

## 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,<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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),<sup>3</sup> und seiner Kommentatoren,<sup>4</sup> wie Karka Upādhāya (vor 1100 n. Chr.),<sup>5</sup> Jayarāma,<sup>6</sup> Harihara (13. Jh.),<sup>7</sup> Gadādhara (um 1500),<sup>8</sup> Viśvanātha (ca. 1550)<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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); Ḍoḡarā 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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup>

	Sigel	(Kurz)Titel	Verfasser / Kompilator <sup>14</sup>
Rāmadatta-Text <sup>15</sup>	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 [...] Cūḍopayanana[...]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>Samśkāradīpaka</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)<sup>16</sup>** – 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 Ṭhakuras<sup>17</sup> und war wie sein Vater Gaṇeśvara<sup>18</sup> und sein Cousin Caṇḍeśvara<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

Der Text gehört wahrscheinlich zu den einflussreichsten seiner Art. Dies belegt die überregionale Verbreitung von Handschriften.<sup>21</sup> 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<sup>v</sup>: *iti mahāmahattaka-sāmantādhipati-mahārājādhirāja-śrīgaṇeśvarātmaja-mahāsāmantādhipati-śrīrāmadatta-viracitā vājasaneyinām vivāhādīpaddhatiḥ samāptāḥ*, oder M 25/5: 34<sup>v</sup>: *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 1549/15<sup>22</sup> und H 391/21<sup>23</sup>).

Das NGMPP verfilmte auch mehrere frühe lithographische Drucke des Textes bzw. einzelner Teile desselben. Am 19. November 1877<sup>24</sup> 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 „*yajñopavitāvratamandha*“ benötigten Materialien aufgelistet werden (E 2369/31: 10<sup>o</sup>). Diese Materialliste ist (mit orthographischen Veränderungen) auch in der *Daśakarmapaddhati* (30<sup>o</sup>) enthalten, die Gaṅgaviṣṇu Śrīkṛṣṇadāsa, der Sohn von Khemarāja Śrīkṛṣṇadāsa, im Jahre 1937 (V.S. 1994) in seiner „Lakṣmīveṅkaṭeśvara Stīm-Presa“ druckte.<sup>25</sup> In der heute auch in Kathmandu vertriebenen Ausgabe der *Daśakarmapaddhati* (DP) von Khemarāja Śrīkṛṣṇadāsa 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 śrīkṛṣṇadevana coyāva tānigla laṃyotā gṛha maithila śrīraghujūṃ biyā śubham astu [...] E 1549/15: 13<sup>o</sup>*).

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<sup>o</sup>*“. 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<sup>o</sup>).

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.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> Dieser einflussreiche Pionier der nepalischen Verlegerszene gründete 1951 den später von seinem jüngsten Sohn, Nārāyaṇa Prasāda Ācārya, am Leben erhaltenen Yaśodā Pustakālaya.<sup>29</sup> Wann der *Cūḍopānāyana*-Text zum ersten Mal im einst umfangreichen Publikationsprogramm dieses Verlags erschien, ist mir nicht bekannt.

Die CP1 ist undatiert.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 2005 erschien in eben diesem Verlag eine anonyme Ausgabe des Textes, die im Folgenden als CP2 bezeichnet wird.<sup>32</sup>

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 Bhavana<sup>33</sup> und eine vom Bambaī Buka Dīpo, einem Ableger des zuerst genannten Verlages.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> 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 Vielschreiber<sup>36</sup> je nach Publikation und Verlag nannte, stammt.<sup>37</sup>

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).<sup>38</sup> Beide Ausgaben sind – fast möchte man sagen natürlich – anonym. Enthalten sind nur die „Kernhandlungen“ der *saṃskāras upānāyana* bis *saṃāvartana* (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 Bratavandha* [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.<sup>39</sup> 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).<sup>40</sup> 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 *annaprāśana*<sup>41</sup> nebst den vorgeschriebenen Vorritualen (*pūrvāṅga[karman]*) beschrieben werden,<sup>42</sup> 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 Bhaṭṭarāī 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.<sup>43</sup>

