

8 Das Herrichten der Haarlocke (*cūḍākarāṇa*)

Bisher wurden Ritualhandlungen behandelt, die – mit der Ausnahme des *jūṭikābandhana* – wenig spezifisch für einen bestimmten Anlass sind und in verschiedenen Ritualen als Vorbereitung bzw. Rahmung Verwendung finden. Die folgenden Kapitel widmen sich nun den vier *saṃskāras*, die, eingebettet in diese Standards, strukturell gesehen, das Zentrum des Ritualkomplexes *vratibandha* darstellen.

Bereits im ersten der vier *saṃskāras* steht der Junge im Mittelpunkt des Geschehens. Noch kommt ihm allerdings nur eine passive Rolle zu. Er ist eher Objekt des Rituals als agierendes Subjekt. Genauer gesagt, geht es zunächst wie beim *jūṭikābandhana* vor allem um die Haarlocke am Hinterkopf des Jungen, die in der Regel mit bestimmten Knoten getragene *sikhā* (Nep. *ṭupī*). Von einer weiteren Bezeichnung für diese Locke, nämlich *cūḍā*, leiten sich die meisten Namen dieses *saṃskāra* ab (*cūḍākarāṇa*, *cūḍākarma(n)*, *cauḍa*). Da beim „Herrichten der Haarlocke“ das restliche Haupthaar entfernt wird, wird das Ritual auch als „Rasieren“ (*muṇḍana*, *kṣaura(karma(n))*, *caula*, *chevara*) bezeichnet.¹

Zur Konstruktion dieses *saṃskāra* wurde, wie zu zeigen sein wird, mehrfach auf Elemente und Details zurückgegriffen, die bereits im Śrauta-Ritual bei der Rasur – etwa im Rahmen der *dīkṣā* (vgl. ŚB 3.1.2-9; KŚ 7.2.9-14) oder des *paurnamāsa* (vgl. KŚ 5.2.13-18) – etabliert waren. Seinerseits diente er als Modell für den bis auf wenige Modifikationen identisch vollzogenen *keśānta*, die erste Rasur des Bartes, ein heute weitgehend ausgestorbenes Ritual.²

In den Sūtra-Texten wird das *cūḍākarāṇa* als erster Haarschnitt des Jungen³ im dritten oder einem anderen frühen Jahr vollzogen (siehe Kap. 3.1.1). Die Sūtras variieren aber nicht nur bezüglich der Altersangaben. Auch einzelne Handlungen und die beim Ritual zu sprechenden Mantras belegen Unterschiede zwischen den vedischen Schulen,⁴ die heute auch in der Praxis beobachtbar sind.⁵ Im Folgenden wird das *cūḍākarāṇa* behandelt, wie es vom PG, dessen Kommentaren und den zur Vājasaneyi-

1 Zu den Namen des Rituals siehe Gopal 1959: 280; Kane 1974: 260. Auch einige der Handbücher machen Angaben dazu (etwa VP: 3; VPGh: 1).

2 Zu diesem auch als *godāna* bezeichneten *saṃskāra* siehe Gonda 1980: 93; Gopal 1959: 283f.; Hillebrandt 1897: 50f.; Kane 1974: 402-405; Lubin 1994: 178.

3 Vgl. etwa VP: 3. Laut verschiedenen Gr̥hyasūtras, z.B. *Āśvalāyana* 1.17.19, wird das *cūḍākarāṇa* auch für Mädchen vollzogen, allerdings werden dabei keine Mantras gesprochen (Bhattacharyya 1980: 48; Gopal 1959: 283; Hillebrandt 1897: 50; Schmidt 1987: 24f.). Nach Kane (1974: 265) wird es in manchen Kasten noch heute auch bei weiblichen Kindern praktiziert, um die Unreinheit des ersten Haares zu beseitigen. Nach Stevenson (1920: 20, 23) dagegen ist das *cūḍākarāṇa* für Mädchen in der Praxis nicht üblich. Siehe auch Campbell 1976: 62.

4 Siehe die Beschreibungen des *cūḍākarāṇa* bei Bhattacharyya 1980: 48f.; Gopal 1959: 281f.; Hillebrandt 1897: 49f.; Kane 1974: 261-263; Pandey 1998: 99f.

5 Man vergleiche z.B. die hier gegebene Beschreibung mit dem von Tachikawa/Hino/Deodhar (2001: 110f.) dokumentierten Beispiel aus Maharashtra. Stevenson (1920: 22f.) verzeichnet zwar keine Mantras, die zum Vergleich herangezogen werden könnten, beschreibt aber einige Details und Handlungen, die in den untersuchten nepalischen Beispielen keine Rolle spielen.

Schule des Weißen *Yajurveda* gehörenden Handbüchern beschrieben wird, bevor in separaten Kapiteln auf die heutige Praxis der Bāhun und Chetrī, die im Vergleich zu Tage tretenden Dynamiken des Rituals sowie schließlich verschiedene Deutungen dieses *samśkāra* eingegangen wird.

8.1 Handbücher

§1 Rahmenritual, erster Teil – Nach gelegentlichen Bemerkungen zum rechten Zeitpunkt des *cūḍākarāṇa* beschreiben die Handbücher, wie der Feuerplatz hergerichtet, das Feuer entzündet, vierzehn Butterfettspenden (*caturdaśāhuti*) dargebracht werden usw. (zu den Handlungen von *pañcabhūsamśkāra* bis *barhirhoma* siehe Kap. 7.1.1 §1-19). Zwischen diesen Angaben finden sich einige Informationen, die spezifisch für das in den *homa* eingebettete *cūḍākarāṇa* sind. So wird vorgeschrieben, dass sich die Mutter vor der Auswahl des *brahman*-Priesters (*brahmavaraṇa*) dem Gatten zur Rechten, westlich des Feuers niedersetzt und den Jungen, der neue Kleidung tragen soll, auf ihren Schoß nimmt.⁶ Beim „Aufstellen der Gefäße“ (*pātrāsādana*) nennen die Handbücher neben den üblichen Utensilien für das Feuerritual auch die Materialien, die für das Hauptrituel des *cūḍākarāṇa* benötigt werden.⁷ Diese sind für gewöhnlich: kaltes und warmes Wasser (*śitodaka* und *uṣṇodaka*, Nep. *cīso* und *tāto jala*),⁸ ein wenig Butter (*navanīta*, Nep. *naunī*), Butterfett (*ghṛta*, Nep. *ghiu*) oder Joghurt (*dadhi*, Nep. *dahī*),⁹ ein an drei Stellen weißer Stachel eines Stachelschweins (*tristhānaśvetaśallakikaṇṭaka*, Nep. *tīna thāumā seto (bhaeko) dumsiko kāḍo*), *kuśa*-Halme,¹⁰ ein Rasiermesser (*kṣura*, Nep. *churā*),¹¹ Dung eines Bullen oder Ochsen¹² und ein Barbier

6 E 915/6: 1^o; H 391/27: 1^o; M 75/7: 5^o; CP1: 3f.; CP2: 6; CV: 5; DP: 42; KBh: 240; SV: 172; VP: 44; VPGh: 87; VUP: 5. Nach dem KK (71) soll der Junge mit glückbringenden Substanzen (*maṅgaladravyāih*) gebadet sein, laut SD (280) mit warmem Wasser (*sukhoṣṇajalena*).

7 E 915/6: 1^o; H 391/27: 2^o; M 75/7: 6^o; CP1: 6; CP1: 8; CV: 8; DP: 44; KBh: 240; KK: 72; SD: 280; SV: 170, 174; UP1: 21f.; UP2: 14f.; UP3: 13f.; VP: 37; VPGh 86, 89, 91; VUP: 9.

8 Im SD (280) beginnt die Aufzählung der Materialien mit zwei Krügen aus Kupfer (*tāmrasya kuṇḍikādvayam*), in die wohl die verschieden temperierten Wassers gefüllt werden. SV (170) und VPGh (86) erwähnen eine Tasse aus Glockenbronze (Nep. *kāsakā kaṭaurā*).

9 Die meisten Handbücher lassen jeweils einen *pinḍa* der genannten Materialien bereitlegen (E 915/6: 1^o; H 391/27: 2^o; M 75/7: 6^o; CP1: 6; CP2: 8; CV: 8f.; DP: 44; KBh: 240; KK: 72; SD: 280; SV: 174; UP1: 22; UP2: 14f.; UP3: 13f.; VPGh 89; VUP: 9).

10 Laut *Cūḍopānāyana*-Text werden drei (Bündel?) ein *prādeśa* lange, einzeln gebundene *kuśa*-Blätter mit (intakten) Spitzen bereit gelegt (*prādeśamitāni sāgrāni trīṇi kuśapatrāni pṛthak-baddhāni* CP1: 6; CP2: 8; CV: 8f. Siehe auch KK: 72; SV: 174). Nach Rāmadatta sind es 27 *kuśa*-Halme derselben Qualität (*prādeśamitasāgrasaptaviṃśatikuśapatrāni* H 391/27: 2^o; M 75/7: 6^o; KBh: 240; VPGh: 89; VUP: 9). Manche Ausgaben machen allerdings keine Angaben zur Länge oder Unversehrtheit der Halme (E 915/6: 1^o; DP: 44). Nach der VP (37) sind es 27 einzelne *kuśa*-Stücken von der Länge einer Spanne (*eka eka kureta lāmā sattāisa ṭukrā kuśa*). Siehe auch VPGh: 86, 91.

11 Bezüglich des Materials des Schneidewerkzeugs gehen die Ansichten auseinander. In den Varianten des Rāmadatta-Textes wird der Rasierer (wie in PG 2.1.11) als *lohakṣura* (M 75/7: 6^o; DP: 44; VPGh: 89) oder ähnlich bezeichnet (*lauhakṣura* E 915/6: 3^o, 4^o (beim Bereitlegen der Materialien (1^o) ist nur von *kṣura* die Rede); VUP: 9; *lauhacchura* H 391/27: 2^o). Stenzler (1878: 39) übersetzt *lohakṣura* als „das eiserne Messer“, Oldenberg (1886: 302) als „copper razor“. Auch

(*nāpita*, Nep. *nāu*). Einige Texte erwähnen, dass (nach Brauch) auch ein Teller aus Glockenbronze¹³ bereitgestellt wird.¹⁴ Nur wenige Texte erwähnen in diesem Zusammenhang die Schwestern.¹⁵

Gemäß dem SV (183-205) werden am Ende des ersten Teils des Rahmenrituals mehrere *godānas* für nicht vollzogene *samskāras* etc. übergeben (siehe Kap. 6.4.1 §3). Die eigentliche Haupthandlung des *cūḍākarāṇa* beginnt aber wie folgt:

§2 „(Zusammen)gießen des Wassers“ (*udakāseka*) – Im Einklang mit PG 2.1.6 und 8 beschreiben die Handbücher, wie man zunächst mit den Worten „Mit heißem Wasser, Vāyu, komm herbei, Aditi, schneide die Haare“ (*om uṣṇena vāya udakenehy adite keśān vāpa* PG 2.1.6)¹⁶ warmes in kaltes Wasser gießt und dann schweigend, das heißt ohne Mantra, etwas Butter, Butterfett oder Joghurt dazugibt.¹⁷ Die VP (51) erwähnt, dass dies in einer Tasse aus Glockenbronze (Nep. *kāsako kaṭaurā*) geschehen soll.¹⁸

-
- Gopal (1959: 282) spricht von einem kupfernen Rasierer (vgl. Karkas Kommentar zu PG 2.1.11: *tāmramayaṃ kṣuram ādaya* Bākre 1982: 185). Nach dem *Cūḍopānayaṇa*-Text soll der Rasierer aus Eisen (*āyasa*), neu (*nava*) und mit Kupfer verziert (*tāmrapariṣkṛta*) sein (CP1: 6; CP2: 8; CV: 9; SV: 174. Siehe auch KBh: 240; KK: 72; VPGh: 89) sowie die Kommentare zu PG 2.1.11 von Jayarāma (Bākre 1982: 185), Harihara (Bākre 1982: 187; Mālavīya 2000: 9) und Gadādhara (Bākre 1982: 191; Mālavīya 2000: 10). Stevenson (1920: 22) berichtet, dass „a particular kind of razor which has an iron blade affixed with a copper nail“ verwendet wird. Die VP (37) spricht lediglich von einem Rasierer (Nep. *churā*).
- 12 Die von PG 2.1.12 und anderen (Gadādhara in seinem *padārthakrama* (Bākre 1982: 193; Mālavīya 2000: 22); H 391/27: 2^v; M 75/7: 6^v; SD: 280; VUP: 9) verwendete Bezeichnung *ānaḍuhagomaya* kann sowohl den Dung eines Bullen als auch den eines Ochsen bezeichnen. Andernorts wird das Material als Bullendung bestimmt (*vṛṣabhaḡomaya* DP: 44; KBh: 240; KK: 72; VPGh: 89; *vṛṣaḡomaya* CP1: 16; CP2: 19; CV: 20; SV: 174). Laut VP (56) soll der Dung vom Stier, Ochsen oder männlichen Kalb stammen (Nep. *sāḍheko* (*goruko*) *vā bāchoko gobara*, vgl. VP: 37: *bāchoko gobara*). Die VPGh (91, 99) übernimmt nur die letzte Alternative. Gelegentlich ist schlicht von Kuhdung (*gomaya*, Nep. *gobara*) die Rede, etwa in Hariharas *prayoga* (Bākre 1982: 189; Mālavīya 2000: 19); VPGh: 86.
- 13 *ācārāt kāmṣyapātram* KK: 72; SV: 174; *kāmṣyapātram* SD: 280; *kāsako thāla* SV: 170, 174; VP: 37; VPGh: 91.
- 14 Rāmadatta erwähnt als weiteres, dem Brauch nach übliches Utensil ein Blatt bzw. Blätter des Lotus (*ācārān nalinīdalādi* DP: 44; VUP: 9; °*dalāni* E 915/6: 1^v; M 75/7: 6^v; °*danāni* (sic!) H 391/27: 2^v; *ācārāprāntalanīdalādi* KBh: 240; VPGh: 89). Laut *Cūḍopānayaṇa*-Text wird auch eine achtzig *rattikā* (Samen der *gunjā*-Pflanze) wiegende Perle (?) bereitgelegt (*aṣṭī rattikā-parimītaṃ tāmraparṇam* CV: 9; °*panam* (sic!) CP1: 6; CP2: 8).
- 15 *ācārāt* [...] *bhagīṇyaḥ* KK: 72; SV: 174; *keśa thāpne didībahīnī* VPGh 86; *didībahīnī* SV: 170, 174. Die VP (37) erwähnt auch *saguna* etc. für die Schwestern und den Barbier (siehe auch VPGh: 91).
- 16 Für gewöhnlich werden Parameṣṭhī als *ṛṣi*, (bei Jayarāma: Vāyu; Bākre 1982: 185) Aditi als Gottheit und *pratiṣṭhā* als Versmaß des Mantras aufgezählt (CP1: 14; CP2: 17; CV: 18; KBh: 244; SV: 205; VP: 51; VPGh: 97). SD (282) und KK (75) nennen Liṅgoktā als Gottheit. Laut PG 2.1.7 wird der Spruch in modifizierter Form (man sage „Haar und Bart“, *keśaśmaśru*, statt „Haare“, *keśān*) auch beim *keśānta* verwendet.
- 17 E 915/6: 2^v; H 391/27: 3^v; M 75/7: 8^v; CP1: 14f.; CP2: 17; DP: 49f.; KBh: 244; KK: 75; SD: 282; SV: 205; UPI: 29; UP2: 21; UP3: 19; VP: 51f.; VPGh: 97; VUP: 17.
- 18 Siehe auch SV: 205. Die VPGh (97) spricht hier nur von *kaṭaurā*, erwähnt das Material aber beim *pātrāsādana* (ebd.: 86).

§3 „Befeuchten (der Haarbüschel)“ (*(jūṭikā)kledana, undana*) – Nun nimmt der Vater, wie von PG 2.1.9 (und KŚ 5.2.14 für die Rasur beim *paurnamāsa*)¹⁹ beschrieben, etwas vom eben gemischten Wasser und befeuchtet mit dem Spruch „Die von Savitr angetriebenen göttlichen Wasser mögen deinen Körper befeuchten zum langen Leben, zum Glanze“ (*savitrā prasūtā daivyā āpa undantu te tanūm dīrghāyutvāya varcase* KŚ 5.2.14; PG 2.1.9)²⁰ das Haar (je nach Text *jūṭikā* oder *godāna*)²¹ auf der rechten Seite des Kopfes des Jungen.²² Die VP (52) erwähnt zusätzlich, dass das gebundene Haar zu öffnen ist (siehe auch VPGh: 97; SV: 206). Laut SD (283) blickt der Vater dabei nach Norden, die Mutter steht links von ihm und der Junge rechts von der Mutter mit dem Gesicht nach Osten.

Gonda (1980: 91) versteht das mit verschiedenen Zutaten vermischte Wasser als eine Art Rasierseife (vgl. Pandey 1998: 100). Die Verwendung von Kuhprodukten legt nahe, dass das Befeuchten der Haare auch als rituelle Reinigung verstanden werden kann.

§4 „Teilen (des Haares)“ (*prthakkarāṇa*) – Wie bereits in älteren Texten für andere Ritualkontexte vorgeschrieben (vgl. etwa ŚB 2.6.4.5ff., KŚ 5.2.15) wird laut PG 2.1.10 und den Handbüchern auch beim *cūdākarāṇa* das befeuchtete Haar mit einem Stachelschweinstachel geteilt, zunächst das der rechten Kopfseite.²³ Die meisten Texte weisen darauf hin, dass der Stachel an drei Stellen weiß (gefleckt) sein soll, was verschieden gedeutet werden kann.²⁴ Rāmadata und andere erwähnen explizit, dass

19 Zum Befeuchten des Haares bei der Rasur während der *dikṣā* wird ein anderer Mantra, nämlich „*om imā āpaḥ [śam u me santu devīḥ]*“ etc.“ (VS 4.1), angegeben (KŚ 7.2.9; vgl. ŚB 3.1.2.6).

20 Der *viniyoga* gibt Prajāpati als *ṛsi*, Āpa als Gottheit und *gāyatrī* als Versmaß an (CP1: 15; CP2: 18; CV: 18; KBh: 244; KK: 75; SD: 283; SV: 206; VP: 52). Vgl. Jayarāma (Bākre 1982: 185).

21 Der Begriff *godāna* wird schon im ŚB 3.2.5, 6 und 8 als Bezeichnung für einzelne Teile des Haares verwendet (siehe dazu Kane 1974: 402f. sowie die Anm. von Oldenberg (1886: 301f.) zu PG 2.1.9).

