiligen sich nun wieder – in der Regel über mehrere Ritualelemente (*śeṣacaruhoma*, *agnipūjā*, *puṣpāñjali*) hinweg – und haben später auch Teil am Segen, den der Priester gewährt (*tilakadhāraṇa*, *rakṣābandhana*, *prasādagrahaṇa*). Wie zu Beginn des Ereignisses agiert jetzt wieder die Ritualgemeinschaft. Sie hilft, das Ritual vorzubereiten²⁹⁵ und macht dessen Segen für sich nutzbar. Das *vratibandha* beginnt im sozialen Umfeld und es endet dort. Der Junge, der beim *bhikṣācaraṇa* der Gemeinschaft noch als Asket gegenüber trat, hat nun wieder und damit endgültig die Seite gewechselt. Er ist Teil der Ritualgemeinschaft geworden. In einem Fall gab der Vater am Ritualende vor der am Feuer im *maṇḍapa* versammelten Familie stolz die Glocke, deren glückverheißender Klang das gemeinsam gesungene *harikīrtaṇa* begleitete, nach der ersten Strophe an seine Sohn weiter (siehe Kap. 11.2. §17) – eine spontane, von keinem Handbuch verzeichnete Geste, die deutlich zeigt, der Junge agiert jetzt als Teil der Gemeinschaft im Ritual.

²⁹³ Zum Entfernen von *śikhā* und Schnur bei der Initiation als Asketen siehe Kap. 8.4.

²⁹⁴ Siehe Kap. 11.1§16 und 11.2 §17

²⁹⁵ Siehe Kap. 5.1 §1 und 2.

12 Schlussbetrachtung

Ausgehend von der heute in Nepal beobachtbaren Praxis, den darin verwendeten Texten und deren Vorläufern untersuchte die vorliegende Arbeit die Veränderungen eines Rituals, das in weit vorchristlicher Zeit entstand und dank anhaltender Wichtigkeit immer wieder Überarbeitungen erfuhr. Die hier gewählte Perspektive, die nach den Wurzeln des heutigen Rituals sucht, vermeidet – wie in der Literatur gelegentlich getan – diese Veränderungen als Abfall von einem einstigen Ideal abzuwerten, sondern sieht sie als von einer lebendigen Tradition autorisierte Gestaltungen, die von einer erstaunlichen Anpassungsfähigkeit einer Ritualkultur zeugen, welche nicht zuletzt aufgrund eben dieser Qualität anhaltend großen Einfluss in ganz Südasien genoss und genießt. Die Analyse des nepalischen Materials zeigt Dynamiken der brahmanischen Ritualtradition auf, die vermutlich auch auf andere lokale oder historische Kontexte übertragbar sind.

Der performative Ansatz der Ritualforschung hat gezeigt, dass keine Ritualauf-führung der anderen gleicht.¹ Die Akteure müssen nach je aktuellen Bedingungen improvisieren. Dabei können, wie hier belegt, das Ritual und sein Regelwerk sogar Dilemmas erzeugen, die es unmöglich machen, bei einer Aufführung allen Vorschriften zu folgen.² Die Zahl der Möglichkeiten und Notlösungen in der Praxis übersteigt die Zahl der schriftlich fixierten Alternativen, aber auch zwischen Texten können für beinahe jedes behandelte Element Variationen festgestellt werden. Veränderungen werden sowohl diachron als auch synchron sichtbar, betreffen choreographische Details von Elementen genauso wie das Arrangement der Elemente³ oder ganzer Teilrituale.⁴ Es herrscht jedoch keine Beliebigkeit oder Willkür. Fehler werden von der Tradition als solche erkannt und, wenn nötig, korrigiert bzw. getilgt. Auch die Dynamik folgt in der Regel Regeln. Diese zu untersuchen, war ein Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit, deren Ergebnisse nun zu resümieren sind. In gewohnter Manier werden dabei zunächst die Dynamiken der Form betrachtet.

12.1 Dynamik der Form

Ein Ritual muss vorbereitet und, so banal es klingt, begonnen werden. Die Ritualkonstruktion braucht passendes Material und den „ersten Spatenstich“ oder wie im Falle des wichtigen *vratibandha* mehrere „erste Spatenstiche“. Gemeinsam ist den glückverheißenden Anfängen (*śubhārambha*) des *vratibandha*, dass sie zu astrolo-

1 Siehe dazu Kap. 8.3.

2 Allerdings weist das Ritual zur Lösung dieser Probleme auch diverse Sicherungen zur Tilgung von Fehlern auf (siehe z.B. Kap. 6.1.1 §4, 11.3).

3 Etwa die Anordnung der Elemente des *pūrvāṅgakarma* (siehe Tab. 5.1).

4 In der Praxis kann z.B. die Position bestimmter Teile des Vorrituals (wie der *grahaśānti*) aufgrund des jeweils verschiedenen Zeitrahmens des Rituals erheblich variieren (siehe dazu Kap. 6.4.2 mit weiteren Referenzen).

gisch günstigen Terminen vollzogen werden. Die Umsetzung kann allerdings erheblich variieren. Mal genügen wenige ritualisierte Handgriffe, wie zu Beginn der allgemeinen Vorbereitungen.⁵ Mal führt, wie beim *maṅgala kāma*, der Material- und Arbeitsaufwand zur vollständigen Auslastung personeller Ressourcen und man erledigt Manches schon im Vorfeld, um es zum rechten Zeitpunkt dann durch eine einfache Geste symbolisch zu vollziehen.⁶

Wie vielfältig sich Möglichkeiten zu Ausbau und Reduktion des Rituals bieten, wird auch bei den Vorbereitungen am Ritualplatz deutlich. In Text wie Praxis kann die Verehrung (*pūjā*) eines aufzustellenden Ritualgefäßes mit einer Handvoll Ritualreis und ein paar Blüten – beides Universalsubstitute – oder aber mit einem vollen Set von fünf, sechzehn oder mehr Darbringungen (*upacāra*) erfolgen. Außerdem kann die Anwendung von Materialien noch mit bestimmten Mantras kombiniert werden. Der „Ritualbukaisten“ *pūjā* hält dafür verschiedene Standards bereit. So können von Handbucheditoren wie Praktikern stabile Material-Mantra-Kombinationen in neue Kontexte transferiert werden⁷ oder man kombiniert, um beim Beispiel der *pūjā* zu bleiben, die „sechzehn Darbringungen“ (welche und wie viele es auch sein mögen) mit dem *puruṣasūkta*.⁸

Die Versatzstücke, die im Ritual zusammengesetzt werden, können jedoch auch größere Ritualeinheiten sein, einzelne Elemente, Elementsequenzen oder ganze (nun Teil-)Rituale. Besonders deutlich wird der kompositorische Charakter beim *agni-sthāpana*, einer mit Zitaten aus der *pūjā* erweiterten Form des Feuerrituals (*homa*), das als Set ins *vratibandha* übernommen und strukturgebend eingebaut wird.⁹

Während die Handbücher bei der Beschreibung der vorbereitenden Elementen, die größtenteils aus der *pūjā* stammen, sehr flexibel sind,¹⁰ folgen sie bei den Teilen des *vratibandha*, die vom Gṛhyasūtra und dessen Kommentaren behandelt werden, weit aus konservativer der normativen Vorlage. Hier geht kaum etwas verloren, aber durch schrittweise Ergänzungen und Übernahmen verändert sich die Form des Rituals.¹¹ Dieses Phänomen tritt nicht erst in den Handbüchern auf. Bereits in den Sūtras wird mit Ritualzitaten gearbeitet, die transferiert und gegebenenfalls dem jeweiligen Kontext angepasst werden.¹² Der Vergleich von *upanayana* und *dīkṣā* belegt diese Vorgehensweise auch für noch frühere Zeiten.¹³ Interritueller Austausch scheint so alt wie das Ritual selbst. Der Rückgriff auf etwas Etabliertes bei der Komposition von

5 Siehe Kap. 5.1 §1.

6 Zum *maṅgala kāma* siehe Kap. 5.2.4 §1 und 5.2.6. Auch andere Ritualhandlungen, wie die Rasur beim *cūḍākarāṇa*, können durch Gesten vollzogen werden (siehe Kap. 8.3).

7 Siehe z.B. die Angaben des KBh (7f.) zum Füllen des *arḡhapātra* (Kap. 5.2.5 §3).

8 Zur Verwendung dieser beliebten Hymne im Ritual siehe Kap. 5.2.5 §6.

9 Wie für den *vedārambha* gezeigt (Kap. 10.3), kann mit Hilfe von Ritualzitaten auch ein ganzer *saṃskāra* geschaffen und ausgebaut werden.

10 Wobei zu Bedenken gilt, dass Handbuchverfasser oder -editoren verschiedene Elemente oder Details nicht aufführen, da sie als bekannt vorausgesetzt werden (vgl. Kap. 5.3).

11 Besonders deutlich wird dies beim *upanayana* (siehe Tab. 9.2).

12 Siehe etwa die Parallelen zwischen *upanayana* und *vivāha* in Kap. 9.2 §10 bis 12.

13 Siehe dazu etwa Kap. 9.2 §5.

Neuem gibt dem Geschaffenen nicht nur eine angemessene, da normierte Form, sondern macht es auch besser tradierbar.

Im Zusammenhang mit dem Feuerritual wurden von Hillebrandt (1897: 98f.), Staal (1996: 91-99) und anderen Ergänzungen des Rituals mit dem Prinzip der Einfügung (*āvāpa*) erklärt,¹⁴ nach welchem hier beispielsweise bei *vedārambha* und *samāvartana* die *vedāhutis* als neue Hauptopfer in die Standardstruktur der *caturdaśāhutis* eingeschoben werden.¹⁵ Im hier untersuchten Material haben Ergänzungen jedoch meist den Charakter einer Rahmung. Damit ist zunächst nicht gemeint, dass sie einen „rechten Rahmen“ verleihen und Wichtigkeit markieren, eine Funktion, die auch vorbereitende Elemente wie das *śubhārambha* oder, auf höherer Ebene, Vor- und gelegentliche Nebenrituale haben. Rahmung im engeren formalen Sinne bedeutet erst einmal nur, dass miteinander korrespondierende Teile einer zentralen Ritualeinheit vor- und nachgestellt werden.¹⁶ Dieses Prinzip, eine Haupthandlung, sozusagen das *pradhānakarman*, mit *pūrvāṅga*- und *uttarāṅgakarman* zu umklammern, findet bei der festgestellten *Homa*- und *Pūjā*-isierung der *saṃskāras* auf unterschiedlichen Ebenen Anwendung. In diesem Sinne ist das *vratibandha* als Ganzes, zumindest nach einigen der Handbücher und in der Praxis, von einem gemäß *agnisthāpana*-Anleitung vollzogenen Feuerritual (*homa*) gerahmt. In einer einfacheren Form, ohne Elemente der *pūjā*, dient der *homa* auch als Rahmung der einzelnen, heute im *vratibandha* gebündelten *saṃskāras*. Im *homa* selbst lässt sich das Prinzip der Rahmung feststellen. Er zerfällt in Vor- und Nachbereitungen, die um ein zentrales Opfer gruppiert sind, welches wiederum aus Vor-, Haupt- und Nachopfern besteht. Rahmungen finden sich auch in anderen Teilen des Rituals, beispielsweise wenn eine Sequenz von Ritualelementen aus dem *upanayana*¹⁷ beim *samāvartana* wiederholt¹⁸ und so *saṃskāra*-übergreifend die rituelle Studienzeit gerahmt wird,¹⁹ wenn der Junge vor und nach dem Unterrichten der *sāvitrī* (*sāvitrīyupadeśa*, *mantradāna*) den Lehrer verehrungsvoll grüßt²⁰ oder wenn die Darbringungen von Gaben an eine Gottheit (*pūjā*) in erweiterter Form mit vorherigem Herbeirufen (*āvāhana*) der verehrten Gottheit eingeleitet und mit dem Entlassen (*visarjana*) derselben beendet werden.²¹ Da *āvāhana* und *visarjana* beim *agnisthāpana* in modifizierter Form auf den *homa* übertragen werden,²² tragen sie mit dazu bei, das zentrale Feueropfer²³ und, wie oben angesprochen, das *vratibandha* als Ganzes zu rahmen.

14 Siehe Einleitung zu Kap. 7.

15 Siehe Kap. 7.1.1 §15.

16 Beide Aspekte von Rahmung, sowohl die Verwendung als kompositorisches Gestaltungsprinzip als auch als kongnitiv-psychologischer Marker, werden in Kap. 7.2 ausführlicher behandelt.

17 Kap. 9.2 §20-27.

18 Kap. 11.1 §2.

19 Siehe dazu auch Kap. 11.4.

20 Siehe Kap. 9.2 §19 und 9.3 §12.

21 Das *āvāhana* wird verschiedentlich „verbaut“ (siehe z.B. Kap. 5.2.5 §1, 3, 5 und 6; 6.1.1 §2; 6.3.1 §2; 7.1.1 §11 und 11.1 §3). Zum *visarjana* siehe Kap. 6.1.1 §4; 6.2.1 §3; 8.1 §14; 10.1 §3 und 11.1 §16.

22 Siehe Kap. 7.1.2.

23 Vgl. Witzel 1986: 176f. und 1992: 780-782.

Während in einigen der genannten Beispiele die Rahmung durch einfaches Duplizieren von Elementen erfolgt, können sich die rahmenden Teile auch in Form und Funktion unterscheiden. Vorbereitungen und Vorderglieder markieren nicht nur, dass etwas Wichtiges folgt, sie verbessern oft auch die Bedingungen für die im gerahmten Kern vollzogene Transformation. Sie schaffen die benötigte Reinheit,²⁴ entfernen Störendes,²⁵ weisen den rechten Platz zu und verankern darauf,²⁶ stellen eine Verbindung zwischen der Welt der Menschen und der Götter her²⁷ oder liefern, um ein Bild von Gray (1979) aufzugreifen, die im Kern benötigte Energie.²⁸ Die Nachbereitungen wiederum schließen ab und machen wirksam. Sie beseitigen begangene Fehler²⁹ und stellen in der Regel als Haupt- oder Nebenprodukt des Rituals großzügig Segen zur Verfügung.³⁰

Wie diverse Beispiele belegen, zieht sich das Prinzip der Rahmung durch das gesamte *vratibandha* – von den Details der Elemente bis auf die Ebene der verbauten Rituale. Es kann sogar in der Anordnung der während des *vratibandhas* vollzogenen *saṃskāras* wiedergefunden werden. Versteht man das *upanayana* als Kern des Rituals, wofür schon die Untersuchung der textlichen Angaben zum Alter des Initianden (siehe Kap. 3.1.1) Argumente liefert, erscheint das *cūḍākarāṇa* als reinigende Vorbereitung und *vedārambha* und *samāvartana* führen fort und beenden, was im *upanayana* begonnen wird.³¹ Rahmung, die letztendlich auch dem populären Dreistufen-Modell der Übergangsriten von Genneps zugrunde liegt, ist ein simples, aber mächtiges Prinzip.

Die durch Rahmungen gebildete Struktur kann in Text wie Praxis jedoch Verwachsungen aufweisen, beispielsweise beim *upanayana*. Bestandteil dieses *saṃskāra* ist das Holzanlegen (*samidādhāna*), eine beim *samāvartana* wiederholte Anspielung

24 Ein dominantes Motiv, das sich wie ein roter Faden durch die Ritualvorbereitungen zieht (siehe Kap. 5.3).

25 So werden z.B. beim *bhutotsāraṇa* die Geister aus der Erde des Ritualplatzes vertrieben (Kap. 4.2.3 §4) oder bei *grahayajña* (Kap. 6.4.1 §1) und *sarvāriṣṭagodāna* (Kap. 6.4.1 §3) negative Einflüsse der Himmelskörper unwirksam gemacht. Elemente, die etwas Ungewünschtes beseitigen, können jedoch auch erst am Ende auftreten und wirken dann eher auf die postrituelle Wirklichkeit. Ein Beispiel ist etwa das *ghṛtachāyānirikṣaṇa*, welches aus dem *agnisthāpana* (siehe Kap. 7.1.2) gelegentlich in den Abschluss der *saṃskāras* (siehe Kap. 11.2 §17) übernommen wird und mit dem ein böser „Schatten“ (*chāyā*) von der ausführenden Person genommen werden soll.

26 Zur Wichtigkeit des Sitzes als Verankerung siehe Kap. 5.2.3 §3 und 5.3.

27 Vgl. Witzel 1992: 795.

28 Dies gilt allerdings nicht nur, wie Gray 1979 meint, für den *homa*. Grays Position wird im Kap. 7.2 ausführlicher diskutiert.

29 Im Laufe des *vratibandha* werden *godānas* zu diesem Zweck an den Priester übergeben (siehe z.B. Kap. 6.4.1 §2 und 6.4.2 mit weiteren Referenzen). Zu Elementen der *pūjā* mit ähnlicher Funktion (wie *kṣamāprārthanā*, *karmasamarpana* usw.) siehe etwa Kap. 6.1.2 §4.

30 Neben *prasāda* und *tilaka* wird Segen häufig durch Sprenkeln oder Übergießen verteilt, etwa beim *abhiṣeka* nach einem *godāna* (Kap. 6.4.1 §3) oder am Ritualende (Kap. 11.1 §16; 11.2 §17 und 11.4). Auch beim „Bad“ des Initiierten beim *samāvartana* wird der Segen der vorher im Wasser verehrten Gottheiten ausgeschüttet (siehe dazu Kap. 11.3).

31 Michaels (1986: 195) spricht beim *vratibandha* sogar von der Initiation, gemeint ist das *upanayana*, und den „üblichen Marginalitätsriten“.

auf die täglichen Pflichten des *brahmacārin* während seiner Studienzeit im Haus des Lehrers (*gurukula*). Die Neuinterpretation dieses Elements als Scheitopfer (*samid-dhoma*) zog zunächst die Einführung eines *tryāyuṣakaraṇa* nach sich, einem der auch im Rahmenritual üblichen Elemente, mit denen ein Opfer ordnungsgemäß abgeschlossen wird. In einem nächsten Überarbeitungsschritt rückten die entsprechenden Teile des Rahmenrituals des *samāvartana* nach vorn und verschmolzen mit dem ins Hauptritual eingefügten *tryāyuṣakaraṇa*, so dass die ursprüngliche Struktur, zumindest in den Handbüchern, welche die „neue“ Prozedur verzeichnen, verschleiert wird.³²

In der Praxis ist eine andere Art der Modifikation von Rahmungen vordergründiger: Im Hauptbeispiel verzichtete man am Ende des Vorrituals, obwohl in manchen Handbüchern, auch dem verwendeten, explizit vorgeschrieben, auf das *visarjana*, denn auch die Götter des Vorrituals sollten am Hauptritual teilhaben. Man goss im *pūjā*-Raum regelmäßig Öl in das am Vortag entzündete Licht (*dīpa*), damit dieses bis zum Ende des nun andernorts (ebenfalls mit *dīpa*, *kalaśa*, *gaṇeśa* etc.) fortgeführten *vratibandha* nicht erlosch. Das Entlassen des Lichtes und aller anderen Gottheiten, die während des Vor- und Hauptrituals herbeigerufen und verehrt wurden, erfolgte erst beim großen General-*visarjana* des *agnisthāpana*, nach bzw. verwoben mit dem Beenden des letzten der vier *saṃskāras*.³³ Während im Fall des ins Feuer gegebenen Holzscheits Teile des Rahmens in den gerahmten Kern eingebaut werden, verschmelzen hier Teile verschiedener Rahmen mit dem entsprechenden Element in einer Rahmung höherer Ordnung. Dies ist auch der Fall, wenn die im Handbuch für jede der Feuerstätten (*vedis*) vorgeschriebenen Vorbereitungen in der Praxis – mit den dort üblichen Modifikationen – nur für das zentrale Hauptfeuer vollzogen werden. Dieses wird dann vergleichsweise aufwendig eingesetzt – unter anderem unter symbolischem Vollzug der menschlichen *saṃskāras* bis zur Hochzeit (*agnisaṃskāra*) – und die anderen *vedis* werden ohne weitere Vorbereitung per Glut aus dem Hauptfeuer entzündet.³⁴ Es ließen sich weitere Beispiele dafür anführen,³⁵ dass aus (zeit-)ökonomischen oder anderen Gründen redundante innere Rahmungen reduziert oder gänzlich abgebaut und äußere Rahmen dafür verstärkt werden. Gerade bei komplexeren Ritualgebilden, wie dem *vratibandha*, ist diese äußere Verstärkung auch eine strukturgebende Maßnahme.

Rahmungen lagern sich nicht nur von außen an die *saṃskāras* an oder werden, wie im Falle des Holzscheits, durch Modifikationen ins Innere gezogen. Gerade im *upanayana* werden zusätzliche Rahmungen innerhalb des *saṃskāra* verbaut, um bestimmte Handlungen herauszuheben. Besonders deutlich wird dies beim Anlegen der Opferschnur (*yajñopavitadhāraṇa*). Dem Sūtrakara noch unbekannt und erst von seinen Kommentatoren als bis heute stabile Kombination von Objekt und Mantra textlich autorisiert, wurde das Anlegen der Schnur in späteren Texten teils üppig mit

32 Siehe Kap. 9.2 §21 und 9.4.

33 Siehe Kap. 11.2 §17.

34 Siehe Kap. 7.1.3 §4.

35 Etwa das in Kap. 11.2 §17 beschriebene *godāna*.

zusätzlichen Details und Elementen ausgebaut und gerahmt.³⁶ Ritualbausteine und Prinzipien ihrer Verknüpfung, die schon im Kapitel zu den Vorbereitungen vorgestellt wurden, wurden hier benutzt, um das Ritual zu aktualisieren und einer veränderten Umwelt anzupassen. In keinem Fallbeispiel wurden alle textlich tradierten Möglichkeiten, dieses Element hervorzuheben, genutzt, dennoch ist, wie aus den beobachteten Ritualgestaltungen ersichtlich, auch für die heutigen Bāhun und Chetrī die Opferschnur ein zentrales Objekt des Rituals. Selbst wenn das Ritual in minimaler Kurzform absolviert wird und vieles entfällt, die Schnur wird mit besonderem Aufwand verliehen. Würde man darauf verzichten, wäre das *upanayana* kein *upanayana* und das ganze *vratibandha* kein *vratibandha* mehr.

Die von Staal (z.B. 1979) provokant formulierte These, dass die Bedeutung, da sekundär, keinen Einfluss auf die Form des Rituals habe und Rituale daher bedeutungslos seien, stimmt insofern, als viele Änderungen formalen Logiken unterliegen. Wo im Ritual man diese Logiken aber ansetzt und umgestaltet, kann seine Ursache außerhalb des Rituals, in der in vielen Fällen tatsächlich sekundären Bedeutungsgebung der Ritualausführenden haben.

Eben diese Exegese kann nicht nur zu Ausbauten der Prozedur führen, sondern auch den umgekehrten Fall bewirken. Details können durch ein neues Verständnis unwichtig werden und dann verschwinden, was wiederum Prozesse der Verschmelzung von Elementen oder anderen Einheiten des Rituals bewirken kann. Wie in der Hochzeit der Braut, wird bei der Initiation dem *brahmacārin* unter Aufsagen des bei solchen Anlässen beliebten *āpohiṣṭhīya* Wasser in die zusammengelegten Hände gefüllt (*añjalipūraṇa*). Diese Handlung wird in der Literatur als Reinigung (Pandey 1998: 136) oder als Symbolisierung des „flow of knowledge“ (Lubin 1994: 187) erklärt.³⁷ In der heutigen Praxis fungiert das *añjalipūraṇa* jedoch häufig als schlichte Vorbereitung anschließender Handlungen. Mal umrundet der Junge mit dem eingefüllten Wasser das Feuer, mal bringt er es der Sonne dar, die er, zumindest laut Handbuch, im Anschluss beim *sūryodīkṣaṇa* betrachten muss.

In der Praxis finden solche Überarbeitungen spontaner statt und etablieren sich gegebenenfalls schneller. Aber durch diverse, für das Handbuchgenre charakteristische Rückkopplungsprozesse,³⁸ nicht nur mit Texten anderer Genres (Lehrtexte, Kommentare und Kompendien), sondern auch mit der lokal immer beschränkten Praxis können „Umbauten“ in die Texttradition wandern.

Eben solche Akzentverschiebungen und Umbauten können, so wird hier argumentiert, wichtige Hinweise zur Interpretation von Ritualhandlungen liefern bzw. aufzeigen, wo diese ansetzen sollte und wo nicht. Oldenberg (1894: 468) weist z.B. der Einweisung des Jungen durch den Lehrer (*anuśāsana*)³⁹ eine zentrale Bedeutung zu. Van Gennep spricht, Oldenberg folgend, in diesem Zusammenhang sogar vom „rituellen Tod des Kindes“ (1999: 105). Für die heutige Praxis macht es jedoch wenig Sinn, seine Deutung an diesem Element festzumachen, denn dieser Dialog, welcher in

36 Siehe Kap. 9.2 §7 und 9.4.

37 Siehe Kap. 9.2 §10.

38 Siehe Kap. 5.5.

39 Für Details dieses Elements siehe Kap. 9.2 §2 und 17.

seinem Wortlaut zumindest teilweise durch die Jahrtausende hindurch bis ins ŚB zurückverfolgbar ist, gehört heute zu den Elementen, die in den Kurzformen des *vratibandha* am ehesten entfallen.⁴⁰

12.2 Dynamik der Bedeutung

Fragt man nach der Bedeutung von Ritualhandlungen, fallen zunächst die zahlreichen inner- und interrituellen Bezüge auf. Viele Handlungen bereiten andere Handlungen vor oder schließen diese ab. Sie haben eine bestimmte Funktion im Ritualablauf und können aufgrund dieser Funktion recht einfach in andere Kontexte übertragen werden. Um ein Gefäß aufzustellen oder den Feueraltar zu errichten, muss zuvor der Untergrund richtig vorbereitet werden. Dies kann je nach Bedarf sehr ausführlich oder recht knapp passieren. Die beim Vorritual im *kalaśa* verehrten Göttergruppen werden beim *agnisthāpana* mit Opfergaben bedacht, um nach Absolvieren der vier *saṃskāras* ihren Segen spenden zu können, usw. Ähnliche funktionale Zusammenhänge finden sich innerhalb und zwischen den *saṃskāras*: Ohne Formen der *śikhā* beim *cūḍākarāṇa* kein *upanayana*, ohne durch das *mantradāna* und andere Elemente des *upanayana* erworbene Autorisation kein *vedārambha* und ohne Bad beim *samāvartana* keine Hochzeit.

Bei der Analyse des *cūḍākarāṇa* wurde ausführlich diskutiert, welchen Schwierigkeiten man begegnet, sucht man in der Prozedur selbst nach Bedeutungen, die über das Ritual hinaus verweisen, hinein in die Welt, die es hervorgebracht hat und verändert.⁴¹ Wie gezeigt, erleichtert die starke Formalisierung den regelhaften Umbau oder gar Neubau⁴² und das für die Praxis so wichtige „richtige“ Improvisieren, sie gemahnt aber auch zur Vorsicht, will man aus dem Material, z.B. dem während des Rituals geäußerten Text auf die Bedeutung schließen. *Samkalpas* etwa bestehen weitgehend aus in anderen Ritualen ebenfalls gebrauchten und daher für den konkret untersuchten Kontext wenig aussagekräftigen Phrasen.⁴³ Handlungen begleitende Mantras werden oft als vorgefertigte Kombinationen aus anderen Kontexten übertragen und enthalten teilweise noch deren Spuren, z.B. wenn das Schneidewerkzeug beim *cūḍākarāṇa* als „Axt“ angesprochen wird.⁴⁴ Dennoch unternahm die vorliegende Arbeit auch den Versuch, ausgehend von der detaillierten Analyse der formalen Dynamiken, Schlussfolgerungen zur Bedeutung der brahmanischen Initiation und zu deren Dynamiken zu ziehen.

In der Einleitung wurde die Kluft zwischen text- und beobachtungsbasierten Studien zum untersuchten Ritual angesprochen. Verschiedene Motive dominieren die jeweilige Diskussion. Diese Unterschiede sind zweifelsohne auch im historischen Wandel begründet. Zwischen den jeweils untersuchten Materialien liegen zum Teil

40 Siehe dazu Kap. 9.3 §2 und 10 sowie Kap. 9.6.

41 Siehe Kap. 8.4.

42 Man denke etwa an den erst von den Sūtrakommentatoren in den *saṃskāra*-Zyklus aufgenommenen und in den Handbüchern weiter ausgebauten *vedārambha* (siehe Kap. 10.3).

43 Siehe Kap. 5.2.1 §5.

44 Siehe Kap. 8.1 §5.

über zweitausend Jahre, in denen die brahmanische Tradition etliche Veränderungen erfuhr. Mit dem Fokus auf das bisher von beiden Gruppen meist vernachlässigte Genre der Handbücher versuchte die Arbeit einen Beitrag zu leisten, die Lücke zu schließen und mehr über diese Veränderungen zu erfahren. Die dabei angewandte Methode richtet den Blick zwar auf die Dynamiken, bringt aber auch manchmal verblüffende Konstanten ans Licht.

Den Analysen der brahmanischen Initiation, egal welcher Gruppe, gemein ist, dass zur Interpretation bestimmte Handlungen aus dem „Kern“ der *saṃskāras* ausgewählt werden. Dies ist in der vorliegenden Arbeit nicht anders, aber da hier auch all den im Laufe der historischen Entwicklung angesammelten Rahmungen gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird, steht ein Kriterium zur Verfügung, das entscheiden hilft, welche Elemente für welchen historischen oder lokalen Kontext als wichtig herausgegriffen werden sollten. Mehr noch, auch welche Rahmen genutzt werden und wie diese konkret gestaltet sind, kann bedeutungsvoll sein (siehe unten).

