

5 Vorbereitungen

5.1 Materielle und soziale Vorbereitungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2 Vorbereitungen am Ritualplatz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2.1 Die Sprache des Rituals

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

17 KBh: 2; VPGh: 26.

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

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

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

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

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

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

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

21 Zitiert und übersetzt in Bühnemann 1988: 111f.

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

23 Vgl. VPGh: 34.

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

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

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

24 Vgl. NP: 168f.

25 UPI: 14; PP: 129f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

34 Diehl bezieht sich auf die erste Auflage von 1949.

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

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

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

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

36 Zur dieser Bezeichnung siehe Diehl 1957: 105.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2.2 Rezitationen und Formeln in der Praxis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2.3 Vorbereitungen von Fläche und Akteuren

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2.4 Ritueller Beginn

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

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

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

77 Ein konkreter Mantra wird nicht genannt.

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

79 Zum *bhāra* siehe Kap. 5.2.6.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2.5 Aufstellen und Bereiten der Utensilien

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

99 Siehe etwa NP: 168; PP: 129.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

105 KK7: 4 (=KK9: 28).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

130 KK7: 4 (=KK9: 28).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

136 Bühnemann 1988: 131.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

148 SP: 27.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ist Varuṇa verehrt, werden auch die (bereits im *arghapātra* etablierten) *tīrthas* herbeigerufen. Dies geschieht hier nach Ansicht der nepalischen Handbücher mit dem Mantra „*om sarve samudrāḥ saritas tīrthāni* etc.“¹⁶⁶ In der SP (34) und VPGh (43) schließt ein entsprechender *nāmamantra* an, im SV (12) dagegen eine *pūjā*.

Im nächsten Schritt wird der Krug berührt und mit folgenden Mantras dessen Weihung (*abhīmantraṇa*) vollzogen: „*om kalaśasya mukhe viṣṇuḥ* etc.“, „*om kuṅṣau tu sāgarāḥ sarve* etc.“ und dem halben Vers „*aṅgais ca sahitāḥ sarve kalaśaṃ tu samāśritāḥ*“.¹⁶⁷ Diese überregional populären Verse setzen die Identifikation des *kalaśa* mit verschiedenen göttlichen Wesenheiten fort. So heißt es im rezitierten Text, im Mund des Kruges, dessen Öffnung also, sei Viṣṇu, im Hals Rudra, am Boden Brahmā und in der Mitte die Scharen der Mütter (*mātrgaṇa*), im Bauch die Ozeane und die Erde mit ihren sieben Kontinenten (*saptadvīpa*). Schließlich werden auch die vier Veden (Ṛg-, Yajur- Sāma- und Atharvaveda) mit all ihren Gliedern im Krug lokalisiert. Im ṚB und NP schließen weitere Mantras an, u.a. der beim Bereiten des *arghapātra* verwendete Vers „*om gaṅge ca yamune caiva* etc.“¹⁶⁸ Die meisten nepalischen Handbücher dagegen beenden nach einer *prārthanā* mit verschiedenen nichtvedischen Mantras vorerst das *kalaśasthāpana* und wenden sich dem nächsten Ritualelement, der Verehrung von Gaṇeśa, zu (siehe §6).¹⁶⁹

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

163 KK7: 6 (=KK9: 33); KBh: 8.

164 Laut Formel wird Varuṇa mit (allen) Gliedern (*sāṅga*) und Familie bzw. Gefolge (*saparivāra*) herbeigerufen (SP: 32; SV: 11; VPGh: 43). In der SP (33) wird er als der in der Hand (seine Waffe) Nāgapāśa haltende, goldene Ornamente tragende, weißfarbige und mildgestaltige Herr des Wassers, dessen Reittier ein (Krokodil ähnliches Wesen namens) Makara ist, beschrieben (... *hātamaṃ nāgapāśa liekā, sinako gahanā lāekā śvetavarṇakā saumyamūrti makaravāhana jalapati varuṇa*). Diese Beschreibung soll als Hilfe zur Visualisierung (*dhyāna*) der Gottheit dienen (vgl. dazu Kap. 7.1.1 §11).

165 Laut KBh (8) rezitiert man „*varuṇāya namaste 'stu* etc.“ als *namaskāra* und „*śaṅkhasphaṭika-varṇābha* etc.“ als *prārthanā*. Gemäß SP (33f.) verspricht man mittels einer Formel, Varuṇa *āsana*, *pādyā*, *arghya*, *ācamaniya*, *pañcāmṛtasnāna*, *śuddhodakasnāna*, *vastra*, *gandha*, *akṣata*, *śindūra*, *yavatīla*, *puṣpa*, *mālyā*, *dhūpa*, *dīpa*, *naivedya*, *tāmbūla*, *dravya* und *ābharaṇa* darzubringen („*īdam ... samarpayāmi*“), verehrt die Gottheit mit den verfügbaren Materialien und spricht als *prārthanā* „*om varuṇa tvaṃ mahābhāga* etc.“ (siehe auch VPGh: 43). Der SV (11) verzeichnet keine *prārthanā*.

166 KK7: 7 (=KK9: 33); KBh: 8; SP: 34f.; SV: 12; VPGh: 43.

167 KK7: 7 (=KK9: 33); KBh: 9; SP: 35f.; SV: 12; VPGh: 44.

168 Beide Texte verwenden die Mantras zum *āvāhana* (Bühnemann 1988: 128; NP: 189).

169 KK7: 7 (=KK9: 33); SP: 35f.; SV: 12f.; VPGh: 44. Einzig der KBh (9) lässt nach der *prārthanā* mit Mantras eine Schale mit ungeschältem Reis (*dhānyapūrṇaśarāva*) auf die Öffnung des Kruges setzen (zu diesem *pūrṇapātra* siehe Bühnemann 1988: 46, 208), darauf ein Licht platzieren und erneut Gaṇeśa nebst anderen Göttern (herbeirufen und) verehren (*gaṇapatyādipūjāna*). Im NP folgt dem *āvāhana* (siehe letzte Fn.) die *pratiṣṭhā* des *kalaśa* (189), eine *pūjā* des Varuṇa, bei der jede Darbringung (*upacāra*) mit Mantra gereicht wird (190-193), ein ausführliches *puṇyāha-*

Tab. 5.7: In der „Schulter“ des Kruges erweckte Göttergruppen.¹⁷⁰

Gruppe	Zugehörige Gottheiten
Pañcāyatanadevatā	Gaṇapati, Sūrya, Devī, Śiva, Viṣṇu ¹⁷¹
Pañcalokapāla	Vināyaka, Durgā, Vāyu, Ākāśa, (die beiden) Aśvinikumāras ¹⁷²
Navagraha	Sūrya, Candra, Maṅgala (Bhauma), Budha, Bṛhaspati, Śukra, Śanaīscara, Rāhu, Ketu
Adhidevatā	Īśvara, Umā, Skanda, Hari, Brahmā, Indra, Yama, Kāla, Citragupta ¹⁷³
Pratyādhidevatā	Agni, Apa (Jala), Pṛthivī, Viṣṇu, Indra, Indrāṇī, Prajāpati, Sarpa, Brahmā ¹⁷⁴
Daśadikpāla	Indra, Agni, Yama, Nirṛti, Varuṇa, Vāyu, Soma, ¹⁷⁵ Īśāna, Brahmā, Ananta
Aṣṭavasū	Dhruva etc. ¹⁷⁶
Dvādaśāditya	Dhātṛ etc. ¹⁷⁷
Ekādaśarudra	Vīrabhadra etc. ¹⁷⁸
Ṣoḍaśamātṛ	Gaurī etc. ¹⁷⁹
Saptamarut	Āvaha etc. ¹⁸⁰
Devatā	Vināyaka, Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Arka, Vanaspati

gandhāḥṣatapuṣpaṃ samarpayāmi), eine Kurzform der üblichen Formel (siehe oben), und zeigt *dhenumudrā* (Bühnemann 1988: 128).

170 Nach KBh: 9-11, 14, 60; SP: 45-49; SV: 15f.; VPGh: 49-51.

171 Der SV (15) nennt nur den ersten der fünf Namen (*gaṇapatyādī*). Zur Verehrung dieser Göttergruppe siehe Bühnemann 1988: 49-51. Zu einer Vorform siehe Lubin 2016: 153.

172 Der NP (220 Fn. 1) zitiert – wie für weitere Gruppen (siehe unten) – einen dem *Skandapurāṇa* zugeschriebenen Vers. In diesem erscheinen die Gottheiten, teils mit anderen Namen (Gaṇeśa, Ambikā).

173 Für die ersten vier Gottheiten dieser Gruppe werden auch die Namen Śiva, Śivā, Guha und Viṣṇu verwendet (siehe Vers zit. in NP: 215 Fn. 1).

174 In einem im NP (218 Fn. 1) zitierten Vers erscheinen Pṛthivī als Dharā, Indra als Śakra und die letzten drei Gottheiten (in veränderter Reihenfolge) als Ka, Pannagā und Pitāmahā.

175 In einigen Texten (etwa NP: 224) wird Kubera anstelle von Soma genannt.

176 Die meisten Handbücher benennen die Acht Vasus nicht im Einzelnen. Allein die VPGh (50 Fn. 1) ergänzt einen Vers mit deren Namen: *dhruvo dhvaras tathā soma āpaś ca vānilo nalaḥ / pratyūśaś ca prabhāśaś ca vasavo śtau prakīrtitāḥ* (vgl. *Bṛhaspatismṛti* 1.8.19).

177 Die Namen der zwölf Ādityas verzeichnet die VPGh (50 Fn. 2) wie folgt: *dhātāryamā ca mitras ca varuṇeśau* (lies: *varuṇo mśo*) *bhagas tathā / indro vivasvān pūṣā ca parjanyaś ca daśamah smṛtaḥ // tatas tvaṣṭhā tato viṣṇur ajaḡghanyo jaghanyajāḥ / ity ete dvādaśādityā nāmahih parikīrtitāḥ* (vgl. *Bṛhaspatismṛti* 1.8.20-22).

178 Die Namen der elf Rudras sind laut VPGh (51 Fn. 1): *vīrabhadraś ca śambhuś ca girīśaś ca mahāyāśāḥ / ajaikapād ahirbudhnyāḥ pinākī cāparājitaḥ // bhuvanādhiśvaraś caiva kapālī ca viśāmpatiḥ / sthāṇur bhavaś* (lies: *bhagaś*) *ca bhagavān rudrā ekādaśa smṛtāḥ* (vgl. *Bṛhaspatismṛti* 1.8.22-24).

179 Zu den Sechzehn Müttern siehe bei der *māṛkāpūjā* (Kap. 6.1.1).

180 Die Namen der sieben Maruts lauten nach VPGh (51 Fn. 2): *āvahaḥ pravahaś caiva saṃvahas tathā / vahaḥ parāvahaś caiva tathā parivaho nilaḥ*.