22 E 915/6: 2^o; H 391/27: 3^o; M 75/7: 8^o; CP1 14f.; CP2: 17f.; CV: 18f.; DP: 50; KBh: 244; KK: 75; SD: 283; SV: 206; UP1: 30; UP2: 21; VP: 52f.; VPGh: 97f.; VUP: 17f. Einzig die UP3 (19) fährt an dieser Stelle direkt mit dem Schneiden der Haare (dem Mantra nach) der rechten Seite fort, schließt dann die komplette Prozedur (siehe unten) für die westliche (hintere) *jūṭikā* (UP3: 20f.), dann die südliche (rechte) *jūṭikā* (ebd.: 21-23) und schließlich die nördliche (linke) *jūṭikā* (ebd.: 23f.) an. Es ist anzunehmen, dass beim Zusammenstellen des Textes ein Fehler unterlaufen ist.

23 E 915/6: 2^o; H 391/27: 3^o; M 75/7: 8^o; CP1: 15; CP2: 18; CV: 19; DP: 50; KBh: 244; KK: 75; SD: 283; SV: 206; UP1: 30; UP2: 22; VP: 53f.; VPGh: 98; VUP: 18. Die UP3 (21f.) beschreibt diese Handlung doppelt.

24 *treṇyā śallyā* PG 2.1.10; KK: 75; *treṇyā (triṣu sthāneṣu etayā karburayā) śallyā* SD: 283; *trishthānaśvetena śalya(śalyaka KBh)kaṇṭakena* CP1: 15; CP2: 18; CV: 19; KBh: 244; Nep. *tīna thāmā seto bhaeko dumsīko kāḍo* VP: 53; VPGh: 91. Im ŚB 2.6.4.5 werden die drei weißen Stellen des Stachels mit dem dreifachen Wissen (*vidyā*) assoziiert, sie können aber auch mit verschiedenen anderen glückverheißenden Dingen in Verbindung gebracht werden (siehe dazu Kane 1974: 222 Fn. 518). Für die heutige Zeit liegt eine Assoziation mit der beim *jūṭikābandhana* im Haupthaar verehrten Göttertriade (Brahmā, Viṣṇu, Śiva) nahe. Ein solcher, wie auch immer gedeuteter Stachel wird ebenso in den *saṃskāras sīmantonnayana* und *vivāha* zum Scheiteln des Haares verwendet (Gonda 1980: 32, 89; 106; Gopal 1959: 239, 261; Hillebrandt 1897: 43; Pandey 1998: 60; Tachikawa/Hino/Deodhar 2001: 105).

das Haar der rechten Seite dreigeteilt wird.²⁵ In anderen Texten wird nur aus der folgenden Beschreibung klar, dass es sich um drei Teile handeln muss.

§5 „Einstecken von *kuśa*-Trieben“ (*kuśataruṇāntardhāna*)²⁶ – Es folgen mehrere Handlungen, die den verwendeten Mantras nach der anstehenden Rasur ihre Gefährlichkeit nehmen sollen. Zunächst werden mit der Formel „Kraut, beschütze, Axt, verleihe ihm nicht“ (*om oṣadhe trāyasva svadhite mainaṃ himsīḥ* VS 4.1de, 5.42cd, 6.15hi)²⁷ in die separierten Teile des Haares der rechten Seite je drei *kuśa*-Halme gesteckt (PG 2.1.10 = KŚ 5.2.15).²⁸ Auch dieses Element hat eine Parallele beim Scheren des für das Soma-Opfer Geweihten (*dīkṣita*) bei der *dīkṣā* (siehe ŚB 3.1.2.7 und KŚ 7.2.10). Da im Mantra das Schneidewerkzeug als „Axt“ (*svadhiti*) angerufen wird, vermutet Lommel (1955: 108), dass der ursprüngliche Kontext dieser Handlung das Fällen eines Baumes für den Opferpfosten (*yūpa*) ist.²⁹ Auch ohne dies hier weiter zu diskutieren,³⁰ wird deutlich, dass die Kombination von Schneiden, *kuśa* und Schutzspruch bereits im Śrauta-Ritual in verschiedenen Kontexten verwendet wurden und so ein Muster zur Verfügung stand, auf das man beim *cūḍākaṛaṇa* (und *keśānta*) zurückgreifen konnte.

Abgesehen vom SV, nach dem man aus dem *kuśa* eine (schützende) Schneideunterlage (Nep. *acānu*) fertigen soll,³¹ geben die Handbücher keinerlei weitere Hinweise auf die Funktion dieser Handlung. Sie enthalten jedoch zusätzliche Details. Da diese nicht von der Autorität des Sūtra geregelt sind, verwundern Variationen kaum. Nach Rāmadatta sollen die *kuśa*-Blätter von den 27 (vorher bereitgelegten) genommen werden.³² Die VP erwähnt, dass alternativ dazu auch die neun beim *jūṭikābandhana* benutzten *kuśa*-Stücke verwendet werden können.³³ Die VPGh übernimmt nur die zweite Alternative.³⁴ Nach dem *Cūḍopānāyana*-Text nimmt man drei der vorher

25 *bhāgatrayaṃ kuryāt* E 915/6: 2°; H 391/27: 3°; M 75/7: 8°; DP: 50; VUP: 18; *tīna bhāga lagāune (lāunū VP; lagāunū VPGh)* SV: 206; VP: 53; VPGh: 98. Im CV (17) wird diese Information (*tīna bhāga pārnu*) im Nepali-Kommentar ergänzt.

26 So zumindest KK: 75; KBh: 244; SD: 283. Andersorts wird das Ritualelement als *kuśāntardhāna* (CP1: 15; CP2: 18; CV: 19; SV: 206) oder *kuśataruṇanidhāna* (VP: 53; VPGh: 98) bezeichnet.

27 Der *Cūḍopānāyana*-Text gibt Prajāpati als *ṛṣi* und Taruṇa als Gottheit des *yajus* an (CP1: 15; CP2: 18; CV: 19). SD (283) und KK (75) haben als Gottheit Oṣadhi. Die VP (53) nennt die Alternativen Oṣadhi oder Oṣadhīrupā Svadhiti (unvollständig zitiert in VPGh: 98; SV: 206). Im KBh (244) wird im Haupttext Taruṇa als Gottheit genannt und die Variante des SD angemerkt (KBh: 244 Fn. 4). Jayarāma hat als Versmaß *yajurgāyatrī* und als Gottheit Trṇa (Bäkere 1982: 185).

28 H 391/27: 3°; M 75/7: 8°; CP1: 15; CP2: 18; CV: 19; DP: 50; KBh: 244; KK: 75; SD: 283; SV: 206; UP1: 30; UP2: 21, 22; UP3: 21f.; VP: 53f.; VPGh: 98; VUP: 18.

29 KŚ 7.2.10 weist explizit auf diese Parallele hin. Zur Verwendung von *kuśa* und dem o.g. Mantra beim Fällen des Opferpfostens siehe ŚB 3.6.4.10 und KŚ 6.1.12.

30 Siehe dazu Lindner 1878: 12f.; Lubin 1994: 184f.; Oldenberg 1894: 466 Fn. 3.

31 *kuśa* (lies: *keśa*) *muni kuśa rākhne acānu banāune* SV: 206. Zur schützenden Funktion von *kuśa* siehe Gonda 1980: 91, 115.

32 (*pūrvopakalpita* KBh)*saptaviṃśatikūśapatratāḥ* (°*kuśapatre* E 915/6) *patratrayaṃ (trayaṃ E 915/6; trīṇipatrāṇy KBh) ānīya (grhītvā E 915/6; ādāya KBh)* E 915/6: 2°; H 391/27: 3°; M 75/7: 8°; DP: 50; KBh: 244; VUP: 18.

33 *sattāisa ṭukrā (vā jūṭikā bādhekā nau ṭukrā) kuśa madhyabāṭa tīna ṭukrā (tīnapāṭa) kuśa liera* VP: 53.

34 *jūṭikā bādhekā nau ṭukrā kuśa madhye tīna ṭukrā kuśa liera* VPGh: 98.

bereiteten *kuśa*-Halme.³⁵ Die meisten Texte schreiben vor, dass die *kuśa*-Halme mit der Spitze in Richtung Haarwurzel zu platzen sind.³⁶

§6 „Ergreifen des Rasierers“ (*kṣuragrahaṇa*) – Nun wird, wie in PG 2.1.11 (und KŚ 5.2.17) vorgeschrieben, mit den Worten „Wohlwohnd bist du dem Namen nach, die Axt ist dein Vater, Verehrung sei dir, verletze mich nicht“ (*om śivo nāmāsi svadhitis te pitā namas te astu mā mā himsīḥ* VS 3.63a)³⁷ das Schneidewerkzeug³⁸ ergriffen.³⁹ Wie das ins Haar gesteckte *kuśa* wird es direkt angesprochen und, wie später der Barbier, gebeten, nicht zu verletzen, diesmal jedoch den Sprecher, nicht den Jungen. Der *Cūḍopanayana*-Text weist an, dass das Haar in der linken und der Rasierer in der rechten Hand gehalten werden soll.⁴⁰

§7 „Zusammenbringen von Rasierer und Haar“ (*kṣurakeśasaṃyoga*) – Laut PG 2.1.11 (im Einklang mit KŚ 5.2.17) wird mit dem zweiten Teil des eben benutzten Mantras, „Ich schere dich für (langes) Leben, für Speise zum Essen, für Zeugungskraft, für Vermehrung des Reichtums, für gute Nachkommenschaft, für gute Männlichkeit“ (*ni vartayāmy āyuse 'nnādyāya prajānanāya rāyas poṣāya suprajāstvēya svīryāya* VS 3.63b⁴¹), bereits das erste Haar geschnitten. Die heutigen Handbücher (außer dem KK) lassen mit dem genannten Mantra jedoch zunächst das Haar des Jungen (nebst eingestecktem *kuśa*) mit dem Rasierer berühren.⁴²

35 *pūrvopakalpitakuśapatrebhyas trīṇi kuśapatrāṇy ādāya* CP1: 15; CP2: 18; CV: 19. Das KBh (244) kombiniert diese Aussage mit den Angaben Rāmadattas (s.o.).

36 *ūrdhvamūlāni śiro 'grāṇi trīṇi kuśataruṇāny antadeddhātī* SD: 283; *keśamūlābhimukhāgrāṇi keśāgrābhimukhamūlāni* CP1: 15; CP2: 18; CV: 19; KBh: 244; *keśamūlasaṃlagṇāgra* E 915/6: 2; H 391/27: 3; M 75/7: 8; DP: 50; VUP: 18.

37 Als *ṛṣi* des Yajus wird Prajāpati und als Gottheit Kṣura angeben, so zumindest in KBh: 244; KK: 76; SD: 283; SV: 206. VP (54) nennt als Versmaß *brhatī* und als Alternative neben Kṣura die (im Mantra genannte) Gottheit Svadhiti, eine Axt, die in Klammern als „besondere Waffe“ (*Nep. hatiyāra viśeṣa*) bzw. als Donnerkeil (*vajra*) erklärt wird (zum Rasierer als *vajra* vgl. ŚB 3.1.2.7). So auch die VPGh (98), allerdings ohne Erklärungen zur alternativen Gottheit. Der *Cūḍopanayana*-Text bezeichnet das Versmaß als [*b*]rhatīyajus (CP1: 15; CP2: 18; CV: 19), Jayarāma als *prajāpatyā brhatī* (Bākre 1982: 185).

38 ŚB 2.6.4.5 assoziiert den Rasierer mit Brahman und Feuer, ŚB 3.1.2.7 mit dem *vajra*. Zum Rasierer als Stoßzahn Viṣṇus siehe Gonda 1980: 216; Gopal 1959: 282.

39 E 915/6: 3; H 391/27: 3; M 75/7: 8; CP1: 15; CP2: 18; CV: 18, 19; DP: 51; KBh: 244; KK: 76; SD: 283f.; SV: 206f.; UP1: 30; UP2: 22, 23; UP3: 22; VP: 54f.; VPGh: 98; VUP: 18.

40 CP1: 15; CP2: 18; CV: 19.

41 Einige Texte, die einen *vinīyoga* angeben, machen für den Mantra VS 3.63b dieselben Angaben zu *ṛṣi*, Gottheit und Versmaß wie beim *kṣuragrahaṇa* mit VS 3.63a (KK: 76; KBh: 245; SD: 284; SV: 207). VP (55) und VPGh (98) nennen nun erst Prajāpati als *ṛṣi* und Kṣura als Gottheit des *yajus*. So auch CP1: 15; CP2: 18; CV: 19. Jayarāma gibt als Versmaß *prajāpatyā triṣṭubh* an (Bākre 1982: 185).

42 E 915/6: 3; H 391/27: 3; M 75/7: 8; CP1: 15f.; CP2: 18f.; CV: 18, 19f.; DP: 51; KBh: 244f.; SD: 284; SV: 206f.; UP1: 30; UP2: 22; UP3: 22; VP: 55; VPGh: 98f.; VUP: 18f. Im KK (76) wird die Handlung im *vinīyoga* (und der späteren Anleitung) zwar als „Zusammenbringen von Rasierer und Haar“ (*kṣurakeśasaṃyoga*) bezeichnet, dem Mantra VS 3.63b folgt aber die Anweisung, dass das geschnittene Haar auf Dung zu geben ist. Der Kommentar in der UP2 (23) überträgt ins Hindi, dass mit dem genannten Mantra sowohl Rasierer und *kuśa* zusammengebracht werden, als auch (zum ersten Mal) geschnitten wird.

§8 „Schneiden von Haar und *kuśa*-Blatt“ (*sakeśakuśapatracchedana*)⁴³ – Nun ist das Haar nebst eingestecktem *kuśa* (nach PG 2.1.12 und KK erneut) mit dem Spruch „Mit welchem Rasierer der weise Savitr [das Haar] des Königs Soma, des Varuṇa schor, mit diesem rasieret, ihr Brāhmaṇas, seinen [Kopf], dass er langlebig sei und hohes Alter erreiche“ (*yenāvapat savitā kṣureṇa somasya rājño varuṇasya vidvān / tena brahmāṇo vapatedam asyāyusmāñ jaradaṣṭir yathāsat* PG 2.1.11; Ed. Mālavīya 2.1.12)⁴⁴ zu schneiden und das Abgeschnittene zusammen mit dem Dung in nördliche Richtung zu legen.⁴⁵ Nach dem *Cūḍopāyana*-Text, der VP und anderen wird das Haar von der Schwester (*bhaginī*, Nep. *didī-bahinī*) nach dem Schneiden zum Dung auf einen Teller (oder anderes Gefäß) aus Glockenbronze gelegt.⁴⁶ Der SD weicht hier ab.⁴⁷

§9 Vorbereiten und Schneiden der restlichen Strähnen – Das in den Paragraphen 3 bis 8 beschriebene Verfahren wird (mit geringen Modifikationen) auch bei den restlichen Haarbüscheln angewandt. Während das PG 2.1.13-16 die weitere Prozedur auf der rechten Seite mit wenigen Worten zusammenfasst und für die anderen Teile des Kopfes nur die abweichenden Mantras beim Schneiden der Haare vermerkt, führen die meisten Handbücher redundant aber anwenderfreundlich die einzelnen Handlungen erneut im Detail aus. Zunächst wiederholt man ohne Mantras alle Handlungen vom Befeuchten der Haare bis zum Schneiden von Haar und *kuśa* für den zweiten und dann den letzten Teil des Haares auf der rechten Seite des Kopfes.⁴⁸ Dann wendet man sich dem westlichen (hinteren) Teil des Kopfes zu. Die Prozedur

43 Im *Cūḍopāyana*-Text wird das Ritualelement als *sakeśapatracchedana* bezeichnet (CP1: 16; CP2: 19; CV: 20), in der VP (57) als (*sakuśa*) *keśacchedana* und in der VPGh (99) als *sakuśakeśacchedana*. Im SD (284f.) heißt es *sakeśakuśataruṇatrikapracchedana* bzw. schlicht *keśacchedana*.

44 Laut *vinyoga* ist Ālambāyana (gelegentlich als Ālamvāyana geschrieben) der *ṛṣi*, Savitā die Gottheit und *pankti* das Versmaß des Mantras (CP1: 16; CP2: 19; CV: 20; KBh: 245; KK: 76; SD: 284; SV: 207; VP: 56; VPGh: 99). Vgl. Jayarāmas Kommentar (Bākre 1982: 186).

45 E 915/6: 3; H 391/27: 3^r-4^r; M 75/7: 8^r; CP1: 16; CP2: 19; CV: 20; KBh: 245; KK: 76; SD: 284; SV: 207; UP1: 30f.; UP2: 22; VP: 55f.; VPGh: 99; VUP: 19. Die UP3 (23) erwähnt hier nur das Schneiden mit dem Mantra, ohne weitere Angaben zum Verwahren des Abgeschnittenen. Die DP (51) lässt plötzlich das westliche Bündel schneiden, obwohl wie in den anderen Texten das südliche vorbereitet wurde – ein Fehler, der sich bereits in früheren Auflagen findet (vgl. *Daśa-karmapaddhati*, Fol. 14^v).

46 CP1: 16; CP2: 19; CV: 20; KBh: 245; SV: 207; VP: 56; VPGh: 99.

47 Laut SD (284) legt der Vater die abgeschnittenen Haare und *kuśa*-Halme mit der Spitze nach Osten in die Hand der Mutter und diese platziert sie mit derselben Ausrichtung auf dem Dungkloß auf der linken Seite eines Gefäßes aus Glockenbronze. Der Text erwähnt außerdem, dass man aufgrund des Kontakts mit den (verunreinigenden) Haaren (zur Reinigung) Wasser berühren soll. Das KK (76) übernimmt in Klammern die Angaben zum Übergeben und Platzieren von Haar und *kuśa*. Der KBh (245 Fn. 5) merkt das Berühren von Wasser an.

