

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 Bahun-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-Rezitorator 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* unterrichtete. 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 *vratibandha* kaum möglich scheint. In mehreren Fällen übernahm er die laut Handbuch dem Vater vorbehaltenen 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 *vratibandha* 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 Patriline, sondern bewahrt auch diese vor drohendem Schaden.⁵⁶

§8 Barbier und weitere Spezialisten – Im *vratibandha* drückt sich aber nicht nur die Einbindung des Jungen in die Patriline 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 *vratibandha* 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) Blechblasenssembles 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.