

9 Das Heranführen (*upanayana*)

Die Textzeugnisse legen nah, dass das *upanayana* – ursprünglich ein freiwilliges sich selbst „Heranführen (an Lehrer und religiöses Wissen)“ – seit der Sūtra-Zeit obligatorischer Bestandteil der lebenszyklischen Gestaltung des menschlichen Lebens durch *samskāras* darstellt (zur frühen historischen Entwicklung siehe Kap. 9.5). Die meisten Gr̥hyasūtras beginnen die Beschreibung der *samskāras* zwar mit der Hochzeit (*vivāha*), dem Ritual, mit dem ein neuer Haushalt begründet wird, in der Dharma-Literatur dagegen wird das *upanayana* als Vorbedingung der Haushaltsgründung oft an prominenter erster Stelle vor der Hochzeit beschrieben.¹ Spätere Modifikationen des *samskāra*-Zyklus überstand das *upanayana* ohne an Bedeutung zu verlieren. Wie demonstriert (siehe Kap. 3.1.1), diente es bei der Entstehung des komplexen *vratibandha* als zentraler Bezugspunkt, an den andere Teilrituale herangezogen und angekoppelt wurden.

Wie für das *cūḍākaraṇa* lassen sich beim *upanayana* Elemente und Details verschiedenen historischen Ursprungs unterscheiden. Spuren des religiösen Schülers (*brahmacārin*),² der zentralen Figur des *upanayana*, finden sich bereits in den vedischen Hymnensammlungen.³ AV 11.5.4 erwähnt etwa den Gürtel (*mekhalā*). Zwei Verse später heißt es, der *brahmacārin* trage das Fell einer schwarzen Antilope (*kārṣṇa*) und einen Bart. Auch das im heutigen *upanayana* ebenfalls wichtige Feuerholz (*samidh*) wird dort bereits genannt.⁴ Solche alten Motive wurden von den Verfassern der Gr̥hyasūtras aufgenommen und mit Anderem, teils Neuem kombiniert. Auch wenn die verschiedenen Gr̥hyasūtras in Bezug auf Anordnung und Gestaltung der einzelnen Elemente des *upanayana* erheblich variieren,⁵ lassen sich innerhalb einer vedischen Schule, wie der des Weißen *Yajurveda*, gewisse Konstanz feststellen: Laut Beschreibung der Initiation im ŚB 11.5.4.1-15 erklärt der Initiand zunächst, dass er zur Schülerschaft (*brahmacarya*) gekommen sei, woraufhin der Lehrer ihn nach seinem Namen fragt, seine Hand ergreift und ihn als seinen Schüler (*brahmacārin*) annimmt, ihn verschiedenen Göttern anvertraut, ihn in die Regeln des *brahmacarya* einweist und schließlich die *sāvitrī* unterrichtet. Im PG 2.2-5 finden sich alle im ŚB verzeichneten Elemente und Formeln wieder, das *upanayana* erscheint

-
- 1 Vgl. Kane 1975: 195; Lubin 1994: 161, 167f., 170, 200f. und 2005: 86f.; Olivelle 1993: 126f.
 - 2 Der *brahmacārin* ist „einer, der im *brahman* wandelt / sich mit dem *brahman* beschäftigt etc.“. Zur Etymologie des Begriffes siehe Gonda 1965a: 254; Kajihara 2002: 6f.; Scharfe 2002: 91.
 - 3 Die erste und einzige Erwähnung des *brahmacārin* im RV ist RV 10.109.5 (=AV 5.17.5), wo es über ihn lediglich heißt, er leiste Dienst und werde zum Glied (*aṅga*) der Götter (siehe dazu Gonda 1965a: 284f.; Kajihara 2002: 35f., 40f.; Kane 1974: 265; Scharfe 2002: 92).
 - 4 Zu dieser meist als Hyperbel verstandenen Hymne siehe Gonda 1965a: 285f.; Kajihara 2002: 107-150; Kane 1974: 270; Oguibénine 1990: 3-6.
 - 5 Man vergleiche die Ritualbeschreibungen in Altekar 1965: 298-305; Barua 1994: 37-52; Gopal 1959: 296-301; Hillebrandt 1897: 51-55; Kane 1974: 281-287; Lubin 1994: 180-198; Pandey 1998: 135-139. Zu den kompositorischen Unterschieden der Sūtras siehe Gopal 1959: 296; Hillebrandt 1897: 51; Kane 1974: 286; Lubin 1994: 175.

jedoch – u.a. unter Rückgriff auf andere Rituale – weiter ausgebaut.⁶ In weitaus stärkerem Maße als beim *cūḍākarāṇa* setzt sich dieser Prozess fort, auch nachdem das Ritual bereits Teil des *saṃskāra*-Zyklus geworden war.

Der genaue Ablauf des Rituals gemäß Handbüchern und heutiger Praxis sowie die im erschlossenen Material zu Tage tretenden Dynamiken von Form und Bedeutung, werden im Folgenden erläutert. Als Einstieg soll zunächst gesondert ein Blick auf die Insignien geworfen werden, die dem Jungen zu Beginn des *upanayana* angelegt werden. Diese spielen in der Diskussion um das Ritual eine wichtige Rolle, und das hier untersuchte Material weist diesbezüglich einige Besonderheiten auf.

9.1 Exkurs: Die Insignien des *brahmacārin*

Im Gegensatz zu den drei anderen *saṃskāras* des *vratibandha* werden beim *upanayana* bereits einige für den *saṃskāra* spezifische Handlungen vollzogen, bevor der einleitende Teil des rahmenden *homa* abgeschlossen ist. Das *upanayana* macht aus dem Jungen, der es durchläuft, einen *brahmacārin*. Dieser Wechsel wird gleich zu Beginn nach außen hin sichtbar markiert, indem man verschiedene Kleidungsstücke und Gegenstände übergibt und anlegt.

Wie die *śikhā*, die den Kopf des Jungen seit dem *cūḍākarāṇa* zierte, werden auch die beim *upanayana* übergebenen Ausrüstungsgegenstände in der Literatur gern zur Interpretation des Rituals herangezogen. Unterschiede zwischen Texten verschiedener historischer Schichten, aber auch zwischen Text und Praxis deuten, wie beim *cūḍākarāṇa*, darauf hin, dass Symbolik und Bedeutung Veränderungen unterlagen, die beachtet werden sollten.

Wie erwähnt, finden sich Hinweise auf Gürtel und Fell als Paraphernalia des *brahmacārin* bereits sehr früh. Beim *upanayana saṃskāra*, wie man es in den *Ṛgṛhasūtras* beschrieben findet, werden meist folgende Insignien angelegt: Hüftschnur bzw. Gürtel (*mekhalā*), einfache Unter- und Oberbekleidung (*vāsa*s und *uttarīya*), als letztere oft ein Fell (*ajina*), sowie einen Stock (*daṇḍa*). Hinzu kommt, zumindest in jüngeren Texten, die Opferschnur (*yajñopavīta*).

Wie zum Alter des Initianden, halten die *Sūtra*-Texte auch für diese Insignien oft standesspezifische Unterschiede fest.⁷ Für Smith (1989: 94) verweisen solche Angaben darauf, dass das *upanayana* nicht einfach eine Initiation des Individuums in das „Menschsein“ der Gemeinschaft der *Āryas* war, sondern durch das Ritual Menschen verschiedener sozio-ontologischer Typen geschaffen wurden. Michaels betont die Einbindung in eine soteriologische Identifikationskette:

Indem der Initiand mit den Qualitäten der Gegenstände identifiziert wird, gehen diese auf ihn über. So sollen die Bogensehne als Hüftschnur [...] oder

6 Für einen detaillierten Vergleich der beiden Texte siehe Kajihara 2002: 255-260.

7 Für eine tabellarische Übersicht siehe Michaels 1998: 95; Smith 1989: 95. Vgl. Glaser 1912: 6; Gopal 1959: 293-295; Hillebrandt 1897: 51f.; Kane 1974: 278-281; Pandey 1998: 130-135.

das Tigerfell einem Kṣatriya-Sohn nicht nur Stärke und Mut verleihen, sondern auch seinen Ort im System bezeugen. (1998: 94)

Während bei manchen Gegenständen die Qualitäten, die den Zuweisungen des Systems zugrunde liegen, offensichtlich sind, bereiten andere Probleme. Um dies am Beispiel des als Oberbekleidung getragenen Fells zu demonstrieren: Dass der Tiger und weltweit, je nach Vorkommen, andere Großkatzen wie Löwe oder Jaguar als „König der Tiere“ gelten und sich menschliche Herrscher dieses Symbols der Kraft bedienen, ist bekannt. Smith (1989: 96) hat Belegstellen dafür zusammengetragen, dass die schwarze Antilope in vedischen Texten mit dem Brahmanen, dem *brahman*, dessen Kraft und Glanz usw. in Verbindung gebracht wird.⁸ Auch dass dem Vaiśya die für Landwirtschaft und Handel wertvolle Kuh bzw. Ziege zugewiesen wird, scheint plausibel. Die in mehreren Texten belegte Zuordnung der gefleckten *ruru*-Antilope zum Kṣatriya dagegen ist, wie selbst Smith zugibt, „less straightforward“ (1989: 96).⁹

Erschwerend kommt bei der Interpretation solcher Zuweisungen hinzu, dass die Sūtra-Texte keineswegs einheitliche Angaben machen. Nicht selten werden Alternativen genannt, die von allen Ständen getragen werden können. Die Texte weichen untereinander ab und widersprechen sich teilweise. Dieser Befund spricht dafür, dass die genannten Unterscheidungen sekundäre Ergänzungen sind, was etwa von Gopal (1959: 295f.) und Scharfe (2002: 105) als Niederschlag einer zunehmend rigider werdenden Strukturierung der indischen Gesellschaft in Klassen gedeutet wird. Mit Blick auf das Ritual und dessen historische Entwicklung zeigt sich hier zunächst nur, dass die Verfasser der Sūtra-Texte versuchten, das bereits existierende Modell der brahmanischen Initiation auf die anderen Stände auszuweiten und es neuen Kontexten entsprechend zu modifizieren.¹⁰

Wenn nun auf die einzelnen Insignien eingegangen wird, wird nicht versucht, die diesbezügliche Vielfalt der Sūtra-Texte umfassend darzustellen, im Vordergrund stehen vielmehr die Angaben der Ritualhandbücher. Dabei wird offenbar, dass sich die standesspezifischen Unterscheidungen durchaus nicht so etabliert zu haben scheinen, wie man vermuten könnte. Handbuchverfasser und -kompilatoren nehmen sie zwar wahr und greifen auf entsprechende Angaben älterer Autoritäten zurück. Demgegenüber deutet sich in den Handbüchern aber ein anderes Motiv an, das die Erscheinung des *brahmacārin* in der heutigen Praxis dominiert.

§1 Unterkleid (*vāsas*)¹¹ – Die Mehrheit der Handbücher beginnt das Ausstatten des *brahmacārin* mit dem Kleidungsstück, das die Scham des Jungen bedeckt. Wenn in den Handbüchern, wie bei Rāmadatta, nicht einfach von (Unter-)Kleidung bzw. Stoff (*vāsas*, *vastra*) die Rede ist,¹² wird das zu tragende Kleidungsstück meist als

8 Das Fell dieses Wildtieres verweist aber auch auf Askese (vgl. Lubin 1994: 165, 198).

9 Smith merkt daher, allgemein formuliert, nur an, dass das genannte Fell „presumably [...] resounds with physical and royal power“ (1989: 96).

10 Siehe Kajihara 2002: 379; Lubin 1994: 186 und 2005: 85.

11 Zu den Angaben der Sūtras zum Unterkleid siehe Glaser 1912: 6; Hillebrandt 1897: 51f.; Kane 1974: 278; Lubin 1994: 180-182; Pandey 1998: 130f.; Smith 1989: 96f.

12 E 1549/15: 1¹; H 391/27: 5¹; M 75/7: 11¹; DP: 58; KBh: 249.

kaupīna, eine Art Lendenwickel, näher bestimmt.¹³ Nach Altekar sollte dieses über der Scham getragene Stück Stoff den Jungen daran erinnern, dass nun eine neue Epoche in seinem Leben begonnen hatte, „from which dignity, decorum and self-restraint could never be separated“ (1965: 298). Das *kaupīna* wurde, nach Ansicht von Altekar (1965: 298 Fn. 1), getragen, bis der Junge das Alter von zwölf Jahren erreicht hatte, und dann durch ein längeres, um die Hüfte gewundenes Gewand (*dhotī*) ersetzt. Im hier untersuchten Material, sowohl den Texten als auch der Praxis, ist eine solche Unterscheidung nicht feststellbar. Laut VPGh (107) wird dem Jungen entweder *vastra*, *dhotī* oder *kaupīna* umgelegt. Die der VPGh als Vorlage dienende VP (87) erklärt weiterhin, dass es in Nepal Brauch sei, einen kleinen Hüftwickel (*sanu* bzw. *ṭhādo dhotī*, *lagaūtī*,¹⁴ *kachāḍa*) anzulegen, dessen Ende von hinten zwischen den Beinen durchgezogen und vorne eingesteckt ist. Dieser Wickel soll – in Einklang mit PG 2.5.16 und anderen (z.B. *Mānavadharmasāstra* 2.41) – für den Brahmanen aus Hanf (Nep. *sanapāta*), für den Kṣatriya aus Flachs (Nep. *ālasa*) und für den Vaiśya aus Wolle, genauer gesagt Schafwolle (Nep. *bhedākā ūna*), gefertigt sein (VP: 87). Dieselben Materialien¹⁵ werden in der indischen UP2 (44f. Fn. 2) in einem Zitat genannt, das als Alternativen auch eine aus Schafwolle gefertigte „nepalische Decke“ (*nepāla-kambala*) oder Baumwollstoff (*kārpāsa*) für alle verzeichnet und weitere Angaben macht: Das Unterkleid des Brahmanen soll weiß und neu (*ahata*)¹⁶ sein, das des Kṣatriya krapprot gefärbt¹⁷ und das des Vaiśya gelb. Gelb sei aber auch für alle günstig.¹⁸ Andere Handbücher machen dürftigere Angaben, wobei meist der Brahmane als Muster dient. So schreibt der *Cūḍopanayana*-Text standesunspezifisch, dass man als *vāsas* eine Hüftschnur (*kaṭisūtra*) und ein weißes *kaupīna* aus „Hanf (oder) Leder bzw. Rinde (?)“ (*śāṇatvanmaya*) anlegt.¹⁹ Der Wickel (*kaupīna*) besteht nach dem *Cūḍopanayana*-Text also nicht (wie laut VP) aus einer Bahn Stoff, die um die Hüfte geschlungen wird, sondern der Stoff wird von einer Schnur am Körper gehalten. Pandey (1998: 131) sieht in dieser Schnur den Ursprung der *mekhalā* (siehe §2). Nach dem VV soll das *kaupīna* wenn möglich aus Hanf (*śāṇa*), ansonsten aus Baumwolle (*kārpāsa*) sein.²⁰ Diese Materialien nennt auch der SD (289). Nur das Ms. E 1549/15 (1') bestimmt die Farbe der Kleidung als hell bzw. weiß (*śuklam*) oder als ein bestimmtes Rot (*vṛkṣakaṣāyarakam*).²¹ In den jüngeren Versionen des Rāmadata-

13 So etwa der Kommentar in der YP (25).

14 Siehe Turner 2001: s.v. *lanauti*; Parājulī et al. 2003: s.v. *lāgauṭī*.

15 Also Hanf (*śāṇa*), Flachs oder Leinen (*kṣauma*) und Schafwolle (ich lese *ādhiḥkam* als *āvikaḥm*).

16 Wörtlich „ungeschlagen“, das heißt, noch nicht gewaschen. Laut den Śrautasūtras soll auch das bei der Weihe zum Somaopfer (*dīkṣā*) getragene Unterkleid *ahata* sein (Lubin 1994: 181).

17 Ich lese *māñjiṣṭha* statt *mauñjiṣṭha*.

18 Vgl. etwa *Āpastambadharmasūtra* 1.3.2; *Āśvalāyanagr̥hyasūtra* 1.19.11.

19 CP1: 30; CP2: 34; CV: 35.

20 VV1: 7; VV2: 10f.

21 Nach Monier-Williams (1997: s.v.) bezeichnet *kaṣāya* u.a. eine vom Baum abgesonderte Substanz, wie Saft, Gummi oder Harz. Als Farbe bezeichne der Begriff rot, mattrot oder gelbrot (wie die Farbe der Kleidung buddhistischer Mönche), vgl. *kaṣāyavasana*, °*vastra* etc. als „yellowish-red garment of Buddhist mendicants“ (ebd.: s.v.). Nach Apte (1998: s.v.) meint *kaṣāya* u.a. rot, dunkelrot oder braun. Hillebrandt (1897: 51) übersetzt schlicht „rotgefärbt“. Siehe dazu auch Scharfe 2002: 107.

Textes sowie anderen modernen Handbüchern fehlen häufig Details zu Art, Material oder Farbe des Unterkleids.²² Lediglich in der YP (25 Fn. 2) wird erklärt, wie das gelbe Material²³ (vor dem Umlegen) mit verschiedenen Mantras geweiht und verehrt wird.

Einige der Handbücher führen also (meist ohne Quellenangabe) die Angaben des Sūtra oder anderer autoritativer Texte (wie *Mānavadharmasāstra*) an. Die Mehrheit der Texte misst den dort gemachten Unterscheidungen der Stände aber wenig Bedeutung zu. Weiterhin lässt sich feststellen, dass einige Details einfügen, die sich mit den Autoritäten (zumindest der eigenen Schule) kaum rechtfertigen lassen (etwa die gelbe Farbe des Unterkleids, siehe dazu unten §5).

§2 Gürtel (*mekhalā*)²⁴ – Nach Pandey (1998: 131) hatte der Gürtel (*mekhalā*) ursprünglich die Funktion, das Unterkleid am Körper zu halten und diente erst später als religiöses Symbol, das, wie in den zum Anlegen angegebenen Mantras verbalisiert, Reinheit und Kraft übertragen soll. Wenn Pandey mit seiner Spekulation Recht haben sollte,²⁵ muss der Übergang vom funktionalen Element zum symbolträchtigen Utensil jedoch sehr früh erfolgt sein, denn bereits in AV 6.133 wird der Gürtel des *brahmacārin* mit Schutz und langem Leben assoziiert (vgl. Kajihara 2002: 45). Aus späteren vedischen Texten geht hervor, dass das Umbinden des Gürtels, der sowohl vom *brahmacārin* als auch vom *dīkṣita*, dem für das Soma-Opfer Geweihten, getragen wurde, als das Scheiden der reinen, oberen Körperhälfte von der unreinen, unteren interpretiert wird (Scharfe 1999: 100f.). Er wird mit Opfer und Stärke assoziiert,²⁶ symbolisiert rituelle Wiedergeburt oder, wie Kajihara schreibt, „a link between life and death“ (2002: 381), usw.²⁷

Scharfe hat mehrfach darauf hingewiesen, dass als indische Parallele zur noch heute von Parsen und Zoroastriern bei der Initiation angelegten Hüftschnur (heute: *kustī*) die *mekhalā* und nicht die Opferschnur (*yajñopavīta*) zu sehen ist, das heißt, dass der Gebrauch des Gürtels bis in die Zeit vor der Trennung von Indern und Iranern zurückreicht.²⁸ Er betont nicht nur das hohe Alter des Ritualrequisits, sondern ist auch der Ansicht, dass das Umbinden des Gürtels ursprünglich den zentralen Akt des *upanayana* darstellte. Er stützt sich dabei u.a. auf *Mānavadharmasāstra* 2.169, wo eben dieses Binden des Gürtels und nicht das Anlegen der Schnur als zweite Geburt bezeichnet wird.²⁹ Es wird später zu zeigen sein, dass der angeführte Text auch andere

22 H 391/27: 5^v; M 75/7: 11^f; DP: 58; KBh: 249; VUP: 32. Auch KK (79) und SV (222) machen keinerlei Angaben zur Beschaffenheit des Unterkleids.

23 Im Text ist nur vom gelben „Ding“ (*vastu*) die Rede. Aus dem Kontext geht jedoch hervor, dass Kleidung bzw. Stoff (*vastra*) gemeint ist.

24 Der Gürtel wird gelegentlich auch als *rasanā* oder *yoktra* bezeichnet.

25 Dagegen spricht z.B., dass nach ŚB 3.2.1.11 der Gürtel unter dem Unterkleid getragen wird (Scharfe 1999: 102 und 2002: 109).

26 Siehe Lubin 1994: 183; Scharfe 1999: 101f. Smith (1989: 97) hat darauf hingewiesen, dass *muñja*, das Gras, aus dem der Gürtel üblicherweise besteht (siehe unten), schnell entflammbar ist, das Feuer auflodern lässt und dem Opfer so Kraft (*ūrj*) gibt.