48 E 915/6: 3; H 391/27: 4^r; M 75/7: 8^r; CP1: 16f.; CP2: 19f.; CV: 18f., 20f.; DP: 51f.; KBh: 245; SD: 284f.; SV: 207; UP1: 31; UP2: 22f., 25; VP: 56f.; VPGh: 99. Die UP3 (23) macht hier dazu keine Angaben, nennt diese Schritte aber für die anderen *jūṭikās* (vgl. UP3: 21, 23). Einzig die VUP (19-21) lässt – laut einer in den Text von Rāmadatta eingefügten Passage in Maithili – diese Handlungen bis auf das eigentliche Schneiden erneut mit den entsprechenden Mantras vollziehen (vgl. VUP: 23f. und 25f.).

gleich weitgehend der an der rechten Seite:⁴⁹ Zunächst wird das Haar mit dem Spruch aus PG 2.1.9 befeuchtet, mit dem Stachelschweinstachel in drei Teile gescheitelt und mit dem Mantra VS 4.1de *kuśa* ins Haar gesteckt. Der Rasierer wird mit VS 3.63a ergriffen,⁵⁰ mit VS 3.63b ans Haar gehalten⁵¹ und das Haar des ersten Teils geschnitten. Der beim Schneiden zu sprechende Mantra variiert allerdings. So ist auf der hinteren Seite mit dem (auch beim *tryāyuṣakarāṇa* verwendeten) Mantra „Das dreifache Leben des Jamadagni, das dreifache Leben des Kaśyapa, das dreifache Leben der Götter, dieses dreifache Leben sei unseres“ (*om tryāyuṣaṃ jamadagneḥ kaśyapasya tryāyuṣaṃ / yad deveṣu tryāyuṣaṃ tan no astu tryāyuṣaṃ* VS 3.62)⁵² das erste Haar samt *kuśa* zu schneiden und auf den Teller mit Dung zu platzieren. Dann folgen ohne Mantra die beiden anderen Teile der hinteren Seite. Die linke bzw. nördliche Seite des Kopfes wird auf dieselbe Art behandelt.⁵³ Der Mantra beim ersten Schneiden lautet hier „Mit welchem der Mächtige am Himmel lange der Sonne folgt,⁵⁴ mit dem Spruch (*brahman*) rasiere ich dich zum Leben, zum Dasein, zum Ruhme, zum Wohlsein“ (*om*

-
- 49 E 915/6: 3^v; H 391/27: 4^f; M 75/7: 8^v-9^f; CP1: 17; CP2: 20f.; CV: 19f., 21; DP: 52; KBh: 245f.; SD: 285; SV: 208f.; UP1: 23f., 25; UP2: 23f.; UP3: 20f.; VP: 57-61; VPGh: 99-101; VUP: 21-24. Beim Befestigen der Stoffbündel im Haar während des *jūṭikābandhana* weichen VP (21) und ihr folgend SV (52) und VPGh (83) von der üblichen Reihenfolge ab und lassen nach der rechten Seite zunächst an der linken Seite und dann erst am Hinterkopf eines der drei Bündel binden. Beim Schneiden der Haare ist aber auch in diesen Texten die Reihenfolge rechts, hinten, links.
- 50 Die VP (63) lässt den Rasierer nun ohne Mantra ergreifen (vgl. VPGh: 100). Laut KBh (246) soll nach dem Berühren der abgeschnittenen Haare wieder Wasser berührt werden.
- 51 Das KK, welches bei der Beschreibung der Prozedur der rechten Seite des Haares (wie PG 2.1.11) mit diesem Mantra bereits erstmals schneiden lässt, zählt für die restlichen Seiten die Handlungen nur namentlich auf (KK: 76). Dabei wird für den hinteren Teil nach dem Ergreifen des Rasierers das „Zusammenbringen von Rasierer und Haar“ (*kṣurakeśasamyoga*), beim linken Teil jedoch wieder „Rasieren“ (*pravapana-*) genannt.
- 52 Der SD (285) nennt Nārāyaṇa als *ṛṣi*, Agni als Gottheit und *uṣṇik* als Versmaß. Ähnliche Angaben macht auch das KK (76), allerdings wird als Versmaß *anuṣṭubh* angegeben. Der KBh (245) verweist in einer Fn. auf die im SD gemachten Angaben, hat aber im Haupttext *Āśi* als Gottheit. Der *Cūḍopāyana*-Text hat Nārāyaṇa als *ṛṣi*, *Āśi* als Gottheit und *uṣṇik* als Versmaß (CP1: 17; CP2: 20; CV: 21; SV: 209). So auch Jayarāma, der den *ṛṣi* allerdings als Uttaranārāyaṇa bezeichnet (Bäkre 1982: 186). Die VP (60) nennt als Gottheit *Liṅgoktā*, verzeichnet *Āśi* aber in Klammern. In der VPGh (100) erscheint die Gottheit als „*Liṅgoktā Āśi*“.
- 53 E 915/6: 4^v; H 391/27: 4^v; M 75/7: 9^v; CP1: 17f.; CP2: 21; CV: 19f., 21f.; DP: 52f.; KBh: 246; SD: 285f.; SV: 209f.; UP1: 33f.; UP2: 24f.; UP3: 23f.; VP: 61-65; VPGh: 101; VUP: 24-26.
- 54 Der erste Teil des Verses ist problematisch. Stenzler emendiert wider alle Mss. mit Verweis auf die Variante des Spruches in Nārāyaṇa Bhaṭṭas *Prayogaratna* (*yena bhūyaś ca rātryāṃ jyok ca paśyāti sūryam* Fol. 49^v; in der mir vorliegenden Ausgabe 52^v) *paśyāsi* für *paścaddhi* (siehe Anm. in Stenzler 1876: 53) und übersetzt entsprechend „Durch welchen gekräftigt du zum Himmel wandeln und lange die Sonne sehen mögest ...“ (Stenzler 1878: 39f.). Ich verwende den Text, wie er sich in den Ausgaben von Bäkre und Mālavīya sowie den meisten Handbüchern findet. Nach Jayarāma (Bäkre 1982: 186), zitiert in Gadādhara (Bäkre 1982: 192; Mālavīya 2000: 13), ist der, der lange (d.h. seit Zeitaltern) der Sonne folgt, der stetig in Bewegung befindliche Wind; vgl. die Übersetzung des Spruches in Mālavīya (2000: 11) und VP (64). Laut SD (282f. Fn. 1) sind die Sonnenstrahlen gemeint.

yena bhūriś carā divaṃ jyok ca paścāddhi sūryam / tena te vapāmi brahmaṇā jīvātave jīvanāya suslokyāya svastaye PG 2.1.16⁵⁵).

§10 „Umkreisen (des Kopfes) mit dem Rasierer“ (*kṣurabhraṇa*) – Nun wird der Rasierer dreimal um den Kopf des Jungen geführt (PG 2.1.17).⁵⁶ Der dazugehörige Mantra lautet: „Wenn der Rasierende mit dem Rasierer, dem verletzenden, dem wohl gestalteten, die Haare rasiert, reinige den Kopf, raube ihm nicht sein Leben“ (*yat kṣureṇa marcayatā supēśasā vaptā vapati keśāñ chundhi śiro māsyāyuh pra moṣīḥ*)⁵⁷ PG 2.1.19; Ed. Mālavīya 2.1.17).⁵⁸ Mehrere Texte spezifizieren, dass die erste Umrundung mit Mantra, die zweite und dritte dagegen schweigend erfolgt.⁵⁹ Einige erwähnen, dass das Umkreisen am rechten Ohr beginnt und endet.⁶⁰

§11 „Gabe des Rasierers (an den Barbier)“ (*kṣuradāna*)⁶¹ – Das Haar wird unter Verwendung des restlichen gemischten Wassers (siehe §1) befeuchtet⁶² und dann der Rasierer mit den Worten „ohne zu verletzen, rasiere“ (*akṣanvan parivapa* PG 2.1.21; Ed. Mālavīya 2.1.18)⁶³ an den Barbier übergeben.⁶⁴ Gemäß SD (287) und KK (77) antwortet dieser: „Ich rasiere“ (*parivapāmi*), bevor er das restliche Haar des Jungen bis auf den Haarzipfel am Hinterkopf (*śikhā*) rasiert. Nach dem SD (287) soll der Junge beim Rasieren nach Osten blicken, nach dem *Cūḍopānāyana*-Text entweder in Richtung Osten oder nach Norden.⁶⁵

Zur *śikhā* werden verschiedene Angaben gemacht. Im PG 2.1.22 (Ed. Mālavīya 2.1.19) heißt es schlicht, sie soll die Form haben, die als glückbringend gilt (*yathā*

55 Die meisten Texte nennen Vāmadeva als *ṛṣi* und Kṣura als Gottheit des Yajus (CP1: 18; CP2: 21; CV: 22; KBh: 246; SD: 285; SV: 209); so auch Jayarāma (Bäkre 1982: 186). VP (64) und VPGh (101) geben als Gottheit neben Kṣura alternativ auch Vāta an. Laut KK (76) ist der *ṛṣi* Prajāpati.

56 E 915/6: 4^o; H 391/27: 4^o; M 75/7: 9^o; CP1: 18; CP2: 21f.; CV: 22; DP: 53; KBh: 246; KK: 77; SD: 286; SV: 210; UP1: 35; UP2: 25f.; UP3: 24; VP: 65f.; VPGh: 102; VUP: 27. Der Kommentar zum CV (20) macht keine Angaben zu diesem Ritualelement.

57 Text gemäß Ed. Stenzler. Zu den auftretenden Varianten siehe kritische Anm. von Stenzler (1876: 53).

58 Der Mantra wird auch vom *Āśvalāyanagrhyasūtra* 1.17.16 vorgeschrieben (vgl. AV 8.2.17). Die Handbücher geben, wie Jayarāma (Bäkre 1982: 186), einstimmig Vāmadeva als *ṛṣi* und Kṣura als Gottheit für den *yajus* an (CP1: 18; CP2: 21; CV: 22; KBh: 246; KK: 77; SD: 286; SV: 210; VP: 65; VPGh: 102).

59 CP1: 18; CP2: 21; CV: 22; KBh: 246; KK: 77; SD: 286; SV: 210; UP1: 35; UP2: 26; UP3: 24; VUP: 27. Die VP (65) lässt einmal den Mantra lesen und dann dreimal den Kopf im Uhrzeigersinn mit der Schere umrunden.

60 CP1: 18; CP2: 21; CV: 22; SV: 210. Siehe auch KBh: 246.

61 KBh (246) und VPGh (102) bezeichnen das Ritualelement als *nāpītāya kṣuradāna*, der KK (77) spricht von *kṣurapradāna* und die VP (66) von *nāpītāya kṣurapradāna*.

62 Laut Kommentar in der UP3 (24) wird beim Befeuchten des Kopfes der Mantra vom Umkreisen wiederholt. Zu weiteren Abweichungen dieses Textes siehe unten.

63 Wie beim vorherigen Mantra geben die Handbücher einstimmig und im Einklang mit Jayarāma (Bäkre 1982: 186) Vāmadeva als *ṛṣi* und Kṣura als Gottheit des Yajus an (CP1: 18f.; CP2: 22; CV: 22; KBh: 246; KK: 77; SD: 286; SV: 211; VP: 66; VPGh: 102).

64 E 915/6: 4^o; H 391/27: 4^o; M 75/7: 9^o; CP1: 18f.; CP2: 22f.; CV: 20f., 22f.; DP: 53; KBh: 246; KK: 77; SD: 286f.; SV: 210f.; UP1: 35; UP2: 25f.; VP: 65f.; VPGh: 102; VUP: 27. Als einziger der vorliegenden Texte lässt der Kommentar der UP3 (20) bereits die oben genannten Haarbüschel vom Barbier schneiden. Aber wie in anderen Handbüchern wird nach dem Umkreisen des Kopfes das Rasierwerkzeug rituell an den Barbier übergeben (UP3: 24).

65 CP1: 19; CP2: 22; CV: 22f.; SV: 211. So auch KBh: 246.

maṅgalam). Die meisten Handbücher verweisen wie die Kommentare zum PG auf den Familienbrauch.⁶⁶ Die UP1 (36 Fn. 1) ergänzt die Bemerkung, dass manche fünf Locken, manche eine Locke tragen.⁶⁷ Der *Cūḍopānāyana*-Text lässt, wie für die Vājasaneyi-Schule (des Weißen *Yajurveda*) vorgeschrieben, eine *śikhā* herrichten.⁶⁸

§12 Entsorgen der Haare – Laut PG 2.1.23 (Ed. Mālavīya 2.1.20) sind Haar und Kuhdung in einem Kuhstall, einem Wasserbecken oder am Ufer eines Gewässers zu verbergen.⁶⁹ Nach Rāmadatta werden die Haare gemäß Brauch von der Mutter mit neuem Stoff umwickelt und zusammen mit Milch und Joghurt auf dem Dung abgelegt. Erst nach der Beschreibung des üblichen Rahmenrituals wird angewiesen, diese Materialien in einem Kuhstall bzw. am Ufer eines Flusses oder sonstigen Gewässers abzulegen.⁷⁰ Im *Cūḍopānāyana*-Text wird dem hinzugefügt, dass der Vater oder ein anderer Haar und Kuhdung in Stoff einschlägt, so verbirgt (*vastrāveṣṭanena guptaṃ krtvā*), dann selbst zum Kuhstall oder Ufer bringt oder durch einen Stellvertreter bringen lässt.⁷¹ Auch in anderen Handbüchern wird neben Stellen an einem fließenden oder stehenden Wasser (je nach Text an Flüssen, Teichen oder Becken) meist der Kuhstall (als reiner Ort) zum rituellen Entsorgen der abgetrennten Haare genannt.⁷²

§13 „Bad“ (*snāna*) – Während die Rasur im Śrauta-Ritual mit einem Bad einhergeht,⁷³ macht das PG, im Gegensatz zu einigen anderen Ṛgṛhasūtras (vgl. Gopal 1959: 289 Fn. 98), keinerlei Angaben dazu. Auch von den Ritualhandbüchern enthalten nur wenige Hinweise auf ein Bad des Jungen nach der Rasur. Der SD (287) schreibt, dass der Junge, gut gebadet, mit gewaschenem Kopf und mit einer Blütengirlande geschmückt, zum Vater westlich des Feuers gebracht wird. Der KBh (247 Fn. 7) zitiert

66 *yathā kulācāram* (KK: 77; SD: 287), *yathā kulam* (E 915/6: 4^v; H 391/27: 4^v; M 75/7: 9^v; KBh: 246; VUP: 27); *yathā kuladharmam* (DP: 54); *kulācāra anusāra* (VP: 67; VPGh: 102). Die VUP (27 Fn. 1) zitiert das PG und den Kommentar von Harihara (siehe dazu nächste Fn.). Die UP3 (24) erwähnt nur, dass der Barbier die *śikhā* stehen lassen soll.

67 Die UP2 (26f. Fn. 1 und 2) gibt andere Beispiele. Beide verwenden u.a. verschiedene Passagen, die sich neben dem allgemeinen Verweis auf den Familienbrauch (*kulācāra*) in den Kommentaren von Harihara (Bākre 1982: 187; Mālavīya 2000: 14) und Gadādhara (Bākre 1982: 192; Mālavīya 2000: 15) zu PG 2.1.19 als Zitat von Laugākṣi finden (vgl. *Laugākṣiṅghyasūtra* 40.1-8. Siehe auch nächste Fn.). Diese scheinbar sehr populäre Passage des (nach seiner Schulzugehörigkeit) auch als *Kāthakagrhyasūtra* bekannten und u.a. in Kashmir verwendeten (siehe Sanderson 1988: 701) Textes wird auch von anderen Werken zitiert und kommentiert (Kane 1974: 264). Auch Pandey (1998: 98f.) behandelt diese Passage (mit Verweis auf *Samśkārāprakāśa* des *Vīramitrodaya* S. 315) und schließt die Bemerkung an, dass es in späterer Zeit in Nordindien, wahrscheinlich aufgrund der Einfachheit und Schicklichkeit, üblich wurde, nur eine Locke zu tragen (vgl. Gopal 1959: 161f., 174 Fn. 62, 281).

68 Man beruft sich auf Laugākṣi: *vājasaneyinām eketi laugākṣivacanād ekāṃ śikhāṃ sthāpayitvā* (CP1: 19; CP2: 22; CV: 23; KBh: 246). Das Zitat könnte dem Kommentar von Harihara oder Gadādhara zu PG 2.1.19 entnommen sein (siehe vorherige Fn.). Im *Laugākṣiṅghyasūtra* 40.6 (und *Samśkārāprakāśa* des *Vīramitrodaya* S. 315) heißt es *vājim eke°*.

69 Gemäß ŚB 3.1.2.8 und KŚ 7.2.11 wird das Abgeschnittene in ein Wassergefäß (*udapātre*) geworfen.

70 H 391/27: 4^v; M 75/7: 10^v; DP: 54f.; KBh: 246f.; VUP: 27f., 30. Vgl. UP3: 24f. E 915/6 (4^v) enthält keine Angaben zum Ort der Entsorgung.

71 CP1: 19f.; CP2: 22f.; CV: 23f.

72 KK: 77; SD: 287; SV: 211; UP1: 36; UP2: 26f.; VP: 67.

73 Siehe etwa ŚB 3.1.2.10-12 und KŚ 7.2.15. Vgl. die Anm. von Eggeling (1885: 7f.) zu ŚB 3.1.2.9.

dies. Das KK (77) ändert leicht ab und lässt den Jungen zum Priester (*ācārya*) führen.⁷⁴ Die VP (67) dagegen beschreibt in Klammern, wie der Junge mit Gelbwurzpaste (Nep. *bukuvā*) eingerieben und gebadet wird. Dann soll er gut abgetrocknet und rein (Nep. *cokho*) gekleidet zum Opferplatz gebracht werden (vgl. VP: 83). Laut SV (211) sind es, wie in der heutigen Praxis, die Schwestern, die den Jungen mit *bukuvā* einreiben, ihn baden und trocken reiben, ihm reine Kleidung anziehen und, in ein Handtuch gehüllt, zum Opferfeuer führen.

§14 Rahmenritual, zweiter Teil – Laut PG 2.1.23f. (Ed. Mālavīya 2.1.21f.) wird das Ritual mit einem Geschenk (*vara*) an den *ācārya* beendet, im Falle des nach dem *cūḍākaṛaṇa* modellierten *keśānta* soll dies eine Kuh sein, woher sich die Bezeichnung dieses *saṃskāra* als *godāna* ableitet. Ein Geschenk (*vara* oder *varadravya*) an den (Familien-)Priester (*svācārya*) wird auch von mehreren Handbüchern erwähnt.⁷⁵ Gelegentlich wird vorgeschrieben, dass der Beschenkte mit einem Segen antwortet.⁷⁶ In der UP2 (27 Fn. 2) wird *vara* als Geld im Wert einer Kuh (*goniṣkrayadravya*) erklärt. Auch andere Texte gestalten die Übergabe des Geschenks am Ende des *cūḍākaṛaṇa* als *godāna*.⁷⁷ UP1 (37) und UP2 (27f.) erwähnen einen „zusätzlichen Lohn“ (*bhūyasī-dakṣiṇā*). Keines der Handbücher beschreibt eine Entlohnung des Barbiers.⁷⁸

Neben dem rituellen Übergeben einer Bezahlung werden je nach Handbuch in variierender Detailliertheit auch andere übliche Abschlusshandlungen des Feuerrituals oder der *pūjā* beschrieben, z.B. *pūrṇāhuti*, *tryāyusaḥkaraṇa*, *visarjana*, *viṣṇusmarāṇa* oder *brāhmaṇabhojana*.⁷⁹

⁷⁴ Der Text erwähnt z.B. keine Blütengirlande.

⁷⁵ CP1: 19; CP2: 22f.; CV: 23; KK: 77; SD: 287; UP2: 27. Stenzler (1878: 40) und Oldenberg (1886: 303) übersetzen den im Sūtra verwendeten, mehrdeutigen Begriff (siehe Kap. 2.1) *ācārya* als „Lehrer“ bzw. „teacher“, Hillebrandt (1897: 50) als „Brahmane“. Die in den heutigen Handbüchern übliche Bezeichnung des Beschenkten als *svācārya* wird bereits im Kommentar von Gadādhara zu PG 2.1.21 verwendet (Bākre 1982: 192; Mālavīya 2000: 15). Harihara bestimmt den *ācārya* als *svakīya*, „den eigenen“ bzw. „den zur eigenen Familie gehörenden“ (Bākre 1982: 187; Mālavīya 2000: 15). Die VP (69), die in der *saṃkalpa*-Formel die Bezeichnung *ācārya* verwendet, lässt den *purohita*, eine gängige Bezeichnung für den Familienpriester, beschenken.