Nach der *gaṇeśapūjā* kommt man allerdings auf den *kalaśa* zurück und setzt dessen Belegung fort: In den Krug bzw. in dessen Schulterbereich, also dort, wo das Gefäß beginnt, sich zur Öffnung hin zu verjüngen,¹⁸¹ werden gruppenweise die in Tab. 5.7 verzeichneten Gottheiten herbeigerufen.¹⁸²

Diese Gottheiten werden je nach Handbuch mit einer Variante der *āvāhana*-Formel¹⁸³ und/oder einem anderen Mantra¹⁸⁴ herbeigerufen, mit einem *nāmamantra* begrüßt, mit verschiedenen Darbringungen verehrt und schließlich richtet man die *prārthanā*¹⁸⁵ an sie.¹⁸⁶ Sind die in Tab. 5.7 verzeichneten Wesen bedacht worden, begrüßt und verehrt man laut SP (50) und VPGh (51) auch die Wunsch- und die Familiengottheit (*iṣṭa*- und *kuladevatā*), gemäß SV (16) neben *kula*- und *iṣṭadevatā* (hier allerdings im Plural) auch den Gott des Dorfes (*grāmadeva*), die Gottheiten des Platzes (*sthānīyadevatā*), alle Götter (*sarvadeva*) sowie alle Ozeane (*sarvasamudra*) und Flüsse (*sarvanadī*).

Wie diese Handlungen verdeutlichen, dient das *kalaśasthāpana* nicht allein dazu, das Gefäß aufzustellen, in dem das Wasser aufbewahrt wird, welches man am Ende des Rituals als Segnung auf die Ritualteilnehmer versprengt. Durch die Aufladung mit den verschiedenen Göttern und Wesenheiten wird ein durch Schutzgottheiten wie die „Fünf Welthüter“ (Pañcalokapāla) oder die „Zehn Hüter der Richtungen“ (Daśadikpāla) abgesichertes Modell des Kosmos im Ritual verankert.¹⁸⁷ Für das *kalaśasthāpana* können also verschiedene Funktionen festgestellt werden. Es rahmt und es trägt dazu bei, im Ritual eine Welt zu repräsentieren, die durch Mittel des Rituals (diverse Reinigungen etc.) abgesondert, in relativer Autonomie zur profanen Umgebung existiert und gerade dadurch wirksam ist (vgl. Kap. 5.1).

180 Nach KBh: 9-11, 14, 60; SP: 45-49; SV: 15f.; VPGh: 49-51.

181 *kalaśamā* SP: 45; VPGh: 49; *kalaśaskandhapradeśe* KBh: 9, 14, 60; SV: 15.

182 Nach der SP (45) und VPGh (49) geschieht dies allerdings nur, wenn das Ritual zur Befriedung der (neun) „Greifer“ (*grahaśānti*) nicht separat vollzogen wird. Zur Verbindung dieser Handlung mit der *grahaśānti* siehe Bühnemann 1988: 208f.

183 Da die Gottheiten gruppenweise herbeigerufen werden, muss die Formel entsprechend modifiziert werden (*oṃ* N.N. *iha āgacchantu iha tiṣṭhantu supratīṣṭitā varadā bhavantu* SP: 46-49; VPGh: 49-51).

184 Im KBh wird die Verehrung der Göttergruppen zweimal behandelt. Laut der ersten Beschreibung am Ende des *kalaśasthāpana* (KBh: 9-11) wird zunächst ein *saṃkalpa* gelesen, bevor die fünf Welthüter (Pañcalokapāla) einzeln herbeigerufen werden. Dabei wird neben der *āvāhana*-Formel, die hier auch die *mahāvāhṛtis* enthält, jeweils ein Mantra verwendet. Für Gaṇeśa ist dies „*oṃ gaṇānām tvā gaṇapatiṃ havāmahe* etc.“ (VS 23.19), für Durgā „*oṃ ambe ambike ‘mbālike* etc.“ (VS 23.18cd), für Vāyu „*oṃ vāto vā mano vā* etc.“ (VS 9.7), für Ākāśa „*oṃ ūrdhva aśya samidho bhavanti* etc.“ (VS 27.11) und für die Aśvin-Zwillinge „*oṃ aśvinor bhaiśajyena tejase* etc.“ (VS 20.3b). Dann werden die *pañcāyatanadevatā*, die *navagraha* usw. herbeigerufen und verehrt. Die zweite Beschreibung nach der *gaṇeśapūjā* (KBh: 14) folgt der in Tab. 5.7 vermerkten Reihenfolge und enthält keine Mantras.

185 Die meisten Handbücher geben dafür „*oṃ brahmā murāris tripurāntakārī* etc.“, „*oṃ sūryaḥ śauryam athenduḥ* etc.“ und „*oṃ rāhur bāhubalaṃ karotu* etc.“ an. Die Reihenfolge der Mantras variiert allerdings (KBh: 11; SP: 50; VPGh: 52).

186 Vgl. SP: 46-50; VPGh: 49-52. Der SV (15f.) verzeichnet nur entsprechende *nāmamantras* und weist an, dass jeweils mit „*namaḥ*“ die Gottheit mit Sandel, Ritualreis und Blüten verehrt wird.

187 Zum *kalaśa* als Sitz des Universums siehe Bühnemann 1988: 45f.

§6 Verehrung von Gaṇeśa (*gaṇeśapūjā*) – Unter den auf dem Ritualplatz herbeigerufenen und dort verehrten Göttern kommt Gaṇeśa eine besondere Stellung zu. Der als „Beseitiger (von Hindernissen)“ (Vināyaka) bekannte Gott wird im Laufe des Rituals nicht nur mehrfach herbeigerufen (allein im *kalaśa* dreimal, siehe §5),¹⁸⁸ er hat auch eine eigene materielle Repräsentation, die man zu Beginn des Rituals neben Lampe und *kalaśa* an der Ostseite des Platzes aufgestellt und verehrt. Seine Bedeutung wird nicht nur dadurch unterstrichen, dass eigens für diese *pūjā* ein förmlicher Beschluss (*saṃkalpa*) zu sprechen ist,¹⁸⁹ sondern auch durch etliche andere Details.

Die *gaṇeśapūjā* folgt dem üblichen Muster – ein Sitz wird bereitet, die Gottheit herbeigerufen, mit Darbringungen verehrt und schließlich richtet man ein Gebet (*prārthanā*) an sie – jedoch werden im Falle von Gaṇeśa diese Handlungen meist weitaus elaborierter beschrieben als für die bisher verehrten Gottheiten. So verzeichnet etwa die SP eine detailreiche Verehrung des Sitzes (*pūṭhapūjā*).¹⁹⁰ Die Invokation erfolgt mit dem Mantra „*om gaṇānāṃ tvā gaṇapatiṃ havāmahe* etc.“ (VS 23.19) und einer erweiterten Form der *āvāhana*-Formel.¹⁹¹ Einige Handbücher fügen weitere Mantras ein.¹⁹²

Bereits beim Aufstellen von Licht und Krug geben einige der Handbücher den allgemeinen Hinweis, dass die Verehrung mit sechzehn Darbringungen (*ṣoḍaśopacāra*) erfolgen soll,¹⁹³ oder nennen eine Formel mit einer Liste verschiedener Materialien, die man verspricht, der Gottheit darzubringen.¹⁹⁴ Die meisten Handbücher führen Details jedoch zum ersten Mal bei der *gaṇeśapūjā* aus (siehe Tab. 5.8).

188 Zur Verehrung von Gaṇeśa im *kalaśa* siehe oben §5. Vgl. Kap. 6.1.1 §2 und 6.3.1 §1.

189 KBh: 11; KK7: 7 (=KK9: 34); SP: 36; SV: 13; VPGh: 44f. Die verschiedenen Varianten der Formel wurden bereits angeführt (Kap. 5.2.1 §5).

190 Laut SP (36f.) zeichnet man die Linien einer achtblättrigen Lotusblüte, setzt darauf einen vier-eckigen Blatt- oder Metallteller mit geschältem Reis, nimmt Blüten und Ritualreis und verehrt den Sitz im Osten beginnend. Die für diese *pūṭhapūjā* angegebenen *nāmanātras* richten sich (vermutlich auf die acht Himmelsrichtungen sowie oben und unten verteilt) an Tivṛā, Jvālīnī, Nandā, Bhogadā, Kāmarūpiṇī, Ugrā, Tejovatī, Satyā, Vighnavināśinī sowie an den „Lotussitz aller Śaktis“ (*sarvaśaktikamalāsana*). Danach legt man auf die Mitte des Tellers ganze Areca-Nüsse, berührt diese und visualisiert Gaṇeśa (Nep. *gaṇeśako dhyāna*) mit „*om ekadantaṃ śūrpa-karṇam* etc.“ (vgl. VPGh: 44f.).

191 Die *āvāhana*-Formel enthält diesmal nach *om* auch die *mahāvīyārṥtis*, und Gaṇeśa bzw. Gaṇapati wird zusammen mit (seinen Frauen) Siddhi und Buddhi (*siddhibuddhisahita*), mit (allen) Gliedern (*sāṅga*), mit Gefolge (*saparivāra*), mit Waffen (*sāyudha*) und Reittier (*savāhana*) herbeigerufen (KBh: 12; KK7: 7f.; KK9: 34; SP: 37f.; SV: 13; VPGh: 45). Dieselben Formulierungen verwenden einige Handbücher auch in der Formel, mit der man erklärt, Gaṇeśa einen Sitz usw. darzubringen (KK7: 8 (=KK9: 34); SP: 38; VPGh: 45-47).

192 Laut KBh (12) und SV (13) werden vor der *āvāhana*-Formel die Verse „*om he heramba tvam ehy ehi* etc.“, „*om nāgāsya nāgaḥāras tvam* etc.“ und „*om āvāhayāmi pūjārtham* etc.“ gesprochen.

193 Die Anzahl der bei einer *pūjā* gereichten *upacāras* kann erheblich variieren (von Blüten und Reis, bis hin zu 108 oder mehr Gaben). Besonders verbreitet ist die Verehrung mit fünf Darbringungen (*pañcopacārapūjā*). Die vom KBh und anderen erwähnte *ṣoḍaśopacārapūjā* stellt jedoch die übliche Standardform dar (siehe Bühnemann 1988: 10, 29, 64).

194 Der Formel folgt meist die Anweisung, die *pūjā* mit verfügbarem Material durchzuführen.

Tab. 5.8: Darbringungen (*upacāra*) bei der *gaṇeśapūjā*.¹⁹⁵ Doppelnennungen ergeben sich (außer im Falle des mehrfach dargebrachten *ācamanīya*) durch die in den Texten variierende Reihenfolge der Materialien.

