

6 Vorritual

Den Ereignissen am Haupttag des *vratibandha* gehen nicht nur diverse soziale Vorbereitungen sowie das Herrichten eines (ersten) Ritualplatzes voraus, sondern auch ein aus verschiedenen Teilen bestehendes Vorritual (*pūrvāṅgakarman*), das an eben diesem Platz stattfindet. Erneut begegnet man hier Standards. Wie vor anderen größeren brahmanischen Ritualen wird heute auch vor der Initiation üblicherweise am Vortag eine Verehrung der Muttergottheiten (*mātr-* oder *mātrkāpūjā*) und eine bestimmte Form des Ahnenrituals (*ābhyudayika-* oder *nāndī(mukha)śrāddha*) vollzogen (siehe Kap. 6.1 und 6.2).¹ Diese „Zusatzteile“ sind weit verbreitet, entsprechende Ritualbeschreibungen kamen aber, wie Pandey (1998: 51, 61) anmerkt, erst relativ spät auf. Das gilt auch für die hier untersuchte Tradition. Im PG werden keinerlei Angaben zum Vorritual gemacht. Erst die Kommentatoren Harihara und Gadādhara weisen bei der Behandlung der vier, heute im *vratibandha en bloc* vollzogenen *samskāras* mehr oder weniger standardmäßig darauf hin, dass zunächst *mātrpūjā* und *ābhyudayika* zu vollziehen sowie drei Brahmanen zu verköstigen sind, bevor außerhalb des Hauses ein Feuer errichtet wird, dem man Opfer darbringt (siehe Kap. 7), ehe man mit dem jeweiligen *samskāra* beginnt.²

In den modernen Handbüchern ist ein weiterer Entwicklungsschritt erkennbar. Das Vorritual erscheint oft weiter ausgebaut, wird aber in der Regel nicht vor jedem *samskāra*, sondern nur einmal zu Beginn des *vratibandha* vorgeschrieben. Auch in den Texten werden also Handlungen zusammengelegt, die laut älteren Autoritäten mehrfach vollzogen werden sollen. Bei den Vorbereitungen in der Praxis ist dies ein gängiges Mittel, um Abläufe zu verkürzen und den Aufwand zu verringern (siehe Kap. 5.2.6). Hier reicht diese Erklärung nicht aus, denn es ist klar erkennbar, dass die Bestandteile des Vorrituals unter Rückgriff auf den „Baukasten“ *pūjā* teils massiv weiter ausgebaut und somit aufwendiger wurden. Außerdem nennen oder beschreiben moderne Handbücher meist ein spezifisch zum *cūḍākarāṇa* gehörendes Vorbereiten der Haare (*jūṭikābandhana*) als Teil des Vorrituals (siehe Kap. 6.3)³ und es wird Weiteres, wie der *grahayajña*, ein Opfer an die sogenannten Planetengottheiten (die „(Neun) Greifer“), vorgeschrieben (siehe Kap. 6.4).⁴ Das Zusammenlegen von identischen Handlungen ist hier weniger Mittel der Abkürzung, sondern wird, wie später zu zeigen ist, gestalterisch und Struktur gebend eingesetzt.

1 Zur Verehrung der Weltenmütter und Väter „mit freudigem Antlitz“ vor dem vedischen Opfer siehe Krick 1982: 49. Zum Vorritual in der *pūjā* siehe etwa NP: 205-209. Für weitere Referenzen siehe Kap. 6.1 und 6.2.

2 Vgl. Harihara (Bākre 1982: 188f. 225, 228, 251; Mālavīya 2000: 18, 78, 84, 126) und Gadādhara (Bākre 1982: 193, 231f., 237, 251; Mālavīya 2000: 21, 85, 95, 114).

3 Gadādhara (Bākre 1982: 193; Mālavīya 2000: 21) erwähnt im Zusammenhang mit dem *cūḍākarāṇa* neben der üblichen Verehrung von Müttern und Vorvätern verschiedene *maṅgalakarāṇas* wie *haridrālāpana* (?).

4 Vgl. etwa Gadādharas *padārthakrama* des *upanayana* (Bākre 1982: 232; Mālavīya 2000: 85).

Fragt man heutige Akteure nach der Funktion des *pūrvāṅgakarman*, erfährt man meist, dass es eine Art Sicherungsmaßnahme ist. Bereits bei der *gaṇeśapūjā* (Kap. 5.2.5 §6) wurde deutlich, dass vorbereitende Handlungen einen vorbeugenden Charakter haben können. Durch die Verehrung des „Herrn der Hindernisse“ wappnet man sich gegen potentielle Störungen, die den richtigen Ablauf und damit den Erfolg des Rituals gefährden könnten. Dieses Bedürfnis nach Absicherung kommt auch im Vorritual in mehreren Details zum Ausdruck, nicht nur wenn verschiedentlich eine zusätzliche *gaṇeśapūjā* integriert wird, sondern auch wenn einzelnen Teilen standardmäßig Handlungen nachgestellt werden, die Fehler tilgen sollen.

Spezifischer tritt bei der üblichen Begründung des *pūrvāṅgakarman* erneut das Motiv der Reinheit hervor. Auch bei den bisherigen Vorbereitungen wurde durch das Befolgen von Regeln und vorgeschriebenen Handlungen Reinheit für das bevorstehende Ereignis bewahrt oder erzeugt. Beim Vorritual geht es eher um eine allgemeine Immunisierung gegen bestimmte Arten der Unreinheit, die für das Ritual gefährlich sind. Dass die biologischen Übergänge Geburt und Tod Quellen solcher Unreinheit darstellen, wurde bereits im Zusammenhang mit den passenden Zeiten für die Initiation behandelt (siehe Kap. 3.2.1). Während man das Risiko einer plötzlichen Geburt etwa durch das Verbot des Ritualvollzugs während der Schwangerschaft der Mutter minimieren kann, lässt sich der Allmacht und Willkür des Todes nicht durch Regeln beikommen. Hier muss man rituell vorsorgen, um die Gefahr plötzlich auftretender Unreinheit zu bannen. Eben dies leistet das *pūrvāṅgakarman*. Ist es vollzogen, so die verbreitete Vorstellung, kann, ja muss das Ritual (auch im Falle von Geburt und Tod im engen Familienkreis) ohne Verzögerung bis zum Ende vollzogen werden.⁵ Ist das Ritual einmal initiiert, nimmt es durch eigene Mittel kontrolliert und abgesichert, weitgehend autonom seinen Lauf.

6.1 Verehrung der Mütter (*mātrkāpūjā*)

Wie Kane (1974: 271f.) feststellt, wird die Verehrung der Muttergottheiten in den Gr̥hyasūtras nicht behandelt, obwohl ihr Kult zweifelsfrei sehr alt ist. Frühe Zeugnisse legen nahe, dass verschiedene Gruppen von Müttern, die sich teils beeinflussten, im Laufe der Zeit mit verschiedenen männlichen Gottheiten (Skandha, Śiva) assoziiert wurden und schließlich in Form der *yoginīs* im tantrischen Ritual große Bedeutung erlangten.⁶

In der „vedischen“ Tradition der Texte zum häuslichen Rituale spät eingeführt, scheint dort das einfache Grundmodell der *mātrkāpūjā* des *pūrvāṅgakarman* die Verehrung von Sechzehn Müttern (Ṣoḍaśamātrkā) nebst Gaṇeśa und das Darbringen von

5 Vgl. Bennett 2005: 62; Stevenson 1920: 62f., 132. Gögge (2010: 90f.) berichtet, wie die Rājopādhyāyas von Bhaktapur den Verunreinigung vorbeugenden Charakter des *ābhyaudayika* instrumentalisieren, um auch im Falle einer Geburt in der Familien ihrer Arbeit als Priester nachgehen zu können.

6 Siehe dazu Hatley 2007: 31-130; White 2003: 27-66. Ein Überblick über die einschlägigen kunst- und religionswissenschaftlichen Arbeiten zum Thema findet sich in Hatley 2007: 32.

fünf oder sieben Butterfettgüssen zu sein.⁷ Heute finden sich zahlreiche, scheinbar lokale Varianten. Nach Stevenson werden in Gujarat für die Verehrung der Mütter nebst Gaṇapati sechzehn Häufchen aus Reis errichtet und sieben Linien aus Butterfett gegossen, die weitere Mütter repräsentieren.⁸ Tachikawa, Hino und Deodhar (2001: 98) berichten aus Maharashtra, dass zusammen mit der Familiengottheit in 27 Reishäufchen Gaṇeśa und Vāstoṣpati sowie zwei Gruppen von Müttern verehrt werden, die Sechzehn Lokamātr(kā)s beginnend mit Gaurī und die Sieben Mātr(kā)s beginnend mit Brāhmī. Die *mātrkāpūjā* kann jedoch, wie die nepalischen Beispiele zeigen, durch Einbeziehen weiterer, teils eindeutig tantrischer Göttinnen noch weiter ausgebaut sein.

6.1.1 Handbücher

Gemäß nepalischen Texten werden bei der *mātrkāpūjā* des *pūrvāṅgakarman* meist fünf Gruppen von insgesamt 57 Mütter verehrt (siehe Tab. 6.1):

Tab. 6.1: Bei der *mātrkāpūjā* verehrte Mütter.⁹

Reihe	Gruppe	zugehörige Göttinnen
1	Saptadaśamātrkā / Gomayamātrkā	Aditī, Devamātr, Svāhā, Siddhi, Sarasvatī, Kīrti, Lakṣmī, Dhṛti, Medhā, Puṣṭi, Śraddhā, Kriyā, Mati, Buddhi, Lajjā, Vapu, Śānti
2	Daśatorāṇa- mātrkā	Gaurī, Dhanadā, Nandā, Vimalā (KK, SV: Maṅgalā), Maṅgalā (KK, SV: Vimalā), Balā, Gaṅgā, Yamunā, Dhātrī, Vidhātrī
3	Saptadvāra- mātrkā	Nandā, Nandinī, Vāsiṣṭhī, Vasudevā, Bhārgavī, Jayā, Vijayā
4	Ṣoḍaśamātrkā	Gaurī, Padmā, Śacī, Medhā, Sāvitrī, Vijayā, Jayā, Devasenā, Svadhā, Svāhā, Mātr, Lokamātr, Dhṛti (VUP: Hrṣṭi), Puṣṭi, Tuṣṭi, Kuladevatā ¹⁰
5	Sāptamātrkā	Brāhmī, Māheśvarī, Kaumārī, Vaiṣṇavī, Vārāhī, Indrāṇī, Cāmuṇḍā

Sowohl bei der Vorbereitung der eigentlichen Verehrung der 57 Mütter als auch den zugehörigen Abschluss-handlungen wird in den Anleitungen in unterschiedlichem Ausmaß auf schon behandelte Standardelemente und -details zurückgegriffen. Die *mātrkāpūjā* bietet aber auch Gelegenheit, einige weitere, nicht minder übliche „Bausteine“ des „Baukastens“ *pūjā* vorzustellen.

- 7 Diesem Modell folgt etwa Gadādhara in seinem *prayoga* zur sechsten *kaṇḍikā* des *Kātyāyanaśrāddhasūtra* (Bākre 1982: 510; Mālavīya 2000: 492).
- 8 Stevenson, die wohl meint, dass auch Gaṇeśa durch ein Reishäufchen repräsentiert wird, spricht mehrfach von nur fünfzehn (plus sieben) Müttern (1920: 21, 23, 29f., 62 (mit Skizze)).
- 9 Nach KBh: 20-27; KK: 45-47; SP: 55-69; SV: 20-26; VPGh: 53-59. Einzig gemäß VUP (111-113) werden nach einer *pūjā* für Gaṇeśa und Durgā nur die Sechzehn Mütter (Ṣoḍaśamātrkā) sowie die Göttin Śrī verehrt.
- 10 Die aufgelisteten Namen werden in derselben Reihenfolge auch in Gadādharas Kommentar zum *Kātyāyanaśrāddhasūtra* 6.1 als Zitat aus dem *Bhaviṣyapurāṇa* genannt. Die an sechzehnter Stelle genannte *kuladevatā* wird dort allerdings als *āmadevatā* bezeichnet (Bākre 1982: 509; Mālavīya 2000: 489). In seiner kurzen Anleitung zum *mātrpūjana* ist von *ātmanah kuladevatā* die Rede (Bākre 1982: 510; Mālavīya 2000: 492).

§1 Vorbereitung – Laut der SP (53f.) soll der u.a. durch das Essen von *pañcagavya* vorbereitete Ritualvollziehende in einem günstigen Moment die Lampe entzünden, den *kalaśa* aufstellen, Gaṇeśa verehren und dann einen *saṃkalpa* lesen, mit dem er erklärt, die Muttergottheiten zu verehren, um das Ritual ohne Hindernisse beenden zu können (*nirvighnaparisamāptyartham*).¹¹ Laut KK (44) bereitet man zunächst das *karmapātra*, sprengt Wasser, liest den allgemeinen *saṃkalpa* für das Vorritual, übergibt ein *prāyaścittagodāna* und verehrt dann die Lampe usw., bevor man sich, nach einem weiteren *saṃkalpa*,¹² den Müttern zuwendet. Im KBh (18-20) wird nach dem *saṃkalpa*¹³ zunächst ausführlich eine *gaṇeśapūjā* beschrieben (vgl. SV: 18), in deren Rahmen auch *arḡha* bereitet und – wie sonst das Wasser des *karmapātra* (siehe Kap. 5.2.5 §2) – mit „*om apavitraḡ pavitro vā* etc.“ zur Reinigung (*pavitrikaraṇa*) versprengt wird. Schon diese Beispiele zeigen, dass die Autoren zur Vorbereitung der *mātrkāpūjā* ähnliche Versatzstücke aus dem „Baukasten“ *pūjā* verwenden, diese aber verschieden kombinieren.

In den Handbüchern werden neben diesen allgemeinen, größtenteils schon behandelten Elementen jedoch auch für die *mātrkāpūjā* spezifische Vorbereitungen beschrieben. Die meisten Texte greifen hier auf ein Prinzip zurück, das bereits als charakteristisch für die Praxis hervorgehoben wurde (siehe Kap. 5.2.6): das pragmatische Zusammenlegen gleicher oder ähnlicher Handlungen. Laut SP (53) stellt man einen reinen Sitz (Nep. *cokho pīrā*) vor sich auf und arrangiert darauf in Linien, die sich nicht berühren sollen, kleine Häufchen (Nep. *sānu sānu thupro*) aus Kuhdung oder *rāto akṣatā*, in die später die Mütter herbeigerufen werden. Aus einer Übersicht geht hervor, dass in der ersten Reihe für jede der sieben – hier als „Kuhdung-Mütter“ (Gomayamātrkā) bezeichneten – Göttinnen ein Häufchen geformt wird, in der zweiten Reihe für jede der „Zehn Türbogen-Mütter“ (Daśatorāṇamātrkā), in der dritten für die „Sieben Tür-Mütter“ (Saptadvāramātrkā), in der vierten für die „Sechzehn Mütter“ (Ṣoḡaśamātrkā) und in der fünften Linie für die „Sieben Mütter“ (Saptamātrkā). Andere Handbücher lassen zumindest eine Reihe der Mütter an einer anderen Stelle, meist an der Wand, anbringen. Einigkeit darüber, welche Reihe dies ist, besteht jedoch nicht.¹⁴

11 Die VPGh (52) fügt hinzu, dass, wenn am selben Tag bereits Lampe, Krug und Gaṇeśa gemäß *pūrvāṅgavidhi* verehrt wurden, deren Verehrung bei der *mātrkāpūjā* nicht wiederholt werden muss.

12 Nach der hier verwendeten Formel dient die *pūjā* neben der Beseitigung von Hindernissen auch der Erfüllung eigener Wünsche und dem Befrieden von Bösen (*mamepsitāmuka iṣṡakāmasiddhaye tatpratibandhaduritopaśamanāya* KK: 44). Ähnliche Formulierungen werden im KBh (18) verwendet (*prārīpsitāmukakarmapratibandhakaduritopaśamadvārā*).

13 Siehe letzte Fn.

14 Das KK (43) enthält eine ähnliche Übersicht der Anordnung auf dem (wie es hier heißt) „neuen Holzsitz“ (*navīnakāṣṡhapūṡha*). Später im Text werden die Saptamātrkā (beginnend mit Brāhmī) in Klammern auch als „Mütter des Butterfettgusses an der Wand“ (*bhīttau ghr̥tadhārāmātarah*) bezeichnet (KK: 46). Das heißt, sie befinden sich nicht, wie man aus der Übersicht schließen würde, auf dem Holzbrett. Im SV (18) heißt es, dass manche die sieben Dvāramātrkāś (beginnend mit Nandā) an der Tür (Nep. *dhokāmā*), viele sie (jedoch) an der Wand (Nep. *bhīttāmā*) befestigen. Die restlichen Häufchen (Nep. *thupro*) werden oben beginnend (erst 17, dann 10, 7 und 16) auf dem Holzbrett (Nep. *pīrkā*) platziert und alle Häufchen mit *dūbo* und *rāto akṣatā* versehen. Laut KBh (18) befestigt man zuerst sieben *gomayapīṇḡas* außerhalb der Tür. Dies ge-

§2 Verehrung – Auch die für die verschiedenen Mütter beschriebene Verehrung enthält mehrere bereits behandelte Ritualstandards: Die Göttinnen werden mit einer Variante der *āvāhana*-Formel herbeigerufen, und ihnen werden übliche Darbringungen gereicht. Es treten jedoch weitere Elemente hinzu. Bevor die Mütter verehrt werden, wird in allen Handbüchern mit dem Mantra „*om mano jūtir jūṣatām ājyasya etc.*“ (VS 2.13)¹⁵ eine „Einsetzung“ (*pratiṣṭhā*) bzw. „Einsetzung des Atems“ (*prāṇapraṣṭhā*) vollzogen. Die meisten Handbücher wiederholen die Einsetzung für jede der Reihen von Müttern,¹⁶ allein KK (45) und SV (20) beschreiben eine *pratiṣṭhā* nur für die erste Reihe.¹⁷

Auch zum Abschluss der eigentlichen *pūjā* findet sich in manchen Handbüchern ein hier bisher nicht behandelter Standard. Mit einer als „Bitte um Nachsicht“ (*kṣamā-prārthanā*) bekannten Formel werden die Gottheiten namentlich angesprochen („*om N.N.*“ bzw. in SP und VPGH „*bho N. N.*“), und es wird erklärt, „ihr seid verehrt, (nun) entschuldigt (eventuell beim Ritual begangene Fehler)“ („... *pūjitāḥ stha kṣamadhvam*“).¹⁸ Im KBh wird mehrfach eine Variante angegeben, in der die Herbeigerufenen auch gebeten werden, zu ihrem eigenen Platz (zurück) zu gehen („... *svasthānaṃ gacchata*“ KBh: 21, 22, 23), oder es werden andere Ergänzungen der Formel vorgenommen.¹⁹

So wie in den Handbüchern keine Einigkeit über die Platzierung der Häufchen herrscht, gibt es auch bei deren Verehrung Unterschiede. Laut SP (54-69) nimmt man, nachdem man, wie vom Brahmanen oder Astrologen angewiesen, nach Osten oder Westen gewandt die Göttinnen je einer Reihe mit *praṇava* (*om*), den *mahāvyaḥrtis*, einer *āvāhana*-Formel und einem entsprechenden *nāmamantra* herbeigerufen und mit VS 2.13 eingesetzt hat, Blüten und Ritualreis oder *kuśa*-Stücke, berührt die Häufchen

schiebt (wie deren Verehrung) in der Dämmerung (*sāṃdhyākāle*). Gemeint ist wahrscheinlich die Abenddämmerung des Vortags, denn vor der Verehrung der nächste Reihe von Müttern „am Morgen des Festtages“ (*utsavadine prātaḥ kāle*) beschreibt das Handbuch erneut, wie der *yajamāna* nach der *nityakriyā* auf einem Sitz nahe den Toraṇamātrkā Platz nimmt (KBh: 21). Wo dieser Platz ist und ob die Mütter (wie ihr Name suggeriert) am Torbogen (*torāṇa*) verehrt werden, wird im Text nicht gesagt. Bei der anschließenden Verehrung der Sechzehn Mütter wird der Ort als „innerhalb des Hauses“ (*grhyābhyantare*) angegeben (KBh: 23). Die Sieben Mütter (beginnend mit Brahmī) werden laut KBh (26) in einer zweiten Reihe verehrt, nach der *pūjā* der Sechzehn Mütter in der ersten Reihe.