27 Siehe auch Kajihara 2002: 45-47.

28 Scharfe 1999: 106-112 und 2002: 109-111. Siehe auch Gonda 1965a: 265; Kajihara 2002: 49, 381.

29 Scharfe 1999: 99 und 2002: 108. In der angeführten Stelle, *Mānavadharmasāstra* 2.169, heißt es über die drei Geburten eines Menschen, die erste erfolge durch die Mutter, die zweite beim

Schlüsse zulässt. Zunächst sei angemerkt, dass, rein formal betrachtet, also in Hinblick auf die Sequenzierung der Handlungen, im hier untersuchten Material weder dem Anlegen des Gürtels noch dem Ausstatten mit der Opferschnur eine „zentrale“ Position zukommt. Noch vor dem eigentlichen Rahmenritual vollzogen, erscheinen beide Handlungen eher als Vorbereitung, wenn auch – zumindest im Fall der Opferschnur (siehe unten §3) – als ausgesprochen wichtige (vgl. Zotter 2010: 28f.). In diese Richtung ließe sich auch die von Scharfe (2002: 108) ebenfalls angeführte Stelle *Mānavadharmasāstra* 2.171cd verstehen, nach welcher es nicht erlaubt sei, irgendein Ritual durchzuführen, bevor nicht das Anlegen des Gürtels vollzogen ist, zumal im ersten Teil des Verses (von Scharfe nicht angeführt) die Geburtssymbolik erneut aufgegriffen wird und es heißt, der Lehrer werde durch das Weitergeben des Veda zum Vater.

Wie zu erwarten, finden sich in den Sūtra-Texten auch zur symbolträchtigen *mekhalā* detaillierte, nach Stand unterschiedene Angaben.³⁰ Nach *Āśvalāyanagr̥hyasūtra* 1.19.12, *Śāṅkhāyanagr̥hyasūtra* 2.1.15-17 und anderen wird dem Brahmanenjugen ein Gürtel aus *muñja*-Gras, dem Kṣatriya eine Bogensehne und dem Vaiśya ein Wollfaden umgelegt. PG 2.5.21-24 schreibt davon abweichend, dass die Hüft-schnur, hier als *raśanā* bezeichnet, für den Vaiśya aus *mūrvā*-Gras³¹ gefertigt sein soll und nennt als Alternative (wie auch *Mānavadharmasāstra* 2.43) bei Nichtverfügbarkeit je nach Stand die Gräser *kuśa*, *aśmantaka* und *balvaja*. Andere Texte nennen weitere Materialien oder betrachten einen Gürtel aus *muñja*-Gras als von allen Ständen tragbar.

Die Informationen der nepalischen Ritualhandbücher zum Material des Gürtels sind meist spärlich. Rāmadatta macht keinerlei Angaben.³² Der *Cūḍopānāyana*-Text bezeichnet die *mekhalā* einmal als *mauñjī*, das heißt, aus *muñja* gemacht, und erwähnt, dass sie aus drei Strängen besteht (*triguṇa*).³³ VP (89) und VPGh (107) übertragen die Angaben von PG 2.5.21-24 ins Nepali. Andere Handbücher zitieren den Sūtra-Text.³⁴ Nur gelegentlich werden Informationen ergänzt. Die VP (89) führt als Alternative für den Vaiśya einen Gürtel aus *kettuke*(-fasern) ein.³⁵ Die UP zitiert in einer Fußnote (ohne Quellenangabe) *Mānavadharmasāstra* 2.42, nach welchem der

Anlegen des Gürtels aus *muñja*-Gras (*mauñjībandhane*) und die dritte bei der Weihe für das Opfer (*yajñadikṣāyām*). Der gleiche Text macht an anderer Stelle (Vers 2.148) aber auch das Unterrichten der *sāvitrī* durch einen Veda-kundigen Lehrer als wahre Geburt jenseits von Alter und Tod aus. Zur Geburtssymbolik des *upanayana* vgl. Kap. 9.6.

30 Siehe Glaser 1912: 6; Gopal 1959: 204; Hillebrandt 1897: 52; Kane 1974: 280f.; Lubin 1994: 183f.; Olivelle 2005: 57f.; Pandey 1998: 131; Scharfe 1999: 102-105.

31 Dieses Gras, das zum Herstellen von Bogensehnen verwendet wurde (Kane 1974: 280), wird von anderen (z.B. *Baudhāyanadharmasūtra* 1.15 und *Mānavadharmasāstra* 2.42) dem Kṣatriya zugeordnet.

32 E 1549/15: 1^v; H 391/27: 5^v; M 75/7: 11^v; DP: 59; KBh: 250; UP3: 38; VUP: 32; YP: 25. Der Kommentar zur DP (59) nennt *muñja* als Material. Die Indumatīṭikā der VUP (33) erklärt die *mekhalā* als *mauñjī*.

33 CP1: 31; CP2: 35; CV: 36. Zu den drei Strängen der Opferschnur siehe Scharfe 1999: 101f. und 2002: 109.

34 Der SD (290) gibt PG 2.5.21-23 wieder. Vgl. KK: 79.

35 Zur problematischen botanischen Identität von *kettuke* siehe A. Zotter 2013: 194 und 2016: 417f.

Brahmane, wie üblich, einen Gürtel aus *muñja*, der Kṣatriya eine Bogensehne aus *mūrvā* und der Vaiśya eine Hanfschnur anlegt.³⁶ Erneut lässt sich zusammenfassen: Keines der Handbücher verzichtet auf das Anlegen des Ausrüstungsgegenstands, aber Angaben zu dessen Beschaffenheit sind alles andere als einheitlich.

§3 Opferschnur (*yajñopavīta*) – Während Zeugnisse für den Gürtel bis weit in Vergangenheit reichen, stellt das Anlegen der Opferschnur während des *upanayana* eine späte Neuerung dar. In den meisten Gr̥hyasūtras wird es nicht erwähnt. Erst die jüngsten Vertreter des Genres, wie das *Vaikhānasasmārtasūtra* 2.52.5, behandeln dieses Ritualelement.³⁷ Bei allen Schwierigkeiten, aus den alten Texten ein verlässliches Bild der früheren Ritualpraxis zu rekonstruieren, scheint es, dass diese Schnur erst in relativ später Zeit anstelle der bzw. in Analogie zur ebenfalls je nach Anlass in verschiedenen Positionen³⁸ getragenen Oberbekleidung (*uttarīya*) aufkam und – wie sich durch den Aufwand, der um sie im Ritual betrieben wird, belegen lässt – eine prominente Stellung gewann.³⁹ Heute ist die Opferschnur neben der Haarlocke (*śikhā*) das wichtigste äußere Zeichen der Zweimalgeborenen (*dvija*) und als solches mit einer Fülle von Vorschriften bedacht.⁴⁰ Mit Reinheit und Opferberechtigung assoziiert, muss sie nach bestimmten Regeln bereitet und behandelt werden, die noch ausführlich behandelt werden (siehe Kap. 9.2 §7).

§4 Oberkleid (*uttarīya*) bzw. Fell (*ajina*)⁴¹ – Laut PG 2.5.17-19 besteht die Oberbekleidung des Brahmanen aus dem Fell der schwarzen Antilope (*aīṇya*), die des Kṣatriya aus dem Fell der *ruru*-Antilope und die des Vaiśya aus einem Ziegen- oder Kuhfell. Weitere Texte machen ähnliche Angaben.⁴² Auf die Probleme der Interpretation dieses Befundes wurde am Kapitelbeginn schon hingewiesen. Hier sei ergänzt,

36 UP1: 67 Fn. 1; UP2: 45 Fn. 2. Die UP2 (45 Fn. 1) ergänzt weitere Zitate, in denen u.a. eine Schafwollschnur für den Vaiśya und die in PG 2.5.24 genannten Alternativen verzeichnet werden.

37 Vgl. Gopal 1959: 296; Kane 1974: 284, 291; Pandey 1998: 130; Scharfe 1999: 96 und 2002: 107; Smith 1989: 96; Zotter 2013: 121. Zu Interpolation des Schnuranlegens in einigen Mss. des PG siehe Kap. 9.2 §7.

38 Als *upavīta* bezeichnet man, wenn die Schnur (bzw. Oberbekleidung) über die linke Schulter und an der rechten Seite herabhängt. Diese Tragweise ist bei der Verehrung der Götter vorgeschrieben. Wendet man sich an die Ahnen (*pitṛ*), ist die Schnur *prācīnāvīta* zutragen, das heißt, über die rechte Schulter und an der linken Seite herabhängend. Richtet sich die Ehrerweisung an Menschen, soll die Schnur *nivīta*, das heißt, wie eine Girlande vor der Brust hängend getragen werden (siehe dazu etwa Gopal 1959: 318-320 Fn. 21; Kane 1974: 287; Pandey 1998: 133; Scharfe 1996: 90-95).

39 Siehe dazu Altekar 1934: 135-137; Gopal 1959: 317 Fn. 21; Kane 1974: 287-291; Scharfe 1996: 97-99 und 2002: 107f.; vgl. Michaels 1998: 105; Smith 1989: 96 Fn. 62.

40 Sie darf z.B. nicht über den Nabel des Trägers hinaus (das heißt, in die unreine Körperhälfte) reichen, ist mit einer bestimmten Anzahl von Knoten versehen, usw. (siehe dazu Michaels 1994, 1998: 105-107; Kane 1974: 291-293; Pandey 1998: 131f.; Stevenson 1920: 31f.).

41 Zu den Angaben in den Sūtras siehe Glaser 1912: 6; Hillebrandt 1897: 52; Kane 1974: 178f.; Pandey 1998: 133f.; Olivelle 2005: 57f.; Smith 1989: 96f.

42 Siehe etwa *Āśvalāyanagr̥hyasūtra* 1.19.10; *Baudhāyanadharmasūtra* 1.3.14; *Mānavadharmasāstra* 2.41; *Vasiṣṭhadharmasūtra* 11.61-63. Wenn Stoff als Oberkleid getragen wird, werden meist bestimmte Farben vorgeschrieben (siehe etwa *Āpastambadharmasūtra* 1.2.41; *Āśvalāyanagr̥hyasūtra* 1.19.11; *Vasiṣṭhadharmasūtra* 11.64-67).

dass verschiedentlich Alternativen genannt werden.⁴³ So verzeichnet etwa *Āpastambadharmasūtra* 1.3.7f. als Option für alle ein Schaffell (*āvika*) oder eine Wolldecke (*kambala*). PG 2.5.20 meint, dass von allen ein Kuhfell getragen werden kann, da die Kuh das beste (der Tiere) sei.⁴⁴

VP (93) und KK (80) übernehmen die Angaben des PG, ohne jedoch das Kuhfell zu erwähnen. Der SD (289) nennt abweichend ein Widderfell (*meṣacarma*) für den Vaiśya (zit. in KBh: 251 Fn. 5; VPGh: 109f.). Andere Handbücher erwähnen, ohne nach Ständen zu unterscheiden, nur das Fell der (schwarzen) Antilope.⁴⁵ Auch hier haben sich – im Gegensatz zu anderen Ritualdetails – die Vorgaben des sonst meist verbindlichen Sūtras nicht stabil in der anschließenden Handbuchliteratur etabliert.

§5 Stock (*daṇḍa*) – In den frühen Quellen zunächst mit dem *brahmacārin* assoziierte Attribute wie der Gürtel, das Fell, der Bart aber auch das Motiv der Wiedergeburt finden sich in späteren Texten in den Beschreibungen des *dīkṣita* wieder, des für das Soma-Opfer Geweihten. Kajihara (2002: 383f.) schließt daraus, dass der *brahmacārin* bei der rituellen Ausgestaltung von *dīkṣita* und *dīkṣā* (der Weihe zum Somaritual) als Modell diente. Die Beeinflussung wirkte aber nicht nur in eine Richtung. Die beiden Figuren standen in wechselseitiger Beziehung:

Since the *dīkṣitā* was more related to the central themes of the post-Atharvavedic *śruti* texts, his characteristics and equipment become more elaborate in these texts. It was natural that the newly extended features of the *dīkṣitā* began to be reflected by his original model, the *brahmacārin*. (2002: 390)

Als Beispiel für diese Rückwirkung führt Kajihara (2002: 390) den Stock (*daṇḍa*) an, der in den Gr̥hyasūtras als wichtiges Ritualutensil des *upanayana* in Erscheinung tritt, aber bereits seit den Br̥hmaṇas mit dem *dīkṣita* in Verbindung gebracht wird.⁴⁶ Der Stock wurde auch in andere rituelle Kontexte übernommen. Er wird sowohl dem beim *samāvartana* „Gebadeten“ (*snātaka*) übergeben (siehe dazu Kap. 11.1 §12) als auch dem Asketen bei seiner Weihe (siehe etwa *Samnyāsapaddhati* 14.1-7).

Die in den Sūtra-Texten zum Material des Stockes des *brahmacārin* gemachten Angaben variieren erheblich (siehe Tab. 9.1).⁴⁷

43 Siehe dazu auch vorherige Fn.

44 Pandey (1998: 133f.) merkt dazu an, dass das Kuhfell auch am leichtesten erhältlich war.

45 Laut Rāmadatta wird das Fell der schwarzen Antilope (*aiṇeyam ajina*) angelegt (E 1549/15: 1^v; H 391/27: 6^r; M75/7: 11^v; DP: 60; KBh: 251; VUP: 34; YP: 28). Gemäß der *vinīyoga*-Formel des *Cūḍopānāyana*-Textes bekommt der Initiand ein Oberkleid aus diesem Fell (*aiṇeyottariya*). Ansonsten ist im Text nur von Antilopenfell (*mṛgacarma*) die Rede (CP1: 32f.; CP2: 39; CV: 38; SV: 223f.; VV1: 8; VV2: 12). Die UP spricht im Anleitungstext nur vom *ajina* (UP1: 72; UP2: 49; UP3: 41), welches die Kommentare als *mṛgacarma* erklären (UP1: 72; UP2: 51; UP3: 42). Einzig die UP2 (49f. Fn. 2) macht mit Hilfe von eingefügten Zitaten detailliertere Angaben.

46 Zum Stock bei *upanayana* und *dīkṣā* siehe Gonda 1965b; Lubin 1994: 185f.; vgl. Kap. 9.2 §9.

47 Siehe Glaser 1912: 9-11; Hillebrandt 1897: 52; Kane 1974: 279f.; Olivelle 2005: 57f.; Pandey 1998: 134f.; Smith 1989: 98f.

Tab. 9.1: Angaben ausgewählter Sūtra-Texte zum Material des Stockes des *brahmacārin*.

	PG 2.5.25-28	<i>Āśvalāyanagr̥hya-sūtra</i> 1.19.13f.	<i>Gautamadharmasūtra</i> 1.15.21	<i>Mānavadharmasāstra</i> 2.45
Brahmane	<i>palāśa</i>	<i>palāśa</i>	<i>palāśa, bilva</i>	<i>palāśa, bilva</i>
Kṣatriya	<i>bilva</i>	<i>udumbara</i>	<i>vaṭa</i>	<i>vaṭa, khadira</i>
Vaiśya	<i>udumbara</i>	<i>bilva</i>	<i>pīlu</i>	<i>pīlu, udumbara</i>
alle	alle drei	alle drei		

Weitere Texte nennen weitere Möglichkeiten.⁴⁸ Abgesehen von der Zuordnung von Brahmane und *palāśa*, dem Opferbaum *par excellence* und Brahmanen unter den Bäumen (siehe A. Zotter 2013: 332), lässt sich ein einheitliches Schema von Zuordnungen nicht erkennen. Allen Varianten gemein ist lediglich, dass sie Unterschiede festlegen und dass es sich um Hölzer handelt, deren Gebrauch beim Feueropfer zulässig ist.⁴⁹

Manche Sūtra-Texte machen darüber hinaus nach Ständen unterschiedene Angaben zur Länge des Stockes, was für Smith (1989: 98) ein weiteres Anzeichen dafür ist, dass hier Standesunterschiede und Hierarchie geschaffen und bestätigt werden sollen. Etwa *Gautamadharmasūtra* 1.15.26 schreibt, dass der Stock (je nach Stand beginnend mit dem Brahmanen) bis zum Ende des Kopfes, zur Stirn bzw. zur Nasenspitze reichen soll. Ähnliche Angaben macht auch *Mānavadharmasāstra* 2.46. Gelegentlich wird die weitere Beschaffenheit des Stockes genauer beschrieben.⁵⁰

Auch die Ritualhandbücher enthalten bezüglich des Stockes verhältnismäßig reichhaltige Informationen. Im SD und anderen Texten werden die Materialien gleichlautend mit PG 2.5.25-27 genannt sowie die üblichen Angaben zur Länge des Stockes ergänzt.⁵¹ Der Text von Rāmadatta macht (wie für ihn üblich) den Brahmanen zum Muster und schreibt einen bis zum Haaransatz reichenden Stock aus dem Holz des *palāśa* vor.⁵² Der Herausgeber der YP (28 Fn. 1 und 2) zitiert ergänzend *Mānavadharmasāstra* 2.46f. Laut *Cūḍopanayana*-Text soll der (ansonsten wie von Rāmadatta beschriebene) Stock gerade, ungebrochen, mit Rinde versehen und einen Daumen dick sein.⁵³

48 Etwa *Āpastambadharmasūtra* 1.2.38 schreibt, dass der Kṣatriya einen Stock aus dem Holz des *nyagrodha* und der Vaiśya aus dem Holz des *badara* oder *udumbara* tragen soll.

49 Lubin 1994: 186. Zur Gruppe der *yajñīya*-Hölzer siehe A. Zotter (2013: 306) mit weiteren Referenzen.

50 So heißt es etwa in *Mānavadharmasāstra* 2.47, dass der Stock gerade, noch mit Rinde versehen, schön anzusehen und ohne Spuren von Feuer sein soll.

51 SD: 293; zit. in KBh: 251 Fn. 5. Vgl. KK: 80. Wie die VP (93) und der SV (224), informiert die VPGh (110) in Nepali über Material und Länge des Stockes.

52 *mānavakakeśa(pari)mita pālāśadaṇḍa* E 1549/15: 1^v; H 391/27: 6^r; M 75/7: 11^v; DP: 60; KBh: 251; UP1: 72; UP2: 50; UP3: 41; VUP: 34; YP: 28.

53 *pālāśam avakram apātitatvacam aṅguṣṭhamātrasthūlaṃ pādādikeśamūlasaṅghatīrghaṃ daṇḍam* CP1: 33; CP2: 36f.; CV: 38f. Im VV wird der Text mit einigen Kürzungen und Umformulierungen wiedergegeben. Es fehlt die Angabe, dass der Stock ungebrochen sein soll,

Dem Stock des *brahmacārin* wurden verschiedene Bedeutungen zugeschrieben. Nach Kane (1974: 280) wurde er benötigt, um beim Hüten des Viehs des Lehrers zu helfen, als Schutz in der Nacht, Halt beim Überqueren eines Flusses und ähnlichem. Altekar (1965: 303f.) und Pandey (1998: 134) nennen, neben der Hilfe, die der Stock dem *brahmacārin* bei der Bewältigung seiner Aufgaben bietet, weitere Funktionen bzw. Bedeutungen des Requisites. Der Stock sei das Symbol des „travellers on the long road of knowledge“, das Symbol des Wächters des vedischen Opfers, welches der Verteidigung gegen Menschen, Dämonen und böse Kräfte diene.⁵⁴ Betrachtet man den ursprünglichen Kontext des Stockes, die *dīkṣā*, scheint seine Schutzfunktion älter zu sein als die spezifisch mit Elementen des *brahmacarya* verbundene Erklärung Kanes.⁵⁵ Aber können diese Motive hinreichend erklären, warum auch *snātaka* und Asket einen Stock tragen?