⁷⁶ Laut SD (287) und KK (77) antwortet der *ācārya* mit einem Mantra-Segen (*mantrāśīsa*), laut UP2 (27) mit „[om] svastī“ (vgl. UP1: 37). Der *Cūḍopāyana*-Text erwähnt das Rezitieren eines Segensmantras (*āśīrmantrapāṭha*) erst nach den Abschlusshandlungen des Feuerrituals, beim Übergeben von *dūrvā* und *aṣṭā* (CP1: 20; CP2: 23; CV: 24).

⁷⁷ UP1: 36f.; VP: 68f.; SV: 211-213. In der VPGh (103) wird dieselbe *saṃkalpa*-Formel wie in der VP verwendet, die Gabe jedoch als *dakṣiṇā* bezeichnet. Zum *godāna* am Ende des *cūḍākaṛaṇa* vgl. Stevenson 1920: 23.

⁷⁸ VP (37) und VPGh (91) nennen beim *pātrāsādāna* auch *saguṇa* etc. für die Schwestern und den Barbier (siehe §1), beschreiben aber die Übergabe nicht. Zum von manchen Gṛhyasūtras vorgeschriebenen Überreichen von Speise oder anderem an den Barbier siehe Gopal 1959: 283; Hillebrandt 1897: 50; Kane 1974: 263; Tachikawa/Hino/Deodhar 2001: 111.

⁷⁹ CP1: 19f.; CP2: 23; CV: 23f.; DP: 54f.; KBh: 247; SD: 287; SV: 211, 213f.; UP1 37f.; UP2: 28; VP: 67-70; VPGh: 102f.; VUP: 28-30. KK (77) erwähnt nur das *dakṣiṇādāna*.

8.2 Praxis

Als erster der vier *saṃskāras* des *vratibandha* findet das *cūḍākarāṇa* in der Regel in den Morgenstunden des Haupttages (etwa zwischen sieben und neun Uhr) statt. Der astrologisch günstige Zeitpunkt (Nep. *sāita*), der für das Ritual benötigt wird, ist im Voraus festgelegt worden und bestimmt nun, wie die Haupthandlungen ins Rahmenritual eingefügt werden können. Zu diesem Zeitpunkt tragen die Initianden noch normale Straßenkleidung, oft aufgrund der kühlen Morgenstunde dicke Jacken. Sie sind für gewöhnlich jedoch weithin erkennbar an dem gelben Stoffwickel, den sie nach dem *jūṭikābandhana* um den Kopf tragen sollen. In zwei Fällen im sehr kalten Januar 2007, beides Initiationen von Gautam-Familien mit mehreren Initianden (Beispiele 6 und 7), erschienen die Jungen mit bereits rasiertem Kopf auf dem Ritualplatz. Im ersten Fall behielten sie einfach ein gelbes Kopftuch auf und man übergang das *cūḍākarāṇa*. Im zweiten Fall setzten zumindest zwei der Initianden zu Beginn des *cūḍākarāṇa* den zuvor abgelegten Kopfwickel des *jūṭikābandhana* wieder auf, denn, wie gleich zu zeigen sein wird, die rituelle Rasur des Haares sollte hier noch vollzogen werden, wenn auch in eigenwilliger, auf wenige symbolische Handlungen reduzierter Form.

Während solche Auslassungen bzw. Abkürzungen eher untypische Einzelfälle sind, hatte man im Hauptbeispiel ein Handbuch zur Hand und arbeitete sich gründlich durch die Anleitung. Dennoch kam es auch hier zu Verschiebungen im Ablauf. Um diese aufzuzeigen, wird der folgende Bericht zunächst die Ereignisse bis einschließlich des Schneidens der ersten Strähnen zusammenhängend schildern. Im Anschluss werden in der Praxis beobachtete Abweichungen separat nach einzelnen Ritualelementen behandelt.

Zunächst wird der bereits beim *jūṭikābandhana* am Abend des Vortags verwendete Teller aus Glockenbronze aus dem Raum des Vorrituals auf den Ritualplatz getragen. Auf ihm liegen vorbereitet: Kuhdung, Stachelschweinstachel, Schere, Rasierer nebst neuen Klingen, vier kleine Metallschalen mit Butterfett, Joghurt, kaltem und warmem Wasser, *kuśa*, zwei kleine Briefchen mit Gold und Silber, eine Orange und Blüten.

Gegen 8:30 Uhr setzt sich der Initiand an der Südseite des Ritualplatzes auf den Schoß der Mutter und die Familie versammelt sich um ihn. Rechts neben den Initianden setzen sich seine Schwester (den Teller zum Auffangen der Haare in der Hand) und eine Tante (Nep. *sanī āmā*),⁸⁰ hinter ihm zunächst ein, dann bald ein zweiter Mutterbruder (Nep. *māmā*). Um zu beginnen, nimmt der Vater, links vom Initianden sitzend, *kuśa* und Wasser, spricht einen *saṃkalpa* und gibt das Gehaltene auf den Boden. Dann verehrt er das vor ihm stehenden *brahmapavitra* und knotet aus *kuśa* seinem Sohn den während des Rituals zu tragenden Ring (*pavitra*). Im Anschluss schneidet er sich aus dem Stiel eines Bananenblattes einen Opferlöffel zurecht, nimmt

80 Nep. *sanī* (oder *kanchī*) *āmā* ist im engeren Sinne die jüngere Schwester der Mutter. Ähnlich wie *māmā* (Mutterbruder) kann diese Kategorie jedoch erweitert werden. Im beschriebenen Fall agierte die Tochter des jüngsten Bruders der Großmutter mütterlicherseits. Obwohl sie in der Generationsabfolge über dem Initianden steht, ist sie einige Jahre jünger als er.

das bereits gefertigte *upayamanakuśa* und setzt sich südlich der beiden Priester, die noch immer *caru* ins Hauptfeuer opfern, mit dem Gesicht nach Osten an die Westseite des Ritualplatzes. Auch er beginnt nun zu opfern, allerdings ins mittlerweile mit Glut aus dem Hauptfeuer entzündete Feuer für das *cūdākarāṇa* auf dem südlichsten der vier kleineren Altäre. Nachdem die vorgeschriebenen *ājyāhutis* ins Feuer gegeben sind, übergibt der Initiand seinem Vater einen kleinen Blattteller mit Reis, Areca-Nuss und Opferschnur als *pūrṇapātra*. Der Vater nimmt die Gefäße für *prokṣaṇī* und *praṇītā* von ihrem Sitz und stellt sie kopfüber neben das Feuer (*praṇītāvimoka*), und der Junge wird angewiesen, eine kurze *pūjā* für das Feuer zu machen. Dann beginnt das eigentliche *cūdākarāṇa*.

Dem Initianden wird die äußere Kopfbinde abgenommen und auf dem von der Schwester gehaltenen Teller verwahrt. Der Vater nimmt den Stachelschweinstachel vom Teller und scheidelt damit das Haar des Jungen auf der rechten Seite. Dann wird das kalte und warme Wasser gemischt und das gescheidelte Haar damit befeuchtet. Während der Vater zwischen verschiedenen Fingern die drei separierten Haarbüschel hält, steckt ein helfender Priester pro Büschel einen *kuśa*-Halm ins Haar. Der Vater nimmt die Schere, berührt damit Haar und *kuśa*, schneidet diese und legt das Abgeschnittene auf den Teller. Auch die beiden anderen ins Haar gesteckten *kuśa*-Halme werden mit der Schere berührt und nebst einer Haarlocke geschnitten (siehe Abb. 11). Während dieses ersten Schneidens wird (zum Markieren des astrologisch günstigen Zeitpunkts) eine Schnecken trompete (*śankhā*) geblasen und die Glocke am Tempel geläutet. Die Prozedur wird für den hinteren Teil und die linken Seite (ohne Begleitung durch *śankhā* und Glocke) wiederholt.

Obwohl man im Hauptbeispiel, soweit es möglich war, dem Handbuch folgte, wies es einige Besonderheiten auf. Dies wird deutlich, wenn man sich die Umsetzung der einzelnen Elemente in den anderen Fallbeispielen ansieht.

§1 Rahmenritual, erster Teil – Dass das *cūdākarāṇa* bzw. eine bestimmte Handlung innerhalb desselben an ein *śubhamuhūrta* bzw. *sāita* gekoppelt ist,⁸¹ hat Auswirkung auf die Gestalt des Rituals. Liegt der günstige Moment sehr früh, kann es passieren, dass noch nicht alle das Ritual vorbereitenden Elemente erledigt werden konnten. Im Fall 4 etwa nutzten Opferherren und Priester die Zeit, während die Initianden rasiert wurden, um Krug und Gaṇeśa zu verehren (ähnlich im Fall 1). Im Fall 3 hatte man zu diesem Zeitpunkt *kalaśa*- und *gaṇeśapūjā* schon vollzogen, holte nun aber das *godāna* für die dem *cūdākarāṇa* vorangegangenen *samśkāras* nach. Im Hauptbeispiel war man, wie geschildert, bereits bis zu den Feueropfern des nach *agnisthāpana*-Anleitung vollzogenen Rahmenrituals vorgedrungen.

Auch der jeweilige, den einzelnen *samśkāra* rahmende *prāyaścittahoma* kann sich verschieben. Im Fall 7, einem der beiden Rituale, in denen die Initianden bereits mit kahlem Kopf auf dem Ritualplatz erschienen (siehe oben), las der Priester zunächst im Namen der Initianden den *samkalpa* für das *cūdākarāṇa*, „rasierte“ dann symbolisch

81 Laut Bennett (2005: 65) ist der Moment, in dem der Vater das Schneidewerkzeug ergreift, astrologisch bestimmt. In den beobachteten Fällen war es meist wie im Hauptbeispiel (siehe oben) der Zeitpunkt des ersten Schneidens.

die bereits geschorenen Köpfe, las den *saṃkalpa* für den *cūḍākarāṇahoma*, ließ das Feuer in die entsprechende *vedi* setzen und dann den *homa* beginnen.

§2 „(Zusammen)gießen des Wassers“ (*udakāseka*) – Ist ein *vratibandha*, wie im Hauptbeispiel, aufwendig inszeniert, werden die unterschiedlichen Zutaten (warmes und kaltes Wasser, Joghurt und bzw. oder Butterfett) zunächst meist separat in kleinen Metallschälchen auf dem Teller verwahrt, bevor sie miteinander vermengt werden (so z.B. in den Fällen 3 und 5). Im Hauptbeispiel wurde das Wasser erst nach dem Scheiteln des Haares gemischt und ins Haar gebracht. Dieser Schritt kann nicht nur seine Position im Ritualablauf verändern, er kann auch gänzlich entfallen.⁸²

§3 „Befeuchten (der Haarbüschel)“ (*jūṭikākledana, undana*) – Das eben Angemerkte gilt auch für das Befeuchten des Haares mit dem vorbereiteten Wasser. Die Position des Ritualelements ist flexibel und es kann entfallen. Entfällt es, wird das Haar erst vor der eigentlichen Rasur des Kopfes mit „normalem“ Wasser aus einem Kanister oder anderen Gefäß befeuchtet.

§4 „Teilen (des Haares)“ (*prthakkarāṇa*) – Alle Handbücher schreiben beim „Scheiteln“ des Haares die Verwendung eines Stachelschweinstachels vor. In gut ausgestatteten Ritualen liegt dieser meist auf dem vorbereiteten Teller bereit, auch wenn nicht immer ein Stachel mit drei weißen Stellen verfügbar ist. Es wurde jedoch verschiedentlich beobachtet, dass zum Scheiteln des Haares das Ritual-Allzweckmittel *kuśa* als Ersatz für den fehlenden Stachel verwendet wurde (z.B. in den Fällen 1 und 4). Auch im Fall 7 benutzte der Priester *kuśa*, um den Initianden dreimal über die hier schon geschorenen Köpfe zu streichen und so das Scheiteln symbolisch nachzuholen (siehe Abb. 13).

Nach Bennett (2005: 65) ist es, wie im Hauptbeispiel, der Vater des Initianden, der das Scheiteln übernimmt. Nach eigenen Beobachtungen war dies, genauso wie der Fall, dass der Priester scheidelt,⁸³ aber eine Ausnahme, denn in auffälliger Abweichung zu den Angaben der Handbücher kam meist dem Mutterbruder (Nep. *māmā*) des Initianden die Aufgabe zu, das Haar seines Neffe zu scheiteln und die ersten Strähnen zu schneiden.⁸⁴ Im Fall 5 war der im Ritual noch mehrfach in wichtiger Funktion agierende Mutterbruder extra aus Australien angereist. Dass bei einem weiteren *vratibandha* der gleichen Familie (Fall 3) der Opferherr, der älteste Bruder des Vaters des Initianden, das Vorbereiten und erste Schneiden des Haares übernahm, wurde von den Akteuren als Notlösung verstanden. Es folgte der spontanen Entscheidung, dass es besser sei, die Rasur pünktlich im astrologisch günstigen Moment zu vollziehen und mit dem Ritual ohne Verzögerung fortzufahren, als auf den verspäteten Mutterbruder zu warten. Als der Erwartete doch noch eintraf, hatte der Opferherr gerade die ersten Strähnen an jeder Seite geschnitten. Einige der anwesenden Frauen schlugen vor, dass nun auch der Mutterbruder schneiden solle. Dieser berührte jedoch

82 Wie etwa in den Fällen 4 und 7. Bennett (2005: 65) beschreibt, dass das Haar mit warmem Wasser befeuchtet wird, und erwähnt kein Vermengen mit anderen Zutaten.

83 Vgl. Stevenson 1920: 22.

84 Dies berichtet auch Michaels 1986: 207; 1998: 92.

nur kurz die Schere und zog sich vorerst wieder vom Ritualplatz zurück. Seiner Meinung nach hatte er so seine rituelle Funktion ausreichend wahrgenommen.⁸⁵

Bennett (2005: 65) schreibt, dass vor dem Scheiteln zunächst die drei Bündel aus dem Haar entfernt werden.⁸⁶ So geschah dies nur im Fall 1. Meist verblieb der Stoffstreifen mit den Bündeln noch an seinem Platz und nur das als äußerste Hülle um den Kopf gewickelte gelbe Tuch wurde, falls vorhanden, entfernt.

§5 „Einstecken von *kuśa*-Trieben“ (*kuśataruṇāntardhāna*) – Beim Präparieren der Haarsträhnen mit *kuśa* brauchte man, wie im Hauptbeispiel, meist mehr als zwei Hände. Der Hauptakteur, ob Mutterbruder, Vater oder Priester, erhielt daher meist von einem (weiteren) Priester Hilfe. Während Einer das separierte Haar hielt, reichte der Andere die *kuśa*-Halme zu oder steckte diese gleich in die Haare.

Es scheint allgemein bekannt, dass insgesamt 27 *kuśa*-Stücke (drei mal drei auf jeder Seite des Kopfes) im Haar platziert werden sollen.⁸⁷ Meist wurde dies jedoch abgekürzt. In den Fällen 3 und 5 wurden, wie im Hauptbeispiel, auf jeder Seite drei *kuśa*-Stücke ins Haar gesteckt. Im Fall 4 wurde, zumindest bei einem Initianden, pro Seite ein *kuśa* platziert. Beim zweiten Jungen entfiel, wie im Fall 1, das Einstecken von *kuśa* gänzlich.

§6 „Ergreifen des Rasierers“ (*kṣuragrahaṇa*) – Wird das Ritual, wie im Hauptbeispiel, „*vidhile*“, das heißt „gemäß Vorschrift bzw. Handbuch“ vollzogen, wird auch in der heutigen Praxis das Schneidewerkzeug unter Sprechen eines Mantras zunächst rituell ergriffen. Laut den Texten soll dieses Gerät ein Rasierer bzw. ein Rasiermesser sein. Die Verwendung eines Messers wird auch aus Nepal berichtet (vgl. Michaels 1998: 92, 99). Nach Bennett (2005: 65) nimmt der Vater in die linke Hand zunächst ein Rasiermesser (*razor*), berührt damit den Kopf des Jungen, nimmt dann in die rechte Hand eine Schere und schneidet damit Haarsträhne und *kuśa*. In den von mir beobachteten Fällen, in denen der Kopf noch rasiert werden musste, war es immer eine Schere (Nep. *kaīcī*), die ergriffen wurde, obwohl manchmal, wie im Hauptbeispiel, ein Rasierer auf dem Teller bereitlag.

Ist das Ritual aufwendig ausgestattet, wird vor dem Ergreifen ein kleines Stückchen Blattgold, ein als besonders rein geltendes Metall, an der Schere befestigt (vgl. Michaels 1998: 99). Dieses Detail wird von keinem der Handbücher erwähnt, konnte aber zumindest in den Fällen 3 und 5 beobachtet werden.⁸⁸

§7 „Zusammenbringen von Rasierer und *kuśa*“ (*kṣurakeśasaṃyoga*) – Es hängt erneut von der Detailtreue der Akteure ab, ob dieses Element als separater Schritt mit eigenem Mantra vollzogen wird.

§8 „Schneiden von Haar und *kuśa*-Blatt“ (*sakeśakuśapatracchedana*) – Wie für das Hauptbeispiel berichtet, wurde auch in anderen Fällen meist die erste Strähne

85 Im Fall 6 schickte der durch Krankheit verhinderte Mutterbruder seinen Sohn als Vertretung. Dieser trat jedoch erst später, beim *bhikṣādāna*, rituell in Erscheinung, da in diesem Fall die Rasur der Initianden bereits vor dem Ritual vollzogen worden war und das *cūḍākarana* entfiel.

86 Michaels (1998: 92) macht dazu keine Angaben.

87 Die Zahl wurde mir von mehreren Befragten genannt. Sie wird auch von Bennett (2005: 65) angegeben.

88 Es kann andernorts übersehen worden sein.

nebst *kuśa* über dem rechten Ohr mit einer Schere, nicht mit einem Messer, geschnitten, und die Schwester(n) und/oder andere Mädchen standen bereit, um das Abgeschnittene auf einem Teller zu verwahren. Anders als im Hauptbeispiel war es meist ein Mutterbruder, der das Schneiden übernahm (siehe §4). Es können jedoch noch weitere Variationen auftreten, selbst innerhalb eines Rituals. Im Fall 4, einer Sammelinitiation, wurde beobachtet, dass ein Mutterbruder als Erstes nicht Haar und *kuśa* sondern eines der Bündel des *jūṭikābandhana* mit der Schere abschnitt. Der zweite Initiand desselben Rituals, für den keine Bündel vorbereitet worden waren, bekam von seinem Mutterbruder die Strähne ohne vorher eingestecktes *kuśa*-Gras geschnitten.

§9 Vorbereiten und Schneiden der restlichen Strähnen – Wie in den Handbüchern, wird auch in der Praxis die Prozedur der rechten Seite für die anderen beiden Teile des Haares wiederholt. Dabei treten ähnliche Modifikationen auf.