- 15 Nur im KBh (20) wird hier ein *vinīyoga* für den Mantra angegeben, welcher als *ṛṣis* Aṅgiras und Bṛhaspati, als Versmaß *br̥haṭī* und als Gottheit Bṛhaspati verzeichnet.
- 16 Nach SP (55, 59, 61f., 64, 67f.) und VPGH (53, 55, 56, 57, 58) werden die Mütter einer Reihe kollektiv herbeigerufen und eingesetzt. Auch laut KBh (20, 22, 25, 26) verfährt man so. Der Text gibt jedoch den Mantra zur *pratiṣṭhā* immer vor der *āvāhana*-Formel an (vgl. nächste Fn.). Die VUP (111), die lediglich die Sechzehn Mütter verehren lässt, enthält nur eine *pratiṣṭhā*. Als Alternative wird hier der „*chāndogānām prāṇapraṣṭhāmantra*“, nämlich „*om vānmanaḥ prāṇo 'pānaḥ etc.*“, genannt.
- 17 Beide Texte lassen die *pratiṣṭhā* bereits vor dem *āvāhana* vollziehen.
- 18 KBh: 21, 22, 23, 27; SP: 58, 61, 63, 66, 60; SV: 20-26; VPGH: 54, 56, 57, 58, 59; VUP 113.
- 19 Bei der Verehrung der „Sechzehn Mütter“ wird die *kṣamāprārthanā* mit einem *nāmamantra* kombiniert und darauf verwiesen, dass die Gottheiten nach Kräften verehrt sind (*om gauryādi-ṣoḍaśamātr̥bhō namaḥ yathāśakti pūjitāḥ stha kṣamadhvam* KBh: 26). Im Falle des zu Beginn der *mātr̥kāpūjā* verehrten Gaṇeśa wird um Vollständigkeit der *pūjā* gebeten (*pūjā sampūrṇatām yātu gaṇapate kṣamasva* KBh: 20).

bzw. Mütter einer Reihe einzeln, nennt sie mit der Formel „*Oṃ*, Du bist N.N. – *oṃ*, Verehrung sei N.N.“ (*oṃ* [...] *asi* – *oṃ* [...] *namaḥ*) beim Namen und verehrt sie (vgl. VPGh: 53-59). Dann wiederholt man den kollektiven *nāmamantra*, verehrt die Gottheiten nach Vermögen (*yathāśakti*) erneut mit Darbringungen,²⁰ spricht (Reis und Blüten haltend) die *kṣamāprārthanā* und wiederholt die Prozedur für die nächste Reihe. Die kurz gefasste Beschreibung des KK (44-47), nach der man nach Osten blicken soll, nennt für jede der Reihen einen *saṃkalpa*, eine kollektive *āvāhana*-Formel, einen Vers, der die Namen der jeweiligen Mütter nennt, und die einzelnen *nāmamantras*, die bei der Verehrung gesprochen werden sollen.²¹ Andere Handbücher machen ähnliche Angaben.²² In der VUP (111-113) werden zwar dieselben Bestandteile verwendet, dennoch weicht der Text ab: Zum einen werden von den Müttern nur die sechzehn beginnend mit Gaurī verehrt. Zum anderen werden diese nach einer (wie in anderen Texten) kollektiven *pratiṣṭhā* einzeln mit einer *āvāhana*-Formel herbeigerufen.

Nach einigen Quellen ist die Verehrung der Mütter damit noch nicht beendet. Laut KK (47) werden nach der *pūjā* der Sieben Mütter in der letzten Reihe erneut folgende Dinge dargebracht: Räucherwerk (*dhūpa*), Licht (*dīpa*), gekochte Speise und anderes (*naivedyādika*), Schmuck (*alankāra*) und „Material der verheirateten Frau“ (*saubhāgyadravya*).²³ Laut SP (69f.) richten sich diese Gaben ausdrücklich an alle auf dem Ritualplatz etablierten Mütter. Der Text nennt außerdem weitaus mehr Darbringungen²⁴ und beschreibt, wie man mit brennendem Kampfer (Nep. *kapūra*) und Dochten (Nep. *battīharū*) *nīrājana* vollzieht, (die Verehrten) dreimal im Uhrzeigersinn mit Wasser umgießt (*pradakṣiṇā*) und mit *candana*, *akṣatā*, *phūla*, *lāvā* und *abīra* eine „Handvoll Blüten“ (*puṣpāñjali*) darbringt.²⁵ Die aufgezeigte Varianz der Texte macht erneut deutlich, dass innerhalb eines allgemeinen Schemas erhebliche Spielräume bestehen und die *pūjā* unter Verwendung verschiedener Versatzstücke teils recht individuell gestaltet und ausgebaut werden kann. Dies wird auch an einem weiteren Detail deutlich.

Alle Handbücher verehren im Rahmen der *māṭṛkāpūjā* neben den Müttern weitere Gottheiten, vor allem den gerade zu Ritualbeginn besonders wichtigen Gaṇeśa. Laut der SP (63, 66) wird er zusammen mit den Sechzehn Müttern herbeigerufen und

20 Die Liste der *upacāras* variiert bei jeder Reihe leicht, meist wird jedoch Übliches wie *pādyā*, *arghya*, *ācamanīya*, *snānīya*, *pañcāmṛtasnāna*, *candana*, *akṣatā*, *jautila* und *phūla* genannt (SP: 58-69).

21 Die *pratiṣṭhā* (vor dem *āvāhana*) und eine Verehrung mit Wasser zur Fußwaschung und anderem (*pādyādi*) vor dem Grüßen mit *nāmamantras* wird nur für die erste Reihe beschrieben (KK: 45).

22 Aus dem SV (20-26) geht auch hervor, dass die Mütter einer Reihe jeweils von Süden nach Norden verehrt werden. Die Beschreibung im KBh (21-27) ist ausführlicher. So wird den Müttern dort u.a. auch *puṣpāñjali* dargebracht.

23 *Saubhāgya* bezeichnet Wohlstand, Fülle, Glück usw. und wird vor allem mit der verheirateten Frau, deren Gatte noch lebt, assoziiert (siehe Bühnemann 1988: 156f.).

24 Neben den im KK genannten Darbringungen werden laut SP (69) nach Vermögen auch *jala*, *pañcāmṛta*, *vastra*, *candana*, *akṣatā*, *sindūra*, *abīra*, *jau*, *tila*, *phūlamālā*, *lāvā*, *phala*, *pāna masalā*, *bheṭī* und *sugandha* dargeboten.

25 Teile dieser Beschreibung werden in die VPGh (59) übernommen.

verehrt, indem sein Name in die entsprechenden Formeln integriert wird.²⁶ In der Beschreibung der VUP (111-113) wiederum werden zunächst Gaṇeśa und Durgā, dann die Sechzehn Mütter und schließlich Śrī verehrt.²⁷ Gemäß dem SV (18) wird zu Beginn nur Gaṇeśa bedacht. Seine Verehrung soll mit eigenem *saṃkalpa*, verschiedenen Mantras usw. erfolgen. Andere Handbücher verehren Gaṇeśa im Rahmen der *mātrkā-pūjā* gleich mehrfach. Laut KBh (18-20, 23-25) wird er sowohl vor den Müttern der ersten Reihe als auch vor den Sechzehn Müttern, hier gefolgt von Durgā und den Navagrahas herbeigerufen, verehrt, begrüßt und entlassen. Ähnlich verhält es sich im KK.²⁸ Darüber hinaus wird im KK (45) nach der *pūjā* für die erste Mütterreihe angewiesen, dass in einem Krug (*kalāśe*) Gaṇeśa, Durgā, Vāyu, Ākāśa und (die beiden) Aśvinīkumāras (also die üblicherweise in den *kalāśa* herbeigerufenen Pañcalokapālas; siehe Kap. 5.2.5 §5) mit fünf Darbringungen (*pañcopacāra*) bedacht werden. Es scheint, je mehr Götter Hindernisse ausräumen und das Ritual beschützen, desto besser.

Sind alle Mütter und Konsorten verehrt, folgt in allen Handbüchern ein weiteres Element der *mātrkāpūjā*, das, wenn man nur die Texte studiert, in verschiedenen Details jedoch unklar bleibt.

§3 Strom des Reichtums (*vasordhārā*) – Zumindest dem Namen nach ist die *vasordhārā*, der „Strom des Reichtums“, ein vedisches Ritualzitat. Während aber im vedischen Feuerritual, etwa bei der Feuergründung (*agnicayana*), bei der *vasordhārā* mit Hilfe eines langen Opferlöffels (*praseka*)²⁹ kontinuierlich Butterfett ins Feuer gegossen wird,³⁰ ist bei der *mātrkāpūjā* das Ziel des Gusses die Wand, oder genauer gesagt (was jedoch aus keinem Handbuch klar hervorgeht), die Mütter an der Wand.

Eine kurze Beschreibung findet sich im KK (47): Dem eigenen Brauch folgend (*svācārāt*) nimmt der Opferherr zusammen mit seiner Frau (*sapatnīko yajamāna*) gekochte Speise (*pakvānna*) auf den Kopf und soll dann unter Rezitieren von u.a. „*om vasoh pavitram asi etc.*“ (VS 1.2) und „*om tām savitur vareṇasya etc.*“ (VS 17.74) die *vasordhārā* empfangen. Mit beinahe demselben Wortlaut beschreiben KBh (27) und SV (26) die Handlung.³¹ Hier wird jedoch auch – wie beim mittelalterlichen Kommentar Gadādhara –³² angegeben, dass man fünf oder sieben Güsse darbringen soll.³³ Nach der VUP (113) werden drei, fünf oder sieben Güsse mit Butterfett gegeben, wobei eine mit *tulasī* (*vyṇḍā*) versehene Banane (*kadalī*) oder eine Areca-Nuss verwen-

26 Sowohl die *āvāhana*- und *ṣamāprārthanā*-Formel, wie auch der an die Gesamtheit der Sechzehn Mütter gerichtete *nāmamantra* enthalten die Formulierung *gaṇapatīśahitā*. Vgl. VPGh: 57f.

27 Wie für die Mütter werden separate *āvāhana*-Formel und *nāmamantras* verwendet. Während Gaṇeśa und Durgā in die kollektive *ṣamāprārthanā* integriert werden, wird Śrī separat mit „*om śrīr mayi ramasva*“ verabschiedet.

28 Die Beschreibung ist aber kürzer. Zu Beginn werden „*om gaṇānām tvā [gaṇapatīm havāmahe] etc.*“ (VS 23.19) zum Verehren und „*om vakratuṇḍa [mahākāya] etc.*“ als *prārthanā* genannt (KK: 44). Vor der *pūjā* der Sechzehn Mütter wird nur erwähnt, dass im Krug Gaṇeśa und andere (Götter) verehrt werden sollen (KK: 46).

29 Nach Staal (1983: 563) hat der Löffel die Länge des Opferherrn.

30 Siehe Staal 1983: 563-570 (mit Abbildungen). Zur *vasordhārā* siehe auch KŚ 18.5.1.

31 Laut Nepali-Teil der Anleitung im SV (26) hält die Frau des *yajamāna* die Speise an den Kopf ihres Mannes und dieser gießt das Butterfett.

32 Nach ihm sollen die Güsse im Norden enden (Bākre 1982: 510; Mālavīya 2000: 492).

33 Diese Information findet sich auch in der VPGh (60), die hier ansonsten der SP folgt (s.u.).

det wird.³⁴ Aus der SP (70f.) geht hervor, dass der Guss dargebracht wird, indem man, nachdem der Opferherr und seine Ehefrau auf einem Sitz Platz genommen haben, kontinuierlich Butterfett ausgießt, während o.g. Mantras gelesen werden (vgl. VPGh: 60). Darüber hinaus wird in der SP (70 Fn. 1) angemerkt, dass dabei ein Blattteller (Nep. *ṭapari*) mit Gebäck (wie *sela*, *pūri*) und Süßigkeiten an den Kopf des Opferherrn gehalten wird. Wer beim Darbringen der Güsse wie und wo genau agiert, bleibt in den Texten meist unklar. Wie im KK (47) mit dem Verweis auf den „eigenen Brauch“ (siehe oben) angedeutet, scheint es hier verschiedene Familientraditionen zu geben, sodass die Handbücher diese Details gar nicht allgemein verbindlich regeln können.

§4 Abschluss – Nach Meinung der meisten Handbücher sollen nach der Verehrung der Mütter als „Bitte um Frieden“ (*śāntiprārthanā*) der Mantra „*oṃ dyauḥ śāntiḥ* etc.“ (VS 36.17) und als Segen (*āśīrvāda*) „*oṃ punas tvādityā rudrā vasavaḥ samindhatām* etc.“ (VS 12.44) rezitiert werden.³⁵ Im KBh (27) erscheint der erstgenannte Spruch als letzter von insgesamt vier Mantras des „Murmels des Mantras für (langes) Leben“ (*āyusyamantrajapa*).³⁶ Solche Häufung von Handlungen, die Segen bereitstellen, ist typisch für das Ende eines Rituals bzw. wie hier Ritualteils (siehe unten). Gleiches gilt auch für folgende Handlungen.

Nach Abschluss des Ritualwerks ist der Priester zu entlohnen. Da die „Gabe des Opferlohns“ (*dakṣiṇādāna*) selbst Bestandteil des Rituals ist, ist sie formalisiert. Im KBh (27) wird eine entsprechende *saṃkalpa*-Formel genannt. Andere Handbücher beschreiben hier auch, wie die *dakṣiṇā* vor der Übergabe mit einem *nāmamantra* verehrt wird.³⁷ Wie sich weiter unten zeigen wird, können noch andere Details hinzutreten.

Neben den Bitten um Segnung und dem Entlohnen des Priesters können je nach Handbuch weitere, beim Abschluss einer *pūjā* übliche Elemente genannt werden. Wie bereits demonstriert, kann das förmliche Entlassen (*visarjana*) einer zuvor verehrten Gottheit eine *kṣamāprārthanā* enthalten, mit der man um Nachsicht der Fehler bittet, die eventuell begangenen wurden oder auftraten. Am Ende der *māṭṛkāpūjā* trifft man den meisten Handbüchern zufolge erneut Vorsorge gegen Ritualfehler. Während man zu Beginn eines Rituals üblicherweise Gaṇeśa verehrt, um Hindernisse im Voraus durch die Gottheit beseitigen zu lassen, wendet man sich am Ende an Viṣṇu in seiner Form als Acyuta.³⁸ Dieser Gottheit bezeugt man seine Verehrung in einer Handlung, die als *viṣṇu-* oder *acyutasmarāṇa*, Gedenken an Viṣṇu bzw. Acyuta, bezeichnet wird. In den Handbüchern wird dafür der populäre Mantra „*oṃ yasya smrtyā ca nāmoktya*

34 Der Text nennt nur den ersten Mantra und erwähnt, dass nach „Chandogānām“ der Mantra „*oṃ etā[m] u tyaṃ madacyutam* etc.“ (RV 9.108.11; SāmaV 1.581) beim Gießen rezitiert wird (vgl. die von Vīreśvara, dem Cousin Rāmadattas, verfasste und wie die VUP von R. Jhā herausgegebene *Chandogānām Upanayanapaddhati*, S. 147).

35 KK: 47; SP: 71f.; SV: 27; VPGh: 60.

36 Die anderen Mantras sind – wie bei Gadādhara (Bākre 1982: 33; Mālavīya 2000: 33) – VS 34.50–52. Laut *vinīyoga* zum *japa* ist der *ṛṣi* der Mantras Dakṣa, die Gottheit Hiranya und die Versmaße (der Reihe nach) *uṣṇik*, *śakvarī* und *triṣṭubh* (KBh: 27). Im PP (153) werden dieselben Mantras als *āyusyamantrajapa* genannt, ihnen folgen dort allerdings drei puranische Verse (vgl. NP: 209).

37 SP: 72f.; SV: 27; VPGh: 60f.

38 Zur Verehrung Acyutas am Ritualende siehe Bühnemann 1988: 179f.; Müller 1992: 42.

etc.“ und dreimaliges Grüßen von Acyuta mit seinem *nāmamantra* vorgeschrieben.³⁹ Eine weitere Möglichkeit, sich vor den Konsequenzen von Ritualfehlern zu schützen, ist das (*karma*)*samarpaṇa*, ein Übergeben des Rituals (an den Gott).⁴⁰ Auch für dieses Ritualelement sind die Angaben der Handbücher meist spärlich: Man nehme (wie beim Sprechen eines *saṃkalpa*, *viniyoga* usw.) *kuśa* und Wasser aus dem *karmapātra* und rezitiere dann den Mantra „*om kāyena vācā manasendriyair vā* etc.“ (*Bhāgavata-purāṇa* 11.2.36).⁴¹ Laut KBh (27) liest man als „Entschuldigung“ (*kṣamāpaṇa*) den Spruch „*āvāhanaṃ na jānāmi* etc.“,⁴² woraufhin der Brahmane dem *yajamāna* (als Segnung durch den Gebrauch im Ritual geweihte) Blüten und anderes als *prasāda* gibt.⁴³

Das Ende der *mātrkāpūjā* veranschaulicht ein wichtiges Charakteristikum des Rituals, das bereits erwähnt wurde, aber hier erstmals deutlich in Erscheinung tritt. Durch das Ritual wird Segen erzeugt, der am Ende auf verschiedene Weise verteilt wird. Das gilt sowohl für das *vratibandha* als Ganzes als auch, zumindest in den Handbüchern, für größere Ritualabschnitte wie die *mātrkāpūjā*.

Wie im letzten Kapitel argumentiert, müssen dafür zunächst störende Einflüsse von außen abgeschirmt werden. Vor allem am Anfang muss Reinheit hergestellt werden. Außerdem muss im Ritual richtig, d.h. nach Regeln, gehandelt werden. Vor allem am Ende trifft man daher noch einmal gegen tatsächliche oder mögliche Fehler während des Rituals Vorsorge. Die bei der *mātrkāpūjā* verwendeten Kontrollmechanismen tauchen im Ritual auch später auf. In vielen Handbüchern erscheinen solche Elemente in variierender Auswahl am Ende jedes größeren Ritualteils.

All dies ist auch in der Praxis wichtig, aber dort kommt es bei den Vor- und Nachbereitungen zu markanten Umorganisationen der Abläufe (siehe Kap. 6.1.2 §4).

6.1.2 Praxis

Wie festgestellt, bedienen sich die Handbuch-Verfasser bei der Beschreibung der *mātrkāpūjā* auf unterschiedliche Weise in dem ihnen vertrauten „Ritualbaukasten *pūjā*“. Ähnlichen Variationen von Handlungssequenzen und Details begegnet man auch in der Praxis. Die *mātrkāpūjā* ist Bestandteil verschiedener Rituale. Sie wird mit gewisser Routine durchgeführt und weist bereits festgestellte Charakteristika der Praxis (pragmatische Umorganisation der Abläufe etc.) auf. Diese und weitere allgemei-

39 KK: 47; SP: 73; VPGh: 61. Laut SV (27) sind beim Rezitieren die Hände aneinander zu legen.

40 Vgl. Müller 1992: 43. In den nepalischen Texten wird diese Handlung gelegentlich gemäß den Anfangsworten des dazugehörigen Mantra als *kāyena vācā* bezeichnet (so etwa im SV: 28).