Weit verbreitet ist die Ansicht, die brahmanische Initiation stelle ein Übergangsritual und eine Wiedergeburt dar.⁴⁵ Bei der hiesigen Analyse des *upanayana* wurden verschiedene Ansichten dazu kritisch auf ihre Relevanz für das untersuchte Material geprüft und argumentiert, dass die Transformation des Initianden nicht so linear verläuft, wie manche Darstellungen vermuten lassen, und dass die Symbolik reichhaltiger ist. Ein weiterer Punkt wird bei der Behandlung der oft in diesem Zusammenhang angeführten Motive Abschied (oder gar ritueller Tod) und Willkommen deutlich. Wie am Beispiel der in der Literatur viel diskutierten Mahlzeit während der Initiation gezeigt, können Ritualelemente je nach konkreter Ausgestaltung in die ein oder andere Richtung interpretiert werden. Im hier untersuchten Kontext scheinen jedoch noch andere Interpretationen möglich, ja sogar naheliegender.⁴⁶

Weiterhin wurde argumentiert,⁴⁷ dass die ebenfalls populäre Erklärung der brahmanischen Initiation als Ausbildungsritual nicht zu eng gefasst werden sollte. Zweifelsohne wird der Junge an den Veda herangeführt, wie von der Texttradition und klassischen Arbeiten zu Thema betont. Aber schon seit der Sūtra-Zeit passiert mehr mit ihm. Er wird nicht nur an den Text sondern auch an die Praxis des Rituals herangeführt, genauer gesagt an die Rolle des Opferherrn (*vajamāna*).

Verschiedene Details machen dies deutlich. Bereits im *upanayana*, wie es vom Sūtra beschrieben ist, sind mehrere Elemente enthalten, bei denen der Junge entweder durch mündliche Unterweisung oder durch praktische Übung in zukünftige rituelle Pflichten eingeführt wird. Angeführt sei hier erneut das oben (Kap. 12.1) bereits behandelte Holzanlegen, welches Dank eines längeren Ritualzitats aus den *upanayana* auch Bestandteil des *samāvartana* geworden ist. In Verbindung mit anderen vom Sūtra verzeichneten Elementen (etwa der Unterweisung in die Regeln des *brahmacarya*),⁴⁸ wird klar, dass der Junge bei seiner Initiation an die Pflicht gemahnt wurde,

45 Für Referenzen siehe die Einleitung und die Diskussion in Kap. 9.6.

46 Zur Mahlzeit als Lektion in der rituellen Art des Essens und als Fastenbrechen des Asketen siehe unten.

47 Siehe Kap. 9.7.

48 Siehe Kap. 9.2 §30.

von nun an tagtäglich vorschriftsmäßig das heilige Hausfeuer des Lehrers zu versorgen. Die Wiederholung dieser Handlung während des *samāvartana* mag wiederum als Abschied verstanden werden. Zum letzten Mal versorgte der Schüler im Dienste des Lehrers dessen Feuer, bevor er gebadet und in das ebenfalls von Regeln bestimmte Leben des *snātaka* entlassen wurde. Man mag hier aber auch einen Verweis auf das weitere Leben des Jungen bzw. jungen Mannes sehen. Vorgesehen war, dass dieser später bei der Hochzeit in den Stand des Haushalters (*grhastha*) wechselte und von da an das eigene Hausfeuer auf die während des *brahmacarya* eingeübte Weise versorgte. Heute ist die im Ritual durchlaufene Lehrzeit auf wenige Stunden kondensiert und die täglichen rituellen Verrichtungen finden nicht mehr am Hausfeuer, sondern im Hausschrein und/oder Tempel statt. Das besagte Element ist aber immer noch Bestandteil der Prozedur und weist trotz Uminterpretationen (siehe Kap. 12.1) in dieselbe Richtung. Ob der Junge, wie von den Sūtrakaras konzipiert, hilft das Feuer für die vom Lehrer täglich darzubringenden Milchopfer herzurichten,⁴⁹ oder ob er, nach neuer Exegese, unter Anleitung durch eine Ritualautorität – sei dies nun der als Lehrer agierende Vater, Großvater oder Onkel oder ein für das *vratibandha* engagierter Priester – ein Holzopfer darbringt, beides führt ihn an das Ritual heran.

In den Handbüchern und der Praxis werden weitere Strategien sichtbar, den Jungen in das Ritual zu integrieren. Hier sind es gerade auch die Rahmungen, die Gestaltungsmöglichkeiten bieten. So wird der Junge auf verschiedene Weisen am Vorritual beteiligt⁵⁰ und es gibt zahlreiche Wege, ihn in die heutige Form des *homa* einzubinden und dort in der Rolle des Opferherr agieren zu lassen: Ab dem *upanayana* wird beim *praṇītāvimoka* auch sein Kopf besprenkelt.⁵¹ Die Kokosnuss für die *pūrṇāhuti* soll aus seiner Hand stammen⁵² usw. Weitere Details, welche die hier vertretene These stützen, das *vratibandha* stelle primär eine Initiation in das brahmanische Ritual dar, wurden andernorts bereits aufgelistet.⁵³

Im Kap. 9.7 wurde noch ein anderer Aspekt hervorgehoben, der die brahmanische Initiation in einem weiteren Sinn als „Bildungsritual“ erscheinen lässt. Wie ein Gefäß, das erst zum Ritualgefäß gemacht werden muss, muss auch der Junge zunächst Objekt des Rituals sein. Durch verschiedene Formen der Reinigung und Weihe wird sein altes Wesen transformiert. Ein neues, ritualgeeignetes Wesen wird konstruiert bzw. „gebildet“. Bereits vorbereitet durch vorangegangene *saṃskāras* intensivieren sich diese Bearbeitungen beim *upanayana* und gipfeln im Erteilen einer neuen Berechtigung. Das neue Wesen erhält aber nicht nur die Potenz, im Ritual aktiv zu werden, es wird dies auch, und „übt sich“ darin.

49 Zum *agnihotra* siehe Einleitung zu Kap. 7.1.

50 Beispielsweise erhielt der Initiand im Hauptbeispiel, ungeachtet aller Hierarchien, als erster den Segen der im *ābhyudayikaśrāddha* verehrten Vorfäter (Kap. 6.2.2). Hier wie in anderen Fällen beteiligte der Junge sich auch an der in der Praxis meist erst während des Hauptrituals vollzogenen *navagrahapūjā* usw.

51 Siehe Kap. 7.1.1 §18.

52 Siehe Kap. 7.1.1 §19.

53 Siehe etwa die Aufzählungen in Kap. 9.7 und 11.4.

In den Handbüchern und der heutigen Praxis folgt dem *upanayana* der *vedārambha*, ein verhältnismäßig kurzer, aus wenigen Versatzstücken zusammengesetzter *saṃskāra*, der erst seit dem frühen Mittelalter in der hier untersuchten Texttradition nachweisbar ist. Wie in Kapitel 10.3 zusammengefasst, lässt sich in den Handbüchern mitverfolgen, wie mit wenigen Änderungen aus dem „Beginn des Veda“ die Repräsentation eines gesamten Studiums wurde. Einige (z.B. Pandey 1998) sehen durch solche Dynamiken die brahmanische Initiation zu einer sinnentleerten Inszenierung degeneriert – ein Urteil, das aus verschiedenen Gründen nicht haltbar ist.⁵⁴

Bereits bei der Behandlung der Vorbereitungen wurde, gestützt auf die Arbeiten von Don Handelman (z.B. 1990, 2004a) argumentiert, dass es gerade relative Autonomie ist, die dem Ritual die Kraft verleiht, die Welt oder, wie im untersuchten Kontext, das Leben eines Jungen zu verändern. Aus dieser Perspektive erscheint die heutige Form der brahmanischen Initiation inklusive komplettem Studium weniger als Verfall, sondern eher als Demonstration der Macht des Rituals, sich eine eigene Wirklichkeit zu schaffen. Wie in Kap. 10.4 gezeigt, kann man dies als eine „virtuelle“ Technik im Sinne Kapferers (2004, 2006) verstehen. Das im *vratibandha* auf dem Ritualplatz konstruierte und durch verschiedene Mittel abgeschirmte „Haus des Lehrers“, das der Initiand beim *upanayana* betritt und beim *samāvartana* wieder verlässt, ist ein „imaginal space“, in dem die schöpferische Kraft des Veda präsent gemacht wird, um gestaltend Einfluss auf die Welt zu nehmen.

Dieser Einfluss reicht weit in das zukünftige Leben des Initianden. Wie weit, demonstriert ein Element des *samāvartana*, das in der untersuchten Texttradition und Praxis für gewöhnlich absolviert wird, wenn der Junge mit einem Bad die asketische Schülerschaft gerade beendet hat. Das „Essen von Joghurt“ (*dadhiprāśana*), im Sūtra für mehrere das Veda-Studium begleitende Rituale vorgeschrieben,⁵⁵ wird heute meist als eine Lektion in die rituelle Art des Essens gestaltet.⁵⁶ Diese sollte idealerweise Teil des postrituellen Alltags des ehemaligen Schülers werden und gilt *de facto* zumindest so lange, wie er die beim *samāvartana* vervollständigte Opferschnur trägt und daher nach bestimmten Regeln leben muss.

Das *dadhiprāśana* schlägt aber nicht nur eine Brücke zwischen der klassischen Form des Veda-Studiums, zu dessen Rahmenritualen es dem Sūtra nach gehörte, und der heutigen brahmanischen Ritualkultur, die selbst für das Essen eine bestimmte Form (mit Speiseopfer etc.) vorschreibt. Es verweist auch auf ein anderes mit dem *vratibandha* verbundenes Narrativ. Wenn diese Mahlzeit stattfindet, dann nach dem Bad und dem Ablegen der Insignien des *brahmacārin*. Der Initiand, der in der Regel seit dem *jūṭikābandhana* am Abend vor dem Hauptritual nichts mehr gegessen hat, bricht mit dem *dadhiprāśana* sein asketisches Fasten.

54 Dass eine Beschränkung auf das Erlernen des Veda als Sinn der Initiation zu kurz greift, wurde eben schon dargelegt. Auch sind Ritual und tatsächliche Ausbildung heute nicht völlig entkoppelt. Noch immer ist eine absolvierte Initiation Voraussetzung für das Studium des Veda, welches heutzutage an staatlichen und privaten Veda-Schulen angeboten wird (siehe Kap. 10.4).

55 Für Details siehe Kap. 11.1 §6.

56 Siehe Kap. 11.2 §7.

Vor allem ethnographische Studien betonen die Wichtigkeit der Askese. Manche sehen darin sogar das dominante Motiv des *vratabandha*. Dabei wird das Asketentum des Initianden meist als Kontrastfolie zum normalen gesellschaftlichen Leben gesehen und das Ritual so zu einem Ort, in dem Konflikte zwischen den beiden antithetisch zueinander stehenden Lebensentwürfen von Haushalter und Asket verhandelt und Weichen gestellt werden.⁵⁷ Gestützt auf die Arbeiten von Lubin (u.a. 1994) zur Rolle ritueller Observanzen (*vrata* etc.) wurde in Kap. 11.4 argumentiert, dass der Askese aber auch bei der Integration in das Ritual eine wichtige Funktion zukommt. An gleicher Stelle wurde dargelegt, dass der *brahmacārin* des *vratabandha*, welcher der Gemeinschaft beim *bhikṣādāna* mit der Bettelschale gegenüber tritt, bevor er im „virtuellen“ Haus des Lehrer den Veda studiert, ein ganz besonderer Asket ist. Er trägt *śikhā* und Opferschnur und wird – gerade in konfliktreichen Situationen – von den Mutterbrüdern begleitet. Die heute beobachtbaren Modifikationen der beim *upanayana* überreichten Insignien (etwa das Anlegen eines gelben Asketendress)⁵⁸ lassen keinen Zweifel daran, dass im *vratabandha* die Figuren des brahmanischen Schülers und des (heute in der Regel sektarisch orientierten) Asketen (Nep. *saṃnyāsī*, *yogī* bzw. *jogī* etc.) miteinander verschmolzen sind. Dennoch sind Sicherungen eingebaut, wie auch beim ausführlich diskutierten *deśāntaragamana* deutlich wird. Auch ist es nicht allein die Tatsache, dass der Junge zum Asket wird, die ihn auf seine Zukunft als verheirateter Haushalter vorbereitet. Gerade, dass er Asket *auf Zeit* wird, etabliert ein Muster, das von großer Bedeutung für sein zukünftiges Leben als Ritualist sein wird. Die Abschirmung der äußeren Welt durch diverse Rahmungen, der dadurch ermöglichte „virtuelle“ Ritualunterricht und die temporäre Askese wirken zusammen, um den neuen rituellen Status des Jungen hervorzubringen, der essentiell für seine Eingliederung in Patrilinie und Kaste ist und damit weitreichende Konsequenzen für ihn hat.

Schließlich wird am Ende des Rituals, wenn verschiedene Bezüge zu dessen Anfang hergestellt werden, noch ein anderer wichtiger Punkt deutlich. Das *vratabandha* ist nicht allein das Ritual des Jungen. Die Ritualgemeinschaft, die nach dem *vratabandha* durch ein neues Mitglied verstärkt ist, nutzt das Ereignis ebenso. Salopp gesagt, viele tragen dazu bei, dass alles gut über die Bühne geht, und genießen gemeinsam, was Gutes dabei entsteht. Formal gesagt, haben Rahmen, die einerseits abheben und vom Alltagsgeschehen abgrenzen, andererseits eine verbindende und integrierende Funktion. Es sind gerade die vielerorts als Rahmungen ergänzten Elemente der *pījā* und des *homa*, die ermöglichen, dass der im *vratabandha* unter abgeschirmten Bedingungen erzeugte Segen von allen Beteiligten genutzt werden kann.

57 Für Referenzen siehe Einleitung und Kap. 11.4.

58 Siehe dazu insbesondere Kap. 9.1 §5.

Abbildungen



Abb. 1: Der Opferherr (*yājamāna*) verehrt im Rahmen des Vorrituals die durch Dunghäufchen repräsentierten Muttergottheiten (*mātrkā*) mit Blüten und Ritualreis (Fall 8).



Abb. 2: Der „Strom des Reichtums“ (*vasordhārā*) zum Abschluss der *mātrkāpūjā*: Die Mutter hält einen Blattteller mit Speise über die acht an der Ostwand des Raumes befestigten Muttergottheiten und der Vater gießt Butterfett darüber (Fall 8).



Abb. 3: Der Initiand verehrt beim *jūṭikābandhanā* die drei mit glückbringenden Substanzen (*maṅgaladravya*) gefüllten Bündel (*poṭalikā*), die zur Vorbereitung des *cūḍākaraṇa* über Nacht am Kopf befestigt werden (Fall 8).



Abb. 4: Nachdem der Vater seinem Sohn die Haarlocke am Hinterkopf (*śikhā*) gebunden hat, befestigt er mit Hilfe des Priesters die vorher verehrten Bündel (*poṭalikā*) nebst *kuśa* am Haar des Jungen (Fall 8).



Abb. 5: Blick von Norden über den mit Linien (*rekhā*) verzierten Ritualplatz, auf dem bereits am Vortag auf der zentralen Nord-Süd-Achse die Feuerstellen (*vedi*) für die *saṃskārahomas* und im Nordosten das Podest zum Verehren der „Neun Greifer“ (*grahavedi*) errichtet wurden. Die Sitze der acht Krüge (*aṣṭakalaśa*) werden gerade im Osten vom Onkel des Initianden gezeichnet (Fall 8).



Abb. 6: Unter Halten von Wasser und *kuśa* aus dem *karmapātra* vollzieht der Opferherr – hier in Begleitung des Initianden – zu Beginn des Hauptrituals den Haupt-*saṃkalpa* des *vratibandha*. Der Priester (vorne rechts) rezitiert die dazugehörige Formel (Fall 3).



Abb. 7: Bevor das Hauptfeuer, in diesem Fall das einzige Feuer, entzündet wird, verehrt der Opferherr (hier der Großvater des Initianden), angeleitet durch den Priester, das *brahmapavitra* im Süden des Platzes (Fall 1).



Abb. 8: Um den Brahmanen für das Feueropfer (*homa*) auszuwählen (*hotr-varana*), übergibt der Opferherr dem Priester Opferutensilien (Fall 1).



Abb. 9: Bevor mit dem ersten *saṃskāra* begonnen werden kann, bringt der *hotṛ*, hier ein Assistent des Hauptpriesters, die dazugehörigen Butterfettspenden (*ājyāhuti*) dar. Er verwendet dafür einen vor dem Ritual aus dem Stängel eines Bananenblattes geschnittenen Opferlöffel (*sruva*, Nep. *suro*) und hält vorschriftsmäßig das *upayamanakuṣa* in der linken Hand (Fall 1).



Abb. 10: In diesem Fall bringt der Opferherr selbst (hier der Vaterbruder des Initianden), assistiert von mehreren Priestern, mit einem hölzernen Opferlöffel die Butterfettspenden für den *cūḍākaraṇahoma* in das südlichste Feuer dar (Fall 3).



Abb. 11: Während der Initiand beim *cūḍākarāṇa* auf dem Schoß seiner Mutter sitzt, schneidet der Vater (in anderen Fällen der Mutterbruder) unter Sprechen eines Mantras die ersten Strähnen nebst eingesteckten *kusa*-Halmen mit einer Schere (Fall 8).



Abb. 12: Nachdem auf jeder Seite des Kopfes eine Strähne geschnitten wurde, übernimmt hier, wie der Tradition nach üblich, der Barbier die restliche Rasur des Kopfes. Unter den wachsamen Augen der Verwandten des Jungen formt er vorsichtig die Locke (*śikhā*) am Hinterkopf (Fall 3).



Abb. 13: Da das Haar der Initianden in dieser Gruppeninitiation bereits vor dem Ritual rasiert wurde, vollzieht der Priester die sonst beim *cūḍākarāṇa* üblichen Handlungen symbolisch, indem er mit *kuṣa* über die Köpfe der Jungen streicht (Fall 7).



Abb. 14: Nachdem der Initiand das *cūḍākarāṇa* mit einem Bad beendet hat und, nur mit einem Handtuch bekleidet, zum Ritualplatz zurückgekehrt ist, beginnt das *upanayana* mit dem Anlegen der Insignien des *brahmācārīn*. Hier bindet der Vater den Gürtel (*mekhalā*) aus *muñja*-Gras um und versieht diesen mit Knoten gemäß der Anzahl der Ahnenreihen (*pravara*) der Abstammungsgruppe (*gotra*) des Jungen (Fall 8).



Abb. 15: Ein Priester erklärt dem Initianden vor dem Anlegen der Opferschnur (*yajñopavīṭadhāraṇa*), wie man beim Weißen der Schnur die zu rezitierenden Mantras mit den Fingern abzählt. Im Hintergrund hält der Vater die anzulegende Schnur bereit (Fall 8).



Abb. 16: Die beiden ältesten der in diesem Fall trotz kalter Morgenstunde nur mit einem dünnen Hüftwickel und Kopftuch bekleideten Initianden erhalten von den Priestern zuerst ihre Opferschnur angelegt und haben dafür den rechten Arm erhoben (Fall 6).

Abb. 17: Der Initiand im seidigen Asketendress bei der Übergabe der vom Priester zunächst als zu krumm empfundenen Stöcke (Fall 2).



Abb. 18: Der Priester übergibt, den entsprechenden Mantra aus dem Handbuch lesend, das Antilopenfell (*mrgacarma*), welches dann als Rolle an die Hüfte des Initianden gebunden wird (Fall 1).





Abb. 19 (oben): Abgeschirmt durch eine Decke und den glückbringenden Klang einer Glocke, wird dem Initianden beim *mantradāna* vom Lehrer (hier dem Großvater) der „geheime“ *sāvitrī*-Mantra unterrichtet (Fall 1).



Abb. 20: Nachdem der für das Feuerritual zuständige Priester die Flammen des *upanayana*-Feuers wieder entfacht hat, wird vom Initianden unter Anlehung des Hauptpriesters (links) Feuerholz (*samidh*) „angelegt“ (Fall 8).



Abb. 21 (oben): Als es der straffe Zeitplan des Rituals zulässt, verehrt der Initiand unter Anleitung eines Priesters im Nordosten des Ritualplatzes die „Neun Greifer“ (*navagraha*) Links im Bild: einer der zum Veda-Rezitieren bestellten Priester (Fall 8).



Abb. 22: Mutter (links) und Großmutter (vorn) geben gemeinsam aus einem Messgefäß (Nep. *pāṭhī*) „Almosen“ (*bhikṣā*) in die Bettelschale des von seinem Mutterbrüdern begleiteten Initianden (Fall 8).



Abb. 23: Beim „Beginn des Veda(-Studiums)“ (*vedārambha*) „lernen“ die Brahmanen den Veda zu rezitieren. Der als Lehrer fungierende Priester demonstriert ihnen dabei, wie mit der Hand die verschiedenen Akzente angezeigt werden (Fall 7).



Abb. 24: Der Initiand einer Rana-Familie absolviert im Rahmen des *vedārambha* seine „Lektion“ in der Kunst des Bogenschießens (Fall 2).



Abb. 25: Beim *sahasradhārasnāna* des *samāvartana* wird der *brahmacārin* durch ein Sieb mit dem Wasser aus den acht Krügen (*aṣṭakalāśa*) an der Ostseite des Platzes übergossen und damit sein Asketentum beendet (Fall 3).

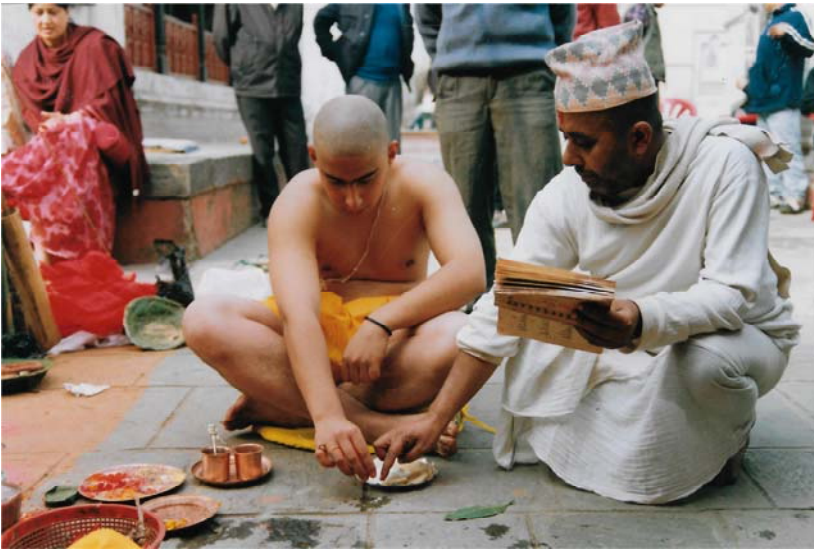


Abb. 26: Der gebadete Initiand wird beim „Essen von Joghurt“ (*dadhiprāśana*) durch den Priester in die ritualisierte Form des Essens eingewiesen und bringt ein Speiseopfer (*bali*) dar, bevor er selbst essen darf (Fall 2).



Abb. 27: Der festlich wie ein Bräutigam geschmückte Initiand umrundet in Begleitung einer traditionellen Kapelle (Nep. *pañcai bājā*), den königlichen Insignien (Schwert, Schild und Schirm) und den Mutterbrüdern dreimal den Tempel (Fall 2).



Abb. 28: Kurz vor Ende des *vratibandha* muss der Initiand beim *deśāntara-gamana* damit drohen, als Asket wieder in die Fremde (*deśāntara*) zu ziehen, wird jedoch von den Mutterbrüdern zur Umkehr „überredet“ (Fall 2).

Anhang 1: Verzeichnis der relevanten Rāmadatta-Mss. im NGMPP

Rāmadattas meist als *Vājasaneyinām Vivāhādipaddhati* bezeichneter Ritualtext beschreibt die *saṃskāras vivāha* mit *caturthīkarman*, *garbhādhāna*, *pūṃsavana*, *sīmantonnayana*, *jātakarman*, *nāmakaraṇa*, *niṣkramaṇa*, *annaprāśana*, *cūḍākaraṇa*, *karna-vedha*, *upanayana*, *vedārambha* und *samāvartana*. Das Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP) verfilmte über ein Dutzend Mss. der Ritualanleitung von Rāmadatta. Die meisten davon geben jedoch nur eine Auswahl der *saṃskāras* wieder. Einige enthalten darüber hinaus Anleitungen zu den Vorritualen *mātrkāpūjā* und *ābhyudayikaśrāddha*, wenige auch zum *jūṭikābandhana*. Gelegentlich ist auch eine Aufzählung von *gotra*-Namen nebst den dazugehörigen *pravaras* (*gotrādhyāya*) enthalten.

In der vorliegenden Arbeit wurden vor allem die beiden ältesten datierten Mss. mit Angaben zum Thema (NGMPP E 915/6 bzw. E 1549/15 [1659 n. Chr.] und NGMPP H 391/27 [1668 n. Chr.]) sowie eine frühe lithographisch gedruckte Ausgabe von Phaṇi Śarmā (NGMPP M 75/7 [1894 n. Chr.]), die etliche Sonderlesungen mit der VUP teilt, berücksichtigt. Bei der Untersuchungen des *vedārambha*, dessen Beschreibung in den verschiedenen Ausgaben des Textes auffällig variiert, wurden jedoch auch weitere Mss. zum Vergleich herangezogen.

Im Folgenden werden von den identifizierten Mss. des Rāmadatta-Textes nur diejenigen aufgezählt, die Angaben zu den während des *vratābandha* vollzogenen *saṃskāras* enthalten.¹ Die Titelangaben folgen, wenn nicht anders angegeben, den NGMPP-Katalogkarten. Abweichungen in den Mss. werden in Klammern vermerkt.

NGMPP A 458/2 – *Vājasaneyinām Upanayanaprayoga* (Ms.: °*vidhi*)
Nationalarchiv Kathmandu (NAK) 5/2121

Papier; 41 Fols.; 33 x 8,7 cm; Schrift: Maithili; Ś.S. 1772 Phālguna śuklapakṣa 7 [1851 n. Chr.], Sonntag; enthält neben Beschreibung der *saṃskāras* Anleitung für *mātrkāpūjā* und *ābhyudayikaśrāddha*.

NGMPP A 458/3 – *Vājasaneyinām Vivāhādiprayoga* (Ms.: °*paddhati*)
NAK 5/2116

Papier; 28 Fols.; 26,5 x 10,8 cm; Schrift: Newari; enthält: *ābhyudayikaśrāddha*, *vivāha*, *cūḍākaraṇa*, *upanayana*, *vedārambha*, *samāvartana*.

¹ So wird etwa das wohl älteste in Nepal erhaltende Ms. des Textes von Rāmadatta, eine heute im Nationalarchiv Kathmandu (NAK 1/1634) aufbewahrte *Vājasaneyinām Vivāhādipaddhati*, geschrieben auf Palmblatt in Maithili-Schrift, die auf Lakṣmaṇa Saṃvat 414 – nach Witzel (2001: 265) ca. 1533 n. Chr. – datiert ist, nicht berücksichtigt, da sie nur Angaben zu *vivāha* und *caturthīkarman* enthält (Zu diesem Ms., verfilmt vom NGMPP als B 37/10, siehe auch Śāstrī 1905: XIX, 80).

NGMPP A 458/4 – *Vājasaneyinām Vivāhādīpaddhati*

NAK 5/2113

Papier; 105 + 2 Fols.; 25.5 x 7.5 cm; Schrift: Maithili; enthält neben Beschreibung der *saṃskāras* Anleitung für *mātrkāpūjā* und *ābhyudayikaśrāddha* sowie *gotrādhyāya*.

NGMPP E 915/6 – Ms.: *Vājasaneyinām Vivāhādīpaddhati*²

Privat: Ginni Sharma, Kathmandu

Papier; 36 Fols.; 35.6 x 8.5 cm; Schrift: Newari; N.S. 779 Caitra kṛṣṇapakṣa 10 [1659 n. Chr.]; Schreiber: Śrī Kṛṣṇadeva aus Svanihman (Lalitpur); enthält: *ābhyudayikaśrāddha*, *gotrādhyāya*, *cūḍākaraṇa*, *upanayana*, *vedārambha*, *samāvartana*, *vivāha* nebst *cathurthīkarman*.

Die 13 Fols. zu *upanayana* bis *samāvartana* wurde als NGMPP E 1549/15 erneut verfilmt. Die dortige Katalogkarte gibt den Titel als *Upanayanapaddhati* und den Aufbewahrungsort als Kathmandu, Svayambhu an. Auch die Maße variieren leicht (36 x 8.8 cm).

NGMPP E 1190/23 – *Vājasaneyinām Vivāhādīpaddhati*

Privat: Madan Mohana Miśra, Patan

Palmbblatt; 50 Fols. (in verkehrter Reihenfolge gefilmt); 33.3 x 3,8 cm; Schrift: Maithili; enthält: Beschreibung der *saṃskāras*.

NGMPP E 1549/15 siehe NGMPP E 915/6

NGMPP E 1678/7 – *Vājasaneyinām Vivāhādīpaddhati*

Privat: Bharadvaja Shakya, Patan

Papier; 28 Fols.; 27.8 x 7.7 cm; Schrift: Nagari; Schreiber: Śrī Rūpanārāyaṇa Śarmā; enthält: *saṃskāras* von *cūḍākaraṇa* bis *samāvartana* (ohne *karnavedha*).