**§4 Nepalische Ritual-Lehrbücher und ihre Quellen (KBh, KK, SD, VPGh) –** Der Reihe von Bhaṭṭarāī 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.<sup>44</sup> Seit den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts publizierte der staatliche Schulbuchverlag in Sano Thimi ein mehrbändiges Sanskrit-Werk namens *Karmakāṇḍam* bzw. *Asmākam Karmakāṇḍam*.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> Diese Auflage wird im Folgenden als KK bezeichnet.<sup>47</sup>

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.<sup>48</sup>

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).<sup>49</sup> Laut dem Vorwort von Bābūrāma Pokhrela (KBh: ga) beruht die Publikation auf einem Ms., das der bekannte nepalische Gelehrte Dadhirāma Marāsini (1882-1964)<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> 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).<sup>54</sup> Dieses 1917 verfasste Werk beinhaltet neben einem Kommentar zu den entsprechenden Passagen des PG auch eine für die Verwendung im Ritual gedachte Anleitung (*prayoga*)<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> Um

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

<sup>58</sup> 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 Rāmadattas<sup>59</sup>) während andere (etwa der *Cūḍopānāyana*-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 *Cūḍopānāyana*-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 *Cūḍopānāyana*-Text auch, welche Gottheiten vorher in den acht Krügen erweckt und verehrt werden.<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup>

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.

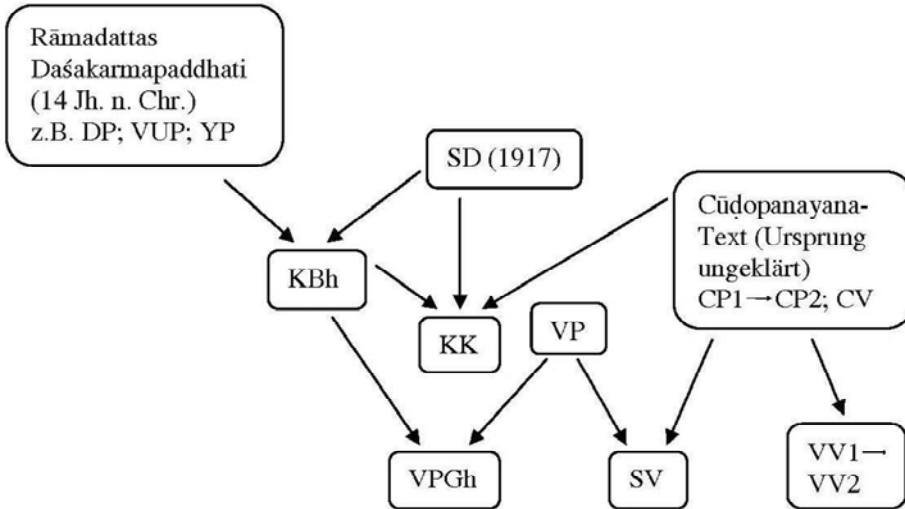
62 Für Details und Referenzen siehe Kap. 9.2 §7.

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.<sup>63</sup>

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)<sup>64</sup>

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.<sup>65</sup> 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; ...<sup>o</sup>*kṛtabaṭum* CP2: 33; ...<sup>o</sup>*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; Hüsen 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).<sup>66</sup> 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<sup>r</sup>),  
*tatpravarasamkhyaka-granthiyutām* (VUP: 33),  
*tatpravaragranthiyutām* (M 75/7: 11<sup>r</sup>; so auch UP: 36; YP: 26),  
*pravaragranthiyutām kṛtvā* (H 391/27: 5<sup>v</sup>),  
*tatpravaragramthitām* (DP: 59),  
*mānavakapravarasamasaṅkhyagranthiyutām* (KBh: 250).

Zieht man weitere Mss. hinzu, nehmen die Varianten (und ggf. Fehler) noch zu.<sup>67</sup> 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).<sup>68</sup> Ihr Stil ist daher knapp und einfach. Die benötigten Informationen werden vornehmlich in grammatikalisch simplen Konstruktionen übermittelt.<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup> 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 *Cūḍopāyana*-Text verwandten VV wird daraus: *kumāraṃ (baṭukaṃ VV2) kuṇḍalamāḷādibhiḥ alaṃkṛtvā* (VV1: 6; VV2: 10).

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

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

69 Beliebte 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 Quellennachweis<sup>71</sup> 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 bhuvah svaḥ) 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.