Text	Darbringung (<i>upacāra</i>)	Sanskrit	Nepali (nach SP)
KK, KBh, SP, VPGh, SV	(SV: <i>kuśa</i> -)Sitz	<i>āsana</i>	<i>āsana</i>
KK, KBh, SP, VPGh, SV	Fußwaschwasser	<i>pādya</i>	<i>pāu dhune jala</i>
KK, KBh, SP, VPGh, SV	Gastwasser / Wasser zur Handwaschung	<i>arghya</i>	<i>hāta</i> bzw. <i>bāhulī dhune jala</i>
KBh, SP, VPGh, SV	Wasser für <i>ācamana</i>	<i>ācamanīya</i>	<i>ācamana garne jala</i>
KBh	Wasser zum Baden	<i>snānīya</i>	--
SP, VPGh, SV	(Bad mit) <i>pañcāmṛta</i>	<i>pañcāmṛta</i> (<i>snāna</i>)	<i>pañcāmṛtako snāna</i>
SP, VPGh, SV	Bad mit reinem Wasser	<i>śuddhokasnāna</i>	<i>śuddha jalako snāna</i>
SP, VPGh	Kleidung	<i>vastra</i>	<i>vastra</i>
KBh, SP, VPGh	Opferschnur	<i>yajñopavīta</i>	<i>janai</i>
KBh	Kleidung	<i>vastra</i>	--
KK, KBh, SP, VPGh, SV	Duftstoff oder Sandel	<i>gandha</i> / <i>candana</i> ¹⁹⁶	<i>candana</i>
SV	rote Farbpulver	<i>sindūra, abīra cūrṇa</i>	--
KK, KBh, SP, VPGh, SV	Ritualreis	<i>akṣata</i>	<i>akṣatā</i>
SP, VPGh	rotes Farbpulver	<i>sindūra</i>	<i>sindūra</i>
SP, VPGh, SV	Gerste und Sesam	<i>yavatila</i>	<i>jautila</i>
KK, KBh, SP, VPGh, SV	(SV: rote) Blüten	<i>puṣpa</i>	<i>phūla</i>
SP, VPGh	Girlande	<i>mālya</i>	<i>mālā</i>
SP, VPGh	Schmuck usw.	<i>ābhūṣaṇādika</i>	<i>ābhūṣaṇa</i>
KBh, SV	Triebe des <i>dūrvā</i> -Gras	<i>dūrvānkura</i>	
KK, KBh, SP, VPGh	Räucherwerk	<i>dhūpa</i>	<i>dhūpa</i>
SV	Kleidung	<i>vastra</i>	
SV	Opferschnur	<i>yajñopavīta</i>	
KK, KBh, SP, VPGh	Lampe	<i>dīpa</i>	<i>battī</i>
KK, KBh, SP, VPGh	Gekochte Speise ¹⁹⁷	<i>naivedya</i>	<i>naivedya</i>

195 Nach KBh: 12; KK7: 8 (=KK9: 34); SP: 38-41; SV: 13f.; VPGh: 45-47.

196 Die genaue Bezeichnung variiert (*gandha* KBh: 12; VPGh: 46; *gandham* (*candanam*) bzw. *candana* SP: 36; *lepanam candana* SV: 14).

197 Laut SP (40) reicht man mit *naivedya* eine kugelförmige Süßigkeit (*modakasa*, Nep. *laḍḍū* (*kasāra*)), die als Lieblingsspeise des u.a. als Modakapriya angerufenen Gottes (siehe unten) gilt.

SP, VPGh	Zuckerrohr oder andere Frucht	<i>ikṣukhaṇḍādīphala</i>	<i>ukhu ādi phala</i>
KBh, SP, VPGh	Wasser zum <i>ācamana</i>	<i>ācamanīya</i>	<i>ācamanārtha jala</i>
SP, VPGh	Erheben der Hände	<i>karodvartanaka</i>	<i>karodvartana</i>
KK	Areca-Nuss	<i>pūgīphala</i>	--
KK, KBh, SP, VPGh	Betel-Zubereitung	<i>tāmbūla</i>	<i>pāna masalā</i>
KK	Frucht	<i>phala</i>	--
KBh	Schmuck usw.	<i>alaṅkarādi</i>	--
KK, KBh, SP, VPGh	Geld	<i>dakṣiṇā</i> ¹⁹⁸	<i>bheṭī</i>
KK, KBh	Verehrung der Füße	<i>pādavandhana</i>	--
KK	Umwandeln	<i>pradakṣiṇā</i>	--

Trotz Varianz zeichnet sich ein Muster ab: Die (herbeigerufene) Gottheit wird gesetzt, auf verschiedene Arten gebadet, gekleidet, gesalbt und bewirtet. Ihr wird Wasser zum Mundspülen, Areca-Nuss, Betelzubereitung und Frucht gereicht, sowie Geld gegeben. Durch Schwenken einer Lampe, Erheben der Arme, Rechtsumwandeln usw. bezeugt man seine Hochachtung. Wie beim Bereiten des *arḥapātra* (§3) angesprochen, hat sich die *pūjā* u.a. aus dem respektvollen Empfang eines Gastes (*madhuparka*) entwickelt. Dieser Ursprung ist noch immer erkennbar.

In den Handbüchern wird der „Empfang“ der Gottheit verschiedentlich akustisch ausgebaut. Gemäß KBh (12) werden die „sechzehn Darbringungen“ (*ṣoḍaśopacāra*) – *de facto* (siehe Tab. 5.8) sind es neunzehn – mit den bekannten Versen des *puruṣa-sūkta* (*sahasraśrīṣetyādi mantraiḥ*) dargereicht.¹⁹⁹ Laut SP und VPGh dagegen wird bei jedem *upacāra* eine Formel gesprochen, mit der man verspricht, das Genannte darzubringen.²⁰⁰ In KK und SV wiederum ist eine kollektive Variante dieser Formel wiedergegeben.²⁰¹ Mit Modifikationen wird diese, von einigen bereits beim *kalaśa-sthāpana* (siehe §5) verzeichnete Formel auch später im Ritual angewandt (siehe z.B. Kap. 6.3.1 §2).

198 *yallabdham dakṣiṇādravyam* KBh: 12; *dakṣiṇārtham dravyam* SP: 41; VPGh: 47.

199 Die Hymne des Puruṣa (RV 10.90; mit Modifikationen u.a. in VS 31.1-16 übernommen) findet nicht nur im vedischen Ritual häufig Anwendung (siehe z.B. Staal (1983: 415f.), der eine auf der Hymne basierende Rezitation beim Errichten des Feueraltars dokumentiert), sondern zählt auch zu den wichtigsten in der *pūjā* verwendeten Texten (Bühnemann 1988: 68; Tripathi 2004: 16; vgl. KK7: 8 Fn. [1]). Neben ihrer Kombination mit den sechzehn Darbringungen (Bühnemann 1988: 135-175; Tachikawa/Hino/Deodhar 2001: 7f.) kann sie die Weihung einzelner Körperteile (*nyāsa*) begleiten (Bühnemann 1988: 68, 123-126; Einoo 2005c: 109f.; Gonda 1980: 261; Tripathi 2004: 205f.), beim Bad einer Götterstatue gesprochen werden (Tripathi 2004: 77, 126) usw.

200 Die Formeln folgen dem Muster: *om N.N. samarpayāmi sāṅgāya saparivārāya sāyudhāya savāhanāya siddhibuddhisahitāya maṅgalamūrtaye śrīgaṇādhipataye namaḥ* SP: 38-41; VPGh: 45-47. Zu der hier zu Tage tretenden Vereinfachung der Verbalsyntax siehe Deshpande 1996: 413f.

201 KK7: 8; KK9: 34; SV: 13f.

Mehrere Handbücher schließen weitere Handlungen an. Nach einigen bietet man Gaṇeśa zunächst eine Frucht an (*phalanivedana*),²⁰² indem man eine Kokosnuss oder andere Frucht und Stoff bzw. Kleidung nimmt²⁰³ und darbringt, nachdem man drei Mantras als Lobgesang (*stuti*) rezitiert hat.²⁰⁴ Dann folgt die *prārthanā*.²⁰⁵ Gemäß SV (14f.) opfert man weiterhin mit zwölf *nāmantras*²⁰⁶ *dūrvā*-Gras und Ritualreis. In der SP (41-45) und VPGh (47-49) werden diese Elemente in veränderter Reihenfolge beschrieben und weitere Handlungen ergänzt. So bringt man zuerst mit zwölf *nāmantras dūrvā* dar,²⁰⁷ übergibt dann die Frucht,²⁰⁸ vollzieht *nīrājana*, indem man vor der Gottheit eine Lampe schwenkt,²⁰⁹ umgießt den Verehrten dreimal im Uhrzeigersinn mit Wasser,²¹⁰ bringt aus zusammengelegten Händen Blüten dar (*puṣpāñjali*)²¹¹ und entrichtet Gruß (*namaskāra*) nebst Gebet (*prārthanā*).²¹²

Wie bereits bei anderen Elementen festgestellt, sind die Beschreibungen im Detail variabel. Es werden diverse Versatzstücke verwendet und unterschiedlich zusammengebaut. Die Fülle der Details demonstriert aber nicht nur übliche Varianz sondern

202 Siehe dazu Bühnemann 1988: 169.

203 *haste phalādikam ādāya* KK7: 8 (=KK9: 34); *narivala vastra vā phala liera* SV: 14. Laut KBh (12) werden Kokosnuss und Stoff in das (oder zum) Gefäß (in das die Gottheit geladen wurde) gelegt (*nārikelādiphalaṃ savastraṃ purataḥ patre nidhāya*).

204 Die Mantras lauten „*oṃ rakṣa rakṣa gaṇādhyakṣa* etc.“, „*dvaimātura kṛpāsindho* etc.“ und „*anena phaladānena saphalo 'stu sadā mama*“ (KBh: 12; KK7: 8 (=KK9: 34); SV: 14). Nach dem NP (184) bringt man Gaṇeśa und Gaurī (bzw. Ambikā) mit diesen Mantras *viśeṣārghya* dar. Die letzte Formel ist allerdings entsprechend modifiziert (*anena saphalārghyeṇa varādo 'stu sadā mama*).

205 Laut KK werden als *prārthanā* die Mantras „*oṃ vighneśvarāya varādāya* etc.“, „*oṃ aviralamaḍajalanivaham* etc.“ und „*oṃ lambodara namas tubhyam* etc.“ rezitiert KK7: 8 (=KK9: 34). Gemäß SV (14) lauten sie „*oṃ yaṃ brahma vedāntavido vadanti* etc.“ und „*oṃ nāgāsya nāga-hāras tvam* etc.“, wobei der zweite Vers eine Variante des Mantras darstellt, der von KBh (12) und SV (13) bereits beim *āvāhana* von Gaṇeśa verwendet wird (siehe oben). Im KBh (12) endet die *gaṇeśapūjā* mit dem *phalanivedana*.

206 Gaṇeśa wird als Gaṇādhipa[tī], Umāputra, Aghanāśa[na], Ekadanta, Ibhavaktra, Mūśakavāhana, Vināyaka, Īśaputra, Sarvasiddhipradā[yaka], Kumāraguru, Caturthīśa und Modakapriya angerufen (SV: 14f.).

207 Anders als im SV (14f.) folgen die *nāmantras* nicht der Form „*oṃ* N.N. *namaḥ*“, sondern sind Varianten der Formel „*oṃ* N.N. *namaste 'stu*“ bzw. „*oṃ* N.N. *namo 'stu te*“. Die Namen der Gottheit treten in abweichender Reihenfolge auf. Geopfert wird jeweils nur die Spitze eines *dūrvā*-Halmes (Nep. *ekauṭā dūboko muṅto*, wörtlich „Kopf eines *dūrvā*“) und beim Aufnehmen der Halme wird auch der häufig im Zusammenhang mit *dūrvā* verwendete Mantra „*oṃ kāṇḍāt-kāṇḍāt prarohanti* etc.“ (VS 13.20) genannt (SP: 41-43; VPGh: 47f.).

208 Dabei ist hier allerdings „*oṃ idaṃ phalaṃ mayā deva* etc.“ zu rezitieren (SP: 43; VPGh: 48). Dieser Mantra, mit dem man erklärt, die Frucht vor die Gottheit zu legen, und darum bittet, dass man dadurch im Leben gute Früchte erlangt, begleitet auch andernorts diese Handlung (Bühnemann 1988: 169).