NGMPP E 2369/31 – *Vājasaneyinām Upanayanakarmapaddhati*

Privat: Bhadrarāja Shakya, Patan

Lithographischer Druck; Papier; 8 Fols. erhalten (Fol. 1 und 2 fehlen); 29.5 x 12.4 cm; Schrift: Nagari; [V.S.] 1934 / Ś.S.1799, Kārtika śuklapakṣa 15, Dienstag / 19. Nov. 1877; enthält: *saṃskāras* von *upanayana* bis *samāvartana* und Materialliste (in Hindi).

NGMPP H 391/27 – *Cūḍākaraṇādivīdhāna* (Ms.: *Vājasaneyinām Vivāhādīpaddhati*)

Privat: Hari B. Thāpā, Patan

Papier; 17 Fols.; 28.3 x 11.5 cm; Schrift: Newari; N.S. 788³ Caitra kṛṣṇapakṣa 10 [1668 n. Chr.]; enthält: *saṃskāras* von *cūḍākaraṇa* bis *samāvartana*.

2 Die Katalogkarte zählt als Titel einzelne Teile auf: *Ābhyudayikaśrāddhavidhi*, *Cūḍākaraṇavidhi* etc.

3 Die Katalogkarte des NGMPP gibt als Datierung N.S. 888 an. Diese Information wurde auch in den Katalog der Āśā-Archives übernommen (Vaidya/Kamsakār 1991: 292).

NGMPP M 25/5 – *Upanayanapaddhati* (Ms.: *Vājasaneyinām* °)

Privat: Devanandana Mīśra, Janakpur

Papier; 34 Fols.; 28.5 x 12 cm; Schrift: Maithili; V.S. 1970 [1913 n. Chr.]; Schreiber: Aniruddha Śarmā; enthält: *saṃskāras* von *cūḍākaraṇa* bis *samāvartana*.⁴

NGMPP M 25/7 – *Upanayanapaddhati* (Ms.: *Vājasaneyinām* °)

Privat: Devanandana Mīśra, Janakpur

Papier; 39 Fols.; 25.5 x 11.5 cm; Schrift: Maithili; V.S. 1955 / Ś.S. 1820 [1898 n. Chr.]; Schreiber: Balabhadra Śarmā; enthält: *saṃskāras* von *cūḍākaraṇa* bis *samāvartana* (ohne *karṇavedha*).

NGMPP M 75/7 – *Vājasaneyinām Upanayanapaddhati*

Privat: Vidyānanda Jhā (Aruṇakumāra Jhā), Janakpur

Lithographischer Druck; 28 Fols.; 30.2 x 12.3 cm; Schrift: Maithili; V.S. 1951 [1894 n. Chr.]; Schreiber: Phaṇi Śarmā; enthält: *jūṭikābandhana*, *ābhyudayikaśrāddha* und *saṃskāras* von *cūḍākaraṇa* bis *samāvartana*, mit Abb.⁵

NGMPP M 75/22 – *Yajñopavītapaddhati*

Privat: Vidyānanda Jhā (Aruṇakumāra Jhā), Janakpur

Papier; 21 Fols.; 26.8 x 11.7 cm; Schrift: Nagari; V.S. 1911 Caitra śuklapakṣa 4, Sonntag (1854 n. Chr.); enthält *saṃskāras* von *upanayana* bis *samāvartana*.

4 Als NGMPP M 25/23 wurde auch zwei Fols. einer von Aniruddha Śarmā im selben Jahr geschriebenen Anleitung zum *jūṭikābandhana* verfilmt.

5 Phaṇi Śarmā veröffentlichte als Steindruck auch eine *Vājasaneyinām Vivāhādipaddhati* (gefilmt als NGMPP M 26/15, undatiert). Ebenso erschienen eine *Chandogānām Upanayanapaddhati* (NGMPP M 75/9, V.S. 1948 [1891 n. Chr.]) und ein *Tulasīvratodyāpanavidhi* (NGMPP M 26/18, V.S. 1950 [1893 n. Chr.]).

Anhang 2: Verzeichnis der verwendeten Mantras

Im folgenden Index werden alle im untersuchten Material verwendeten Mantras verzeichnet. Dabei werden diese in Gruppen geordnet. Zunächst werden solche aus der *Vājasaneyi-Saṃhitā* (VS) des *Śukla Yajurveda* gelistet, dann Mantras aus anderen Saṃhitās, die nicht in der VS enthalten sind. Drittens werden Mantras aus anderen Texten der hier untersuchten Schule – dem *Śatapathabrāhmaṇa* (ŚB), dem *Kātyāyanaśrautasūtra* (KŚ) und dem *Pāraskaragṛhyasūtra* (PG) nebst dem Kātyāyana zugeschriebenen *Śrāddha(kalpa)sūtra*, einem Anhang (Pariśiṣṭa) zum PG (PGŚ) – zusammengefasst, ebenfalls nur, wenn sie nicht in der VS zu finden sind. In der vierten Gruppe sind schließlich alle weiteren Mantras gesammelt.¹

Vergleicht man die ersten beiden Gruppen wird die Vorliebe für den eigenen Veda, den gebildete Priester auswendig beherrschen, überdeutlich. Nur selten werden externe vedische Mantras verwendet. Die Verse RV 5.51.11-15, die beinahe die Hälfte, der in der zweiten Gruppe genannten Sprüche ausmachen, gehören zum *svastivācana* und wurden als etabliertes Ritualpattern *en bloc* in das Ritual der hier untersuchten Tradition übernommen.² Die beim *vedārambha* verwendeten Mantras RV 1.1.1 und SāmaV 1.1 wurden aufgrund ihrer Position und *pars pro toto* für den gesamten anderen Veda ausgewählt. Der im Ritual verschiedentlich beim Umwickeln (mit Stoff) verwendete Mantra RV 3.8.4 ist bereits im PG, so in der Schule etabliert, dass er dort nur als *pratīka* genannt wird. Die vierte Gruppe enthält vor allem Mantras aus den Purāṇas und anderen späteren Texten, die weitaus stärker als vedische Mantras mit Modifikationen auftreten und daher nur schwer eindeutig einer Quellen zugeschrieben werden können.

Mantras aus VS

Etliche Mantras der VS wurden (teils mit Modifikationen) aus dem RV übernommen und finden sich in anderen Saṃhitās wieder. Diese Referenzen werden hier nicht verzeichnet (siehe dafür Bloomfield 1906).

akran karma karmakṛtaḥ VS 3.47: 178
akṣann amūmadanta hi VS 3.51: 85, 135
agnāv agniś carati VS 5.4: 184
agniṃ dūtaṃ puro dadhe VS 22.17:
170, 184

agnir ekākṣareṇa VS 9.31: 184
agnir mūrdhā divaḥ kakut VS 3.12,
13.14ab, 15.20: 184, 394
agniś ca pṛthivī VS 26.1: 184

-
- 1 Quellen werden hier nur für Mantras aus den RVKh angegeben, da diese im Text teils ohne *pratīka* angeführt werden. Sonstige Quellen, falls bestimmbar, sind im Haupttext verzeichnet.
 - 2 Ähnliches gilt für den in der vierten Gruppe verzeichneten Mantra RVKh 5.87.9, der beim Bereiten von *pañcagavya* verwendet wird (vgl. Kap. 5.2.3 §1). Auch andere Mantras bzw. Mantrasequenzen entstammen ursprünglich anderen Schulen. Ein prominentes Beispiel ist etwa das sogenannte *āpohiṣṭhīya*, RV 10.9.1-3 (siehe dazu Kap. 9.2 §10). Da diese jedoch in die VS übernommen wurden (im Falle des *āpohiṣṭhīya* sogar mehrfach: VS 11.50-52 und 34.14-6), werden sie hier nur in der ersten Gruppe gelistet.

agne prehi prathamō devayatām VS
 17.69: 185
ajjano hi pavamāna sūryam VS
 22.18: 184
aditir dyaur aditir antarikṣam VS
 25.23: 67, 83
aniśito 'si sapatnakṣit VS 1.29: 185
annapate 'nnasya no dehi VS 11.83:
 184, 185
apahatā asurā rakṣāmsi vediṣadaḥ VS
 2.29c: 131
abhyādadhāmi samidham VS 20.24:
 186
ambe ambike 'mbālike VS 23.18cd:
 67, 95, 98
aśmā ca me mṛttikā ca VS 18.13: 156
aśvatthe vo niṣadanam VS 12.79,
 35.4: 95
aśvinor bhaiṣajyena tejase VS 20.3b:
 98, 187
ākūtim agniṃ prayujam svāhā VS
 11.66: 394
ā kṛṣṇena rajasā vartamānaḥ VS
 33.43, 34.31: 144
ā jighra kalaśam mahi VS 8.42: 94
ā tū na indra vṛtrahan VS 33.65: 133
ā tvāhārṣam antar abhūḥ VS 12.11: 185
ā no bhadrāḥ kratavo yantu viśvataḥ
 VS 25.14: 67, 83
ā pavasva hiraṇyavat VS 8.63: 185
āpo asmān mātaraḥ śundhayantu VS
 4.2: 89, 90
āpo hi śthā mayobhavaḥ VS 11.50,
 36.14: 146, 267, 271, 365, 369
ā pyāyasva sam etu te VS 12.112: 79,
 185
ā brahman brāhmaṇo brahmavarcaśī
 VS 22.22: 185, 187, 201, 358
āyusyaṃ varcasyam VS 34.50: 124
āśuḥ śiśāno vṛṣabho na bhūmaḥ VS
 17.33-44: 184
idaṃ me brahma ca kṣatram ca VS
 32.16: 186, 394
idaṃ viṣṇur vi cakrame VS 5.15: 132,
 139, 185, 201, 267

indra āsām netā bṛhaspatiḥ VS 17.40:
 185
imaṃ me varuṇa śrudhi VS 21.1: 95,
 185
imā āpaḥ śam u me santu devīḥ VS
 4.1: 216, 350
irāvati dhenumatī hi bhūtam VS 5.16:
 144
iṣe tvorje tvā VS 1.1: 348, 349, 350,
 351, 354, 357
iśā vāsyam idaṃ sarvam VS 40.1: 184,
 350, 354
uc chrayasva vanaspata VS 4.10f:
 269, 270
ut tiṣṭha brahmaṇas pate VS 34.56:
 187, 355
udicīm ā roha VS 10.13: 156
ud uttamaṃ varuṇa pāsam asmat VS
 12.12: 174, 185, 371
upayāmagrhitō 'si savitro 'si VS 8.7:
 185, 268
upāsmāi gāyatā naraḥ VS 33.62: 133
ūrddhvā asya samidho bhavanti VS
 27.11; 98
ejatu daśamāsyah VS 8.28: 184
etaṃ te deva VS 2.12: 139, 146, 157,
 170, 260, 262, 350, 351
edho 'sy edhiṣīmahi VS 20.23, 38.25:
 186
eṣa va stomo marutaḥ iyaṃ giḥ VS
 34.48: 156
eṣā te agne samit tayā VS.2.14: 288
ṛtāvānaṃ vaiśvānaram VS 26.6: 184
ṛtāśād ṛtadhāmāgnir gandharvaḥ etc.
 VS 18.38: 370
oṃ kham brahma VS 40.17c: 349,
 354, 357
oṣadhayaḥ sam avadanta VS 12.96:
 95
oṣadhe trāyasva VS 4.1de, 5.42cd,
 6.15hi: 217, 220
kayā naś citra ā bhuvat VS 27.39,
 36.4: 184
kas tvā satyo madānām VS 27.40,
 36.5: 184

- kāṇḍāt-kāṇḍāt prarohantī* VS 13.20: 85, 95, 102
ko 'dāt kasmā adāt VS 7.48: 144
ko 'si VS 20.4: 187
gaṇānām tvā gaṇapatiṃ havāmahe VS 23.19: 67, 98, 99, 111, 113, 115, 123, 127, 348
garbho asy oṣadhīnām VS 12.37: 184
gāva upāvatāvataṃ VS 33.19, 71a: 184
ghṛtavatī bhuvanānām abhiśriyā VS 34.45: 185
catvāri śṛgā trayo asya pādāḥ VS 17.91: 169, 170, 185
janiṣṭhā ugraḥ sahase turāya VS 33.64: 133
jihvā me bhadrāṃ vān mahaḥ VS 20.6: 187
jyaiṣṭhyam ca ma ādhipatyam ca me VS 18.4: 70
tac cakṣur devahitam VS 36.24: 187, 272
tat tvā yāmi brahmaṇā vandamānaḥ VS 18.49, 21.2: 96, 185, 370
tat savitur vareṇyam VS 3.35, 22.9, 30.2, 36.3 (=sāvitrī bzw. gāyatrī): 18, 76, 79, 130, 132, 133, 162, 239, 264, 267, 268, 279, 281-284, 312f., 338, 339, 346-353, 361, 383, 477, 483
tad evāgnis tad ādityaḥ VS 32.1: 170, 185
tanūpā agne 'si VS 3.17 (vgl. PG 2.4.8): 289
tan no vāto mayobhu vātu bheṣajam VS 25.17: 67, 83
tam īśānaṃ jagatas tasthuṣas patim VS 25.18: 67, 83
tam u tvā dadhyaññ ṛṣiḥ VS 11.33: 185
tasmā araṃ gamāma vaḥ VS 11.52, 36.16: 146, 267, 271, 365, 369
tām savitur vareṇyasya citrām VS 17.74: 123, 281
tān pūrvayā nividā hūmahe vayam VS 25.16: 67, 83
tejo 'si VS 1.31cd: 79, 185, 187
trayā devā ekādaśa VS 20.11: 187
tryambakaṃ yajāmahe VS 3.60: 185
tryāyusaṃ jamadagneḥ VS 3.62: 133, 183, 187, 220, 291, 470
tvam no agne varuṇasya vidvān VS 21.3: 174
tvam yaviṣṭha dāśuṣaḥ VS 13.52, 18.77: 187
tvam agne dyubhis tvam āśuśukṣaṇiḥ VS 11.27: 131
tvām id dhi havāmahe VS 27.37: 156, 184
dakṣiṇām ā roha VS 10.11: 156
dadhikrāvno akāriṣam VS 23.32: 79, 113, 346
dīrghāyus ta oṣadhe khanitā VS 12.100: 67, 187
deva savitaḥ prasuva VS 9.1: 283
devasya tvā savituḥ VS 1.10a, 21a, 24a; 2.11b; 5.22a, 26a; 6.1a, 9a, 30a; 9.30a, 38a; 11.9a, 28a; 18.37a; 20.3a; 22.1b; 27.1a; 38.1a: 79
devasya tvā savituḥ VS 1.10: 185
devasya tvā savituḥ VS 6.9: 185
devasya tvā savituḥ VS 20.3: 187
devasya tvā savituḥ VS 18.37: 146
devā gātuvīdo gātuṃ vittva gātuṃ ita VS 2.21bc, 8.21: 180, 186
devānām bhadrā sumatir ṛjūyatām VS 25.15: 67, 83
dyauḥ śāntiḥ VS 36.17: 67, 70, 124, 144, 187, 398, 411, 412
dhānyam asi VS 1.20: 94
dhruvāsi VS 5.28: 187
dhṛṣṭir asi VS 1.17: 185
na tad rakṣāmsi na piśācās taranti VS 34.51: 124, 187
namas te rudra manyave VS 16.1: 267
namaḥ śambhavāya ca mayobhavāya ca VS 16.41: 139, 201
namo 'stu sarpebhyah VS 13.6: 370
nābhir me cittam VS 20.9: 187
ni vartayāmy āyuse VS 3.63b: 218, 220
payaḥ pṛthivyām paya oṣadhīṣu VS 18.36: 88
parītya bhūtāni parītya lokān VS 32.11: 185
pavitre stho vaiṣṇavyau VS 1.12: 85, 185

paśubhiḥ paśūn āpnoti VS 19.20: 185
pāvakā naḥ sarasvatī VS 20.84: 281
punantu mā devajanāḥ VS 19.39: 70, 185
punas tvādityā rudrā vasavaḥ VS 12.44: 124, 187
pūrṇā darvi parā pata VS. 3.49: 179, 186, 394
pūṣā pañcākṣareṇa pañca diśa VS 9.32a: 184
ṛṥthivyāḥ sadhasthād agniṃ puriṣyam VS 11.16: 184
ṛṣadaśvā marutaḥ ṛṣnimātaraḥ VS 25.20: 67, 83
ṛṣto divi ṛṣto agniḥ ṛṥthivyām VS 18.73: 92
ṛṣṭir me rāṣtram udaram VS 20.8: 187
ṛajāpate na tvad etāny anyah VS. 10.20, 23.65: 95, 184, 185, 201
ṛati kṣatre ṛatitiṣṭhāmi rāṣtre VS 20.10: 187
ṛaticim ā roha VS 10.12: 156
ṛatyuṣṭam rakṣaḥ ṛatyuṣṭā arātayah VS 1.7: 185
ṛathamā dviṭṭiyaiḥ VS 20.12: 156, 187
bāhū me balam indriyam VS 20.7: 187
brḥaspate ati yad aryo arhāt VS 26.3: 70, 95, 281 (nur ab)
brahma jajñānaṃ ṛathamam purastāt VS 13.3: 70, 139, 267, 370
bhadraṃ karṇebhiḥ śrṇuyāma devāḥ VS 25.21: 38, 67, 83, 184
bhūr asi VS 13.18: 94, 156
madhu naktam utośasaḥ VS 13.28: 132, 133
madhumān no vanaspatiḥ VS 13.29: 132, 133
madhu vātā ṛtāyate VS 13.27: 132, 133
manasaḥ kāmam ākūtim VS 39.4: 70, 187
mano jūtir juṣatām ājyasya VS 2.13: 113, 121, 131, 146, 170, 260, 261, 281, 351
mano me tarpayata VS 6.31: 144
mayi ḡṛhṇāmy agre VS 13.1: 184
mā nas toke tanaye mā na āyuṣi VS 16.16: 94, 156, 370

mūrdhānaṃ divo aratiṃ ṛṥthivyāḥ VS 7.24, 33.8: 182, 186, 394
medhām me varuṇo dadātu VS 32.15: 186, 394
yajña yajñam gaccha VS 8.22: 355
yato-yataḥ samīhase VS 36.22: 67
yathemām vācam kalyāṇim VS 26.2: 70, 134
yad āpipeṣa mātaram VS 19.11: 184
yad ābadhnan dākṣāyanā hiraṇyam VS 34.52: 124
yadi jāgrad yadi svapne VS 20.16: 84, 114
yadi divā yadi naktam VS 20.15: 84, 114
yad devā devahedanam VS 20.14: 84, 114, 156
yavo 'si VS 5.26d, 6.1d: 85, 95, 132
yasya kurmo ḡṛhe haviḥ VS 17.52: 185
yā oṣadhīḥ pūrvā jātāḥ VS 12.75: 95
yām medhām devagaṇāḥ VS 32.14: 186, 394
yāḥ phalinīr yā aḡhalāḥ VS 12.89: 89, 95
ye tvāhihatye maghavann avardhan VS 33.63: 133
yo vaḥ śivatamo rasaḥ VS 11.51, 36.15: 146, 267, 271, 365, 369
rakṣoḡanaṃ valagahanaṃ vaiṣṇavīm VS 5.23: 81
rakṣoḡano vo valagahanaḥ prokṣāmi vaiṣṇavān VS 5.25: 81f.
vakṣyantīveda ā ganīgantikarṇam VS 29.40: 38
varuṇasyottambhanam asi VS 4.36: 95
vasoḥ pavitram asi dyaaur asi VS 1.2: 123, 350 (nur a), 351 (nur a), 369
vasoḥ pavitram asi śatadhāram VS 1.3: 369
vāje-vāje 'vata vājino naḥ VS 9.18, 21.11: 134
vāto vā mano vā VS 9.7: 98
vāyur anilam amṛtam VS 40.15: 184
vāyo ye te sahasriṇaḥ VS 27.32: 184
vivasvann ādityaiṣa te somapīthas tasmīn matsva VS 8.5: 184
viśvā rūpāṇi ṛati muñcate kaviḥ VS 12.3: 283

viṣṇo rarātam asi VS 5.21: 139, 185, 370
vṛtrasyāsi kanīnakaḥ VS 4.3b: 380
vaiśvānarasya sumatau syāma VS 26.7: 184
vaiśvānaro na ūtaye VS 26.8: 184
vratam kṛṇuta VS 4.11: 156, 184
vratena dikṣām āpnoti VS 19.30: 161
śam no devīr abhiṣṭaye VS 36.12: 85, 156, 185
śam no bhavantu vājino haveṣu VS 9.16: 346
śatam in nu śarado anti devāḥ VS 25.22: 67, 83
śādam dadbhīḥ VS 25.1: 185
śiro me śrīr yaśo mukham VS 20.5: 187
śivo nāmāsi VS 3.63: 218, 220
śrīs ca te lakṣmīs ca patnyāv VS 31.22: 85, 370
satrasya ṛddhir asi VS 8.52: 70
sa tvam no agne 'vamo bhavotī VS 21.4: 174
sadasas patim adbhutam VS 32.13: 156, 184, 186, 346, 394
saptarṣayaḥ pratihitāḥ śarīre VS 34.55: 134
saptāsyāsan paridhayaḥ VS. 31.15: 394

samidhāgniṃ duvastava VS 3.1, 12.30: 185, 348, 350, 351, 352, 354
savitṛā prasavitṛā sarasvatyā VS 10.30: 281
sahasraśrīṣā puruṣaḥ VS 31.1: 101, 133, 138, 370
sā viśvāyuh VS 1.4: 369
sumitriyā na āpa oṣadhayaḥ santu VS 6.22d, 20.19b, 35.12, 36.23, 38.23: 178, 179, 186
susamiddhāya śociṣe VS 3.2: 185, 348 (nur a), 352, 354
sūryaraśmir harikeśaḥ purastāt VS 17.58: 184
somo dhenum somo arvantam āsum VS 34.21: 184
sthiro bhava vīdvaniga VS 11.44: 92, 184
syonā pṛthivi no bhava VS 35.21, 36.13: 95
srucaś ca me camasās ca me VS 18.21: 185, 186
svasti na indro vṛddhaśravāḥ VS 25.19: 67, 70, 83, 187, 260
hiraṇyagarbhaḥ sam avartatāgre VS 13.4, 23.1, 25.10: 95, 184, 185

Mantras aus anderen Saṃhitās

agna ā yāhi vītaye SāmaV 1.1 (=RV 6.16.10): 184, 351, 352, 354, 455
agnim īde purohitam RV 1.1.1: 351, 352, 354, 455
imaṃ me gaṅge yamune sarasvati RV 10.75.5: 95
etam u tyam madacyutam RV 9.108.11: 124
yuvā suvāsāḥ parivīta āgāt RV 3.8.4: 95, 263, 379
viśve devā no adyā svastaye RV 5.51.13: 67, 184

śam no devīr abhiṣṭaye AV 1.6.1 (=VS 36.12): 351, 352, 354
sa hi ratnāni dāśuṣe RV 5.82.3: 94
svastaye vāyum upa bravāmahai RV 5.51.12: 67, 184
svastino mimitām aśvinā bhagaḥ RV 5.51.11: 67, 184
svasti panthām anu carema RV 5.51.15: 67, 184
svasti mitrāvaruṇā RV 5.51.14: 67, 184
hiraṇyarūpaḥ sa hiraṇyasamḍṛk RV 2.35.10: 94

Mantras anderer Texte der Schule (ŚB, KŚ und PG)

Angaben in Klammern beziehen sich auf die PG-Edition von Mālavīya 2000.

- akṣaṇvan parivapa* PG 2.1.21 (18): 221
agnaye samidham āhārṣam PG 2.4.3: 287, 288
agne suśravaḥ suśravasaṃ mā kuru PG 2.4.2: 285
aṅgāni ca ma āpyāyantām [PG 2.4.8]: 290
annādyāya vyūhadhvam PG 2.6.17 (12): 375
ayaṃ me vajraḥ pāpmānam apahanat PG 2.7.7 (8): 389
ayāś cāgne 'sy anabhiśastis' ca KŚ 25.1.11a: 174, 185
alamkaraṇam asi PG 2.6.26 (21): 380
āpaḥ śivāḥ śivatamaṃ PG 1.8.5: 180
ā mā gan yacasā PG 1.3.15: 262
iyaṃ duruktaṃ paribādhamānā PG 2.2.8 (2.2.11): 263
udyan bhrājabhṛṣṇur indro marudbhir asthāt PG 2.6.16 (11): 372
uṣṇena vāya udakenehi PG 2.1.6: 215
ko nāmāsi ŚB 11.5.4.1b: 274
tanūpā agne 'si PG 2.4.8 (vgl. VS 3.17): 289
tilo 'si somadaivatyaḥ PGŚ 2.9: 85
tena mām abhiṣiñcāmi śriyai PG 2.6.11b (9): 368, 369
dyaus tvā dadātu PG 3.15.22: 178
paridhāsyai yaśodhāsyai PG 2.6.20 (15): 378
pitarāḥ śundhadhvam PG 2.6.19 (14): 377
prṥthivī te pātram PGŚ 3.4 (3.2): 132
pratiṣṭhe stho viśvato mā pātam PG 2.6.30 (25): 380
prānāpānau me tarpaya PG 2.6.18 (13): 376
prāśnīputrāt āsurivāsinaḥ ŚB 14.9.4.33ab: 349, 350, 354
bṛhaspateś chadir asi PG 2.6.29 (24): 380
brahmacaryam āgām ŚB 11.5.4.1a: 261
brahmacary asi ŚB 11.5.4.5: 278
mama vrata te hrdayaṃ dadhāmi PG 2.2.16 (18): 273
mītrasya cakṣur dharuṇam balīyaḥ [PG 2.2.10; vgl. Speijer 1872: 22]: 268
yajñopavītam asi [PG 2.2.10; vgl. Speijer 1872: 22]: 266, 379
yajñopavītaṃ paramaṃ pavitraṃ [PG 2.2.10; vgl. Speijer 1872: 22]: 266, 304, 379
yat kṣureṇa PG 2.1.19 (17): 221
yad yaśo 'psarasām indraḥ PG 2.6.24 (19): 379
yaśasā mā dyāvāpṛthivī PG 2.6.21 (16): 379
yā āharaj jamadagniḥ PG 2.6.23 (18): 379
ye apsv antar agnayaḥ praviṣṭhāḥ PG 2.6.10a (9): 368, 369
ye te śataṃ varuṇa ye sahasram KŚ 25.1.11: 174, 185
yena bhūriś carā divam PG 2.1.16: 221
yena śriyam akṛṇutām PG 2.6.12a (10): 368, 369
yenāvapat savitā kṣureṇa PG 2.1.11 (12): 219
yenendrāya bṛhaspatiḥ PG 2.2.7 (10): 262
yo me daṇḍaḥ parāpatat PG 2.2.12 (14): 269
rociṣṇur asi PG 2.6.28 (23): 380
viśvābhyo mā PG 2.6.31 (26): 381
vratam upaiṣyan ŚB 1.1.1.1a: 349, 350, 354
śaṅḍāmarkā upavīraḥ PG 1.16.23: 187
savitṛā prasūtā daivya āpa KŚ 5.2.14: PG 2.1.9: 216
sucakṣā aham akṣibhyām PG 2.6.19 (14): 378

Sonstige Mantras

aṃhomucam āṅgirasam gayam ca
 RVKh 5.51.2: 67, 184
agnim prajvalitam vande: 169, 170
agnidagdhās ca: 133
aṅgaiś ca sahitaḥ sarve: 96
anena phaladānena saphalo 'stu sadā
mama: 102
anena saphalārghena varado 'stu sadā
mama: 102
annahīnam kriyāhīnam: 132, 133
apakrāmantu bhūtāni: 81
apavitrah pavitro vā: 85, 120, 130,
143, 190, 196
apasarpantu te bhūtā: 81
abhīpsitārthasiddhyartham: 68, 130
arjunah phālguno jīṣṇuḥ: 352
aviralamadajalanivaham: 102
asamskr̥tapramītānām: 133
āmantraye tvam jūṭike: 138
āvāhanam na jānāmi: 125, 355
āvāhayāmi pūjārtham: 99
āvāhaye tvam puruṣam mahāntam:
184
idaṃ phalam mayā deva: 102
ekadantaṃ śūrpakarṇam: 99
ehi sūrya sahasrāmśo tejorāśe
jagatpate: 83
kapile sarvadevānām pūjanīyāsi: 144
kalaśasya mukhe viṣṇuḥ: 96
kāyena vācā manasendriyair vā: 125,
135, 140, 187, 355, 393, 395
kuṅṣau tu sāgarāḥ sarve: 96
khaḍgaśūlagadādīni: 352
gaṅgā viṣṇuḥ: 177, 262
gaṅge ca yamune caiva: 89, 92f., 96
gaccha gaccha suraśreṣṭha: 355
gandhadvārām durādharṣām RVKh
5.87.9: 79, 85, 95, 455
gāvo me agrataḥ (var. mamāgrataḥ)
santu: 144
caturbhīś ca caturbhīś ca: 135, 355,
393
candrādityau ca: 102

tad eva lagnam sudinam tad eva: 68
dīpajyotiḥ param brahma: 92
devatābhyaḥ pitrbhyaś ca: 130, 134
dvaimātura kṛpāsindho: 102
dhūmraketur gaṇādhyakṣo: 68, 102
dhyeyaḥ sadā savitrmanḍalamadhya-
vartī nārāyaṇaḥ: 83
namas te kapile devi: 144
namas tubhyam virūpakṣa: 132
namaḥ savitre jagadekacakṣuṣe: 83
namo brahmaṇyadevāya: 161
namo 'stv anantāya sahasramūrtaye:
92, 130
nāgāsya nāgahāras tvam: 99, 102
punḍarikākṣaḥ punātu: 86
pūjītāsi vasiṣṭhena: 144
pṛthvi tvayā dhṛtā lokā: 81
pratiṣṭho bhava: 169
pramādāt kurvatām: 135, 140, 187,
355, 393
prācyām rakṣa praṭicyam: 352
brahmā murāris tripurāntakārī: 98
bhadram astu śivaṃ cāstu: 70
bhūmir bhūmir jagannmātā: 146
maṅgalaṃ bhagavān viṣṇuḥ: 68, 83,
107, 312
mantrārthāḥ saphalāḥ santu: 70
mukham samastadevānām: 170
yaṃ brahma vedāntavido vadanti: 102,
130, 170, 260, 262
yasya smṛtyā ca nāmoktyā: 124, 135,
140, 187, 355, 393
yāni kāni ca pāpāni: 102, 144, 187,
276
yāntu devagaṇāḥ sarve: 187
rakṣa rakṣa gaṇādhyakṣa: 102
rāhur bāhubalaṃ karotu: 98
lambodara namas tubhyam: 102
lābhas teṣām jayas teṣām: 68, 352
vakratuṅḍa mahākāya: 68, 102
varuṇa tvam mahābhāga: 96
varuṇāya namaste 'stu: 96
vānmanaḥ prāṇo 'pānaḥ: 121

vighneśvarāya varadāya: 102
vidyārambhe vivāhe ca: 68, 102
vināyakaṃ guruṃ bhānum: 68
śaṅkhasphaṭikavarṇābha: 96
śuklāambaradharaṃ devam: 68, 130
śubhaṃ bhavatu kalyāṇam: 92
śubhārambheṣu sarveṣu: 68
śūlena pāhi no devi: 352
sapta vyādhā darśaneṣu: 130
sarvamaṅgalamāṅgalye: 68
sarve samudrāḥ saritas tīrthāni: 89, 96
sumukhaś caikadantaś ca: 67, 68, 102,
145
sūryaḥ śauryam athenduḥ: 98
saumyāni yāni rūpāni: 352
svastyānaṃ tārksyam ariṣṭanemim
ṚVKh 5.51.1: 67, 184
hiraṇyagarbhagarbhastham: 134
he heramba tvam ehy ehi: 99
homārthaṃ prārthayehaṃ tvām: 169