41 SP: 74; SV: 28; VPGh: 61.

42 Dieser Spruch wird in verschiedenen *pūjās* mit entsprechenden Modifikationen verwendet. Hier lautet er: „Ich verstehe mich weder auf das Herbeirufen, noch verstehe ich mich auf das Entlassen, auch auf das Verehren verstehe ich mich nicht, Muttergottheiten verzeiht“ (*om āvāhanaṃ na jānāmi na jānāmi visarjanam / pūjāṃ caiva na jānāmi kṣamadhvaṃ mātrdevatāḥ* KBh: 27). Für eine weitere Variante siehe Bühnemann 1988: 179f.

43 Zur Diskussion um das Konzept *prasāda* siehe Michaels 1998: 269f. (mit weiterer Literatur).

ne Züge und Variationsmöglichkeiten der *pūjā*-Praxis sollen nun anhand des Hauptbeispiels illustriert werden.⁴⁴

§1 Vorbereitungen – Wie beschrieben, hatte die Familie bereits mit vereinten Kräften in einem kleinen Raum der Tempelanlage eine Ritualfläche für das Vorritual hergerichtet. Bevor dort mit der *māṭṛkāpūjā* begonnen werden konnte, mussten jedoch noch weitere Vorbereitungen getroffen werden:

Nach einer kleinen Pause, in der die Frauen Essen bereiten und die Männer schwatzen und rauchen, wechselt der von nun an (auch im Hauptritual) als Opferherr (*yajamāna*) fungierende Onkel des Initianden seine Hose gegen eine ungenähte Stoffbahn, die als Beinkleid um die Hüfte geschlungen wird (*dhotī*), begibt sich in den Raum des Vorrituals und beginnt, auf einem Holzbrett (Nep. *pirkā*) kleine Kuhdung-Häufchen zu arrangieren. Der Familienpriester, hat das KK zur Hand und trägt dem *yajamāna* auf, in der ersten Reihe siebzehn Häufchen zu formen (für die Gomayamāṭṛkās), in der zweiten Reihe sechzehn (für die Ṣoḍaśamāṭṛkās) und in der letzten Reihe sieben (für die Dvāramāṭṛkās). Der Priester steckt von Osten *dūbo* in die *piṇḍas*, während der *yajamāna* sieben weitere *piṇḍas* (für die Saptamāṭṛkās beginnend mit Brāhmī) neben den Spuren einer früheren *māṭṛkāpūjā* an der Ostwand des Raumes anbringt. Mit etwas Kuhdung und viel Fingerspitzengefühl befestigt er darüber einen Streifen roten Stoff an der Wand und legt vorsichtig eine Opferschnur dazu.

Obwohl der Priester das KK zur Hand hatte, wich die Anordnung der *piṇḍas* auffällig vom Handbuch ab (vgl. KK: 43). Dies war, wie der Vater rechtfertigte, kein Versehen, sondern eine bewusste Anpassung an die gegebenen Umstände. Obwohl später ebenfalls verehrt (siehe unten), verzichtete man auf eine materielle Repräsentation der Daśatorānamāṭṛkā. Hätte die *māṭṛkāpūjā*, so die Erklärung, im eigenen Haus stattgefunden, wären sie über der Tür befestigt worden. Vermutlich liegt hier die Vorstellung zugrunde, dass die Torānamāṭṛkās sichtbar Schutz und Segnung des Hauses bewirken sollen, worauf man im öffentlichen Raum der Tempelanlage verzichten konnte.

Trotz Abweichung von der verwendeten Vorlage folgte man bezüglich der Anzahl der Göttinnen dem in den nepalischen Handbüchern erkennbaren Konsens. Schließlich wurden insgesamt 57 Mütter verehrt (wenn auch nur 47 in Dunghäufchen). Die Praxis kann aber auch davon abweichen. Nach Bennett (2005: 62f.) werden bei den dörflichen Bāhun und Chetrī neben den sieben Müttern an der Wand auf einem Holzbrett 60 Häufchen aus Ritualreis („grains of acheta“) verehrt. Nach manchen ihrer Informanten sogar 64 (als *yoginīs* identifizierte) Häufchen (2005: 120 Fn. 10). Wie auch bei anderen Details der *māṭṛkāpūjā* deutlich wird, scheint hier das Befolgen des mündlich tradierten Brauches, der sich je nach Familie unterscheiden kann, wichtiger als die Angaben der Handbücher.

Auch wenn man in der Praxis verschiedene Ansichten zur genauen Anzahl der bedachten Mütter haben mag und man sich über diesbezügliche Vorschriften in Texten

⁴⁴ Als Vergleichsfolie wird neben anderen eigenen Beobachtungen der *māṭṛkāpūjā* (etwa bei Hochzeitsritualen) auch die kurze Beschreibung durch Bennett (2005: 62f., mit Skizze des Ritualplatzes) berücksichtigt.

hinwegsetzt, scheint (im Gegensatz zu den Handbüchern) Einigkeit darüber zu herrschen, dass die Verehrung der Saptamāṭṛkā möglichst an der Ostwand stattfinden soll.⁴⁵

§2 Verehrung – Vor der nun anstehenden Verehrung der Mütter mit Darbringungen integrierte man im Fallbeispiel zunächst einige weitere Handlungen, die seit dem Aufbau des Platzes noch ausstanden.

Gegen 12 Uhr beginnt die eigentliche *pūjā*. Zuerst bereitet man im Namen des (abwesenden) Initianden eine Kuhgabe (*godāna*), die den Körper reinigen soll (Nep. *śarīra-suddhiko lāgi*), dann liest der Priester den *pratijñasaṃkalpa* aus dem KK, lässt den *yajamāna* nach seinen Anweisungen Lampe und Krug mit den bereits verfügbaren Darbringungen (Ritualreis, *pañcāmṛta*, Joghurt, Blüten usw.) verehren und man wendet sich Gaṇeśa zu. Während der Priester als *prārthanā* den Mantra VS 23.19 liest, hält der *yajamāna* Blüten und eine Banane (mit der Spitze nach Osten, in Richtung Gaṇeśa) in den zusammengelegten Händen. Dann wird Gaṇeśa ein Teller mit Früchten, *dūbo* und *sindūra* dargebracht, den man aus Platzgründen neben den *kalaśa* stellt. Bevor der Priester den *saṃkalpa* für die *māṭṛkāpūjā* liest, werden noch *sela* und *pūrī* als Speisegabe (*naivedya*) an Lampe, Gaṇeśa und Krug verteilt.

Nach dem *saṃkalpa* werden die Mütter einzeln (reihenweise, von rechts nach links, also von Süden nach Norden) mit Ritualreis, *pañcāmṛta*, Blüten etc. verehrt (siehe Abb. 1). Der Priester liest dafür alle im Handbuch angegebenen *nāmamantras* hintereinander vor und wartet dann, bis sein Klient mit dem Verehren fertig ist. Der *yajamāna* beginnt zunächst mit den Kuhdunghäufchen auf dem Holzbrett, begibt sich dann mit dem *saptapāla* zur Tür und verehrt am oberen Türrahmen die zehn (hier nicht durch Dung repräsentierten) Torāṇamāṭṛkā. Schließlich, wieder zurück im Raum, wendet er sich den sieben *piṇḍas* an der Ostwand zu. Zum Abschluss dieser *pūjā* wird das als Set gekaufte *saubhāgyasāmāna* – eine Plastiktüte mit einem kleinen Handspiegel (Nep. *aina*), einem Kamm (Nep. *kāṅgiyo*), Kajal, rotem Farbpulver zum Färben des Scheitels (*sindūra*), einer bestimmten Kette (Nep. *pote*) und roten Bändern als Haarschmuck (Nep. *dhāgo*)⁴⁶ neben das Brett gelegt und ein Wickelgewand (*sārī* bzw. *dhotī*), *ciurā*, Früchte, Blüten sowie Geld dazugegeben.

Wie beim Aufstellen der Gefäße, bei dem man die in den Handbüchern in verschiedene Ritualelemente gegliederte Struktur übergang und zunächst alle Sitze, dann die Gefäße und sonstigen Materialien vorbereitete und platzierte, verfuhr man auch jetzt mit einer gewissen Pragmatik. Als die *pūjā* für die Mütter anstand, und man den *saptapāla* zur Hand hatte, holte man auch die *pūjā* für Lampe, Krug und Gaṇeśa nach. Dies geschah, verglichen mit den Angaben der Handbücher, in einer Kurzform. Man beschränkte sich auf einige Darbringungen und verzichtete auf Details wie *āsanapūjā*, *āvāhana* etc. Für die Verehrung der Mütter nahm man sich im Beispiel mehr Zeit,

45 Bei einer im Frühjahr 2008 in Suryabinayak, nahe Bhaktapur beobachteten Hochzeit fand die *māṭṛkāpūjā* in der Küche auf dem Dach des Hauses statt. Der Raum hatte, wie der Priester kopfschüttelnd feststellte, an der Ostseite eine Küchenzeile eingebaut, sodass die Saptamāṭṛkā an der Nordwand platziert und verehrt werden mussten.

46 Vgl. Bennett 2005: 79, 334; Bühnemann 1988: 156f.

aber auch sie stellte (ohne *pratiṣṭhā* der einzelnen Reihen usw.) nur eine abgekürzte Variante des im verwendeten Handbuch Beschriebenen dar.

§3 Strom des Reichtums (*vasordhārā*) – Schließlich wurden, wie in den Texten vorgeschrieben, Butterfettgüsse dargebracht:

Der Vater des Initianden (nicht der Opferherr!) erhitzt in einer kleinen Blattschale vorsichtig etwas Butterfett (Nep. *ghiu*) über dem Licht im Osten. Nachdem das Fett verflüssigt ist, hält sich seine Frau einen Plattteller mit *sela* über den Kopf und beugt sich so über den Ritualplatz, dass ihr Kopf mit dem Teller kurz über den *saptamātrkā* an die Wand reicht. Während der Priester aus dem KK die Mantras rezitiert, gießt der Vater das Butterfett über den Teller auf die Dunghäufchen (siehe Abb. 2). Ohne weitere Abschlusshandlungen endet mit dieser *vasordhārā* die *mātrkāpūjā* und man macht eine Pause.

Während im vedischen Ritual ein hölzerner Opferlöffel von der Länge des Opferherrn die als *vasordhārā* dargebrachten Güsse auf das verehrte Objekt leitet, sind es in der *mātrkāpūjā*, zumindest gemäß der ansonsten recht dürftigen Angaben der Handbücher, die Köpfe des Opferherrn und seiner Frau bzw. ein darüber gehaltener Teller mit Speise. Im Fallbeispiel dagegen agierten Vater und Mutter des Initianden, während der Opferherr sich zurückzog. Dies mag, wie die Tatsache, dass der Vater selbst und nicht der Priester das Gießen übernahm, ein untypischer Einzelfall sein,⁴⁷ aber auch die explizite Erwähnung der Frau des *yajamāna* in den Handbüchern stützt die Vermutung, dass bei der Verehrung der Mütter mit den Güssen vordergründig der Haushalt und nicht wie sonst oft im brahmanischen Ritual üblich die Patriline agiert.

§4 Abschluss – Im Fallbeispiel verzichtete man an dieser Stelle auf die in den Handbüchern genannten Abschlusselemente und ging nach einem kurzen Imbiss gleich zum Ritual für die Vorväter über.

Dies geschah diesmal nicht, weil man unter Zeitdruck stand (oder hungrig war), sondern aus einem anderen Grund. In den Handbüchern werden bei einer *pūjā* – nach allen nötigen Vorbereitungen (Bereiten des Sitzes usw.) – die entsprechenden Gottheiten auf den Ritualplatz geladen, dort verehrt und dann gleich wieder verabschiedet, natürlich nicht ohne sie um Segen zu bitten. Wie bei den Vorbereitungen, organisierte man im Hauptbeispiel (obwohl man nun ein Buch benutzte) die Abläufe erneut um. Die im Laufe des Vorrituals präsent gemachten Gottheiten sollten, wie die Akteure explizit erklärten, bis zum Ende des *vratibandha* anwesend bleiben.⁴⁸ Direktes Vergleichsmaterial aus den anderen Fallbeispielen liegt nicht vor (vgl. Kap. 2), aber auch dort vollzog man nach Beenden des vierten *saṃskāra* ein großes Entlassen „aller“ Götter. An gegebener Stelle wird darauf zurückzukommen sein (siehe Kap. 11.2 §17).

47 Bei im Rahmen von Hochzeiten beobachteten *mātrkāpūjās* der Brautseite (etwa in Suryabinayak, Bhaktapur, Frühjahr 2008) hielten meist Vater und Mutter der Braut den Teller über ihre Köpfe, während der Priester die Güsse darbrachte. Der Vater der Braut agierte in diesen Fällen aber auch während des restlichen Rituals als *yajamāna*. Bennett (2005: 62) spricht nur von der Verehrung der sieben Mütter an der Wand und macht keine Angaben zur *vasordhārā*.

48 So traf man z.B. Vorsorge, dass das am Anfang entzündete Licht das ganze Ritual (also auch den Haupttag) über nicht erlosch.

Beobachtungen in anderen Ritualen, die mit einem Vorritual einhergehen, wie Hochzeiten, *kālasarpapūjās* (siehe dazu Zotter 2012: insb. 310) usw., legen nahe, dass die im Hauptbeispiel artikuliert Vorstellung verbreitet ist.

6.2 „Heilbringendes Ahnenritual“ (*ābhyudayikaśrāddha*)

Die meisten Handbücher schreiben für das *pūrvāṅgakarman* des *vratibandha* (und andere Rituale) eine bestimmte Form des Ahnenrituals (*śrāddha*) vor. Aus der gängigen Bezeichnung dieses *śrāddha* als *ābhyudayika* ist ersichtlich, dass es mit dem Beginnen oder Anfangnehmen, aber auch mit Erfolg, Fülle und Heil (*abhyudaya*) verbunden wird. Da es sich an die Vorfäter (*pitṛ*) „mit freudigem Antlitz“ (*nāndīmukha*) richtet, ist es auch als *nāndī-* bzw. *nāndīmukhaśrāddha* bekannt.⁴⁹ Bennett (2005: 64) hat darauf hingewiesen, dass die Ahnen beim *vratibandha* allen Grund zur Freude haben, denn schließlich erhält der Junge durch das Ritual das Recht und die Pflicht, die Ahnen zu versorgen, bis er schließlich nach seinem Tod durch Rituale seines Sohnes selbst in ihre Reihen aufgenommen wird.⁵⁰ Vorgeschrieben ist das *ābhyudayikaśrāddha* auch für andere freudige Anlässe, die mit Fülle und Wachstum (*vrddhi*) verbunden sind,⁵¹ beispielsweise für andere *samskāras*, große Opfer (*yajña*) oder Observanzen (*vrata*).⁵² Es wird entsprechend auch als *vrddhiśrāddha* bezeichnet.⁵³

Der Umgang mit Verstorbenen im hinduistischen Ritual weist normalerweise signifikante Unterschiede zur Verehrung von Gottheiten auf. Die Opferschnur muss über der rechten Schulter getragen (*prācīnāvītin*, *apasavya*) werden,⁵⁴ die Blickrichtung ist Süden, nicht Osten oder Norden, statt Gerste und Reis wird Sesam verwendet, geopfert wird mit „*svadhā*“ statt mit „*svāhā*“, dabei wird das linke Knie gebeugt, nicht das rechte, usw.⁵⁵ Für das *ābhyudayikaśrāddha* gelten diese Regeln jedoch nicht.⁵⁶ Die Ahnen dürfen bei einem so wichtigen Ereignis wie dem *vratibandha* – bei dem, wie gesehen, mit Mitteln der *pūjā* der ganze Götterkosmos geladen wird – nicht übergangen werden. Aufgrund des freudigen Anlasses wendet man sich ihnen aber in einer der üblichen Ordnung folgenden, segensreichen Form zu.

49 Kane 1991: 526; Krick 1982: 49; Tachikawa/Hino/Deodhar 2001: 98.

50 Auf die Eingliederung des Initianden in die Patrilinie und die damit einhergehende Verpflichtung zu Toten- und Ahnenritual wird unten eingegangen. Siehe Kap. 8.4, 9.5 und 11.4.

51 So etwa von *Yājñavalkyaśmṛti* 1.249 (Ed. Khiste/Hośiṅga 2.250). Vgl. die Anm. von Schrader (1889: 21) zu *Karmapradīpa* 1.11f.

52 Zu Ritualen, die von einem *ābhyudayikaśrāddha* begleitet werden sollen, vgl. etwa SP (77) und Gadādhara's Kommentar zu PG 1.2 (Bākre 1982: 31ff.; Mālavīya 2000: 29ff.).

53 Zu den verschiedenen Namen siehe Kane 1991: 527f. Stevenson (vgl. 1920: 21, 62, 132) verwendet *vrddhi-* und *maṅgalaśrāddha* synonym.

54 So auch bei der Wassergabe an die Ahnen während des *samāvartana* (Kap. 11.2 §11), die häufig dazu genutzt wird, dem Jungen die verschiedenen Positionen der ihm beim *upanayana* angelegten Opferschnur zu demonstrieren.

55 Zu diesen Unterschieden siehe Kane 1991: 345f.; Hillebrandt 1897: 92f.; Müller 1992: 86.

56 Siehe dazu Bennett 2005: 62; Kane 1991: 526; Müller 1992: 87. Auch einige Handbücher weisen (teils mit Zitaten) auf die Unterschiede zu anderen Formen des *śrāddha* hin (KK: 48; SV: 28f.).

6.2.1 Handbücher

In der Texttradition des Mādhyandina-Zweiges des Weißen *Yajurveda* findet sich eine erste kurze Beschreibung des *ābhyudayikaśrāddha* in der sechsten *kaṇḍikā* des Kātyāyana zugeschriebenen *Śrāddha(kalpa)sūtra* (einem Anhang zum PG).⁵⁷ Kommentatoren wie Karka Upādhyāya erklärten und ergänzten diese knappen Angaben. Gadādhara verfasste auch eine Anleitung (*prayoga*).⁵⁸ Diese Ritualbeschreibung weist nicht nur viele Parallelen zu seinem *prayoga* des *pārvaṇaśrāddha* auf,⁵⁹ sondern verzeichnet auch Details, die sich im heutigen Nepal wiederfinden.⁶⁰

§1 Vorbereitung – Alle untersuchten nepalischen Handbücher, die genauere Angaben zum *ābhyudayikaśrāddha* machen, erwähnen oder beschreiben im Detail, dass der nach Osten oder Norden (also nicht wie in anderen Formen des Ahnengedenkens nach Süden) blickende Ritualausführende zunächst eine Lampe entzündet und verehrt sowie das *karmapātra* (nach Meinung der meisten ohne Sesam)⁶¹ bereitet und wie üblich mit „*om apavitraḥ pavitro vā* etc.“ dessen Wasser versprengt.⁶² Dann liest man den entsprechenden *saṃkalpa*,⁶³ rezitiert dreimal die *gāyatrī*, begrüßt Götter, Ahnen und andere mit „*om devatābhyaḥ pitṛbhyaś ca* etc.“ (vgl. *Agnipurāṇa* 2.117.20) und liest die Verse beginnend mit „*om sapta vyādhā darśaṇeṣu* etc.“ (vgl. *Agnipurāṇa* 2.117.54ff).⁶⁴

Laut Anleitung des KBh (28f.) wird nach der Lampe auch Gaṇeśa verehrt und Viṣṇu gedacht (jeweils mit puranischen Mantras).⁶⁵ Dann lädt man förmlich acht oder vier Brahmanen ein und bringt ihnen Wasser zur Fußwaschung (*pādārgha*) dar.⁶⁶ Der

57 Zu diesem einflussreichen Text siehe Caland 1893: 122-127 und *passim*. Die hier verwendete Zählung folgt seiner Edition (1893: 245-252).