209 Dafür wird „*oṃ candrādityau ca* etc.“ angegeben (SP: 43; VPGh: 48). Zum Darbringen von Licht siehe Bühnemann (1988: 170-173), die eine abweichende Variante des Mantras verzeichnet.

210 Wie üblich bei der *pradakṣiṇā* (vgl. Bühnemann 1988: 174) soll „*oṃ yāni kāni ca pāpāni* etc.“ gesprochen werden (SP: 43; VPGh: 48).

211 Dafür angegeben sind u.a. die auch bei der *maṅgalaprārthanā* verwendeten *stotras* „*oṃ sukhaś caikadantaś ca* etc.“, „*oṃ dhūmraketur gaṇādhyakṣo* etc.“ und „*oṃ vidyārambhe vivāhe ca* etc.“ (SP: 44; VPGh: 49).

212 Darunter den populären Vers „*oṃ vakratuṅḍa mahākāya* etc.“ (SP: 45; VPGh: 49).

zeigt auch, welche Wichtigkeit der Verehrung Gaṇeśas, gerade zu Beginn des Rituals, beigemessen wird.

§7 Bereiten der Schutzschnur (*rakṣāvidhāna*) – Schließlich ist noch ein Element zu erwähnen, das – ähnlich dem *kalaśasthāpana* (siehe §5) – bereits auf das Ende des Rituals verweist. Der KBh (13f.) beschreibt, wie nach der *gaṇeśapūjā* ein als „Schutzschnur“ (*rakṣā*)²¹³ bezeichneter Faden mit verschiedenen Materialien (Gerste, *kuśa*, *dūrvā*, Senfsamen, Sandel, Ritualreis, Kuhdung, gelbes Farbpulver und Joghurt) und Mantras (darunter das *nārāyaṇakavaca*) vorbereitet wird.²¹⁴ Diese Schnur, die während des gesamten Rituals als Knäuel auf dem Platz verbleibt, wird am Ende, wenn die geladenen Götter entlassen und die geschaffenen Strukturen wieder aufgelöst werden, vom Priester gegen einen kleinen Obolus den Anwesenden um das Handgelenk gebunden (zum *rakṣābandhana* siehe Kap. 11.1 §16 und 11.2 §17).

Wie das Wasser des *kalaśa* wird also auch dieser Segensträger bereits zu Beginn aufgestellt und verbleibt bis zur eigentlichen „Nutzung“ am Ende des Rituals auf seinem Platz. In beiden Fällen gehören anfängliches Herrichten wie abschließendes Nutzen, so wird in der vorliegenden Arbeit argumentiert, zu den dem Ritual eigenen Mitteln der Rahmung, die je nach Position mal trennen, mal integrieren. Um es anders zu formulieren: Die Welt, die das Ritual hervorgebracht hat, und die Welt, die im Ritual geschaffen wird, werden zunächst separiert, um am Ende wieder neu zusammengeführt zu werden.

Zu den textlichen Vorschriften zu den Vorbereitungen des Platzes für das Vortritual sei abschließend ein weiterer allgemeiner Punkt angemerkt. Im Vergleich zu den vorangegangenen Vorbereitungen, die nur anhand der Praxis beschrieben werden konnten, da sie von der Schrifttradition kaum erfasst sind, sind die Handlungen, die in diesem Kapitel behandelt wurden, viel stärker formalisiert. Es wird vorgeschrieben, was zu verwenden, was damit zu tun und was dabei zu sprechen ist. Man handelt jetzt rituell oder, um es mit Humphrey und Laidlaw (1994: 5) zu sagen, man ist nicht mehr Autor seines Tuns. Auch in der Praxis des Rituals handelt man auf diese Art nach überlieferten Regeln. Wie das nächste Kapitel zeigt, wird bei den Vorbereitungen des Ritualplatzes die in den Texten dafür vorgesehene Ebene der Formalisierung jedoch meist noch nicht erreicht.

5.2.6 Vorbereitungen des Platzes in der Praxis

Die Initiationshandbücher, zumindest, diejenigen, die darauf eingehen, beschreiben recht systematisch, wie nacheinander Platz, Akteure und Gerätschaften vorbereitet, platziert und geweiht werden. Auch die Verehrung der aufgestellten Gegenstände bzw. Gottheiten folgt einem klaren, mal mehr, mal weniger elaborierten Schema (Herbeirufen, Darbringungen, Gebet usw.). In der Praxis weicht man jedoch häufig von diesem Muster ab. Diesbezüglich stellen die Ereignisse im Hauptbeispiel keinen Ein-

²¹³ Nach einer Anmerkung des ASP (43) dient der Faden dem Wohle (*kalyāna*) des Opferherrn (*yajamāna*), da er verhindert, dass dieser von Geistern (*bhūtapretādi*) berührt werden kann. Zur vielfältigen Verwendung von Schutzschnüren im brahmanischen Ritual siehe Zotter 2013.

²¹⁴ Siehe auch KK: 27. Diese Handlungen werden als *rakṣābandhanapūjādi* auch von mehreren *agnisthāpana*-Handbüchern beschrieben (vgl. ASA: 53-56; ASP: 43-45; KBh: 58-60; SV: 97f.).

zelfall dar und vieles, was hier für die Vorbereitung des Platzes für das Vorritual festgelegt wird, gilt ebenso für das Bereiten des Platzes des Hauptrituals.

Nachdem die Familie in den Morgenstunden des Vortags des *vratibandha* an dem für das Ritual ausgesuchten Tempel eingetroffen ist und das angefahrne Material verstaut hat, inspiziert sie ein kleines Zimmer, in dem das Vorritual stattfinden soll. Da es dort nach ranzigem Fett riecht, lüftet der Vater und schickt den ältesten Sohn los, um Räucherstäbchen zu besorgen.

Die Großmutter väterlicherseits sowie die Mutter des Initianden suchen die Kiste mit den Blattgefäßen, entnehmen ihr vier große Teller (Nep. *ṭaparī*) und füllen je zwei mit geschältem und ungeschältem Reis (Nep. *cāmala* und *dhāna*). Diese sollen später als Sitz (*āsana*) für Götter und Ritualgegenstände aufgestellt werden (vgl. Tab. 5.9).

Auf einem weiteren Blattteller bereiten sie (roten) Ritualreis (Nep. (*rāto*) *akṣatā*) für den Gebrauch zu, indem sie etwas von dem extra ausgelesenen Reis (siehe Kap. 5.1§1) mit rotem Farbpulver (Nep. *abīra*) und Joghurt (Nep. *dahī*) vermischen.

Dann befüllen die Frauen einen Metallteller mit sieben Mulden (*saptapāla*), von dem im Ritual die als Darbringung (*upacāra*) gereichten Materialien genommen werden. Zur Hand hat man zunächst gelbes und rotes Farbpulver (Nep. *keśarī* und *abīra*), Gerstenkörner (Nep. *jau*), schwarzen Sesam (*tila*) und gelben Senf (Nep. *sarsīū*). Man findet in einer Kiste Münzen (Nep. *paisā*) und Areca-Nüsse (Nep. *supārī*) und legt sie dazu. Dann lässt die Großmutter den Initianden kommen, um dessen Kopf mit dem *saptapāla* zu berühren und zu umkeisen. Es ist sein Ritual.

Man gießt Öl in ein Metallschälchen und legt sechs Dochte (Nep. *battī*) hinzu, vier nach vorne über den Gefäßrand und zwei als „Gefährten“ (Nep. *sājī*) seitlich. Das Gefäß soll später als Lampe (Nep. *diyo*) dienen.

Die Schwester des Initianden kommt mit einer Plastiktüte voll Kuhdung, der für das Bereiten des Platzes für das Hauptritual benötigt wird (siehe Kap. 6.5.2), und wird gleich wieder losgeschickt, um in der Nachbarschaft frische Blüten für das Ritual zu pflücken. Der Initiand sucht auf einer Wiese nach *dūbo*. Von beiden Materialien kommt später etwas auf den *saptapāla*.

Die Frauen bereiten nun *saguna* vor, eine Speisegabe, die in Kürze beim rituellen Auftakt unter den Anwesenden verteilt werden soll. Dazu entnehmen sie der Kiste mit den Blattgefäßen einen Stapel kleiner Schalen (Nep. *dunā*), geben in ein Dutzend davon *ciurā*, *kasāra*, *sela* und *pūrī* und in weitere zwölf Schälchen je einen Löffel Joghurt.

Dann werden auch die Männer aktiv. In dem mittlerweile ausgelüfteten Raum arrangieren der Vater, dessen älterer Bruder, der später als Opferherr fungieren wird, und der Familienpriester auf dem mit Wasser gereinigten Boden den Ritualplatz für das Vorritual. Während der Vater in einem Glasfläschchen die Zutaten von *pañcāmṛta* mischt,²¹⁵ zeichnet der Priester an der Ostseite des Raums mit weißem Mehl (Nep. *piṭho*) mehrere Figuren (siehe Tab. 5.9), auf die er die von den Frauen bereiteten Blattteller und schließlich die zugereichten Ritualgefäße platziert. Dann bricht man

²¹⁵ Er verwendet folgende Rezeptur: zehn Teile Milch, acht Teile Joghurt, fünf Teile Zucker, drei Teile Honig und zwei Teile Butterfett.

den Aufbau des Ritualplatzes plötzlich ab, denn der astrologisch günstige Zeitpunkt für den rituellen Auftakt rückt näher, und man hat dafür noch nicht alles vorbereitet.

Die Schilderung illustriert, dass bei der Vorbereitung des Ritualplatzes wieder alle verfügbaren personellen Ressourcen in Anspruch genommen werden. Obwohl die Familie gut vorbereitet ist, ist fast jeder Anwesende noch damit beschäftigt, Fehlendes zu besorgen oder Benötigtes zu suchen. Beschaffen und Suchen sind in der Praxis übliche Begleiterscheinungen des Rituals und durchaus nicht allein auf dessen Anfang beschränkt, bei dem naturgemäß besonders viel vorzubereiten ist. Im Ritual wird stetig Material verbraucht, daher müssen auch später ständig Dinge zugereicht (und, falls nicht gefunden, substituiert oder einfach weggelassen) werden. Um einen möglichst ungestörten Ablauf zu gewährleisten, fragen manche Priester vor einzelnen Ritualabschnitten die jeweils benötigten Utensilien ab. Aber auch dies ist keine Garantie dafür, dass man immer alles zur Hand hat, wenn man es braucht.

Wie bei früheren Vorbereitungen sind Männer und Frauen beschäftigt und wieder wird eine Arbeitsteilung nach Geschlechtern deutlich. Hier (wie häufig im späteren Ritual auch) bereiten die Frauen das Material vor und reichen zu und die Männer arrangieren alles auf dem Platz. Aus den Handbüchern, die sich auf die Rolle des Priesters und des *yajamāna* konzentrieren, sind solche Details nicht ersichtlich.