Glossar

akṣata (Nep. *akṣatā*) – geschälte, nicht gebrochene Reiskörner, „Ritualreis“
agnidhyāna – Visualisieren des Feuer-gottes bei der *agnipratiṣṭhā*
agnipratiṣṭhā – Einsetzen des Feuer-gottes; Element des *agnisthāpana*
agniprārthanā – Preisung des Feuer-gottes beim *agnisthāpana*
agniṣṭoma – eintägiges Soma-Opfer des Śrauta-Rituals, für das eine best. Weihe (*dīkṣā*) benötigt wird
agnisthāpana (bzw. °*sthāpanā*, auch *kuśakaṇḍikā*) – „Errichten eines Opferfeuers“; heute übliche Form des Feueropfers, bei dem Elemente von *homa* und *pūjā* kombiniert sind
agnihotra – gemäß Sūtra in der Dämmerung ins Hausfeuer darzubringendes Milchopfer
aṅkuśamudrā – Geste des Elefanten-hakens; beim *arghashthāpana* gezeigt
aṅgula – Maß, das der Breite eines Fingers entspricht; zwölf *aṅgula* = ein *prādeśa*
acāra (Nep.) – scharf-sauer gewürztes Beilagengericht aus Gemüse, Pickle; häufig Bestandteil der Mahlzeit, die den *pitṛs* beim *ābhyaṅgīkaśrāddha* gereicht wird
acyutasmarāṇa s. *viṣṇusmarāṇa*
ajina – (Antilopen)fell, manchmal auch *kṛṣṇājina*, „schwarzes Fell“; eines der Insignien des *brahma-cārin* (obwohl laut Texten als *uttarīya* getragen, heute meist als Rolle an die Schulter gehängt); s. auch *aṅgeya*, *mṛgacarma*
ajinadhāraṇa – Anlegen des Fells; Element des *upanayana*
aṅjana (Nep. *gājala*) – Augenschminke; beim *samāvartana* benötigt

añjalipūraṇa – „Füllen der zusammengelegten Hände“; Element des *upanayana*
Adhidevatā – im *kalaśa* erweckte und beim *agnisthāpana* mit *āhutiṣ* bedachte Gruppe von neun Gottheiten (Īśvara, Umā, Skanda, Hari, Brahmā, Indra, Yama, Kāla, Citragupta)
adhīyānirākaraṇa – das Lesen von PG 3.16, um Gelerntes nicht zu vergessen; in Texten gelegentlich als Teil des *mantradāna* und beim *vedārambha* erwähnt
adhīyāyopākarmaṇ s. *upākarmaṇ*
adhvaryu – mit dem *Yajurveda* verbundener Priester des Śrauta-Rituals
anuśāsana – „Unterweisung“; Element des *upanayana*
anna – (gekochte) Speise; im *vratibandha* u.a. *mātrkās*, *pitṛs* und dem *kṣetrapāla* dargebracht (s. auch *naivedya*)
annaprāśana – *saṃskāra* der ersten Fütterung mit gekochter Nahrung
apasavya s. *prācīnāvīta*
apāmārga – Teufelspeitsche (bot. *Achyranthes aspera* L.); nach manchen beim Füllen der *aṣṭa-kalaśa* und beim *grahayajña* verwendet
abira / *abīra* (Nep.) – rotes Farbpulver; bei der *pūjā* als *upacāra* dargebracht, Bestandteil von *rāto akṣatā*
abhimantraṇa – Besprechen mit einem Mantra (etwa *om*), Form der Weihung (von Gefäßen etc.)
abhivādana – Förmliches Grüßen; Element von *upanayana*, *vedārambha* und *samāvartana*
abhīṣeka – der Salbung bzw. Segnung dienendes Gussbad oder Spreng-

- kelung; zentrales Element des *samāvartana*; s. auch *snāna*
- abhraka* – Talkum; nach manchen beim *bhikṣādāna* benötigt
- amalā* s. *āmalakī*
- amṛtīkaraṇa* – „Umwandeln in Ewiges“; Handlung beim *arghasthāpana*
- aratni* – Elle, Spanne vom Ellenbogen bis zur Spitze des kleinen Fingers, entspricht zwei *prādeśa*
- argha* (auch *arghya*) – ursprüngl. beim ehrenvollen Empfang eines Gastes gereichtes Wasser; *upacāra* bei der *pūjā*
- arghapātra* (auch *arghya*^o) – Gefäß zum Aufbewahren von *argha*
- arghasthāpana* – Aufstellen und Herichten des Gefäßes mit *argha*
- alaṅkāra* – Schmuck: u.a. als *upacāra* bei *mātr-* und *gaṇeśapūjā* vorge-schrieben
- avanejananiṣeka* – Träufeln von Waschwasser für die Ahnen; Element des *samāvartana*
- aśoka* – Ashokabaum (bot. *Saraca asoca* (ROXB.) DE WILDE); von manchen bei der *aṣṭakalaśapūjā* verwendet
- āsmantaka* – best. Faserpflanze (bot. nicht ident.); in manchen Texten als Material für die *mekhalā* des Kṣatriya genannt
- aśvattha* (auch *pippala*, Nep. *pīpala*) – Pappelfeige (bot. *Ficus religiosa* L.); Blatt ist Bestandteil von *pañcapallava*, nach manchen wird Holz beim *grahayajña* verwendet
- aṣṭakalaśa* – an der Ostseite des *maṇḍapa* aufgestellte Gruppe von acht Krügen zum Aufbewahren des Wassers für das Bad beim *samāvartana*
- aṣṭakalaśapūjā* – Verehrung der acht Krüge (*aṣṭakalaśa*) während des *samāvartana*
- Aṣṭacirañjīvin* – Gruppe von acht „Langlebigen“ bzw. „Unsterblichen“ (Mārkaṇḍeya, Vyāsa, Paraśurāma, Aśvatthāma bzw. Drauṇa, Kṛpa bzw. Kṛpācārya, Bali, Hanumān und Vibhīṣaṇa); u.a. in einem der *aṣṭakalaśa* verehrt
- aṣṭadikṣupūjā* – Verehrung der acht Himmelsrichtungen; Element des *agnisthāpana*
- Aṣṭamātrkā* – Gruppe der „Acht Mütter“; nach manchen bei der *aṣṭakalaśapūjā* verehrt
- Aṣṭavasū* – im *kalaśa* erweckte und beim *agnisthāpana* mit *āhuti*s bedachte Gruppe der „Acht Vasus“
- asarphī* (Nep.) – best. Goldmünze, alte Goldrupie; nach manchen beim *samāvartana* benötigt
- āpa* s. *āmra*
- āghārājyahoma* – Das Darbringen von zwei „Sprengungen“ (*āghārau*) mit *ājya* für Prajāpati und Indra; Teil der *caturdaśājyāhuti*s
- ācamana* – rituelles Schlürfen von Wasser zu Beginn eines Rituals oder zwischen einzelnen Elementen
- ācamanīya* – Wasser für *ācamana*; als *upacāra* bei der *pūjā* gereicht
- ācārya* – 1. Priester; 2. Lehrer des Initianden; s. auch *guru*
- ājya* – als Opferspende (*āhuti*) verwendetes Butterschmalz; s. auch *ghṛta*
- ājyabhāgau* – zwei Opferspenden an Agni und Soma; Teil der *caturdaśāhuti*s
- ājyasthālī* – Schale zum Aufbewahren von *ājya*
- ājyādhisriyaṇa* – Erwärmen des Butterfetts zu Beginn des *homa*
- ājyāhuti* – Opferspende mit Butterfett
- ādarśa* (Nep. *ainā*) – Spiegel; beim *samāvartana* benötigt

ādityadarśana s. *sūryodikṣaṇa*

Ādhāraśakti – bei der *āsanapūjā* verehrte „Stützkraft“

āpohiṣṭīya – ein aus dem RV in die VS übernommener Gesang (*sāman*), der im *vratibandha* mehrfach den Gebrauch von Wasser begleitet (etwa beim *añjalipūraṇa*, *snāna*)

ābharaṇa – Dekoration, z.B. Schmuck;

als *upacāra* bei der *pūjā* gereicht

ābhyaḍayikaśrāddha (auch *nāndīśrāddha*, *nāndīmukhaśrāddha*, *vṛddhiśrāddha*) – Variante des Ahnenrituals bei freudigen Anlässen

āmalakī (Nep. *amalā*) – Indische Stachelbeere (bot. *Phyllanthus emblica* L.); nach manchen beim *kalaśasthāpana* und für die festliche Variante der *piṇḍas* beim *ābhyaḍayikaśrāddha* verwendet

āmra (Nep. *āpa*) – Mango (bot. *Mangifera indica* L.), im Ritual meist als Blatt verwendet, etwa beim *kalaśasthāpana*; ist Bestandteil von (und Substitut für) *pañcapallava*

ārati (Nep.) – Verehren einer Gottheit mit dem Schwenken von Licht und Räucherwerk; ins *agnisthāpana* integriertes Element der *pūjā*; s. auch *nīrājana*

āvāpa – Prinzip der Modifikation einer bestehenden Struktur (*tantra*) durch „Einfügung“

āvāhana – Herbeirufen einer Gottheit; Element der *pūjā*

āśīrvāda – Segnung

āśīrvādapradāna – Erteilen des Segens; Element von *upanayana* und *samāvartana*

āśrama – Bezeichnung für die vier Lebensstadien *brahmacārin*, *gṛhastha*, *vānaprastha* und *saṃnyāsīn*, s. auch *varṇāśramadharmā*

āsana – Sitz einer Gottheit oder eines Ritualbeteiligten

āsanapūjā – Verehrung des Sitzes zu Beginn der *pūjā*

āhavanīya – eines der drei Hauptfeuer im Śrauta-Ritual

āhuti – beim *homa* ins Feuer dargebrachte Opferspende; meist Butterfett (s. *ājyāhuti*)

ikṣu (Nep. *ukhu*) – Zuckerrohr (bot. *Saccharum officinarum* L.) als Material für den *maṇḍapa* und das *bhārabandhana* benötigt

indravallī (Nep.) – Ballonrebe, Herzsame (bot. *Cardiospermum halicacabum* L.); nach manchen bei der *aṣṭakalaśapūjā* verwendet

indhana – Anzündholz

indhanaprakṣepa – Anlegen von Zündhölzern zum Anfachen des Opferfeuers (s. auch *samindhana*)

iṣṭadevatā – persönliche Wunschgottheit; zu Beginn der *pūjā* begrüßt

īśānakalaśa s. *sāntikalaśa*

ukhu s. *ikṣu*

uttarāṅgakarman – nachbereitender Teil eines Rituals oder Teilrituals

uttarīya – wie die Opferschnur je nach Kontext in verschiedenen Positionen getragene Oberbekleidung; dem *brahmacārin* beim *upanayana* angelegt, s. auch *ajina*

utpavana – Reinigen mit *pavitras* und *prokṣaṇī* beim *homa*

utsarga, *utsarjana* – nach Sūtra ritueller Abschluss der (jährlichen) Studienzeit; Semesterende

udaka (Nep. *pānī*) – vor allem beim *cūḍākarāṇa* verwendete Bezeichnung für Wasser, s. auch *jala*

udakāseka – Zusammengießen der Wasser; Element des *cūḍākarāṇa*

udumbara (Nep. *ḍumrī*) – Indische Feige (bot. *Ficus racemosa* L.); als „Zahnbürste“ beim *dantadhāvana* verwendet, von manchen bei *aṣṭa-*

- kalaśapūjā* und *grahayajña* vorgeschrieben
- undana* s. *jūṭikākledana*
- upacāra* – Darbringung bei der *pūjā*
- upanayana* – das „Heranführen“;
zweiter der vier im *vratabandha*
vollzogenen *saṃskāras*
- upayamanakuśa* – für den *homa* benötigtes Utensil aus geflochtenen *kuśa*-Bündeln; u.a. bei *ājyāhuti* und *praṇītāvīmoka* verwendet
- uparnā* (Nep.) – als Oberbekleidung getragenes Schultertuch
- upavīta* (auch *savya*) – übliche, u.a. beim Verehren einer Gottheit vorgeschriebene Position der Opferschnur (bzw. des Oberkleids) über linke Schulter hängend
- upasāṅgrahaṇa* – respektvolles Ergreifen (der Füße des Lehrers) beim *upanayana*
- upākarman* (auch *adhyāyopākarmān*) – nach Sūtra ritueller Auftakt der (jährlichen) Studienzeit; Semesterbeginn
- upānahau* (Nep. *juttā*) – ein Paar Schuhe; beim *samāvartana* benötigt
- ullekhana* – Ritzen (der Erde) beim *pañcabhūsaṃskāra*
- uśīra* – Vetiver (bot. *Chrysopogon zizanioides* [L.] ROBERTY); nach manchen bei der *aṣṭakalaśapūjā* verwendet
- uṣṇīṣa* (Nep. *pagarī*, *phetā*) – Turban; für das *samāvartana* vorgeschrieben, in der Praxis meist durch *ṭopī* ersetzt
- ṛṣi* – Weiser, Dichter; im *vinīyoga* eines Mantras genannt
- Ekādaśarudra – im *kalaśa* erweckte und beim *agnisthāpana* mit *āhutis* bedachte Gruppe der „Elf Rudras“
- aiṇeya* – Fell der Hirschziegenantilope (*Antilope cervicapra*), s. auch *ajina*, *mṛgacarma*
- ainā* s. *adarśa*
- aūṭhī* s. *pavitra* 2.
- kaṅkola* – Schwanz-Pfeffer (bot. *Piper cubeba* L.F.); nach manchen bei der *aṣṭakalaśapūjā* verwendet
- kacaurā*, *kaṭaurā* (Nep.) – kleine Tasse ohne Henkel; für das *cūḍākarana* benötigt
- kaṭisūtra* – Hüftschnur zum Befestigen des *kaupīna*
- kadalī* (Nep. auch *kerā*) – Banane (bot. *Musa x paradisiaca* L.); Blatt für *maṇḍapa* benötigt; Blattstängel als alternatives Material für *sruva* erlaubt; Frucht u.a. bei der *pūjā* als *upacāra phala* dargebracht und beim *dadhiprāśana* neben Joghurt als Speise gereicht
- kandhanī* s. *mekhalā*
- kanyā* – unverheiratetes Mädchen, dem best. Aufgaben z.B. beim *maṅgala kāma* zukommen
- kapadā chekne* (Nep.) – Ausmessen von Stoff durch einen Schneider (*damār*) beim *maṅgala kāma*
- kapūra* s. *karpūra*
- kamaṇḍalu* – Wasserkrug
- kamero* (Nep.) – weißer Lehm; beim *bhūtsārana* benötigt
- karpūra* (Nep. *kapūra*) – Kampfer; beim *nīrājana* benötigt
- karmaṇḍā* – mit Wasser und anderen Materialien gefülltes „Ritualgefäß“, dessen Inhalt zu Ritualbeginn versprengt (s. *secana*) und bei *saṃkalpa* und *vinīyoga* gehalten wird, auch sonst meist zur Hand, wenn Wasser (*jala*) benötigt wird
- karmaṇḍāsthāpana* (auch °*nīrmāṇa* bzw. °*sampādana*) – Herrichten des *karmaṇḍā*
- karmasamarpaṇa* (auch *kāyena vācā*) – Übergeben des Rituals an Viṣṇu, Element am Ende einer *pūjā*
- kalaśa* – ein (meist mit Wasser und anderen Materialien gefüllter)

Krug in den Gottheiten herbeigerufen werden; s. auch *aṣṭakalaśa*, *sāntikalaśa*, *varuṇakalaśa*
kalaśa siṅgārṇe (Nep.) – „Schmücken des Kruges“ beim *maṅgala kāma kalaśasthāpana* – Aufstellen und Herichten des *kalaśa*; Element von *pūjā* und *agnisthāpana*
kasāra (Nep.) – dem Brauch nach beim *maṅgala kāma* bereitete Süßigkeit aus Melasse und Reismehl; von manchen als Bestandteil von *saguna* gereicht oder auf den Baldachin des *maṅḍapa*, auf den Teller zum Auffangen der Haare beim *cūḍākaraṇa* und in die Taschen des *daṇḍa* gegeben
kasāra baṭārṇe (Nep.) – Bereiten von *kasāra* beim *maṅgala kāma*
kastūrī – Moschus; von manchen für das *tilaka* des *snātaka* genannt
kāmṣya (Nep. *kāśa*) – Glockenbronze; für verschiedene Gefäße (u.a. *ājya-sthālī*, *kaṭaurā*) vorgeschriebenes Material; s. auch *tāmra*
kāmṣyapātra (Nep. *kāśako pātra*) – Gefäß aus Glockenbronze
kāyena vācā s. *karmasamarpaṇa*
kāśa – wildes Zuckerrohr (bot. *Saccharum spontaneum* L.); von manchen bei der *aṣṭakalaśapūjā* verwendet
kuṅkuma (Nep. *kesara* bzw. *keśara*) – Safran (bot. *Crocus sativus* L.); u.a. beim *mukhanāsikāmbhana* oder als *tilaka* verwendet, Bestandteil von *maṅgaladravya*
kuṅḍala – Ohrringe; bei *samāvartana* dem *snātaka* angelegt
kureta s. *prādeśa*
kuladevatā – Klangottheit; beim Vortritual mit Speise verehrt
kulācāra – Familienbrauch
kuśa – großes Schlickgras (bot. *Desmostachya bipinnata* [L.] STAPF) bei *homa* (als *pavitra*, *upayamana-kuśa*, *barhis* etc.), *pūjā* (z.B. beim

Befüllen von *karma*- und *argha-pātra*) und anderen Ritualteilen auf vielfältige Weise eingesetztes Material

kuśakaṇḍikā s. *agnisthāpana*

kuśataruṅāntardhāna – „Einstecken von *kuśa*“ in das zu schneidende Haar; Element des *cūḍākaraṇa*

kuśāsana – als besonders rein und daher ritualgeeignet geltender Sitz aus *kuśa*

kuśodaka (Nep. *kuśa pānī*) – Wasser mit *kuśa*; Bestandteil von *pañcagavya*

kṛṣṇājina s. *ajina*

kettuke (Nep.) – in Nepal meist eine Agavenart, bot. *Agave* sp.; von manchen als alternatives Material für die *mekhalā* des Vaiśya genannt

kera s. *kadalī*

keśānta (auch *godāna*) – heute unübliches *saṃskāra* der ersten Rasur des Bartes

keśarī – Pulver bzw. Paste aus *kuṅkuma* und *candana*; u.a. für *tilaka* verwendet

kesara (auch *keśara*) s. *kuṅkuma*

kaīcī (Nep.) – Schere; beim *cūḍākaraṇa* benötigt

kaupīna (Nep. *lāgauṭī*, *lagaūṭī*, *laṅauti*) – eine Art Lendenwickel zum Bedecken der Scham; beim *upanayana* dem *brahmacārin* als *vāsas* angelegt

kravyādāṃśa – fleisch- bzw. leichenverzehrender Teil des Feuers, der beim *homa* in glückverheißenden Ritualen ausgesondert wird

kledana s. *jūṭikākledana*

kṣamāprārthanā – „Bitte um Nachsicht“; Element am Ende von *pūjā* und *agnisthāpana*

kṣīra (auch *payas*, Nep. *dūdha*) – Milch; Bestandteil von *pañcagavya*, *pañcāmṛta* und *argha*

kṣura (Nep. *churā*) – Rasiermesser; beim *cūdākarāṇa* benötigt
kṣurakeśasaṃyoga – „Zusammenbringen von Rasierer und Haar“; Element des *cūdākarāṇa*
kṣuragrahaṇa – „Ergreifen des Rasierers“; Element des *cūdākarāṇa*
kṣuradāna (auch *nāpitāya* °) – Übergabe des Rasierers an den Barbier; Element des *cūdākarāṇa*
kṣurabhrāmaṇa – „Umkreisen (des Kopfes) mit dem Rasierer“; Element des *cūdākarāṇa*
kṣetrapāla – „Hüter des Platzes“, zu dessen Gefolge Wesen wie *bhūtas* und *piśācas* gezählt werden; beim *mahābali* befriedet
kṣetrapālabalidāna s. *mahābali*
khadkūlo (Nep.) – großer Bottich aus Kupfer; beim *cūdākarāṇa* zum Baden des Jungen verwendet
khadira (Nep. *khayara*) – Gerber-Akazie (bot. *Acacia catechu* [L. F.] WILLD.), deren Holz zum Fertigen von bestimmten Utensilien des *homa* (wie *sruva*, *sphya*) verwendet wird; nach manchen beim *grahayajña* geopfert
khayara s. *khadira*
khicaḍī – eine aus Reis, Bohnen usw. gekochte Speise; von manchen beim *mahābali* dargebracht
khudo (Nep.) – Melasse, zum Bereiten von *kasāra* benötigt
gaūta s. *gomūtra*
 Gaṇeśa (auch Gaṇapati, Vināyaka etc.) – vor allem zu Beginn mehrfach verehrte Gottheit, die Hindernisse beseitigen soll; gehört zu Pañcāyatanadevatā, Pañcalokapāla
gaṇeśapūjā – Verehrung von Gaṇeśa; fester Bestandteil jeder *pūjā*
gaṇeśa baṭārne (Nep.) – Handlung beim *maṅgala kāma*, bei der *kasāra* etc. in gelben Stoff eingeschlagen und zu einer

Repräsentation von Gaṇeśa geformt wird
gaṇeśasmarāṇa – „Gedenken an Gaṇeśa“; Element der *pūjā*
gandha – Duftstoff (oft *candana*); u.a. als *upacāra* bei der *pūjā* gereicht
garbhādhāna – *saṃskāra* zum Einsetzen des Fötus in den Mutterleib
gājala s. *añjana*
gāyatrī s. *sāvitrī*
gāyatrījapa – häufig mit dem *vratibandha* kombiniertes Element, bei dem die *gāyatrī* in vorab festgelegter Anzahl (z.B. 1008x) von einem oder mehreren, dafür bestellten Brahmanen murmelnd wiederholt wird
guñja s. *rattikā*
gunyū-colo lagāune (Nep.) – ein nicht vom Priester betreutes Ritual, bei dem das Mädchen von der Familie verehrt und mit der Kleidung einer erwachsenen Frau, traditionell Rock (Nep. *gunyū* oder *guniū*) und Leibchen (Nep. *colo*), sowie Geschenken bedacht wird; häufig mit anderen Ritualen der Familie (wie dem *vratibandha*) kombiniert
guru – Mentor; 1. Lehrer des Initianden; 2. Priester; s. auch *ācārya*
gurukula – Haus des Lehrers, in dem der *brahmacārin* sein *brahmacarya* verbringt
gurudakṣiṇā – Entlohnung des Lehrers nach dem *sāvitrīyupadeśa*
gṛhastha – *āśrama* des Haushalters
gotra – genealogische Abstammungsgruppe
godāna – „Kuhgabe“; 1. häufig verwendetes Element zur Tilgung begangener Fehler; 2. Syn. für *keśānta*; 3. Bez. für beim *cūdākarāṇa* separierte Teile des Haares
goprārthanā – Gebet an die Kuh; Element des *godāna*
gobara s. *gomaya*

gomaya (Nep. *gobara*) – Kuhdung; zum Reinigen des Ritualplatzes und bei der Zubereitung von *pañcagavya* verwendet
gomayapiṇḍa s. *piṇḍa* 2.
 Gomayamātrkā (auch Saptadaśa-mātrkā) – bei der *mātrkāpūjā* verehrte Gruppe der siebzehn „Kuhdung-Mütter“
gomūtra (Nep. *gāūta*) – Kuhurin; Bestandteil von *pañcagavya*
gorocana – schwer erhältliches gelbes Pigment; nach manchen beim *jūṭi-kābandhana* verwendet
grahayajña – Feueropfer für die „(neun) Greifer“; Element der *grahaśānti*
grahavedi (Nep. °*vedī*) – (meist) im Nordosten des Ritualplatzes aus Ziegeln errichtete Opferstätte zum Verehren der *navagrahas*
grahaśānti – standardmäßig als Vortritual vollzogenes Befrieden der „(neun) Greifer“ (*navagraha*), das aus einer *pūjā* auf der *grahavedi* und einem Feueropfer (*grahayajña*) besteht
grāmadevatā – Gottheit des Dorfes; zu Beginn der *pūjā* begrüßt
ghanṭā – Glocke; u.a. anlässlich eines *śubhamuhūrta* geschlagen
ghiu, *ghyū* s. *ghṛta*
ghṛta (Nep. *ghiu*, *ghyū*) – Butterfett; u.a. als Bestandteil von *pañcagavya* und als Opferspende beim *homa* verwendet; s. auch *ājya*
ghṛtachāyānirikṣaṇa – Betrachten des eigenen Spiegelbildes im Butterfett; Element des *agnisthāpana*
caturdaśāhuti – Standardset von vierzehn Opferspenden mit Butterfett beim *homa*
candana (auch *śrīkhaṇḍa*) – Sandel (bot. *Santalum album* L.; in Nepal meist Rotes Sandelholz, bot. *Pterocarpus santalinus* L.F.); u.a. für

diverse Salbungen, *tilaka* und als *upacāra gandha* verwendet
candanalepana – Einreiben mit Sandel(paste); Element des *samāvartana*
campaka (Nep. *cāpa*) – Champak-Baum (bot. *Magnolia champaca* [L.] BAILL. EX PIERRE); Blatt u.a. Bestandteil von *pañcapallava* und *sarvauṣadhi*
caru – u.a. beim *grahayajña* ins Feuer geopferte Mischung aus Gerste, Sesam, Butterschmalz etc.
carusthālī – Gefäß zum Aufbewahren von *caru*
cāḍī (Nep.) – Silber; nach einigen Bestandteil von *pañcaratna*
cāpa s. *campaka*
cāmala s. *taṇḍula*
cāravedi (Nep.) – vier (wenn möglich um eine zentrale *mūlavedi*) in einer Linie von Süden nach Norden arrangierte Feueraltäre für die *homas* der vier *saṃskāras* des *vratabandha*
ciurā (Nep.) – Reisflocken; Bestandteil von *saguna*; Göttern (z.B. *kuladevatā*) und Brahmanen als Speise gereicht
cūḍākaraṇa (auch *cūḍākarma*, *cauda*, *caula*, *kṣaura(karma)*, *muṇḍana*, Nep. *chevara*) – erster der vier im *vratabandha* vollzogenen *saṃskāras*, bei dem der Kopf des Jungen bis auf die *śikhā* rasiert wird
cokhī māṭī (Nep.) – „reine Erde“; für *vedi* benötigt
cokhī māṭī khanne (Nep.) – „Graben reiner Erde“ beim *maṅgala kāma chatra* (Nep. *chātā*) – Schirm; laut Texten beim *samāvartana* dem *snātaka* übergeben
churā s. *kṣura*
jagge gāḍane (Nep.) – Ausheben der Feuergrube beim *maṅgala kāma*

jatāmasī – Indische Narde (bot. *Nardostachys jatamansi* (D.DON) DC.); Bestandteil von *sarvausadhī*; von manchen bei der *aṣṭakalaśapūjā* verwendet

janai s. *yajñopavīta*

japa – halblautes Wiederholen eines Mantras, meist in vorab festgelegter Anzahl

jala (Nep. auch *pānī*) – Wasser; zum Füllen der Gefäße, reinigendem Sprenkeln, Waschen oder Baden und als *upacāra* (s. *ācamanīya*, *pādyā*) etc. benötigt; meist dem *karmapātra* entnommen; s. auch *udaka*, *praṇītā*, *prokṣaṇī*

jaladhārā garne (Nep.) – „Wassergießen“ beim *maṅgala kāma*

jāti (Nep. *jāyī*, *jāī*) – Jasmin (bot. *Jasminum grandiflorum* L.; in Nepal meist *J. humile* L.); nach manchen bei der *aṣṭakalaśapūjā* verwendet

jāmā (Nep.) – best. längeres Obergewand

jiutīkoṭā (Nep.) – Zimmer im Haus, in dem die *iṣṭadevatā* etc. verehrt wird und das *pūrvāṅgakarman* stattfindet

jihvāpūjana – Verehrung der Zungen (des Feuers) beim *agnisthāpana*

juttā s. *upānahau*

jūṭikā – beim *jūṭikābandhana* auf drei Seiten des Kopfes gebundene Haarbüschel

jūṭikākledana (auch *kledana*, *undana*) – „Befeuchten der *jūṭikās*“; Element des *cūḍākarāṇa*

jūṭikābandhana – „Binden der *jūṭikās*“; Vorritual des *cūḍākarāṇa*, bei dem im Haar des Jungen Brahmā, Viṣṇu und Śiva verehrt werden

jau s. *yava*

jautila (Nep.) – Mischung aus Gerste und Sesamsamen; u.a. als *upacāra*

bei der *pūjā* gereicht; Bestandteil von *caru*

jholī (Nep.) – kleine Tasche; am Stock des *brahmacārin* befestigt

ṭaparī (Nep.) – großer flacher Blattteller

ṭikā s. *tilaka*

ṭupī, *ṭuppī* s. *śikhā*

ṭopī (Nep.) – typisch nepalische Kopfbedeckung; beim *samāvartana* dem *snātaka* anstelle eines *uṣṇīṣa* angelegt