58 Gadādhara's *prayoga* zum *nāndīśrāddha*, wie das Ritual dort heißt, findet sich im Anschluss zu seinem Kommentar zur sechsten *kaṇḍikā* des *Kātyāyanaśrāddhasūtra* (Bäkre 182: 510f.; Mālavīya 2000: 492-495). Vgl. seinen Kommentar zu PG 1.2 (Bäkre 1982: 31ff.; Mālavīya 2000: 31ff.)

59 Das *pārvaṇaśrāddha* wird in der dritten *kaṇḍikā* des *Kātyāyanaśrāddhasūtra* behandelt (siehe dazu Kane 1991: 504-509). Gadādhara's *prayoga* folgt seinem Kommentar zu dieser *kaṇḍikā* (Bäkre 1982: 462-466; Mālavīya 2000: 460-469). Zum *ābhyudayikaśrāddha* als Modifikation (*vikṛti*) des *pārvaṇaśrāddha* siehe Kane 1991: 526.

60 Es gibt jedoch auch Unterschiede. So beinhaltet das von Gadādhara beschriebene *ābhyudayika*- bzw. *nāndīśrāddha* im Gegensatz zu dessen Form in den nepalischen Handbüchern auch *āhutis* (Bäkre 1982: 512; Mālavīya 2000: 494).

61 In der SP (78) wird explizit angemerkt, dass man alle (üblichen) Dinge außer Sesam (*tila bāheka aru sabai thoka*) in das Gefäß gibt (vgl. VPGh: 61). Im KBh (29), in dem für das Füllen erneut Mantras angegeben werden, wird ebenfalls auf Sesam verzichtet. Einzig laut SV (31) wird, wie beim üblichen *karmapātrasthāpana*, auch Sesam eingefüllt.

62 KBh: 28-30; KK: 48; SP: 77f.; SV: 30-32; VPGh: 61.

63 KBh: 30; KK: 49; SP: 78f.; SV: 32; VPGh: 62.

64 KBh: 30; SP: 78f.; SV: 33; VPGh: 62. Im KK (49) wird nur der erste Mantra genannt, der (wie auch nach einigen anderen Handbüchern) dreimal rezitiert werden soll. Vgl. Gadādhara's *prayoga* des *pārvaṇaśrāddha* (Bäkre 1982: 464; Mālavīya 2000: 464).

65 Die Mantras lauten nach KBh (28) „*om namo 'stv anantāya [sahasramūrtaye* etc.]“ (Lampe), „*om yaṃ brahma [vedāntavido vadanti* etc.]“ und „*om abhīpsitārthasiddhyartham* etc.“ (Gaṇeśa) sowie „*om śuklāmbaradharam [devam* etc.]“ (Viṣṇu).

66 Die Formeln, mit denen die Brahmanen gruppenweise verpflichtet werden, sprechen sie mit Namen und *gotra* an, vermerken, wen sie jeweils repräsentieren sollen (siehe unten), benennen das Ritual und adressieren sie als „Ihr, von mir Geladene“ (*bhavanto mayā nimantritāḥ*), woraufhin

Text verzeichnet jedoch auch die Möglichkeit, die Brahmanen durch *kuśa* zu ersetzen.⁶⁷

Die Handbücher beschreiben als weitere Vorbereitung, wie die zehn Himmelsrichtungen gesichert werden (*digbandhana*). Dazu verstreut man im Osten beginnend unter Sprechen von Mantras in jeder Richtung Gerste und *kuśa*.⁶⁸ Dieselben Materialien werden anschließend mit einem weiteren Spruch an der Hüfte (in die Kleidung) gesteckt (*nivībandhana*).⁶⁹

§2 Speisung der Ahnen – Beim *ābhyudayikaśrāddha* werden drei Gruppen von Ahnen zusammen mit den „All-Göttern“ (Viśve Deva) Satya und Vasu bedacht: die Mütter, die Väter und schließlich die Großväter mütterlicherseits mit ihren Frauen.⁷⁰ Nach den Handbüchern sind dies im Einzelnen: in der ersten Gruppe die Mutter (*mātrī*, Nep. *āmā*), die Großmutter väterlicherseits (*pitāmahī*, Nep. *bajyai*) und die Urgroßmutter väterlicherseits (*prapitāmahī*, Nep. *jijubajyai*), in der zweiten Gruppe der Vater (*pitṛ*, Nep. *bābu*), dessen Vater (*pitāmaha*, Nep. *bajye*) und Großvater (*prapitāmaha*, Nep. *jijubajye*) und in der dritten Gruppe, zusammen mit ihren Frauen (*sapatnīka*), der Großvater der Mutter (*mātāmaha*, Nep. *māvalapaṭṭikā bajye*) sowie dessen Vater (*pramātāmaha*, Nep. *jijubajye*) und Großvater (*vṛddhapramātāmaha*, Nep. *barājyū*).

Den Genannten werden nun zunächst unter Nennung ihrer Namen Sitze aus *kuśa* bereitet und angeboten.⁷¹ Da jede der drei Ahnen-Klassen – wenn nicht durch *kuśa* ersetzt (siehe oben) – von zwei Brahmanen (oder Gruppen von Brahmanen) vertreten wird, die in der SP und anderen Handbüchern als Viśvedeva-Brahmane(n) und Pitṛ-Brahmane(n) bezeichnet werden, müssen insgesamt sechs dreifach geteilte Sitze auf-

(die Brahmanen) „om, wir sind Geladene“ (*om nimantritāḥ smaḥ*) erwidern. Für das Darbringen des mit *yava*, *kuśa*, *gandha* und anderen versehenen *pādārgha* werden weitere Formel vorgeschrieben (KBh: 28f.).

67 Sind Brahmanen nicht verfügbar, soll man „Jungen aus *kuśa*“ aufstellen (*tad abhāve kuśabaṭṭin samsthāpya* KBh: 28). Deren *pratiṣṭhā* erfolgt (wie üblich) mit VS 2.13 (ebd.). Dies ist nicht das einzige Beispiel dafür, dass Brahmanen im Ritual durch *kuśa* ersetzt werden (vgl. Kap. 7.1.1 §3). Siehe dazu auch Zotter in Druck a.

68 Die Mantras sind die bereits von Gadādhara dafür angegebenen (siehe Bākre 1982: 510; Mālavīya 2000: 493; vgl. dessen *prayoga* des *pārvaṇaśrāddha* (Bākre 1982: 464; Mālavīya 2000: 465)). In den Handbüchern wird allerdings nach jedem Besprechen einer Richtung „om apahatā asurā rakṣāmsi vedīśadaḥ“ (VS 2.29c) eingefügt (KBh: 30f.; KK: 49; SP: 80-82; SV: 33f.; VPGh: 63). *Digbandhana* kann in variiert Form auch Bestandteil anderer Rituale sein, etwa der *smārtapūjā* (siehe z.B. Bühnemann 1988: 123) oder tantrischen Formen der Verehrung (siehe z.B. Tripathi 2004: 274 und *passim*).

69 Abweichend von Gadādhara (Bākre 1982: 464, 510; Mālavīya 2000: 465, 493) schreiben heutige Handbücher dabei den Mantra „om tvam agne dyubhis tvam āśuśukṣaṇiḥ etc.“ (VS 11.27) vor (KBh: 31; KK: 49; SP: 83; SV: 34; VPGh: 63). Nach Kane (1991: 509) werden die Materialien in die *dhotī* eingeschlagen.

70 Dies geht etwa aus Gadādharas *prayoga* hervor (Bākre 1982: 510; Mālavīya 2000: 493). Vgl. *Kātyāyanaśrāddhasūtra* 6.13 (Ed. Mālavīya 6.11).

71 Die dazu verwendeten *kuśa*-Halme sollen gerade und ohne Wurzel sein (*rjvamūlakuśāḥ* KK: 50; KBh: 31; *amūlā rjavo darbhāḥ* Gadādhara (Bākre 1982: 510; Mālavīya 2000: 493)).

gestellt werden.⁷² Dann werden die zusammen mit den „All-Göttern“ Satya und Vasu platzierten Ahnen⁷³ nach einem *saṃkalpa* mit Darbringungen verehrt.⁷⁴

Danach übergibt man dem „Herrn der Erde“ (*bhūsvāmī*) Speise (*anna*). Dazu gibt man Gerste, Butterfett, Honig und Wasser auf einen Blattteller, spricht unter Halten von Gerste und *kuśa* einen *nāmamantra* und stellt die Speise auf die Erde.⁷⁵

Einen ähnlichen Teller, der jedoch drei Portionen enthält, bringt man nun den Viśvedeva(-Brahmanen) dar. Die Übergabe ist aufwendiger. Der Teller wird zunächst mit der flachen Hand (Handfläche nach oben) berührt, wobei man „*om pṛthivī te pātram etc.*“ (*Kātyāyanaśrāddhasūtra* 3.4; Ed. Mālavīya 3.2),⁷⁶ „*om idam viṣṇur vi cakrame etc.*“ (VS 5.15) und weitere Formeln rezitiert.⁷⁷ Mit „*om yavo 'si etc.*“ (VS 5.26d) streut man im Uhrzeigersinn Gerste um den Teller und übergibt dann jeweils mit einem *saṃkalpa* die drei Portionen an Mütter, Väter und Großväter mütterlicherseits.⁷⁸ Dieselbe Prozedur wird mit einem zweiten Gefäß oder Teller (für den oder die Pitṛ-Brahmanen) wiederholt.⁷⁹ In den Handbüchern wird das Speisen der Ahnen mit der Rezitation mehrerer Mantras abgeschlossen. Laut SP (98f.) und anderen vollzieht man *ācamana* und spricht mit zusammengelegten Händen die drei mit „*om madhu*“ beginnenden Mantras VS 13.27-29,⁸⁰ die Verse „*om annahīnaṃ kriyāhīnaṃ etc.*“⁸¹ und „*om namas tubhyaṃ virūpakṣa etc.*“ sowie dreimal die *gāyatrī*. Dann entfernt man

72 SP: 83-87; SV: 34-36; VPGh: 64f. KBh (31) und KK (50) benennen die Brahmanen nicht, lassen aber ebenfalls sechs Sitze errichten.

73 Einzig im KBh (31) werden auch die Ādityas, Vasus und Rudras erwähnt.

74 KK: 50; SP: 87-90; SV: 36f.; VPGh: 65f. Im KBh (31) werden darüber hinaus verschiedene *nāmamantras* genannt und die Verehrung mit einer Kurzform des Dialogs beendet, der zum Schluss des *śrāddha* (siehe unten) sicherstellen soll, dass alles vollständig vollzogen wurde („*sarvaṃ paripūrṇam astu*“, Antwort: „*astu paripūrṇam*“ KBh: 32).

75 SP: 90; SV: 37; VPGh: 66. Im KK (51) wird kein Teller erwähnt, im KBh (32) nur der Mantra genannt.

76 Zu diesem Mantra siehe Kane 1991: 444 Fn. 992.

77 Laut *prayoga* von Gadādhara (Bākre 1982: 511; Mālavīya 2000: 494) rezitiert man die genannten Mantras beim Bereiten eines Gefäßes mit den Resten der ins Feuer geopfertem Speise. Mit dem ersten Mantra berührt man das Gefäß und mit dem zweiten setzt man den Daumen des Brahmanen in die Speise (vgl. KBh: 32; KK: 51). Diese Handlungen sind ein weiteres Ritualzitat aus dem *pārvaṇaśrāddha* (vgl. *Kātyāyanaśrāddhasūtra* 3.4f. (Ed. Mālavīya 3.2f.), Gadādhara's *prayoga* dazu (Bākre 1982: 465; Mālavīya 2000: 466) und Kane 1991: 507). Die modernen Handbücher fügen folgende weitere Formeln hinzu: „*om idam annam*“, „*om imā āpah*“, „*om idam ājyam*“, „*om idam haviṣ*“, „*om etany upakaraṇāni*“ und „*om kṛṣṇa kavyam (havyam KBh) idam rakṣa madīyam*“ (teils in veränderter Reihenfolge KBh: 32; KK: 51; SP: 61f.; SV: 37; VPGh: 67). Während der KBh (32) auch hier keine genaueren Angaben zu den Speisen macht, werden in der SP (60) wieder alle Zutaten genannt. Des Weiteren wird dort vorgeschrieben, dass der Honig mit dem Finger als Guss (*dhārā*) aufgefüllt wird (so auch VPGh: 67).

78 KBh: 32f.; KK: 51; SP: 62f.; SV: 38f.; VPGh: 67.

79 KBh: 33; KK: 51; SP: 63-68; SV: 39f.; VPGh: 68f.

80 Vgl. Gadādhara's *prayoga* (Bākre 1982: 511; Mālavīya 2000: 494), der auch die *gāyatrī* erwähnt.

81 Eine Variante dieses Verses findet sich in der *Pretamañjarī* von Choṭu Miśra (Fol. 41'). Dort endet er allerdings mit „*harer nāmānukīrtanāt*“ (siehe Buss 2006: 300) statt (wie in nepalischen Handbüchern üblich) mit „(KK: *śrī*) *bhāskarasya prasādāt*“ (KBh: 33; KK: 51; VPGh: 69; SP: 69; SV: 40).

die beim *nīvibandhana* an der Hüfte befestigten Materialien.⁸² Andere Handbücher geben eine veränderte Reihenfolge an und nennen weitere Mantras.⁸³

Mehrere Handbücher beschreiben im Anschluss das Bereiten des *vikirāsana*, eines Sitzes für ein Streuopfer (*vikira*) an Verstorbene, deren *samskāras* nicht vollzogen wurden.⁸⁴ Dazu legt man unter Sprechen des Mantras „*om asaṃskṛtapramūtānām* etc.“ *kuśa*-Halme mit der Spitze nach Osten auf der Erde aus, verstreut darauf mit dem Mantra „*om agnidagdhās ca* etc.“ (vgl. *Mānavaśrautasūtra* 11.9.2.) Speise (*anna*) und vollzieht *ācamana*.⁸⁵ Auch der SV (41) beschreibt das Darbringen des *vikira*, merkt jedoch an, dass diese Handlung nur gemacht werden soll, wenn auch *piṇḍadāna*, die in anderen Formen des *śrāddha* übliche Speisung der Ahnen mit Klößen, vollzogen werde, und dies sei nach vielen Traditionen beim *ābhyudayikaśrāddha* nicht üblich.⁸⁶ Gehört man zu den wenigen, die zu diesem Anlass Klöße geben, sollen die *piṇḍas* aus Joghurt und verschiedenen Früchten (*bayara*, *amalā* usw.) gemacht sein (SV: 42).⁸⁷

Während das *piṇḍadāna* nur von einigen Handbüchern behandelt wird,⁸⁸ beschreiben alle die „Bitte um Segen“ (*āśīrvādaprārthanā*), allerdings teilen sich die Texte hier in zwei Gruppen. Während einige einen formalisierten Dialog zwischen dem

82 Vgl. SV: 40. Im VPGh (69) wird auf das Lesen der *gāyatrī* verzichtet. Das auch in Gadādhara's *prayoga* (sowohl des *pārvaṇa*- wie des *nāndīśrāddha*) erwähnte *nīvīvisarga* (Bākre 1982: 465, 511; Mālavīya 2000: 466, 494), wird nur von der SP (99) und dem SV (40) an dieser Stelle beschrieben. Laut KBh (35) wird die *nīvī* erst am Ende des Rituals nach dem Übergeben der *dakṣiṇā* gelöst.

83 Laut KBh (33f.) liest man zunächst die beiden Verse („*om annahīnam* etc.“), hier als *acchidra-vācana* bezeichnet, dann die *gāyatrī*, sagt „*om madhu madhu madhu*“, rezitiert das *puruṣasūkta* (VS 31.1-16), *rākṣoghna* (siehe Kane 1991: 497 Fn. 1111) und anderes und liest dann anstelle von VS 13.27-29 (*madhu vātetyādi ṛca sthāne*) als *sūktapāṭha* VS 33.62-65 und VS 3.51. Gemäß KK (51f.) beginnt man die *prārthanā* mit den zwei Versen („*om annahīnam* etc.“), liest im Anschluss VS 13.27-29, sagt „*om madhu madhu madhu*“ und rezitiert das *puruṣasūkta* und anderes. Zu den verschiedenen Mantras, die rezitiert werden, während die Brahmanen essen, siehe Kane 1991: 507, 527.

84 Vgl. Kane 1991: 484, 500, 507.

85 KBh: 34; VPGh: 69f. Im KK (52) wird darauf hingewiesen, dass einige kein *vikiradāna* vollziehen. In der SP (99) wird weder das *vikira*- noch das *piṇḍadāna* (siehe unten) beschrieben. Keines der untersuchten nepalischen Handbücher macht Angaben dazu, wo das Streuopfer zu entrichten ist. Gemäß *Pretamañjarī* (Fol. 60^v) variiert der Platz, je nachdem in welcher Art von *śrāddha* es vollzogen wird (Buss 2006: 272, 309).

86 Zum Geben bzw. Nichtgeben von *piṇḍas* beim *ābhyudayikaśrāddha* siehe Kane 1991: 527, 529.

87 Auch die VPGh (70) erwähnt Klöße aus Joghurt und der Jujube-Frucht (Nep. *bayara*) und Bennett berichtet, dass die Reisklöße durch „a festive variant made of raisins“ (2005: 62) ersetzt werden. Laut *Kātyāyanaśrāddhasūtra* 6.8 (Ed. Mālavīya 6.7) und den Angaben der Kommentatoren Karka (Bākre 1982: 509) und Gadādhara (Bākre 1982 510, 511; Mālavīya 2000: 491, 495) dagegen werden Joghurt und Jujube (*badara*) dem (üblichen) Reis (*akṣata*) beigemischt. Vgl. *Yājñavalkyaśmṛti* 2.249.

88 Laut KBh (34), KK (52) und SV (41f.) macht man für das *piṇḍadāna* zunächst *ācamana* und gedenkt Hari. Dann sprengelt man mit *kuśa* Wasser auf die Erde (im SV nicht erwähnt) und übergibt den Brahmanen Wasser, Blüten und je nach Handbuch Reis (*akṣata*), Reis und Speise oder Gerste. Dabei werden die Sprüche „*om*, sei gut besprengt“ (*om suproṣitam astu*) etc. verwendet, die Gadādhara für diese Handlungen beim *pārvaṇaśrāddha* angibt (Bākre 1982: 465; Mālavīya 466f.; sein *nāndīśrāddhaproyoga* verzeichnet nur das Stichwort „*piṇḍadānam*“ (Bākre 1982: 511; Mālavīya 2000: 495)). Schließlich wird mit einer Formel, die die Namen der jeweiligen Ahnen nennt, *kuśa*, Gerste und Wasser als *akṣayodakadāna* gegeben.