Keiner der Anwesenden verwendet in diesem Stadium des Rituals ein Handbuch. Die meisten der Vorbereitungen sind auch in anderen Ritualen üblich und werden routiniert absolviert. Wenn man nicht selbst weiß, was es zu tun gibt, bekommt man es von jemandem, der erfahrener ist, gesagt. Sieht man von der Rolle des Priesters als erklärten Spezialisten ab, stützen sich Kompetenz und Autorität in Sachen Ritual auf Alter und Erfahrung. Die Älteren (Männer wie Frauen) weisen den Jüngeren Aufgaben zu und kontrollieren deren Ausführung. Kinder sammeln so aktiv erste Ritualerfahrungen und beginnen, Ritual zu lernen.²¹⁶

Bei dem großen logistischen Aufwand bleibt keine Zeit für viele der in den Handbüchern verzeichneten Details. Während nach den Texten die Gefäße einzeln – eines nach dem anderen – bereitet, aufgestellt, geweiht, belebt und verehrt werden, organisiert man die Abläufe in der Praxis um und überspringt vorgeschriebene Details. Obwohl im Fallbeispiel mehrere Gefäße bereits auf ihren Sitzen standen und teils schon befüllt waren, hatte man z.B. noch keinen einzigen Mantra gesprochen. Einiges des Versäumten holt der Priester später in Kurzform zu Beginn des Vorrituals nach.

In der Praxis ist ein anderes Muster erkennbar: Ähnliche Handgriffe werden pragmatisch zusammengelegt. Die Teller, die als Sitze dienen sollen, werden von den Frauen alle auf einmal vorbereitet. Beim Befüllen nehmen sie zunächst ein Material und verteilen es überall dort, wo es benötigt wird. Auf ähnliche Weise gehen auch die Männer vor, wenn sie die Ritualfläche arrangieren. Der Priester zeichnet zunächst alle drei Symbole für Lampe, Krug und Gaṇeśa und stellt dann die entsprechenden Materialien in der Reihenfolge auf, wie sie von den Frauen gebracht werden. Die dazugehörigen *pūjās* werden später erledigt, wenn man den *saptapāla* zur Hand hat, um beim Vorritual die Muttergöttheiten zu verehren.

²¹⁶ Zur Bedeutung der Praxis beim Erlernen von Ritualen siehe Stausberg 2001: 610-617.

Diesem Muster begegnet man auch später im Ritual wieder. Gelegentlich findet es sich sogar in den Texten (siehe etwa Kap. 6.1.1 §1). Erfahrene Ritualisten haben den „Bauplan“ des Rituals im Kopf, kennen ihren „Baukasten“ und entnehmen und verbauen (zumindest bei Routinehandlungen wie den Vorbereitungen) benötigte Teile recht spontan und – ist man wie so oft in Eile – mit gängigen Vereinfachungen. Dabei können individuelle Züge zu Tage treten (siehe Tab. 5.9):

Tab. 5.9: Gerätschaften an der Ostseite des Platzes (von Süden nach Norden).

Gegenstand bzw. Gottheit	Mit Mehl gezeichnetes Symbol (Standard / Priester)	Sitz	Materielle Repräsentation
Kuladevatā	---	<i>dhāna</i>	Mit gelbem Stoff bedeckter Teller mit Speise
Licht (Nep. <i>diyō</i>)	Dreizack (<i>triśūla</i>) / Blüte mit eckigen Blättern	<i>cāmala</i>	Schale mit Öl und sechs Dochten
Gaṇeśa	<i>svastika</i> / Blüte mit runden Blättern	<i>cāmala</i>	Areca-Nuss (Nep. <i>supārī</i>) und Opferschnur (Nep. <i>janeu</i>)
Krug (<i>kalaśa</i>)	Blüte mit eckigen Blättern	<i>dhāna</i>	Mit Wasser gefüllter Krug

Wäre es nach dem Vater des Initianden gegangen, der selbst ein erfahrener Priester ist, wäre die Lampe auf die Linien eines stilisierten Dreizacks (*triśūla*) und Gaṇeśa auf einen *svastika* gestellt worden. So ist es üblich.²¹⁷ Im Fallbeispiel zeichnete der Familienpriester jedoch für jede Gerätschaft eine Variante einer achtblättrigen Lotusblüte (*aṣṭadalakamala*) auf die Erde (siehe Tab. 5.9). Der Vater bemerkte diese Abweichung, machte seinem Kollegen die Autorität aber nicht streitig. Er war selbst mit anderen Dingen beschäftigt. Ein erster Höhepunkt stand bevor, und Zeit zum Diskutieren hatte man daher keine.

Es ist mittlerweile 10:15 Uhr. Bis zum Zeitpunkt des *śubhārambha* sind es nur noch wenige Minuten. Die Mutter des Initianden beginnt bereits, *dahīṅkā* und *saguna* an die Ritualteilnehmer zu verteilen. Zuerst an den Priester, dann an zwei Mädchen (*kanyā*), die Schwester und die *sānī āmā*,²¹⁸ denen in wenigen Minuten wichtige Aufgaben zukommen werden, schließlich auch an andere Anwesende.

Der Vater baut im Westen des Ritualplatzes einen mitgebrachten Kerosinkocher auf und als dieser endlich gezündet ist, machen sich die *kanyās* daran, unraffinierten Rohrzucker (Nep. *śakhara*) in Wasser zu kochen. Sie stellen den gewonnenen Sirup zum Abkühlen beiseite und rösten in einem Tiegel zur Herstellung von *bukuvā* Senfsamen (Nep. *sarsiū*), gelbes Farbpulver (Nep. *besāra*) und *dubo*.²¹⁹

²¹⁷ Vgl. die am nächsten Tag auf dem Platz des Hauptrituals gezeichneten Linien (Kap. 7.1.3 §1).

²¹⁸ Als *sānī āmā* (wörtlich: „kleine Mutter“) wird eigentlich die jüngere Schwester der Mutter bzw. die Stiefmutter oder deren jüngere Schwester bezeichnet. Im Fallbeispiel sprach man die Tochter des Bruders der Großmutter mütterlicherseits so an, die *de facto* aber jünger als der Initiand ist. Für ihre Rolle im Ritual qualifiziert sie, dass sie eine verwandte *kanyā*, d.h. ein unverheiratetes Mädchen ist.

²¹⁹ Zur Verwendung von *bukuvā* beim Bad während des *cūḍākarāṇa* siehe Kap. 8.2 §13.

Derweil stellt man westlich vom Sitz des Gaṇeśa zwei Blattteller auf, bedeckt diese mit einem Stück gelbem Stoff und gibt je ein Blatt des *āpa*, *cāpa* und *pippala* (als unvollständige Repräsentation von *pañcapallava*),²²⁰ eine Opferschnur (Nep. *janeu*), *dūbo*, eine Areca-Nuss und Münzen dazu. Bevor die Stoffbahn durch Verdrehen (Nep. *baṭārne*) der Mitte zu zwei Bündeln geformt wird – einem Kopf und einem Rumpf, die Gaṇeśa repräsentieren sollen – bereitet man aus dem frischen Sirup und Reismehl erneut *kaśāra*. Diesmal formt man eine große und drei kleine Kugeln und legt diese auf den Stoff (siehe dazu unten). Die Mädchen begeben sich danach in den Hof des Tempels und warten dort auf ihren nächsten Einsatz.

Als 10:35 Uhr der astrologisch günstige Moment (Nep. *sāṭa*) gekommen ist, wird es plötzlich laut in dem kleinen Raum. Die Männer beginnen *maṅgalabōṭi* („om maṅgalaṃ bhagavān viṣṇuḥ etc.“) zu rezitieren. Dazu erklingen Glocke (*ghaṅṭā*) und Schnecken trompete (*śankha*). Die Frauen „vollziehen“ das „Drehen des Gaṇeśa“ (Nep. *gaṇeśa baṭārne*), indem sie den vorab geformten Gaṇeśa (siehe oben) berühren. Dann widmet man sich der Familiengottheit (*kuladevatā*), der im Südosten des Zimmers ein *tapaṛī* mit *sela*, *kaśāra*, *pūrī* und *ciurā* hingestellt wird.²²¹

Vater und Onkel des Initianden fahren mit dem „Schnüren der Bürde“ (Nep. *bhāra-bandhana*) fort. Dazu werden zwei lange Zuckerrohrstangen, die zusammen mit den Stangen der Ritualaube (*maṅḍapa*) für das Hauptritual geschnitten wurden, am oberen grünen Teil miteinander verknotet und ein flacher Korb (Nep. *peruṅgo*), gefüllt mit Spinat (Nep. *pālunṅgo*) und getrocknetem Fisch (Nep. *sidhro*), mit einem gelben Stoffstreifen daran befestigt. Das fertige *bhāra* wird bei der *kuladevatā* abgestellt.²²²

Als Glocke und Schnecken trompete erklingen, beginnen im Hof des Tempels vier *kanyās*²²³ die ihnen zugeordneten Aufgaben zu erledigen. Vor ihnen stehen vier Blattteller, zwei mit Erde und zwei mit ungeschältem Reis. Als das Signal kommt, rühren zwei *kanyās* mit einem Stöckchen in der Erde. Die beiden anderen kippen den Reis auf die Matte und sammeln ihn wieder ein. So vollzieht man das „Graben reiner Erde“ (Nep. *cokho maṭo khanne*) und das „Trocknen und Auflesen von Reis“ (Nep. *dhāna sukhāune ra uṭhāune*).

Während diese Verrichtungen anlässlich des astrologisch günstigen Moments, die von der Familie erneut als *śubhārambha* bezeichnet wurden, nur in den wenigsten Handbüchern erfasst sind, dominierten sie in der Praxis das rituelle Geschehen dieser Phase der Vorbereitung. Beim Herrichten der Gefäße und des Platzes (siehe oben) übergang man wissentlich etliche Vorschriften der Texte. Beim *śubhārambha* hielt man sich jedoch (soweit möglich) an die tradierten Regeln. Die meisten dabei vollzogenen Handlungen standen im Zusammenhang mit dem späteren Ritual. So „gruben“ die Mädchen einen Teil der Erde, die zum Bereiten des Opferplatzes verwendet wurde, und „trockneten“ einen Teil des Reises, der als Sitz für die fünf Krüge (*kalaśa*) der Ritual-

220 Auch später – etwa beim Schmücken der Ritualaube (siehe Kap. 6.5.2) – verwendete man nur drei der „fünf Blätter“, da man *vara* und *ḍumrī* nicht zur Hand hatte.

221 Diese Gaben werden später von der Familie als gesegnete Speise (*prasāda*) verzehrt.

222 Im Fallbeispiel verblieb es während des gesamten Rituals dort (siehe dazu unten).

223 Neben *sānī āmā* und Schwester agieren nun auch die Tochter eines Mutterbruders und die „*bhāujū*“ („Schwägerin“), Astrid Zotter.

laube (*maṇḍapa*) verteilt wurde. Diese Handlungen geschahen *pars pro toto* und symbolisch. Die auf einem Blattteller mit einem Stöckchen „gegrabene“ Erde war bereits vorher von einer Brache hinter dem Tempel geholt worden und der (bereits trockene) Reis wurde zum rechten Zeitpunkt nur wenige Sekunden in die Sonne gelegt. Im Ritual kann eine Handlung aber auch schlicht durch eine Geste repräsentiert werden. Um den Arbeitsaufwand für die Beteiligten während der rituellen Arbeitsspitze zu verringern, bereitete man die beiden Bündel für Gaṇeśa bereits vorab. Im vorgeschriebenen Moment, berührten die Frauen die Bündel lediglich, um so das „Drehen des Gaṇeśa“ (Nep. *gaṇeśa baṭārne*) zu vollziehen.