ḍumrī s. *udambara*

taṇḍula (Nep. *cāmala*) – enthülster (aber nicht wie *akṣatā* auf Unversehrtheit geprüfter) Reis; zum Füllen des *pūrṇapātra* und (wie *dhānyā*) als *āsana* für Gefäße (z.B. *praṇītā*- und *prokṣaṇīpātra*) und Gottheiten (z.B. Gaṇeśa) verwendet, beim *mahābali* dargebracht und in die Tasche am *daṇḍa* gefüllt

tāmbūla (Nep. *pāna*, *pāna masalā*) – Betel-Zubereitung, aus Areca-Nuss (*pūgīphala*), Blatt des Betelpfeffer (bot. *Piper betle* L.) und anderen Zutaten bereitetes Genussmittel; als *upacāra* bei der *pūjā* gereicht

tāmra (Nep. *tāmā*) – Kupfer; für verschiedene Gefäße (u.a. die *ājyasthālī*) vorgeschriebenes Material, oft alternativ zu *kāṃsya*

tila – Sesamsamen (bot. *Sesamum indicum* L.); u.a. beim *bhūtot-sāraṇa* und Befüllen von *kalaśa*, *karma*- und *arghapātra* verwendet; s. auch *jautila*

tilaka (Nep. *ṭikā*) – meist auf der Stirn aufgetragenes Zeichen

tilakakaraṇa, °*dhāraṇa* (Nep. *ṭikā lagāune*) – Auftragen eines Mals auf die Stirn und ggf. andere Körperteile; bei der *pūjā* meist mit *rāto akṣatā* (s. auch *rāto dahīṭikā*), beim *homa* mit Asche (dort auch als

- bhasmanā tilakakaraṇa* oder *tryāyuṣakaraṇa* bezeichnet)
tīrtha – wörtl. „Furt“, Pilgerstätte
tīrthajala – Wasser aus einem *tīrtha* (wie der Gaṅgā); in *arghapātra* und *kalāśa* gefüllt
tulasī – Indisches Basilikum (bot. *Ocimum tenuiflorum* L.); von manchen als Bestandteil von *sarvaṣadhi* genannt und bei der *aṣṭakalāśapūjā* verwendet
tulāpuruṣa (auch *tulādāna*) – Aufwiegen des eigenen Körpers z.B. gegen Gold
tejapatra – Indisches Lorbeerblatt (bot. *Cinnamomum tamala* [BUCH.-HAM.] T.NEES & C.H.EBERM.); von manchen bei der *aṣṭakalāśapūjā* verwendet
tyāga (auch *tyāgavākya*) – „Aufgeben“; Teil der bei einer *ājyāhuti* zu sprechenden Formel, mit dem das auf dem *sruva* verbliebene Fett in das *prokṣaṇīpātra* gegeben wird
triśūla – Dreizack; bei der *pūjā* als Sitz des Lichts (*dīpa*) auf den Boden gezeichnet
tryāyuṣakaraṇa – Auftragen von Aschezeichen auf mehrere Körperstellen mit „*tryāyuṣaṃ jamadagneḥ* etc.“ (VS 3.62) am Ende des *homa* (s. auch *tilakakaraṇa*); Element des *upanayana* und *samāvartana*
thāla, *thālī* (Nep.) – großer, runder Teller, u.a. beim *cūḍākaraṇa* zum Auffangen der Haare benötigt
thailī, *thailo* (Nep.) – kleine Tasche bzw. „Börse“; am Stock (*daṇḍa*) des *brahmacārin* befestigt
dakṣiṇā – dem Priester übergabener „Opferlohn“
daṇḍa – vom *brahmacārin* getragener Stock; in Praxis oft aus dem Holz des *paiyū*
daṇḍagrahaṇa – „Ergreifen des Stocks“; Ritualelement des *upanayana*
dattiuṇa, *dattivana* (Nep.) – zum Reinigen der Zähne verwendetes Holz; beim *samāvartana* benötigt
dadhi (Nep. *dahī*) – Joghurt; u.a. beim Herstellen von *pañcagavya* und *rāto dahīṭikā* oder als reine Speise verwendet
dadhīprāśana – Essen von Joghurt; Element des *samāvartana*, heute oft als Lektion in die ritualisierte Form des Essens gestaltet
dantadhāvana – Reinigen der Zähne; Element des *samāvartana*
damār (oder *damāi*, *damāi* Nep.) – Kaste von Schneidern und Musikern, denen der Tradition nach im *vratabandha* verschiedene Aufgaben zukommen (s. *pañcai bājā*, *kapaḍā chekne*)
darbha s. *kuśa*
Daśatorāṇamātrkā – bei der *mātrkā-pūjā* verehrte Gruppe der „Zehn Torbogen-Mütter“
Daśadīkṣpāla – im *kalāśa* erweckte und beim *agnīsthāpana* mit *āhuti*s bedachte Gruppe der „Zehn Richtungshüter“ (Indra, Agni, Yama, Nirṛti, Varuṇa, Vāyu, Soma, Īśāna, Brahmā, Ananta); nach manchen in die Pfeiler des *maṇḍapa* herbeigerufen
dahī s. *dadhi*
dahīṭikā s. *rāto dahīṭikā*
dāna – rituelle Gabe
dānapraṭiṣṭhā – *praṭiṣṭhā* einer Gabe (z.B. *godāna*)
Dīkṣpāla s. *Daśadīkṣpāla*
dīgbandhana – Absichern der Himmelsrichtungen gegen negative Einflüsse; beim *ābhyudāyika-śrāddha* erwähnt
diyo s. *dīpa*

dīkṣā – 1. im Śrauta-Ritual für den *agniṣṭoma* benötigte Weihe; 2. andere Formen der Weihe für bzw. Initiation in eine bestimmte rituelle Praxis

dīkṣita – jemand, der eine *dīkṣā* durchlaufen hat

dīpa (Nep. *diyo*) – kleine Öl- bzw. Butterfett-Lampe, Licht; auch als *upacāra* bei der *pūjā* gereicht

dīpapūjā – Verehrung des bei jeder *pūjā* im Osten aufgestellten Lichts

dunā (Nep.) – kleines Blattschälchen mit erhöhtem Rand; u.a. beim Reichen von *saguna* verwendet

dumsiko kāḍo s. *śallakikaṇṭaka*

dūdha s. *kṣīra*

dūbo s. *dūrvā*

dūbomālā (Nep.) – bei *vratibandha* und *vivāha* verwendete Girlande aus *dūrvā*

dūrvā (Nep. *dūbo*) – Hundszahngras (bot. *Cynodon dactylon* [L.] PERS.); Bestandteil von *pañcagavya*; verwendet u.a. bei *bhūśuddhi*, *karmapātra*-, *argha*- und *kalaśasthāpana*, *gaṇeśa*-, *mātrkā*- und *aṣṭakalaśapūjā*, *jūṭikābandhana*, *rakṣāvidhāna* usw., nach manchen auch beim *grahayajña*

devatā – Gottheit

devatāpūjā – Verehrung einer Gottheit

deśāntaragamana – „Auszug in die Fremde“; in Praxis meist Element des *samāvartana*

dosallā (Nep.) – (breiter) Schal

dravya – wörtl. „Ding“, „Substanz“ (insbesondere Gold), im rituellen Kontext meist Geld, Münze, s. auch *bheṭī*

Dvādaśāditya – im *kalaśa* erweckte und beim *agnisthāpana* mit *āhutis* bedachte Gruppe der „Zwölf Ādityas“

dvija – „Zweimal Geborener“

dhāna s. *dhānya*

dhānya (Nep. *dhāna*) – nicht enthülster Reis; (wie *tanḍula*) als *āsana* für Gefäße (z.B. *kalaśa*) und Gottheiten (z.B. *kuladevatā*) verwendet

dhūpa – Räucherwerk; als *upacāra* bei der *pūjā* gereicht

dhenumudrā (auch *surabhimudrā*) – Geste der (Wunsch erfüllenden) Kuh; beim *arghasthāpana* gezeigt

dhotī (Nep. auch *dhoti*) – als *vāsas* um die Hüfte gewundene Stoffbahn, da ungenäht, besonders ritualgeeignet; u.a. dem Initianden bei *upanayana* und *samāvartana* angelegt und Göttern als Gabe gereicht, häufig Bestandteil des *varaṇadravya*

dhyāna – mentale Visualisierung einer Gottheit bei ihrer *pratiṣṭhā*

dhyānamantra (auch °*śloka*) – beim *dhyāna* verwendeter Vers, der die äußere Erscheinung einer Gottheit (nebst Reittier, Gefolge etc.) beschreibt

namaskāramantra s. *nāmamantra*

navagraha – „Neun Greifer“: Sonne (Sūrya), Mond (Candra), Mars (Maṅgala oder Bhauma), Merkur (Budha), Jupiter (Bṛhaspati), Venus (Śukra), Saturn (Śani oder Śanaīścara) sowie die beiden Mondknoten (Rāhu und Ketu); bei der *grahaśānti* mit *pūjā* und *homa* (s. *grahayajña*) befriedet, im *kalaśa* erweckt und beim *agnisthāpana* mit *āhutis* bedacht

navanīta (Nep. *naunī*) – Butter

nāu, *nāū* s. *nāpita*

nānlo (Nep.) – Worfel; beim *kasāra* *baṭārne* verwendet

nāndīśrāddha, *nāndīmukhaśrāddha* s.

ābhuyadayikaśrāddha

nāpita (Nep. *nāu*, *nāū*) – Barbier; der Tradition nach für die Rasur beim *cūḍākarana* bestellt (in Praxis häufig durch *māmā* ersetzt)

nāpitāya kṣuradāna s. *kṣuradāna*
nāmakaraṇa (Nep. *nvārāna*, *nvarāna*)
 – *saṃskāra* der Namensgebung
nāmamantra (auch *namaskāramantra*)
 – Formel zum namentlichen
 Grüßen einer Gottheit
nītyakarman (auch *nītyakriyā*) – täg-
 liche rituelle Verrichtungen, s.
 auch *saṃdhyopāsana*
nītyakriyā s. *nītyakarman*
nīra – Saphir; nach einigen Bestand-
 teil von *pañcaratna*
nīrājana – Schwenken eines Lichts
 beim Verehren einer Gottheit; s.
 auch *āratī*
nivāta – Position der Opferschnur bei
 Ehrerweisung an Menschen, wie
 Girlande vor Bauch getragen
naivedya – gekochte Speise; *upacāra*
 bei der *pūjā* (s. auch *anna*)
naunī s. *navanūta*
nyagrodha s. *vaṭa*
pagarī s. *uṣṇīṣa*
pañcagavya – „Fünf (Produkte) der
 Kuh“; zur Reinigung verwendete
 Mischung aus Kuhurin, Kuhdung,
 Milch, Joghurt, Butterfett und
 „kuśa-Wasser“ (*kuśodaka*)
pañcagavyanirmāna – Bereiten von
pañcagavya zu Beginn der *pūjā*
pañcapallava – Set von „fünf Blät-
 tern“, häufig *aśvattha*, *vaṭa*, *āmra*,
udumbara und *pākharī* (manchmal
 auch *campaka*); u.a. in *kalaśa* ge-
 geben und zum Schmücken des
maṇḍapa verwendet
pañcapātra – Set von „fünf Gefäßen“
 für *ācamana*, bestehend aus zwei
 Wasserbehältern, zwei Löffeln und
 einem Teller
pañcabhūsaṃskāra – von Texten vor-
 geschriebene „fünf Vorbereitungen
 der Erde“ beim *homa*
pañcaratna – Set von „fünf Juwelen“;
 in der Praxis meist als in Briefchen
 abgepackte Pulvermischung ver-

wendet; beim Füllen des *kalaśa*
 benötigt, von manchen auch in
 einen der *aṣṭakalaśa* und das beim
gaṇeśa baṭārne geformte Bündel
 gegeben

Pañcalokapāla – im *kalaśa* erweckte
 und beim *agnisthāpana* mit *āhutis*
 bedachte Gruppe der „Fünf Welt-
 hüter“ (*Gaṇeśa*, *Durgā*, *Vāyu*,
Ākāśa und [die beiden] *Aśvinī-*
kumara)

pañcavāruṇīhoma s. *sarvaprāyaścitta-*
homa

pañcāṅga – astrologischer Almanach
pañcāmṛta – Mischung aus Milch,

Joghurt, Butterfett, Honig und
 Zucker; u.a. Bestandteil des *argha*

pañcāmṛtasnāna – Bad (einer Gott-
 heit) mit *pañcāmṛta*; als *upacāra*
 bei der *pūjā* gereicht

Pañcāyatanadevatā – im *kalaśa*
 erweckte und beim *agnisthāpana*
 mit *āhutis* bedachte Gruppe von
 fünf Gottheiten (*Gaṇapati*, *Sūrya*,
Devī [meist *Durgā*], *Śiva*, *Viṣṇu*)

pañcai bājā (Nep.) – „fünf Instrum-
 ente“, Kapelle der *damāī*, die der
 Tradition nach bei *vratibandha*
 und *vivāha* aufspielt

pañcopacārapūjā – Verehrung einer
 Gottheit mit fünf Darbringungen

padmarāga – Rubin; nach manchen
 Bestandteil von *pañcaratna*

panasa– Jackfrucht (bot. *Artocarpus*
heterophyllus LAM.); von manchen
 bei der *aṣṭakalaśapūjā* verwendet

parisamūhana – ursprüngl. das „Zu-
 sammenfegen“ der Asche und
 Holzreste um die Feuerstelle beim
samindhana; Element des
upanayana und *samāvartana*

paristarāṇa – Ausbreiten von *kuśa* um
 die *vedi*; s. auch *barhis*

paryukṣaṇa – Umgießen (des Opfer-
 feuers mit Wasser) nach dem *pari-*
samūhana

- palāśa* (Nep. *palāsa*) – Malabar-Lackbaum (bot. *Butea monosperma* [LAM.] TAUB.), dessen Holz u.a. als *samidh* eingesetzt wird; in Texten als Material des *daṇḍa* (des Brahmanen) genannt, von manchen auch beim *grahayajña* verwendet
- pavitra* – 1. aus *kuśa* gefertigte „Säuberer“, Utensil beim *homa*; 2. (auch *pavitrī*, Nep. *aūṭhī*) vom *yajamāna* während des Rituals getragener Fingerring aus *kuśa*
- pavitrakarāṇa* – Bereiten des *pavitra*
- pavitrachedana* – Schneiden der *kuśa*-Halme für das *pavitra* zu Beginn des *homa*
- pavitrachedanakuśa* – *kuśa* zum Schneiden des *pavitra*
- pākhari* (Nep.) – Feigenart (bot. *Ficus glaberrima* BLUME); Bestandteil von *pañcapallava*
- pāṇipratapana* – „Erwärmen der Hände (am Opferfeuer)“; Element des *upanayana*
- pātrāsādana* – Aufstellen der Gefäße (und anderen Utensilien) zu Beginn des *homa*
- pāthī* (Nep.) – 1. Hohlmaß, entspricht acht *māna*; 2. entsprechendes Messgefäß, nach manchen beim *bhikṣādāna* benötigt
- pāḍya* – Wasser zur Fußwaschung; als *upacāra* bei der *pūjā* gereicht
- pāna*, *pāna masalā* s. *tāmbūla*
- pālūṅgoko sāga* (Nep.) – Spinat (*Spinacia oleracea* L.); häufig Bestandteil des *bhāra*
- pāṭho*, *pāṭho* (Nep.) – Mehl, Pulver
- piṇḍa* – 1. aus Reis oder anderem Material geformte Klöße zur Speisung der Ahnen; 2. kleine Häufchen aus Kuhdung (*gomaya*), mit denen bei der *māṭṛkāpūjā* die Mütter repräsentiert werden
- piṇḍadāna* – Speisung der *pitṛs* mit *piṇḍas* bei verschiedenen Formen des *śrāddha*; beim *ābhyudayika-śrāddha* unüblich
- pitṛ* – (Vor)vater; beim *ābhyudayika-śrāddha* mit (ungekochter) Speise und beim *avanejananiṣeka* mit Wasser bedacht
- pitṛtīrtha* – „Furt der Vorväter“; Stelle zwischen Daumen und Zeigefinger der rechten Hand, über die, nach Süden hin, den *pitṛs* Wasser dargebracht wird
- pippala* s. *aśvattha*
- pirkā* (Nep.) – als Sitz verwendetes Holzbrett; bei der *māṭṛkāpūjā* benötigt
- piśāca* – zum Gefolge des *kṣetrapāla* gehörige Gruppe fleischfressender Dämonen; beim *bhūtotsāraṇa* vertrieben und beim *mahābali* befriedet
- pīṭhadevatā* – Gottheit des Sitzes; beim *visarjana* des *agnisthāpana* entlassen
- pīṭhapūjā* – Verehrung des Sitzes einer Gottheit
- pīpala* s. *aśvattha*
- pīlu* – Zahnbürstenbaum (bot. *Salvadora persica* L.); von manchen Texten als Material des *daṇḍa* des Vaiśya genannt
- punṣyāvācāna* – „Deklarieren des günstigen Tages“ zu Beginn eines Rituals
- punarupanayana* – meist in Kurzform vollzogene Wiederholung des *upanayana*; bei bestimmten Verfehlungen nötig
- purohita* – Familienpriester
- puvālo* Nep. – rote Koralle; nach manchen Bestandteil von *pañcaratna*
- puṣpa* (Nep. *phūla*) – Blüte; u.a. als *upacāra* bei der *pūjā* gereicht
- puṣpamālā* (Nep. *phūlamālā*) – Blütengirlande
- puṣpāñjali* – Darbringen von *puṣpa*, *akṣatā*, *lāja*, *sindūra* etc. aus den

- hohl aneinander gelegten Händen;
Element der *pūjā*
- pūgīphala* (auch *pūga[phala]*, Nep.
supārī) – Areca-Nuss (bot. *Areca
catechu* L.); im Ritual auf viel-
fältige Weise eingesetzt, u.a. bei
der *pūjā* als *upacāra* gereicht (s.
auch *tāmbūla*), als Repräsentation
von Gaṇeśa oder bei der *pūrṇāhuti*
verwendet
- pūjā* – in Südasien übliche Form der
Verehrung einer Gottheit mit *upa-
cāras*
- pūrī* (Nep.) – frittiertes Teigfladen; gilt
als reine Speise
- pūrṇapātra* – ein mit Reis und anderen
Materialien gefülltes Gefäß, das
am Ende des *homa* dem Priester
(ursprüngl. dem *brahman*) über-
geben wird
- pūrṇapātradāna* – Übergeben des
pūrṇapātra an den Priester am
Ende des *homa*
- pūrṇāhuti* – „Vollspende“; den *homa*
abschließende Opferung, bei wel-
cher mit Butterfett gefüllte *śruva*
restlos ins Feuer entleert wird
- pūrvāṅgakarman* – 1. vorbereitender
Teil eines Rituals oder Teilrituals;
2. Vorritual, bei *vratibandha*, *vi-
vāha* und anderen großen Ritualen
bestehend aus: *māṭṛkapūjā*, *ābhyu-
dayikaśrāddha*, *grahaśānti* etc.
- prṥhakarāṇa* – „Teilen (des Haares)“;
Element des *cūḍākarāṇa*
- peḍā* (Nep.) – Süßigkeit aus einge-
dickter Milch; von manchen beim
dadhiprāsana verwendet
- peruṅgo* (Nep.) – am *bhāra* befestigter
Bambuskorb
- paiyū* (Nep.) – Wilde Himalaya-
Kirsche (*Prunus cerasoides* DON);
für die Pfosten des *maṇḍapa* und
als Stock (*daṇḍa*) verwendet
- paisā* (Nep.) – Geld, meist Münzen; s.
auch *bheṭī*
- paurṇamāsa* – zum Śrauta-Ritual ge-
höriges Vollmondopfer, bei dem
Anleihen für Elemente des *cūḍā-
karāṇa* genommen wurden
- praṇava* – Bezeichnung für die heilige
Silbe *om*
- praṇūtā* – „die herbeigebrachten
(Wasser)“; beim *homa* zum
Reinigen der Geräte verwendet
- praṇūtāpātra* – Gefäß zum Aufbe-
wahren von *praṇūtā*-Wasser
- praṇūtāvimoka* – „Befreiung der
praṇūtā“ am Ende des *homa* (vgl.
brahmagranthivimoka)
- pratiṣṭhā* – „Einsetzung (einer Gottheit
oder Gabe)“; Element der *pūjā*; s.
auch *prāṇapraṭiṣṭhā*, *dāṇapraṭiṣṭhā*
- pratīka* – Zitiertweise, bei der nur die
Anfangswörter eines Mantras
genannt werden
- Pratyadhivatā – im *kalaśa* erweckte
und beim *agnisthāpana* mit *āhuti*
bedachte Gruppe von Gottheiten
(Agni, Apa [Jala], Pṛthivī, Viṣṇu,
Indra, Indrāṇī, Prajāpati, Sarpa und
Brahmā)
- pradakṣiṇā* – Ehrerweisung durch
Rechtsumwandlung; u.a. Element
von *upanayana* und *samāvartana*
- pradhānahoma* – in vor- und nach-
bereitende Opferspenden einge-
bettetes Hauptopfer eines *homa*
- pravara* – einem *gotra* zugeordnete
Ahnenreihe bzw. deren Ahnherr
- prasāda* – am Ritualende als Segnung
empfangene Speise, die zuvor einer
Gottheit dargebracht wurde
- prasādagrahaṇa* – Entgegennehmen
von *prasāda*
- prācīnāvīta* (auch *apasavya*) – Posi-
tion der Opferschnur (bzw. des
Oberkleids) beim Verehren der
pitr, über rechte Schulter hängend
- prājāpatya(homa)* – schweigend dar-
gebrachte Opferspende für Prajā-
pati, Teil der *caturdaśāhuti*

- prānapraṭiṣṭhā* – „Einsetzung des Atems“ beim Verehren einer Gottheit; s. auch *praṭiṣṭhā*
- prānāyāma* – u.a. zur Vorbereitung eines Ritualakteurs vorgeschriebene Atemübung
- prādeśa* (Nep. *kureta*) – Länge der Spanne zwischen ausgestrecktem Daumen und Zeigefinger, entspricht zwölf *aṅgula*; s. auch *vitasti*
- prāyaścittagodāna* – zur Tilgung von Verfehlungen oder Ritualfehlern dargebrachte Kuhgabe (*godāna*)
- prārthanā* – wörtl. „Bitte“, eine Art Gebet; Element der *pūjā* und des *agnisthāpana*; s. auch *agni-prārthanā*, *ṣamāprārthanā*, *goprārthanā*, *maṅgalaprārthanā*
- prokṣaṇī* – „Sprenkelwasser“ zum Weihen der Geräte beim *homa*
- prokṣaṇīpātra* – Gefäß für die *prokṣaṇī*
- prokṣaṇīpātrasaṃskāra* – Herrichten des *prokṣaṇīpātra*
- plakṣa* – Lorbeer-Feige (bot. *Ficus microcarpa* L.F.); von manchen bei der *aṣṭakalaśapūjā* verwendet
- phala* – Frucht; z.B. bei der *pūrṇāhuti* und als *upacāra* bei der *pūjā* dargebracht
- phurranadāna* (Nep.) – als reine Speise geltender Snack aus frittierten Reisflocken und anderen Zutaten
- phūla* s. *puṣpa*
- phūlamālā* s. *puṣpamālā*
- phetā* s. *uṣṇīṣa*
- badara* (Nep. *bayara*) – Filzblättrige Jujube (bot. *Ziziphus mauritiana* LAM.); nach manchen beim *kalaśasthāpana* und für die festliche Variante der *piṇḍas* beim *ābhyudayikaśrāddha* verwendet
- bayara* s. *badara*
- bara* s. *vaṭa*
- barhirhoma* – Verbrennen des *barhis* am Ende des *homa*
- barhis* – beim *homa* um die *vedi* als „Opferstreu“ ausgelegtes *kuśa*
- bali(dāna)* – Speiseopfer, das nicht ins Feuer dargebracht wird; Bestandteil des *dadhiprāśana*; s. auch *ṣṣetrapālabalidāna*
- balvaja* (Nep. *bābiyo*) – Sabeigras (bot. *Eulaliopsis binata* [RETZ] C.E. HUBBARD); von manchen Texten als Material für die *mekhalā* des Vaiśya genannt
- bilva* (Nep. *bela*) – Bengalische Quitte (bot. *Aegle marmelos* [L.] CORREA); Holz von manchen Texten als Material für *daṇḍa* des *brahmacārin* genannt; Frucht als *śrīphala* verwendet
- biskūna sukhāune* (Nep.) – „Trocknen von Korn“ beim *maṅgala kāma*
- bukuvā* (Nep.) – bei *vratibandha* und *vivāha* zur Salbung verwendete Paste aus schwarzen und gelben Senfsamen, Bockshornkleesamen und Gelbwurz
- bukuvā bhūtane* (Nep.) – „Rösten von *bukuvā*“ beim *maṅgala kāma*
- besāra* (Nep.) – Tumerik-Pulver; s. auch *haridrā*
- bojho* s. *vacā*
- bohotā* (Nep.) – Blattschale mittlerer Größe
- brahmagranthivimoka* – „Lösen des *brahman*-Knoten“, manchmal Syn. für *praṇītāvimoka*; Element am Ende des *homa*
- brahmacarya* – 1. Brahmanische Schülerschaft; 2. Zölibat
- brahmacārin* – zölibatärer Vedaschüler; im heutigen *vratibandha* mit der Figur des *saṃnyāsin* verschmolzen
- brahmapavitra* – aus *kuśa* gefertigte Repräsentation des *brahman*-

- Priesters bzw. des Gottes Brahmā im Süden des *maṇḍapa*
brahmavarāṇa – Wahl des *brahman-* Priesters
brāhmaṇabhojana – Speisung von Brahmanen nach dem Ritual
brāhmaṇavarāṇa – Wahl des/der Brahmanen für ein Ritual
bhasmanā tilakakaraṇa – Auftragen eines Mals aus Asche am Ende des *homa*; s. auch *tilakakaraṇa*
bhāra (Nep.) – „Bürde“, aus zwei Zuckerrohrstangen gefertigtes Utensil, an dem ein Bambuskorb (*peruṅgo*) mit Fisch, Blattgemüse und gelber Stoff befestigt sind; beim Vorritual neben der *kula-devatā* platziert, von manchen beim Hauptritual an Ostpfeiler des *maṇḍapa* gelehnt
bhāra bāndhne (Nep.) – Schnüren des *bhāra* beim *maṅgala kāma* von *vratibandha* und *vivāha*
bhikṣā – Almosen
bhikṣādāna (auch *°caraṇa* bzw. *°grahaṇa*; Nep. *bhīka dine*) – Almosengabe; Element des *upanayana*
bhīmasenapatī – Blätter des Asiatischen Schmetterlingsflieders (bot. *Buddleja asiatica* L.); als *upacāra puṣpa* verwendet
bhūta – (Elementar-)Geist, der das Ritual stören kann und daher vertrieben (s. *bhūtotsāraṇa*) und befriedet (s. *mahābali*) wird
bhūtaśuddhi – 1. „Reinigung der Elemente (des Körpers)“, Element der tantrischen *pūjā*; 2. s. *bhūtotsāraṇa*
bhūtotsāraṇa (auch *bhūtotsādana*, *bhūtaśuddhi*) – Austreibung der Geister aus der Erde; Handlung beim Vorbereiten einer Ritualfläche für die *pūjā*
bhūmiśuddhi s. *bhūśuddhi*
bhūmiśodhana (auch *bhūsaṃskāra*) – Reinigen der Erde, etwa vor dem Aufstellen des *kalaśa* oder dem Errichten einer *vedi*
bhūmiśarśa – Berühren der Erde zu Beginn der *pūjā*
bhūyasīdakṣiṇā – zusätzlicher Opferlohn
bhūśuddhi – Reinigung der Erde, Handlung zum Vorbereiten einer Ritualfläche (vgl. auch *bhūmiśodhana*)
bhūsaṃskāra s. *bhūmiśodhana*
bhūsvāmī – „Herr der Erde“ (in Nepal von manchen mit dem [ehemaligen] König assoziiert); beim *ābhyudayikaśrāddha* mit Speisegabe bedacht
bhr̥ṅgarāja – Falsches Gänseblümchen (bot. *Eclipta prostrata* L.); nach manchen bei der *aṣṭakalaśa-pūjā* verwendet
bheṭī (Nep.) – Geld, meist Münzen; Göttern und Personen als Zeichen des Respekts übergeben; s. auch *dravya*
bhojana (Nep. *bhoja*) – Speisung von Gästen; s. auch *brāhmaṇabhojana*
bhoṭo (Nep.) – u.a. vom Bräutigam getragenes, an der Seite geknüpftes Hemd; von manchen beim *samāvartana* angelegt
maṅgala kāma (Nep.) – „glückverheißende Verrichtungen“, mit denen der Ritualbeginn markiert wird; s. auch *sāitako kāma*, *śubhārambha*
maṅgaladravya – beim *jūṭikā-bandhana* verwendete „glückbringende Materialien“
maṅgalapāṭha s. *svastivācana*
maṅgalaprārthanā – „Bitte um Segen“; Rezitation von *maṅgalaśloka*s zu Beginn einer *pūjā*
maṅgalaśloka – best., je nach Text variable Gruppe von Heilsversen; beim *maṅgalaprārthanā* rezitiert