Lubin (1994) hat als Gemeinsamkeit von *brahmacārin* und *dīkṣita* die Weihe herausgestellt, die beiden ermöglicht, als menschliche Akteure in der sakralen Sphäre zu handeln. Ein solcher Statuswechsel wird für ihn vor allem durch das asketische Regime bestimmter (miteinander verwandter) Observanzen (*vrata*) bewirkt. Dieses Charakteristikum ist auf die anderen genannten Stockträger übertragbar. Dass der Asket sich Beschränkungen auferlegt, ist offensichtlich, aber auch der *snātaka* unterliegt, wie sich zeigen wird (siehe Kap. 11.1 §15), einem Set von Regeln und Pflichten, das dem des *brahmacārin* sehr ähnlich ist. In kulturvergleichender Perspektive als Zeichen und Werkzeug der Autorität begreifbar – man denke an den König oder Bischof als stab- oder zeptertragenden Inhaber legislativer und religiöser Macht –⁵⁶ weist der Stock im spezifischeren Kontext darüber hinaus auf Askese und (selbst) auferlegte Disziplin.⁵⁷

Das Stichwort „Askese“ liefert auch einen Erklärungsansatz für einige weitere Auffälligkeiten des vorgestellten Handbuch-Befunds, etwa für die aus dem PG nicht ableitbare Ansicht, das Unterkleid des *brahmacārin* könne oder solle gelb sein. Während ein derartiges Unterkleid in manchen Sūtras (anderer Schulen) dem Vaiśya zugeordnet wird (siehe oben §1), wird die Farbe Gelb heute vor allem mit Asketen assoziiert. Gonda (1965a: 290-294) hat dargelegt, dass der *brahmacārin* im Laufe der Zeit zum Sinnbild des zölibatären Asketen avancierte. Details in den Handbüchern liefern einen Hinweis darauf, dass auch diese kulturelle Entwicklung auf das Ritual rückwirkte. Ganz offensichtlich ist dies in der Praxis, wo dem Jungen beim *upanayana* ge-

und, statt bis zur Haarwurzel, soll er bis zur Haarspitze reichen, was, da das Haupthaar rasiert ist, auf dasselbe hinausläuft (*pālāśam avakram tvaksahitaṃ aṅguṣṭhamāṇaṃ sthūlaṃ kumārasya pādādikēsāgraparyantaṃ dīrgham daṇḍam* VV1: 9; VV2: 13).

54 Außerdem gebe der Stock dem Studenten Selbstvertrauen.

55 Sie kommt etwa im Mantra VS 4.10c zum Ausdruck, mit dem der Stock laut KŚ 7.1.2 bei der Weihe zum *agniṣṭoma* vom Opfernden erhoben wird. Der Stock wird dort als Baum angerufen und gebeten, den Sprecher (und Träger) zu beschützen, bis das Opfer beendet ist. Zur Verwendung dieses Mantras beim *upanayana* siehe Kap. 9.2 §9.

56 Zum Stab als universellem Symbol von Autorität siehe etwa Töbelmann 2011: 17, 76f. und *passim*. Vgl. Minkowskis Ausführungen zum *daṇḍa* des Maitrāvaruṇa-Priesters (1991: 141-154; insb. 145).

57 Vgl. Minkowski 1991: 146f. (mit weiteren Referenzen).

wöhnlich neben den in Texten genannten Insignien ein gelbes „Asketendress“ (meist bestehend aus kurzer Hose, Überwurf und Kopftuch / Stirnband) angelegt wird (siehe Kap. 9.3 §3).

Zusammenfassend lässt sich bezüglich der Angaben der Handbücher zu den Insignien des *brahmacārin* feststellen, dass durchaus nicht alle der sonst so konservativen Handbücher die Standesunterscheidungen älterer Lehrtexte übernehmen. Bei einigen Insignien macht dies sogar kaum ein Handbuch. Die These, das *upanayana* schaffe und bestätige eine sozio-ontologische Hierarchie der Stände, gerät hier ins Hintertreffen. Noch deutlicher wird dies, zieht man die Praxis der Bāhun und Chetrī hinzu, in welcher – zumindest in Bezug auf die Insignien – keinerlei Standesunterschiede zwischen Brahmanen und Kṣatriya erkennbar sind (siehe dazu 9.3 §3). Stattdessen tritt, in den Handbüchern angedeutet und in der Praxis offensichtlich, ein anderes zentrales Erklärungsmuster zu Tage: Der Initiand, egal welchen Standes, wird zeitweilig zum Asketen.

Auf dieses Motiv wird zurückzukommen sein. Hier sei nur angemerkt, dass das Beispiel der Insignien zeigt, dass die Handbuch-Literatur einen eigenen Zugang zur Deutung des Rituals eröffnen kann. Dass ihre Mittlerfunktion zwischen überlieferter Texttradition und tatsächlicher Praxis zu weiteren Überarbeitungen älterer Vorlagen und Wechselwirkungen mit anderen Ritualen führte, wird bei der nun folgenden Betrachtung der einzelnen Ritualelemente des *upanayana* deutlich.

9.2 Handbücher

§1 Rahmenritual, erster Teil – In seinem *upanayanaprayoga* am Ende des Kommentars zu PG 2.5 schreibt Harihara (Bākre 1982: 225; Mālavīya 2000: 78), dass man zunächst *mātrpūjā* und *ābhyudāyikaśrāddha* vollziehen, den Kopf des Jungen scheren,⁵⁸ drei Brahmanen und den Initianden speisen lassen soll, bevor man ein Feuer errichtet und den geschmückten Jungen zum Lehrer bringt.⁵⁹

All diese Elemente finden sich in den Handbüchern wieder. Rāmadatta lässt zunächst das *ābhyudāyikaśrāddha* vollziehen.⁶⁰ Anderen zufolge wird es, wie das wiewere Vorritual (inklusive *mātrpūjā*), bereits am Vortag absolviert (vgl. Kap. 6).⁶¹ Das Verköstigen von (meist drei) Brahmanen und dem Jungen wird von so gut wie allen Handbüchern genannt, nicht selten mit einem entsprechenden *saṃkalpa*.⁶² Üblicher-

58 Zur Rasur vor dem *upanayana* siehe Kap. 8.3.

59 Vgl. Gadādhara's *Padārthakrama* (Bākre 1982: 231; Mālavīya 2000: 85).

60 H 391/27: 5^r; DP: 57; KBh: 248; VPGh: 104; YP: 4. Die Mss. E 1549/15 (1^r) und M 75/7 (10^v) nennen auch die *mātrpūjā*. Die VUP (31) beginnt die Beschreibung gleich mit dem *pañcabhūsamskāra*.

61 VP (82) und VPGh (106) erwähnen, dass, wenn man das „Opfer für die Greifer“ (*grahayajña*) noch nicht erledigt hat, dieses direkt vor dem *upanayana* vollzogen wird (vgl. CP1: 29; CP2: 32f.; CV: 34; VV1: 5f.; VV2: 9).

62 E 1549/15: 1^r; H 391/27: 5^r; M 75/7: 10^v; CP1: 29; CP2: 33; CV: 34; DP: 57; KBh: 248; KK: 78; SD: 288f.; UP1: 63; UP2: 41, 43; UP3: 39; VPGh: 104; VV1: 6; VV2: 9f.; YP: 5. Der Kommentar der UP2 (41) erklärt, dass anstelle der Brahmanen drei oder fünf Jungen verköstigt

weise heißt es auch, dass der Junge mit *sikhā*, rasiertem Kopf und geschmückt (siehe dazu §2) auf dem Ritualplatz erscheinen soll.⁶³ In den Handbüchern können weitere Register gezogen werden, um den Beginn des *upanayana* auszubauen. So erwähnen einige ein oder mehrere *godānas* zur Beseitigung des Fehlers der „drei Probleme“ (*krcchratraya*), die aus dem bisher unregelmäßigen Leben des Jungen entstehen.⁶⁴ Laut UP erklärt nicht nur der Vater, sondern ausdrücklich auch der Junge den Beschluss, ein entsprechendes *godāna* zu übergeben (UP1: 60f.; UP2: 39f.). In der YP (4-22), wo die Ritualanleitung erst mit dem *upanayana* beginnt, werden weitere Elemente angeführt: Nach einer kurzen Beschreibung des Ritualplatzes werden knappe Angaben zur einer Rasur des Jungen gemacht⁶⁵ und ein Mantra für den Sitz (*āsana*) genannt. Der Ritualvollziehende wird angewiesen, Gaṇeśa und andere zu verehren. Es folgen der allgemeine *saṃkalpa*, die Auswahl der Brahmanen (Priester) und des Lehrers sowie die Verehrung von Gaṇeśa, Viṣṇu, Śiva, Lakṣmī, Varuṇa, der Silbe Om, den sechzehn Müttern und der Schlange Śeṣa. Dann werden einzeln die *navagrahas* mit einem Mantra bedacht, alle Verehrten mit einem *namaskāra* begrüßt und ein *upanayanāṣṭaka* gelesen.

Um den Beginn des *upanayana* herauszuheben, übernehmen die Handbücher aus dem „Ritualbalkasten“ verschiedene Standards oder treffen, wie das letzte Beispiel zeigte, eine im Vergleich recht individuelle Auswahl von Elementen. Der Befund zeugt von der anhaltenden Wichtigkeit, die dem *upanayana* beigemessen wird. Er beweist gleichzeitig aber auch den konservativen Charakter des Handbuchgenres. Selbst Texte, aus denen klar hervorgeht, dass das Vorritual (*pūrvanṅakarman*) nur einmal zu Beginn des Ritualbündels *vratibandha* durchzuführen ist, folgen älteren Vorlagen, die noch von getrennten *saṃskāras* ausgehen.

Mit ihren Vorlagen teilen die modernen Handbücher weiterhin eine Besonderheit des *upanayana* bezüglich der Sequenzierung. Anders als für die anderen drei *saṃskāras* beschreiben oder nennen die Handbücher zu Beginn nur einige übliche Handlungen des Feueropfers (den *pañcabhūsaṃskāra*, gelegentlich auch die *pratiṣṭhā* des Feuers).⁶⁶ Weitere Vorbereitungen des *homa* und die Butterfettspenden werden bemerkenswerterweise erst später behandelt (siehe unten §16). Der sich anschließenden

werden können. Die UP3 (36) gibt im Haupttext als Alternative in Klammern zu den drei Brahmanen drei Jungen an. Zur Mahlzeit am Beginn des *upanayana* siehe Kap. 9.6.

63 E 1549/15: 1^r; H 391/27: 5^v; M 75/7: 10^v; CP1: 29; CP2: 33; CV: 34; DP: 57; KBh: 248f.; KK: 78; SD: 288; VPGh: 104; VV1: 6; VV2: 9f.; YP: 7. Die VP (83) gibt an, dass man gemäß *cūḍākaranaṅavidhi* die Haare schneiden soll, falls dem *upanayana* kein *cūḍākarana* vorangegangen ist.

64 KK: 78; SD: 288; VP: 83; VPGh: 106. Laut SV (216-221) werden für die einzelnen *krcchras* – nämlich der Wandel, das Reden und das Essen nach Belieben (*kāmacāra*, *-vāda* und *-bhakṣa*) – separate *godānas* gegeben.

65 Der Form nach hat diese Rasur mit dem *cūḍākarana* wenig gemein, sondern folgt eher einem üblichen *pūjā*-Muster: Genannt werden eine *pratiṣṭhā* (mit VS 2.12 und 13) des Schneidewerkzeuges (*śastra*), dessen *pūjana* (mit „*om yaṃ brahma vedāntavido vadanti etc.*“), dessen *prārthanā* (mit VS 25.19) und die eigentliche Rasur, die der Barbier langsam ausführen soll (YP: 5-7).

66 Vgl. E 1549/15: 1^r; H 391/27: 5^v; M 75/7: 10^v; CP1: 29f.; CP2: 33; CV: 34f.; DP: 57; KBh: 248f.; KK: 78; SD: 288; SV: 222; UP1: 64; UP2: 41f.; UP3: 39f.; VP: 84f.; VPGh: 104, 106; VUP: 31; VV1: 6; VV2: 10; YP: 22-24.

de, ritualisierte erste Kontakt von Lehrer und Schüler sowie das Ausstatten des *brahmacārin* mit den Insignien erfolgen also noch vor Abschluss des einleitenden Teils der inneren Rahmung, haben, strukturell gesehen, also eher vorbereitenden Charakter.

§2 Einweisung des Jungen, erster Teil (*anuśāsana*) – Der Rāmadatta-Text schreibt vor, dass, nachdem das Feuer errichtet wurde, der Lehrer den Jungen (*kumāra*) durch (einen) Schüler (*śiṣyadvāra*) westlich des Feuers an seine rechte Seite (*agneḥ paścād (sva)dakṣiṇapārśve*) bringen lässt.⁶⁷ Die Handflächen aneinandergelegt (*baddhāñjalim*), wird nun ein Gespräch geführt, das im Wortlaut bereits von SB 11.5.4.1 und PG 2.2.6 (Ed. Mālavīya 2.2.8f.) vorgeschrieben ist. Zunächst spricht der Junge dem Lehrer die Worte nach: „Om, ich bin zum *brahmacarya* gekommen“ (*om brahmacaryam āgām*). Dann wiederholt er: „Om, ich möge *brahmacārin* sein“ (*om brahmacāry asāni*).⁶⁸ Einige Handbücher beschreiben die Vorgänge ähnlich knapp. Gelegentlich werden Details ergänzt.⁶⁹ Nach dem KK (78) soll der Junge mit glückbringenden Substanzen (*maṅgaladravyaiḥ*) gebadet worden sein und beim Heranführen das Feuer rechtsumwandeln. Laut *Cūḍopanayana*-Text ist er von den Frauen seines Standes (*savarṇā*) mit Ohringen, Girlande usw. geschmückt worden (*kuṇḍalamālyādibhir alamkṛta*), und sein Gesprächspartner ist der Vater (*pitṛ*).⁷⁰ Der VV übernimmt einige Formulierungen aus dem *Cūḍopanayana*-Text, allerdings scheinen hier – neben dem Heranführenden (ein Schüler oder eine andere Person)⁷¹ und dem Jungen (*baṭuka*) – sowohl Vater als auch Lehrer (*ācārya*) zu agieren. Außerdem gibt es weitere Ergänzungen: Nachdem der Junge neben den Lehrer geführt wurde, legt der Vater seinem Sohn zunächst einen Lendenwickel (*kaupīna*) um, und der Junge macht *ācamana*, bevor das Gespräch mit dem Lehrer beginnt.⁷² Während hier zwei Handlungen ohne Mantra in den üblichen Ablauf eingefügt werden, enthält die UP einen zusätzlichen Mantra ohne Angaben zur damit einhergehenden Handlung: Der gebadete und gesalbte Junge (*maṅgalodvartanena susnātam baṭu*), dessen Kopf bis auf die *śikhā* geschoren und geschmückt ist,⁷³ wird mit Frucht und Ritualreis in der Hand zum Lehrer geführt und der Mantra „*om mano jūtir juṣatām ājyasya etc.*“ (VS 2.13) wird

67 Vgl. E 1549/15: 1^o; H 391/27: 5^o; M 75/7: 10^o; DP: 58; KBh: 249; YP: 24. Siehe auch UP3: 37f. In der VUP (31) fehlt die Formulierung *śiṣyadvāra*, dafür wird erwähnt, dass der Junge nach Osten sehen soll.

68 M 75/7: 11^o; DP: 58; KBh: 249; VUP: 32; YP: 24f. E 1549/15 (1^o) und H 391/27 (5^o) im zweiten Teil des Dialoges mit Verschreibung: °*māni*.

69 SD (289), VP (86) und VPGh (106f.) erwähnen weder einen Führer des Jungen, noch die zusammengelegten Hände, schreiben aber die Blickrichtung des Jungen vor (siehe dazu unten).

70 CP1: 30; CP2: 33f.; CV: 35. Der SV (222) beschreibt nur den Dialog, der wie bei Rāmadatta zwischen *ācārya* und Schüler geführt wird.

71 Vgl. CP1: 30; CP2: 33; CV: 35.

72 VV1: 6f.; VV2: 10. Da laut VV auch nach dem Gespräch mit dem Lehrer (wie im *Cūḍopanayana*-Text) ein *kaupīna* nebst Hüftschnur (*kaṭisūtra*) angelegt wird (siehe unten §3), liegt nahe, dass dem anonymen Herausgeber des Textes bei der Edition ein Fehler unterlaufen ist, der von späteren Auflagen übernommen wurde.

73 Gemäß *Śivadattī'-Hindīṭikā* der UP1 (66) wird dem Jungen mit rotem Farbpulver (H. *rorī*) ein *svastika* auf den Kopf gezeichnet (siehe dazu Kap. 9.3 §1).

gesprochen.⁷⁴ Der übliche Gebrauch dieses Mantras bei der *pūjā* legt nahe, dass hier eine *pratiṣṭhā* vollzogen werden soll. Da der Schüler Materialien in der Hand halten soll, könnte es sich um die *pratiṣṭhā* einer Gabe (*dāna*) handeln. Doch dies lässt sich aufgrund der lückenhaften Angaben nur vermuten.

Mehrere Texte schreiben nicht nur die Position im Westen (siehe oben) sondern auch die Blickrichtung des Jungen vor. Laut SD (289) sitzt er mit dem Gesicht nach Norden. Das heißt, er schaut den Lehrer an. Alle anderen Texte, die dazu Angaben machen, lassen ihn nach Osten blicken.⁷⁵ Der formelhafte Wunsch des Schülers wird demnach in Richtung Feuer geäußert.

§3 Umlegenlassen des Unterkleids (*vāsaḥ paridhāpana*) – Dem ritualisierten Aufnahmegespräch folgt das Neueinkleiden des *brahmacārin*.⁷⁶ In Einklang mit dem Sūtra wird dabei zunächst die Unterkleidung (*vāsas*) angelegt. Der Spruch dazu lautet: „In welcher Weise Bṛhaspati Indra das unsterbliche Unterkleid umlegte, in dieser Weise lege ich es dir um, für Leben, Langlebigkeit, Kraft (und) Glanz“ (*yenendrāya bṛhaspatir vāsaḥ paryadadhād amṛtam / tena tvā paridadhāmy āyūṣe dīrghāyutvāya balāya varcase* PG 2.2.7; Ed. Mālavīya 2.2.10).⁷⁷ Nach Rāmadatta und anderen liest der Lehrer den Mantra,⁷⁸ laut VV der Vater.⁷⁹ Die meisten Handbücher beenden das Ritualelement mit *ācamana*.⁸⁰ Es können erneut weitere Handlungen hinzutreten. Die YP (25) weist an, vor dem Anlegen des *vāsas* dessen *pratiṣṭhā* und *pūjā* zu vollziehen.⁸¹ Der *Cūḍopanayana*-Text schreibt vor, dass dem Jungen zunächst (ohne Mantra) eine Hüftschnur (*kaṭisūtra*) umzulegen ist,⁸² die wohl zum Befestigen des hier *kaupīna* genannten Unterkleids dienen soll. Diese zusätzliche Handlung sorgt bei einigen Herausgebern und Kommentatoren für Verwirrung. Im anonymen Kommentar des CV (36) heißt es, dass mit o.g. Mantra ein *kaṭisūtrakaupīna* um die Hüfte zu binden ist. Laut SV (222) dagegen wird an dieser Stelle ein Gürtel (Nep. *kandhanī*) aus *muñja*-Gras bereitet und umgelegt. In anderen Handbüchern ist das Anlegen eines solchen Gürtels erst der nächste Schritt.

74 UP1: 65f.; UP2: 43. Die UP3 (37f.) folgt Rāmadatta (siehe oben).

75 CP1: 30; CP2: 33f.; CV: 35; UP1: 66; UP2: 43; VP: 86; VPGh: 106; VUP: 31.

76 Hier und im Folgenden werden die in den Handbüchern gemachten Details zur Beschaffenheit der Insignien ausgespart. Siehe dazu Kap. 9.1.

77 Im *vinīyoga* werden, wie von Jayarāma (Bākre 1982: 198), Aṅgiras als *ṛṣi*, *bṛhatī* als Versmaß und Bṛhaspati als Gottheit genannt (CP1: 30; CP2: 34; CV: 35f.; KBh: 249; KK: 79; SD: 289; SV: 222; VP: 87; VPGh: 107; VV1: 7; VV2: 11).

78 E 1549/15: 1'; H 391/27: 5'; M 75/7: 11'; DP: 58; KBh: 249; KK: 79; SD: 289; VP: 87 Fn. 2; VPGh: 107; VUP: 32; YP: 25.

79 VV1: 7; VV2: 11.

80 Die meisten Handbücher verzeichnen zweimaliges *ācamana* des Jungen (E 1549/15: 1'; H 391/27: 5'; M 75/7: 11'; CP1: 30; CP2: 34; CV: 36; DP: 59; KK: 79; SD: 289; SV: 222; UP3: 38; VP: 88; VPGh: 107; VUP: 33; YP: 26). Die UP macht keine Angaben zur Anzahl (UP1: 67; UP2: 45). Der VV erwähnt kein *ācamana* (VV1: 7; VV2: 10f.). Die YP (26) ergänzt das Stichwort „*mantraḥ gaṅgāviṣṇu*“. Im KBh (249) werden in die Beschreibung Rāmadattas drei weitere *ācamanas* eingebaut: das erste mit *vinīyoga* und Mantra „*oṃ ā mā gan yacasā* etc.“ (PG 1.3.15, dort zum *ācamana* beim Übergeben des *arghya* verwendet), die nächsten beiden schweigend.

81 Als Mantras werden zur *pratiṣṭhā* „*etaṃ te deva* etc.“ (VS 2.12) und für die *pūjā* „*oṃ yaṃ brahma vedāntavido vadanti* etc.“ genannt.