Vollzieher des *śrāddha* und dem Brahmanen (als Stellvertreter der Ahnen) wiedergeben, in dem um Gedeihen der eigenen *gotra*, der Geber, der Veden usw. gebeten wird,⁸⁹ werden laut anderen verschiedene Mantras rezitiert.⁹⁰ Nach der *prārthanā*, darin sind sich die Handbücher wieder einig, erhält der Ritualvollziehende ein Stirnmal (*tilaka*, Nep. *ṭikā*) von der Hand des Brahmanen.⁹¹

§3 Abschluss – Wie am Ende eines Rituals (oder Ritualabschnitts) üblich, ist der Brahmane für seine Dienste zu entlohnen. Laut KBh (35) und KK (53f.) wird nun (ohne weiteren Kommentar) viermal Geld oder sonstiges als Lohn gedachtes Material (*dakṣiṇādravya*) genommen und ein ausführlicher *saṃkalpa* gesprochen. Laut SP (101-105) und anderen dagegen teilt man das Geld, das man übergeben will, zunächst in drei Teile, legt es auf den Boden, spricht den Mantra „*om hiranyagarbhagarbhasatham* etc.“⁹² sowie einen *nāmamantra* und verehrt es mit Sandel, Ritualreis, Blüten, Wasser und Gerste. Dann übergibt man jeweils mit einem *saṃkalpa* den ersten Teil an die Viśvedeva-Brahmanen, den zweiten Teil an die Pitṛ-Brahmanen und den dritten Teil als „zusätzlichen Lohn“ (*bhūyasīdakṣiṇā*).⁹³

Man umgießt mit dem Mantra „*om vāje-vāje 'vata vājino naḥ* etc.“ (VS 9.18, 21.11), der laut Gadādhara's *prayoga* des *pārvaṇaśrāddha* zum Entlassen (*visarjana*) der Ahnen verwendet wird (Bākre 1982: 466; Mālavīya 2000: 467), den Pitṛ-Brahmanen dreimal mit Wasser, bringt dem Viśvedeva-Brahmanen mit der Bitte, dass Satya und Vasu erfreut sein mögen (*om satyavasuṣaṃjñākā prīyantām*),⁹⁴ Blüten und Ritualreis dar und vollzieht *ācamana*.⁹⁵

Man grüßt die Götter, Ahnen usw., indem man (wie bei der Vorbereitung) dreimal den Mantra „*om devatābhyaḥ pitṛbhyaś ca* etc.“ spricht.⁹⁶ Laut KBh (35) und KK (54) bedeckt man im Anschluss die Lampe (*dīpācchādāna*), besprenkelt Hände und Füße mit Wasser und vollzieht *ācamana*. Andere Texte fahren gleich mit einer *prārthanā* fort, in der der Ritualvollziehende darum bittet, dass das im Ritual Gemachte gut und das Nichtgemachte durch die Gnade Viṣṇus und die Rede (*vācana*) des Brahmanen gänzlich vervollständigt sei.⁹⁷

89 Der Ritualvollziehende bittet um den jeweiligen Segen, und der Brahmane bekräftigt diesen Wunsch. Also etwa „*om gotraṃ no varddhatām*“, „*om varddhatām*“ etc. (KBh: 34; KK: 53). Eine kürzere Form des Dialogs findet sich in Gadādhara's *prayoga* des *pārvaṇaśrāddha* (Bākre 1982: 465; Mālavīya 2000: 467). Der SV (42f.) nennt sowohl den Dialog als auch einige der Mantras, die laut der zweiten Gruppe von Texten rezitiert werden.

90 Genannt werden u.a. VS 26.2 und 34.55 (SP: 99-101; VPGh: 70; vgl. SV: 43).

91 KBh: 35; KK: 53; SP: 99; SV: 43; VPGh: 70.

92 Zur Verwendung dieses Mantras bei der *pūjā* siehe Bühnemann 1988: 169f.

93 Siehe auch SV: 43-45; VPGh: 71f.

94 Laut *prayoga* von Gadādhara richtet man beim *akṣayyodakādāna* eine ähnliche Formel an die „Vorväter mit freudigen Antlitz“ (*om nāndīmukhāḥ pitarāḥ prīyantām* Bākre 1982: 511; Mālavīya 2000: 495).

95 SP: 105; SV: 45. In der VPGh (72) werden beide Mantras auf das Umgießen des Pitṛ-Brahmanen bezogen.

96 KBh: 35; KK: 54; SP: 106; SV: 45; VPGh: 73.

97 Die leicht variierende Formel lautet: „*om asmin śrāddhakarmaṇi (asminn ābhyudayikaśrāddhe* KBh; om. KK) *mayā (om. KK, SP, VPGh) yat kṛtaṃ tat sukṛtaṃ astu yan na kṛtaṃ tad (tat śrī KBh) viṣṇoḥ prasādād brāhmaṇavacanāt (°vacanāc ca KK, SV, VPGh) sarvaṃ paripūrṇam astu*“, und die Antwort des Brahmanen: „*astu paripūrṇam*“ (KBh: 35; KK: 54; SP: 106; SV: 45;

Schließlich folgen Elemente, die Standard beim Beenden einer *pūjā* sind und bereits bei der *mātrkāpūjā* behandelt wurden: erstens das *viṣṇusmaraṇa*, für welches hier in den Handbüchern neben „*om yasya smṛtyā ca nāmoktyā* etc.“ auch die populären Mantras „*om pramādāt kurvatām karma* etc.“⁹⁸ und „*om caturbhiś ca caturbhiś ca* etc.“ angegeben werden, und zweitens das *karmasamarpana* oder *karmeśvarārpaṇa* mit „*om kāyena vācā manasendriyair vā* etc.“⁹⁹ Laut SP (108), SV (46) und VPGh (74) erhält man als *prasāda* aus der Hand des Brahmanen Blüten, *dūbo* und Speise.

6.2.2 Praxis

Es wurde bereits erwähnt, dass das *ābhyudayikaśrāddha* in der Praxis gelegentlich entfällt. Nahe an der Vorlage der Handbücher – jedoch nie in völliger Deckung (siehe unten) – kann es auch sehr aufwendig gestaltet werden. Im Hauptfallbeispiel dagegen wählte man eine Kurzfassung:

Nachdem die Frauen denjenigen Anwesenden, die Hunger und Zeit zum Essen haben, ein „reines“ Frühstück aus *ciurā*, hausgemachtem *phurranadāna* und Gemüse serviert haben, begeben sich der Vater, dessen älterer Bruder und der Familienpriester zurück in den Ritualraum und besprechen die für das *ābhyudayikaśrāddha* benötigten Namen der Vorfahren. Die Gedächtnisse haben Lücken, aber der Vater ist vorbereitet und übergibt einen zerschissenen Zettel mit den gewünschten Informationen an den Priester.¹⁰⁰ Der *yajamāna*, wieder der Onkel des Jungen, nimmt zwei Blattteller, die von den Frauen vorbereitet wurden. Sie enthalten: *cāmala*, *dāla*, *dahī*, *ghīu*, *acāra* aus Ingwer, *besāra*, *masālā* und etwas Salz. Der *yajamāna*, mit dem Gesicht nach Osten gewandt, bedeckt einen der Teller mit einem weiteren Blattteller und träufelt etwas Wasser darauf. Dann hält er *jau*, *tila*, *kuśa* und Wasser und der Priester liest aus dem Handbuch (wieder dem KK) die Formel zum Darbringen der Speise (*annasamkalpa*), in die er gemäß Zettel die Namen der Verstorbenen einbaut. Der *yajamāna* verehrt den Teller. Dann werden die Namen erneut gelesen. Schließlich ruft man den Initianten, und der Priester gibt erst ihm (*rāto*) *dahītikā*, dann dessen Mutter, der Mutter des Vaters und dem Vater.

Vergleicht man das Beschriebene mit den Angaben im verwendeten Text, fällt sofort auf, dass vorgeschriebene Teilelemente wie das *digbandhana*, das Anbieten eines Sitzes usw. entfielen. Man konzentrierte sich auf das Übergeben der Speise und das Ent-

VPGh: 73). Laut KBh (35) öffnet man danach die Knoten der (im Notfall als Ersatz für die Brahmanen gebundenen) „Jungen aus *kuśa*“ (*kuśabaṭugranthīn unmucya*) und löst die *nīvī*. Für weitere Referenzen zur *nīvī* siehe Kane 1991: 509 Fn. 1135.

98 Zum Mantra vgl. Bühnemann 1988: 179 Fn. 290.

99 SP: 106-108; SV: 46; VPGh: 73f.; vgl. KBh: 36 und KK: 54.

100 Der Zettel enthält aus der Perspektive des Vaters bzw. dessen Bruders, nicht aus der des Initianten, die Namen des verstorbenen Vaters, Großvaters und Urgroßvaters und deren Frauen (im Falle des Vaters der ebenfalls verstorbenen ersten Frau). Des Weiteren werden (wieder mit Verwandtschaftsbezeichnung) genannt: die Namen von Großvater mütterlicherseits sowie dessen Vater und Urgroßvater (wieder nebst Frauen), die Namen vom ältesten Mutterbruder (nebst Frau), vom mittleren Mutterbruder, vom ältesten Bruder der Vaters und dessen Frau und weiteren verstorbenen Verwandten, wie der Frau des jüngsten Sohnes des ältesten Bruders des Vaters. Außerdem werden die entsprechenden *gotras* vermerkt.

gegennehmen des Segens. Den Anwesenden war diese Abkürzung der Idealform des Rituals bewusst,¹⁰¹ aber niemand sah dies als Normverletzung oder nahm Anstoß daran.

Auch wenn das Fallbeispiel in seiner Kürze eher untypisch sein mag, verdeutlicht es doch einige teils von der textlich fixierten Norm abweichende Standards der heutigen Praxis. Anders als von Bennett (2005: 62) berichtet, wurden in allen beobachteten Fällen als Speisegabe anstelle von Klößen (*pinda*) Teller mit den Zutaten für eine Mahlzeit verwendet. Anders als im Fallbeispiel übergab man in der Regel jedoch sieben Teller,¹⁰² auf die man häufig auch ungekochtes Gemüse, wie Kartoffeln oder Blumenkohl, gelegt hatte.

Selbst wenn in anderen Fällen das *ābhyudayikaśrāddha* in größerer Übereinstimmung mit den Textvorlagen vollzogen wurde, konnte niemals beobachtet werden, dass neben Priester und Opferherrn menschliche Repräsentanten der geladenen Ahnen und All-Götter agierten. Das in den untersuchten Texten lediglich vom KBh (28) als Notlösung erwähnte Aufstellen von „*kuśa*-Jungen“ zum Ersetzen der *Pitr*- und *Viśve-deva*-Brahmanen ist in der Praxis Standard, der jedoch (wie das Fallbeispiel zeigt) beim Kurzvollzug des Rituals entfallen kann. Anders als beim (*brahma*)*pavitra*, das während des *agnisthāpana* als Ersatz für den *brahman*-Priester aufgestellt wird (vgl. Kap. 7.1.1 §3), scheint hier jedoch die Stellvertreterfunktion der *kuśa*-Figur durchaus bekannt zu sein, denn die beim *śrāddha* platzierten *pavitras* werden meist als „Bähun“ bezeichnet (siehe dazu auch Zotter in Druck a).

Auch in anderer Hinsicht, geben die Handbücher nur eine idealisierte Form wieder. Die *saṃkalpas* und anderen Formeln, die die Nennung der Namen der Ahnen vorschreiben, zählen für jede der Gruppen je drei Generationen beginnend mit Vater, Mutter oder deren Vater auf. Im Falle des Vaters ergibt dies Sinn. Da (idealerweise) der Älteste der Patriline die Rolle des *yajamāna* übernimmt, ist der Vater immer schon verstorben. Bei der Mutter kann dies, wie im Hauptbeispiel, jedoch anders sein. Die Handbücher können also nur ein Muster wiedergeben, das vom Priester (gemäß seinen Sanskritkenntnissen) für jede Familie den Umständen entsprechend angepasst werden muss. So begann die Ahnenreihe der zweiten Gruppe im Fallbeispiel mit der Großmutter mütterlicherseits. Desweiteren gedachte die Familie zusätzlich einer Reihe Verstorbener, die von den Standardformeln nicht erfasst werden, wie den Mutterbrüdern und deren Frauen.

Während man im geschilderten Beispiel beim Übergeben der Speise den eigentlich vorgeschriebenen Ablauf auf das als wesentlich Empfundene reduzierte, fügte man in die abschließende Segnung ein Detail ein, das von keinem der Handbücher verzeichnet wird. Der Priester wartete, bis der Junge am Ritualplatz erschien, um ihm – unge-

101 Der Vater erklärt in einer Ritualpause, dass das *ābhyudayikaśrāddha*, wenn im eigenen Haus gemacht, weitaus aufwendiger sei. Man benötige sechs Brahmanen und müsse sieben Teller übergeben – einen für den „Herrn der Erde“ (*bhūsvāmī*) und sechs für die verschiedenen Vorfahren (*pitr*) – nicht wie im vollzogenen Ritual nur zwei – einen für den *bhūsvāmī* und einen für die Ahnen. Auch Bennett (2001: 62) berichtet aus der heutigen nepalischen Praxis, dass sieben Teller bereitet werden, einer für „Bhumi, the Earth God, [*sic!*] as ‚rent‘“ und je drei für Ahnen und alle Götter.

102 Vgl. letzte Fn.

achtet geltender Hierarchien – als erstem *ṭikā* aufzutragen. Wie bei der Geste der Großmutter, die während der Vorbereitung den hergerichteten *saptapāla* an den Kopf ihres Enkels hielt (siehe Kap. 5.2.6), fand man kreativ einen, nicht durch schriftliche oder mündliche Normen vorgegebenen Weg, den Jungen von Anfang an in das Ritual zu integrieren. Im nun folgenden dritten Vorritual rückt er, wenn auch vorerst noch in einer eher passiven Rolle, weiter ins Zentrum des Geschehens.

6.3 „Binden der Haarbüschel“ (*jūṭikābandhana*)

Während die bisher behandelten Vorbereitungen und Vorrituale auch Bestandteil anderer Rituale oder Ritualkomplexe sind, wird vor dem *vratibandha* ein weiteres Vorritual vollzogen, das spezifisch mit dem *cūḍākaṛaṇa*, dem ersten der vier *saṃskāras* des *vratibandha*, verbunden ist. Bevor dort das Kopfhaar des Jungen in rituell abgesicherter Form rasiert werden kann, muss es vorbereitet werden.¹⁰³ Die heute dafür übliche Bezeichnung *jūṭikābandhana* geht auf die Tatsache zurück, dass auf dem Kopf des Jungen mehrere Haarbüschel (*jūṭikā*) gebunden werden. Es ist aber auch als Vorbereiten (*adhivāsana*) des Bündels, des Haares bzw. der Haarsträhne bekannt.¹⁰⁴

In Text wie Praxis ist dieses, eigentlich spezifische, Element aus wohlbekannten Standards des *pūjā*-„Baukastens“ zusammengesetzt.

6.3.1 Handbücher

Aufgrund seiner spezifischen Verbindung zum *cūḍākaṛaṇa* wird das *jūṭikābandhana* auch von einigen Initiationsanleitungen beschrieben, die die anderen Teile des Vorrituals nur nennen oder gänzlich übergehen. Es wird jedoch durchaus nicht von allen Handbüchern behandelt.

Die meisten Texte, die Angaben zum *jūṭikābandhana* machen, verweisen auf den Brauch, es am Tag bzw. in der Nacht vor dem eigentlichen Ritual zu vollziehen.¹⁰⁵ Nur selten werden zeitliche Alternativen genannt.¹⁰⁶ Laut VPGh (77) ist für das Ritual

103 Vgl. etwa VP (11): *yo jūṭikābandhana' cūḍākarma gardā kāma garna sajilo hos bhanera aghibāṭa garne gariāeko euṭā (upāṅga) karma ho.*

104 Die Bezeichnung *jūṭikādhivāsana* findet sich etwa im *Cūḍopanayana*-Text (CP1: 2; CP2: 4; CV 2; vgl. KBh: 238; SD: 278). Im KK (68f.) wird das *jūṭikābandhana* auch *keśādhivāsana* bzw. *keśālatikādhivasana* genannt. Zur ursprünglichen Verwendung des Begriffs *adhivāsa(na)* und zu seiner späteren Übertragung in andere Kontexte siehe Einoo 2005a: 2f.

105 *ācārāt taddinasya pūrvarātre* CP1: 1f.; CP2: 4; VPGh: 77; *acārottaraḍinasya pūrvarātre* CV: 2; *cūḍākarmādidināt pūrvadine* KBh: 238 (zit. in VPGh: 77); *cūḍākarmādivasāt pūrvehni ratrau* KK: 68; *pūrvaniśāyām* M 75/7: 4b; VUP: 1; *tatas tasminn eva dine samācārāt ratrau* SD: 278; *pūrvāṅgako dina belukā sandhyākālamā* (om. SV) VP: 12; SV: 47. Auch die gelegentliche Bezeichnung als *adhivāsana* deutet bereits darauf, dass etwas über Nacht vorbereitet wird (vgl. Einoo 2005a: 2f.).

106 Die VP (9) erwähnt, dass, wenn der günstige Moment (*sāita*) für das *pūrvāṅga* sehr spät liegt, und die Zeit deshalb nicht ausreicht, die Vorrituale auch am Morgen des Haupttages gemacht werden können. Ist dies der Fall, könne auch das *jūṭikābandhana* erst am Morgen direkt vor dem *cūḍākaṛaṇa* vollzogen werden, was jedoch als keine gute Lösung gilt (VP: 11f.).

ein nach dem Geburtshoroskop des Initianden bestimmter astrologisch günstiger Moment nötig.

§1 Vorbereitungen – Bei den Vorbereitungen des *jūṭikābandhana* trifft man erneut auf Standards. Laut KBh (239 Fn. 1) und SD (278) soll man mit einer *gaṇeśa-pūjā* beginnen.¹⁰⁷ Gemäß VP (12-17) wird, nachdem Vater und Junge am Ort des Vortrituals – dem *jiutikoṭhā* oder einem anderen viereckigen Raum – nach Osten gewandt (in Richtung der Götter blickend) Platz genommen haben, und der *saṃkalpa* für das *jūṭikābandhana* gelesen wurde, zunächst förmlich ein Brahmane für das *puṇyāvācāna* gewählt. Nachdem Opferherr und Priester das *puṇyāvācāna* absolviert haben, sollen Vater und Sohn *puṣpāñjali* für *dīpa*, *kalaśa*, Gaṇeśa und Mütter darbringen und diese nebst Wunsch- und Familiengottheit (*iṣṭa*- und *kuladevatā*) mit gefalteten Händen grüßen.¹⁰⁸ Im KK (69) werden die meisten dieser Elemente zu einem späteren Zeitpunkt in die Ritualhandlung eingebaut.¹⁰⁹

§2 Bereiten und Verehren der Bündel – Obwohl Rāmadatta beim *cūḍākaraṇa* erwähnt, dass man von den drei in der Nacht vorher der Reihe nach rechts, hinten und links gebundenen Haarbüschel (*jūṭikā*) zuerst das rechte befeuchten soll,¹¹⁰ fehlen in Ausgaben seiner Anleitung für gewöhnlich Angaben dazu, wie diese Büschel zu binden sind. Ausnahmen bilden zwei aus Mithila stammende Varianten des Textes; der lithographische Druck Phaṇī Śarmās von 1894 (verfilmt als NGMPP M 75/7) und die VUP.¹¹¹ Die in beiden Texten nahezu identische Beschreibung vermittelt jedoch nur ein unklares Bild und weicht erheblich von den anderen Handbüchern ab.¹¹² Ebenso zeigt die Anleitung im SD markante Unterschiede zum „Standard“ der nepalischen

107 Beide Texte nennen nur einen entsprechenden *saṃkalpa*.

108 Siehe auch SV: 47-51. Die VP Gh (77-81) verzeichnet weitere *pūjā*-Standards, wie das *bhūtotsāraṇa*.

109 Der Text lässt zunächst die Bündel bereiten, dann *svasti*- und *puṇyāvācāna* rezitieren, Lampe, Krug und Gaṇeśa verehren und erst danach den *saṃkalpa* lesen.