§10 „Umkreisen (des Kopfes) mit dem Rasierer“ (*kṣurabhrāmaṇa*) – Wie das einleitende Berühren von Haar und *kuśa* mit dem Schneidewerkzeug kann auch das abschließende Umkreisen des Kopfes entfallen.

§11 „Übergeben des Rasierers (an den Barbier)“ (*kṣuradāna*) – Nur in den Fällen 1, 3 und 5 hatte die Familie einen Barbier zum Ritual bestellt, damit dieser den restlichen Kopf bis auf die Locke am Hinterkopf (*śikhā*, Nep. *ṭupī*) rasiert. Dieser von den Texten vorgeschriebene Brauch wird zwar von den dörflichen Bāhun und Chetrī berichtet,⁸⁹ scheint aber im städtischen Umfeld des Kathmandu-Tals aus der Mode zu kommen.

Das Scheren des Kopfes fand in den drei genannten Fällen je nach Örtlichkeit in östlicher oder südwestlicher Richtung, aber immer etwas abseits vom Ritualplatz statt. Der Barbier befeuchtete zunächst das Haar des Jungen mit „normalem“ Wasser. Dann legte er in seinen eigenen (!) Rasierer eine neue Klinge ein und nahm damit die Arbeit auf. Von einer Übergabe des Schneidewerkzeuges kann hier also keine Rede sein. Auch wenn man die zur Rasur verwendete Gerätschaft nicht, wie in den Texten vorgeschrieben, mit bestimmten Formeln für den Einsatz im Ritual vorbereitete, wurde ihr gelegentlich eine größere Aufmerksamkeit beigemessen als beim „alltäglichen“ Einsatz: So konnte im Fall 5 beobachtet werden, dass man nicht nur die Schere der Familie, sondern auch den Rasierer des Barbiers mit einem Stückchen Blattgold versah.

Abgesehen von den drei genannten *vratibandhas*, dem Fall 7, bei dem der Priester mit etwas Wasser und *kuśa* über die bereits kahlen Köpfe der Initianden strich und so symbolisch die Rasur vollzog, und dem Fall 6, bei dem das *cūḍākarāṇa* ganz entfiel, übernahm der Mutterbruder die traditionell dem Barbier zugeordnete Aufgabe. Wie im Hauptbeispiel fand auch in diesen Fällen keine ritualisierte Übergabe des Schneidewerkzeuges statt:

Gegen 9:00 Uhr führen zwei Mutterbrüder den Initianden in die Südwest-Ecke des Tempelareals, wo ihm die Onkel das Haar mit Wasser befeuchten, das sie aus einem großen Teekessel über seinen Kopf gießen. Der ältere *māmā* nimmt die Schere vom zum Ort der Rasur getragenen Teller (nicht aus der Hand des Vaters, der das erste

⁸⁹ Siehe Bennett 2005: 65; Gray 1979: 96.

Haar geschnitten hat), entfernt die Bündel des *jūṭikābandhana* und schneidet erneut einige Strähnen. Er lässt alles auf einen Plastiksack fallen, der zu Füßen des Initianden ausgebreitet ist. Von dort sammelt später die Schwester die Sachen auf, um sie auf den Teller zu legen. Während der jüngere *māmā* nun die bei der Rasur auszusparende Haarlocke hält, greift sein älterer Bruder zum Rasierer und beginnt vor den Augen der anwachsenden Zuschauerschar vorsichtig mit der Rasur. Der Erfolg ist mäßig, denn der Rasierer ist stumpf. Ein älterer Verwandter mischt sich ein, wechselt die Klinge und übernimmt die Rasur, die er trotz des nun scharfen Gerätes ohne Verletzung des Jungen zügig zu Ende bringt. Die Anwesenden begutachten die Form des *ṭupī* und lassen noch etwas nachbessern. Inzwischen ist die bestellte Kapelle (Nep. *pañcai bājā*), eingetroffen und soll gleich beginnen zu musizieren.

Während der traditionell vorgesehene Barbier professionell mit dem ihm vertrauten Werkzeug seiner Arbeit nachgeht, sind die Mutterbrüder meist nicht besonders geübt im Kopfscheren. Wie im Hauptbeispiel kam es auch im Fall 4 aufgrund eines stumpfen Rasierers zu Verzögerungen bei der Rasur. Auch hier obsiegte die Pragmatik. Man borgte sich kurzerhand bei einem anderen *vratibandha* nebenan, das im Ablauf schon weiter fortgeschritten war, ein besser funktionierendes Gerät.

Dass die Rasur, wie im Hauptbeispiel, von Musik begleitet wird, geht aus keinem Ritualtext hervor, wurde aber mehrfach aus der Praxis in verschiedenen Regionen Südasiens berichtet.⁹⁰ In Nepal gehört das musikalische Begleiten eines *vratibandha* (und damit auch des *cūdākarāṇa*) zu den traditionellen Aufgaben einer *pañcai bājā* (Tingey 1990: 164f.).⁹¹ Im heutigen Kathmandu ist es jedoch eine Seltenheit geworden. Außer im geschilderten Beispiel war nur bei dem sehr aufwendig inszenierten Fall 2 eine Kapelle anwesend. Während für die Hochzeit, bei der auch heute noch eine Kapelle als Begleitung des Bräutigamzugs (Nep. *janti*) Standard ist, oft ein modernes Blechblasensemble engagiert wird, hatte man in beiden genannten *vratibandhas* eine traditionelle *pañcai bājā* bestellt.⁹²

§12 Entsorgung der Haare – In den aufwendiger ausgestatteten *vratibandhas*, wie den Fällen 3 und 5, war der Teller, auf dem die geschnittenen Haare gesammelt wurden, ähnlich bestückt wie im Hauptbeispiel. Zu den Dingen, die, so verfügbar, dazu gegeben werden, gehören ein wenig Kuhdung, ein Stachelschweinstachel, eine Schere, gelegentlich zusätzlich ein Rasierer, die zum Mischen des Wassers benötigten Zutaten (meist in kleinen Metallschälchen), *kasāra*, *sela*, *kuśa* sowie weiteres wie Früchte oder Blüten. In seiner einfachsten Form wurde auf dem Teller nur ein gelbes Tuch ausgebreitet und etwas Kuhdung dazugegeben, z.B. in den Fällen 1 und 4.

Das Halten des Tellers beim Schneiden der Strähnen war immer Aufgabe der Schwester(n) oder anderer weiblicher Verwandter. Auch wenn man, wie im Hauptbeispiel, bei der Rasur die Haare nicht direkt auf den Teller fallen ließ oder legte, son-

⁹⁰ Laut Kakar (2005: 206) singen in der Bhojpuri-Region die Frauen zu diesem Anlass (wie bei der Geburt eines Kindes) Lieder. Ähnliches berichtet Ishii (1999) aus Mithila. Dubois (1992: 178) schreibt, dass während der Barbier rasiert, Instrumente gespielt werden, die Frauen singen und die Brahmanen schweigen.

⁹¹ Vgl. Michaels 1998: 92, 99.

⁹² Siehe dazu Kap. 2.1 §8.

dern eine praktischere Unterlage gefunden hatte, stand die Schwester meist in unmittelbarer Nähe, bereit das Abgeschnittene aufzusammeln, um es schließlich in gelben Stoff einzuschlagen. Für gewöhnlich wurden neben Kuhdung weitere Dinge (etwa *kasāra* oder *sela*) zum Haar gelegt, bevor man das Bündel verknötete. Im Fall 5 ergänzte die Schwester ein Stückchen Blattgold, als sie das Bündel für den Abtransport in eine schwarze Plastiktüte packte.

Auch das Entsorgen des rituellen „Sondermülls“ war immer Aufgabe der weiblichen Verwandten des Initianden. Sie waren es, die die Haare im nächstgelegenen Fluss versenkten. In den in Deopatan beobachteten Ritualen geschah dies am Ufer der Bagmati. Bei einigen *vratibandhas* auf dem Platz am Rudragāḍeśvara (etwa Fall 4) nutzte man diese Gelegenheit, den nahen Paśupatinātha-Tempel in das Ritual einzubeziehen, indem man zum Forttragen der Haare den Weg durch den Haupttempel wählte. Das Entsorgen fand irgendwann nach dem *cūdākarāṇa* statt, meist im Laufe des späteren Vormittags. Direkt nach der Rasur hatten die Mädchen zunächst eine andere Aufgabe.

§13 „Bad“ (*snāna*) – Während in einigen Handbüchern die Beschreibung der Haupthandlung des *saṃskāra* mit der Übergabe des Rasierers an den Barbier endet und, je nach Text, nun die abschließenden Elemente des Rahmenritual genannt oder beschrieben werden, folgt in der Praxis zunächst ein weiterer Höhepunkt des Rituals – das Bad des Jungen:

Nach der Rasur überquert der Initiand zum Klang der ihm zu Ehren aufspielenden Kapelle den Tempelhof, verlässt den Komplex durch die Pforte an der Ostseite und kommt zur nahe gelegenen Wasserstelle. Dort, inmitten von Wäsche waschenden Frauen, zieht er sich, assistiert von seiner Schwester, bis auf die Unterhose aus und spült, in einem eigens dafür mitgebrachten Badebottich unter dem Wasserhahn kauend, die Haare vom Körper. Dann beginnen Schwester, Tante und ein Mutterbruder unter den wachsamen Augen der Mutter des Initianden den Jungen mit der am Vortag im Rahmen des *śubhārambha* hergestellten Gelbwurzpaste (Nep. *bukuvā*) von Kopf bis Fuß einzureiben. Als die Paste wieder abgespült ist, führt der Mutterbruder den nassen und frierenden Jungen in das kleine Zimmer an der Südseite des Tempels, in dem die Familie ihre Materialien lagert und die Vorrituale stattgefunden haben. Dort trocknet sich der Junge ab und, ein buntes Handtuch um die Hüfte, kehrt er schließlich zum Feuer zurück.

In anderen Fällen nahm das Bad einen ähnlichen Verlauf. Der Initiand wurde von seinen Schwestern, Cousinen oder Tanten gebadet, abgetrocknet und, in ein Handtuch gehüllt, zum Ritualplatz zurückgebracht. Wie im Hauptbeispiel hatte man auch in den Fällen 3 und 5 eigens für das Bad einen Metallbottich (Nep. *khadkūlo*) mit zum Tempel gebracht, welchen der Initiand vor seiner Rasur mit einigen Blüten und Ritualreis verehrte. Im Fall 1 zog sich der Initiand für das Bad aus der Öffentlichkeit zurück.

Das nur von wenigen Texten erwähnte Einreiben mit der Gelbwurzpaste (Nep. *bukuvā*) war in der Praxis zentraler Bestandteil des Bades. Michaels (1998: 102), für den diese Handlung bereits den Beginn des *upanayana* darstellt, sieht im Auftragen der Paste einen Beleg dafür, dass sich (entgegen einer Behauptung von Kaelber 1978:

67f.) die Neugeburtssymbolik auch in der modernen hinduistischen Initiation erhalten hat. Er verweist auf die gemäß Ayurveda heilsame Wirkung von Gelbwurz bei Krankheiten der Gebärmutter und spricht von einer „rituellen Gelbwurz-‘Plazenta‘“ (1998: 102). Eine ähnliche Interpretation verbindet Pandey mit einem lokalen Brauch, demzufolge der Initiand in der Nacht vor dem *upanayana* mit einer gelben Substanz eingerieben wird, einen silbernen Ring an die *śikhā* gebunden bekommt und die Nacht in absolutem Schweigen verbringen soll. „It was a mystic rite which prepared the candidate for the second birth. The yellowish powder gave a show of embryonic atmosphere and absolute silence made the boy a speechless child anew“ (1998: 128).⁹³ Auf die mit dem *vratibandha* verbundene Symbolik der Wiedergeburt wird an anderer Stelle noch einzugehen sein (siehe Kap. 9.6), für das hier behandelte Ritual-element scheint mir jedoch eine andere Interpretation naheliegender. Der von Pandey angeführte, mit dem *upanayana* verbundene Brauch ist meines Wissens für Nepal nicht belegt. Das oben berichtete Einreiben mit *bukuvā* gehört von der Struktur des Rituals her eindeutig zum *cūḍākarāṇa*.⁹⁴ Bei den Bāhun und Chetṛi ist *bukuvā* jedoch auch Bestandteil anderer Rituale. So finden die Substanzen, aus denen *bukuvā* bereitet wird, auch bei der *ṣaṣṭikāpūjā* am sechsten Tag nach der Geburt Verwendung. Sie werden dort allerdings nicht auf den Körper aufgetragen, sondern mit einem Tuch zu einem Bündel (*poṭalikā*) verschnürt und als Schutz (*rakṣārtha*) auf der Schwelle des Zimmers platziert, in dem die Mutter mit dem Neugeborenen im Wochenbett liegt.⁹⁵ Eine direktere Entsprechung stellt das Salben des „Gebadeten“ (*snātaka*) beim *samāvartana*⁹⁶ und von Bräutigam und Braut bei der Hochzeit (*vivāha*)⁹⁷ dar. Dieser Befund legt nahe, dass das Einreiben mit der Paste, die anlässlich des günstigen astrologischen Moments zu Ritualbeginn bereitet wird,⁹⁸ eine Salbung mit Substanzen darstellt, die als glückbringend gelten und negative Einflüsse vom Gesalbten abwenden sollen. Versteht man die Handlung als Segnung, wird auch verständlich, warum es gerade die „segensreiche“ Schwester ist, die den Junge salbt.⁹⁹

§14 Rahmenritual, zweiter Teil – Im Hauptbeispiel endete das *cūḍākarāṇa* mit einer *pūṃhuti* und dem Verehren und Übergeben eines Geldscheins (50 NRs.) an

93 Der Brauch wird auch von Stevenson (1920: 30) berichtet. Barua (1994: 28f.) übernimmt die Ansichten Pandey's. Für Olson (1977: 153) stellt die gelbe Substanz auch einen symbolischen Bezug zu Yama, dem Herrn der Toten, her.

94 Es wird vor den das *cūḍākarāṇa* beendenden Handlungen des Feuerrituals vollzogen.

95 KBh: 208; vgl. SP: 221; Gögge 2010: 115. Die angeführten Handbücher nennen nur die Materialien (*dūrvā*-Sprossen, Senfsamen, Gelbwurz usw.). Jedoch ist auch die Bezeichnung *bukuvā* in diesem Zusammenhang belegt. In einer Variante der *Bhāṣāvamśāvalī* heißt es, dass am sechsten Tag nach Geburt ein *pāthi bukuvā* gegeben werden soll (NGMPP A 319/3: 7; zit. in Frese 2002: 216, 237). Man vergleiche auch die beim *jūṭikābandhana* als *maṅgaladravya* in die Bündel gegebenen Substanzen (Kap. 6.3.1 §2).

96 Siehe dazu Kap. 11.1 §9. In der Praxis verzichtet man häufig auf dieses Element (Kap. 11.2 §10).

97 Siehe dazu Dubois 1992: 247; Kane 1974: 536; Pandey 1998: 148, 209f. Gadādhara erwähnt *tailaharidrālapanādi* bzw. *haridrālapanādimaṅgalakarāṇa* als Vorbereitung bei *vivāha* und *cūḍākarāṇa* (Bākre 1982: 100, 193; Mālavīya 2000: (I) 114, 21). Die Verwendung von *bukuvā* bei der Hochzeit ist auch im heutigen Nepal üblich (vgl. Parājulī et al. 2003: s.v. *bukuvā*).

98 Siehe Kap. 5.2.4 §1.

99 Zur besonderen Segenskraft der Schwester siehe Kap. 2.1 §6.

den Hauptpriester als Opferlohn (*dakṣiṇā*). In anderen Fällen konnten je nach Priester auch weitere übliche Abschlusshandlungen das *cūḍākarāṇa* beenden.

Im Hauptbeispiel ergab sich eher zufällig am Ende des *cūḍākarāṇa* durch die Berührung mit einem der Nebenrituale ein ritueller Synergie-Effekt. Als der mit glückbringenden Substanzen gebadete Initiand auf den Ritualplatz zurückkehrte, trat gerade der Priester aus dem Tempel, in dem er im Namen der Familie eine *śivapūjā* durchgeführt hatte, und besprenge die Anwesenden zur Segnung mit Wasser aus dem *kalaśa* der *pūjā* (*maṅgalābhiṣeka*).

8.3 Formale Dynamik des *cūḍākarāṇa*

Die Parallelen zwischen ŚB, KŚ und PG belegen, dass bei der Integration des ersten Haarschnitts in den Zyklus der *saṃskāras* auf bereits im Śrauta-Ritual etablierte Handlungsmuster zurückgegriffen wurde. Dieses Muster erscheint im PG jedoch teils überarbeitet, etwa wenn beim *kledana* ein anderer Mantra verwendet wird, und verschiedentlich ausgebaut. So ist beispielsweise das *kṣuradāna* erst im PG mit einer Formel versehen. Spätere Texte ergänzen vor allem vom Sūtra nicht spezifizierte Details. Selten werden größere Bausteine eingefügt. Zu nennen wäre hier nur das Bad (*snāna*), ein Element, das im Śrauta-Ritual zur Rasur gehörte, vom PG im Zusammenhang mit dem *cūḍākarāṇa* nicht erwähnt wird und von einigen jüngeren Vertretern des Handbuchgenres mit Verweis auf den Brauch in ihre Texttradition integriert wird.

Bereits ein grober Vergleich historischer Texte mit der heutigen Praxis macht weitere Veränderungen offenbar. Der im Sūtra als separates „erstes Haareschneiden“ beschriebene *saṃskāra* ist heute Teil eines Ritualbündels, das sich um das *upanayana* formiert hat. Aber auch wenn das *upanayana*, im Einklang mit den Sūtra-Texten, separat vollzogen wird, ist als Vorbereitung des Rituals der Kopf des Initianden zu rasieren, wenn auch nicht auf dieselbe rituelle Weise wie beim *cūḍākarāṇa*.¹⁰⁰ Geht das *cūḍākarāṇa* dem *upanayana* direkt voraus, entfällt diese vorbereitende Rasur. Bei der heute üblichen Verkopplung der beiden *saṃskāras* werden also nicht einfach zwei Rituale hintereinander gestellt, sondern das *cūḍākarāṇa* wird in eine vorhandene Struktur integriert und ersetzt einen Ritualbaustein.

Eine weitere grundlegende Veränderung hängt mit der bereits aufgezeigten Dynamik des Initiationsalters zusammen. Oft waren die Initianden heranwachsende Jugendliche und bekamen in ihrer Initiation natürlich nicht den ersten Haarschnitt ihres Lebens, auch nicht im Hauptbeispiel. Wie die Familie berichtete, wurde das Haar zum ersten Mal in ebenfalls ritueller Form bereits im Kleinkindalter geschnitten. Der Vater bestand aber darauf, dass die im *vratibandha* erfolgte Rasur nicht einfach eine Vorbereitung des *upanayana* war, sondern das *cūḍākarāṇa* seines Sohnes darstellte. Hier

¹⁰⁰Altekar 1965: 298; Barua 1994: 37; Lubin 1994: 178f.; Stevenson 1920: 30. Nach Kane (1974: 285) übernahm in alter Zeit der Lehrer diese Rasur selbst.