82 CP1: 30; CV: 35f; VV1: 7; VV2: 10f. Siehe auch SD: 289; YS: 24.

§4 Binden des Gürtels (*mekhalābandhana*) – Für das Umbinden des Gürtels (*mekhalā*) – wie gezeigt (siehe Kap. 9.1 §2), ein sehr altes Ritualelement – nennt PG 2.2.8-10 (Ed. Mālavīya 2.2.11-13) drei Alternativen: Entweder erfolgt es mit dem Spruch:

Zu mir ist gekommen, die, welche schlechte Rede fern hält, die reine Farbe (*varṇa*) klar macht, dem Aus- und Einatmen Stärke gebend, die schwesterliche Göttin, der beglückende Gürtel.

*om iyaṃ duruktaṃ paribādhamānā varṇaṃ pavitraṃ punatī ma āgāt /
prāṇāpānābhyāṃ balam ādadhānā svasā devī subhagā mekhaleyam //* (PG 2.2.8; Ed. Mālavīya 2.2.11),⁸³

mit dem ṚV-Vers:

Jung, gut gekleidet (und) umhüllt, kam er; geboren, wird er immer prächtiger. Die gedankenvollen Weisen ziehen ihn auf, achtsam mit dem Geiste die Götter ehrend.

*om yuvā suvāsāḥ parivīta āgāt sa u śreyān bhavati jāyamānaḥ /
taṃ dhīrāsāḥ kavaya unnayanti svādhyo manasā devayantaḥ* (ṚV 3.8.4)⁸⁴

oder schweigend.

Rāmadatta gibt die ersten beiden Alternativen an⁸⁵ und schreibt in Einklang mit Harihara (Bākre 1982: 200; Mālavīya 2000: 35) und anderen, dass der Junge den Mantra lesen soll, während der Lehrer das Binden des Gürtels übernimmt.⁸⁶ So auch SD und *Cūḍopānāyana*-Text, die jedoch nur den ersten Mantra (hier nebst *vinīyoga*) nennen.⁸⁷ In der VP (87 Fn. 2) heißt es bereits beim Anlegen des Unterkleids, dass alle Mantras nach dem vom Lehrer (beim Umlegen des Unterkleids) gelesenen Vers vom Jungen selbst zu lesen sind.⁸⁸ Der Kommentar im CV (37) räumt ein, dass das Lesen vom Vater oder Lehrer übernommen werden kann, wenn der Junge dazu nicht

83 Im *vinīyoga* der Handbücher werden als *ṛṣi* Vāmadeva, als Versmaß *triṣṭubh* und als Gottheit Mekhalā genannt (CP1: 31; CP2: 35; CV: 36; KBh: 250; KK: 79; SD: 290; VP: 89; VPGh: 107; VV1: 7; VV2: 11. So auch Jayarāma (Bākre 1982: 198). Der SV (222) bezeichnet die Gottheit, wohl unter dem Eindruck des Mantras, als Idam Duruktam Mekhalā.

84 Laut *vinīyoga* im KBh (250 Fn. 3) ist der *ṛṣi* Viśvāmitra, die Gottheit Sūrya und das Versmaß *triṣṭubh*. In der VP (90) dagegen wird der *ṛṣi* als Aṅgiras, das Versmaß als *bṛhatī* und die Gottheit mit Fragezeichen als Mekhalā angegeben. Dieser Mantra, im ursprünglichen Kontext an den Opferpfosten (*yūpa*) gerichtet (Kane 1974: 269; Lubin 1994: 183f.), wird in anderen Texten beim Berühren des Herzens (siehe §12) verwendet (Kane 1974: 286). Die VPGh (165) nennt ihn beim Umwickeln des Kopfes (*śiroveṣṭana*) während des *samāvartana* (Kap. 11.1 §12).

85 So auch VP: 89f. und VPGh: 107f.

86 E 1549/15: 1^v; H 391/27: 5^v-6^f; M 75/7: 11^r; DP: 59; KBh: 250; UP3: 38; YP: 26f. Siehe auch KK: 79; VP: 90. Die VUP (33 Fn. 2) nennt den zweiten Mantra nur in einer Fn. Gadādhara (Bākre 1982: 203; Mālavīya 2000: 36) ist anderer Ansicht und lässt den Lehrer den Mantra lesen (siehe auch Mālavīya 2000: 33f. Fn. 1; Stenzler 1878: 42 Anm. 2 zu PG 2.2.8).

87 Während im SD (290) nicht ersichtlich ist, wer die *mekhalā* bindet, ist dies laut *Cūḍopānāyana*-Text Aufgabe des Vaters (CP1: 31; CP2: 34f.; CV: 36f.). Vgl. SV: 222; VV1: 7f.; VV2: 11.

88 Ein interessantes Details, denn es zeigt, dass der Junge bereits vor dem *mantradāna* (siehe §19) vedische Mantras rezitiert. Siehe dazu Kap 9.7.

in der Lage ist. Einzig KBh (250) und KK (79) nennen auch die M6glichkeit, den G6rtel schweigend anzulegen.

Nach Rāmadatta ist der G6rtel je nach Anzahl der *pravaras* (des *gotra* des Jungen) mit Knoten versehen und wird dreimal (um den K6rper) gewunden.⁸⁹ Etwas detaillierter beschreibt der *Cūḍopanayana*-Text, wie der G6rtel aus *muñja* dreimal im Uhrzeigersinn um die H6fte des Jungen gewunden wird und am Ende die entsprechenden Knoten beigef6gt werden.⁹⁰ Gemāß VP (88) betrāgt die Anzahl dieser Knoten (je nach *gotra*) drei, f6nf oder sieben.⁹¹ Der YS (25) erwāhnt, dass die Knoten oberhalb des Nabels gebunden werden sollen (vgl. dazu Gopal 1959: 298). Laut UP steht der Junge zum Anlegen des G6rtels auf.⁹²

§5 Binden der Haarlocke (*śikhābandhana*) – Bisher, sieht man von einigen ergānzten Details ab, folgen die Handb6cher recht eng der Vorlage des PG. Das ändert sich nun, denn das dem Sūtrakāra noch unbekannte Anlegen der Opferschnur (siehe §7) k6ndigt sich mit verschiedenen Vorbereitungen an. Der *Cūḍopanayana*-Text erwāhnt, dass der Junge den Haarzipfel (*śikhā*) an seinem Hinterkopf bindet und *ācamana* macht.⁹³ Laut VP (90) und VPGh (108) bindet der Lehrer den Haarzipfel (Nep. *ṭupī*) des Jungen und vergegenwärtigt dabei im Geiste die *gāyatrī*.⁹⁴ Auch gemāß SD (290) und ihm folgenden Texten wird mit der Silbe *om* (*praṇava*) und dem *gāyatrī*-Mantra die Haarlocke gebunden.⁹⁵ In der UP wird nach dem Anlegen des G6rtels nur

89 H 391/27: 5*; M 75/7: 11*; DP: 59; KBh: 250; UP3: 38; VUP: 33; YP: 26. Leidiglich aus dem Ms. E 1549/15 (1') geht auch hervor, dass der G6rtel damit neunfach ist (*navaguṇī kṛta*), er also aus drei Strāngen besteht.

90 CP1: 31; CP2: 34f.; CV: 36f.; vgl. VV1: 7f.; VV2: 11. Der SV (222) erwāhnt nur, dass der G6rtel (*mekhalā*) mit dem entsprechenden Mantra umgelegt wird und beschreibt irrt6mlicherweise die H6ftschnur (*kaṭisūtra*), die laut *Cūḍopanayana*-Text vor dem *kaupīna* angelegt wird (siehe oben §3), als aus *muñja*-Gras gemacht und nach Anzahl der *pravaras* mit Knoten versehen.

91 Auch hier wird der G6rtel dreimal um den K6rper gewunden (vgl. VPGh: 107). In Gadādhara's Kommentar zu PG 2.2.11 werden (mit Verweis auf die *Gargapaddhati*) dieselben Angaben zur Knotenzahl gemacht wie in der VP (Bākre 1982: 203; Mālavīya 2000: 36; siehe auch Scharfe 2002: 104 Fn. 42). Die *Tharagotravaravāli* (S. 19-22, 33f.) von Śikharaṇātha Śarmā Suvedī verzeichnet nur *gotras* mit drei oder f6nf *pravaras*. In Nepal sind aber auch *gotras* mit nur einem *pravara* bekannt, etwa *agasti* (m6ndliche Mitteilung Harishankar Dhungel, Mani Adhikari u.a.) – ein *gotra*, der nach eben genanntem Text (S. 19, 33) drei *pravaras* (nāmlich *agasti*, *jaimini* und *dadhīci*) aufweist. Zur Anzahl der Knoten siehe auch Kane 1974: 281; Scharfe 2002: 109 und Stenzler 1878: 42 (Anm. 2 zu PG 2.2.8).

92 UP1: 67; UP2: 45. Die UP3 (38) folgt Rāmadatta (siehe oben).

93 CP1: 31; CP2: 35; CV: 37. Der SV (222) macht diese Anweisung, ohne Personen zu nennen, nur in Nepali.

94 Zu diesem wichtigen Mantra siehe unten §19.2.

95 Zit. in KBh: 250 Fn. 2; VPGh: 108; vgl. KK: 79. Der SD (290) zitiert als „*iti vacanāt*“ den scheinbar populāren Halbvers „*sadopavitīnā bhāyaṃ sadā baddhaśikhena ca*“ (*Karmapradīpa* 1.1.4), mit dem auch Harihara und Gadādhara, allerdings mit zweitem Teil (*viśikho vyupavītaś ca yat karoti na tat kṛtam*), das Tragen der Schnur und Binden der Haarlocke begr6nden (Bākre 1982: 200, 203; Mālavīya 2000: 35, 38). Auch der YS (25) verzeichnet den Vers in seiner Anleitung, nach welcher der Junge nicht nur das Haar selbst bindet, sondern auch die *gāyatrī*, die ihm theoretisch ja erst spāter unterrichtet wird, selbst erinnert.

das Wiederniederlassen und *ācamana* des Jungen vorgeschrieben.⁹⁶ Andere Texte fahren gleich mit folgender Ritualhandlung fort.

§6 Gabe von acht Opferschnüren (*yajñopavitāṣṭakadāna*) – Vor dem Anlegen der Opferschnur (*yajñopavitā*) fügen alle Handbücher (außer dem kurzgefassten VV)⁹⁷ ein Ritualelement ein, das weder im PG noch in dessen Kommentaren Erwähnung findet: Bevor der Junge die Opferschnur erhält, werden acht solche Schnüre an Brahmanen übergeben.

Im ältesten datierten der hier verwendeten Rāmadata-Mss. (E 1549/15: 1^v) heißt es, dass der Junge gemäß lokalem Brauch (*lokācāra*)⁹⁸ den Brahmanen acht neue Gefäße (*bhāṇḍa*) mit Areca-Nuss und Opferschnur gibt. Andere Varianten des Textes weichen im Wortlauf ab, machen jedoch ähnliche Angaben.⁹⁹ Laut VP (90f.) füllt man acht kleine Schalen aus Glockenbronze (Nep. *kāsako kaṭaurā*) oder Blattteller (Nep. *bohotā*) mit Reis, gibt Areca-Nuss, Geld je nach Vermögen und ein Paar Opferschnüre dazu. Dann erklärt man den förmlichen Beschluss (*saṃkalpa*), die Gefäße acht Brahmanen(jungen) zu geben, und erfüllt sein Versprechen. *Saṃkalpa* und Übergabe erfolgen laut VP (91) durch den Lehrer.¹⁰⁰ Auf ähnliche Weise lässt auch der *Cūḍopānāyana*-Text acht Gefäße bereiten und übergeben.¹⁰¹ Aus der *saṃkalpa*-Formel geht hier jedoch hervor, dass sie vom Jungen selbst gelesen werden soll.¹⁰²

96 UP1: 68; UP2: 46.

97 Der VV fährt nach dem Umbinden der *mekhalā* gleich mit dem Anlegen der Opferschnur fort (VV1: 8; VV2: 12). Auch der Kommentar (VV2: 9) macht keine Angaben zu einer Übergabe von Materialien.

98 Auch andere Handbücher (etwa KK: 79; DP: 59; YP: 27) verweisen explizit darauf, dass die Handlung dem Brauch (*ācāra*) entstammt.

99 Nach der VUP (34) gibt man acht Schalen mit Früchten und Schnüren (*aṣṭau saphalāni sayajñopavitāni bhāṇḍāni*) und nimmt dann eine weitere Opferschnur in die Hand, die explizit als strangförmig (*tānīrūpa*) bezeichnet wird (vgl. M 75/7: 11^v). Laut H 391/27 (6^v) ist diese Schnur dreisträngig (*tānitraya*). Gemäß indischer YP (27) werden acht Gefäße (*pātra*) – etwa Tontöpfe mit Ausguss, Gläser, Krüge usw. (H. *karave, gilāsa, kalasa ādi*) – nebst Schnur, einem kleinen Handtuch (H. *aṅgoche*), Areca-Nuss und Geld (*dakṣiṇā*) übergeben. Der KBh (250) erwähnt Verehrung und *dānapraṭiṣṭhā*. Laut DP (59f.) können alternativ dreimal acht Gefäße – also 24 – gegeben werden. Die meisten modernen Ausgaben des Rāmadata-Texts enthalten einen *saṃkalpa* (siehe dazu unten).

100 Die VPGh (108) gibt den Text gekürzt wieder und lässt statt großen Blatttellern (Nep. *bohotā*) kleine Blattschalen (Nep. *dunā*) verwenden.

101 CP1: 31f.; CP2: 35; CV: 37. Der Text selbst macht keine Angaben zum Material der Gefäße. Im Kommentar des CV (37f.) ist jedoch wie in der VP (90) von acht Schalen aus Glockenbronze (Nep. *kāsakā kacaurāharū*) die Rede. Vgl. SV: 223.

102 Laut Formel werden die Gefäße übergeben, um selbst den Wandel eines Zweimalgeborenen zu erlangen (*mama dvijācāraprāpyartham* CP1: 31; CP2: 35; CV: 37; KK: 79; SV: 223). Manche Varianten des Textes von Rāmadata sprechen im *saṃkalpa* vom eigenen *upanāyana* (*svakīyopānānakarmaviṣayaka satsaṃskāraprāpyartham* (°*arthe* DP) DP: 59; KBh: 250; YP: 27; vgl. UP3: 39). Die UP verwendet dieselbe Formulierung, ergänzt jedoch, dass die Gefäße zur Erlangung der zweiten Geburt, für die Berechtigung zum Vedastudium und für das Schnurtragen übergeben werden (° *tathā ca dvijatvasiddhivedādhyāyanādhikārārtham yajñopavitadhāraṅārtham* UP1: 68; UP2: 46). Laut *saṃkalpa* der VP (91) und VPGh (108) erfolgt die Übergabe, um die Berechtigung zum Tragen der Opferschnur zu erlangen (*yajñopavitadhāraṅādhikārasiddhyartham*).

Außerdem nennt der Text im Anschluss eine Formel, die der *pratiṣṭhā* der Gabe dient.¹⁰³

§7 Anlegen der Opferschnur (*yajñopavīṭadhāraṇa*) – Das Binden der Haarlocke und das Übergeben der acht Gefäße sind Vorbereitungen für eine Handlung, die im PG (ursprünglich) nicht erwähnt wird.¹⁰⁴ Bereits Karka (Bäkre 1982: 197f.), der sich in seinem Kommentar meist mit knappen Paraphrasen des Sūtra-Texts begnügt, ergänzt nach dem Anlegen der *mekhalā*, dass zu dieser Gelegenheit auch die Opferschnur angelegt werden soll. Im Kommentar von Jayarāma (Bäkre 1982: 199) wird auf den Brauch verwiesen und folgender Mantra angegeben:

Höchst rein ist die Opferschnur, welche zu Beginn zusammen mit Prajāpati entstanden ist. Lege die langes Leben verleihende, vorzüglichste, unbefleckte Opferschnur an. Es sei Kraft und Glanz.

*yajñopavītaṃ paramaṃ pavitraṃ prajāpater yat sahaṃ purastāt / āyusyam agryaṃ pratimuñca śubhraṃ yajñopavītaṃ balam astu tejaḥ.*¹⁰⁵

Spätere Kommentare machen weitere Ergänzungen.¹⁰⁶ Der Kommentar von Viśvanātha (Bäkre 1982: 206) und die Handbücher nennen darüber hinaus auch den Mantra:

Du bist die Opferschnur. Für das Opfer umwinde ich dich mit der Opferschnur.
*yajñopavītaṃ asi yajñasya tvā yajñopavītenopanahyāmi.*¹⁰⁷

103 CP1: 31f.; CP2: 35; CV: 37; KK: 79; SV: 223. Auch der KBh (250) verzeichnet eine *dāna-pratiṣṭhā*, nennt dafür aber keine Formel.

104 Zwar findet sich in einigen Mss. nach PG 2.2.10 (Ed. Mālavīya 2.2.13) eine Beschreibung des Schnuranlegens, jedoch muss es sich um eine Interpolation handeln, denn Hariharas Kommentar zu dieser Stelle erwähnt, dass vom Verfasser des Sūtras das Tragen der Schnur nicht behandelt wird (*sūtrakāreṇa yajñopavīṭadhāraṇaṃ na sūtritaṃ* Bäkre 1982: 200; Mālavīya 2000: 35). Siehe auch Kane 1974: 284 Fn. 662; Speijer 1872: 22; Stenzler 1876: 53 und 1878: 42 Anm. zu PG 2.2.10.

105 Zur Herkunft des Mantras und dessen *vinīyoga* siehe übernächste Fn.

106 Harihara (s.o.) verweist auf die früheren Kommentatoren und zitiert weitere Autoritäten bezüglich des Tragens der Opferschnur (Bäkre 1982: 200; Mālavīya 2000: 35). Gadādhara macht mithilfe von Zitaten auch Angaben zur Beschaffenheit der Schnur (Bäkre 1982: 203; Mālavīya 2000: 37f.).

107 Beide Mantras werden von der Einfügung in PG 2.2 (s.o.) genannt (vgl. etwa Speijer 1872: 22). Kane (1974: 291 Fn. 682) schreibt zum ersten der beiden Mantras, dass er vergleichsweise modernen Ursprungs ist und verweist auf *Baudhāyanagr̥hyasūtra* 2.5.8 und *Vaikhānasmārta-sūtra* 2.5. Er wird in keinem der bekannten älteren Texte erwähnt. Trotz des scheinbar geringen Alters der Mantras geben sie die Handbücher mit *vinīyoga* an und vermerken, dass der *ṛṣi* Parameṣṭhī, das Versmaß *tristubh* und die Gottheit Liṅgoktā ist (CP1: 32; CP2: 36; CV: 37; KBh: 250; KK: 80; SD: 292; SV: 223; UP1: 71; UP2: 48f.; UP3: 41). Die DP (60) verzeichnet nur den ersten Vers, (für den Text unüblicherweise) mit obigem *vinīyoga* (siehe auch YP: 27). Der SD (292) enthält einen zweiten *vinīyoga* (für den zweiten Vers), in dem als *ṛṣi* des *yajus* Prajāpati und als Gottheit Yajñopavīta bezeichnet wird (bezüglich der Gottheit zit. in KBh: 250 Fn. 4). Die VPGh (109) gibt nur einen *vinīyoga* an, nach dem der *ṛṣi* Prajāpati, das Versmaß *tristubh* und Liṅgoktā die Gottheit ist, so auch VV1: 8; VV2: 12; vgl. Jayarāma (Bäkre 1982: 199). Ähnliche Angaben werden beim Anlegen einer Schnur während des *samāvartana* gemacht (siehe Kap. 11.1 §12).

Die Angaben in den untersuchten Varianten des Rāmadatta-Textes sind meist recht knapp. Die Mss. E 1549/15 und H 391/27 erwähnen (wie der VV)¹⁰⁸ nur, dass die mit dem Mantra angelegte Schnur aus drei Strängen besteht.¹⁰⁹ M 75/7 und VUP enthalten die Information, dass die strangförmige Schnur Knoten gemäß der (Anzahl der) *pravaras* (des *gotra* des Jungen) hat.¹¹⁰ Im KBh ist die auch im *Cūḍopānāyana*-Text belegte Anweisung ergänzt, dass der Junge den rechten Arm hebt, die Schnur über die linke Schulter gelegt wird und ein *ācamana* des Jungen folgt.¹¹¹ Laut YP (27) vollzieht man zunächst eine *pratiṣṭhā* für die Schnur, verehrt sie und legt sie dem Jungen an, nachdem vier Brahmanen sie mit der Hand berührt haben.