110 *tato dakṣiṇapaścimottarakrameṇa pūrvaniśābaddhakumārājūṭikātraye dakṣiṇājūṭikāṃ kledayet* (zitiert nach KBh: 244; ähnlich auch H 391/27: 3^v; DP: 50; VUP: 17). Vgl. Kap. 8.1 §3.

111 Beide Texte vermerken einleitend, dass das *jūṭikābandhana* in der *padhhati* (des Rāmadatta) zwar fehle, aber im Brauch anzutreffen sei (*tatra hi (atha M75/7) padhhatibahirbhūtam apy ācārapari-prāptam M 75/7: 2^v; VUP: 1*). Man vergleiche auch die als NGMPP M 25/23 verfilmte Anleitung des *jūṭikābandhana*, die vermutlich ursprünglich zum ebenfalls 1913 (V.S. 1970) von Aniruddha Śarman geschriebenen Ms. der *Vājasaneyinām-Upanayanapaddhati* (verfilmt als NGMPP M 25/5) gehörte, sowie die sehr ähnliche Beschreibung in Rāmacandra Jhās Ausgabe der *Chandogānām-Upanayanapaddhati* des Rāmadatta (2002: 1-3).

112 Laut M 75/7 (2^v) und VUP (1-3) liest man zunächst dreimal die sechzehn RV-Verse beginnend mit „*sahasra śirṣa* etc.“ – also das *puruṣasūkta* (RV 10.90), in der VUP allerdings zitiert nach der Variante in VS 31.1-16 – und teilt die Haarlocke am Hinterkopf (*śikhā*) mit einem an drei Stellen weißen Stachel des Stachelschweins in drei Teile, bevor der Priester (*ācārya*) die Büschel (*jūṭikā*) bindet. Dann soll man – die Opferschnur in der Hand – an der Schulter des Jungen beginnend mit *candana* „(rundherum) bedecken“ (*veṣṭayet*). Zumindest laut VUP liest der Priester abschließend den Mantra „*oṃ āmantraye tvām jūṭike* etc.“. Im Maithili-Kommentar der VUP (3) werden weitere Informationen ergänzt: Man bindet in jedem der drei Teile der *śikhā* ein Büschel und zeichnet, beginnend an der linken Schulter, eine Linie (Maith. *rekhā*) mit Sandel (um den Oberkörper des Jungen?). Da hier von drei Büscheln die Rede ist, könnte das dreimalige Rezitieren des *puruṣasūkta* darauf deuten, dass jedes der Büschel mit sechzehn Darbringungen (*ṣoḍaśopacāra*) verehrt werden soll (vgl. Anm. in Kap. 5.2.5 §6). Wegen der Knappheit der Angaben bleibt die Beschreibung (selbst in der Lesart des Kommentars) jedoch nur schwer verständlich.

Handbücher.¹¹³ Auch die übrigen Texte, die Angaben enthalten, weisen Variationen auf, zeichnen aber ein einheitlicheres Bild. Laut *Cūḍopānāyana*-Text gibt man auf drei Stücke gelben Stoff gelbe Senfsamen (*gaurasarṣapa*), Joghurt (*dadhi*), Ritualreis, *dūrvā*-Gras, verschiedene Arten von gelbem Farbpulver (*gorocana*, *kuṅkuma* und *haridrā*), Gerste (*yava*), Sandel (*candana*), *kuśa*-Gras und Kuhdung (*gomaya*) und schnürt dann drei Bündel (*poṭalikā*).¹¹⁴ Im KK (69) werden die auf die Stoffstücke gegebenen Materialien – hier *haridrā*, *dūrvā*, *sarṣapa*, *akṣata* etc. – als „Glück verheißende Materialien“ (*maṅgaladravyāṇi*) bezeichnet, und die Bündel sollen mit einer aus drei Strängen bestehenden Schnur fest verschnürt werden. Die VP nennt weitere Details.¹¹⁵ So stellt man zunächst einen viereckigen Blattteller (Nep. *cārakune ṭaparī*) oder einen Teller aus Glockenmetall (Nep. *kāsako thāla*) auf und breitet einen langen gelben Stoffstreifen darauf aus. Zum Füllen der aus drei Stoffstücken gefertigten Bündel werden laut VP Blüten, Ritualreis, *dūbo* und *pañcapallava* verwendet. Außerdem sollen insgesamt drei *kuśa*-Bündel von je neun, eine Handspanne (*kuret*) langen Halmen und drei an drei Stellen weiße Stachel des Stachelschweins dazugelegt werden.¹¹⁶

In den Bündeln werden nun nacheinander die Götter Brahmā, Viṣṇu und Śiva verehrt. Laut *Cūḍopānāyana*-Text, KBh und KK lautet der zu rezitierende Mantra für Brahmā im ersten Bündel „*oṃ brahma jajñānaṃ prathamam purastāt* etc.“ (VS 13.3), für Viṣṇu im zweiten Bündel „*oṃ viṣṇo rarāṭam asi* etc.“ (VS 5.21) und für Śiva im dritten Bündel „*oṃ namaḥ śambhavāya ca mayobhavāya ca* etc.“ (VS 16.41).¹¹⁷ In der VP (18-20) wird für Viṣṇu der Mantra „*idaṃ viṣṇur vi cakrame* etc.“ (VS 5.15) genannt und für jede der Gottheiten eine kurze *āvāhana*-Formel („*oṃ N.N. ihāgaccha iha tiṣṭha*“) sowie ein *nāmamantra* angegeben. SV (51f.) und VPGh (82) bauen die sprachliche Ebene weiter aus, indem sie in der *āvāhana*-Formel zusätzliche Phrasen einfügen und eine weitere Formel ergänzen, die die Materialien nennt, die man verspricht darzubringen („N.N. *samarpayāmi*“).

Laut *Cūḍopānāyana*-Text und anderen bereitet man nach der *pūjā* den Haarzipfel (*śikhā*) und befestigt die verehrten Bündel so im Haar des Jungen, dass sich das erste

113Laut SD (278f.) werden zwölf Bündel (*poṭalikā*) mit *gandha*, *akṣata*, grünem (*harita*) *dūrvā*-Gras, *haridrā* und anderem gefüllt und mit einer dreisträngigen Schnur gebunden, bevor man je drei der Bündel an der *śikhā*, im südlichen, hinteren und linken Teil des Haupthaars befestigt. Der Text fährt fort, dass (ins Haar?) nach Brauch auch Rasierer (*kṣura*) und Messer bzw. Schere (*kartari*) gebunden werden und dann ein mit VS 2.12 geweihter gelber Turban (*pītoṣṇīṣa*) um den Kopf gewunden wird. Im KBh werden hier (anders als sonst üblich) die Abweichungen des SD nicht vermerkt.

114CP1: 2; CP2: 4; CV: 2; KBh: 239.

115Der Junge soll sich (wie beim *cūḍākaraṇa*) auf den Schoß der Mutter setzen und nach dem Mond ausrichten, d.h. in Richtung Mond blicken oder diesen zur rechten Seite haben (VP: 18; SV: 51). In die VPGh (81) wird davon nur übernommen, dass der Junge auf dem Schoß der Mutter sitzt. Die VP (17f.) erwähnt weiterhin, dass neben *saguna*, auch Mädchen und Jungen (Nep. *kanyā-kumāraharī*) platziert werden, macht jedoch keinerlei Angaben zu deren Funktion oder Rolle. Andere Handbücher übernehmen diese Information nicht.

116VP: 18; VPGh: 81f. Der SV (51) kombiniert diese Angaben mit denen des *Cūḍopānāyana*-Textes und lässt neben den in der VP genannten Materialien auch gelbe Senfsamen, Joghurt, die verschiedenen gelben Farbpulver, Gerste und Sandel in die Bündel geben.

117CP1: 2; CP2: 4; CV: 2; KBh: 239; KK: 69. Der Nepali-Kommentar im CV (2) fügt ein, dass die drei Götter entweder mit fünf oder sechzehn Darbringungen verehrt werden sollen.

Bündel im südlichen Teil des Kopfhaares, das zweite im westlichen Teil und das dritte im nördlichen Teil befindet. Schließlich umwindet man den Kopf des Jungen mit einem gelben Kopfwickel oder Turban (*pītoṣṇīṣa*).¹¹⁸ In der VP (20f.) dagegen wird zunächst beschrieben, wie man unter Rezitieren von *maṅgalapāṭha*¹¹⁹ mit einem Stachel des Stachelschweins das Haar des Jungen in drei Teile scheidet, bevor man die Bündel zusammen mit dem vorbereiteten *kuśa* im Haar befestigt.¹²⁰ Das Umwickeln des Kopfes mit Stoff soll im Uhrzeigersinn geschehen. In dieser Richtung führt man abschließend auch den Stachelschweinstachel um den Kopf des Jungen. SV (52) und VPGh (83) machen ähnliche Angaben.

§4 **Abschluss** – KBh (239) und KK (69) verzeichnen einen *saṃkalpa* für das Übergeben des Priesterlohns (*dakṣiṇā*). In der VP (21) werden darüber hinaus die Standardelemente *kṣamāprārthanā*, *karmasamarpaṇa* (mit „*om kāyena vācā* etc.“), *viṣṇusmaraṇa* (mit „*om yasya smṛtyā ca nāmoktyā* etc.“ und „*pramādāt kurvatām* etc.“) und das Übergeben von *prasāda* an den Jungen erwähnt (siehe auch SV: 52f.; VPGh: 83).

6.3.2 Praxis

Während die bisherigen Vorrituale des Hauptbeispiels als Kurzform vollzogen wurden, war dies beim *jūṭikābandhana* anders. Man setzte die gesamte Anleitung (KK) um und fügte weitere Elemente ein. Hierfür können verschiedene Gründe angeführt werden. Zum einen übernahm anstelle des Familienpriesters von nun an ein studierter Ritualspezialist die Leitung des Rituals. Zum anderen ist das mit dem *cūḍākarāṇa* verbundene *jūṭikābandhana* weitaus weniger „alltäglich“ als die oft routiniert vollzogenen anderen Vorrituale. Darüber hinaus spielt meines Erachtens auch eine Rolle, dass es konkreter als *mātrkāpūjā* und *ābhyudayikaśrāddha* mit der Person des Initianden verbunden ist. Im Hauptbeispiel wurden die Haare des Initianden folgendermaßen für die Rasur vorbereitet:

Nachdem man den Platz für die Rituallaube hergerichtet hat,¹²¹ begeben sich der Vater und dessen Kollege, der von nun an das Ritual als Hauptpriester (*ācārya*) leitet, in der Dämmerung wieder in den Raum des Vorrituals. Man stellt fest, dass es keinen Strom gibt und entzündet eine Kerze. In deren spärlichem Licht sichtet der Priester zunächst einen Haufen *kuśa*-Halme, die bereits auf die Länge von etwa einer Handspanne gerissen sind. Er nimmt dreimal je neun Stück davon und umwickelt sie mit weißem Faden. Die fertigen Bündel legt er auf einen Teller aus Glockenbronze, der links vom

118CP1: 2; CP2: 4; CV: 2f.; KBh: 239. Im KK (69) werden die Stellen, an denen man die Bündel im Haar befestigt, als südliche, westliche und nördliche „Kuhgabe“ (*godāna*) bezeichnet. Diese Bezeichnung wird gelegentlich auch beim *cūḍākarāṇa* verwendet (CP1: 16f.; CP2: 19-21; CV: 20f.; KBh: 245f.). Siehe dazu Kane (1974: 402f.) und die Anm. von Oldenberg (1886: 301) zu PG 2.1.9.

119Dies könnte ein indirekter Hinweis darauf sein, dass die Handlung – wie von VPGh (77) erwähnt – an einen astrologisch günstigen Zeitpunkt gekoppelt ist.

120Die Reihenfolge beim Befestigen ist rechts, links und hinten (VP: 21) und weicht von anderen Quellen (auch SV: 52; VPGh: 83) ab. Beim Schneiden der Büschel während des *cūḍākarāṇa* (Kap. 8.1 §9) ist sie jedoch auch in der VP (57, 61) wie üblich rechts, hinten und links.

121Diese Handlungen werden weiter unten beschrieben (Kap. 6.5.2).

saptapāla steht. Auf diesem Teller liegen bereits weitere Dinge bereit: drei schwarze Stachelschweinborsten (Nep. *dumsīko khāḍo*) mit je einer weißen Stelle,¹²² eine Schere (Nep. *kaīcī*), an der später noch ein Stückchen Gold befestigt werden soll, ein Rasierer (Nep. *churā*) sowie – je in einem kleinen Gefäß aus Glockenbronze (Nep. *khāsako kaccaurā*) – „warmes“ und „kaltes“ Wasser, etwas Joghurt und Butterfett (siehe Abb. 3). Rechts vom *saptapāla* steht ein Blattteller mit weiteren Dingen (wie *lāvā* und *sela*), die später im Haar des Jungen befestigt werden. Davor stellt der Priester nun drei kleine Blattschalen (Nep. *dunā*) mit je einem Stück gelben Stoff und schlägt im KK die zum Füllen der Bündel benötigten Materialien nach. Er lässt gelbes Farbpulver, *dūbo*, Senfsamen, Ritualreis und Münzen¹²³ dazulegen und knotet die Stoffstücke zu Bündeln.

Nun wird ein Brahmane für das *puṇyāhavācana* ausgewählt (*brāhmaṇavarāṇa*). Dazu werden auf einem kleinen Blattteller Areca-Nuss, *kuśa*, Blüten und ein Geldschein (fünf Rupien) bereitgelegt, und man ruft den Initianden. Nachdem dieser sich im Westen, nach Osten blickend, gesetzt hat, liest der Priester in dessen Namen die entsprechende Auswahlformel. Der Junge verehrt den bereiteten Teller mit Ritualreis und umgießt ihn im Uhrzeigersinn mit Wasser (*dānapratiṣṭhā*). Der Teller wird dem Priester übergeben, der daraufhin, unterstützt vom Vater des Initianden, dessen beiden Brüdern und einem Mutterbruder des Jungen, *puṇyāhavācana* rezitiert.

Nach einem entsprechenden *saṃkalpa* verehrt der Initiand Lampe, Gaṇeśa und Krug im Osten. Der Priester liest dazu die Mantras und zeigt dem Jungen, wo er welche Darbringungen platzieren soll. Ersterer beobachtet sehr genau, was Letzterer tut, korrigiert gegebenenfalls und lässt Fehlerhaftes wiederholen.

Nun wird der förmliche Beschluss abgelegt, das *jūṭikābandhana* zu vollziehen, und die Aufmerksamkeit wendet sich wieder den drei gelben Stoffbündeln zu. Während der Priester die im KK angegebenen Mantras rezitiert, verehrt der Junge im ersten Bündel Brahmā, im zweiten Bündel Viṣṇu und im dritten Bündel Śiva (Abb. 3). Nach jeder *pūjā* macht der Junge *ācamana* (zunächst mit dem Wasser aus dem *karma-pātra*, da das *ācamana*-Gefäß zwar bereit steht, aber noch nicht aufgefüllt ist).

Nun soll der Haarzipfel (Nep. *ṭupī*) am Hinterkopf des Jungen gebunden werden. Dazu zieht der Vater auf Anweisung des Priesters mit einem Stachelschweinstachel zunächst den Mittelscheitel seines Sohns, dann einen zweiten „Scheitel“ vom linken zum rechten Ohr und umwickelt im Schnittpunkt der beiden Linien ein kleines Haarbüschel mit einer weißen Schnur. Der Vater nimmt einen dünnen gelben Stoffstreifen und befestigt daran, nachdem er am Kopf seines Sohnes Maß genommen hat, die drei gelben Stoffbündel nebst den bereiteten *kuśa*-Halmen. Mit Hilfe des Priesters bindet der Vater den Streifen jetzt so um den Kopf des Jungen, dass sich das mittlere Bündel am Hinterkopf und die beiden anderen jeweils über den Ohren des Jungen befinden (Abb. 4). Der Kopf wird mit einem breiten gelben Streifen umwickelt. Schließlich

122 An drei Stellen weiße Stachel, wie in der Anleitung vorgeschrieben, waren nicht erhältlich.

123 Die Anleitung schreibt vor, die „glückbringenden Materialien“ wie gelbes Farbpulver, *dūrva*-Gras, Senfsamen und Ritualreis auf die drei gelben Stoffstücken zu geben (*pūvavastakrahaṇḍa-trayeṣu haridrādūrvasarṣapākṣatādimaṅgaladravyāṇi kṣiptvā* KK: 69). Der Priester interpretiert *maṅgaladravyāṇi* jedoch scheinbar als „Münzen“.

hängt der Vater über jedes aus dem Wickel herausragende *kuśa*-Bündel ein *sela*. Der fertig geschmückte Kopf sorgt für Heiterkeit und man erklärt dem Jungen lachend, dass er jetzt alles bis morgen früh so zu tragen habe. Als einen Moment später die *selas* abfallen, werden aber keine Anstalten gemacht, diese wieder zu befestigen. Der Wickel verbleibt jedoch über Nacht am Kopf.

Das *jūṭikābandhana* ist beendet, und die Familie wartet darauf, dass der Strom wiederkehrt, damit man im Lampenlicht das Abendessen (*ciurā* mit Gemüse) zubereiten kann. Gegen elf Uhr nachts teilt sich die Familie. Die Frauen gehen zum Schlafen in das nahe gelegene Haus der Großmutter des Initianden. Die Männer und der Initiand bereiten sich in einer Halle im Tempelkomplex ein Nachtlager.

Aus der Länge des Berichts wird bereits ersichtlich, dass man beim *jūṭikābandhana* mehr Mühe und Sorgfalt aufwand als beim bisherigen Vorritual. Wirft man einen Blick auf die Akteure, zeigt sich ein weiterer markanter Unterschied. Nicht nur der Priester hat gewechselt, neben ihm agiert nun der Vater des Jungen, nicht wie bisher der Onkel. Vor allem aber kommt dem Initianden jetzt selbst eine zentrale Funktion im Ritual zu. Mehrfach übernimmt er Aufgaben des *yajamāna*. Er wählt den Priester für das *puṇyāvācana* aus. Er hält Wasser und *kuśa* während der *saṃkalpas*, und er ist es, der sowohl Lampe, Krug, Gaṇeśa im Osten des Raumes als auch die Gottheiten in den Bündeln verehrt. Da das *jūṭikābandhana* nur in diesem einen Fall beobachtet werden konnte, lässt sich nicht sagen, ob diese Rollenverteilung in einer allgemeinen Norm oder in den individuellen Vorstellungen der Beteiligten begründet ist. Die Übereinstimmungen mit Bennetts (2005: 64) knapper Beschreibung des *jūṭikābandhana* – drei gelbe Bündel, Stachelschweinstachel, 27 *kuśa* usw. – lassen nur erkennen, dass das Haar auch in anderen Fällen auf ähnliche Weise vorbereitet wird.¹²⁴ Dass das *jūṭikābandhana* in der heutigen Ritualpraxis der Bāhun und Chetrī als fester Bestandteil der Vorbereitung eines *vratibandha* gilt, kann jedoch als gesichert gelten. Beinahe alle Jungen, deren Initiation beobachtet wurde, erschienen mit dem Kopfwickel auf dem Ritualplatz oder legten diesen zu Ritualbeginn wieder an. Dies geschah selbst im Fall 7, bei dem die Köpfe der Initianden bereits bis auf den *tupī* kahl rasiert waren. Die tatsächliche Rasur war hier bereits vollzogen, die rituelle stand jedoch noch aus.¹²⁵

6.4 Weitere Teile des Vorrituals

6.4.1 Handbücher

So gut wie alle Handbücher erwähnen wie PG 2.1.5 vor dem *cūḍākarana*, dass man Brahmanen gespeist haben soll oder geben einen entsprechenden *saṃkalpa* wieder.¹²⁶

¹²⁴Es gibt jedoch auch Unterschiede. Nach Bennett (2005: 64) wird z.B. auch Kuhdung in die Bündel gegeben.