(wie vermutlich in anderen Fällen)¹⁰¹ lässt sich also eine konzeptionelle Aufspaltung des *saṃskāra* in die erste Rasur (*muṇḍana*) im Kleinkindalter und das Bereiten des Haarzipfels (*cūḍākarāṇa*) im Rahmen der Initiation feststellen.

Betrachtet man die Handlungsabläufe des *cūḍākarāṇa* genauer, werden weitere Dynamiken sichtbar. Bereits die Handbücher verzeichnen Abweichungen von den Vorschriften des Gr̥hyasūtra. In der Praxis, in der ein Skript aus textlich fixierten und mündlich überlieferten Regeln mit jeweils verfügbaren personellen, zeitlichen und materiellen Ressourcen umgesetzt wird, potenzieren sich die Variationen. Tambiah verweist, um seinen performativen Ansatz zum Verständnis des Rituals zu stützen, auf die Arbeit von Lord (1960) zur slawonischen Sängertadition:

The oral poet, whose basic capital is a stock of memorized formulas, varies and ornaments his songs, lengthens or shortens them, according to the demands and character of the audience and other situational circumstances and [...] in fact preserves the tradition by the constant recreation of it (Tambiah 1979: 136).

Auf den ersten Blick scheint dieses Zitat nicht zum *vratābandha* zu passen. Es behandelt Sänger oral tradierter Lieder und Epen. Der Kontext hier sind Rituale, in denen schriftliche Notationen verwendet werden. Sicherlich hat das Vorhandensein einer schriftlich fixierten Autorität weitreichende Konsequenzen für eine Ritualkultur (vgl. etwa Goody 2000), dennoch verfährt der Priester mit seinem schriftlich erweiterten Gedächtnis, dem Handbuch, oft auf ähnliche Weise wie der im Zitat genannte Dichter mit seinen erinnerten Liedbaukasten. Wie jedes vorgetragene Lied oder Epos ist auch jedes vollzogene Ritual anders als vorangegangene und folgende Aufführungen (vgl. dazu Zotter 2015: 36).

Im obigen Zitat wird zwischen einem Akteur, dem Sänger, und einem Publikum unterschieden. Auch diese Aussage lässt sich nicht so ohne weiteres auf das *vratābandha* übertragen. Auf dem Ritualplatz agieren mehrere Personen (ein oder mehrere Priester, Opferherr, Initiand usw.). Vor allem unter den Bāhun hat auch der Opferherr des Öfteren ein mehr oder weniger profundes Wissen vom priesterlichen Ritual, so dass Diskussionen um das weitere Vorgehen im Ritual nicht selten sind. Sogar scheinbar Außenstehende (nicht mit Rollen im Ritual betraute Verwandte, Freunde, Nachbarn, Zuschauer) können zumindest an bestimmten Stellen Einfluss nehmen. Im *cūḍākarāṇa* ist ein solcher Moment beispielsweise die eigentliche Rasur und das Formen der *śikhā*. Die meisten Umstehenden beobachten die Handgriffe des Barbiers bzw. Mutterbruders genau und geben ihre Ansichten dazu kund, wie die Locke letztendlich aussehen sollte (vgl. Abb. 12).

Besonders kreativ war man im Fall 7, bei dem die bereits vor dem *cūḍākarāṇa* vollzogene Rasur im Ritual noch einmal mit wenigen Handgriffen – dem „Scheiteln“ mit *kuśā* und dem Bestreichen mit Wasser als „Rasur“ – in so individueller Form umgesetzt wurde,¹⁰² dass man beinahe von einer Neuerfindung sprechen muss. Eine Be-

101 Laut Tachikawa/Hino/Deodhar (2001: 111) wird die erste Rasur des Kopfes in Maharashtra, zumindest beim (ersten?) Sohn, zusammen mit dem „ersten Speisen fester Nahrung“ (*annaprāśana*) im sechsten oder achten Monat nach der Geburt vollzogen.

102 Siehe Kap. 8.2 §4 und 11.

schränkung auf so wenige (größtenteils substituierte) Elemente des *cūḍākaṛaṇa* ist unüblich. Aber auch in anderen Fällen lag die Entscheidung, welche abgekürzte Variante man wählte oder ob man dem eigenen Verständnis der schriftlich und mündlich tradierten Regeln möglichst genau folgte, bei den Akteuren und war meist ein Kompromiss. Solange bestimmte Elemente vorhanden waren, vollzog man ein gültiges Ritual. Die auftretende Varianz der Ritualelemente in Text und Praxis fasst Tab. 8.1 zusammen.

Tab. 8.1: Vorkommen der Ritualelemente des *cūḍākaṛaṇa* in Text und Praxis.

Ritualelement	Text		Praxis		
	immer	selten	immer / meist	gelegent- lich	selten / nie
(Zusammen)gießen des Wassers	x				x
Befeuchten der Haarbüschel	x			x	
Scheiteln des Haares	x		x		
Einstecken von <i>kuśa</i>	x		x		
Ergreifen des Schneidewerkzeugs	x			x	
Zusammenbringen von Schneidewerkzeug und Haar	x			x	
Separates Schneiden der ersten Strähnen (nebst <i>kuśa</i>)	x		x		
Umkreisen (des Kopfes) mit dem Schneidewerkzeug	x				x
Übergabe des Rasierers an den Barbier	x				x
Rasur	x		x		
Rituelles Entsorgen des Haares	x		x		
Bad (inklusive Einreiben mit <i>bukuvā</i>)		x	x		

Beginnt man die Tabelle von links zu lesen, veranschaulicht sie zunächst den vergleichsweise konservativen Charakter der Textseite der untersuchten Tradition. Alle im PG genannten Elemente werden in späteren Texten weiter tradiert, wenn auch, wie die Beschäftigung mit den Details zeigte, mit Ergänzungen, teils auch Uminterpretationen, etwa wenn die das *cūḍākaṛaṇa* abschließende Übergabe eines Geschenks (*vara*) als *godāna* gestaltet wird. Wie dargelegt, ist die Rasur ein sehr altes Ritualmotiv, das bei der Übernahme vom Śrauta- ins Gṛhya-Ritual aktualisiert und einem neuen Kontext angepasst wurde.¹⁰³ Spätere Ergänzungen zur übernommenen Struktur betreffen vor allem Details innerhalb der Elemente. Es ist auffällig, dass bei diesen

¹⁰³ Zu nennen ist hier nicht nur das *cūḍākaṛaṇa*, sondern auch der nach ihm modellierte *keśānta*.

Elementen im Kern des *saṃskāra*, im Gegensatz zu den bereits beschriebenen Veränderungen des rahmenden *homa*, so gut wie keine Einflüsse der *pūjā* sichtbar sind.

Der konservative Charakter der Texttradition zeigt sich darüber hinaus darin, dass manche Handlungen, die in der Praxis wichtig sind, nur zögerlich aufgenommen werden. Deutlich ist dies beim Bad (*snāna*) des Jungen erkennbar, das in der Praxis zu den publikumswirksamen Höhepunkten des *cūḍākaṛaṇa* zählt, von den Handbüchern aber nur gelegentlich erwähnt und noch seltener im Detail beschrieben wird.

Während die Veränderungen des *cūḍākaṛaṇa* in den Texten eher additiver Natur sind, stößt man in der Praxis, wie bereits für andere Ritualteile dargelegt, auf eigene Dynamiken, die vom pragmatischen Umgang mit den tradierten Regeln zeugen. Die Praxis kennt verschiedene Wege der Abkürzung und des Zusammenlegens. Man konzentriert sich auf das, was als wesentlich empfunden wird. Wie aus Tabelle 8.1 hervorgeht, zählt dazu, neben dem bereits erwähnten Bad, das Vorbereiten der Strähnen, das erste Schneiden, die eigentliche Rasur und das Entsorgen der Haare. Dazu periphere Elemente entfallen häufig, dazwischenliegende verlieren an Kontur.¹⁰⁴

Auf der Ebene der Details begegnet man ebenfalls der für die Praxis üblichen Pragmatik. So wurden Redundanzen durch Zusammenlegen gleicher oder ähnlicher Abläufe reduziert¹⁰⁵ und manche allgemein bekannte Details¹⁰⁶ fast immer missachtet, ohne dass jemand dadurch die Wirksamkeit des Rituals gefährdet sah.

Die Dehnbarkeit des Regelwerks eröffnet jedoch nicht nur Möglichkeiten der Vereinfachung. Das Ritual kann auch ausgebaut werden, indem Details, die in anderen Kontexten etabliert sind, übertragen werden.¹⁰⁷

Variationen betreffen beim *cūḍākaṛaṇa* nicht nur die Handlungen und die Materialien, sondern auch die Personen, die agieren. Bereits die Texte machen unterschiedliche, teils unklare Angaben zu den Beteiligten. Rāmadatta nennt, neben dem Initianden, die Mutter (bzw. deren Schoß), den Vater, den Priester (*ācārya*) und den Barbier. Die Anleitung macht jedoch oft unvollständige Regieanweisungen, so dass nicht immer ersichtlich ist, welche Person die jeweiligen Anweisungen umsetzen soll. Modernere Texte nennen in Verbindung mit dem Teller, auf dem das abgeschnittene Haar des Initianden gesammelt wird, die Schwestern (gelegentlich auch die Mutter) und erreichen damit größere Deckung mit der beobachtbaren Realität. Keines der Handbücher erwähnt jedoch die Person, der in der Praxis meist eine zentrale Rolle zukommt, nämlich den Mutterbruder (*māmā*). Solche Abweichungen zwischen Text und Praxis sollten berücksichtigt werden, fragt man nach der Bedeutung des Rituals.

104 So war im Tumult des Ritualgeschehens meist schwer zu entscheiden, ob es sich beim Ergreifen des Schneidewerkzeugs und dem anschließenden Zusammenbringen desselben mit dem Haar um separate Ritualelemente oder (nicht ritualisierte) Vorbereitungsschritte handelte.

105 Etwa wenn im Hauptbeispiel zunächst *kuśa*-Halme in allen drei Teilen des Haares der rechten Seite platziert, dann dreimal berührt und geschnitten wurden, anstatt, wie im Handbuch vorgesehen, jeden Teil nacheinander einzeln zu behandeln.

106 Etwa dass 27 *kuśa*-Stücke (dreimal drei auf jeder Seite des Kopfes) ins Haar gesteckt werden sollen.

107 Ein Beispiel liefert Fall 5, wo auch am Rasierer des Barbiere Blattgold befestigt wurde.

8.4 Bedeutungszuschreibung und Deutung des *cūḍākaṛaṇa*

Bisher wurde bezüglich der Bedeutung von Ritualhandlungen meist auf ritualinterne Zusammenhänge verwiesen. Viele der in den vorangehenden Kapiteln behandelten Elemente haben eine bestimmte Aufgabe im Ritualablauf und sind mit und aufgrund dieser Funktion in andere Ritualkontexte übertragbar. Solche Handlungen sollen Reinheit gewährleisten, Störungen beseitigen, göttliche Präsenz verfü- und nutzbar machen, etc. Um zum Beispiel am Ende eines Rituals beim *maṅgalābhiṣeka* Wasser als Segnung versprengen zu können, das durch die Anwesenheit zufriedengestellter Gottheiten aufgeladen wurde, muss zu Beginn des Rituals der *kalaśa* auf zuvor bereiteten Unterlagen (Boden, Sitz) aufgestellt, mit Wasser und Göttern gefüllt und verehrt werden.

Eine auf Beziehungen zu anderen Ritualelementen beruhende Bedeutung, wie sie für viele Standardelemente von *pūjā*, *homa* und Vorritual naheliegt, lässt sich auch bei vielen Elementen des *cūḍākaṛaṇa* attestieren und, wenn man auf die interrituelle Ebene wechselt und die anderen *saṃskāras* einbezieht, auch für das *cūḍākaṛaṇa* als Ganzes. Verschiedene Handlungsschritte des *cūḍākaṛaṇa* bereiten Akteure und Material, vor allem das Haar, vor und ermöglichen so die eigentliche Rasur. Etliche dieser Elemente sind mit ihrer Funktion schon aus dem Śrauta-Ritual bekannt. Sie gehören damit zur ältesten Schicht des *cūḍākaṛaṇa*. Eine vergleichbare funktionale Bedeutung zeigt sich auch in interritueller Perspektive.¹⁰⁸ Durch vorangehende Rituale des Lebenszyklus – bzw. deren Substitutionen durch „Kuhgaben“ (*godāna*) zu Beginn des *cūḍākaṛaṇa* (siehe Kap. 6.4.1 §3) – vorbereitet, ermöglicht das Absolvieren der als *saṃskāra* gestalteten Rasur weitere *saṃskāras*.

Von Gopal (1959: 256), Kane (1974: 192) und Pandey (1998: 29f.) wurde das *cūḍākaṛaṇa* mit Verweis auf *Mānavadharmasāstra* 2.26f. und *Yājñavalkya-smṛti* 1.12 zu den *saṃskāras* des Körpers (*śarīrasaṃskāra*) gezählt, mit denen der Makel beseitigt werden soll, welcher durch den Ursprung des Menschen in Samen und Mutterleib entsteht.¹⁰⁹ Da dieser Makel (*enas*) Unreinheit bewirkt, geht das *cūḍākaṛaṇa* ein grundlegendes Ritualhindernis an und erscheint so, wie andere *saṃskāras* der Kindheit, als Voraussetzung für weitere Schritte der graduellen Perfektionierung des Menschen im rituellen Lebenszyklus. Die Unreinheit, die dabei beseitigt werden soll, ist eine rituelle. Die Argumentation führt also zurück zum Ritual. Das Ritual dient einem Selbstzweck.

Auf der Suche nach Bedeutungen, die über den (inner- und inter)rituellen Kontext hinausweisen, hilft das Studium der indigenen Ritualliteratur nur bedingt weiter. Abgesehen vom ŚB, in dem für einige mit der Rasur verbundene Details die im Genre der Brāhmaṇas üblichen Identifikationsketten (vgl. dazu etwa Olivelle 1998: 24f.; Witzel 2003: 81f.) postuliert werden,¹¹⁰ sind die untersuchten Ritualtexte zwar reich an choreographischen Details, tendenziell je jünger desto reicher, jedoch anhaltend

¹⁰⁸ Zur Rolle der Interritualität bei der Analyse von Ritualen siehe Gladigow 2004.

¹⁰⁹ Vgl. SV: kha.

¹¹⁰ Etwa wenn der Rasierer mit Brahman und Feuer (ŚB 2.6.4.5) oder mit dem *vajra* (ŚB 3.1.2.7) assoziiert wird.

arm an Erklärungen zur Bedeutung der Handlungen.¹¹¹ Das Anliegen dieser Texte ist die Sicherung des richtigen Vollzugs des Rituals, nicht das richtige Verständnis (Michaels 2010a: 138). Man muss also im beschriebenen Ritual selbst nach Hinweisen auf mögliche Bedeutungen suchen oder weitere Quellen hinzuziehen. Beides soll hier der Reihe nach getan werden.

Wie bei der Beschreibung der Elemente gezeigt, formulieren die Mantras neben den für die vedische Ritualrhetorik typischen Wünschen nach langem Leben, reicher Nachkommenschaft, etc. mehrfach die Bitte, nicht zu verletzen. Dies lässt sich bei alten, bereits aus dem Śrauta-Ritual bekannten Elementen (*kuśataruṇāntardhāna*, *kṣuragrahaṇa*) feststellen, aber auch beim *kṣurabhrāmaṇa* und *kṣuradāna*, welche erst im PG mit einem entsprechenden Spruch versehen wurden. Dieses alte Motiv des Schutzes wird unten ausführlicher behandelt. Es sei hier nur vorweggenommen, dass der Textbefund nicht automatisch bedeutet, dass das Motiv auch in der Praxis eine zentrale Rolle spielt. Einiges spricht sogar dagegen. Wenn überhaupt, versteht heutzutage nur ein kleiner Teil der Beteiligten die in Ritualsprache verfassten Sprüche (vgl. Deshpande 1996). Daneben ist zu bedenken, dass die laut Mantra dem Schutz dienenden Handlungen in den beobachteten Fällen Vereinfachungen und Kürzungen unterlagen oder ganz entfielen.

Neben den Mantras enthält der *saṃkalpa* Äußerungen zu Sinn und Zweck von Ritualhandlungen, die aber ebenfalls nicht für die Praxis bedeutsam sein müssen (vgl. Michaels 2005: 59). Laut Gadādhara's *padārthakrama* zum *cūdākaraṇa* (Bākre 1982: 193; Mālavīya 2000: 21) spricht (der Opferherr) nach den Angaben zu Ort und Zeit, bei Gadādhara mit der Floskel *deśakalau smṛtvā* abgekürzt, eine Formel, die sich mit Modifikationen auch in den Handbüchern wiederfindet.¹¹²

Durch die Beseitigung des durch Samen und Mutterleib entstandenen Makels des Jungen,¹¹³ durch die Vermehrung von Kraft, Leben und Glanz¹¹⁴ zum Ge-

111 Ausnahmen bilden einige moderne Handbücher (wie die VPGh), die der eigentlichen Anleitung Zitate oder Vorwörter voranstellen. Zu den dort gegebenen Informationen siehe unten.

112 (... *asya* KBh, SD, UP1, UP2, UP3; *mamāsyā* ... VP; *mamāsyā amukanāmnāḥ* VPGh; vgl. SV; *amukanāmnāḥ* KK) *kumarasya* (in Klammern: *anayoḥ kumārayoḥ*, *vā eṣāṃ kumārānām* UP1, UP2, UP3; *putrasya* VP, VPGh) *bijagarbhasamudbhavainonibarhaṇena* (°*barhaṇa*- KBh, SD) *balāyurvarco 'bhivṛddhidvārā* (°*vṛddhyartham* VP, VPGh, SV; °*vṛddhivyavahārasiddhidvārā* UP1, UP2; vgl. UP3; °*varcormedhābhivṛddhidvārā* KBh, SD) *śrī(śrīmat* VP, VPGh, SV) *parameśvaraprītyārtham* (°*prītaye* KBh, KK, VP, VPGh, SV) *cūdākaraṇākhyam* (*śva upanayanasaṃskārāpūrvam cūdā*° KBh; *śvaḥ upanayanasaṃskārātpṛāk caulasaṃskāram* SD; *cūdākarmaṃskāram* KK; *caulakarma śvaḥ adya vā* UP1, UP2; vgl. UP3) *karma* (om. KK, SD, UP1, UP2, UP3; *karmāham* VP, VPGh, SV) *kariṣye* (Gadādhara (Bākre 1982: 193; Mālavīya 2000: 21); KBh: 238; KK: 71; SD: 276f.; SV: 170; UP1: 17; UP2: 10; UP3: 9; VP: 32; VPGh: 87). Vgl. Stevenson 1920: 21. Manche der genannten Texte lassen die Formel bereits zu Beginn des *vratibandha* sprechen und bauen Angaben zu weiteren *saṃskāras* oder anderen Teilritualen ein. Auch die Varianten des *Cūḍopānyana*-Text verwenden Teile des o.g. Wortlauts in einem solchen *pradhānasamkalpa* (siehe CP1: 1; CP2: 3; CV: 3f.).