- maṅgalābhīṣeka* – Element am Ende von *pūjā* und *agnisthāpana*, bei dem als Segnung Wasser des *sānti-kalaśa* auf alle Anwesenden gesprengt wird
- maṅḍapa* – temporär errichtete Rituallaube
- maṅḍapodvāsana* – von manchen Texten erwähntes Entlassen der Gottheiten des *maṅḍapa* an einem günstigen Tag nach dem Ritual
- maṅḍala* – wörtl. „Kreis“, „Orbit“, geometrische Figur; nach manchen vor dem Aufstellen des *arghapātra* auf den Boden gezeichnet
- matsyamudrā* – Geste des Fisches; beim *arghasthāpana* gezeigt
- madhu* (Nep. *maha*) – Honig; Bestandteil von *pañcāmṛta*, beim *ābhyudayikaśrāddha* den *pitṛs* dargebracht
- madhuparka* – respektvoller Empfang eines Gastes mit *argha*
- mantradāna* s. *sāvitrīyupadeśa*
- maha* s. *madhu*
- mahābali* (auch *kṣetrapālabalidāna*) – am Ende des *agnisthāpana* meist an einer Kreuzung dargebrachtes Opfer für den *kṣetrapāla* und dessen Gefolge
- mahāvīyāhṛti* – mehrfach verwendete „große Äußerungen“ (*bhūr-bhuvah-svar*), die u.a. mit der *sāvitrī* kombiniert werden und beim *homa* zum Einsatz kommen
- mahāvīyāhṛtihoma* – mit den *mahāvīyāhṛtis* dargebrachte Opferspenden, Teil der *caturdaśāhutis*
- mānavaka* – (Brahmanen)junge, Bezeichnung für den *brahmacārin*
- mātr(kā)pūjā* (oder °*pūjana*) – Verehrung von 57 Muttergottheiten; Teil des *pūrvāṅgakarman* von *vratibandha*, *vivāha* und anderen großen Ritualen
- māna* (Nep. *mānu*, *māno*) – 1. Hohlmaß (etwa für Reis), entspricht 10 *muṭhī*; 2. entsprechendes Messgefäß, nach manchen beim *bhikṣā-dāna* benötigt
- mānu*, *māno* s. *māna*
- māmā* (Nep.) – Mutterbruder; wichtiger Begleiter des Initianden
- mārjana* – Reinigung durch Sprengeln von *praṇītā* mit den *pavitras* beim *praṇītāvimoka* (nach manchen bereits beim *samsravaprāśana*)
- mālā* (oder *mālya*) – Girlande, Kette
- māṣa* (Nep. *māsa*) – schwarze Urbohne (bot. *Vigna mungo* [L.] HEPPER); u.a. als Gewicht verwendet; s. auch *māsā*
- māsā* (Nep.) – Gewicht, entspricht acht *rattī* (s. *rattikā*)
- mukhanāsikāmbhana* – „Berühren von Mund und Nase“; Element des *samāvartana*
- mukhavimārjana* – „Reinigen des Gesichts“ mit am Opferfeuer erwärmten Händen (s. *pāṇipratapana*); Element des *upanayana*
- muṅgā* (Nep.) – Koralle; nach einigen Bestandteil von *pañcaratna*
- muñja* – Munja-Gras (bot. *Saccharum munja* ROXB.); als Material für die *mekhalā* vorgeschrieben
- muṭhī* (Nep.) – Hohlmaß, „eine Handvoll“ (entspricht 1/10 *māna*)
- muṇḍana* – Rasur des Haupthaares; s. auch *cūdākarāṇa*
- musalī* – Rüssellilienwurzelstock (bot. *Curculigo orchoides* GAERTN.); von manchen bei der *aṣṭakalaśapūjā* verwendet
- mustā* (Nep. *mothe*) – Knolliges Zypergras (bot. *Cyperus rotundus* L.); von manchen bei der *aṣṭakalaśapūjā* verwendet
- muhūrta* s. *śubhamuhūrta*
- mūrvā* – Bogenhanf (bot. *Sansevieria* Spezies); von manchen Texten als Material für die *mekhalā* des Kṣatriya oder Vaiśya genannt

- mūlavēdi* – zentraler Feueraltar zum Darbringen der Opferungen von *agnisthāpana* und *grahayajña*, kann auch Funktion der *cāravēdis* übernehmen
- mṛgacarma* – Antilopenfell; s. auch *ajina*, *aiṇeya*
- mekhalā* – 1. (Nep. auch *kandhanī*) beim *upanayana* dem *brahmacārin* angelegter Gürtel aus *muñja* (daher auch als *mauñjī* bezeichnet) oder einem Substitut; 2. beim *agnisthāpana* um die *vedi* gezeichnetes, ringförmiges Muster, s. auch *rekhā*
- mekhalābandhana* – Umbinden der *mekhalā* beim *upanayana*
- mekhalāmocana* – „Lösen des Gürtels“ beim *samāvartana*
- medhākaraṇa* (auch *medhājanana*) – beim *agnisthāpana* dargebrachte Opferspende, die geistige Kraft (*medhā*) gewähren soll
- moṭaka* – beim Ahnenritual (*śrāddha*) vom *yajamāna* getragene Variante des *kuśa*-Rings (*pavitra*)
- motī* (Nep.) – Perle; Bestandteil von *pañcaratna*
- mothe* s. *mustā*
- mauñjī* – vom *brahmacārin* getragener Gürtel (*mekhalā*) aus *muñja*-Gras
- yajamāna* – Opferherr
- yajña* – neben *homa* übliche Bezeichnung für ein Feueropfer
- yajñāntagodāna* – „Kuhgabe“ am Ende eines Feueropfers
- yajñopavīta* (Nep. *janai*) – bei Ritualen je nach Anlass in verschiedenen Positionen zu tragende Opferschnur
- yajñopavītadhāraṇa* – Anlegen der Opferschnur; Element von *upanayana* und *samāvartana*
- yajñopavītasamśkāra* – 1. Vorbereiten der Opferschnur; 2. mod. Bezeichnung für das *upanayana*
- yajñopavītāṣṭakadāna* – Gabe von acht Opferschnüren an Brahmanen; Element des *upanayana*
- yava* (Nep. *jau*) – Gerste (bot. *Hordeum vulgare* L.); Körner vielfältig eingesetzt, u.a. bei *pūjā* in Gefäße (*karma*-, *arghapātra*, *kalaśa*) gefüllt, bei *ābhyudayikaśrāddha* als Speise gereicht und in Himmelsrichtungen gestreut (*digbandhana*); Bestandteil von *caru*; s. auch *yavatila*
- yavatila* (Nep. *jautila*) – Mischung aus Gerste und Sesamsamen; als *upacāra* bei der *pūjā* gereicht
- yūpa* – Opferpfosten
- rakṣaṇa* – „Beschützen“; Element des *upanayana*
- rakṣā* – Faden, der als „Schutzschnur“ um das Handgelenk gebunden wird
- rakṣābandhana* – Umbinden der *rakṣā* am Ende eines Rituals
- rakṣāvīdhāna* – Vorbereiten der *rakṣā* zu Beginn eines Rituals
- rattikā* (auch *guñja*, Nep. *rattī*) – Paterostererbse (bot. *Abrus precatorius* L.); Same als Gewicht verwendet
- rājāvarta* (Nep. *hīrā*) – Diamant; Bestandteil von *pañcaratna*
- rāto akṣatā* (Nep.) – bei der *pūjā* als *upacāra* und *ṭīkā* verwendete Mischung aus Ritualreis, Joghurt und rotem Farbpulver
- rāto dahīṭīkā* (Nep.), kurz auch *dahīṭīkā* – Stirnmal aus *rāto akṣatā*; s. auch *tilakakaraṇa*
- rudrākṣa* – Same des *Elaeocarpus ganitrus* ROXB. EX G. DON
- rudrākṣamālā* – Kette aus *rudrākṣa*-Samen
- rudrāṣṭādhyāyī* – achtteilige Rezitation von mit Rudra assoziierten Mantras der *Samhitā* (VS), bei best. Formen der *śivapūjā* (idealerweise von elf Brahmanen) rezitiert

rumāla (Nep.) – Handtuch; manchmal anstelle von *dhotī* als Hüftwickel getragen oder vom Priester zum Schutz der Kleidung über den Schoß gelegt, häufig Teil des *varaṇadravya*

rekhā – beim *agnisthāpana* auf den Boden um die *vedī* gezeichnete Linien; s. auch *mekhalā* 2.

rekhāpūjana – Verehren der *rekhās lakṣavartikādīpadāna* (Nep. *lākhabattī*) – Opfer von 100.000 Dochten, gelegentlich als Nebenritual mit dem *vratibandha* kombiniert

lāgauṭī, *lagauṭī*, *laṅauti* s. *kaupīna lākhabattī* s. *lakṣavartikādīpadāna lāja* (Nep. *lāvā*) – Puffreis; z.B. beim *puṣpāñjalī* einer Gottheit dargebracht

lāvā s. *lāja*

Lokapāla – „Hüter der Welt“; s. auch *Pañcalokapāla*

lokācāra – lokaler (teils nicht von Texttradition erfasster) Brauch
vacā (Nep. *bojho*) – Indischer Kalmus (bot. *Acorus calamus* L.); nach manchen bei der *aṣṭakalaśapūjā* verwendet

vaṭa (auch *nyagrodha*, Nep. *bara*) – Banyanbaum (bot. *Ficus benghalensis* L.); Holz von manchen Texten als Material für *daṇḍa* des Kṣatriya genannt; Blatt Bestandteil von *pañcapallava*

varaṇadravya (oder °*sāmagrī*, Nep. *varaṇako sāmāna*) – bei der Priesterwahl übergebene Materialien

varadravya (oder *vara*) – Geschenk, z.B. an den Lehrer

varuṇakalaśa (auch *pañcavaruṇakalaśa*) – Sammelbezeichnung für die fünf zum *maṇḍapa* gehörigen Krüge

varuṇavr̥kṣa (Nep. *siplikāna*, *siplī*°) – Tempelbaum (bot. *Crateva religiosa* G.FORST. oder °*unilocularis*

BUCH.-HAM.); von manchen als Material des *praṇītāpātra* und beim *grahayajña* erwähnt

varṇāśramadharmā – ideelles Modell der Stände (*varṇa*) und Lebensstadien (*āśrama*)

vasordhārā – „Strom des Reichtums“; bei der *mātr̥kāpūjā* an der Wand dargebrachter Butterfettguss

vastra – Stoff, Kleidung

vānaprastha – *āśrama* des Waldeinsiedlers, heute unüblich

vāsas – Stoff, Unterkleid; beim *upanayana* dem *brahmacārin* angelegt; s. auch *kaupīna*, *dhotī*

vāsaḥ paridhāpana – Umlegen des Unterkleids; Element des *upanayana*

vāstudevatā – Gottheit des Hauses

vikira – Streuopfer während des Ahnenrituals

vitasti – Spanne, entspricht 12 *aṅgulas*; s. auch *prādeśa*

vinīyoga – Formel, die der Anwendung eines Mantras vorausgehen soll und dessen *ṛṣi*, Versmaß und Gottheit nennt

vivāha (Nep. *bihe*) – *saṃskāra* der Hochzeit

viṣṇukrāntā – Klitorie (bot. *Clitoria ternatea* L.); nach manchen bei der *aṣṭakalaśapūjā* verwendet

viṣṇusmaraṇa (auch *acyutasmaraṇa*) – „Gedenken an Viṣṇu (bzw. Acyuta)“ am Ende der *pūjā*

visarjana – Entlassen einer herbeigerufenen Gottheit

vedārambha – „Beginn des Veda (-studiums)“; dritter *saṃskāra* des *vratibandha*

vedāhuti – bei *vedārambha* und *samāvartana* in die *caturdaśāhuti*s eingefügte Opferungen, die je nach gelerntem Veda modifiziert und ohne Berührung durch den *brahman* dargebracht werden

vedi (Nep. auch *vedī*) – temporär, meist aus Ziegeln errichteter Altar für das Feueropfer

vrata – religiöse Observanz

vratabandha(na) – „Binden an die Observanz“; heute übliche Bezeichnung für die lebenszyklische Initiation

śakti – Kraft, Vermögen; meist einem Gott als weibliche Begleiterin zugeordnet (z.B. Svāhā dem Agni)

śaṅkha – Schnecken trompete; u.a. anlässlich eines *śubhamuhūrta* geblasen

śaṅkhauspī – Klitorie (bot. *Clitoria ternatea* L.); nach manchen bei der *aṣṭakalaśapūjā* verwendet

śaṅkhamudrā – Geste der Schnecken trompete; beim *arghasthāpana* gezeigt

śaṅḍāmarkahoma – laut Sūtra während des Wochenbetts vollzogenes Opfer zur Abwehr von Dämonen; in manche *agnisthāpana*-Handbücher aufgenommen

samī – Mimosengewächs (bot. oft *Prosopis cineraria* [L.] DRUCE), in Nepal meist Birkenfeige (bot. *Ficus benjamina* L.); nach manchen bei der *aṣṭakalaśapūjā* verwendet; s. auch *svāmī*

śallakīkaṅṭaka (Nep. *dumsīko kāḍo*) – Stachel des Stachelschweins; beim *jūṭikābandhana* und *cūḍākarāṇa* zum Scheiteln des Haares verwendet

śāntikalaśa (auch *īśānakalaśa* oder kurz *kalaśa*) – bei *pūjā* und *agnisthāpana* im Nordosten (Nep. *īśānakoṇa*) aufgestellter Krug, dessen Wasser am Ende des Rituals beim *maṅgalābhiṣeka* als Segnung, die inneren Frieden (*śānti*) gewähren soll, versprenkelt wird; einer der fünf *varuṇakalaśas*

śāntipāṭha – Rezitation best. segensreicher Verse; zu Ritualbeginn oder anlässlich *śubhamuhūrta*; s. auch *svastivācana*

śikhā (Nep. *ṭupī, ṭuppī*) – meist mit best. Knoten versehene Haarlocke am Hinterkopf, die als äußeres Kennzeichen des *dvija* fungiert; beim *cūḍākarāṇa* erstmals geformt

śikhābandhana – „Binden der *śikhā*“; vor *yajñopavitadhāraṇa* vorgeschrieben

śivapūjā – Verehrung von Śiva; gelegentlich als Nebenritual ins *vratabandha* integriert

śuddhodakasnāna – „Bad mit reinem Wasser“; nach manchen *upacāra* bei der *pūjā*

śubhamuhūrta (kurz *muhūrta*, Nep. *sāita*) – astrologisch als glückbringend (*śubha*) bestimmter Zeitpunkt; für verschiedene Elemente vorgeschrieben

śubhārambha – zu einem *śubhamuhūrta* vollzogener Beginn des Rituals

śeṣacaruhoma – Opfer des restlichen *caru* am Ende des *homa*

śrāddha – allgemeine Bezeichnung für verschiedene Formen des Ahnenrituals; s. auch *ābhyudayikaśrāddha*

śrīkhaṇḍa s. *candana*

śrīphala – *bilva* oder andere Frucht, die zur Ehrung einer Person übergeben wird

ṣaṣṭhikāpūjā (Nep. *chaiṭhī*) – Verehrung der Göttin Ṣaṣṭhikā am sechsten Tag nach der Geburt; heute zu den *saṃskāras* gezählt

Ṣoḍaśamāṭṛ(kā) – bei der *māṭṛkāpūjā* verehrte Gruppe der „Sechzehn Mütter“, auch im *kalaśa* erweckt und beim *agnisthāpana* mit *āhuti*s bedacht

- śoḍaśopacārapūjā* – Verehrung einer Gottheit mit sechzehn *upacāras*
- saṃkalpa* – formelle Absichtserklärung zu Beginn eines Rituals oder Ritualteils
- saṃdhyāpūjā* s. *saṃdhyopāsana*
- saṃdhyopāsana* (auch *saṃdhyāpūjā*) – Verehrung anlässlich der Übergänge der Sonne (s. auch *nitya-karman*); Teil der täglichen Pflichten des *brahmacārin*
- saṃnyāsīn* (Nep. *sannyāsī*) – 1. *āśrama* des Entsagers; 2. heute allgemeine Bezeichnung für Asketen
- saṃmārjanakuśa* – Utensil aus drei oder fünf *kuśa*-Halmen zum Reinigen des Opferlöffels (*sruva-saṃmārjana*) beim *homa*
- saṃskāra* – 1. Herrichten eines Gefäßes oder Utensils für den Gebrauch im Ritual; 2. Bezeichnung für die lebenszyklischen Rituale
- saṃsraṇaprasāna* – Speisen der (nach einer *ājyāhuti* auf dem Opferlöffel verbleibenden) Neige
- sakhara* (Nep.) – Rohrzucker; zur Herstellung von *kasāra* benötigt; Bestandteil von *pañcāmṛta*; von manchen bei der *aṣṭakalaśapūjā* verwendet
- saguna* (Nep.) – zu Beginn eines Rituals zusammen mit *ṭīkā* und *bheṭī* an die Anwesenden verteilte reine Speise aus *sela*, *pūrī*, *ciurā* und Joghurt
- Saptadaśamāṭṛkā s. Gomayamāṭṛkā
- Saptadvāramāṭṛkā – bei der *māṭṛkā-pūjā* verehrte Gruppe der „Sieben Tür-Mütter“
- saptapadī* – „Sieben Schritte“; Element der Hochzeit (*vivāha*)
- saptapāla* – Metallteller mit sieben Mulden zum Aufbewahren der bei der *pūjā* als *upacāra* dargebrachten Materialien
- Saptamarut – im *kalaśa* erweckte und beim *agnisthāpana* mit *āhuti*s bedachte Gruppe von sieben Windgottheiten
- Saptamāṭṛkā – bei der *māṭṛkāpūjā* verehrte Gruppe der „Sieben Mütter“
- saptamṛtikā* (bzw. °*mṛda*) – „Erde von sieben (Glück verheißenden) Plätzen“; u.a. beim Füllen des *kalaśa* verwendet
- samāvartana* – die auch als „Bad“ (*snāna*, *mahāsnāna*) bezeichnete „Rückkehr“ des *brahmacārin*; vierter *saṃskāra* des *vratibandha*
- samidādhāna* – ursprüngl. das Anlegen von Holz bzw. Brennmaterial, heute als Opferspende (*samidhoma*) verstanden; Element von *upanayana* und *samāvartana*
- samidhoma* s. *samidādhāna*
- samidh* (Nep. *samidhā*) – Feuerholz bzw. Brennmaterial
- samindhana* – Anfachen des Feuers, bei dem ursprüngl. zunächst um die Feuerstelle gekehrt (*pari-samūhana*) und Wasser gegossen wurde (*pariyukṣaṇa*), bevor man Anzündhölzer auflegte (*indhanapraṅkṣepa*); Element des *upanayana* und *samāvartana*
- samūhika vratibandha* – Gruppeninitiation
- sarvagātrasparśa* – Berühren aller Glieder; Element des *upanayana*
- sarvaprāyaścittahoma* – best. (auch als *pañcavārūṭhoma* bekanntes) Set von fünf Opferungen zur Tilgung von Fehlern und Vergehen; *pradhānahoma* der *caturdaśāhuti*s
- sarvausadhi* – „Allkräuter“; heute meist als Pulver verwendete Mischung von zehn oder mehr Kräutern, u.a. in den *kalaśa* gegeben
- sarṣapa* (Nep. *sarsiū*, *sarsyū* o.ä.) – gelbe Senfsamen (bot. *Brassica*)

- rapa* L. subsp. *trilocularis* [Roxb.]); beim *bhūtotsāraṇa*, *arghapātra-sthāpana*, *rakṣāvidhāna* und *śaṇḍāmarkahoma* verwendet; Bestandteil von *bukuvā* und *maṅgaladravya*, nach manchen auch der Paste zum Salben des *snātaka* beigemischt
- sarsyū*, *sarsyū* s. *sarṣapa*
- savya* s. *upavīta*
- sahadevī* – Aschfarbenes Berufkraut (bot. *Vernonia cinerea* [L.] LESS.); nach manchen bei der *aṣṭakalaśa-pūjā* verwendet
- sahasradhārāsānā* – Bad (*snāna*), bei dem durch ein Sieb (*sahasradhārā*) Wasser über den Kopf gegossen wird, Element des *samāvartana*
- sāita* s. *śubhamuhūrta*
- sāitako kāma* (Nep.) – Verrichtungen anlässlich eines astrologisch günstigen Moments (*sāita*), mit denen der Beginn des Rituals markiert wird, s. auch *maṅgala kāma* und *śubhāramba*
- sāitapatra* (Nep.) – Dokument, auf dem vom Astrologen oder Priester die konkreten Zeiten der *śubhamuhūrtas* eines Rituals vermerkt werden
- sāmānyāhuti* – sieben „allgemeine“ Opferungen; Teil der *vedāhutis*
- sāvitrī* (auch *gāyatrī*) – als Essenz des Veda geltender Mantra (VS 3.35 etc.), der im Ritual vielfach u.a. beim *mantradāna* verwendet wird
- sāvītryupadeśa* (auch *mantradāna*) – Unterweisung des Initianden in die *sāvitrī* (VS 3.35 etc.); Element des *upanayana*
- siddhānnadāna* – Verköstigung von Brahmanen mit gekochter Speise am Ende eines *homa* oder anderen Rituals
- sindūra* – rotes Farbpulver, u.a. als *upacāra* bei der *pūjā* gereicht
- siplikāna*, *siplīkāna* s. *varuṇavr̥kṣa*
- śimantonnayana* – *saṃskāra*, bei dem der Scheitel der Schwangeren mit einem Stachelschweinstachel gezogen wird
- supārī* s. *pūgīphala*
- surabhīmudrā* s. *dhenumudrā*
- suro* s. *sruva*
- sūna* (Nep.) – Gold; gilt als besonders reines Material, kommt im Ritual z.B. als Bestandteil von *pañca-ratna* vor und soll beim *cūdā-karaṇa* am Schneidewerkzeug befestigt und dem entsorgten Haar beigegeben werden
- sūryā(yā)rghadāna* – Gabe von „Gastwasser“ (*argha*) an die Sonne; Element der *pūjā*
- sūryodīkṣaṇa* (auch *ādityadarśana*) – Betrachten der Sonne; Element des *upanayana*
- sūryopasthāna* – Grüßen der Sonne; Element des *samāvartana*
- secana* – Besprenkeln von Ritualuten-silien und -teilnehmern mit Wasser des *karma-pātra* zu Beginn von *pūjā* und *agnīsthāpana*
- sela* (Nep.) – als reine Speise geltender, in Fett fritierter Teigkringel
- somatīrtha* (auch *saumya*^o o.ä.) – rechter Handteller; beim rituellen Essen (von Joghurt) verwendet
- saubhāgya* – nicht verwitwete, verheiratete Frau, der best. Aufgaben, z.B. beim *maṅgala kāma*, zukommen
- saubhāgyadravya* (Nep. ° *sāmāna*) – „Materialien der *saubhāgya*“ bestehend aus Handspiegel (Nep. *ainā*), Kamm (Nep. *kāgiyo*), Kajal, rotem Farbpulver zum Färben des Scheitels (*sindūra*), Halskette (Nep. *pote*) und roten Bändern als Haarschmuck (Nep. *dhāgo*)
- sthānadevatā* – Gottheit des Platzes; zu Beginn der *pūjā* begrüßt

snātaka – „Gebadeter“; dem Sūtra nach durch das *samāvartana* erlangter Status, der mit best. Ehren und Pflichten einhergeht, vom *varṇāśramadharmā* nicht zu den *āśramas* gezählt

snāna – rituelles (Guss)Bad; Element des *samāvartana*; s. auch *abhiṣeka*

snānīya – als *upacāra* gereichtes Wasser zum Baden (einer Gottheit)

sphya – ein schwertförmiges Utensil aus dem Holz des *khadira* zum Ritzen, Vermessen und Reinigen des Opferplatzes beim *homa*

sruva (Nep. *suvo*) – aus dem Holz des *khadira* gefertigter, eine *aratni* langer Opferlöffel zum Darbringen von *āhutis* beim *homa*; in der Praxis gelegentlich durch einen Bananenstängel substituiert

sruvapūjā – Verehrung des Opferlöffels zu Beginn des *homa*

sruvapatapana – Erwärmen des Opferlöffels zu Beginn des *homa*

sruvasaṃmārjana – Reinigen des Opferlöffels mit *saṃmārjanakuṣa*

svastika – mit Glück und Wohl assoziiertes Symbol; u.a. bei der *pūjā* als Sitz für Gaṇeśa auf den Boden gezeichnet

svastivācana (auch *svastyayana* oder *maṅgalapāṭha*) – Rezitation best. segensreicher Verse zu Ritualbeginn oder anlässlich *śubhamuhūrtas* (etwa bei *maṅgala kāma*, *mantradāna*); s. auch *śāntipāṭha*

svastyayana s. *svastivācana*

svāmī (Nep.) – Birkenfeige (bot. *Ficus benjamīna* L.); von manchen beim *grahayajña* verwendet; s. auch *sāmī*

sviṣṭakṛdhoma – Opfer an Agni Sviṣṭakṛt, das die Opferung glücklich abschließende Feuer; letztes der *caturdaśāhutis*

harikīrtana – Preisen von Hari (Viṣṇu); oft mit *puṣpāñjali* kombiniertes Element am Ende einer *pūjā*

haridrā (Nep. *haledo*) – Gelbwurz (bot. *Curcuma longa* L.); u.a. Bestandteil von *bukuvā* und *sarvaṣadhi*; s. auch *besāra*

hasta (Nep. *hāta*) – Elle, entspricht 2 *vitasti* bzw. 24 *aṅgula*

hīrā s. *rājāvarta*

hṛdayālabhāna – „Berühren des Herzens“; Element des *upanayana*

hotṛ – im Śrauta-Ritual mit dem Ṛgveda verbundener Priester; im heutigen Ṛgveda-Ritual als Bezeichnung des Priesters verwendet, der den *homa* durchführt

hotṛvaraṇa – Wahl des *hotṛ*

homa – Feueropfer; s. auch *yajña*

Literaturverzeichnis

Primärtexte

- Agnisthāpanamantrārthadīpikā* – Joṣī, Sūryabhakta (Hg.): *Agnisthāpana. Mantrārthadīpikā. Paṃ. Vedanāthaśarmaṇā viracitā*. Nepāla: Ṭhaḥiṭi Bhagavatī Presa, 1941 (V.S. 1998).
- Antyeṣṭipaddhati* siehe Müller 1992.
- ASA – Adhikārī, Omaprakāśa: *Agnisthāpanā vidhi* [Titelblatt: *Agnisthāpanā paddhati*]. *Sarala subodhinī Nepālībhāṣāṭīkā sahita*. Vārāṇasī: Bābū Mādhavaprasāda Śarmā, 2003 (V.S. 2060).
- ASP – Parājuli, Buddhisāgara: *Agnisthāpanā*. Vārāṇasī: Trimūrti Prakāśana, o. J.
- ASR – Rā[ṇā], Dhānaśamśera J.B.; Kṛṣṇaprasāda Bhaṭṭarār: *Agnisthāpanāvidhi. Nepālībhāṣānūvāda sahitaḥ*. Kāṭhamādaṃ: Selbstverlag, 1969 (V.S. 2026).
- Āpastambagr̥hyasūtra* siehe Oldenberg 1892.
- Āpastambadharmasūtra* siehe Olivelle 2005.
- Āśvalāyanagr̥hyasūtra* siehe Oldenberg 1886.
- UP1 – Miśra (Śāstrī), Śivadatta: *Upanayana paddhati. 'Śivadattī' hindīṭīkā-sahitā*. Vārāṇasī: Śrī Ṭhākura Prasāda Pustaka Bhaṇḍāra, 1993 (V.S. 2050).
- UP2 – Miśra, Śrīvāyunandana: *Hindīṭīkā-sahitā Upanayana-paddhati*. Vārāṇasī: Māṣṭara Khelādīlāla Saṅkatā Prasāda, o. J.
- UP3 – Miśra „Cañcala“, Kedāranātha (Hg.): *Bhāṣā ṭīkā sahita upanayana paddhati. cūḍākaraṇa karṇavedha sahitaṃ*. Ilāhābāda: Śrī Durgā Pustaka Bhaṇḍāra, o. J.
- RB – *Ṛgvedīya Brahmakarmasamuccaya*. Vārāṇasī Caukhambā Vidyābhavana (Nachdr. der Nirṇayasāgara Press Edition), 1999.
- RV – Aufrecht, Theodor (Hg.): *Die Hymnen des Ṛgveda*. Bonn: Marcus, ²1877. E-Text, input by H.S. Ananthanarayana: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/rv/mt/rv.htm> [Zugriff 27.11.2017].
- RVKh – Scheftelowitz, J. (Hg.): *Die Apokryphen des Ṛgveda*. Breslau: Verlag von M. & M. Marcus, 1906. E-Text, input by Carlos Jordán Cólera: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/rv/rvkh/rvkh.htm> [Zugriff 27.11.2017].
- Karmapradīpa* siehe Schrader 1889, Staël-Holstein 1900, Tarkālankāra 1909.
- Kīrtipatākā* siehe Naraharinātha 1961.
- KK – Upādhyāya Gautama, Gopīkṛṣṇa et al.: *Karmakāṇḍam. Kaṣṣā 9. Veda-vidyāśramasamskrtavidyālāyānāṃ krte*. Sāno Ṭhimī (Bhaktapūra): Śrīpañcasarvakāraḥ Śikṣā tathā Khelakudamantrālayaḥ Pāṭhyakramavikāsakendram. 1. Auflage von 2000 (V.S. 2057).
- KK7 – Koirālā, Dāmodar et al.: *Asmākaṃ Karmakāṇḍam. Kaṣṣā 7*. Sāno Ṭhimī (Bhaktapūra): Śrīpañcasarvakāraḥ Śikṣā tathā Khelakut-Mantrālayaḥ Pāṭhyakramavikāsakendram. (Auflage von 2005 [V.S. 2062]).
- KK9 – Upādhyāya Gautama, Gopīkṛṣṇa et al.: *Karmakāṇḍam. Vyāvasāyika. Kaṣṣā 9*. Sāno Ṭhimī (Bhaktapūra): Śrīpañcasarvakāraḥ Śikṣā tathā Khelakut-Mantrālayaḥ Pāṭhyakramavikāsakendram. (Auflage vom 2006 [V.S. 2063]).