¹²⁵Vgl. Kap. 8.2 §4 und 11 sowie Kap. 8.3

¹²⁶M 75/7: 5^{iv}; CP1: 3f.; CP2: 5; CV 4; KBh: 239; KK: 71; SD: 279; UP1: 18; UP2: 8; UP3: 3; VP: 33; VPGh: 86, 87; VUP: 5.

Einige Texte behandeln nach dem *jūṭikābandhana* jedoch noch weitere Ritualhandlungen, die meist am Morgen des darauf folgenden Tages, aber noch vor Beginn des *cūḍākarāṇa*, vollzogen werden sollen.

§1 Opfer an die (neun) Ergreifer (*grahayajña*) – Wie bei der Behandlung des rechten Zeitpunkts des Rituals gezeigt (siehe Kap. 3.2), wird, zumindest in jüngeren Texten, dem astrologischen Geschehen am Himmel große Bedeutung beigemessen. Dies kommt auch im Ritual selbst zum Ausdruck. So ist heute eine Verehrung bzw. Befriedung der „Neun Ergreifer“ (*navagraha*) ein Standardbestandteil des Vorrituals. Genaue Angaben dazu finden sich in den Initiationshandbüchern allerdings selten, denn man greift dafür auf spezialisierte Texte zurück. Der *Cūḍopanayana*-Text und andere beschreiben, wie der gebadete Vater, der die täglichen Morgenriten beendet hat, die Absicht erklärt, den „Ergreifern“ ein Opfer (*yajña*) darzubringen¹²⁷ und dazu mit einer Formel einen Brahmanen auswählt, der dann die entsprechende Handlung vollziehen soll.¹²⁸ Die VP (9f.) lässt bereits vor dem *jūṭikābandhana* einen Brahmanen für den *grahayajña* auswählen.¹²⁹ Da beim *grahayajña*, wie der Name verrät (neben einer *pūjā*) Opfergaben ins Feuer dargebracht werden, ist er meist für den Haupttag des Rituals vorgesehen. Gleiches gilt für einen weiteren Bestandteil des Vorrituals.

§2 Fehler tilgendes Feueropfer (*prāyaścittahoma*) – Nach dem *jūṭikābandhana* wird in der VP (22-28) ein Feueropfer beschrieben, mit dem der Fehler getilgt werden soll, eine vergangene Ritualhandlung – ob ein tägliches oder fallweises Ritual (*nitya vā naimittika karma*) oder ein dem *cūḍākarāṇa* vorangehender *saṃskāra* – nicht, unvollständig oder fehlerhaft vollzogen zu haben.¹³⁰ Dieses Opfer, das der Form nach mit dem am Haupttag während des Rahmenrituals mehrfach vollzogenen *sarva-prāyaścittahoma* identisch ist (siehe Kap. 7.1.1 §15), soll mit einem *godāna* (siehe unten) enden und für jeden nicht durchgeführten *saṃskāra* wiederholt werden.¹³¹ Die VPGh (83-85) macht ähnliche Angaben. Im SV (181-183) wird dieses Opfer nach dem (regulären) *sarvaprāyaścittahoma* des Rahmenrituals beschrieben.

§3 Kuhgabe (*godāna*) – Ähnlich dem *sarvaprāyaścittahoma* ist die „Kuhgabe“ (*godāna*), bei der man einen kleinen Geldbetrag als (symbolischen) Preis für eine Kuh an den Priester übergibt, ein beliebtes Standardelement zur Beseitigung von Fehlern und Störungen. Es kann nicht nur während des Vorrituals, sondern auch im späteren

127 Zur Verehrung der „Neun Ergreifer“ in den nepalischen Ritualtraditionen siehe Kropf 2005.

128 CP1: 2f.; CP2: 4f.; KBh: 239. Die CV (3f.) fügt einige Details ein, wie das Sprekeln von Wasser mit „*om apavitrah pavitro vā* etc.“ oder die bei der Auswahl des Priesters zu übergebenden Materialien. Auch KK (71) und SV (170) erwähnen das *navagraha*-Opfer zu Beginn des Rituals.

129 Die „Ergreifer“ sollen gemäß einer entsprechenden Anleitung in der Nordostecke (des Ritualplatzes) auf der *grahavedi* herbeigerufen, platziert und verehrt werden. Das Feueropfer zur Befriedung der „Ergreifer“ (*grahaśānti*) soll im mittleren Hauptfeuer geschehen, nach dessen Errichtung und den dazu gehörigen Opferspenden (VP: 9-11). Vgl. VPGh: 78.

130 Siehe dazu auch VP: 11. Die Bezeichnung dieses Opfers als *anādiṣṭhaprāyaścittahoma* gibt an, dass das Vergehen, das getilgt werden soll, unbestimmt (*anādiṣṭha*) ist.

131 VP: 29. Dass zu Beginn des *cūḍākarāṇa* der Makel des Auslassens vorangehender *saṃskāras* mit einem *godāna* beseitigt werden soll, wird auch von der UP erwähnt (UP1: 10; UP2: 8f.). Die UP2 (2) nennt darüber hinaus einen entsprechenden *prāyaścittahoma*. Zu den verschiedenen Ansichten der Rechtstexte darüber, wie auf das Nichtbegehen eines *saṃskāra* rituell zu reagieren sei, siehe Kane 1974: 199f.

Ritualablauf etliche Male vorgeschrieben sein. Während die VP (28f.) und ihr folgend die VPGh (86) nach dem *anādiṣṭhaprāyaścittahoma* lediglich den *saṃkalpa* für ein *godāna* nennen, macht der SV (183-186) an dieser Stelle detaillierte Angaben.¹³² Zunächst gibt man in einen Blattteller (Nep. *bohotā*) Geld (und *kuśa*) und verehrt darin die Kuh.¹³³ Dann gibt man dem Brahmanen *ṭikā*,¹³⁴ nimmt das *kuśa*-Gras aus dem Teller und besprenkelt (sich selbst) mit Wasser (*secana*),¹³⁵ liest einen ausführlichen *saṃkalpa*, rezitiert *prārthanā*,¹³⁶ setzt zur *dānapraṭiṣṭhā* das Geld auf die Erde, nimmt es in die Hand und liest einen weiteren kurzen *saṃkalpa*, umgießt (die Gabe) dreimal mit Wasser¹³⁷ und schiebt sie ein wenig (in Richtung des Empfängers).¹³⁸ Schließlich nimmt sie der Brahmane und versprengt Wasser (*abhiṣeka*).¹³⁹ Diese Prozedur beschreibt der SV (186-205) im Anschluss sieben weitere Male. Die ersten sieben der acht *godānas* werden für die dem *cūḍākarāṇa* vorangehenden *saṃskāras* (*garbhādhāna*, *pūṃsavana*, *sīmantonnyana*, *jātakarman*, *niṣkramaṇa*, *annaprāsana* und *karṇavedha*) gegeben¹⁴⁰ und ein weiteres für die Reinheit des astrologischen Zeitpunkts der Rasur (Nep. *cūḍā garna lagna śuddhiko nimitta* SV: 203). Das KK (75) nennt nur die *saṃkalpa*-Formel für ein *godāna*, mit dem negative Einflüsse astrologischer Konstellationen beseitigt werden sollen (*lagnāt sarvāriṣṭagodāna*).¹⁴¹

6.4.2 Praxis

In keinem der beobachteten Fallbeispiele wurde vergessen, die „neun Ergreifer“ (*navagraha*) zu verehren und so zu befrieden. In keinem der Rituale hatte man jedoch die Zeit, den *grahayajña* bzw. die *grahaśānti* vor Beginn des eigentlichen Rituals zu beenden (oder überhaupt zu beginnen). Meist wurden die *grahas* von einem Assis-

132 Die VPGh (35-37) hat, der SP (11-14) folgend, die Prozedur des *godāna* bereits nach dem *sūryārghadhāna* beschrieben. Beide Anleitungen weisen leichte Variationen zu den Angaben des SV (183-186) auf. Andere Beschreibungen des *godāna* im SV (3-7, 186-205) sind weitgehend identisch mit der hier angegebenen Abfolge.

133 Der SV (184) gibt dafür mehrere *nāmamantras* und „*oṃ irāvātī dhenumatī hi bhūtam* etc.“ (VS 5.16) an. SP (11) und VPGh (35) nennen nur die *nāmamantras*.

134 Dieser antwortet laut SV (184) mit „*oṃ ā kṛṣṇena rajasā vartamānaḥ* etc.“ (VS 33.43 bzw. 34.31). SP (11) und VPGh (35) verzeichnet nur mehrere *nāmamantras*, mit denen der Brahmane nach dem Geben der *ṭikā* verehrt wird.

135 Dabei rezitiert man nach SV (184) „*oṃ mano me tarpayata* etc.“ (VS 6.31). SP (11) und VPGh (35) beschreiben diese Handlung nicht. Vgl. aber etwa KK: 117.

136 Die Mantras lauten nach SV (185) „*oṃ kapile sarvadevānām pūjanīyāsi* etc.“ (vgl. *Matsyapurāṇa* 93.64), „*oṃ gāvo mamāgrataḥ santu* etc.“ und „*oṃ pūjītāsi vasiṣṭhena* etc.“. SP (12) und VPGh (36) verzeichnen nur die ersten beiden Mantras, wobei der zweite als „*oṃ gāvo me agrataḥ santu* etc.“ angegeben wird (vgl. KK: 117).

137 Der SV (185) gibt dafür den üblichen *pradakṣiṇā*-Mantra „*oṃ yāni kāni ca pāpāni* etc.“ an.

138 Als Mantras werden vom SV (185f.) „*oṃ namas te kapile devi* etc.“ und „*oṃ ko 'dāt kasmā adāt* etc.“ (VS 7.48) genannt.

139 Der Mantra ist nach dem SV (186) der beim *abhiṣeka* übliche: „*oṃ dyauḥ śāntiḥ* etc.“ (VS 36.17). Im Anschluss beschreibt der SV (186) noch die Übergabe des zum vorangehenden *homa* gehörenden *pūrṇapātra*. Laut SP (14) und VPGh (37) spricht der Brahmane nach dem *abhiṣeka* mit VS 36.17 die Formel „*oṃ sarvāriṣṭasāntir astu*“ (vgl. unten). Außerdem wird die Gabe ohne Umgießen mit Wasser direkt in die Hand des Brahmanen gesetzt (SP: 13f.; VPGh: 36f.).

140 Zum *godāna* als *prāyaścitta* eines nicht begangenen *saṃskāra* vgl. Kane 1974: 200.

141 Vgl. SD: 282.

tenten des Priesters parallel zur laufenden Haupthandlung auf einem eigens für sie errichteten Ziegelaltar (siehe 6.5.2) verehrt.¹⁴² Gelegentlich wartete man jedoch auf eine Pause des Hauptrituals, damit sich der Initiand an der *pūjā* beteiligen konnte. An entsprechender Stelle wird darauf zurückzukommen sein.¹⁴³ Ähnliches gilt, wenn das *vratibandha* mit weiteren Ritualen (wie einer *śivapūjā*) kombiniert wurde. Zeitlich weitgehend unabhängig von der Verehrung mit *upacāras* ist das Feueropfer für die *navagraha*, welches man in der Regel einschob, wenn man das Hauptfeuer entzündet hatte und gerade keine anderen Opfer darbringen musste.

Das *godāna* wurde in der Regel mehrfach während des Rituals vollzogen. Dabei auftretende Variationen werden im Laufe der Ritualbeschreibung behandelt.¹⁴⁴

6.5 Herrichten der Rituallaube (*maṇḍapasamṣkāra*)

Bleibt noch einen Blick auf einen Komplex von Handlungen zu werfen, der nicht zum eigentlichen Vorritual gehört, im Fallbeispiel aber am „freien“ Nachmittag zwischen *ābhyudayika* und *jūṭikābandhana* eingeschoben wurde. Je nach Örtlichkeit (siehe Kap. 6.5.2) können diese Handgriffe auch als erste Aufgabe in den frühen Morgenstunden des Haupttages erledigt werden. Gemeint ist das Herrichten des Platzes für das Hauptritual. Dieser weist Parallelen zum Platz des Vorrituals auf. So begegnet man etwa Licht, Krug und Gaṇeśa wieder, *karma-* und *arghapatra* müssen erneut aufgestellt werden usw. Da an diesem zweiten Platz aber auch ins Feuer geopfert werden soll (siehe Kap. 7), sind eine Reihe weiterer Vorbereitungen nötig.

6.5.1 Handbücher

Laut PG 1.4.2 sollen verschiedene *samṣkāras* in einer außerhalb des Hauses gelegenen (temporären) Einfriedung (*bahiṣśālāyām*) vollzogen werden (siehe Kap. 3.3.1). In der heutigen Praxis errichtet man beim *vratibandha* (wie bei einer Reihe anderer Rituale) zu diesem Zweck eine Rituallaube (*maṇḍapa*).¹⁴⁵ Von den hier untersuchten Handbüchern geht nur ein einziges im Detail auf diese Rituallaube ein. Im KK (56-66) wird das Herrichten (*samṣkāra*) und Weißen (*pratiṣṭhā*) des *maṇḍapa* bzw. der *śālā* im Anschluss an das *ābhyudayikaśrāddha* beschrieben. Nach einer Skizze des *maṇḍapa* und verschiedenen Zitaten¹⁴⁶ beginnt die eigentliche Anleitung: man grüßt Gaṇeśa mit „*om sumukhaś [caikadantaś ca etc.]*“, stellt *ārgha-* und *karmapātra* auf, erklärt mit einem *samkalpa*, dass man in die Pfeiler der Laube die Daśadikpālas

142 Zur Praxis der Verehrung der *navagrahas* in Nepal siehe Kropf 2005.

143 Kap. 8.2§1; 9.3 §1, 10, 12, 18 und 21 sowie 11.2 §17.

144 Zur Praxis des *godāna* siehe Kap. 8.2 §1; 9.3 §11 und 12 sowie 11.2 §17.

145 Zur historischen Entwicklung des *maṇḍapa* siehe Einoo 2005b: 13-20.

146 Eine Legende zur Skizze informiert u.a. über Farben und Motive der anzubringenden Fahnen. Die nachfolgenden Zitate machen Angaben zur Größe des *maṇḍapa*, den darin platzierten Feuerstellen (*vedī*) usw. Der Text enthält weiterhin eine Liste der zur *maṇḍapapūjā* benötigten Materialien (KK: 56f.). Vor der Beschreibung des *cūḍākaraṇa* wird im KK (70) eine weitere Skizze eingefügt, aus der die Linien, die auf dem Opferplatz zu zeichnen sind, und das für das *vratibandha* spezifische Arrangement der Feuerstellen ersichtlich sind (vgl. VPGh: 237).

beginnend mit Indra herbeirufen und dort verehren wird,¹⁴⁷ berührt die Laube mit „*om bhūmir bhūmir jaganmātā* etc.“, sprengt mit VS 18.37 und dem *āpohiṣṭhīya* (VS 11.50-52 bzw. 34.14-6) *pañcagavya* und löst das im *samkalpa* gegebene Versprechen ein.¹⁴⁸ Die *pratiṣṭhā* des *maṇḍapa* erfolgt nach KK (64) mit den üblichen *pratiṣṭhā*-Mantras (VS 2.12 und 13). Weiterhin werden verschiedene puranische Mantras zur dreimaligen Rechtsumwandlung (*pradakṣiṇā*) und *prārthanā* verzeichnet (KK: 64f.). Die Anleitung endet mit Angaben zum Betreten (*praveśana*) der *sālā* durch das westliche Tor.¹⁴⁹

Es ist bemerkenswert, dass sich in den anderen Handbüchern keine genaueren Angaben zur Rituallaube finden. Obwohl der Priester oft in den Aufbau involviert ist, scheint man die Regelung dieser Angelegenheit der Praxis zu überlassen, und diese folgt nicht der Beschreibung des KK.

6.5.2 Praxis

Dass in keinem der beobachteten Rituale beim Errichten des *maṇḍapa* ein Handbuch verwendet wurde, bedeutet keineswegs, dass diesen Handgriffen eine geringere Beachtung geschenkt wurde. Die Akteure haben in der Regel sehr genaue Vorstellungen von der Rituallaube. Bennett schreibt zum Errichten des *maṇḍapa* beim Hochzeitsrituals: „Despite the apparent informality of this procedure – friends and neighbors all participate and discuss what should be done – there are definite ritual specifications as to how the sacred enclosure is to be built“ (2005: 76). Diese Aussage hat auch uneingeschränkte Gültigkeit für das *vratabandha*. Form und Aufbau der Konstruktion werden durch Regeln bestimmt, die oral tradiert und im Detail oft erst auf dem Ritualplatz ausdiskutiert werden. Ein Handbuch braucht man dafür nicht.

Wann der *maṇḍapa* vorbereitet wird, hängt nicht nur vom Zeitmanagement der Familie,¹⁵⁰ sondern auch vom gewählten Platz ab. Ähnlich wie beim (traditionellen) Vollzug des *vratabandha* am eigenen Haus wird im Rāma-Tempel in Battīs Putalī der *maṇḍapa* für ein angemeldetes Ritual (sei dies eine Initiation oder eine Hochzeit) für gewöhnlich am Nachmittag oder Abend des Vortags aufgestellt. Dies erledigen meist Helfer des Tempels. Auf den auch nachts öffentlich zugänglichen Plätzen am Paśupati-nātha-Tempel dagegen, auf denen für ein Ritual eine kleine Parzelle stundenweise gemietet wird, müssen Priester und Familien mit vereinten Kräften den *maṇḍapa* am Morgen direkt vor Ritualbeginn aufbauen. Im Hauptbeispiel nutzte die Familie die Zeit zwischen *ābhyudayikaśrāddha* und *jūṭikābandhana* am Nachmittag des Vortages:

147 ... *śālādīkstambheṣv indrādīdaśadīkpālānāṃ cāvāhanapūrvakaṃ pūjanaṃ kariṣye* KK: 58.

148 Als Hüter der Himmelsrichtungen (Dīkpāla) werden verehrt: [in der Mitte] Indra, im Südosten Agni, im Süden Yama, im Südwesten Nirṛti, im Westen Varuṇa, im Nordwesten Vāyu, im Norden Kubera, im Nordosten Īśvara, im Osten Brahmā und in der Mitte zwischen Südwesten und Westen Ananta. Der Text gibt für jede Gottheit eine *āvāhana*-Formel an, ein oder mehrere Verse zur meditativen Visualisierung (*dhyāna*) und Mantras zur *prārthanā*. Zwischen *dhyāna* und *prārthanā* sollen die Gottheiten mit den Darbringungen von „*pādya* bis *nīrājana*“ verehrt werden (KK: 59-64).