113 Die VP (und ihr folgend die VPGh) bestimmen den Jungen als eigenen Sohn näher. Die UP berücksichtigt den Fall, dass das Ritual mit zwei oder mehr Jungen vollzogen wird (für Referenzen siehe oben).

114 Laut SD (und ihm folgend dem KBh) soll auch die Einsicht (*medhā*) vermehrt werden. Die UP ergänzt die „Erlangung des (rechten) Verhaltens“ (für Referenzen siehe oben).

fallen des Śrī Parameśvara (gereichend) werde ich das Ritual namens *cūḍākarāṇa* vollziehen.¹¹⁵

Diese Formel ist weitgehend aus sprachlichen Bausteinen zusammengesetzt, die beim *saṃkalpa* üblich und nicht spezifisch für das *cūḍākarāṇa* sind. Das Motiv des Schutzes des Jungen, das in den Mantras hervortritt, findet in dieser formalen Absichtserklärung keine direkte Erwähnung. Die verwendete Verbform (*kariṣye*, 1. Sg. Futur, Ātmanepada) gibt sogar zu verstehen, dass das Ritual nicht für den Jungen, sondern für den Sprecher selbst gemacht wird (also für den Opferherrn, der damit seiner Pflicht zum Ritual nachkommt). Zu den formalen Standards gehören auch die aus vedischen Mantras bekannte Rhetorik (Vermehrung von Kraft, Leben etc.) und die historisch jüngere Formulierung „zum Gefallen des Śrī Parameśvara“. Die bereits thematisierte Beseitigung der von Samen und Mutterleib herrührenden Befleckung ist ein wenig exklusiver als andere Bestandteile der Formel, aber auch sie wird für eine Reihe weiterer *saṃskāras* postuliert.¹¹⁶ Als spezifisch bleibt daher nur die Aussage, dass man das Ritual namens *cūḍākarāṇa* vollziehen werde. Für das Ritual selbst ist die in festgelegter Sprache und Form gegebene Absichtserklärung durchaus bedeutungsvoll (vgl. Michaels 2005). Sie bereitet kommende Ritualhandlungen vor, indem sie sie zu solchen erklärt, und so deren Wirksamkeit ermöglicht. Durch seinen formalen Charakter hilft der *saṃkalpa* aber wenig, will man das Ritual zum umgebenden gesellschaftlichen und kulturellen Kontext in Verbindung setzen.

Für die in Ritualsprache im Ritual selbst gemachten Aussagen zur Bedeutung der Handlungen lässt sich zusammenfassend feststellen, dass sie eher dürftig ausfallen und, wenn sie nicht auf das Ritual selbst zurückverweisen, Standardwünsche nach langem Leben etc. und die Bitte um Schutz formulieren.

In der Sekundärliteratur werden bei der Interpretation des *cūḍākarāṇa* meist weitere Quellen hinzugezogen, auf deren Grundlage Bedeutung an bestimmten Details des Rituals festgemacht wird, wie dem abgeschnittenen Haar, der Locke am Hinterkopf, dem ersten Schneiden mit dem scharfen Rasierer, dem Bad, oder aber an den beteiligten Akteuren und deren Rollen. Nicht alle dieser Interpretationen sind für den hier untersuchten Kontext relevant.

Einige historisch ausgerichtete Autoren betrachten das Ritual in Hinblick auf allgemeine menschheitsgeschichtliche Zusammenhänge. So will beispielsweise Bhattacharyya (1980: 47f.) anhand von über Kontinente und Zeitalter hinweg zusammengesuchten Beispielen zeigen, dass das *cūḍākarāṇa* seinen Ursprung in der primitiven Vorstellung des mit magischen Kräften aufgeladenen Haares hat. Eine ähnliche

115 Einige Handbücher, die den *saṃkalpa* vor den Vorritualen (d.h. bereits am Vortag) sprechen lassen, ergänzen, dass das Ritual am darauffolgenden Tag vollzogen wird (für Referenzen siehe oben).

116 *Mānavadharmasāstra* 2.27 nennt in diesem Zusammenhang neben der Rasur (*cauḍa*), den *garbhahoma* (*garbhādhāna*?), die Geburt (*jātakarman*) und das Binden des Gürtels aus *muñja*-Gras (*mauñjīnibandhana*, d.h. das *upanayana*). In der SP wird die Floskel „*bijagarbhasamudbhavainonibarhana*“ oder eine ähnliche Formulierung nicht nur beim *saṃkalpa* für *garbhādhāna* und *jātakarman* verwendet, sondern auch beim *puṃsavana*, *sīmantonayana*, *nāmakaṇṭha*, *anna-prāśana* und *kaṇavedha* (vgl. SP: 117, 144, 164, 186, 275, 302, 335). Siehe dazu auch Kane 1974: 192.

Ansicht vertritt Gonda (1980: 91f.) im Zusammenhang mit dem Entsorgen der Haare (siehe auch Pandey 1998: 101). Die aufgrund der für die frühe Zeit sehr dürftigen Quellenlage hochspekulative Frage, inwieweit solche Konzepte bei der Genese ritueller Formen der Rasur eine Rolle gespielt haben, liegt außerhalb des Fokus dieser Arbeit. Im *cūḍākarāṇa* ist das abgeschnittene Haar vor allem mit Unreinheit assoziiert. Es bedarf der Entsorgung an einem besonders reinen Platz (Kuhstall, Gewässer etc.). Einige jüngere Handbücher fügen darüber hinaus das Berühren von (reinigendem) Wasser ein, wenn mit dem Haar Kontakt bestand.

In den hier untersuchten Quellen zum *cūḍākarāṇa* ist die zentrale Materie jedoch nicht das abgeschnittene Haar, auch wenn es rituelle Vorbereitung und Entsorgung genießt, sondern die *śikhā* oder *cūḍā*, die im *cūḍākarāṇa* „gemacht“ wird. Diese Locke kann mit etlichen Bedeutungen verbunden werden. Da wäre zunächst die Stelle am Kopf, auf der sie platziert wird. Pandey (1998: 101) und Michaels (1998: 100) haben darauf verwiesen, dass in ayurvedischen Texten die Hinterkopffontanelle und die daraus sprießende Locke mit langem Leben assoziiert und bei ihrer Verletzung plötzlicher Tod prophezeit wird.¹¹⁷ Es liegt nahe, hier eine Verbindung mit den Aussagen mancher Mantras (siehe oben) und den als Schutz eingesteckten *kuśa*-Halmen herzustellen. Die rituelle Fürsorge, die man dem Kopf des Jungen entgegenbringt, erscheint so als lebensverlängernde Maßnahme.¹¹⁸ Wie gesagt, lässt sich diese Erklärung vor allem mit den historisch älteren Ritualelementen verbinden, muss für die heutige Praxis aber nicht unbedingt von Relevanz sein.

Die Fontanelle gilt jedoch nicht nur als Schnittstelle zwischen Leben und Tod. Im Vorwort der VPGh (1-3) werden neben weiteren medizinischen Begründungen des Rituals¹¹⁹ auch yogische Vorstellungen des Körpers herangezogen, z.B. wenn die Stelle, über der die *śikhā* sitzt, als Ort des Zusammenflusses der verschiedenen Kanäle (*nāḍī*) des Körper charakterisiert wird oder als Weg, über den das Höchste Selbst (*paramātmān*) erlangt werden kann (ebd.: 2f.). Damit gibt sich der Text aber nicht zufrieden. So wird des weiteren eine verborgene Beziehung zwischen (menschlichem) Intellekt (*buddhi*) und Sonne angeführt und erklärt, die schwarze Haarlocke werde getragen, um dabei zu helfen, die der Intelligenz förderlichen Kräfte der Sonne anzuziehen (ebd.: 2). Als Quasi-Beleg wird die Praxis erwähnt, mit der Einsicht und Intelligenz erweckenden *Gāyatrī* (also dem Mantra, der dem Initianden beim *upānaya* gelehrt wird) über die Sonne zu meditieren (ebd.). Weitere, ähnlich esoterische Argumente, mit denen in der VPGh das Tragen der *śikhā* begründet wird, werden unten noch anzusprechen sein.

117 Im KK (68) werden entsprechende Zitate vorangestellt (vgl. VPGh: 1). Zur Rolle dieser Körperstelle im Totenritual siehe Michaels 1998: 153f.

118 Vgl. Gonda 1980: 91. Nach Pandey (1998: 94, 100) ist die Angst des Vaters vor Verletzung des Sohnes verantwortlich dafür, dass die hygienisch notwendige Rasur eine religiöse Form erhielt.

119 Nach einmaligem Schneiden werde das neue Haar kräftiger und Haarausfall verhindert. Außerdem reguliere die Rasur den Wärmehaushalt des Körpers und verhindere so durch Hitze verursachte Krankheiten (VPGh: 1). Die *śikhā* werde dabei ausgespart, da bestimmte Teile des Gehirns einen höheren Wärmebedarf haben (VPGh: 3).

Neben medizinischen und spirituellen Bedeutungen, die der Haarlocke zugeschrieben wurden, wurde verschiedentlich ihre soziale Funktion betont. Wie beschrieben, lassen die Handbücher (älteren Texten folgend) die *śikhā* meist nach Familienbrauch gestalten. Angaben in manchen Sūtras legen nahe, dass die *śikhā* einst tatsächlich nach Anzahl, Form und der Art und Weise, wie man sie trug, variierte und so ein Unterscheidungsmerkmal verschiedener Brahmanenfamilien und der (letztendlich auf Verwandtschaft beruhenden) vedischen Schulen war. Diese oft vertretene Ansicht¹²⁰ legt auch Van Gennep zugrunde, wenn er den hinduistischen Brauch des ersten Haarschnitts nicht nur (wie „alle Riten, bei denen etwas abgeschnitten wird“) als Trennungsritus interpretiert, sondern auch als „Angliederungsritus, der das Kind in die Familie integriert“ (1999: 60). Eine solche Interpretation lässt sich aber kaum mit dem hier untersuchten Material vereinen.

Die aus der Literatur bekannte Frisurenvielfalt starb im Laufe der Zeit aus und es wurde (zumindest in Nordindien) üblich, nur eine Locke zu tragen.¹²¹ Die *śikhā* eignet sich also kaum noch zur Unterscheidung einzelner Familien. Dennoch markiert ihr Tragen Differenz, denn sie avancierte zu dem – neben der Opferschnur (*yajñopavīta*) – wichtigsten äußeren Zeichen eines Zweimalgeborenen (*dvija*).¹²² In dieser Funktion hat sie zweifelsohne eine soziale Signifikanz. Sie hebt die reinen Zweimalgeborenen von den unreinen Anderen ab, sowohl von denen, die keine Berechtigung zur zweiten Geburt haben (etwa den Śūdras), als auch denen, die die zur spirituellen Neugeburt nötigen Vorbereitungen noch nicht durchlaufen haben.¹²³ Die an Schnur und Locke erkennbaren Zweimalgeborenen zeichnen sich vor allem durch ihren Zugang zum brahmanischen Ritual aus, welches eng mit der Patriline und dem Heilsweg des Haushalters (*gṛhastha*) verbunden ist. Dies wird im Zusammenhang mit dem *upanayana* noch ausführlicher darzulegen sein. Für den hiesigen Zusammenhang bedeutsam ist, dass die wichtige Rolle, die die *śikhā* im Konzept des *dvija* spielt, auf eine funktionale Parallele zwischen *cūḍākarāṇa* und *upanayana* deutet. Wie das Ausstatten mit der Opferschnur oder das Heranführen an die Mantras, das Feuer und anderen Bestandteile des Rituals beim *upanayana* stellt das erste Formen der *śikhā* während des *cūḍākarāṇa* einen wichtigen Schritt bei der Integration des Jungen in das Ritual dar.¹²⁴

Die Verbindung zwischen Locke, *dvija* und brahmanischem Ritual ist in Nepal auch in der Praxis sichtbar. Entgegen modernen Entwicklungen in Indien¹²⁵ halten viele Bāhun und, soweit beobachtet, alle, die als Priester arbeiten, am Tragen der *śikhā* fest. Vor Ritualen, wie in Texten vorgeschrieben, je nach Abstammungsgruppe

120 Gonda 1980: 95; Gopal 1959: 161f., 280f.; Hillebrandt 1897: 50; Kane 1974: 263-265; Michaels 1998: 100; Pandey 1998: 98. Vgl. Stenzler 1878: 40 (Anm. zu PG 2.1.22).

121 Michaels 1998: 100; Pandey 1998: 98f.

122 Siehe auch Stevenson 1920: 22f.

123 Vgl. dazu Bourdieu (1991: 117) Kritik an Van Genneps populärem Modell der *rites de passage*.

124 Diese funktionale Nähe mag beim zeitlichen Zusammenlegen der beiden Rituale durchaus förderlich gewesen sein.

125 Kane (1974: 165) und Pandey (1998: 99) machen die „englische“ Bildung dafür verantwortlich, dass in Indien immer mehr junge Männer die Tradition ihrer Vorväter aufgegeben haben und dem gesamten Kopfhaar erlauben zu wachsen. Vgl. Stevenson 1920: 23.

mit Knoten versehen,¹²⁶ ist die Haarlocke hier noch immer ein, wie Michaels schreibt, „sichtbarer Ausweis zur Opferberechtigung“ (1998: 100).

Dieser Gedanke, wenn auch anders hergeleitet, kommt ebenfalls im Vorwort der VPGh (4) zum Ausdruck. In einem separaten Unterpunkt wird dort zunächst darauf verwiesen, dass die Flammen des Opferfeuers als dessen *śikhā* gelten. So wie es verboten sei, in ein Feuer ohne Flammen zu opfern, sei auch ein Opferer ohne *śikhā* nicht zulässig. Nach der (tantrischen) Maxime „Zum Gott geworden, opfere man den Göttern“ (*devo bhūtvā devān yajet*) trage der Verehrer des Feuers die *śikhā* als Kennzeichen (*cihna*) des Verehrten.

Die *śikhā* kann aber nicht nur als äußeres Zeichen der Opferberechtigung verstanden werden. Sie ist auch sichtbarer Ausweis des vollzogenen Opfers. Sie zeigt nicht nur an, dass der Träger das *cūḍākaṛaṇa* durchlaufen hat. Verschiedene andere Anlässe machen eine rituelle Rasur des Kopfes (um die *śikhā* herum) nötig, darunter Rituale des eigenen Lebenszyklus, wie das *upanayana*,¹²⁷ das Totenritual für Vater und Mutter sowie verschiedene Formen von Weihe (*dīkṣā*) und Observanz (*vrata*).¹²⁸ Mit jedem dieser Rituale wird die *śikhā* neu konturiert.

Deutlich wird die enge Beziehung der *śikhā* zum Ritual der Haushalter auch in einer Variante der rituellen Rasur, bei der die *śikhā* markanterweise negiert wird. Damit ein Asket den Heilsweg des Haushalters (und damit dessen Ritual) hinter sich lassen kann, bedarf es einer besonderen Weihe. Diese erscheint, wie sich noch zeigen wird, in mehrfacher Hinsicht als Gegenritual zum *vratabandha* und enthält auch eine Rasur. Laut *Samnyāsapaddhati* des Rudradeva, einem detaillierten Handbuch für das Ritual der Entsagung, wird im Rahmen der Vorbereitung eines zukünftigen Asketen dessen Kopf zunächst auf die übliche Weise unter Aussparung der *śikhā* rasiert (siehe *Samnyāsapaddhati* 5.1 und 18.9). Im weiteren Verlauf gibt der Adept aber nicht nur das Feuer auf, verlässt das Haus und legt die Opferschnur (*yajñopavīta*) ab, auch die *śikhā* muss fallen (*Samnyāsapaddhati* 13.41-44 und 18.34), um den Wechsel zum Asketentum zu vollziehen.¹²⁹ Olivelle (1986: 179f.) merkt dazu an, dass das Ablegen von Schnur und Locke durch den Asketen zwar nicht ohne Kritik blieb,¹³⁰ in den mittelalterlichen Kompendien jedoch im Allgemeinen vorgeschrieben wird. Im heutigen Nepal ist es die Norm, zu entsprechenden Anlässen die *śikhā* zu entfernen (siehe

126 Zum Knoten der *śikhā* gemäß Anzahl der *pravaras* siehe Gopal 1959: 280f.; Hillebrandt 1897: 50; Kane 1974: 263f.

127 Dass diese Rasur beim zeitlichen Zusammenlegen von *cūḍākaṛaṇa* und *upanayana* sinnigerweise entfällt, wurde bereits behandelt (siehe Kap. 8.3).

128 Vgl. dazu Gonda 1980: 93f.; Lubin 1994: 178f.

129 Auch in der VPGh (4) wird darauf verwiesen, dass der Asket das Ritual hinter sich lasse und daher das Aufgeben der *śikhā* richtig sei. Dieses Argument wird hier allerdings mit den medizinischen Begründungen der *śikhā* (siehe oben) kombiniert: Da *saṃnyāsa* erst im hohen Lebensalter genommen werde, sei zu diesem Zeitpunkt der (körperliche) Nutzen der *śikhā* bereits genossen und das Abschneiden stelle keine Gefahr mehr dar (VPGh: 3f.).

130 Zu dem Vorwurf, der Asket gebe mit dem Ablegen von Schnur und Locke auch seinen brahmanischen Status auf, und dem Gegenargument, der wahre Weise trage diese Insignien als Wissen innerlich, siehe auch Michaels 1998: 106.

etwa Bouillier 1985: 206f.).¹³¹ Bei aller ihr zugeschriebenen Symbolik, auch die *śikhā* lenkt den Blick zurück auf das Ritual.

Das *cūḍākarāṇa* kann nicht nur formal oder durch Kontextualisierung einzelner Bestandteile interpretiert werden, sondern auch mit Blick auf beteiligte Personen. Kakar (2005) hat das *cūḍākarāṇa* und seine Auswirkungen auf die Persönlichkeitsbildung psycho-analytisch untersucht.¹³² Er beschreibt es als Schritt aus der Kindheit, der nach seiner Meinung durch die Abruptheit traumatische Konsequenzen haben kann:

... the world of Indian childhood widens suddenly from the intimate cocoon of maternal protection to the unfamiliar masculine network woven by the demands and tensions, the comings and goings of the men of the family. (2005: 126)

Michaels, der diese Idee aufnimmt und mit dem brahmanischen Heilsweg in Beziehung setzt, sieht den Übergang von der sorglosen Kindheit an der Seite der Mutter in die regel- und ritualregierte Welt des Vaters und der Vorfäter im Ritual „symbolisch und szenisch durch den Kontrast zwischen Mutterschoß und Messer zum Ausdruck gebracht“ (1998: 99).¹³³ Für ihn macht dieser Übergang auch verständlich, warum so oft der Mutterbruder (*māmā*) anstelle des Vaters mit dem Schneidewerkzeug agiert. Psychosozial gesehen, ist der *māmā* für den Jungen sowohl Mutter als auch Vater und hat somit eine ausgleichende Funktion (1986: 207).