Die Kopplung der das Hauptritual vorbereitenden Handlungen – das Graben der Erde, das Trocknen des Reis, aber auch das Rösten von *bukuvā* – mit einem Moment günstiger kosmischer Konstellation dient dem Gelingen des Rituals und, wie beim ersten *śubhārambha* zwei Wochen vor dem Ritual, achtete man auf die Wahrung der für das spätere Ritual unabdingbaren Reinheit. Reine Mädchen gruben reine Erde.

Es können aber auch andere zukunftsweisende Bezüge hergestellt werden. Wie berichtet, wurden für das *gaṇeśa baṭārne* erneut mehrere Kugeln *kasāra* geformt und den Bündeln beigelegt. Die Familie bezeichnete die große Kugel als „Mutter“ (Nep. *māu*) und die drei kleine Kugeln als „Kinder“ (Nep. *baccāharū*). Diese Kugeln, so wurde erklärt, sollten die noch zu gründende Familie des Initianden repräsentieren und verwiesen damit auf eine Zukunft nach dem Ritual. Dass man sie in einem günstigen Moment Gaṇeśa anvertraute, sollte offenkundig künftigem Wohl dienen.

Auch das „Schnüren der Bürde“ (*bhārabandhana*) steht in Verbindung mit dem zukünftigen Schicksal des Initianden und schlägt eine Brücke zum nächsten lebenszyklischen Ritual, nämlich dem *saṃskāra* der Hochzeit (*vivāha*, Nep. *bihe*). Im dortigen Vorritual, das weitgehend identisch mit dem des *vratabandha* ist, werden zeitgleich allerdings zwei „Bürden“ geschnürt, eine im Haushalt des Bräutigams, die andere im Haus der Braut (siehe Bennett 2005: 120 Fn. 9). Das *bhāra* des Bräutigams wird dann am Hochzeitstag (traditionell von einem Bediensteten der Familie) an der Spitze des Bräutigamszugs (Nep. *jāntī*) zum Haus der Braut getragen,²²⁴ um schließlich am *maṇḍapa* des Hochzeitsrituals neben dem *bhāra* der Braut an den Ostpfeiler (also nahe der Repräsentation Gaṇeśas)²²⁵ gelehnt zu werden. Analog dazu wird auch in manchem *vratabandha* (etwa Fall 7) das *bhāra* während des Hauptrituals am Ostpfeiler des *maṇḍapa* abgestellt. Im Hauptbeispiel verblieb es aber (mit Verweis auf den Familienbrauch) während des gesamten Rituals neben der *kuladevatā* im Raum des Vorrituals (vgl. Abb. 2).

Neben diesen Handlungen anlässlich der *sāṅgā* beschränkten sich im Fallbeispiel die Vorbereitungen des Vorrituals auf das Herrichten und Aufstellen einiger Gefäße. Das Weihens der Utensilien durch Herbeirufen und Verehren verschiedener Gottheiten wurde erst im Rahmen des eigentlichen Vorrituals vollzogen und geschah wie das

224 Mit Verweis auf die Reise der *jāntī* wurden mir die an die Zuckerrohrstangen gebundenen Materialien, zu denen der Tradition nach neben getrocknetem Fisch und Blattgemüse (wie im Fallbeispiel) auch ein rundes, hölzernes Gefäß (Nep. *thekī*) mit Joghurt zählt, mehrfach als „Wegzehrung“ erklärt.

225 Zum Aufbau des *maṇḍapa* siehe Kap. 6.5.2.

Aufstellen pragmatisch in kollektiver Form (siehe Kap. 6.1.2 §2). Da Vor- und Hauptritual des *vratabandha* für gewöhnlich an verschiedenen Plätzen stattfinden, die beide entsprechend präpariert werden müssen, vollzieht man viele Handlungen am nächsten Tag erneut.

5.3 Vorbereitung als Rahmenhandlung

Bei den von den Handbüchern behandelten Vorbereitungen lassen sich ihrer Funktion nach drei Arten unterscheiden. Erstens müssen verschiedene Gefäße, die im Ritual benötigt werden (*karma-*, *arghapātra* usw.), mit verschiedenen Materialien und Mantras bereitet und auf ihrem Platz aufgestellt werden. Bemerkenswert sind dabei zwei Dinge: Zum Einen, dass der Platz einer Gerätschaft meist genau bestimmt ist und somit eine feste Marke in der Topographie des Ritualraumes bildet. Zum anderen fällt auf, dass die Gerätschaften in der Regel nicht auf die nackte Erde, sondern auf bereite Sitze (*āsana*) gesetzt werden. Wie der Sitz des Verehrers (vgl. Bühnemann 1988: 117) sind dies Verankerungen und damit Stützpfiler der späteren Ritualkonstruktion.

Ein zweiter Typus Vorbereitungen sind Reinigungen, die sich (wie im Falle des *karmapātra*) nahtlos an das Aufstellen eines Gerätes anschließen können. Sie können dem aber auch vorausgehen, etwa wenn für ein Gefäß ein reiner Sitz benötigt wird. Reinigungen erfolgen vor allem durch Sprekeln (Wasser aus dem *karmapātra*, *pañcagavya*) und Streuen (Sesam- und Senfsamen), Bewegungen, die Flächenwirkung haben. Ist man selbst zu reinigen, kann der Effekt auch durch das Einnehmen reiner Substanzen (*pañcagavya*, im gewissen Sinne auch das mit Mantras besprochene Wasser beim rituellen Schlürfen, *ācamānīya*, und die Luft beim *prāṇāyāma*) geschehen. Zu den Objekten der Reinigung zählt, neben den Ritualteilnehmern und den Materialien (etwa beim *secana* und Gebrauch von *pañcagavya*), vor allem die Erde als Trägerin des Rituals (*bhūśuddhi*, *bhūtotsāraṇa*).

Die dritte Gruppe von Vorbereitungen ließe sich als Erbeten von Segnungen und Invokation göttlicher Präsenz und Zeugenschaft zusammenfassen. Im Laufe der Herleitungen werden mehrfach längere Veda-Passagen rezitiert (etwa *svastivācana*, *śāntipāṭha*), die verschiedenste Götter preisen, die Schutz, Gesundheit und andere Segnungen erbeten. Er handelt sich um regelrechte Forderungen, bedenkt man, dass der Sprecher bei vielen Mantras mit den Göttern in der, sicherlich auch Intimität ausdrückenden, zweiten Person, und im Imperativ verkehrt.²²⁶ Mehrere Handbücher beginnen ihre Anleitung mit solchen Rezitationen, auch wenn diese damit aus der chronologischen Abfolge der Ritualhandlungen gelöst werden.

Gottheiten werden durch verbale Handlungen aber nicht nur angerufen. Wie Sprechakte (siehe Kap. 5.2.1 §4) ermöglichen Konventionen folgende Äußerungen dem Sprecher, Götter im Ritual präsent zu machen und auf den im Ritualraum verankerten Sitzen zu etablieren. Wie hohe Gäste werden die platzierten Gottheiten dann

²²⁶ Zum Gebrauch der zweiten Person in der Ritualsprache allgemein siehe Wheelock 1982: 50, zum Gebrauch in indischen Mantras siehe Wheelock 2002: 101, 109; Thompson 1997: 25f.

verpflegt, bewirtet und geschmückt. Dieses allgemeine Prinzip der *pūjā* kann in einer Kurzform mit wenigen Bewegungen und etwas Ritualreis umgesetzt werden. Bei detaillierter Anleitung dagegen werden alle Schritte einzeln ausgeführt und jeweils mit Mantras begleitet und unterstützt. Ein Gott wie Gaṇeśa, der prominente Herr der Hindernisse (Vighnapati), kann nicht nur wiederholt mit Preisungen und Bitten bedacht (*maṅgalaprārthanā*, *gaṇeśapūjā*), sondern auch mehrfach platziert und bewirtet werden (*gaṇeśapūjā*, *kalaśasthāpanā*). Welche Fülle an Göttern und Wirkkräften so in das Ritual involviert wird, wird besonders am Beispiel des Ritualkruges (*kalaśa*) deutlich. In diesem per Sitz verankerten Gefäß wird für die Dauer des Rituals mit Hilfe von Mantras ein komplettes und durch die herbeigerufenen Schutzgottheiten gesichertes Universum konstruiert.

Im Kap. 5.1 wurde argumentiert, dass im *vratibandha* eine Realität geschaffen wird, die – obwohl eingebettet in erhöhte soziale Aktivitäten – in relativer Autonomie zur umgebenden Welt existiert. Im Laufe des Kapitels 5.2 konnten verschiedene Mittel aufgezeigt werden, mit denen diese Trennung bewerkstelligt wird – angefangen von der Verwendung einer Ritualsprache, mit der eine eigene Akustik erzeugt wird, und den Elementen, mit denen markiert wird, dass nun ein Ritual beginnt, bis hin zu den verschiedenen Formen der Reinigung und den nach bestimmten Mustern arrangierten Gefäßen, die als temporäre Aufenthaltsorte herbeigerufener Gottheiten, ja eines ganzen Kosmos dienen. Diese Handlungen sind nicht spezifisch für das *vratibandha* und stehen in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit den Ereignissen im Hauptritual. Wie in anderen Ritualen tragen sie aber dazu bei, das Geschehen vom Alltag abzuheben.

Bei der Behandlung der einzelnen Elemente wurde bereits mehrfach angedeutet, dass sich Bezüge zum Ende des Rituals finden, an dem sich der anfängliche Prozess der Trennung umkehrt. Wenn am Ende die geschaffenen Strukturen wieder aufgelöst, die Götter entlassen und die Gefäße entleert werden, geschieht dies nicht ohne den Segen, der durch die temporäre göttliche Präsenz verfügbar wurde, in der Gemeinschaft zu verteilen und in den Alltag nach dem Ritual zu integrieren. Fragt man nach der Bedeutung des *vratibandha* für die Gemeinschaft, sollte diese Punkt nicht übersehen werden, auch wenn man dafür auch die Teile der Prozedur betrachten muss, die wenig spezifisch für das Ereignis sind und daher in Analysen der brahmanischen Initiation oft vernachlässigt werden. Gerade die allgemeinen Rahmenelemente tragen erheblich dazu bei, das *vratibandha* zu dem zu machen, was es ist, ein Ritual, mit dem etwas in der Welt, die es hervorgebracht hat, verändert werden soll.

5.4 *Pūjā* als „Ritualbaukasten“

Obwohl das *vratibandha* vornehmlich nicht der Verehrung einer Gottheit dient, sondern einen Menschen (und eine Gemeinschaft) verändern soll, belegen die letzten Kapitel mit zahlreichen Beispielen, dass zur Gestaltung des Rahmens Elemente, ja ganze Elementsequenzen der *pūjā* verwendet werden. Auf sie wird auch im Vorritual, dem

ebenfalls als Rahmen dienenden Feueropfer, ja selbst bei einigen „Kernhandlungen“ der vier *samskāras* zurückgegriffen.