Auch andere Handbücher beschreiben besondere Vorbereitungen der Schnur. In der VP (91f.) heißt es, dass die Schnur, wenn möglich, von einem unverheirateten Mädchen (*kanyā*) gesponnen sein soll (vgl. SV: 223). Nach dem SD ist dies erst eine zweitrangige Option, wenn es nicht möglich ist, eine von einem Brahmanen, einer Frau mit lebendigen Gatten oder einer Brahmanenfrau gefertigte Schnur zu verwenden.¹¹² Nach der VP (91) nimmt man die Schnur, spricht zehnmal der *gāyatrī* und legt sie dem Jungen, der inzwischen mit gebundener *śikhā* nach Osten oder Norden gewandt *ācamana* gemacht hat, auf die im KBh beschriebene Weise (siehe oben) an.¹¹³

Einige Handbücher bauen das Vorbereiten der Schnur unter Rückgriff auf Handlungen, die aus dem *nityakarman* bekannt sind,¹¹⁴ noch weiter aus. Laut UP ist das Rezitieren der *gāyatrī* nur eine von vielen Vorbereitungen, die unter der Überschrift *yajñopavītasamṣkāra* im Detail beschrieben werden. Die Schnur wird hier z.B. mehrfach durch Sprenkeln von Wasser gereinigt und man platziert verschiedene Gottheiten in ihren Strängen, bevor man sie dem Jungen anlegt, und dieser zweimal *ācamana* macht.¹¹⁵ Im SD (291f.) wird eine ähnlich ausführliche Prozedur beschrieben.

108 *ekaṃ (trisūtram) yajñopavītam* VV1: 8; VV2: 12. Der Kommentar der CV (38f.) ergänzt diese im *Cūḍopānāyana*-Text nicht zu findende Information in Nepali (*yauṭā janai tīna dorā bhaeko*).

109 *tānīrayam yajñopavītam* H 391/27: 6; *thānī* (sic!) *trayarūpam yajñopavītam* E 1549/15: 1^v.

110 *tānīrūpam yajñopavītam* *sva(su M 75/7)pravaraḡranthiyutam* M 75/7: 11^v; VUP: 34. Nach dem Maithili-Kommentar der VUP (34) können es drei oder fünf Knoten sein.

111 Der KBh (250) schreibt, wie E 1549/15 (1^v), zweimaliges *ācamana* vor (so auch KK: 80). Der *Cūḍopānāyana*-Text macht keine Angaben zur Anzahl (CP1: 32; CP2: 36; CV: 38). Der VV erwähnt kein *ācamana* (VV1: 8; VV2: 12).

112 *sambhave brāhmaṇena, sadhavayā brāhmaṇyā vā nīrmitam sūtram grāhyam* SD: 291.

113 Beim Anlegen des Felles heißt es, dass der Junge nach dem Anlegen der Schnur (erneut) *ācamana* macht (VP: 93). Die VPGh (108f.) gibt diese Angaben leicht gekürzt wieder. Vgl. SV: 223.

114 Die Handbücher zum *nityakarman* beschreiben den Umgang mit der Schnur meist nach den Regeln zum morgendlichen Bad. Kurze Texte nennen nur die Mantras zum An- und Ablegen (z.B. *Nityakarmavidhi* S. 41). In detaillierteren Anleitungen (etwa NP: 37-39; *Nityakṛtyaprayoga-vidhi* S. 8f.) wird u.a. auch die Verehrung von Göttern in den Strängen und Knoten der Schnur beschrieben. Der richtige Umgang mit der Schnur kann auch Thema der Unterweisung durch den Lehrer (siehe Kap. 9.3 §12) sein.

115 Zunächst wird die Schnur dreimal mit Wasser besprengt. Dabei spricht der Lehrer das auch beim *añjalipūraṇa* (siehe unten §10) verwendete *āpohiṣṭhīya* (VS 11.50-52 bzw. 34.14-6). Dann wird die Schnur (dreimal) um beide Daumen gewunden. Die Mantras dabei lauten „*brahma jajñānam prathamam purastāt* etc.“ (VS 13.3). „*idaṃ viṣṇur vi cakrame* etc.“ (VS 5.15) sowie „*namas te rudra manyave* etc.“ (VS 16.1) und verweisen darauf, dass hier Brahmā, Viṣṇu und Rudra/Śiva verehrt werden. In ein (irdenes) Gefäß gegeben, werden in den neun Stränge (*tantu*) der Schnur verschiedene Gottheiten eingesetzt. Dazu nimmt man mit der linken Hand Ritualreis und spricht

Obwohl die Opferschnur vergleichsweise jungen Ursprungs ist, zeigen die zahlreichen Ergänzungen des Prozederes beim Anlegen, dass ihr eine zunehmend wichtige Rolle beigemessen wird. Dass diese Überarbeitungen über das sonst übliche Maß hinausgehen, wird deutlich, wenn man das Anlegen des bereits in den vedischen Hymensammlungen mit dem *brahmacārin* assoziierten Felles vergleichend heranzieht.

§8 Anlegen des Felles (*ajinadhāraṇa*) – Wie das letzte Ritualelement ist das Anlegen des Felles (*ajina*) mit dem Mantra:

Das feste, mächtige Auge des Mitra, ruhmreich, glanzvoll, betagt, vollkommen, das keusche, alternde Gewand, dieses mächtige Fell lege ich an.

*om mītrasya cakṣur dharuṇam balīyas tejo yaśasvi sthaviraṃ samiddham / anāhanasyaṃ vasaṇaṃ jariṣṇuḥ parīdaṃ vājyajinaṃ dadhe 'ham'*¹¹⁶

im Text des PG eine späte Interpolation.¹¹⁷ Nach Karka (Bākre 1982: 198) und Jayarāma (ebd.: 199) wird das Fell als Oberbekleidung (*uttarīya*) schweigend (*tūṣṇīm*) angelegt, nach Harihara (ebd.: 200; Mālavīya 2000: 35) und Gadādharma (Bākre 1982: 203; Mālavīya 2000: 37) entweder schweigend oder mit eben genanntem Mantra. Bei den Optionen begegnet man in den Ritualhandbüchern wieder.

Rāmadatta schreibt nur knapp, dass das Anlegen des Fells schweigend geschieht.¹¹⁸ Der KBh (251 Fn. 5) ergänzt, zitiert aus dem SD (292f.), der Junge solle das Feuer rechts umwandeln, dann westlich davon *ācamana* machen und gemäß des eigenen Standes mit o.g. Mantra das Fell, die Haare nach außen, wie die Opferschnur, das heißt, von der linken Schulter herabhängend, anlegen.¹¹⁹ Laut VP (93) nimmt der Junge, während der Mantra gesprochen wird, das Fell entgegen und legt es dann wie

die Formel „*omkaraṃ prathamatantau nyasāmi*“, „Ich setze im ersten Strang Omkara nieder“. Mit entsprechend verändertem Wortlaut platziert man in den restlichen Strängen die Gottheiten Agni, die Schlangen, Soma, Indra, Prajāpati, Vāyu, Sūrya und die Allgötter (*viśvedevā*). Sind alle Formeln gesprochen, streut man mit der rechten Hand den Reis auf die Stränge. Dann wird die Schnur, nachdem sie mit „*upayāmagr̥hīto 'si savitro 'si* etc.“ (VS 8.7) der Sonne gezeigt wurde, auf die Handfläche gelegt und zehnmal die *gāyatrī* gesprochen (laut Hindi-Kommentar der UP1 liegt sie dabei in der hohlen linken Hand und wird mit der rechten Hand abgedeckt). Als nächstes hält man Wasser, liest den *vinīyoga* zum Anlegen der Schnur, gibt das Wasser auf den Boden, liest o.g. Mantra und legt dem Jungen die Schnur an (UP1: 68-72; siehe auch UP2: 46-49, 51; UP3: 39-41).

116 Der SD (292) hat *jayiṣṇu* (siegreich) statt *jariṣṇuḥ* (zit. in KBh: 251 Fn. 5; VPGh: 109). Zu dieser problematischen Stelle siehe auch Speijer (1872: 22). Der Mantra findet sich auch im *Śāṅkhāyanagr̥hyasūtra* 2.1.30 als Interpolation. Der Kommentator Nārāyaṇa ist der Ansicht, dass er aus dem *Mādhyaṇḍinagr̥hya* (also dem PG) übernommen wurde (Oldenberg 1886: 61). Im *vinīyoga* des SD (292f.) wird Vāmadeva als *ṛṣi*, *trīṣṭubh* als Versmaß und Ajina als Gottheit genannt (zit. in KBh: 251 Fn. 5; siehe auch KK: 80). Die VP (93) gibt Prajāpati als *ṛṣi*, *br̥hatī* als Versmaß und Mitra als Gottheit an. Die VPGh (109) übernimmt beide Varianten. Der *Cūḍopānāyana*-Text nennt als *ṛṣi* Parameṣṭī, als Versmaß *trīṣṭubh* und als Gottheit Liṅgoktā (CP1: 32; CP2: 36; CV: 38; SV: 223f.; VV1: 8; VV2: 12).

117 Siehe Speijer 1872: 22; Stenzler 1876: 53 und 1878: 42 Anm. zu PG 2.2.10.

118 E 1549/15: 1^v; H 391/27: 6^v; M 75/7: 11^v; DP: 60; KBh: 251; VUP: 34; YP: 28. Im Ms. M 75/22 (3^v) wird der Mantra eingefügt.

119 Diese Passage wird in die VPGh (109f.) übernommen (vgl. KK: 80).

einen Schal (Nep. *uparnā*) um.¹²⁰ Im *Cūḍopānāyana*-Text dagegen gibt der Vater dem Jungen schweigend (*tūṣṇīm*) das Antilopenfell, der es mit dem Mantra, (wie im SD) die Haare nach außen, als Oberbekleidung (*uttarīya*) anlegt und dafür vorher zweimal *ācamana* macht.¹²¹ Eine weitere Möglichkeit verzeichnet die UP1 (72): Der Lehrer liest den Mantra und übergibt dann schweigend das Fell. Hier beendet zweimaliges *ācamana* das Anlegen und bereitet so die nächste Ritualhandlung vor.¹²² Die Handbücher präzisieren die Anweisungen, indem sie verschiedene Details einfügen, aber besondere Vorbereitungen, wie bei der Opferschnur, werden nicht verzeichnet.

§9 Ergreifen des Stockes (*daṇḍagrahaṇa*) – Bereits frühe Zeugnisse legen nahe, dass der Stock aus der Weihe (*dīkṣā*) für das Somaopfer in das *upanayana* übernommen wurde (siehe Kap. 9.1 §5). Beziehungen zwischen den beiden Ritualen sind im hier untersuchten Material ebenfalls nachweisbar. Nach PG 2.2.11 (Ed. Mālavīya 2.2.14) wird (vom Lehrer) ein Stock gegeben, den (der Junge) mit dem Spruch entgegennimmt:

Der Stock, der mir herabfiel im freien Himmel auf die Erde, diesen nehme ich wieder zum Leben, zum *brahman*, zum Glanze des *brahman*.
yo me daṇḍaḥ parāpatad vaihāyaso 'dhi bhūmyāṃ tam ahaṃ punar ādad āyuṣe brahmaṇe brahmavarcasāye (PG 2.2.12; Ed. Mālavīya 2.2.14).¹²³

Im Anschluss (PG 2.2.13; Ed. Mālavīya 2.2.15) wird mithilfe eines Zitats auf die Parallele (vom beim *upanayana* aufgenommenen *brahmacarya*) zum *dīrghasattra*, der langen Opferperiode (beim Somaopfer) verwiesen und daraus abgeleitet, dass man (bezüglich der Stockübergabe) auch wie bei der *dīkṣā* verfahren könne.¹²⁴ Im Kommentar von Harihara (Bākre 1982: 200; Mālavīya 2000: 36) wird dann auch der Mantra „*om uc chrayasva vanaspata etc.*“ (VS 4.10f)¹²⁵ verzeichnet, mit dem laut KŚ 7.4.2 der Opferer während der *dīkṣā* zum *agniṣṭoma* den Stock anhebt, den ihm der Priester (*adhvaryu*) gegeben hat (vgl. ŚB 3.2.1.35). Wie gehen die Handbücher mit diesen Vorgaben um?

Rāmadatta schreibt in Einklang mit PG 2.2.11f. (Ed. Mālavīya 2.2.14) vor, dass der Lehrer den Stock schweigend gibt und der Junge ihn mit „*yo me daṇḍaḥ parāpatat etc.*“ ergreift.¹²⁶ Die Anweisungen des *Cūḍopānāyana*-Textes ähneln denen Rāma-

120 Die VPGh (109f.) gibt zunächst in modifizierter und gekürzter Form die Angaben der VP wieder und fügt dann in Klammern die im KBh zitierte Passage des SD ein.

121 CP1: 32f; CP2: 36; CV: 38f.; SV: 223f; VV1: 8; VV2: 12f.

122 Laut UP2 (49f.) dagegen gibt der Lehrer schweigend das Fell, welches daraufhin mit dem Mantra angelegt wird (vgl. UP3: 41).

123 Der *vinīyoga* gibt als *ṛṣi* des als Yajus bezeichneten Mantras Prajāpati und als Gottheit Daṇḍa an (CP1: 33; CP2: 37; CV: 38f.; DP: 60; KBh: 251; KK: 80; SD: 293; SV: 224; VP: 94; VPGh: 110; VV1: 9; VV2: 13); vgl. Jayarāma (Bākre 1982: 199).

124 Der Sūtra-Text bezieht sich auf ŚB 11.3.3.2. Siehe dazu die Anmerkungen von Stenzler (1878: 43), Oldenberg (1886: 305) und Mālavīya (2000: 34 Fn. 3). Zur Parallelität von *brahmacarya* und *sattra* siehe Lubin 1994: 186.

125 Die Handbücher, die den Mantra und eine *vinīyoga*-Formel angeben, verzeichnen darin (wie für „*om yo me daṇḍaḥ etc.*“) Prajāpati als *ṛṣi* und Daṇḍa als Gottheit des *yajus* (KBh: 251 Fn. 6; KK: 80; SD: 293; SV: 224; VP: 95; VPGh: 110).

126 E 1549/15: 1^v; H 391/27: 6^v; M 75/7: 11^v; KBh: 251; DP: 60f.; UP3: 41f.; VUP: 34f.; YP: 28.

dattas. Allerdings agiert dort wieder der Vater. Weiterhin heißt es, dass der Junge den Stock mit der rechten Hand ergreift.¹²⁷ Die UP1 (72f.) schreibt (von beiden abweichend), dass der Lehrer zunächst den Mantra liest, dann den Stock übergibt, den der Junge schweigend entgegennimmt.¹²⁸

Einige Handbücher verzeichnen darüber hinaus den bei der *dīkṣā* verwendeten Mantra VS 4.10f. Im SD (293) wird er ohne weitere Erklärung der ansonsten wie bei Rāmadatta beschriebenen Übergabe angeschlossen. Lediglich aus dem *vinīyoga* geht hervor, dass der Mantra beim „Erheben des Stockes“ (*daṇḍocchrayana*) verwendet wird.¹²⁹ Das KK (80) folgt dem SD, zitiert jedoch vor dem *vinīyoga* des zweiten Mantras (ohne Quellenangabe) PG 2.2.13 (Ed. Mālavīya 2.2.15) und gibt an, dass (der Stock) mit dem Mantra erhoben wird.¹³⁰ In der VP (95: Fn. 1) wird explizit auf das Anheben des Stockes durch den für den *somayāga* Geweihten (*dīkṣita*) verwiesen und eine Parallele zum *vratābandha* vollziehenden Jungen hergestellt, der die Observanz (*vrata*) eines langen *brahmacarya* auf sich nimmt. Außerdem wird ein zweiter Stock ins Spiel gebracht. Der Haupttext der VP (94f.) gibt zunächst die Anweisung, dass der Lehrer (nebst *vinīyoga*) den ersten Mantra liest und der Junge den Stock mit der rechten Hand entgegennimmt. Dann heißt es weiter, dass es Brauch (Nep. *calana*) sei, aus einem gelben Stück Stoff zwei kleine Taschen (Nep. *thailo* bzw. *jholī*) nähen zu lassen, in die man jeweils separat geschälte Linsen (Nep. *chāṭāko dāla*) und Reis (Nep. *cāmala*) gibt. Diese soll man dann an das Ende eines zweiten Stockes knoten, den der Junge über die linke Schulter legt. Bevor der Text nun den Mantra VS 4.10f anführt, heißt es dazu, es stehe geschrieben, dass man diesen (zweiten Stock) damit anlegt. In Nepal (wörtlich: „bei uns“, *hāmro yahā*) sei dies aber nicht üblich. Der SV (224) übernimmt zwar den *vinīyoga* aus dem VP, gibt aber die Anweisung, dass mit dem genannten Mantra ein zweiter, über die Schulter getragener Stock genommen wird, an dem eine „Geldbörse“ (Nep. *suna thailī*) sowie eine Tasche (Nep. *jholī*) befestigt sind.

Mit dem Anlegen des Stockes bzw. der Stöcke ist das Neueinkleiden bzw. Ausstatten des *brahmacārin* (zumindest in den Handbüchern) abgeschlossen. Es folgt nun eine Reihe von Handlungen, die u.a. dazu dienen, die Beziehung des Initianden zum Lehrer und zum Ritual mit seinen verschiedenen Komponenten zu etablieren.

§10 Füllen der zusammgelegten Hände (*añjalipūraṇa*) – Für die nun anstehende Handlung werden laut PG 2.2.14 (Ed. Mālvīya 2.2.16) die sogenannten *āpohiṣṭīya*-Verse verwendet, ein aus RV 10.9.1-3 in andere Hymnensammlungen übernommenes Set von Mantras, das sich im häuslichen Ritual bei der Verwendung von Wasser großer Beliebtheit erfreut (vgl. Fay 1899: 18f.), nämlich die Mantras:¹³¹

127 CP1: 33; CP2: 37; CV: 38f.; VV1: 9; VV2: 13.

128 Die Anleitung der UP2 (50) ähnelt der Rāmadattas. Die UP3 (41f.) übernimmt dessen Wortlaut.

129 Zit. in KBh: 251 Fn. 6; VPGh: 110.

130 Auch der YS (29) lässt mit diesem Mantra den Stock anheben.

131 In den Handbüchern wird beim *añjalipūraṇa* für die drei Mantras ein gemeinsamer *vinīyoga* angegeben, nach welchem Sindhudvīpa der *ṛṣi*, Āpa die Gottheit und *gāyatrī* das Versmaß ist (CP1: 33; CP2: 37; CV: 39; KBh: 251; KK: 81; SD: 294; SV: 224; VP: 96; VPGh: 111; VV1: 9; VV2: 13). Jayarāma macht hier keine Angaben (Bākre 1982: 199).

Oh Wasser, ja, ihr seid labend; gebt uns Kraft, um große Freude zu schauen!
om āpo hi śtha mayobhuvas tā na ūrje dadhātana / mahe raṇāya cakṣase (VS 11.50, 36.14),

Macht uns hier teilhaftig dessen, was Euer wohltuendster Saft ist, gleichwie die liebevollen Mütter!

om yo vaḥ śivatamo rajas tasya bhājayateha naḥ / uśatīr iva mātaraḥ (VS 11.51, 36.15) und

Dem möchten wir, die Euren, recht kommen, für dessen Wohnstätte ihr uns belebet und gebäret, oh Wasser

om tasmā aram gamāma vo yasya kṣayāya jinvatha / apo janayathā ca naḥ (VS 11.52, 36.16).¹³²

Im PG werden sie vorgeschrieben, wenn man bei der Hochzeit (*vivāha*) den Kopf der Braut besprenkelt (PG 1.8.6), wenn man beim *śravaṇākarman* (einem Feueropfer am Vollmondtag des Monats Śrāvaṇa, das dem Vertreiben der Schlangen dient) an der Tür des Hauses eine Reinigung vollzieht (PG 2.14.21; Ed. Mālavīya 2.14.16) oder wenn man beim Aufstellen des Wasserbehälters (*maṇikāvadhāna*) diesen befüllt (PG 3.5.4).¹³³ Wie an entsprechender Stelle (siehe Kap. 11.1 §3) noch zu behandeln sein wird, werden sie nach PG 2.6.13 (Ed. Mālavīya 2.6.10) auch beim *samāvartana* angewandt. Im Kontext des *upanayana* wird mit jedem der Mantras je einmal Wasser aus den zusammengelegten Händen (*añjali*) des Lehrers in die zusammengelegten Hände des Schülers gefüllt. Pandey (1998: 136) versteht die Handlung als Reinigung, die zur Vorbereitung der Mantragabe (*mantradāna*) nötig ist. Nach Lubin (1994: 187) symbolisiert sie den „flow of knowledge“ vom Lehrer zum Schüler. Sie kann aber auch als Glied einer Reihe von Handlungen interpretiert werden, die die Verbindung zwischen den beiden Akteuren etablieren sollen (siehe dazu unten §12).

