

3 Zeit und Ort des *vratabandha*

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

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

3.1 Initiationsalter

3.1.1 Texte

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

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

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

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

2 So etwa auch *Mānavadharmasāstra* 2.35.

3 Vgl. etwa *Āśvalāyanagr̥hyasūtra* 1.17.1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

18 Siehe letzte Fn.

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

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

21 Altekar 1965: 306; Gopal 1959: 302.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1.2 Praxis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2 Zeitpunkt des Rituals

3.2.1 Texte

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

65 Zur Besonderheit des Monats Caitra siehe unten.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

72 Türstig 1980: 1, 52, 334.

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

74 VPGh: 13; vgl. VP: 78.

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

76 SV: ga; VP: 5.

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

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

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

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

3.2.2 Praxis

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

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

79 Vgl. VP: 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3 Ort des Rituals

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

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

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

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

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

3.3.1 Texte

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

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

3.3.2 Praxis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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