Sowohl bei den Reinigungshandlungen, als auch dem Bereiten und Aufstellen der Utensilien und deren Belebung weisen die verschiedenen Anleitungstexte bemerkenswerte Parallelen auf. Reichen diese bis in den genauen Wortlaut, können sie wertvolle Hinweise auf die Beziehungen zwischen den Texten liefern. Textabhängigkeiten allein können die Parallelen jedoch nicht erklären. Die verschiedenen Autoren – ob sie nun Passagen älterer Texte (im Wortlaut) übernehmen oder nicht – greifen vielmehr auf einen sehr ähnlichen „Ritualbaukasten“ zurück.

Die zum Vergleich herangezogenen Handbücher aus Maharashtra und Nordindien belegen, dass viele der in nepalischen Ritualtexten für die Vorbereitung vorgeschriebenen Elemente und Sequenzen einer translokalen und schulübergreifenden Ritualkultur entstammen. Bühnemann (1988) und andere bezeichnen diese als „Smārta“ und grenzen sie damit von den vedischen Zeremonien (etwa Śrauta-Opfern) ab, die zwar noch gelegentlich vollzogen werden, „but which are relics of a religion that can no longer be considered as living“ (Bühnemann 1988: 7).²²⁷ Befragte Akteure dagegen verwenden für ihre, mit Hilfe des besagten „Baukastens“ konstruierten Rituale gerne die Bezeichnung „vedisch“ (*vaidika*). Ihnen geht es nicht um die Abgrenzung zu, sondern um die Anbindung an eine prestigereiche alte Tradition. Sie betonen Kontinuität, ohne jedoch Neuerungen generell zu leugnen. Viele Elemente in diesem „Baukasten“ haben vedische Bestandteile, vornehmlich Mantras. Man hat daher auch für erst kürzlich mit Hilfe dieser Elemente neu geschaffene Rituale das Label „Vaidika“ parat.²²⁸

In der bisherigen Beschreibung zeigte sich, dass sich der benutzte „Ritualbaukasten“ – mag man ihn nun „Smārta“ oder „Vaidika“ nennen – *de facto* aus unterschiedlichen Quellen speist. So werden etwa auf akustischer Ebene neben vedischen Versen auch puranische und gelegentlich tantrische Mantras vorgeschrieben. Auch unter den mit Mantras herbeigerufenen und verehrten Göttern lässt sich zwischen vedischen (etwa Indra, Agni, Vāyu), puranischen (wie Gaṇeśa, Durgā) und tantrischen (z.B. die mit einem *bījamantra* begrüßte Ādhāraśakti) unterscheiden. In den Handbüchern können Bestandteile verschiedenen Ursprungs scheinbar problemlos kombiniert bzw. als schon kombinierte Bausteine aus dem „Baukasten“ entnommen werden.

Bei der (Neu-)Kombination verschiedener Bestandteile können offensichtliche Uminterpretationen auftreten, die mit der besonderen Qualität der Ritualsprache zusammenhängen. Ein prominentes Beispiel ist der Mantra „*om gaṇānām tvā gaṇapatiṃ havāmahe* etc.“ (ṚV 2.23.1, bzw. im nepalischen Kontext die Variante in VS 23.19), der zu beinahe jeder Gelegenheit für den Gott Gaṇeśa verwendet wird. Wie Kane (1974: 213 Fn. 495) mit Verweis auf das *Aitareyabrāhmaṇa* 4.4 festgestellt hat, richtet sich dieser Mantra in seinem ursprünglichen Kontext (also ṚV 2.23.1) an

²²⁷ Der Begriff *smārta* wird auch zur Abgrenzung einer allgemeinen brahmanischen Ritualtradition von den sektarischen Strömungen verwendet. So wird z.B. im *pañcāṅga* zwischen einer *smārta* und einer *vaiṣṇava ekadaśī* unterschieden.

²²⁸ Zum Beispiel der neu erfundenen „vedischen“ *kālasarpapūjā* siehe Zotter 2012.

Brahmaṇaspati.²²⁹ Für den Handbuchverfasser (und modernen Ritualpraktiker), besteht gewöhnlich aber kein Zweifel daran, dass das im Mantra verwendete Wort „*gaṇapati*“ („Herr der Scharen“) Gaṇeśa bezeichnet, eine Gottheit, deren heutige Erscheinung vor allem von puranischen Vorstellungen geprägt ist.²³⁰ Dem Verehrer bietet sich so, wie Bühnemann (1988: 115) feststellt, die Gelegenheit, eine Verbindung zwischen dem Gott und dem *Ṛgveda* (bzw. im hiesigen Kontext dem *Yajurveda*) herzustellen.

Für Deshpande, der eine Reihe ähnlicher Beispiele anführt (1996: 415-419), hat diese Art neuer Anwendungen vedischer Mantras zwei Ursachen: „the lack of comprehension of the original meaning of the mantras combined with the increasing attention to the magical power of sounds“ (ebd.: 415). Dabei sollte der Mangel an Verständnis als Grund für das häufige Phänomen allerdings nicht überbewertet werden. Der zweite von Deshpande angedeutete Punkt ist hier ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger. Im Kapitel 5.2.2 wurden bereits verschiedene Indizien angeführt, die darauf hinweisen, dass (mehr oder weniger unabhängig davon, ob die semantische Bedeutung eines Mantras verstanden wird) brahmanische Ritualisten das Augenmerk auf die richtige Form legen. Ein Mantra muss nicht vornehmlich verstanden, sondern in der richtigen Form geäußert werden. Darin liegt seine Kraft. In diesem Zusammenhang lässt sich bis zu den Brāhmaṇas und Upaniṣaden zurück verweisen, in denen man versuchte, mit oft nur auf phonetischem Gleichklang beruhenden Identifikationsketten die verborgene, wahre Natur der Welt aufzuspüren. Olivelle hat davor gewarnt, die zahlreichen Beispiele für diese Art der „Verbindung“ (*bandhu*) als „fanciful folk etymologies“ (1998: 25) abzutun. Sie sind vielmehr, wie er betont, das Produkt von Gelehrten, das als geheimes Wissen sorgfältig gehütet und exklusiv tradiert wurde (ebd.). Die Erben der alten vedischen Denker konnten von ihren Vorvätern also nicht nur Mantras, sondern auch „Techniken“ zum Generieren von Bedeutung übernehmen (Zotter 2015: 31).

Bereits in den Gṛhyasūtras, in denen verschiedene Mantras des Śrauta-Rituals durch Modifikationen neuen Kontexten angepasst oder gar neue Mantras in die Texttradition eingeführt wurden – also durchaus von einem aktiven Sprachverständnis ausgegangen werden kann –, lassen sich etliche Beispiele finden, bei denen die Verwendung eines Mantras lediglich auf einem parallelen Wort in Mantra und Sūtra zu beruhen scheint (siehe dazu Fay 1899: 22-25). Diese Tatsache ist ein weiteres Indiz dafür, dass eine allein mit Verständnismangel argumentierende Erklärung dieser Neuanwendungen zu kurz greift.

Das bereits in vedischer Zeit prominente Prinzip „what sounds alike must be alike“ (Olivelle 1998: 25) wird von späteren Ritualisten nicht nur bei der Zuweisung von alten Mantras an „neue“ Gottheiten angewandt. Auf vergleichbare Weise konnten Mantras auch an andere (teils neue) Komponenten des Rituals geknüpft werden. Ein

229 Vgl. Bühnemann 1988: 116; Deshpande 1996: 418. Nach Witzel/Gotō (2007: 801) ist die Schar (*gaṇa*), die Br̥haspati bzw. Brahmaṇaspati begleitet, eine Sängerschar, für gewöhnlich die Aṅgirasen.

230 Bühnemann (1988: 116 Fn. 41) verweist diesbezüglich zurück bis auf das *Parīśiṣṭa* zum *Āśvalāyanaḡṛhyasūtra*. In den Gṛhyasūtras wird der Mantra noch anders verwendet (vgl. Fay 1899: 24).

sehr bekanntes Beispiel ist der Vers „*om dadhikrāvṇo akāriṣam etc.*“ (RV 4.39.6 bzw. VS 23.32), dessen Verwendung im Ritual wahrscheinlich bereits in einigen Ṛgveda-sūtras (etwa PG 2.10.16)²³¹ auf einer phonologischen Parallele zwischen dem Namen eines göttlichen Pferdes (Dadhikrāvan / Dadhikrās) und dem Ritualmaterial Joghurt (*dadhi*) beruht.²³² Ein Beispiel für eine Kombination von Mantra und Handlung ist die Verwendung des auf „*pratiṣṭhā*“ endenden Mantras „*omṃ mano jūtir juṣatām ājyasya etc.*“ (VS 2.13) bei der Einsetzung (*pratiṣṭhā*) von Göttern oder Ritualgegenständen. In allen drei angeführten Fällen ist die Verbindung heute so etabliert und beständig, dass sich aus dem Gebrauch des jeweiligen Mantras (RV 2.23.1/VS 23.19, RV 4.39.6/VS 23.32 bzw. VS 2.13) auf die Gottheit (Gaṇeśa), das Material (Joghurt) bzw. die Handlung (*pratiṣṭhā*) schließen lässt. Obwohl derartige Bedeutungszuschreibungen eindeutig sekundär sein können, sollten sie, will man die Wandlungen der Ritualtradition verstehen, nicht als bedeutungslos oder falsch abgetan werden. Sie sind vielmehr Ausdruck einer lebendigen Tradition, die mit eigenen Mitteln der Bedeutungsgebung ihre Rituale an sich verändernde Umstände anpasst, Neues aufnimmt und bis heute neue „vedische“ Rituale entwickelt.

Wandel und Veränderung werden aber nicht nur mit Blick auf die historische Entwicklung sichtbar, sondern auch im Vergleich synchroner Texte. Bei allen Parallelen weisen die Handbücher nämlich auch erhebliche Unterschiede auf. Beispielsweise beschreiben bei weitem nicht alle Handbücher, die Angaben zu den Vorbereitungen machen, die Elemente *bhūmisparśa* und *bhūtotsāraṇa*, oder im KBh wird die sonst übliche Position der *gaṇeśapūjā* verändert.²³³ Dass Veränderungen durch Auslassungen, Ergänzungen oder Umstellungen auch innerhalb eines Ritualelements auftreten, wird besonders beim *arghasthāpana* deutlich. Wie gezeigt (Kap. 5.2.5 §3), reicht die Spannbreite der Texte hier von listenartigen Aufzählungen von Mantras, *mudrās* und Materialien bis hin zu detailreichen Anleitungen, in denen das eigentliche Aufstellen des Gastwassers mit diversen Unterhandlungen ausgebaut wird. Die meisten Texte liegen zwischen diesen beiden Extremen. Mal mit konkreten Anweisungen, mal völlig unkommentiert, nennen sie verschiedene Versatzstücke. Meist hat man es mit einer Art Lückentext zu tun, der sich erst erschließt, wenn man das Korpus studiert, dem der Text entstammt, und damit einen Einblick gewinnt, wie der „Ritualbaukasten“ bestückt ist, aus dem sich der jeweilige Autor oder Kompilator bedient.