Laut Rāmadatta und anderen füllt der Lehrer zuerst die eigenen zusammengelegten Hände mit Wasser und gibt dann dieses Wasser in die Hände des Jungen.¹³⁴ Laut *Cūḍopānāyana*-Text agiert wieder der Vater in der Rolle des Lehrers.¹³⁵ Abgesehen von Rāmadatta schreiben die meisten Handbücher weiterhin vor, dass der Junge nach jedem Füllen der Hände das Wasser nach oben sprengt.¹³⁶ In zwei Texten wird mit Hilfe des Wassers offensichtlich eine Verbindung zum nächsten Ritualelement hergestellt: Laut SV (224f.) wird durch das Sprengeln der Sonne geopfert. Auch nach dem YS (29f.) soll der Junge das eingefüllte Wasser der Sonne darbringen, allerdings erst, nachdem der Lehrer ihn angewiesen hat, diese zu betrachten.

¹³² Zur Deutung dieses rätselhaften Verses siehe Jamison/Brereton 2014: 1380.

¹³³ In der UP werden die Mantras beim Bereiten der Opferschnur eingefügt (UP1: 68f.; UP2: 46f.; UP3: 39). Sie finden auch im Totenritual Anwendung (Lubin 1994: 188).

¹³⁴ E 1549/15: 1^o; H 391/27: 6^o; M 75/7: 11^o; KBh: 251; DP: 61; UP3: 42; VUP: 35f.; YP: 26. So auch YS: 29; SD: 294; UP1: 73; UP2: 50f.; VP: 95f.; VPGh: 110f.

¹³⁵ CP1: 33f.; CP2: 37f.; CV: 39f.; vgl. VV1: 9; VV2: 13f. Der Nepali-Kommentar im VV2 (11) merkt dazu an, dass der Mantra eigentlich von sechs Priestern (*purohita*) zu rezitieren sei.

¹³⁶ CP1: 33f.; CP2: 37f.; CV: 39f.; VP: 96; VPGh: 110; VV1: 9; VV2: 13f. Die UP erwähnt das Sprengeln nur einmal am Ende (UP1: 73; UP2: 51), das KK (81) nur einmal am Anfang. Laut Kommentar zur YP (28) wird das Wasser auf die Erde gegeben.

§11 Betrachten der Sonne (*sūryodīkṣaṇa*) – Gemäß PG 2.2.15 (Ed. Mālavīya 2.2.17) soll der Junge nun zur Sonne sehen.¹³⁷ Für die vedische Zeit lassen sich poetische Identifikationen von *brahmacārin*, Sonne, asketischer Hitze und (Ritual-)Feuer aufzeigen (siehe dazu Kajihara 2002: 130-135). Das hier zu behandelnde, in der Sūtra-Zeit in seine Form gebrachte Ritualelement ist aber nicht exklusiv mit dem *brahmacārin* verbunden, sondern ebenso integraler Bestandteil der Hochzeit (*vivāha*), bei der der Bräutigam der Braut die Sonne zeigt (PG 1.8.7).¹³⁸ Pandey (1998: 136) verweist bei der Behandlung des *upanayana saṃskāra* darauf, dass die Sonne das kosmische Gesetz repräsentiere und mit dem Zeigen verdeutlicht werden solle, dass das nun bevorstehende Leben von Regeln und Disziplin geprägt sei. Außerdem gelte – wie auch hier bereits festgestellt –¹³⁹ die Sonne als Zeuge aller Handlungen. Beide Deutungen Pandey's ließen sich auf den Kontext der Hochzeit übertragen. Der in der hier untersuchten Schule beim *sūryodīkṣaṇa*, sowohl der Initiation wie auch der Hochzeit, vorgeschriebene Mantra liefert allerdings lediglich einen Hinweis auf den in vedischer Ritualrhetorik üblichen Wunsch nach langem Leben:

Möge dieses von den Göttern eingesetzte Auge hell im Osten aufgehen. Mögen wir hundert Herbste sehen, mögen wir hundert Herbste leben, mögen wir hundert Herbste hören, mögen wir hundert Herbste sprechen, mögen wir hundert Herbste nicht niedergedrückt sein und mehr als hundert Herbste.

oṃ tac cakṣur devahitam purastāc chukram uccarat / paśyema śaradaḥ śataṃ jīvema śaradaḥ śataṃ śṛṇuyāma śaradaḥ śataṃ pra bravāma śaradaḥ śataṃ adīnāḥ syāma śaradaḥ śataṃ bhūyaś ca śaradaḥ śatāt (VS 36.24).¹⁴⁰

Spätere Texte haben dem nur einige Formalia hinzuzufügen und liefern somit kaum weitere Anhaltspunkte für die Interpretation. Nach Rāmadatta und anderen trägt der Lehrer (nach dem *Cūḍopānāyana*-Text der Vater) dem Jungen auf „Om, betrachte die Sonne!“ (*oṃ sūryam udīkṣasva*) – eine Aufforderung (*praiṣa*), die im Wortlaut bereits von Karka (Bākre 1982: 198) genannt wird – und der Junge kommt, während er den o.g. Mantra spricht, dieser Anweisung nach.¹⁴¹ Laut SV (225) betrachtet er die Sonne stehend. Nach dem YS (29f.) bringt er nach der Anweisung zunächst das vom Lehrer eingefüllte Wasser (siehe §10) dar (vgl. SD: 294) und grüßt dann, indem er den

137 Andere Gr̥hyasūtras beschreiben das auch als *ādityadarśana* bezeichnete „Betrachten der Sonne“ an anderen Stellen des Ritualablaufs (siehe Kane 1974: 286).

138 Im Hochzeitsritual wird der Braut auch der Polarstern (*dhruva*) gezeigt (PG 1.8.19-20).

139 Vgl. das Adressieren von Dīpanārāyaṇa als „Zeugen des Rituals“ bei der Verehrung des Lichtes (Kap. 5.2.5 §4).

140 Die Handbücher, die einen *vinīyoga* angeben, sind sich einig, dass die Gottheit Sūrya und der *ṛṣi* Dadhyac Atharvaṇa ist (allerdings variiert die Schreibung: Dadhyaṅgātharvaṇa CP1: 34; CP2: 38; VV1: 10; VV2: 14; Dadhyaṅgātharvaṇa CV: 40; KBh: 251; KK: 81; SD: 294; SV: 225; VP: 97; VPGh: 111). Weniger einheitlich sind die Angaben zum Versmaß (*pura uṣṇik* CP1: 34; CP2: 38; CV: 40; VV1: 10; VV2: 14; *uṣṇik* KK: 81; *rakṣarātīta pura uṣṇik* VP: 97; VPGh: 111; SV: 225; *brahmī tristup* (*pura uṣṇik*) SD: 294; KBh: 251; vgl. VP: 97 Fn. 1).

141 E 1549/15: 1^v-2; H 391/27: 6^v; M 75/7: 11^v-12; DP: 61; KBh: 251; SD: 294; SV: 225; UP1: 74; UP2: 51f.; VP: 97f.; VPGh: 111; VUP: 36; VV1: 9f.; VV2: 14; YP: 29f. In der UP3 (42f.) fehlt der *praiṣa*. Aus dem KK (81) geht nicht hervor, wer den Mantra liest.

Mantra spricht, mit erhobenen Armen die Sonne. Hier nimmt das *sūryodīkṣaṇa* also Züge des *sūryārghadāna* (vgl. Kap. 5.2.4 §2) an.

§12 Berühren des Herzens (*hṛdayāmbhana*) – Laut Sūtra berührt der Lehrer nun das Herz des Jungen und spricht dabei:

In meinen Willen gebe ich dein Herz, meinem Denken gemäß sei dein Denken. Erfreue dich aufmerksamen Geistes meiner Rede; Bṛhaspati verbinde dich mir.
om mama vrate te hṛdayaṃ dadhāmi / mama cittam anucittam te astu mama vācam ekamaṇā juṣasva bṛhaspatiṣṭvā niyunaktu mahyam (PG 2.2.16; Ed. Mālavīya 2.2.18).¹⁴²

Auch dieses Ritualelement hat eine Parallele im Hochzeitsritual (vgl. PG 1.8.8),¹⁴³ allerdings findet hier eine Modifikation statt (siehe unten).

Rāmadatta beschreibt nur kurz, wie der Lehrer mit der rechten Hand Schulter und Herz des Jungen berührt und dabei den genannten Mantra spricht.¹⁴⁴ Manche Handbücher führen genauer aus, dass der Lehrer (von hinten den Arm) über die rechte Schulter des Jungen (führend) dessen Herz berührt.¹⁴⁵ Laut *Cūḍopāyana*-Text berührt der Vater auf diese Weise seinen Sohn.¹⁴⁶

Bei der Hochzeit übernimmt der Bräutigam die Rolle des Berührenden und die Braut die Rolle des Berührten. Oldenberg (1886: 65) erklärt in seiner Anmerkung zu *Śāṅkhāyanagr̥hyasūtra* 2.4.5, dass das Berühren des Herzens eine enge Verbindung zwischen zwei, sich bislang fremden Personen etabliert. Bedenkt man, dass nach einigen Initiationshandbüchern der Vater das Herz seines Sohnes berührt, sollte man die Betonung jedoch nicht auf die Fremdheit der Personen legen. Die Akteure stehen sich in ihnen vorher fremden Rollen gegenüber, die ihre Beziehung neu definieren.¹⁴⁷

Anders als bei den in den letzten Paragraphen behandelten Parallelen zwischen Hochzeit und Initiation agieren beim Berühren des Herzens nicht nur jeweils andere Akteure auf dem Platz. Im Mantra wird eine Gottheit genannt, die ersucht wird, die jeweilige Verbindung zu bewirken. Beim *upanayana* ist dies Bṛhaspati, der Lehrer der Götter und Herr der Verse, bei der Hochzeit dagegen Prajāpati, der Ur-Mensch und

142 Üblicherweise gelten Prajāpati als *ṛṣi*, *triṣṭubh* als Versmaß und Bṛhaspati als Gottheit (CP1: 34; CP2: 38; CV: 41; KBh: 251; KK: 81; SD: 294; SV: 225; VP: 98; VPGh: 111). Der *vinīyoga* im VV hat – im Widerspruch zum anschließenden Text – als Mantra „*om prajāpati* etc.“. Als *ṛṣi* wird Parameṣṭhī genannt und Prajāpati erscheint (wie im Hochzeitsritual, siehe unten) als Gottheit (VV1: 10; VV2: 15).

143 Das Berühren des Herzens beim Hochzeitsritual wird auch von heutigen Handbüchern vorge-schrieben. Siehe z.B. KBh: 182.

144 E 1549/15: 2; H 391/27: 6; M 75/7: 12; DP: 62; KBh: 252; UP3: 43; VUP: 36; YP: 30. Vgl. UP1: 74; UP2: 52. Auch der SV (225) macht keine genaueren Angaben.

145 KK: 81; SD: 294; VP: 98; VPGh: 111. Die Kommentare zur UP machen ähnliche Angaben (UP1: 75; UP2: 53). Zur Anordnung der Akteure siehe auch Caland 1897.

146 CP1: 34; CP2: 38; CV: 41. Vgl. VV1: 10; VV2: 14f.

147 Nach Pandey sollte der bei der Berührung gesprochene Vers betonen, dass die neue Beziehung „was not formal and mercenary but real and sacred“ (1998: 136). Vgl. Altekar 1965: 301. Gonda (1979: 258) verweist nur auf den engen Kontakt, der hergestellt werden soll. Siehe auch Lubin 2001: 567f.

Herr der Nachkommenschaft.¹⁴⁸ Der Mantra wird also modifiziert und dem Kontext angepasst.

Betrachtet man das *hṛdayāmbhana* im jeweiligen Kontext, zeigt sich, dass nicht nur ein einzelnes Element in verschiedenen Ritualen verwendet wird, sondern eine ganze Sequenz – nämlich das Sprenkeln mit dem *āpohiṣṭhīya*, das Betrachten der Sonne und das Beröhren des Herzens – *en bloc* mit wenigen Modifikationen in Hochzeit sowie Initiation eingepasst wurde.¹⁴⁹

§13 Dialog von Lehrer und Schüler (*ācāryakumārayoḥ praśnottara*)¹⁵⁰ – Wieder spezifisch für das *upanayana* ist das nun folgende Element, das als erneute Bestätigung der Aufnahme des Schöhlers durch den Lehrer (und die Götter) verstanden werden kann: Nach PG 2.2.17-20 (Ed. Mālavīya 2.2.19-22) ergreift der Lehrer die rechte Hand des Schöhlers und beginnt einen Dialog, dessen Wortlaut sich bereits im ŚB 11.5.4.1f. findet. Diesem alten Muster folgend verzeichnen auch die Handbücher ein Gespräch:

Lehrer: „Wer (*kaḥ*)¹⁵¹ bist du mit Namen?“ (*ko nāmāsi*)

Junge: „Ich bin N.N., bho!“ (*asāv aham bho 3*)¹⁵²

Lehrer: „Wessen Schüler bist du?“ (*kasya brahmācāry asi*)

Junge: „Deiner.“ (*bhavataḥ*)

Lehrer: „Om, du bist Indras Schüler, Agni ist dein Lehrer, ich bin dein Lehrer, N.N.“ (*om indrasya brahmācāry asy agnir ācāryas tavāham ācāryas tavāsav*).¹⁵³

Laut Rāmadatta und UP wird in Übereinstimmung mit PG 2.2.17 (Ed. Mālavīya 2.2.19) die rechte Hand des Jungen ergriffen, bevor der eben beschriebene Dialog geführt wird.¹⁵⁴ Laut *Cūḍopānāyana*-Text nimmt man diese, wie von den Sūtra-Kommentatoren erklärt,¹⁵⁵ mit der eigenen rechten Hand.¹⁵⁶ Andere Handbücher erwähnen,

148 Siehe zu dieser Modifikation siehe Lubin 1994: 188; Mālavīya 2000: 40 Fn. 3; Oldenberg 1894: 467 und 1886: 65; Pandey 1998: 136.

149 Zu weiteren gemeinsamen Elementen in Initiation und Hochzeit und der gegenseitigen Beeinflussung der Rituale im Laufe ihrer Entwicklung siehe Kajihara 2004.

150 So wird das Element zumindest in zwei Handbüchern benannt (KBh: 252; VPGh: 112). In der VP (99) wird es unter der Nepali-Überschrift „Ergeifen der Hand und Frage nach dem Namen etc.“ (*hastagrahaṇa ra nāmādipraśna*) behandelt. Zu den Angaben der *vinīyoga* siehe Fn. unten.

151 ŚB 11.5.4.1 merkt an, dass „wer“ (*kaḥ*) Prajāpati bedeutet (siehe dazu Gonda 1965a: 287 und 1979: 257; Kajihara 2002: 139f., 233 Fn. 11, 297-299; Lubin 1994: 134; Oguibénine 1990: 5f.). Zur Beziehung des *brahmācārin* mit Prajāpati siehe auch unter §14.

152 Die „3“ zeigt an, dass der Vokal überlang (*pluta*, entspricht drei Moren) zu sprechen ist. Allein im SV (226) adressiert der Junge seinen Gesprächspartner mit „Lehrer!“ (*guro*).

153 Stenzler (1878: 43) übersetzt den Vers nur unvollständig. Die Handbücher, die einen *vinīyoga* angeben, nennen Prajāpati als *ṛṣi* und Liṅgoktā als Gottheit des *yajus*. Die Handlung, bei der dieser Mantra gesprochen wird, ist verschieden angegeben (*japa* CP1: 35; CP2: 39; SV: 226; VV1: 10; VV2: 15; *mantra japa* CV: 41; *pāṭha* KBh: 252; KK: 81; SD: 295; (*kumārasya brahmācāryasamarthanārīham*) *japa* VP: 100; VPGh: 112).

154 E 1549/15: 2'; H 391/27: 6'; M 75/7: 12'; DP: 63; KBh: 252; UP1: 75; UP2: 52; UP3: 44; VUP: 36f.; YP: 30f.

155 Etwa von Jayarāma (Bākre 1982: 199) und Harihara (Bākre 1982: 200; Mālavīya 2000: 41).

dass der Daumen der rechten Hand bzw. die rechte Hand nebst Daumen ergriffen wird.¹⁵⁷ Nach den meisten Anleitungen soll der Junge seinen Namen mit „N.N. Śarmā“ (*amuka śarmā*) angeben.¹⁵⁸ Die Texte beschreiben also das Modell des Brahmanen. VP (100f.) und VPGh (112) nennen auch die Variante für den Kṣatriya (*varmā* bzw. *varman*). Der SV und einige Handbuchkommentare berücksichtigen auch die Möglichkeit, dass der Junge ein Vaiśya (*gupta*) ist.¹⁵⁹

§14 Beschützen (*rakṣaṇa*)¹⁶⁰ – Bereits die eben gestellte Frage des Lehrers nach dem Namen des Jungen (*ko nāmāsi*) bringt den Schüler in Beziehung zu Prajāpati (Ka). Laut ŚB 11.5.4.3f. wird im Anschluss an obigen Dialog der Schüler mit einem Set von Formeln (siehe unten) den Wesen, darunter Prajāpati, anvertraut. Das PG 2.2.21 (Ed. Mālavīya 2.2.23) übernimmt diese Formeln. Die meisten Handbücher fügen weitere Details hinzu.

Während in SD (295) und KK (82) nur *vinīyogas* und Mantras der Handlung wiedergegeben werden, beschreiben andere Handbücher wie der Junge, während der Lehrer die verschiedenen Mantras rezitiert, im Osten beginnend und im Uhrzeigersinn fortfahrend den Himmelsrichtungen seine Aufwartung (*upasthāna*) macht. Die Zuordnung von Himmelsrichtung und Spruch ist meist:

Nach Osten gewandt: „Dem Prajāpati vertraue ich dich an“ (*prajāpataye tvā paridadāmi*),¹⁶¹

nach Süden: „Dem Gott Savitṛ vertraue ich dich an“ (*devāya tvā savitre paridadāmi*),

nach Westen: „Den Wassern und den Kräutern vertraue ich dich an“ (*adbhyas tvausaḍhībhyaḥ paridadāmi*),

nach Norden: „Himmel und Erde vertraue ich dich an“ (*dyāvāpṛthivībhyam tvā paridadāmi*),

nach unten: „Allen Göttern vertraue ich dich an“ (*viśvebhyas tvā devebhyaḥ paridadāmi*) und

nach oben: „Allen Wesen vertraue ich dich zum Schutz an“ (*sarvebhyas tvā bhūtebhyaḥ paridadāmy ariṣṭyā*).¹⁶²

156 Allerdings ist im Handbuch der Vater der Ergreifende (CP1: 35; CP2: 38f.; VV1: 10; VV2: 15). CV (41) macht keine Angaben zur Hand des Vaters.

157 KBh: 252 Fn. 7; KK: 81; SD: 294; SV: 226; VP: 99; VPGh: 112; YS: 30f.

158 Diese Ansicht vertreten auch Kommentatoren wie Jayarāma (Bākre 1982: 199) und Harihara (Bākre 1982: 200; Mālavīya 2000: 41). Nach anderen Gṛhyasūtras soll der Junge auch sein *gotra* nennen oder erhält vom Lehrer einen besonderen Grußnamen (Gopal 1959: 297; Hillebrandt 1897: 54; Kajihara 2002: 297 Fn. 288; Kane 1974: 280).

159 SV: 226; UP3: 44; YP: 30f.

160 Einige Handbücher (etwa der KBh: 252) behandeln das Ritualelement unter der Überschrift *upasthāna*, „Aufwartung“. In den meisten *vinīyogas* (auch im KBh) wird es jedoch als *rakṣaṇa* bezeichnen.

161 Der kollektive *vinīyoga* für diese und die folgenden (meist) als *yajus* bezeichneten Formeln gibt Prajāpati als *ṛṣi* und Liṅgoktā als Gottheit an (CP1: 35; CP2: 39; CV: 42; KBh: 252; KK: 82; SD: 295; SV: 226; VP: 101; VPGh: 112; VV1: 11; VV2: 16).

162 E 1549/15: 2^o; H 391/27: 6^o; M 75/7: 12^o; DP: 62f.; KBh: 252; UP1: 75f.; UP2: 53; UP3: 44f.; VUP: 38f.; YP: 31f. Die VP (102) und ihr folgender der SV (226) lassen bei gleich bleibender Rei-

Gemäß Rāmadatta legt der Junge die Hände (zum Gruß) zusammen (*baddhāñjali*).¹⁶³ Die VP (101) erwähnt darüber hinaus, dass der Junge sich (jedes Mal) verbeugt.¹⁶⁴ Nach dem *Cūḍopāyana*-Text ergreift der Vater mit zusammengelegten Händen je nach Textvariante den Arm (*bhuja*) oder die Hand (*hasta*) des Jungen, bevor stehend rezitiert wird.¹⁶⁵

§15 Umrunden (des Feuers) (*pradakṣiṇā*) – Nachdem der Lehrer formell den Schülerstatus des Jungen bestätigt hat (§13) und der Schützling den Göttern und Wesen anvertraut wurde (§14), wird er an das Feuer, das zentrale Medium des vedischen Rituals herangeföhrt. Einvernehmlich schreiben PG 2.3.1 und spätere Texte vor, dass er es im Uhrzeigersinn umwandeln soll. Allerdings variieren die Angaben dazu, wo der Junge sich daraufhin niederlässt.¹⁶⁶ Das PG macht keine. Nach Rāmadatta und UP sitzt der Junge südlich bzw. rechts vom Lehrer (an welcher Seite des Feuers wird nicht gesagt).¹⁶⁷ In der UP2 (53 Fn. 2) wird die abweichende Ansicht angemerkt, dass er westlich des Feuers nördlich vom Lehrer Platz nimmt. Diese Meinung vertreten neben Jayarāma (Bākre 182: 207) und Harihara (Bākre 182: 207; Mālavīya 2000: 45) u.a. auch die VP (103) und die VPGh (113). Andere Texte weisen ihm nur die Position nördlich des Lehrers bzw. Vaters zu.¹⁶⁸ Nach dem YS (31) blickt der Junge von diesem Platz aus nach Osten.