149 Dabei soll u.a. *svastivācana* rezitiert werden (KK: 66).

150 Nach Bennett (2005: 76) kann der Aufbau des „sacred pavilion“ jederzeit nach dem Vorritual erfolgen.

Nach einem späten Mittagessen beginnt man gegen 16 Uhr, den *maṇḍapa* zu errichten. Die anwesenden Männer¹⁵¹ begeben sich zur gemauerten Feuergrube an der Ostseite des Tempels und lassen zunächst die großen Blumentöpfe (Nep. *gamalā*) kommen, auf welche die Mädchen am Vormittag mit Mehlkleister violettes Krepppapier geklebt hatten. Vier Töpfe werden in den Ecken des ausgewählten Ritualplatzes aufgestellt, ein weiterer im Osten. Mit einer Schnur überprüft man (mit verschiedenen Methoden) die Zentralität der Feuergrube und die Symmetrie des Quadrats.¹⁵² Als alle mit der Aufstellung der Töpfe zufrieden sind, erscheint die Mutter des Initianden mit dem *saptapāla*. Sie verehrt ohne Mantras den Topf im Osten mit Blüten und Ritualreis. Die anderen Töpfe folgen im Uhrzeigersinn.

Man holt die am Tag vorher geschnittenen Materialien (siehe Kap. 5.1 §2) und pflanzt zunächst die Bambusstangen (Nep. *bāsako liṅga*) mit Erde in die Töpfe. Dann werden Zuckerrohr (Nep. *ukhu*), Banane (Nep. *kerā*) und Himalaya-Kirsche (Nep. *paiyū*) mit Strick am Bambus befestigt. Die Töpfe werden beschwert, indem man die Erde darin mit Wasser anfeuchtet. Zwischen Zaun und Tempel gespannte Stricke sollen der Konstruktion weitere Stabilität verleihen.

Dann unwickelt man, etwas über Kopfhöhe, den *maṇḍapa* dreimal mit Strick. Um aus dieser einfachen Schnur (Nep. *ḍori*) einen „Torbogen“ (*toraṇa*) zu machen, muss sie mit *pañcapallava* geschmückt werden. Dies übernehmen die Onkel, die abwechselnd Blätter von *cāpa*, *āpa* und *pippala* – andere *pañcapallava*-Bestandteile waren nicht verfügbar – in die Schnur stecken. Als weiterer Schmuck werden Wimpel aus Kunststoff und bunte Krepppapierstreifen angebracht. Im Anschluss wird über der zentralen Feuerstelle ein Baldachin (Nep. *canduvā*) gespannt, in den *kasāra*, *sela*, *pūrī*, *janai*, *supārī*, *paisā*, *ciurā*, *aḱṣatā*, *lāvā*, *dūbo* und Blüten gegeben werden.

Die in anderen Fallbeispielen errichteten Rituallauben ähnelten der beschriebenen im Aufbau, konnten sich jedoch in der Ausstattung unterscheiden. So konnte (gerade bei den hastig am Morgen des Haupttages errichteten Lauben) der Baldachin entfallen. Statt Blumentöpfen wurden manchmal Ziegel verwendet, zwischen die man die Pfeiler klemmte¹⁵³ oder man improvisierte mit den Materialien für Pfeiler oder Torbogen. Selten verwendete man so viel Sorgfalt auf die Stabilität der Konstruktion wie im beschriebenen Beispiel, was dazu führte, dass in mehreren Fällen die Pfeiler während des Rituals umstürzten und dann entweder notdürftig wieder aufgerichtet oder gleich abgebaut wurden.¹⁵⁴

151 Neben dem Vater sind nun vier seiner Brüder anwesend. Sie werden unterstützt von drei Mutterbrüdern des Initianden und zwei Nachbarn, die bereits bei den Vorbereitungen geholfen hatten. Im Laufe der Arbeiten trifft auch der Hauptpriester des späteren Rituals ein.

152 Man diskutiert eine Weile über die Größe des zu errichtenden *maṇḍapa*. Der Vater schlägt vor, die Maße des Initianden zu Grunde zu legen, aber dies geht (soweit beobachtet) im Eifer des Gefechts unter.

153 Die meisten öffentlichen Ritualplätze sind gepflastert. Findet das Ritual auf freiem Feld statt, können die Pfeiler in die Erde gepflanzt werden.

154 Im Fall 7 brach der *maṇḍapa* zusammen, als der Priester Blätter von einem der Pfeiler zupfte, um darauf den Initianden die „Neige“ der Opferspenden zu reichen. Man richtete die Pfeiler zunächst wieder notdürftig auf, als sie aber kurz darauf bei einer Windböe erneut umfielen, entschied man kurzerhand, die Ritualhandlungen zu unterbrechen und die Pfeiler abzubauen.

In der Regel werden zusammen mit dem *maṇḍapa* oder direkt im Anschluss auch die später benötigten Feuerstellen vorbereitet. Im Fallbeispiel teilte man die Aufgabe auf:

Während der *maṇḍapa* noch geschmückt wird, errichten der Vater und der inzwischen eingetroffene Hauptpriester des späteren Rituals mit je zwei Ziegeln vier kleine Feuerstellen (Nep. *cāravedi*), je zwei nördlich und südlich der zentralen Feuerstelle (*mūlavedi*). Mit einer Schnur überprüfen sie, ob diese auf der zentralen Nord-Süd-Achse liegen. Dann errichten sie aus zwei Schichten von viereinhalb Ziegeln in der Nordostecke des Ritualplatzes die *grahavedi* – ein kleines Podest, auf dem am nächsten Tag die „Neun Greifer“ (*navagraha*) verehrt werden sollen (vgl. Abb. 5). Der Vater hat mittlerweile die beim *śubhārambha* „gegrabene“ Erde zur Hand, verteilt sie auf die Ziegel und bedeckt dann alle *vedis* mit Sand aus der zentralen *mūlavedi*.¹⁵⁵

In einer Plastiktüte wird rote Erde (Nep. *rāto māṭho*) aus dem Heimatdorf der Familie und Kuhdung zum Bestreichen des Ritualplatzes gebracht. Nach Meinung des Priesters sollte der Platz erst direkt vor dem Ritual bestrichen werden. Da am morgigen Tag aber andere Dinge anstehen, entscheidet man, es gleich zu tun. Die Schwester des Initianden und ihre *māiju*, die Frau des Mutterbruders, fegen den Platz und bestreichen die Ritualfläche mit einer Mischung aus Wasser, roter Erde und Kuhdung. Weitere Vorbereitungen des *maṇḍapa* (wie das Zeichnen der Linien etc.) erfolgen erst im Morgengrauen des nächsten Tages.

Die meisten Tempelanlagen verfügen über eine fest installierte Feuergrube (*agnikuṇḍa*). Diese ist in der Regel mit Sand gefüllt und von mit Lehm verputzten Ziegeln eingefasst. Kann man diese für sein Ritual nutzen, arrangiert man im Falle eines *vratibandha* – wie vom gleich zu beschreibenden Rahmenritual verlangt – weitere vier Feuerstellen in der Nord-Süd-Achse sowie ein Podest für die Verehrung der Navagrahas im Nordosten (*grahavedi*). Findet das Ritual woanders statt, muss auch für die zentrale *mūlavedi* provisorisch aus Ziegeln ein *sthaṇḍila* errichtet werden.¹⁵⁶ Dies ist zumindest die Regel. In den Fallbeispielen 1, 4 und 6 beschränkte man sich darauf, nur eine Feuerstelle herzurichten, die dann sowohl die Funktion der *mūlavedi* als auch der *cāravedis* übernahm. Im Fallbeispiel 6 wurden die Navagrahas ohne ein aus Ziegeln errichtetes Podest auf einem Tuch im Südwesten des Ritualplatzes verehrt. Andere dazu befragte Priester bestätigten die Verehrung im Südwesten als legitime (wenn auch aus der Mode gekommene) Alternative zur heute üblichen Verehrung der Navagrahas im Nordosten.¹⁵⁷

6.6 Zur Dynamik des Vorrituals

Dass wichtige *saṃskāras* mit *māṭṛkāpūjā* und *ābhyudayikaśrāddha* vorbereitet werden sollen, muss spätestens seit der Zeit der Sūtra-Kommentatoren als etabliert gelten, auch wenn sich deren konkrete Form verändert hat. Diese Teilrituale zählen auch in

¹⁵⁵ Der Sand wird später wieder entfernt, da er sich nicht mit Kuhdung bestreichen lässt.

¹⁵⁶ Zur Unterscheidung von *sthaṇḍila* und *kuṇḍa* siehe Stevenson 1920: 168 Fn. 2.

¹⁵⁷ So etwa Ramprasad Bhattarai, der Hauptpriester im Fall 7.

den Initiationshandbüchern zu Standards, die – wenn auch nicht immer im Detail beschrieben – in der Regel zumindest erwähnt werden. Findet man dort konkrete Anleitungen können diese Unterschiede aufweisen. So beschreiben einige aus Mithila stammende Handbücher (etwa die VUP und ihre Vorläufer) wie auch Gadādhara und andere für die *mātrkāpūjā* die Verehrung der Sechzehn Mütter nebst Gaṇeśa. Andere Texte dagegen verzeichnen die in Nepal übliche Variante, bei der insgesamt 57 Mütter und einige weitere Gottheiten verehrt werden.¹⁵⁸ Solche generellen Unterschiede lassen sich teils auf historische Entwicklungen, teils auf lokale Differenzen zurückführen. Die konkrete Ausgestaltung dieser beiden Schemata kann weitaus individuellere Züge aufweisen. Betrachtet man die Details der beschriebenen Handlungen, wird offensichtlich, dass sich Handbuchautoren und -kompilatoren verschieden im „Baukasten“ *pūjā* bedienen. Standardelemente und -details können beinahe beliebig ergänzt (oder übergangen werden).

Einflüsse der *pūjā* lassen sich auch im *ābhyudayikaśrāddha* nachweisen, dessen „Kernhandlungen“ auf ein Kātyāyana zugeschriebenes *Parīṣiṣṭa* zum PG zurückgehen. Elemente und Details der *pūjā* erscheinen hier vor allem in der Vor- und Nachbereitung. Sie bilden eine Art Rahmen (siehe Einleitung zu Kap. 7).

Die Sūtra-Kommentatoren ab Harihara schreiben *mātrkāpūjā* und *ābhyudayikaśrāddha* für jedes der heute während des *vratibandha* durchlaufenen *saṃskāras* vor. Die meisten Handbücher lassen ein anderes Muster erkennen. Das Vorritual wird vor dem *vratibandha* nur einmal vollzogen, erscheint dafür aber mit weiteren Teilen ausgebaut. So werden die „Neun Greifer“ (*navagraha*) mit *pūjā* und Opferspenden ins Feuer befriedet, um astrologische Unstimmigkeiten auszuräumen bzw. sich prophylaktisch gegen solche abzusichern. Dieselbe Funktion kann auch die „Kuhgabe“ (*godāna*) haben. *Godānas* werden zu Beginn des *vratibandha* jedoch vor allem übergeben, um Fehler zu beseitigen, die durch fehlerhafte oder fehlende *saṃskāras* entstanden sind. Dieses Ritualdetail liefert einen Hinweis auf historische Veränderungen des *saṃskāra*-Zyklus (vgl. Kane 1974: 200). Während einige der lebenszyklischen Rituale nur noch in Kurzform vollzogen werden oder gänzlich übergangen werden, erscheinen Initiation und Hochzeit weiter ausgebaut, u.a. durch ein im Laufe der Zeit immer elaborierteres Vorritual.

Dass ein *saṃskāra* bzw. ein *saṃskāra*-Bündel mit weiteren Teilritualen kombiniert wird, unterstreicht die Wichtigkeit des Ereignisses. Meist wird dabei auf ähnliche Bausteine zurückgegriffen. So sind nicht nur das Vorritual von Initiation und Hochzeit beinahe identisch, sondern entsprechende Versatzstücke können auch in Kombination mit anderen Ritualen bzw. Ritualkomplexen auftreten (vgl. Zotter 2012: 310f.).

Eine Besonderheit des Vorrituals des *vratibandha* ist das zur Vorbereitung des *cūḍākarāṇa* vollzogene *jūṭikābandhana*. Obwohl es als fester Bestandteil des *vratibandha* zu gelten hat, machen nur einige rezente Texte Angaben dazu. Mehrfach wird in diesen zur Legitimierung der Beschreibung auf den Brauch (*ācāra*) verwiesen – ein Hinweis, der sich recht häufig findet, wenn Dinge neu in die Texttradition eingeführt werden. Da dieses Teilritual von älteren textlichen Autoritäten nicht geregelt ist, ver-

¹⁵⁸ Für Referenzen siehe Kap. 6.1.1.

wundert es nicht, dass man hier in den Texten auf eine größere Varianz stößt als bei anderen Teilen des Rituals. Es gilt aber auch zu beachten, dass im Brauch durchaus verschiedene Formen des *jūṭikābandhana* tradiert werden können und die Handbücher daher kaum eine allgemein verbindliche Form wiedergeben können.

Während das *jūṭikābandhana* mittlerweile Aufnahme in die nepalische Texttradition gefunden hat und dort mit großer Wahrscheinlichkeit auch weiter tradiert (vielleicht sogar zunehmend standardisiert) werden wird, begegnet man in der Praxis anderen Standards, die von den Texten nicht erfasst sind bzw. sich von den dortigen Angaben unterscheiden. Besonders deutlich wird dies beim Herrichten der „Rituallaube“ (*maṇḍapa*). Das einzige der untersuchten Handbücher, das eine Anleitung dazu enthält, ist das KK (56-66), welches eine ausgebaute Variante der *dikpālapūjā* verzeichnet und damit deutlich an der beobachtbaren Realität vorbeigeht. Nicht nur, dass man in der Praxis bei den oft hektischen Vorbereitungen – selbst wenn man wollte – in der Regel keine Zeit hat, eine derart elaborierte Anleitung umzusetzen, darüber hinaus werden in der Praxis etablierte Details, wie die Verwendung bestimmter Pflanzen für Pfeiler und „Torbogen“ oder das Anbringen eines Baldachins, vom KK nicht erfasst.

Auch wenn für andere Teile des Vorrituals eine größere Übereinstimmung zwischen Text und Praxis festzustellen ist, stößt man beinahe immer auf Unterschiede. Beim Vollzug des Rituals ist man an eine konkrete Situation und deren Umstände gebunden. Während in den Handbüchern ein idealer Ablauf skizziert wird, und Optionen nur selten diskutiert werden,¹⁵⁹ muss man in der Praxis gemäß materiellen, personellen und zeitlichen Ressourcen improvisieren. So hängt es, um noch einmal das Beispiel des *maṇḍapa* zu bemühen, u.a. vom gewählten Ort ab, ob man selbst und/oder Helfer die Rituallaube bereits am Vortag vorbereiten können oder ob man alles in große Eile direkt vor Ritualbeginn aufbauen muss.

Dass das Ritual von den Akteuren gemäß Gegebenheiten und Interessen angepasst wird, gilt, wie sich zeigen wird, mehr oder weniger für alle Abschnitte des *vratābandha*. Dabei können je nach Interesse der Beteiligten Handlungsabläufe ausgebaut oder ergänzt werden. Beim Vorritual ist aber meist das Gegenteil zu beobachten. Teilrituale werden übergangen oder in Kurzform vollzogen, indem Elemente und Details ausgelassen oder so verschoben werden, dass man sie mitmachen kann, wenn es passt.

Verschiedene Faktoren können hier zusammenwirken: der große logistische Aufwand, Zeitdruck, Materialknappheit usw. Es lässt sich aber beobachten, dass der Struktur nach periphere Bestandteile am ehesten anfällig für Kürzungen sind; seien dies, in Bezug auf das *vratābandha* als Gesamtereignis, die Vorbereitungen des Platzes und das Vorritual oder, in Bezug auf eine bestimmte *pūjā*, vorbereitende Details wie das *avāhana* oder die *pratiṣṭhā*.

Nachdem zusammenfassend die formalen Veränderungen des Vorrituals behandelt wurden, bleibt die Frage zu stellen, was sich durch das Vorritual verändert. Einige Hinweise wurden bereits in der Einleitung zu Kap. 6 gegeben. Dass das *pūrvāṅga-karman* wenig spezifisch für das *vratābandha* ist und zu anderen Anlässen in weiten

¹⁵⁹ Dass z.B. in der VP (9, 11f.) behandelt wird, was man machen kann, wenn der passende astrologische Zeitpunkt (Nep. *sāita*) für das Vorritual ungünstig liegt, stellt eine Ausnahme dar.

Teilen ähnlich vollzogen wird, ist ein Indiz dafür, dass hier vor allem Funktionen und Logiken berücksichtigt müssen, die auch bei anderen Ritualen wirksam sind. Wie bei den Ritualvorbereitungen, mit denen das Vorritual viele Elemente teilt, soll gereinigt, Negatives beseitigt sowie göttliche Präsenz erzeugt und damit das „Ernten“ der Segenskraft vorbereitet werden, die am Ende des Rituals an die Teilnehmer verteilt wird. Dies gilt auch für das oben als spezifisch für das *vratābandha* herausgehobene *jūṭikābandhana*. Weitgehend aus üblichen Standards aufgebaut, ist es letztendlich nur die Art ihrer Kombination, die besonders ist. Eingebettet in die üblichen Abläufe einer *pūjā* werden glückbringende Substanzen und drei für die hinduistische Kosmologie zentrale Gottheiten ins vorbereitete Haar gebracht und wirken über Nacht ein. Gesondert geladen, bewirtet und beschenkt werden im Vorritual neben Brahmā, Viṣṇu und Śiva auch die für die Patrilinie bedeutsamen Ahnen und die Muttergottheiten, die – wie zumindest in der Praxis erkennbar ist – vor allem mit der (engeren) Familie und dem Haushalt verbunden werden.

Darüber hinaus stellt das Vorritual eine Art Kontrollmechanismus des Rituals dar. Sein Vollzug schaltet die Wirkung bestimmter externer Faktoren aus, die sonst das weitere Ritual gefährden könnten, ja einen Abbruch nötig machen würden. Hiervon zeugt die verbreitete Ansicht, dass bei vollzogenem Vorritual, selbst im Todesfall eines nahen Verwandten, die anstehende Prozedur ordnungsgemäß zu Ende geführt werden kann. In diesem Zusammenhang ist auch die Befriedung der Navagrahas durch *pūjā* und Opferspenden ins Feuer zu sehen. Oft rein prophylaktisch, denn man hat sich ja bereits bei der Wahl des Zeitpunkts abgesichert, werden hier kosmische Störkräfte wirkungslos gemacht. Solche Kontrollmechanismen können auch interrituelle Bezüge herstellen und absichern. So sind einige Teile des Vorrituals, vor allem *godānas*, Reaktionen auf tatsächliche oder potentielle Mängel bei vorherigen Ritualen.

Mit eben diesem Mittel kann man auch gegen Mängel beim Vorritual selbst vorgehen. Gerade das *godāna* ist nicht nur am Anfang eines Rituals oder Ritualteils üblich, sondern auch zu dessen Abschluss. Mit einer ähnlich absichernden Funktion können an dieser Stelle auch weitere Elemente, vornehmlich *pūjā*-Standards, wie eine „Bitte um Entschuldigung“ (*kṣamāprārthanā*), das „Gedenken an Viṣṇu“ (*viṣṇu-smaraṇa*) oder das „Darbringen des Rituals (der Gottheit)“ (*karmasamarpaṇa*), hinzugefügt werden.

Einige Klienten mögen bemängeln, dass die vielen *godānas* vor allem Nebeneinkünfte des Priesters darstellen, der Ritualideologie nach sind alle diese Handlungen aber rituelle Techniken, um Hindernisse und Fehler aus dem Weg zu räumen und so das am Ritualende anstehende Verteilen der Segenskraft zu ermöglichen. Diese Funktion teilt das Vorritual mit dem Rahmenritual am Haupttag der Initiation, das nun zu beschreiben ist.