- KBh – Marāsini, Śrīdadhira: *Karmakāṇḍabhāskarahaḥ. Pūrvāṅga-saṃskāra-varṣa-kṛtya-śrāddhakhaṇḍākyamāgacatuṣṭay-ātmakah.* Velajhuṇḍī (Dān): Mahendra-Saṃskṛta-viśvavidyālaya, 2000 (V.S. ²2057; V.S. ¹2054).
- KŚ – *Kātyāyanaśrautasūtra* siehe Thite 2006.
- Gṛhyasaṃgrahaparīśiṣṭa* siehe Bloomfield 1881.
- Gobhilaḥgrhyasūtra* siehe Bhattacharya 1936; Oldenberg 1892.
- Gautamadharmasūtra* siehe Olivelle 2005.
- CP1 – Ācārya, Bālakṛṣṇa: *Cūḍopānayanapaddhatiḥ. Śuklayajurvedācāryeṇa Pañ. Bālakṛṣṇācāryeṇa parivarddhitā pariṣkṛtā ca.* Vārāṇasī: Yaśodā Pustakālaya, o. J.
- CP2 – *Atha cūḍo upanayana vidhi* (Titelblatt: *atha cūḍopānayana paddhati*). Vārāṇasī: Śrī Durgā Sāhitya Bhaṇḍāra, 2005 (V.S. 2062).
- CV – *Atha cūḍo upanayana [oder cūḍopānayana] vidhi. Nepālī bhāṣā-ṭīkā sahita [oder °tam]. Vratibandha.* (Titelblatt: *Cūḍopānayana-vedārambha-samāvartanapaddhati prārambha. Anekāneka granthān nirṇayādi saṃgraha, deśāntara sahitam*). Vārāṇasī: Bambaī Pustaka Bhavana / Bambaī Buka Ḍipo, o. J. / 1991 (V.S. 2048).
- Chandogānām Upanayanapaddhati* – Jhā, Śrīrāmacandra (Hg.): *Mahāmattaka-Ṭhakkura-Śrīmad-Vīreśvaraviracitā Chandogānām upanayanapaddhatiḥ. 'Indūmatī'-ṭīkā-ṭippaṇī-, nāmakaṇapaddhati'-sahitā.* Vārāṇasī: Caukhambā Vidyābhavana, ⁵2002 (Repr.).
- Jaiminigrhyasūtra* siehe Caland 1984.
- Jyotihsāra.* Vārāṇasī: Bābū Mādhavaprasāda Śarmā, 1992 (V.S. 2039).
- Tharagotravaravālī.* Suvedī, Śikharaṇātha Śarmā: *Atha asalī purāno ṭhūlo śikharaṇātha tharagotravaravālī.* Vārāṇasī: Yaśodā Pustakālaya, 1997 (V.S. 2054).
- Daśakarmapaddhatiḥ. Rāmadatta viracitā.* Bambaī: Khemarāja Gaṅgāviṣṇu Śrīkṛṣṇadāsa, 1937 (V.S. 1994).
- Devīmāhātmya. Śrīdurgāsaptasatī (caṇḍī). Pūjāvidhi-pāthavidhi-uttaravidhi-havana-vidhisahitā. Ṭīkākarah Gaurīśankhara ,Vasiṣṭha'.* Vārāṇasī: Śrī Durgā Sāhitya Bhaṇḍāra, 2000.
- DP – Miśra, Kanhaiyā Lāla (Hg.): *Śrīmahāmattakasāmāntādhipati-Rāmadatta-viracitā daśakarmapaddhatiḥ. Śrīkānyakubjavanṣāvatamaṃsamurādābandanivāsi-svargīya-sukhānandasūrisūnupaṇḍita-kanhaiyālāla-miśrakṛta-hindībhāṣāṭīkāśahita.* Bambaī: Khemarāja Śrīkṛṣṇadāsa Prakāśana, 1999.
- Dhanurvedasaṃhitā. Śrīmad Vasiṣṭhamaharṣi praṇītā Dhanurvedasaṃhitā. Pañ. Hara-dayālu Svāmi viracita hindī-ṭīkā sametā.* Bambaī: Khemarāja Śrīkṛṣṇadāsa Prakāśana, 2001.
- Nityakarmavidhi.* Gautama, Camanalāla (Hg.): *Nityakarmavidhi. Prātaḥ se rātri tak kī sabhī āvaśyaka kriyāō ke mantra vidhāna.* Bareilī: Saṃskṛti Saṃsthāna, 1997.
- Nityakṛtyaprayogavidhi.* Ṭhūṅgānā, Kṛ[ṣṇa] Pra[sāda]: *Nityakṛtya (karma) prayoga-vidhiḥ.* Vārāṇasī: Bābū Mādhavaprasāda Śarmā, 1982.
- NP – *Nityakarmapūjāprakāśa.* Miśra, Rāmabhavana; Lālabihārī Miśra: *Nityakarma-Pūjāprakāśa.* Gorakhpur: Gita Press, ³⁴2004.
- PG – *Pāraskara Gṛhyasūtra* siehe Bākre 1982; Ḍogarā 1978; Mālavīya 2000; Oldenberg 1886; Speijer 1872; Stenzler 1876 und 1878.
- PP – *Paurohityakarmaprasīkṣaka. Pāṭhaka, Saccidānanda* (Hg.): *Paurohitya-karma-prasīkṣaka.* Lakhanaū: Uttara-Pradeśa-Saṃskṛta-Saṃsthānam, 2002.

- Prayogaratna. Nārāyaṇabhāṭṭakṛta Prayogaratnaḥ.* (Bombay): o. Verl., 1859 (Ś.S. 1781). Online: <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10251117-6> [Zugriff: 3.1.2017].
- Pretamañjarī.* Bombay: Śrī Vekaṅṭeśvara Press, 1986; siehe auch Buss 2006: 219–313.
- Baudhāyanadharmasūtra* siehe Olivelle 2005.
- Bṛhaspatismṛti.* Aiyangar, K.V. Rangaswami (Hg.): *Bṛhaspatismṛti. Reconstructed.* Baroda: Oriental Institute, 1941.
- Matsyapurāṇa.* Calcutta: Caukhamba Vidyabhavan, 1954. E-text, input by Oliver Hellwig. http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/3_purana/mtp176pu.htm [Zugriff: 3.1.2017].
- Mānavadharmasāstra* siehe Olivelle 2006.
- Mānavaśrautasūtra* – Gelder, J.M. van (Hg./Übers.): *The Mānava Śrautasūtra belonging to Maitrāyaṇī saṃhitā.* 2 Bde. Delhi: Sri Satguru Publishing, 1985. E-text, input by Makot Fushimi. <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind-ved/yvs/manss/manss.htm> [Zugriff: 3.1.2017].
- Yājñavalkyasmṛti* siehe Khiste/Hošīṅga 1930; Sastri 1982; Stenzler 1849.
- YP – Śarmā, Rāmasvarūpa: *Yajñopavīta paddhati. Upanayana paddhati. Bhāṣā ṭīkā sahita.* Dillī: Dehātī Pustaka Bhaṅḍāra, o. J.
- YS – Caturvedī, Rāmamūrti: *Yajñopavīta-vedārambha-samāvartana-saṃskāra pūjā-vidhi-sahita.* Vārāṇasī: Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, 2001 (V.S. 2058).
- Laugākṣigr̥hyasūtra.* Shāstrī, Madhusūdan Kaul (Hg.): *The Laugākṣi-Gr̥hya-Sūtras with the Bhāshyam of Devapāla.* 2 Bde. Bombay: Nirṇaya Sagar Press, 1928–1934.
- Vasiṣṭhadharmasūtra* siehe Olivelle 2005.
- VUP – Jhā, Śrīrāmacandra (Hg.): *Mahāmattaka-Ṭhakkura-Dattarāmaṅviracitā vājasaneyinām upanayanapaddhatiḥ. ‘Indūmatī’-ṭīkā-ṭippaṇibhyāṃ vibhūṣitā.* Vārāṇasī: Caukhambā Vidyābhavana, 2005.
- VP – Rāṇā, Dhānaśamśera J.B.; Kṛṣṇaprasāda Bhaṭṭarāi: *Vratibandhapaddhati. Kāthamādaṃ:* Nepāla Rājākīya Prajñā-pratiṣṭhāna, 1973 (V.S. 2030).
- VP Gh – Ghimire, Rṣirāmasarmā: *Vratibandhapaddhatiḥ. Nepālībhāṣāyāṃ nivaddhena vratibandhanirṇayaenānvitā śikhā-cūdopanayana-yajñopavītabrahmagranthi-daṇḍadhāraṇa-mṛgacarma-japasamkhyāsūca-karahasyānvitā ca.* Dān: Mahendrasaṃskṛta-viśvavidyālayaḥ, 2000 (V.S. 2057).
- VV1 – *Atha vāsiṣṭhī vratibandha vidhiḥ.* Vārāṇasī: Bābū Mādhavaprasāda Śarmā, 1991 (V.S. 2048).
- VV2 – *Atha vāsiṣṭhī bratavandha paddhati.* (Titelblatt: *Vāsiṣṭhī vratibandha paddhati. Yasamā śāstroka nirṇaya tathā paramparamā calera āekā aneka vidhāna ra deśāntara bhāṣā-ṭīkāṃ diieko cha.*) Vārāṇasī: Śrī Durgā Sāhitya Bhaṅḍāra, 2000 (V.S. 2057).
- VS – *Vājasaneyi Saṃhitā* siehe Arya 2002.
- Śāṅkhāyanagr̥hyasūtra* siehe Oldenberg 1886.
- Śāradātilaka* siehe Avalon 1982.
- ŚB – *Satapatha Brāhmaṇa* siehe Eggeling 1882–1900; Weber 1964.
- Ṣoḍaśasaṃskārapaddhati.* Gautama, Campana Lāla (Hg.): *Ṣoḍaśasaṃskārapaddhati. Solahō saṃskārō ke vaijñānīka vivecana spaṣṭīkaraṇa uddeśya aura vidhāna bhāṣā ṭīkā salita.* Bareilī: Saṃskṛti Saṃsthāna, 1999.
- Saṃnyāsapaddhati.* siehe Olivelle 1986.

- Samskāraganapati. Śāstrī, Dhunḍhirāja; Mārtanaṇḍa Śāstrī (Hg.): Yājñikamūrdhanya-Rāmakṛṣṇa-viracitaḥ Samskāraganapatiḥ. Pāraskaragṛhyasūtrīyapṛathamakāṇḍam-ārabhya dvitīyakāṇḍasthadvādaśa-kaṇḍikāparyantavistṛtavivaraṇarūpaḥ. Sampūrṇamūla-kṣepaka-pariśiṣṭādisahitaḥ.* Benares: Chowkhambā Sanskrit Series Office, 1995.
- Samskāraprakāśa.* Mumbaī: Khemarāja Śrīkṛṣṇadāsa Prakāśana, 2003.
- Samskāraprakāśa des Vīramitrodaya. Śarmā, Parvatīya Nityānanda (Hg.): Vīramitrodayaḥ. Samskāraprakāśasya pūrvārdham upanayanaprakaraṇānram Mahāmahopādhyāya Śrī Mitramiśra viracitam. Parvatīya Nityānanda śarmaṇā samśodhitam.* Benares: Chowkhambā, o. J.
- SD – Panta Parvatīya, Nityānanda: *Samskāradīpakaḥ. Vivāhagarbhādhānādi-keśāntānta-samskāranirūpaṇātmakaḥ. Dvitiyo bhāgaḥ.* Vārāṇasī: Caukhambhā Samskṛta Samsthāna, ⁶2001 (V.S. 2057).
- SD1 – Panta Parvatīya, Nityānanda: *Samskāradīpakaḥ. Gaṇeśapūjādigrāhayāgānta-pūrvāṅganirūpaṇātmakaḥ. Prathamō bhāgaḥ.* Vārāṇasī: Caukhambhā Samskṛta Samsthāna, ⁵2000 (V.S. 2057).
- SP – Rāṇā, Dhānaśamsēra J.B.; Kṛṣṇaprasāda Bhaṭṭarāi: *Pūrvāṅgavidhiyuktagarbhādhānādi-annaprāśanāntasamskārapaddhati. Nepālībhāṣāsahita. Kāṭhamādaum: Nepāla Rājākīya Prajñā-pratiṣṭhāna, 1971 (V.S. 2028).*
- SV – Suvedī, Madhusūdana: *Saralīkṛta grahaśāntiyagnisthāpana cūḍopānāyana vedārambha samāvartana vidhi.* Lalitapura: Śrīmatī Sānumaiyā Suvedī, 2004 (V.S. 2061).

Sekundärliteratur

- Abbott, J[ustin]. 1932. *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief.* London: Methuen.
- Ācārya, Shivarāja et al. 1991 (V.S. 2048). *Katipaya Nepālasamskṛtagranthakāra-paricayah.* Kāṣṭhamaṇḍapa: Svāddhyāyaśālā.
- Ahn, Gregor; Nadja Miczek; Christof Zotter. 2013. „Ritualdesign“. In: C. Brosius; A. Michaels; P. Schrode (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 116–122.
- Alper, Harvey P. 2002 (1989). „A Working Bibliography for the Study of Mantras“. In: H.P. Alper (Hg.): *Understanding Mantras.* Delhi: Motilal Banarsidass, 327–443.
- Altekar, A.S. 1934. „Yajñopavīta or ‚Sacred Thread.‘“ In: *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 20.2: 135–139.
- ⁶1965. *Education in Ancient India.* Varanasi: Nand Kishore & Bros.
- Anderson, Mary M. 1988 (1971). *The Festivals of Nepal.* Calcutta: Rupa.
- Apte, Vaman Shivaram. 1998. *The Practical Sanskrit-English Dictionary.* Delhi: Motilal Banarsidass.
- Arya, Ravi Prakash (Hg.). ³2002. *Yajurveda Samhitā. Sanskrit Text, English Translation and Notes According to the Translation of R.T.H. Griffith. Edited & Revised with an Exhaustive Introduction and Notes.* Delhi: Parimal Publications.
- Austin, John L. 1962. *How to Do Things with Words.* London: Oxford University Press.

- Avalon, Arthur (Hg.). 1982 (1933). *Śāradā-Tilaka Tantram. Text with Introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bakker, Hans. 2004. „At the Right Side of the Teacher. Imagination, Imagery, and Image in Vedic and Śaiva Initiation“. In: P. Granoff; K. Shinohara (Hg.): *Images in Asian Religions. Text and Context*. Vancouver, BC: University of British Columbia Press, 117–148.
- Bākṛe, Mahādeva Gangādhara (Hg.). ²1982. *Grihya-Sūtra by Paraskara. With Five Commentaries of Karka Upādhyāya, Jayarām, Harihar, Gadādhara and Vishvanātha*. Delhi: Munshiram Manoharlal (zuerst 1917, Bombay: Gujarati Printing Press).
- Barua, Bharati. 1994. *A Study of the Socio-religious Ceremony of the Upanayana (Investiture With the Sacred Thread) in the Sutras and the Dharmasastra*. Calcutta: Punthi Pustak.
- Bateson, Gregory. 1980. „Eine Theorie des Spiels und der Phantasie“. In: Ders. (Hg.): *Ökologie des Geistes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 241–260.
- Bennett, Lynn. 2005 (1983). *Dangerous Wives and Sacred Sisters. Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal*. Kathmandu: Mandala.
- Bhattacharya, Chintamani (Hg.). 1936. *Gobhilaḡrhyasūtram. With Bhaṡṡanārāyaṇa's Commentary. Critically Edited from Original Manuscripts with Notes and Indices*. Calcutta: Metropolitan Printing and Publishing House.
- Bhattacharyya, Narendra Nath. ²1980. *Indian Puberty Rites*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- 2005 (1975). *Ancient India. Rituals and their Social Contexts*. Delhi: Manohar.
- Bista, Dor Bahadur. ⁶1996. *People of Nepal*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
- Bloomfield, Maurice. 1881. „Das Gr̥hyasaṡgrahapariśiṡṡa des Gobhilaṡputra“. In: *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft* 35: 533–587.
- 1906. *A Vedic Concordance. Being an Alphabetical Index to Every Line of Every Stanza of the Published Vedic Literature and to the Liturgical Formulas thereof, that is an Index to the Vedic Mantras, together with an Account of their Variations in the Different Vedic Books*. Cambridge, MA: Harvard University. E-text, input by Marco Franceschini. http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/6_sres/1_comp/vedconc_u.htm [Zugriff: 3.1.2017].
- Bodewitz, Henk W. 1983. „The Fourth Priest (the *Brahmān*) in Vedic Ritual“. In: R. Kloppenborg (Hg.): *Selected Studies on Ritual in the Indian Religions*. Leiden: Brill.
- Böhtlingk, Otto von. 1879–1889. *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. 7 Bde. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- Böhtlingk, Otto von; Rudolph Roth. 1855–1875. *Sanskrit-Wörterbuch*. Hrsg. von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, bearb. von Otto Böhtlingk und Rudolph Roth. 7 Bde. St. Petersburg: Eggers.
- Bouillier, Véronique. 1985. „The Ambiguous Position of Renunciants in Nepal. Interrelation of Asceticism and the Social Order“. In: *Journal of the Nepal Research Centre* 7: 199–229.
- 1986. „Preliminary Remarks on Balajogīs or Ascetic-Children“. In: K. Seeland (Hg.): *Recent Research on Nepal*. München u.a.: Weltforum Verlag, 7–24.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.

- Brereton, Joel P. 2004. „Bráhmaṇ, Brahmán, and Sacrificer“. In: A. Griffith; J.E.M. Houben (Hg.): *The Vedas. Text, Language & Ritual. Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002*. Groningen: Egbert Forsten, 325–344.
- Bronkhorst, Johannes. 1996. „Śvetaketu and the *upanayana*“. In: *Asiatische Studien* 3: 592–601.
- ²1998. *The Two Sources of Indian Asceticism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bühnemann, Gudrun. 1988. *Pūjā. A Study in Smārta Ritual*. Wien: Institute for Indology University Vienna.
- Buss, Johanna. 2006. „Preta, Piṭṛ und Piśāca. Rituelle und mythische Totenbilder im Pretakalpa des Garuḍapurāṇa, dem Garuḍapurāṇasāroddhāra und der Pretamañjarī“. Dissertation, Universität Heidelberg, <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/11546> [Zugriff: 3.1.2017].
- Caland, Willem. 1893. *Altindisches Ahnencult. Das Śrāddha nach den verschiedenen Schulen mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt*. Leiden: Brill.
- 1897. „Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras. VIII. Śāṅkh. gr̥hs. II.3.2 sqq.“. In: *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft* 51: 135–136 [= Caland 1990: 31–32].
- (Hg./Übers.). 1984 (1922). *The Jaiminigrhyasūtra. Belonging to the Sāmaveda. Edited with an Introduction and Translated for the First Time into English*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- 1990. *Kleine Schriften*. Hrsg. von Michael Witzel. Stuttgart: Franz Steiner.
- Campbell, Gabriel J. 1976. *Saints and Householders. A Study of Hindu Ritual and Myth among the Kangra Rajputs*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
- Campbell, James M. 1901. *Gazetteer of the Bombay Presidency*. Bd. 9.1: *Gujarat Population. Hindus*. Bombay: Government Central Press.
- Colas, Gérard. 2005. „Rites among Vaikhānasas and Related Matters. Some Methodological Issues“. In: J. Gengnagel; U. Hüsken; S. Raman (Hg.): *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*. Wiesbaden: Harrassowitz, 23–44.
- Couture, André. 2002. „Kṛṣṇa’s Initiation at Sāṅdīpani’s Hermitage“. In: *Numen* 49: 37–60.
- Dange, Sadashiv A. 1964. „Death and Rebirth in Initiation Ceremonies“. In: *Indian Antiquary (Third Series)* 1.1: 104–109.
- 1987. *Encyclopaedia of Puranic Beliefs and Practices*. Bd. 3. Delhi: Navrang.
- Deshpande, Madhav M. 1996. „Contextualizing the Eternal Language. Features of Priestly Sanskrit“. In: J.E.M. Houben (Hg.): *Ideology and Status of Sanskrit. Contributions to the History of the Sanskrit Language*. Leiden: Brill, 401–436.
- Diehl, Carl Gustav. 1957. „Puṇyayāhavācana“. In: *Orientalia Suecana* 6: 97–106.
- Ḍogarā, Anantarāma Śāstrī (Hg.). ²1978. *Pāraskaraḡṛhyasūtra with Śrāddha-Śaucha-Snāna-Bhojana Kalpa Sūtra. Edited with Notes Introduction & Index etc.* Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan.
- Dubois, Abbe J.A. 1992 (1906). *Hindu Manners, Customs and Ceremonies. Translated from the Author’s later French Ms. and Edited with Notes, Corrections, and Biography by Henry K. Beauchamp*. Calcutta: Rupa.
- Eck, Diana. 1981. „India’s Tīrthas. ‚Crossings‘ in Sacred Geography“. In: *History of Religions* 20.4: 323–344.

- Eggeling, Julius (Übers.). 1882–1900. *The Satapatha-Brāhmana. According to the Text of the Mādhyandina School. Translated by Julius Eggeling*. 5 Bde. Oxford: Clarendon Press.
- Einoo, Shingo. 1993. „Changes in Hindu Ritual. With a Focus on the Morning Service“. In: *Senri Ethnological Studies* 36: 197–237.
- 1996. „The Formation of the Pūjā Ceremony“. In: H.-P. Schmidt (Hg.): *Vedavyākaraṇā-vyākhyāna. Festschrift Paul Thieme zum 90. Geburtstag am 18. März 1995. Dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen*. Reinbek: Wezler, 73–87.
- 2005a. „Introduction“. In: S. Einoo et al. (Hg.): *From Material to Deity. Indian Ritual of Consecration*. Delhi: Manohar, 1–5.
- 2005b. „The Formation of Hindu Ritual“. In: S. Einoo et al. (Hg.): *From Material to Deity. Indian Ritual of Consecration*. Delhi: Manohar, 7–49.
- 2005c. „Notes on the Installation Ceremonies Described in the Ḡṛhyapariśiṣṭas“. In: Shingo Einoo et al. (Hg.): *From Material to Deity. Indian Ritual of Consecration*. Delhi: Manohar, 95–113.
- 2010 „Notes on Āñjana“. In: A. Zotter; C. Zotter (Hg.): *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz, 71–85.
- Eliade, Mircea 2003 (1958). *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*. Putnam: Spring Publications.
- Fay, Edwin W. 1899. *The Rig-Veda Mantras in the Ḡṛhyasūtras*. Roanoke, Va.: The Stone Printing and Manufacturing Co.
- Filchner, Wilhelm; D. Shridhar Marāthe. 1953. *Hindustan im Festgewand*. Celle: Verlagsbuchhandlung Joseph Giesel.
- Flood, Gavin. 1998. *An Introduction to Hinduism*. Delhi: Cambridge University Press.
- Frese, Heiko. 2002. *Variationen von Wirklichkeit. Das Bild Jayasthitimallas in der Bhāṣāvamśāvalī*. Hamburg: Kovač.
- Fujii, Masato. 2001 „The Brahman Priest in the History of Vedic Texts“. In K. Karttunen; P. Koskikallio (Hg.): *Vidyarnavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola*. Helsinki: Finnish Oriental Society, 147–160.
- Gampert, Wilhelm. 1939. *Die Sühnezeremonien in der altindischen Rechtsliteratur*. Prag: Orientalisches Institut.
- Ganguly, Joydev. 1972. *Dharmaśāstra in Mithilā*. Kalikātā: Saṃskṛta Kaleja.
- Gautama, Kulacandra. o. J. *Vidvacchiromaṇi sāhityācārya Paṇ. Kulacandra Gautama kṛta Amarakośaḥ*. Vārāṇasī: Yaśodā Pustakālaya.
- Gellner, David N. 1988. „Monastic Initiation in Newar Buddhism“. In: Richard F. Gombrich (Hg.): *Indian Ritual and its Exegesis*. Delhi: Oxford University Press, 42–112.
- 1996 (1992). *Monk, Householder and Tantric Priest. Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*. Delhi: Cambridge University Press.
- 2003 (1995). „Introduction“. In: D.N. Gellner; D. Quigley (Hg.): *Contested Hierarchies. A Collaborative Ethnography of Caste among the Newars of Kathmandu Valley, Nepal*. Delhi: Oxford University Press, 1–37.
- Gennep, Arnold van. 1999. *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt/M.: Campus.

- Gladigow, Burkhard. 1998. „Ritual, komplexes“. In: H. Cancik; B. Gladigow; K.-H. Kohl (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 4. Stuttgart: Kohlhammer, 458–460.
- 2004. „Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale“. In: M. Stausberg (Hg.): *Zoroastrian Rituals in Context*. Leiden: Brill, 57–76.
- Glaser, Karl. 1912. „Der indische Student. Auf Grund der Dharmasāstra- und Gṛhyasūtraliteratur bearbeitet“. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 66: 1–37.
- Goffman, Erving. 1967. *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- 1980. *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gögge, Kathleen. 2010. „Early Childhood Rituals among the Newars and Parbatiyas in the Kathmandu Valley“. In: A. Zotter; C. Zotter (Hg.): *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz, 87–136.
- Gonda, Jan. 1965a. *Change and Continuity in Indian Religion*. London: Mouton.
- 1965b. „A note on the Vedic Student’s Staff“. In: *Journal of the Oriental Institute Baroda* 15: 262–272.
- 1977. *The Ritual Sūtras*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 1979. „Upanayana“. In: *Indologica taurinensia* 7: 253–259.
- 1980. *Vedic Ritual. The Non Solemn Rites*. Leiden: Brill.
- 1985. *The Ritual Functions and Significance of Grasses in the Religion of the Veda*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Goody, Jack. 2000. *The Power of the Written Tradition*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Gopal, Ram. 1959. *India of Vedic Kalpasūtras*. Delhi: National Publishing House.
- Grassmann, Hermann 1873. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig: Brockhaus.
- Gray, John N. 1979. „Keep the Fires Burning. Sacrifice in Nepal“. In: B. Kapferer (Hg.): *The Power of Ritual. Transition, Transformation and Transcendence in Ritual Practice*. Adelaide: Dep. of Anthropology, 81–107.
- 1995. *The Householder’s World. Purity, Power and Dominance in a Nepali Village*. Delhi: Oxford University Press.
- 1996. „The Parbatiya Household in the Kathmandu Valley. Context for Continuity and Change“. In: S. Lienhard (Hg.): *Change and Continuity. Studies in the Nepalese Culture of the Kathmandu Valley*. Alessandria: Edizioni dell’Orso, 25–38.
- Grimes, Ronald L. 2000. *Deeply into the Bone. Re-inventing Rites of Passage*. Berkeley: University of California Press.
- Gupte, B.A. 1996 (1916). *Hindu Holidays and Ceremonials. With Dissertations on the Origins of Folklore and Symbols*. Delhi: Low Price Publications.
- Gutschow, Niels; Axel Michaels. 2005. *Handling Death. The Dynamics of Death and Ancestor Rituals Among the Newars of Bhaktapur, Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 2008. *Growing Up. Hindu and Buddhist Initiation Rituals among Newar Children in Bhaktapur, Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 2012. *Getting Married. Hindu and Buddhist Marriage Rituals Among the Newars of Bhaktapur and Patan, Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz.