§16 Rahmenritual, zweiter Teil – Dass die Kombination von *saṃskāra* und *homa* beim *upanayana* auffällig vom üblichen Schema abweicht, wurde bereits mehrfach erwähnt. Grund ist, dass sich im Sūtra (PG 2.3.2) die Bemerkung, man solle, (vom *brahman*) beröhrt, die Butterfettspenden dargebracht und (die Neige) gekostet haben, erst vor der Belehrung des *brahmacārin* (siehe unten §17) findet. In späteren Ritualtexten der Schule föhren diese Angaben zu einem Aufteilen des *homa*. Es ist aber das gleiche Prinzip erkennbar wie bei den anderen *saṃskāras*. Auch das *upanayana* wird als Ganzes vom *homa* gerahmt. Allerdings werden dort zu Beginn zunächst nur die ersten Schritte zum Errichten eines Feuers unternommen (siehe §1). Die restlichen Vorbereitungen des *homa* (die Auswahl der Priester, das Füllen des *prañītapātra*, das Aufstellen der Gefäße usw.), die Opferspenden und die anschließenden Elemente bis zum *barhīrhoma*¹⁶⁹ erfolgen an der vom PG angezeigten Stelle. Dem *upanayanahoma* wohnt der Junge also als bereits mit allen Insignien ausgestatteter und formal in die

henfolge der Mantras zunächst nach oben und dann nach unten grüßen. Der *Cūḍopāyana*-Text lässt zunächst (nach unten) alle Wesen und dann (nach oben) alle Götter grüßen (CP1: 35f.; CP2: 39f.). Laut CV (42) grüßt der Junge nach oben die Wesen und die Götter überall (*sarvatra*), das heißt rundherum. Diese Ansicht vertritt auch der SV (226). VPGh und VV machen (anders als ihre Vorlagen) keine Angaben zu den Richtungen (VPGh: 112; VV1: 11; VV2: 16).

163 E 1549/15: 2'; H 391/27: 6'; M 75/7: 12'; DP: 62; KBh: 252; UP3: 44; VUP: 38; YP: 31.

164 Vgl. SV: 226; VPGh: 112.

165 *bhuja* CP1: 35; CP2: 39; *hasta* CV: 42; VV1: 11; VV2: 16. Dass der Junge aufsteht, wird auch vom SV (226) erwähnt. Ansonsten folgt dieser Text der VP.

166 Zu den verschiedenen Angaben der Grhyasūtras diesbezüglich siehe Gopal 1959: 296.

167 E 1549/15: 2'; H 391/27: 7'; M 75/7: 12'; DP: 63; KBh: 252; UP1: 76; UP2: 53; UP3: 45; VUP: 39. Laut YP (32) wird dabei (der heute übliche *pradakṣiṇā*-Mantra) „*oṃ yāni kāni ca pāpāni* etc.“ gesprochen.

168 CP1: 35f.; CP2: 40; CV: 42; SD: 295; VV1: 11; VV2: 16.

169 Für Referenzen siehe Kap. 7.1 §3-19.

Schülerschaft aufgenommenen *brahmacārin* bei, kurz nachdem er durch eine *pradakṣiṇā* dem Feuer seine Ehre erwiesen hat. Die Beziehung des *brahmacārin* zum Opferfeuer wird im späteren Verlauf des *upanayana* weiter vertieft, wenn der Initiand einige zum *homa* gehörende Handlungen selbst ausführen muss und dafür gesegnet wird (siehe unten §20-25). Zumindest in einigen Texten führt dies auch im abschließenden Teil des *homa* zu Modifikationen der gewohnten Sequenz (siehe §29).

Wie üblich lassen einige Handbücher beim Aufstellen der Gefäße (*pātrāsādana*) auch spezifisch für den *samskāra* benötigte Utensilien bereitlegen. Der KBh (253) ergänzt den Text Rāmadattas, welcher nur die Gefäße und Materialien des rahmenden *homa* nennt,¹⁷⁰ mit einigen Angaben, die auch im *Cūḍopānāyana*-Text gemacht werden. So sollen zehn trockene Anzündhölzer, drei Schreite aus (dem Holz) des *palāśa*, Wasser zum Umgießen des Feuers und ein Almosengefäß (*bhikṣāpātra*) bereitgestellt werden.¹⁷¹ Die UP nennt nur die verschiedenen Hölzer,¹⁷² der SD (295) nur die Bettelschale. Die VP (106f.) dagegen enthält eine lange Liste weiterer Utensilien: Für ein *godāna* Geld, Opferschnur, Areca-Nuss und Betelzubereitung, für Lehrer und Jungen einen Schal (Nep. *dosallā*) sowie (je einen) Sitz (Nep. *āsantī*) und für das *ācamana* ein Gefäßset (*pañcapātra*) mit reinem Wasser. Außerdem werden Dinge genannt, die später dem Lehrer zu geben sind: Betelzubereitung, Areca-Nuss, Opferschnur, Kokosnuss, als Kleidung (*vastra*) *dhotī* und *uparnā*, einen Schirm (Nep. *chātā*), Schuhe (Nep. *juttā*), einen Ring (Nep. *aūṭhī*) und Geld. Zum Bedecken (von Lehrer und Schüler) beim Unterrichten des Mantras wird Stoff (*vastra*) aufgeführt, als Speise des Jungen reiner Joghurt (Nep. *cokho dahī*) und Süßigkeiten aus eingedickter Milch (Nep. *peḍā*), 15 bis 20 Bambusspäne (Nep. *kaptera*), nicht gespaltene, runde, daumen dicke Scheite aus *palāśa*-Holz, die Bettelschale, die als Almosen gegebenen Materialien¹⁷³ und schließlich die Mutter (Nep. *āmā*) des Jungen und der Mutterbruder (Nep. *māmā*). Diese Angaben werden gekürzt in die VPGh (114) übernommen.

§17 Einweisung des Jungen, zweiter Teil (*kūmarasyānuśāsana*) – Nachdem im Beisein des Jungen das Feuer beopfert wurde, setzt man die oben (§2) begonnene Einweisung fort, wobei nun die Pflichten des *brahmacārin* unterrichtet werden. Der in PG 2.3.2 dafür angeführte Wortlaut geht auf ŚB 11.5.4.5 zurück und erinnert den Jungen zunächst daran, dass er (nun) *brahmacārin* ist, bevor eine Reihe von Aufgaben und Regeln formuliert wird (siehe unten).¹⁷⁴ Jayarāma (Bākre 1982: 207), Harihara (Bākre 1982: 207; Mālavīya 2000: 46) und spätere Kommentatoren verzeichnen nicht nur die vom Lehrer gesprochenen Formeln, sondern auch die jeweiligen, bestätigenden Antworten des Schülers (*māṇavaka*). Auch in den Handbüchern wird die Unterweisung als Dialog beschrieben. Sieben Anweisungen werden erteilt und bestätigt:¹⁷⁵

170 E 1549/15: 2^v; H 391/27: 7^r; M 75/7: 13^r; DP: 65; UP3: 47; VPGh: 113; VUP: 41; YP: 36.

171 CP1: 37; CP2: 41f. Der CV (44) bezeichnet das Wasser als *īrthajala*. Der SV (227) überträgt die Passage des *Cūḍopānāyana*-Texts ins Nepali.

172 UP1: 79; UP2: 46. Die UP3 (47) folgt Rāmadatta und macht keine spezifischen Angaben.

173 Die VP (107) nennt Reis – (in den Maßen:) drei *pāthī*, drei *mānā* und drei handvoll (Nep. *mūṭho*) – Betel-Zubereitung, Areca-Nuss, Opferschnur, Kokosnuss, rotes Farbpulver, Früchte und Geld.

174 Vgl. *Gobhilaḡrhyasūtra* 2.10.29f. (dazu Parpola 1977: 154f.).

175 CP1: 44f.; CP2: 48f.; CV: 52f.; KK: 85; SD: 297f. (siehe auch: 68f.); VV1: 14f.; VV2: 20. Für weitere Referenzen siehe unten.

- 1) Lehrer (bzw. Vater): „Du bist *brahmacārin*“ (*om brahmacāry asi*),
Schüler: „Ich will (*brahmacārin*) sein“ (*asāni*),
- 2) Lehrer: „Iss Wasser“ (*apo 'śāna*),¹⁷⁶
Schüler: „Ich will essen“ (*aśnāni*),
- 3) Lehrer: „Verrichte (dein) Werk!“ (*karma kuru*),¹⁷⁷
Schüler: „Ich will (es) verrichten“ (*karavāni*),
- 4) Lehrer: „Schlafe nicht am Tag!“ (*mā divā suṣupthāḥ*),¹⁷⁸
Schüler: „Ich will (oder werde) nicht schlafen“ (*na svapāni* (oder *svapāmi*)),
- 5) Lehrer: „Zügele (deine) Rede!“ (*vācaṃ yaccha*),¹⁷⁹
Schüler: „Ich will (sie) zügeln“ (*yacchāni*),
- 6) Lehrer: „Lege Brennholz an!“ (*samidham ādhehi*),
Schüler: „Ich will (es) anlegen“ (*ādadhāni*),
- 7) Lehrer: „Iss Wasser!“ (*apo 'śāna*),
Schüler: „Ich will essen“ (*aśnāni*).

Die Rāmadata und die der VP folgenden Handbücher lassen jede Äußerung mit *om* beginnen.¹⁸⁰ Einige Handbücher nehmen weitere Veränderungen des Dialogs vor. Die YP (45f.) verzichtet auf die Wiederholung der Anweisung *apo 'śāna*,¹⁸¹ nennt im Kommentar zur sechsten Unterweisung jedoch weitere Regeln, die dem Jungen die Einhaltung bestimmter Nahrungsverbote, Zölibat, Gewaltlosigkeit und anderes auferlegen. Der Junge antwortet in Hindi: „Oh Ehrwürdiger! Ich werde nicht(s Verbotenes) tun“ (*he bhagavan! nahī karūgā*). Darüber hinaus gibt die YP (44 Fn. [1]) in einer Anmerkung zur zweiten Anweisung eine genaue Beschreibung der rituellen Handlungen

176 Diese Formulierung wird in den Handbüchern meist dahingehend verstanden, dass *ācamana* gemacht werden soll (siehe die Kommentare in SD: 69; UP1: 86; UP2: 65; UP3: 54; vgl. Bühnemann 1988: 168 Fn. 226). Im Ursprungskontext (ŚB 11.5.4.5) wird zu dieser Regel erklärt, dass Wasser der Unsterblichkeitstrank (*amṛta*) sei; siehe dazu Lubin (1994: 134), der die Regel als Fastengebot versteht, und Pandey (1998: 137). Scharfe (2002: 104 Fn. 103) verweist auf Oldenberg (1886: 66 Anm. zu *Śāṅkhāyanagrhyasūtra* 2.4.5), nach welchem die Regel besagt, dass man nach dem Toilettengang Wasser schlürfen soll. Laut Stenzler (1878: Anm. 2 zu §2) wird diese Anweisung am Ende der Einweisung wiederholt, weil der Junge vor und nach dem Essen Wasser schlürfen soll (vgl. ŚB 14.9.2.15; Campbell 1901: 38). Zur ritualisierten Form des Essens siehe Kap. 11.1 §6.

177 Die Anweisung kann sich sowohl auf die vom Lehrer zugewiesenen Aufgaben (etwa Kühe hüten oder Feuerholz sammeln), als auch auf die rituellen Verpflichtungen (etwa *sandhyāpūjā*) beziehen. Stenzler (1878: 44) übersetzt „vollziehe die Handlung“ und erklärt, dass mit Handlung „alles was seiner Kaste und Klasse (*ācrama*) vorgeschrieben ist, wie das Baden u.s.w.“ gemeint sei.

178 Die Formulierung „am Tage“ (*divā*) findet sich bereits im PG 2.3.2, aber nicht im ŚB 11.5.4.5. Dort wird *mā suṣupthāḥ* als *mā mṛthāḥ*, „Sterbe nicht“ interpretiert, die Formel wird also eher als Segen, denn als konkrete Verhaltensregel verstanden (siehe dazu Lubin 1994: 190).

179 Oldenberg (1886: 306) übersetzt „keep silence“. Die Regel kann aber auch so verstanden werden, dass der Schüler das, was er sagt, kontrollieren soll, dass er etwa keine schlechten Dinge sagen soll oder, wie es in der UP3 (54) heißt, (nur) gute Rede führen soll (*sundara vākyaō kā prayoga karnā*).

180 E 1549/15: 4^r; H 391/27: 8^r; M 75/7: 14^v-15^v; DP: 70f.; KBh: 259; SV: 234; VP: 123f.; VP Gh: 119f.; VUP: 49f.; YP: 44f. In der VUP (59 Fn. 1) wird Hariharas Kommentar zitiert, anschließend jedoch angemerkt, dass die Äußerung mit *om* gelesen werden sollen.

181 Auch im Ms. E 1549/15 (4^r) fehlt die siebte Anweisung.

vor dem Essen. Die UP dagegen fügt nach der fünften Regel die Anweisung hinzu: „Erfülle das Studium“ (*adhyayanam sampādāya*).¹⁸² Einige Kommentatoren übersetzen die Unterweisungen in eine moderne Sprache,¹⁸³ die meisten jedoch nicht.¹⁸⁴ Wichtig scheint nicht das Verständnis des Gesagten, sondern, wie auch der Gebrauch der Silbe *om* anzeigt, dass rituell gesprochen wird.

In der VP (124f.) folgt der Unterweisung eine kleine Mahlzeit. Hat der Junge noch nichts zu essen bekommen, solle man ihm, so sei es Brauch, etwas reine Speise, wie Joghurt (Nep. *dahī*) und *peḍā* – eine bestimmte Süßigkeit aus Zucker und eingedickter Milch – oder Milch, zu essen geben und ihn anschließend *ācamana* machen lassen. Diese Anweisung wird mit Kürzungen in die VPGh (120) übernommen. Laut SV (234) dagegen soll man den Jungen bereits vor der Belehrung nebst drei Brahmanen mit reinen (*śuddha*) Milchsüßigkeiten oder Essen (Nep. *peḍā barphi vā khāna*) speisen. Die Verköstigten sollen sich Hand und Gesicht waschen, dann wird der Junge vom Lehrer unterwiesen. Auf diese, nicht nur ihre Position im Ritualablauf betreffend sehr flexible Mahlzeit wird noch gesondert einzugehen sein (siehe Kap. 9.6).

§18 Kuhgabe (*godāna*) – Erneut nehmen einige Handbücher Ergänzungen im Ritualablauf vor, um ein bevorstehendes Ritualelement herauszuheben (vgl. dazu §5f.). So wird vor dem Unterrichten des Mantras in mehreren Texten eine „Kuhgabe“ (*godāna*) zur Befriedung astrologischer Unstimmigkeiten eingeschoben.¹⁸⁵

§19 Lehren der *sāvitrī* (*sāvitrīyupadeśa*) – Zweifelsohne stellt das auch als „Mantra-Gabe“ (*mantradāna*) bezeichnete Unterweisen des Jungen in die *sāvitrī* (RV 3.62.10)¹⁸⁶ einen Höhepunkt des *upanayana* dar. In *Mānavadharmasāstra* 2.148 und 171 wird es als Moment der zweiten Geburt hervorgehoben (siehe dazu Kap. 9.1 §2 und 9). Die meisten Handbücher beschreiben es recht ausführlich mit verschiedenen Nebenhandlungen. Der Übersichtlichkeit halber wird hier daher zwischen Vorbereitungen, eigentlichem Unterrichten und Abschlusshandlungen unterschieden.

§19.1 *Sāvitrīyupadeśa*, Vorbereitungen – Nach Rāmādatta setzt sich der Junge, wie von PG 2.3.3 erwähnt, nördlich des Feuers mit dem Gesicht nach Westen, sodass sich Lehrer und Schüler gegenseitig ansehen.¹⁸⁷ Bevor der Unterricht beginnt, soll der Schüler die Füße des Lehrers ergreifen und verehren.¹⁸⁸ Andere Texte machen detailliertere Angaben zu dieser Ehrerbietung: Laut SD (298) wird der Lehrer zunächst mit einer Blütengirlande etc. geehrt. Dann bringt ihm der Junge eine *bilva*-Frucht und anderes (*śrīphālādika*)¹⁸⁹ dar und spricht die Worte „Om, ich, N.N. Śarmā des Klans (*gotra*) N.N., *bho*, grüße (dich)“ (*om amukagotro 'mukaśarmāham bho abhivādāye*).

182 UP1: 86; UP2: 64; UP3: 53.

183 UP1: 85f.; UP2: 65; UP3: 54; YP: 44-46. Vgl. VP: 123f.

184 CV: 45f.; DP: 70f.; VUP: 50; VV2: 14. Vgl. SV: 234; VPGh: 119f.

185 CP1: 45; CP2: 49; CV: 53; KK: 86; SD: 298 (zit. in KBh: 257 Fn. 11); SV: 235-237; VP: 125-128; VPGh: 120f.; VV1: 15; VV2: 20.

186 Dieser populäre Mantra, der aufgrund des Versmaßes auch als *gāyatrī* bezeichnet wird, wurde mehrfach in die VS übernommen (VS 3.35, 22.9, 30.2, 36.3).

187 Zur Sitzposition während des Unterrichts siehe Bakker 2004: insb. 118-121.

188 E 1549/15: 4^v; H 391/27: 8^v; M 75/7: 15^v; DP: 71; KBh: 257; UP3: 55; VUP: 51; YP: 46.

189 Nach Bühnemann (1988: 169) können zur Ehrung einer Person auch andere Früchte, etwa eine Kokosnuss, als *śrīphala* übergeben werden.

Der Schüler beröhrt nun seine Ohren, ergreift die Füße des Lehrers und beugt den Kopf, bevor sich Lehrer und Schüler ansehen und das Unterrichten beginnt.¹⁹⁰ Im KBh (257 Fn. 12) wird diese Passage des SD (mit Quellenangabe) zitiert und mit weiteren Details angereichert. So soll der Schüler das rechte Handgelenk auf das linke legen und so (mit überkreuzten Händen) zunächst seine Ohren und dann die Füße des Lehrers beröhren. Im KBh ist auch die Grußformel ausführlicher als im SD und umfasst nicht nur den Namen des Grüßenden, sondern auch den des Gegrüßten. Außerdem antwortet der Lehrer hier mit dem Segen „Gedeihe langlebig *Saumya*¹⁹¹ N.N. Śarmā“ (*āyusmān edhi saumyāmukaśarmā 3*).¹⁹² Eine sehr ähnliche, teilweise im Wortlaut identische Beschreibung liefert der *Cūḍopānāyana*-Text.¹⁹³

In der VP (129f.) dagegen wird zunächst recht detailliert beschrieben, wie der Platz für das Unterrichten hergerichtet und die Sitze (Nep. *āsani*) nördlich des Feuers bereitet werden.¹⁹⁴ Dann waschen sich Lehrer und Schüler Hände und Füße und spülen sich den Mund (Nep. *kullā garnū*, wörtl. „gurgeln“). Der Lehrer setzt sich auf den westlichen Sitz mit dem Gesicht nach Osten und der Schüler auf den östlichen ihm gegenüber. Nachdem man weitere Materialien arrangiert hat,¹⁹⁵ spricht der Schüler den Lehrer förmlich an,¹⁹⁶ beröhrt seine Ohren mit überkreuzten Händen, verbeugt sich, betrachtet den Lehrer (Nep. *darśana garī*), beröhrt dessen Füße und blickt ihm erneut ins Gesicht.¹⁹⁷ In der VP (130) und VPGh (122) findet sich auch eine in den Handbüchern eher seltene Anweisung zur inneren Haltung, bzw. mentalen Ebene der Handlung, denn es heißt, der Junge soll friedvoll (Nep. *śāntabhāva*) verweilen. Lehrer und Schüler werden nun mit einem breiten Schal (Nep. *dosallā*) oder einem gelben

190 Zu einem weiteren Ritualdetail siehe unten.

191 Als *saumya* wird einer bezeichnet, der „zum *soma* gehörig / dem *soma* geweiht“ bzw. „mild“ und „freundlich“ wie der Mond (*soma*) ist. Das Wort soll bei der Anrede eines Brahmanen verwendet werden (vgl. *Mānavadharmasāstra* 2.125). Mit der genannten Formel bzw. einer Variante werden laut Handbüchern jedoch auch Initianden anderer Stände gesegnet (vgl. §27).