Von der besonderen Rolle des Mutterbruders wird gleich zu sprechen sein. Zunächst sei zur psycho-sozialen Analyse ritueller Rollenkonstellationen allgemein noch angemerkt, dass beachtet werden sollte, dass das Ritual in einer eigenen Realität stattfindet, die sich im konkreten historischen Umfeld nicht mit der sozialen Realität der Beteiligten decken muss. Im heutigen Nepal haben nicht wenige Initianden zu ihrem *vratabandha* bereits die Pubertät erreicht, einige haben sie schon hinter sich gelassen. In der sozialen Realität kann der Wechsel von der Mutter- in die Vaterwelt zu diesem Zeitpunkt schon längst in Gang gesetzt worden sein, und in solchen Fällen sucht man die von Kakar beschriebene Dramatik vergeblich.

Dass die historische Dynamik des sozialen Umfelds Veränderungen der psychologischen Wirkung des Rituals auslösen kann, lässt sich auch am Beispiel des Bades gegen Ende des *cūḍākarāṇa* demonstrieren. Die mit der Anbindung an das *upanayana* einhergehende Verlegung des *cūḍākarāṇa* in das Initiationsalter führte nicht nur dazu, dass dieser *saṃskāra* (nun Teilritual des *vratabandha*) heute kaum mehr als erster Haarschnitt des Jungen gelten kann (vgl. Kapitel 8.3). Sie ermöglicht auch eine Erfah-

¹³¹ Auch die newarischen Buddhisten bedienen sich dieser Symbolik, wenn sie im Rahmen der als *saṃskāra* im Jugendalter vollzogenen Mönchsweihe (Newari: *bare chuyegu*) die *śikhā* erst formen und dann abschneiden (siehe dazu Gellner 1988: 54f.; Rospatt 2005: 119f.).

¹³² Zur Rolle der indischen Kindheit bei der Sozialisation siehe auch Michaels 1998: 114-123.

¹³³ Nach dem kurzen Gastauftritt der Mutter auf dem Ritualplatz, der Rasur durch Mutterbruder oder Barbier und dem Bad durch die Schwester sitzt der Junge alleine zwischen Vater und Priester auf dem ihm vorgeschriebenen Sitz am Opferfeuer. So könnte auch der beinahe nackt gegangene Weg vom Wasch- zum Ritualplatz als Markierung und Ausdruck des von Kakar und Michaels beschriebenen Übergangs gesehen werden.

rung, die dem *cūḍākaṛaṇa* im frühen Kindesalter fremd ist, aber im Zusammenhang mit initiatorischen Pubertätsritualen berichtet wird, bei denen vornehmlich in Geschlechterrollen eingeführt wird (vgl. Grimes 2000: 109). Während es den kindlichen Initianden in der Regel nichts ausmachte, wie für sie üblich von den weiblichen Mitgliedern der Familien gewaschen zu werden, war für die heranwachsenden Jünglinge das öffentliche Bad durch Mädchen und Frauen meist eine wahre Tortur. Je tiefer der Junge in der Pubertät steckte, desto größer war die Scham (noch dazu, wenn Verwandte und Forscher mit Kamera anwesend waren). Kindliche Initianden ließen das Bad meist geduldig über sich ergehen. Es waren vor allem die Älteren, die sich beschwerten, dass das Wasser zu kalt oder zu heiß sei.¹³⁴

Wenn ich diese Beobachtungen anführe, möchte ich nicht eine psychologische Interpretation durch eine andere ersetzen, sondern vielmehr zeigen, dass es für die Form des Ritualelements weitgehend irrelevant ist, welches Alter der zu Badende hat. Die beschriebenen, möglichen Wirkungen auf das Empfinden des Initianden entstehen durch die jeweilige situative Konstellation, nicht durch die rituelle Handlung an sich. Darüber hinaus ist das rituelle Bad keine Besonderheit des *cūḍākaṛaṇa*, sondern, ähnlich der Rasur, ein Muster, das in verschiedenen Ritualen wiederkehrt. Es ist also einerseits davon auszugehen, dass das Ritualelement Bad (wie die Rasur) in unterschiedlichen Kontexten verschiedene Erfahrungen bewirken kann; zum Anderen, dass psychologische Interpretationen zwar für den konkreten Einzelfall durchaus gültig sein mögen, sich aber aufgrund der beobachtbaren hohen Varianz nur schwer verallgemeinern lassen.

Die Akteure sind aber nicht nur als Individuen, die im Ritual persönliche Erfahrungen sammeln, untersuchbar. Sie agieren in vorgeschrieben, sozusagen überpersönlichen Rollen, und es wurde analysiert, wie diese Rollen und ihre Beziehungen untereinander im Ritual demonstriert oder konstituiert werden. Der von Kakar und Michaels beschriebene Übergang des Jungen von der Mutter- in die Vaterwelt lenkt die Aufmerksamkeit zunächst darauf, dass im Ritual die Rollenbeziehungen in der Kernfamilie neu geordnet werden. Wie gezeigt, kann es zu Verschiebungen zwischen sozialer und ritueller Realität kommen, sodass das psychologische Ergebnis des Rituals durchaus variieren kann. Die Rollen sind davon weitaus unabhängiger. Mit Michaels (1998) könnte man sogar argumentieren, dass sie gerade dadurch eine soteriologische Qualität gewinnen. Indem das *cūḍākaṛaṇa* den Jungen von der Mutter löst, ermöglicht es, dass er an die für den Heilsweg des Haushalters zentrale Rolle des Vaters herangeführt wird. Er beginnt (wie sein Vater vor ihm) in die rituellen Fußstapfen zu treten, die letztendlich durch das schrittweise Aufgehen in der überpersönlichen Rolle aus der Sterblichkeit hinausführen. So gesehen, ist das *cūḍākaṛaṇa* ein früher Schritt auf dem langen Weg, der über das *upanayana* und die anschließenden *saṃskāras* zur Hochzeit und weiter führt und in dessen Verlauf sich rituelle und sozi-

¹³⁴ Im Fall 1 zog der Initiand am Ritualplatz zwar noch sein T-Shirt aus, verschwand zum Bad aber aus der Öffentlichkeit.

ale Realität immer wieder treffen und abgleichen.¹³⁵ Bei der Analyse des *upanayana* wird dieser Punkt zu vertiefen sein.

Die Untersuchung der Rollen im Ritual eröffnet aber auch eine ganze Reihe weiterer Interpretationsmöglichkeiten. Man stößt auf ein sehr komplexes Rollengeflecht, aus dem heraus sich nicht nur Aussagen über die Beziehungen in der Kernfamilie oder die Identifikation von Sohn, Vater und Vorvätern ableiten lassen. Neben der Mutter, dem vom Priester unterstützten Vater und dem Jungen nennen alle Texte den Barbier, der für das Ritual verpflichtet wird. In der Praxis, zumindest der Tradition nach, kommt noch die Kapelle der unberührbaren Schneider hinzu. Hier könnte man ansetzen, um der Verbindung von Ritual und Gesellschaftsorganisation nachzugehen. Es ließe sich etwa fragen, welche Rückschlüsse sich aus der Tatsache ableiten lassen, dass die Bāhun und Chetrī im städtischen Umfeld des Kathmandu-Tals zunehmend darauf verzichten, eigens einen Barbier oder Musikanten für das *cūḍākarāṇa* zu engagieren. Ich möchte mich jedoch auf zwei weitere Personen und deren Rollen beschränken, die in den Texten nur gelegentlich bzw. gar nicht genannt werden, in der Praxis aber besetzt sein müssen.

Dass das Bad in der bei Bāhun und Chetrī üblichen Ausgestaltung als eine Segnung verstanden werden kann, wurde bereits dargelegt (siehe Kap. 8.2 §13). Meine Argumentation stützt sich dabei nicht nur auf die verwendeten Materialien, sondern auch darauf, dass es Aufgabe der Schwester ist, den Jungen mit *bukuvā* zu salben und zu waschen. Dass die rituelle Beziehung zwischen Bruder und Schwester von Reinheit und Segenskraft geprägt ist, kommt in verschiedenen Ritualen zum Ausdruck (siehe Kap. 2.1 §6) und kann meines Erachtens ebenso zur Interpretation des *cūḍākarāṇa* herangezogen werden. Auch die Geschwisterbeziehung wird dort im Ritual verankert und in vorgeschriebener Form aufgeführt. Der Junge erscheint also nicht nur, wie bisher angedeutet, als zukünftiger Vater, sondern auch als Bruder. Das Mädchen, das die Haare einsammelt und entsorgt und Hand beim Bad anlegt, ist nicht nur die Schwester, sondern agiert in einer Rolle, die eng mit dem weiblichen Heilsweg verbunden ist, welcher, sowohl als Schwester als auch als Gattin und Mutter, vor allem darin besteht, das Heil für andere bereitzustellen. Schließlich könnte man in diesem Zusammenhang auch darauf verweisen, dass das Mädchen mit dem Bad den Mutterbruder (*māmā*) ihrer (zukünftigen) Kinder segnet.

Damit zur besonderen Rolle des Mutterbruders (*māmā*). Bei den Bāhun und Chetrī übernimmt dieser für seinen Neffen erstmals beim *cūḍākarāṇa* wichtige rituelle Aufgaben.¹³⁶ Am Rande des Rituals der Patrilinie beginnt sich auch die Beziehung des Jungen zu seinem Mutterbruder rituell zu etablieren. Diese ist wichtig. Die psychosozial ausgleichende Funktion des *māmā* (Michaels 1986: 207) wurde oben bereits genannt (siehe auch Kap. 2.1 §7). Im *cūḍākarāṇa* scheint jedoch auch eine weitere Vermittlerfunktion auf. Der *māmā* tritt dort vor allem in zwei Situationen in Erscheinung. Er übernimmt beim Vorbereiten und Schneiden der Haare häufig die Rolle, die in der

135 An dieser Stelle mag der Verweis darauf genügen, dass z.B. ohne das Ritual der Hochzeit in der sozialen Realität nicht in den Stand des Haushalters gewechselt werden kann.

136 Dies kann in anderen Traditionen verschieden sein. Bei den Kangra-Rajputen z.B. tritt der *māmā* bereits bei früheren Ritualen des Lebenszyklus in Erscheinung (Campbell 1976: 120f.).

Texttradition dem Vater oder dem Priester zugewiesen ist. Hier handelt er stark formalisiert, führt aus und spricht, was vorgeschrieben ist. Die zweite Situation ist das Bad. Hier fällt der *māmā* in der Regel durch seine informelle Art auf. Mit Witzen und Mutsprüchen steht er seinem Schützling bei.¹³⁷ Aus Sicht der Priesterliteratur mag diese Art der Kommunikation nicht mehr zum Ritual gehören. In der Praxis aber ist dies Teil seiner vorgeschriebenen Rolle. In dieser doppelten Funktion vermittelt der *māmā* zwischen Ritual und sozialer Realität. Er tut dies nicht nur für den Jungen, sondern unterstützt auch seine Nichte bei der Erfüllung ihrer rituellen Aufgaben.

Bei der Analyse von *upanayana* und *samāvartana* wird auf den *māmā* als Mittler und die Funktionen der anderen Rollen zurückzukommen sein. Hier sei zusammenfassend noch ein anderer Punkt angesprochen.

Wie in Kap. 5.1 mit Verweis auf Handelman (u.a. 2004a) ausgeführt, zeichnet sich das Ritual durch eine relativ hohe Autonomie von der es umgebenden Welt aus. Viele vorbereitende Handlungen sollen äußere Einflüsse abschirmen, verschiedene Rahmen weiter abheben. Auch selbstreferentielle Bezüge und interne Zitate stärken die Unabhängigkeit des Rituals. Etliche Details des *cūḍākarāṇa* bestätigen diesen Befund. Aber auch über den innerrituellen Kontext hinausweisende Interpretationen, die das Ritual mit der es umgebenden Welt in Verbindung setzen, finden hier, wie aufgezeigt, aus unterschiedlichen Perspektiven verschiedene Ansatzpunkte. Die dabei zu Tage tretenden Motive lassen sich teilweise zeitlich näher bestimmen und eingrenzen.

Das älteste nachweisbare Motiv ist das des Schutzes. Auf allgemeiner Ebene begegnet man ihm im *cūḍākarāṇa* in Form der für das vedische Ritual typischen Wünsche nach langem Leben, Nachkommenschaft, Ruhm und Glanz etc. Spezieller ist es der Schutz vor Verletzung durch ein Schneidewerkzeug, der sich mit verschiedenen Elementen des Rituals verbinden lässt. Das Motiv des Schutzes war auch den Formen der Rasur gemein, die dem *cūḍākarāṇa* vorausgingen, und scheint letztlich auf eine Art prototypische rituelle Gestaltung des Schneidens (Haar) bzw. Fällens (Opferpfosten) zurückzugehen. Als Beleg für eine schützende Funktion des *cūḍākarāṇa* lassen sich weiterhin Details anführen, die sich nur bis zum Sūtrakāra zurückverfolgen lassen. In späteren, textlich tradierten Ergänzungen zum Ritual dagegen scheint dieses Motiv kaum auf, und in der heutigen Praxis sind es gerade die mit dem Schutz verbundenen Elemente des Rituals, die Kürzungen anheimfallen und übergangen werden können. Allerdings spielt hier das von der Texttradition lange kaum beachtete Bad durch die Schwester eine wichtige Rolle, und man mag darin, bedenkt man die besondere Segenskraft der Schwester, einen Widerhall des alten Schutz-Motives erkennen.

Das zweite wichtige Motiv ist die Beseitigung von Unreinheit bzw. Schaffung von Reinheit. Es tritt teils in Kombination mit dem Motiv des Schutzes auf,¹³⁸ scheint, historisch gesehen, aber eher an Wichtigkeit gewonnen als verloren zu haben. Es dominiert die Deutung des *cūḍākarāṇa* in der Rechtsliteratur und späteren brahmanischen Texten. Entsprechende Modifikationen der Ritualbeschreibung wurden nicht

137 Wenn nötig, kann der *māmā* auch die Lücke füllen, die durch das Nichtengagieren eines Barbiers entsteht. Auch hier handelt er informell.

138 Etwa in der von PG 2.1.19 (Ed. Mālavīya 2.1.17) für das *kṣurabhrāmaṇa* vorgeschriebene Formel (siehe Kap. 8.1 §10).

nur von den Sūtra-Kommentatoren vorgenommen (man denke etwa an die erstmals von Gadādhara im Wortlaut angeführte *saṃkalpa*-Formel), sondern sind auch in aktuellen Handbüchern zu finden (etwa das Berühren von Wasser nach Kontakt mit dem Haar, das im KBh und ihm folgenden Handbüchern vorgeschrieben wird).

Schließlich wurden in jüngerer Zeit auch weitere Bedeutungen, wie die yogische Erklärung der *sikhā*, mit dem Ritual verbunden. Diese eindeutig sekundären Bedeutungszuschreibungen haben jedoch keinerlei Wirkung auf die Form des Rituals, zumindest ist dies im hier untersuchten Material nicht nachweisbar.

Spitzt man die Frage nach der Bedeutung auf ihre Einflussnahme bei der Gestaltung des *cūḍākaṛaṇa* zu, muss auch die Rolle der scheinbar primären Motive des Schutzes und der Reinheit kritisch hinterfragt werden, denn selten nahmen diese direkten Einfluss. Der Sūtrakāra verwendete vielfach längst etablierte Ritualelemente, deren Form bereits in anderen Kontexten fixiert wurde, und auch spätere Ergänzungen sind meist Standards, die wenig spezifisch für das *cūḍākaṛaṇa* sind. Der stark von formalen Kriterien bestimmte Charakter von Ritualveränderungen, der Staal (u.a. 1979) die Hypothese der „Bedeutungslosigkeit von Ritualen“ formulieren ließ, lässt sich also auch bei der Tradierung und Weiterentwicklung des *cūḍākaṛaṇa* feststellen.

Wie aufgezeigt, weist die heutige Praxis des Rituals eigene Dynamiken auf und setzt eigene Schwerpunkte im Ritualablauf. Daraus lässt sich gelegentlich auf Bedeutungsverschiebungen schließen (etwa dass das Motiv des Schutzes in den Hintergrund getreten ist), aber, wie in den Texten, folgen auch in der Praxis Veränderungen oft formalen Logiken. Darüber hinaus bestätigen eigene Befragungen von Ritualteilnehmern, was Humphrey und Laidlaw (1994) am Beispiel der jinistischen Verehrung mit Blüten (*puṣpapūjā*) illustriert haben: Rituale oder einzelne rituelle Handlungen können von den Akteuren mit einer Fülle verschiedener, sich teilweise widersprechender Bedeutungen versehen werden. Die genannten Autoren leiten daraus ab,

that there is nothing one might call a single core meaning, such that the variations could be explained away as more or less close approximations to a norm or ideal (1994: 35).

Zur Bedeutung Befragte können bestimmte Charakteristika der Ritualhandlung heranziehen, auf eigene Erfahrungen oder Interpretationen verschiedener Autoritäten zurückgreifen oder eingestehen, dass sie keine Bedeutung der Handlung kennen (1994: 34f.). Dem sei hinzugefügt, dass Bedeutung – in einem ähnlich performativen Prozess wie die Form des Rituals (siehe Kap. 8.3) – auch erst *ad hoc* in durch Fragen des Forschers ausgelösten Diskussionen generiert werden kann. Sicherlich, das *vratibandha*, in dessen Rahmen heute das *cūḍākaṛaṇa* vollzogen wird, gehört nicht zu der „alltäglichen“ Ritualroutine, die Humphrey und Laidlaw mit der tagtäglichen *pūjā* im Tempel vor Augen haben, sondern ist ein kostspieliges und aufwendiges Ritual, welches das Individuum in der Regel nur einmal in seinem Leben durchläuft. Dennoch verhält es sich mit dem hier behandelten *saṃskāra* nicht grundlegend verschieden. Ob das alte Motiv des Schutzes und der Gefahrenabwehr, die im *saṃkalpa* genannte Beseitigung des Geburtsmakels, die Stärkung des Jungen oder anderes bedeutsam ist, hängt vom Bedeutungsgebenden ab und von dessen Wissensstand und Vorlieben,

muss aber für das Ritual und seine konkrete Gestaltung keine Bedeutung haben. Das ins Haar gesteckte *kuśa* kann als eine Art schützende Schneideunterlage erklärt oder, wie in vielen anderen Ritualkontexten, als ein Mittel der Reinigung angesehen werden. Wichtig ist, selbst wenn man nicht wissen sollte warum, dass *kuśa* verwendet wird. Durch die orthopraxe Haltung der Akteure kann die Form des Rituals auch ohne tradierte Bedeutung weiter existieren.

Dieser Befund gilt in vielen Punkten auch für das nun folgende *upanayana*. Aber dabei treten auch einige signifikante Abweichungen auf.