In den vorherigen Kapiteln wurde deutlich, dass sich durch den Vergleich der Details für beinahe jedes Ritualelement Abweichungen der Handbücher zueinander feststellen lassen. Verschiedene Bauteile können verwendet oder diese verschieden kombiniert und einander zugeordnet werden. Die Spannbreite der Möglichkeiten ist groß. Sehr einheitlich beschreiben die nepalesischen Texte etwa, wie man die Zutaten für *pañcagavya* nacheinander mit Mantras in ein Gefäß gibt.²³⁴ Beim Füllen des *karma-*

231 Siehe dazu Fay 1899: 22.

232 Zu diesem Beispiel siehe Bühnemann 1988: 142; Deshpande 1996: 416; Michaels 2010a: 143.

233 Zu diesen und anderen Variationsmöglichkeiten in der Abfolge der Ritualelemente vgl. Tab. 5.1.

234 Dass dabei auch vedische Mantras verwendet werden, die nicht in der eigenen Saṃhitā enthalten sind, liefert einen Hinweis darauf, dass man hier ein bereits etabliertes Versatzstück in den „Baukasten“ der eigenen Tradition übernommen hat.

pātra herrscht zwar keine Einigkeit über die Reihenfolge der Zutaten, aber auch hier weisen die Texte Übereinstimmungen bei den Kombinationen von Mantra, Handlung und Material auf.²³⁵ Bei einem weiteren Detail des *karmapātrasthāpana* dagegen erscheint nur die Kombination von Mantra und Ritualelement stabil, die zwischen Mantra und Handlung – oder, um es mit Oppitz (1999: 73) zu sagen, zwischen sprachlicher und kinetischer Ebene – jedoch flexibel. Alle angeführten Handbücher erwähnen beim Aufstellen des *karmapātra* die Mantras VS 20.14-16, schreiben dazu aber jeweils verschiedene Handlungen vor. Schließlich können, wie das Beispiel der *prārthanā* bei der *dīpapūjā* zeigt, selbst für einen bestimmten Mantra eines Teilelements in den Handbüchern verschiedene Varianten verzeichnet werden.²³⁶ Variationen treten also auf allen Segmentierungsstufen des Rituals auf. Die Fülle an Gestaltungsmöglichkeiten bedeutet jedoch nicht, dass hier Willkür herrscht. Es gibt klare, wenn auch nicht immer konvergente Vorstellungen davon, was richtig ist. und wie sich beim Vorritual zeigen wird, enthält der „Baukasten“ regulierende Mechanismen, die in den Ablauf integriert werden können, um eventuelle Fehler zu korrigieren bzw. unwirksam zumachen.

5.5 „Baukasten“, Texte und Praxis

Bleibt hier noch, einen kurzen Blick auf die Unterschiede und regulierenden Wechselwirkungen zwischen „Baukasten“, Text und Praxis zu werfen. Bei den bislang behandelten Vorbereitungen des Rituals treten auffällige Diskrepanzen zwischen Text und Praxis auf. Viele nicht-priesterliche Handlungen haben keinen oder kaum Niederschlag in Ritualhandbüchern gefunden und, andersherum, werden textliche Vorschriften in der Praxis übergangen oder die Abläufe werden pragmatisch anders organisiert. In späteren Teilen des *vratibandha* ist die Deckung für gewöhnlich größer und die Bedeutung des Handbuchs als direkte Anleitung für die Praxis nimmt zu. Der bisher vorgestellte Befund liefert aber auch einen Hinweis auf die Bedeutung der Praxis für die Handbücher (siehe unten). Hier soll jedoch zunächst noch einmal bei der Varianz der Handbücher angesetzt werden.

Etliche der aufgezeigten Gestaltungsmöglichkeiten sind in mehreren Texten belegt. Daneben können aber auch individuelle Züge hervortreten. So weist beispielsweise die SP tantrische Einflüsse auf (wie die Verehrung der *Ādhāraśakti* beim Aufstellen der verschiedenen Sitze),²³⁷ die sich in gewisser Konstanz durch das gesamte Handbuch ziehen,²³⁸ aber trotz des hohen Ansehens, das die SP genießt, nur teilweise Eingang in die ihr folgenden Handbücher (SV, VPGh) gefunden haben (siehe dazu unten). Die Verfasser von Handbüchern und Kompilatoren älterer Texte bedienen sich

²³⁵ Diese Kombinationen können sich in verschiedenen Kontexten wiederfinden. Beispielsweise werden sie im KBh (5) auch beim Füllen des *arghapātra* verwendet.

²³⁶ Siehe Kap. 5.2.5 §4.

²³⁷ Vgl. Kap. 5.2.5 §1 und 3.

²³⁸ Dies ging vermutlich von Dhanasamśera Rāṇā, einem der Mitverfasser, aus, der als praktizierender Tantriker bekannt war.

je nach Wissensstand und Vorlieben im „Ritualbaukasten“ *pūjā*, übertragen beständige Kombinationen in andere Kontexte oder verzichten auf die Beschreibung von Standards, die vorausgesetzt werden. Gerade so bekannte Mantras wie „*oṃ gaṇānāṃ tvā gaṇapatim havāmahe* etc.“ können beinahe beliebig ergänzt oder nicht extra genannt werden, wenn Gaṇeśa verehrt wird.²³⁹ Ähnliches kann bei der Aufführung beobachtet werden. Ein Priester mag spontan aus dem Gedächtnis einen zusätzlichen Mantra einfügen, andererseits kann er aber auch entscheiden, auf bestimmte Details zu verzichten.

In der Praxis fanden sich „*Pūjā*-isierungen“ bereits bei den nur wenig ritualisierten und von den Handbüchern nicht erfassten Vorbereitungen des Materials, beispielsweise als die Schwester des Initianden den für den *maṇḍapa* benötigten Bambus vor dem Fällen mit einer Handvoll Ritualreis verehrte.²⁴⁰ Solche einfachen Formen der Verehrung sind den Texten nicht fremd. Auch dort kann sich das Verehren (etwa des Sitzes oder der Lampe) auf das Darbringen von einigen Blüten und Ritualreis beschränken, ohne dass dafür Mantras angegeben werden. Eine aufwendige Prozedur wird in den meisten Texten erst bei der *gaṇeśapūjā* beschrieben.²⁴¹ Wie sich noch mehrfach zeigen wird, weist auch die Praxis elaborierte Formen der Verehrung auf.²⁴² Der Aufwand variiert also sowohl in den Handbüchern als auch in der Praxis. Hier wie da lassen sich Abläufe vergleichbar einer Ziehharmonika erheblich verkürzen oder verlängern. Wie diese Möglichkeiten jeweils genutzt werden, kann Hinweise für die Deutung des Rituals liefern. Wird eine Handlung mit vielen Details angereichert, liegt nahe, dass sie als wichtig empfunden wird.

Zurück zu den Unterschieden zwischen Skript und Performanz. Wie gezeigt, folgt man beim Herrichten des Ritualplatzes für das Vorritual jeweils unterschiedlichen Handlungsmustern. In Texten sind die oben unterschiedenen Arten der Vorbereitung (Bereiten der Geräte und Materialien, Reinigungen und Erzeugen göttlicher Präsenz) choreographisch auf bestimmte Weise verknüpft. Das *karmapātra* wird aufgestellt, im nächsten Schritt dessen Wasser zur Reinigung versprenkelt usw. Sie können auch innerhalb eines Ritualelements verwoben werden, wenn beispielsweise beim *arghapātra* nach dem Setzen und Füllen die *tīrthas* ins Wasser eingeladen werden und das *tīrtha*-Wasser nach tantrischer Manier mit den Silben *yaṃ*, *raṃ* und *vaṃ* gereinigt wird. In den bisher beschriebenen Vorbereitungen des Fallbeispiels dagegen trat diesbezüglich eine Trennung auf. Während bei der häuslichen *pūjā* der Verehrer durchaus dem Modellablauf der Texte folgen kann und jedes Gefäß einzeln nacheinander setzen, mit Materialien und Göttern füllen und verehren mag, lassen dies der logistische Aufwand und der Zeitdruck bei einem rituellen Großunternehmen wie dem *vratibandha* meist nicht zu. So beschränkte sich die Familie im geschilderten Fall zunächst auf die rein materielle Vorbereitung des Platzes. Andere Arten der Vorbe-

239 Aus diesen Standards lassen sich daher auch kaum Rückschlüsse auf Textabhängigkeiten ziehen.

240 Siehe Kap. 5.1 §2.

241 Siehe Kap. 5.2.5 §6.

242 Z.B. wenn die acht Krüge (*aṣṭakalaśa*), mit deren Wasser der Junge bei *samāvartana* gebadet wird, mit verschiedenen *upacāras* und dem Schwenken eines Lichtes (*nīrājana*) verehrt werden (siehe Kap. 11.2 §3).

reitung wurden erst später beim eigentlichen Vorritual an passender Stelle integriert. Auch wenn dieses Vorgehen hier nur für ein Beispiel beschrieben wurde, handelt es sich um einen Standard, der in anderen Ritualen, und im *vratabandha* selbst wiederkehrt, etwa wenn der Platz für das Hauptritual am nächsten Tag vorbereitet wird. Dieses choreographische Prinzip ist den Texten durchaus nicht fremd,²⁴³ jedoch greift man in der Praxis in anderen Kontexten darauf zurück. Der Praktiker könnte aber bei Bedarf mit Verweis auf entsprechende Textstellen sein Handeln rechtfertigen.

Im Zusammenhang mit den Wechselwirkungen zwischen Text und Praxis ist noch ein anderes Phänomen anzusprechen. Wie gesehen, waren die Vorbereitungen im Fallbeispiel von den „Verrichtungen anlässlich des günstigen Moments“ (Nep. *maṅgalako* bzw. *sāitako kāma* o.ä.) dominiert; einem Ritualelement für das es (noch) keinen Sanskritnamen gibt, da es, obgleich in der Praxis etabliert, den Texten bis vor kurzem fremd war. Es waren die vom nepalischen König beauftragten Autoren der SP (siehe Kap. 1.1 §3), die Ende der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts einige mit diesem Element verbundene Handlungen in ihren Anleitungstext aufnahmen und damit den Grundstein für die textliche Tradierung dieser Informationen legten. Zweifelsohne gelten die beiden Autoren als Autoritäten. Aber dies allein kann nicht erklären, warum sich das besagte Element nun auch in der Texttradition zu etablieren scheint. Spätere Kompilatoren und Überarbeiter treffen ihre eigenen Entscheidungen, was von der Vorlage ungeändert übernommen und was unter Rückgriff auf den „Baustein“ überarbeitet wird. Bei der Rezeption der SP treten aber auch erneut Rückkopplungsprozesse mit der Praxis auf. Während die nicht nur in anderen Handbüchern sondern auch in der Praxis der *samskāras* unüblichen tantrischen Details der SP in nachfolgenden Texten (wie der VPGh und dem SV) nur zögerlich berücksichtigt oder gänzlich übergangen werden (siehe oben), werden die Angaben zu dem in der Praxis so wichtigen *maṅgalako kāma* anstandslos übernommen, teils sogar weiter ausgebaut.

Wenn jetzt das Vorritual behandelt wird, das zumindest in Teilen seit der Zeit der Sūtra-Kommentatoren in der Texttradition fester Bestandteil der *samskāras* ist und als komplexer „Baustein“ mit einer Reihe anderer Rituale verbunden werden kann, wird man erneut auf verschiedene Gestaltungsmöglichkeiten und ähnliche Prozesse des Abgleichens stoßen.

243 So findet es sich etwa bei der Vorbereitung der *māṭṛkāpījā* in mehreren Texten (siehe Kap. 6.1.1).