- Handelman, Don. 1977. „Play and Ritual. Complementary Frames of Meta-communication“. In: A.J. Chapman; H.C. Foot (Hg.): *It's a Funny Thing, Humor*. London: Pergamon, 185–192.
- 1990. *Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2004a. „Introduction. Why Ritual in Its Own Right? How So?“. In: *Social Analysis* 48.2: 1–32.
- 2004b. „Designs of Ritual. The City Dionysia of Fifth-Century Athens“. In: M. Wedde (Hg.): *Celebrations. Selected Papers and Discussions from the Tenth Anniversary Symposium of the Norwegian Institute at Athens, 12–16 May 1999*. Bergen: Norwegian Institute at Athens, 207–235.
- 2006a. „Conceptual Alternatives to ‚Ritual‘“. In: J. Kreinath et al. (Hg.): *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 37–49.
- 2006b. „Framing“. In: J. Kreinath et al. (Hg.): *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 571–582.
- Hanneder, Jürgen. 1997. „Vedic and Tantric Mantras“. In: *Rivista degli Studi Orientali* 71: 147–167.
- Harting, Pieter Nicolaas Ubbo. 1922. *Selections from the Baudhāyana-Grhya-pariśiṣṭasūtra*. Amersfoort: J. Valkhoff.
- Hatley, Shaman. 2007. „The *Brahmayāmala*tantra and Early Śaiva Cult of Yoginīs“. Dissertation, University of Pennsylvania. Pro Quest Order No. 3292099, <https://search.proquest.com/docview/304836235?accountid=11359> [Zugriff 3.1.2017].
- Heesterman, Jan C. 1968. „The Return of the Veda Scholar (*samāvartana*)“. In: J.C. Heesterman et al. (Hg.): *Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jakobus Kuiper on his Sixtieth Birthday*. The Hague: Mouton, 436–447.
- Hellwig, Oliver; Axel Michaels. 2013. „Ritualgrammatik“. In: C. Brosius; A. Michaels; P. Schrode (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 144–150.
- Hikita, Hiromichi. 2005a. „Consecration of Divine Images in a Temple“. In: S. Einoo et al. (Hg.): *From Material to Deity. Indian Ritual of Consecration*. Delhi: Manohar, 143–197.
- 2005b. „*Liṅga* Worship as Prescribed by the *Śivapurāṇa*“. In: S. Einoo et al. (Hg.): *From Material to Deity. Indian Ritual of Consecration*. Delhi: Manohar, 241–282.
- Hillebrandt, Alfred. 1897. *Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber*. Strassburg: K.J. Trübner.
- Hoek, A.W. van den. 1992. „Fire Sacrifice in Nepal“. In: Ders. et al. (Hg.): *Ritual, State and History in South Asia. Essays in Honour of J.C. Heesterman*. Leiden: Brill, 532–555.
- Höfer, András. 2004 (1978). *The Caste Hierarchy and the State in Nepal. A Study of the Muluki Ain of 1854*. Lalitpur: Himal Books.
- Humphrey, Caroline; James Laidlaw. 1994. *The Archetypical Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon Press.
- Hüsken, Ute. 2005. „*Ṣaṃskāras* in Theory and Practice“. In: J. Gengnagel; U. Hüsken; S. Raman (Hg.): *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*. Wiesbaden: Harrassowitz, 153–197.

- 2010. „Challenges to a Vaiṣṇava Initiation?“. In: A. Zotter; C. Zotter (Hg.): *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz, 299–318.
- Ishii, Hiroshi. 1999. „The Life Cycle Rituals of the Newars, Parbate Hindus and Maithils“. In: R.B. Chhetri; O.P. Gurung (Hg.): *Proceedings of an International Conference Anthropology and Sociology of Nepal. Cultures, Societies, Ecology and Development*. Kathmandu: SASON, 27–47.
- Jamison, Stephanie W.; Joel Brereton (Übers.). 2014. *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*. Bd. 3. Oxford: Oxford University Press.
- Jungaberle, Henrik; Jan Weinhold. 2006. „Einführung. Das Framing-Konzept auf dem Weg zu einer interdisziplinären Ritualwissenschaft“. In: Dies. (Hg.): *Rituale in Bewegung. Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart*. Münster: LIT, 7–17.
- Kaelber, Walter O. 1978. „The ‚Dramatic‘ Element in Brāhmanic Initiation. Symbols of Death, Danger, and Difficult Passage“. In: *History of Religion* 18.1: 54–76.
- Kajihara, Mieko. 2002. „The Brahmācārīn in the Veda. The Evolution of the ‚Vedic Student‘ and the Dynamics of Texts, Rituals, and Society in Ancient India“. Dissertation, Harvard University. Pro Quest Order No. 3051201, <https://search.proquest.com/docview/305585602?accountid=11359> [Zugriff 3.1.2017].
- 2004. „The Upanayana and the Marriage in the Atharvaveda“. In: A. Griffith; J.E.M. Houben (Hg.): *The Vedas. Text, Language & Ritual. Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002*. Groningen: Forsten, 417–431.
- Kakar, Sudhir. ¹⁴2005. *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*. Delhi: Oxford University Press.
- Kane, Pandurang Vaman. ²1974. *History of Dharmasāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law*. Bd. 2. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- ²1975. *History of Dharmasāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law*. Bd. 1, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- ³1991. *History of Dharmasāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law*. Bd. 4, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- ³1994. *History of Dharmasāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law*. Bd. 5, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kapferer, Bruce. 2004. „Ritual Dynamics and Virtual Practice. Beyond Representation and Meaning“. In: *Social Analysis* 48.2: 35–54.
- 2006. „Virtuality“. In: J. Kreinath et al. (Hg.): *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 671–684.
- Karolewski, Janina; Christof Zotter. 2013. „Ritualdesign. A Popular Term and Its Scientific Application“. In: Y. Milev (Hg.): *D.A. A Transdisciplinary Handbook of Design Anthropology*. Frankfurt/M.: Lang, 290–297.
- Karolewski, Janina; Nadja Miczek; Christof Zotter. 2012. „Ritualdesign. Eine konzeptionelle Einführung“. In: Dies. (Hg.): *Ritualdesign. Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse ‚neuer‘ Rituale*. Bielefeld: Transcript, 7–28.
- Karttunen, Klaus 1998. „Orality vs. Written Text. Mediaeval Developments in Vedic Ritual Literature“. In: *Folklore* 8: 114–126.
- Keßler-Persaud, Anne. 2010. „Ritual Economy and Composition. Upanayana and samāvartana as Part of the Nuptial Ceremonies“. In: A. Zotter; C. Zotter (Hg.): *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz, 45–69.

- Khiste, Nārāyaṇa Śāstrī; Jagannātha Śāstrī Hośiṅga (Hg.). 1930. *Yājñavalkya smṛti. With Viramitrodaya the commentary of Mitra Misra and Mitaksara the commentary of Viṅṇanesvara*. Banārasa: Caukhambā Saṃskṛta Śrīza Āphisa.
- Kölver, Bernhard. 2003. *Das Weltbild der Hindus*. Hrsg. von Adalbert J. Gail. Berlin: Reimer.
- Krick, Hertha. 1982. *Das Ritual der Feuergründung (Agnyādheya)*. Hrsg. von Gerhard Oberhammer. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Kropf, Marianna. 2005. „Rituelle Tradition der Planetengottheiten (Navagraha) im Kathmandu-Tal. Strukturen – Praktiken – Weltbilder“. Dissertation, Universität Heidelberg, <http://crossasia-repository.ub.uni-heidelberg.de/24> [Zugriff 3.1.2017].
- Levy, Robert L. 1992 (1990). *Mesocosm. Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Lienhard, Siegfried. 1986. „Dreimal Unreinheit. Riten und Gebräuche der Newars bei Geburt, Menstruation und Tod“. In: B. Kölver (Hg.): *Formen des kulturellen Wandels und andere Beiträge zur Erforschung des Himālaya*. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 127–154.
- 1999. *Diamantmeister und Hausväter. Buddhistisches Gemeindeleben in Nepal*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Lindner, Bruno. 1878. *Die Dīkshā oder Weihe für das Somaopfer*. Leipzig: Pöschel und Trepte.
- Lommel, Herman. 1955. „Wiedergeburt aus embryonalem Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals“. In: C. Hentze (Hg.): *Tod, Auferstehung, Weltordnung*. Zürich: Origo, 107–130. (= Lommel 1978. *Kleine Schriften*. Hrsg. von Klaus L. Janert. Wiesbaden: Steiner, 566–589).
- Lord, Albert B. 1960. *The Singer of Tales*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lubin, Timothy N. 1994. „Consecration and Ascetical Regimen. A History of Hindu *Vrata*, *Dīkṣā*, *Upanayana* and *Brahmacarya*“. Dissertation, Columbia University. Pro Quest Order No. 9516144, <https://search.proquest.com/docview/304100276?accountid=11359> [Zugriff 13.3.2017].
- 2001. „*Vratā* Divine and Human in the early Veda“. In: *Journal of the American Oriental Society* 121.4: 565–579.
- 2005. „The Transmission, Patronage, and Prestige of Brahmanical Piety from the Mauryas to the Guptas“. In: F. Squarcini (Hg.): *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*. Firenze: Firenze University Press, 77–103.
- 2011. „The Elusive *Snātaka*“. In: S.E. Lindquist (Hg.): *Religion and Identity in South Asia and Beyond. Essays in Honor of Patrick Olivelle*. London: Anthem Press, 23–40.
- 2016. „The Vedic *Homa* and the Standardization of Hindu *Pūjā*“. In: R.K. Payne; M. Witzel (Hg.): *Homa Variations. The Study of Ritual Change across the Longue Durée*. New York: Oxford University Press, 143–166.
- i. E. „The Householder Ascetic and the Uses of Self-Discipline“. In: P. Flügel; G. Houtman (Hg.): *Asceticism and Power in South and Southeast Asia*. London: Routledge.
- Mālavīya, Sudhākara (Hg.). ²2000. *Pāraskara-Gṛhya-Sūtra (Complete)*. Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan; 2 Teile mit getr. Zählung, wenn nicht anders vermerkt, beziehen sich Seitenangaben auf zweite Zählung.

- McGee, Mary. 2004. „Saṃskāra“. In: S. Mittal; G. Thursby (Hg.): *The Hindu World*. New York: Routledge, 332–356.
- Michaels, Axel. 1986. „Der verstoßene Sohn. Nepalesische *bālyogis* und der *deśāntara*-Ritus während der Initiation (*upanayana*)“. In: B. Kölver (Hg.): *Formen kulturellen Wandels und andere Beiträge zur Erforschung des Himalaya*. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 191–224.
- 1994. „Die Heilige Schnur und ‚hinduistische‘ Askese“. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 144.2: 330–344.
- (Hg.). 1995. *A Rama Temple in 19th Century Nepal. History and Architecture of the Ramacandra Temple in Battisputali, Kathmandu*. Stuttgart: Steiner.
- 1998. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck.
- 2004. „Indology and the Cultural Turn“. In: A. Malinar; J. Beltz; H. Frese (Hg.): *Text and Context in the History, Literature and Religion of Orissa*. Delhi: Manohar, 457–481.
- 2005. „Saṃkalpa. The Beginnings of a Ritual“. In: J. Gengnagel; U. Hüsken; S. Raman (Hg.): *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*. Wiesbaden: Harrassowitz, 45–63.
- 2007. „How do you do? Vorüberlegungen zu einer Grammatik des Rituals“. In: H. Schmidinger et al. (Hg.): *Der Mensch – ein „animal symbolicum“? Sprache – Dialog – Ritual*. Darmstadt: WBG, 239–258.
- 2008. *Śiva in Trouble. Festivals and Rituals at the Paśupatinātha Temple of Deopatan (Nepal)*. Oxford: Oxford University Press.
- 2010a. „Newar Hybrid Ritual and its Language in Hindu Initiations“. In: A. Zotter; C. Zotter (Hg.): *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz, 137–150.
- 2010b. „The Grammar of Rituals“. In: A. Michaels et al. (Hg.): *Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia*. Wiesbaden: Harrassowitz, 7–28.
- 2012. „A Preliminary Grammar of Newar Life-Cycle Rituals“. In: *The Journal of Hindu Studies* 5.1: 10–29.
- 2016. *Homo Ritualis. Hindu Ritual and its Significance for Ritual Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Minkowski, Christopher Z. 1991. *Priesthood in Ancient India: A Study of the Maitrāvaruṇa Priest*. Vienna: Institut für Indologie.
- Miśra, Tārānanda. 1973. „Gaṇeśvara tathā simaraunagaḍhakā mantrī ra purohita-harū“. In: *Ancient Nepal* 24: 35–42.
- Monier-Williams, Monier. 1997 (1899). *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mühlich, Michael. 2004. *Buddhist Initiation of the Newars in Nepal. A Documentation in Pictures*. Lumbini: Lumbini International Research Institute.
- Müller, Klaus-Werner (Übers.). 1992. *Das brahmanische Totenritual nach der Antyeṣṭi-paddhati des Nārāyaṇa Bhaṭṭa*. Stuttgart: Steiner.
- Naraharinātha, Yogī (Übers.). 1961 (VS 2018). *Śrī Kunu Śarmāko kīrtipatākā. Lalitapurako varṇana*. Lalitapura: Jagadambā Prakāśana.
- O’Flaherty, Wendy Doniger. 1973. *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*. London: Oxford University Press.

- Oguibénine, Boris. 1990. *Three Studies in Vedic and Indo-European Religion and Linguistics*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Oldenberg, Hermann (Übers.). 1886. *The Ṛ̥ghya-Sūtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies*. Bd. 1. Clarendon: Oxford University Press.
- (Übers.). 1892. *The Ṛ̥ghya-Sūtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies*. Bd. 2. Clarendon: Oxford University Press.
- 1894. *Die Religion des Veda*. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz.
- Olivelle, Patrick (Hg.). 1986. *The Saṃnyāsapaddhati of Rudra Deva. Critically Edited with Introduction and Notes*. Madras: Adyar Library and Research Centre.
- 1993. *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New York: Oxford University Press.
- 1998. *The Early Upaniṣads*. New York: Oxford University Press.
- 2005. *Dharmasūtra Parallels. Containing the Dharmasūtras of Apastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- (Hg./Übers.). 2006. *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Delhi: Oxford University Press.
- Olson, Carl. 1977. „The Existential, Social, and Cosmic Significance of the Upanayana Rite“. In: *Numen* 24: 152–160.
- Oppitz, Michael. 1991. *Onkels Tochter, keine sonst. Heiratsbündnis und Denkweise in einer Lokalkultur des Himalaya*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- 1999. „Montageplan von Ritualen“. In: C. Carduff; J. Pfaff-Czarnecka (Hg.): *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*. Berlin: Reimer, 73–95.
- Pandey, Rajbali. 1998 (²1969). *Hindu Samskāras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Pant, Mahes Raj. 1979. *On Sanskrit Education*. Kathmandu: Selbstverlag.
- Panta, Maheśārāja. 2007 (V.S. 2064 Vaiśākha). „Thanakoṭa Candanaprabhāteśvara-sthānako abhilekhako sārabhāga“. In: *Pūrṇimā* 126: 123–124.
- Panta, Sūryanātha (Hg.). [2006]. *Jyotiṣī Paṇḍita Śrī Toyanātha Panthadvārā sthāpita toyanātha pañcāṅga. Vikrama 2063 saṃvat. Kāṭhamāṅḍau: Caturbhujā Prakāśana*.
- Parājūlī, Kṛṣṇaprasāda et al. 2003 (V.S. 2060). *Nepālī br̥hat śabdakośa. Kāṭhamāṅḍau: Nepāla Rājakīya Prajñā-Pratiṣṭhāna*.
- Parpola, Asko. 1977. „Sanskrit Mānava(ka) –, (Vedic) Student, Pupil, (Brahmin) Boy' and Religious Fast in Ancient India“. In: *Studia Orientalia* 47: 151–163.
- Payne, Richard K.; Michael Witzel (Hg.): *Homa Variations. The Study of Ritual Change across the Longue Durée*. New York: Oxford University Press.
- Pignède, Bernard. 1993. *The Gurung. A Himalayan population of Nepal*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
- Pradhan, Rajendra. 1986. „Domestic and Cosmic Rituals among the Hindu Newars of Nepal“. Dissertation, University of Delhi, Dept. of Sociology.
- Regmi, Dilli Raman. 2007 (1965). *Medieval Nepal*. 2 Bde. Delhi: Rupa.
- Rospatt, Alexander von. 2005. „The Transformation of the Monastic Ordination (*pravrajyā*) Into a Rite of Passage in Newar Buddhism“. In: J. Gengnagel; U. Hüsken; S. Raman (Hg.): *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*. Wiesbaden: Harrassowitz, 199–234.
- Sanderson, Alexis. 1988. „Śaivism and the Tantric Tradition“. In: S. Sutherland et al. (Hg.): *The World's Religions*. London: Routledge, 660–704.

- Sastri, T. Ganapati (Hg.). ²1982. *The Yajñavalkyasmṛti. With the Commentary Bāla-kṛīda of Visvarūpācharya*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Scharfe, Hartmut. 1999. „The Sacrificial Cord of the Brahmins“. In: *Studien zur Indologie und Iranistik* 22: 89–117.
- 2002. *Education in Ancient India*. Leiden: Brill.
- Schmidt, Hanns-Peter. 1987. *Some Women's Rites and Rights in the Veda*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Schrader, Friedrich (Hg./Übers.). 1889. *Der Karmapradīpa. I Prapātaka. Mit Auszügen aus dem Kommentare des Āçārka*. Halle: Druck der Buchdruckerei des Waisenhauses.
- Searle, John R. 1965. „What is a speech act?“ In: M. Black; W.P. Alston (Hg.): *Philosophy in America*. London: Allen & Unwin, 221–239.
- Sharma, Prayag Raj. 2004. *State and Society in Nepal. Historical Foundations and Contemporary Trends*. Lalitpur: Himal Books.
- Simon, Richard. 1895. „Ueber einige Commentatoren zu Sūtren des weissen Yajurveda“. In: *Sitzungsberichte der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische Classe*: 605–650.
- Sinha, C.P.N. 1979. *Mithila under the Karnatas. C. 1097–1325 A.D.* Patna: Janaki Prakashan.
- Sircar, Dineschandra. 1966. *Indian Epigraphical Glossary*. Delhi: Motilal.
- Smith, Brian K. 1986. „Ritual, Knowledge and Being. Initiation and Veda Study in Ancient India“. In: *Numen* 33: 65–89.
- 1989. *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*. New York: Oxford University Press.
- Snoek, Joannes Augustinus Maria. 1987. *Initiations. A Methodological Approach to the Application of Classification and Definition Theory in the Study of Rituals*. Pijnacker: Dutch Efficiency Bureau.
- 2006. „Some Thoughts about Handelmann's Moebius Framing Theory“. In: H. Jungaberle; J. Weinhold (Hg.): *Rituale in Bewegung. Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart*. Münster: LIT, 33–36.
- Speijer, Jakob S. 1872. *Specimen literarium inaugurale de ceremonia apud Indos. Quae vocatur jātakarma*. Leiden: Hazenberg.
- Staal, Frits. 1979. „The meaninglessness of Ritual“. In: *Numen* 26: 2–22.
- 1983. *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*. 2 Bde. Berkeley: Asian Humanities Press.
- 1996. *Ritual and Mantras. Rules Without Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Staël-Holstein, Alexander Freiherr von (Hg.). 1990. *Der Karmapradīpa. II. Prapāthaka*. Halle: Druck der Buchdruckerei des Waisenhauses.
- Stausberg, Michael. 2001. „Kohärenz und Kontinuität. Überlegungen zur Repräsentation und Reproduktion von Religionen“. In: M. Stausberg (Hg.): *Kontinuität und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001*. Berlin: De Gruyter, 396–619.
- Stenzler, Adolf Friedrich (Hg./Übers.). 1849. *Yājñavalkya's Gesetzbuch. Sanskrit und Deutsch*. Berlin [u.a.]: Dümmler.
- (Hg.). 1876. *Indische Hausregeln. II. Pāraskara. Text*. Leipzig: Brockhaus.

- (Übers.). 1878. *Indische Hausregeln. II. Pāraskara. Übersetzung.* Leipzig: Brockhaus.
- Stevenson, Sinclair. 1920. *The rites of the twice-born.* London: Oxford University Press.
- Syed, Renate. 1993. „Das rituelle und das profane ‚Ritzen der Erde‘ in der altindischen Literatur und Kunst“. In: *Studien zur Indologie und Iranistik* 18: 251–304.
- Tachikawa, Musashi; Shoun Hino; Lalita Deodhar. 2001. *Pūjā and Saṃskāra.* Delhi: Motilal Banarsidass.
- Tachikawa, Musashi; Shrikant Bahulkar; Madhavi Kolhatkar. 2001. *Indian Fire Ritual.* Delhi: Motilal Banarsidass.
- Tambiah, S[tanley] J. 1979. „A Performative Approach to Ritual“. In: *Proceedings of the British Academy* 65: 113–169.
- Tarkālankāra, Chandrakānta (Hg.). 1909. *Karmapradīpa or Chandoga-parisista. With the commentary called Parisista-prakāsa of Narayanopadhyaya.* Calcutta: Asiatic Society of Bengal.
- Thakur, Upendra. 1956. *History of Mithila. C. 3000 B.C. – 1556 A.D.* Darbhanga: Mithila Institute.
- Thieme, Paul. 1939. „Indische Wörter und Sitten. 1. pūjā“. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 93: 102–123.
- Thite, Ganesh Umakant (Hg./Übers.). 2006. *Kātyāyana-Śrautasūtra. Text with English Translation and Notes.* 2 Bde. Delhi: New Bharatiya Book Corporation.
- Thompson, George. 1997. „On Mantras and Frits Staal“. In: *The Journal of Ritual Studies* 9.2: 23–44.
- 1998. „On Truth-Acts in Vedic“. In: *Indo-Iranian Journal* 41: 135–153.
- Tingey, Carol. 1990. *Heartbeat of Nepal. The Pañcaī Bāja.* Kathmandu: Royal Nepalese Academy.
- Toba, Sueyoshi. 1992. *Rites of Passage. An Aspect of Rai Culture.* Kathmandu: Royal Nepalese Academy.
- Töbelmann, Paul. 2011. *Stäbe der Macht. Stabsymbolik in Ritualen des Mittelalters.* Husum: Matthiesen.
- Tripathi, Gaya Charan. 2004. *Communication with God. The Daily Pūjā Ceremony in the Jagannātha Temple.* New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.
- Tripathi, Radhavallabh. 2012. „Sanskrit Studies in Nepal“. In: Ders. (Hg.): *Ṣaṣṭyabdasamskrtam. Sixty Years of Sanskrit Studies (1950–2010).* Bd. 2: *Countries other than India.* Delhi: DK Printworld, 203–212.
- Turner, Ralph Lilley. 2001 (1931). *A Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language.* Delhi: Allied Publishers.
- Turner, Victor. 2000. *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur.* Frankfurt/M.: Campus.
- Türstig, Hans-Georg. 1980. *Jyotiṣa. Das System der indischen Astrologie.* Wiesbaden: Steiner.
- Underhill, M.M. 1921. *The Hindu Religious Year.* Calcutta: Association Press.
- Upādhyāya, Baladeva. 1994. *Kāśī kī Pāṇḍitya Paramparā.* Vārāṇasī: Viśvavidyālaya Prakāśana.
- Upādhyāya, Govindacandra. 2004. *Pūjāsāmagrī. Cakrādi ra pūjādānādi-sāmagrī-pradarśikā.* Vārāṇasī: Bābū Mādhavaprasāda Śarmā.

- Vaidya, Janak Lāl; Prem Bahādur Kaṃsakār. 1991. *Āśā saphū kuthiyā abhilekha granthayā varṇanātmaka dhalah. A Descriptive Catalogue of Selected Manuscripts Preserved in the Āśā Saphū Kuthi (Āśā Archives)*. Kathmandu: Cvasāpāsā.
- Weber, Albrecht (Hg.). 1964 (1855). *The Śatapatha Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Śākhā with Extracts from the Commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dviveda-ganga*. Varanasi: Chowkhamba.
- Weinhold, Jan; Michael Rudolph; Claus Ambos. 2006. „Framing als Zugang zur Ritualdynamik“. In: H. Jungaberle; J. Weinhold (Hg.): *Rituale in Bewegung. Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart*. Münster: LIT, 19–31.
- Wheelock, Wade T. 1982. „The Problem of Ritual Language. From Information to Situation“. In: *Journal of American Academy of Religion* 50.1: 49–71.
- 1985. „Pattern of Mantra Use in a Vedic Ritual“. In: *Numen* 32: 169–193.
- 2002 (1989). „The Mantra in Vedic and Tantric Ritual“. In: H.P. Alper (Hg.): *Understanding Mantras*. Delhi: Motilal Banarsidass, 96–122.
- Whelpton, John. 2005. *A History of Nepal*. Cambridge: Cambridge University Press.
- White, David Gordon. 2003. *Kiss of the Yoginī. 'Tantric Sex' in its South Asian Context*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wirth, Uwe. 2002. „Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität“. In: Ders. (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 9–60.
- Witzel, Michael. 1976. „On the History and Present State of Vedic Tradition in Nepal“. In: *Vasudha* 15.12: 17–24, 35–39.
- 1986. „Agnihotra-Rituale in Nepal“. In: B. Kölver (Hg.): *Formen kulturellen Wandels und andere Beiträge zur Erforschung des Himalaya*. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 155–187.
- 1992. „Meaningful Ritual. Vedic, Medieval, and Contemporary Concepts in the Nepalese Agnihotra Ritual“. In: A.W. van den Hoek et al. (Hg.): *Ritual, State and History in South Asia. Essays in Honour of J.C. Heesterman*. Leiden: Brill, 774–827.
- 2001. „Medieval Vedic Tradition as reflected in Nepalese Manuscripts“. In: *Journal of the Nepal Research Centre* 12: 255–299.
- 2003. „Vedas and Upaniṣads“. In: G. Flood (Hg.): *The Blackwell Companion of Hinduism*. Oxford/Malden MA: Blackwell, 68–101.
- 2016. „Agnihotra Rituals in Nepal“. In: R.K. Payne; M. Witzel (Hg.): *Homa Variations. The Study of Ritual Change across the Longue Durée*. New York: Oxford University Press, 371–406.
- Witzel, Michael; Toshifumi Gotō (Hg./Übers.). 2007. *Rigveda. Das Heilige Wissen. Erster und Zweiter Liederkreis*. Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen.
- Zotter, Astrid. 2013. „Von Blüten, Göttern und Gelehrten. Die Behandlung von pūjā-Blüten im *Puṣpacintāmaṇi*. Text, Herkunft und Deutung eines nepalischen Kompendiums“. Dissertation, Universität Leipzig. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:15-qucosa-102174> [Zugriff 3.1.2017].
- 2016. „Sag mir, wo die Blumen sind. Zur Identifikation von Pflanzennamen in nepalischen Ritualtexten“. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 166.2: 397–424.

- Zotter, Astrid; Christof Zotter. 2010. „Preface“. In: Dies. (Hg.): *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz, 7–15.
- Zotter, Christof. 2010. „Notes on the Evolution of an Initiation Ritual. The *Vratibandha* of the Bāhun and Chetri“. In: A. Zotter; C. Zotter (Hg.): *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz, 17–44.
- 2012. „Von Linien und schwarzen Schlangen. Design im Hindu-Ritual“. In: J. Karolewski; N. Miczek; C. Zotter (Hg.): *Ritualdesign. Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer“ Rituale*. Bielefeld: Transcript, 293–325.
- 2013. „Sacred Threads“. In: K.A. Jacobson et al. (Hg.) *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Bd. 5. Leiden/Boston: Brill, 119–122.
- 2015. „Ritual Text in Hindu Initiation“. In: H. Schulze (Hg.): *Musical Text as Ritual Object*. Turnhout: Brepols, 25–37.
- in Druck a. „At the Pragmatic End of Scholasticism: Ritualists and their Textual Tradition“. In: É. Aussant; G. Colas (Hg.): *Les scolastiques indiennes. Naissances, développements, interactions*. Paris/Pondicherry: École française d'Extrême-Orient.
- in Druck b. „Vedisches Übungswissen. Schülerschaft und Ritual in der brahmanischen Tradition“. In: A. Renger; A. Stellmacher (Hg.), *Übungswissen in Religion und Philosophie. Produktion, Weitergabe, Wandel*. Berlin u.a.: LIT.



Die brahmanische Initiation (*upanayana*) wurde, auch nachdem sie im ersten vorchristlichen Jahrtausend in die Reihe lebenszyklischer Rituale (*saṃskāra*) eingepasst worden war, noch überarbeitet und uminterpretiert. Heute wird sie beim *vratibandha* zusammen mit drei weiteren *saṃskāras* nebst Vor- und Rahmenritual vollzogen.

In diesem Buch wird mithilfe einer Kombination von Textstudien und Feldforschung für eine bestimmte vedische Schule, den Weißen *Yajurveda*, und einen konkreten Kontext, das *vratibandha* der nepalischen Bāhun und Chetrī, untersucht, nach welchen Prinzipien Elemente verschiedener Ritualformen (*saṃskāra*, *pūjā*, *homa* etc.) kombiniert und an veränderte Zeiten und Situationen anpasst werden.

Die detaillierte Analyse der Form liefert auch einen Schlüssel zur Interpretation des komplexen Ereignisses *vratibandha*, in dem der Initiand vorübergehend zum Asketen wird, um an das Ritual herangeführt zu werden.

ISBN 978-3-946742-38-8



9 783946 742388