192 Vgl. VPGh: 123 Fn. 1. Die „3“ hinter dem Namen gibt an, dass die letzte Silbe mit der Länge von drei Moren (*pluta*) zu sprechen ist.

193 CP1: 45; CP2: 49f.; CV: 53f. Der Segen lautet hier, leicht variiert: *āyusmān bhava saumyāmuka nāma 3* (vgl. KK: 89; VV1: 15; VV2: 21). Unüblich für den *Cūḍopānāyana*-Text ist, dass der Gegrüßte tatsächlich als Lehrer (*guru*) bezeichnet wird. Die Kommentare identifizieren ihn mit dem Vater (CV: 47; VV2: 16f.).

194 An besagter Stelle werden zunächst zwei separate Sitze aus *kuśa* errichtet und darüber saubere, weiche Decken (Nep. *cokho kamalo rādhi pākhi*) oder Wolldecken (Nep. *ūni kambalaharū*) ausgebreitet. Dann stellt man das Gefäßset für das *ācamana* (*pañcapātra*) auf und legt weitere Requisiten bereit (VP: 129). Die VPGh (121) benutzt die VP als Vorlage, nimmt aber Kürzungen vor. Noch kürzer beschreibt der SV (237) die Vorbereitungen des Platzes.

195 So werden beim *pātrāsādana* (siehe §16) bereitgelegte Dinge (Schal, Blütengirlande, Opfersehnur, Areca-Nuss usw.) in die Nähe des Lehrers gelegt (VP: 129; VPGh: 122; vgl. SV: 237).

196 Die Grußformel lautet hier: *om ... gotra ... śarmā (varmā vā) ahaṃ (bho guro) tvām abhivādāye* (VP: 129; VPGh: 122). Den Segen (hier: *āyusmān bhava saumya*) spricht der Lehrer laut VP (134) erst, nachdem der Mantra unterrichtet wurde (vgl. VPGh: 124). Gemäß SV (237) erwidert der Lehrer den Gruß gleich mit einem Segen (*āyusmān bhava saumya amuka śarman (varman vā gupta) 3* (sic!)).

197 VP: 130; VPGh: 122. In der VP (130 Fn. 1) wird angemerkt, dass das Ergreifen der Füße nach Meinung mancher wie das Beröhren der Ohren mit überkreuzten Händen geschieht, nach Meinung anderer, ohne die Hände zu überkreuzen.

Stück Stoff so bedeckt, dass sie von Außenstehenden nicht mehr gesehen werden können. Dann machen zunächst der Lehrer und schließlich der Schüler *ācamana*, wofür der Text je nach Stand des Jungen verschiedene Mantras vorschreibt.¹⁹⁸

Mehrere nordindische Handbücher beschreiben vor dem eigentlichen Unterrichten eine weitere Handlung. Der UP zufolge breitet der Lehrer, nachdem er und der Schüler sich gesetzt haben,¹⁹⁹ auf einem Gefäß aus Glockenbronze (*kāṃsyapātra*) Reis aus und schreibt mit einem goldenen Stift (*suvarṇaśalākā*) die *gāyatrī* inklusive *oṃ* und *mahāvyaḥṛti* (in den Reis).²⁰⁰ Der *brahmacārin* legt, Wasser in der Hand, einen *saṃkalpa* ab,²⁰¹ und verehrt diesem entsprechend *Gāyatrī*, *Sāvitrī*, *Sarasvatī* und den Lehrer mit verschiedenen Darbringungen und Mantras.²⁰² Auch der YS (38f.) beschreibt das Aufstellen eines Gefäßes, auf dem Reis ausgebreitet wird. Allerdings werden hier nach dem entsprechenden *saṃkalpa* neben Mantra und Lehrer, *Gaṇeśa* und Familiengottheit (*kuladevatā*) verehrt.²⁰³ Während das Schreiben der *gāyatrī* also in mehreren nordindischen Handbüchern behandelt wird, wird es, abgesehen vom SD,²⁰⁴ von keinem in Nepal oder in Benares explizit für den nepalischen Markt publi-

198 Handelt es sich um einen Brahmanen, soll er beim *ācamana* folgende Mantras verwenden: „*oṃ ṛgvedāya svāhā*“, „*oṃ yajurvedāya svāhā*“, „*oṃ sāmavedāya svāhā*“ und sich dann mit „*oṃ atharvavedāya namaḥ*“ die Hände waschen. Ist der Junge *Kṣatriya* oder *Vaiśya* spreche er „*oṃ keśavāya namaḥ svāhā*“, „*oṃ nārāyaṇāya namaḥ svāhā*“, „*oṃ mādhavāya namaḥ svāhā*“ und zum Waschen der Hände „*oṃ govindāya namaḥ*“ (VP: 130-132; VPGh: 122; vgl. SV 237f.). Alternativ nennt die VP (131 Fn. 1) die *nāmamantras* für *Acyuta*, *Govinda*, *Keśava* und *Mādhava* gefolgt von *svāhā* (VPGh und SV übernehmen diese Option nicht).

199 Das Setzen wird wie bei *Rāmadatta* beschrieben (siehe oben).

200 UP1: 87; UP2: 65f. In der UP3 (55) wird Entsprechendes nur im Kommentar beschrieben.

201 *adya pūrvocārīta grahaguṇaganaviśeṣanaviśiṣṭāyām śubhapunyatīthau, gotraḥ śarmāhaṃ mama brahmavarcasasiddhyarthaṃ vedādhyayanādīkārārthaṃ ca gāyatrīpūjāpadesāṅgavihitam gāyatrī-sāvitrī-sarasvatī-pūrvakam ācāryapūjanam kariṣye* (UP1: 87f.; vgl. UP2: 66; UP3: 54).

202 An die Verehrten richtet man jeweils einen vedischen Mantra, einen *nāmamantra* und die entsprechende Variante der Formel „ich rufe N.N. herbei“ (N.N. *āvāhayāmi*). Als Mantras werden angegeben: für die *Gāyatrī* „*oṃ tām savitur varenṇasya citrām etc.*“ (VS 17.74), für die *Sāvitrī* „*oṃ savitrā prasavitrā sarasvatī etc.*“ (VS 10.30), für *Sarasvatī* „*oṃ pāvakā naḥ sarasvatī etc.*“ (VS 20.84) und für den Lehrer (*guru*) „*oṃ brhaspate ati yad aro arhāt etc.*“ (VS 26.3ab). Daraufhin nimmt man Ritualreis und vollzieht die *pratiṣṭhā* mit dem (dafür üblichen) Mantra „*oṃ mano jūtir juṣatām ājyasya etc.*“ (VS 2.13). Schließlich wird erneut mit Duftstoff etc. verehrt (UP1: 87-90; vgl. UP2: 66f.; UP3: 54f.). Die *hindītikā* in der UP1 gibt zusätzlich an, dass die ersten drei der genannten Götter durch je eine *Areca-Nuss* repräsentiert werden, über die man nach dem Lesen des entsprechenden Mantras Ritualreis streut. Die abschließende Verehrung (nach Bestreuen des Lehrers und der *pratiṣṭhā*) solle mit fünf Darreichungen (*pañcopacāra*) erfolgen (UP1: 88-90).

203 Nach dem YS (38f.) soll das Gefäß neu und aus Kupfer oder ähnlichem sein. Geschrieben wird mit einem goldenen Stift oder einer *kuśa*-Wurzel. Die zur Verehrung verwendeten Darbringungen werden namentlich aufgezählt: Duftstoff, Ritualreis, Blüte, Girlande und Geld (*dakṣiṇā*). Der Text nennt jedoch keine Mantras.

204 Im SD (298) wird beschrieben, wie auf einem mit Reis bedeckten Gefäß (*pātra*) aus Kupfer oder ähnlichem mit einem goldenen Stift (*suvarṇaśalākā*) der zu unterrichtende Mantra mit *praṇava* und den drei *mahāvyaḥṛtis* geschrieben und dann nebst *Gaṇeśa* und *Kuladevatā* verehrt wird. Diese Passage steht in Klammern und der Autor beruft sich auf (*Rāmakṛṣṇas*) *Saṃskāraṅgaṇapati* (vgl. S. 712), erwähnt jedoch auch, dass diese Handlung weder von *Gadādhara*, *Nṛsiṃha* u.a. genannt werde, noch „in unseren Regionen“ üblich sei (*na cāsmaddeśeṣu pracalīta*).

zierten Handbuch vorgeschrieben. Es tritt hier offensichtlich ein sonst eher seltener lokaler Unterschied innerhalb der Schule zu Tage.

§19.2 *Sāvitrīyupadeśa*, das Unterrichten – Nach Rāmadatta wird der zu unterrichtende Mantra zu einem astrologisch günstigen Moment, abgeschirmt (von der Außenwelt) durch den Klang einer Schnecken trompete (*śankha*) oder eines anderen Musikinstruments (*tūryādi*), gesprochen.²⁰⁵ Auch VPGh (123) und SV (238) machen Angaben zur akustischen Ebene. So erfolgt das Hörenlassen des Mantras im günstigen Moment²⁰⁶ zusammen mit *svastivācana* und (anderen) glückbringenden Klängen (*maṅgaladhvani*).²⁰⁷ Diese Angaben sind mit Kürzungen aus der VP (133) übernommen, in der auch von Musikinstrumenten bzw. einer Kapelle (Nep. *bājā*) die Rede ist, die während des eigentlichen Unterrichtens ihr Spiel allerdings entweder eingestellt haben oder gedämpft weiterführen soll. VP (133) und ihr folgende Texte (VPGh: 123; SV: 238) schreiben außerdem vor, dass der Lehrer den Mund zum Ohr des Schölers führt, damit niemand sonst den Mantra hören könne. Im SV (238) wird ergänzt, dass zuvor die Opferschnur des Jungen um seinen Daumen gewickelt wird.

Während die Handbücher bei der Beschreibung der Vorbereitungen variieren und sich lokale Unterschiede abzeichnen, vertreten sie bezüglich des Ablaufs des eigentlichen Unterrichtens des Mantras eine einheitlichere Meinung. Die Anleitungstexte, die Mantras mit *vinīyoga* verzeichnen, lassen zunächst diesen lesen. Er ist in diesem Fall außergewöhnlich lang, da die *sāvitrī* bzw. *gāyatrī* (VS 3.35 etc.) zusammen mit der Silbe *om* (*omkāra*, *praṇava*) und den drei „großen Äußerungen“ (*mahāvīyāhṛti*) gelehrt werden soll,²⁰⁸ und für alle diese Bestandteile jeweils Seher (*ṛṣi*), Gottheit und Versmaß benannt werden.²⁰⁹ Andere Handbücher fahren gleich fort zu beschreiben, wie der Lehrer dreimal die *gāyatrī* in das rechte Ohr des Jungen spricht. Die beim Unterrichten verwendete Technik ist, in Einklang mit PG 2.3.5, meist folgende: Beim

205 E 1549/15: 4^v; H 391/27: 8^v; M 75/7: 15^v; DP: 71; KBh: 257; UP3: 55; VUP: 51; YP: 46. Einige Kommentatoren nennen neben *śankha* weitere Blasinstrumente wie *turahi* (YP: 46) oder *pīpahi* (VUP: 51). Der Maithili-Kommentar der VUP (51) nennt als Alternative eine große Trommel (*dhola*) sowie Tanz und Gesang (*nāca gāna*). Dass die *saṃskāras*, nicht nur das *vratibandha*, von Liedern und Tānzen der Frauen begleitet werden, scheint ein charakteristischer Züge der Ritualkultur Mithilas zu sein (siehe Ishii 1999). Vgl. Kap. 8.2 §11.

206 *sāitamā* [...] *śubhalagnamā* VPGh: 123; vgl. *ṭhikka sāitako belā bhaepachi* [...] *jyotiṣṭharūle dieko muhūrta* (*śubhalagna śubhāmsa*)mā VP: 133). Der SV (237) bezeichnet den Zeitpunkt schlicht als *lagnako samaya*.

207 Zum *maṅgaladhvani* vgl. Zotter 2015: 25. Der SV (238) spricht von glückbringenden Gesang (*maṅgalagāna*).

208 Zu dieser erweiterten Form der *gāyatrī* vgl. Kap. 10.1 §2.

209 Der *Cūḍopāyana*-Text macht folgenden Angaben: Für die Silbe *om* wird als *ṛṣi* Brahṃā, als Gottheit Paramātmā und als Versmaß *gāyatrī* angegeben, für die *mahāvīyāhṛti* als *ṛṣi* Prajāpati, als Gottheiten Agni, Vāyu und Sūrya und als Versmaße *gāyatrī*, *uṣṇik* und *anuṣṭubh* und für den Mantra als *ṛṣi* Viśvāmitra, als Gottheit Savitr und als Versmaß *gāyatrī* (CP1: 45f.; CP2: 50; CV: 54; VV1: 15f.; VV2: 21). Andere bezeichnen das Versmaß der Silbe *om* als *daivī gāyatrī* (KBh: 257 Fn. 2; KK: 86; SD: 298; SV: 238; VP: 132; VPGh: 123). Die Benennung der Handlung variiert: *māṇavakopadeśana* KBh: 257 Fn. 2; SD: 298; VPGh: 123 Fn. 1; (*atropāyanakarmaṇi*) *māṇavakasya divijatvasiddhyartham upadeśa* SV: 238; VP: 132; VPGh: 123; *sāvitrīdāna* KK: 86; für *om* und *vyāhṛtis*: *sarvakarmārambha* und für den eigentlichen Mantra: *upanayana* CP1: 46; CP2: 50; CV: 54; VV1: 15f.; VV2: 21.

ersten Mal wird jeder Versfuß (*pāda*) einzeln vorgesprochen, beim zweiten Durchgang wird der Mantra halbversweise gesprochen und beim dritten Mal wiederholt man den ganzen Mantra am Stück.²¹⁰ Nur einige Texte gehen nach einer anderen Methode vor, bei der erst nur der erste Versfuß, dann die erste Vershälfte und schließlich der ganze Mantra gesprochen wird.²¹¹

Gelegentlich machen Handbücher zusätzliche Angaben. So heißt es in der YP (46), zumindest in der *hindībhāṣyā*, dass beim ersten Durchgang zunächst die „sieben Ausrufe“ (*saptavyāhṛti*) gesprochen werden.²¹² Nach der UP soll man zu Beginn und Ende des Unterrichtens „*oṃ svasti*“ sagen.²¹³ Der SD (299) verweist darauf, dass der Junge, so es ihm möglich ist, den vom Lehrer jeweils vorgesprochen Mantra-Teil wiederholen soll (vgl. YS: 39). Laut *Cūdopanayana*-Text und anderen sprechen Lehrer und Schüler beim dritten Durchgang den Mantra gemeinsam.²¹⁴ Der Kommentar im CV (48) ergänzt, dass Lehrer und Schüler nach jedem Durchgang *ācamana* machen.

Wie bei anderen Elementen des *upanayana* können auch beim *mantradāna* Unterschiede der Stände zu Tage treten. Diese betreffen hier vor allem das Versmaß des Mantras, der unterrichtet wird.²¹⁵ So nennt PG 2.3.8 *triṣṭubh* für den Kṣatriya und PG 2.3.9 *jaḡatī* für den Vaiśya (als passendes Metrum).²¹⁶ Gadādhara's Kommentar (Bākre 1982: 209; Mālavīya 2000: 50f.) macht konkretere Angaben und schreibt für den Kṣatriya u.a. den Mantra „*oṃ deva savitaḥ prasuva etc.*“ (VS 9.1)²¹⁷ und für den Vaiśya „*oṃ viśvā rūpāṇi prati muñcate kaviḥ etc.*“ (VS 12.3) vor.²¹⁸ Diese Mantras werden auch von einigen Handbüchern genannt – in SD (299) und KK (89) mit *viniyoga*,²¹⁹ meist jedoch ohne.²²⁰ Die VP (133) verweist auf Unterschiede zwischen

210 Vgl. E 1549/15: 4^v; H 391/27: 8^v-9^f; M 75/7: 15^f; CP1: 46; CP2: 50f.; CV: 54f.; DP: 71f.; KBh: 257; SD: 298f.; SV: 238; UP1: 90f.; UP2: 67f.; UP3: 56; VP: 133; VPGh: 124; VV1: 16; VUP: 51f.; YP: 46f.; YS: 39.

211 KK: 86. Der VV2 (21f.) kürzt und verändert den *Cūdopanayana*-Text entsprechend. Die YP (47) verzeichnet beide Möglichkeiten.

212 Der Haupttext folgt hier Rāmadatta und nennt nur die üblichen (drei) *mahāvyaḥṛti*.

213 UP1: 90; vgl. UP2: 67f.; UP3: 56.

214 CP1: 46; CP2: 51; CV: 55; SV: 238; VV1: 16; VV2: 22; VP: 133 Fn. 1; VPGh: 124. Siehe auch YS: 39.

215 PG 2.3.6f. schreibt außerdem verschiedene Wartezeiten vor, sollte der Initiand kein Brahmane sein.

216 Zur Beziehung der Silbenzahl des jeweiligen Versmaßes und den Angaben zum Initiationsalter siehe Kap. 3.1.1.

217 Gadādhara gibt den Mantra nur als *pratīka* an (was auch auf den Mantra 11.7 deuten könnte), vermerkt allerdings, dass der Mantra aus dem (im 9. Buch der VS behandelten) *vājapeya* verwendet werden soll (Bākre 1982: 209; Mālavīya 2000: 50).

218 Vgl. den Kommentar von Jayarāma (Bākre 1982: 207).

219 Für den Mantra des Kṣatriya werden als *ṛṣi* Bṛhaspati, als Versmaß *triṣṭubh* und als Gottheit Savitr angegeben, für den Mantra des Vaiśya als *ṛṣi* Śyāvāśva, als Versmaß *jaḡatī* und als Gottheit Savitr. Obwohl SD (299) beide Mantras (mit Quellenangabe) gemäß VS zitiert, werden sie als *ṛc* bezeichnet (vgl. KK: 89). Tatsächlich findet sich aber nur der zweite Vers im RV (nämlich 5.81.2). Beide Handbücher nennen (wie PG 2.3.10) als Alternative, allen die *gāyatrī* (des Brahmanen) zu lehren.

220 UP1: 91 Fn. 1 und 2; UP2: 68 Fn. 1 und 2; VPGh: 124; nur als *pratīka* KBh: 257 Fn. 12.

den Ständen, nennt jedoch keine konkreten Mantras.²²¹ Andere Handbücher beschreiben beim *mantradāna* nur das Muster des Brahmanenjungen, eine von PG 2.3.10 für alle Stände zugestandene Alternative.

§19.3 *Sāvitrīyupadeśa*, Abschluss – Während die meisten Handbücher nach dem dreimaligen Sprechen der *gāyatrī* gleich zum nächsten Ritualelement fortschreiten, beschreiben einige weitere Handlungen, die das *mantradāna* abschließen.

Laut SD (300) soll der Schüler am Ende des Unterrichts mit *saṃkalpa* seinem Lehrer einen Lohn (*gurudakṣiṇā*) geben, dann, wie zu Beginn des *mantradāna*, die Füße des Lehrers ergreifen, woraufhin der Lehrer ihn segnet.²²² Ähnliche Angaben machen auch die VP und die ihr folgenden Handbücher. Allerdings soll der Junge nach Unterrichtsende zunächst dreimal *ācamana* machen und die Hände waschen.²²³ Der SV (238) ergänzt, dass der Junge vor dem Übergeben der bereitgelegten Dinge an den Lehrer das Opferfeuer (*yajña*) umrundet.

Im SD (300) wird bereits an dieser Stelle darauf verwiesen, dass, wenn die Mittagszeit gekommen ist, der Junge nun die Verrichtungen zur *saṃdhyā* vollziehen solle.²²⁴ Die meisten Handbücher gehen jedoch erst später auf diese und andere rituelle Pflichten des *brahmacārin* ein (siehe §30).

§20 Anfachen (des Feuers) (*samindhana*)²²⁵ – Eine Verbindung des *brahmacārin* mit Feuerholz bzw. Brennmaterial (*samidh*) ist bereits im AV belegt.²²⁶ In den Brāhmaṇas und Upaniṣaden ist eine gängige Umschreibung des *upanayana* bzw. dessen Vorform, dass man sich „mit Brennholz in der Hand“ (*samitpāṇi*) dem zukünftigen Lehrer nähert.²²⁷ Im *upanayana*, wie man es im PG und anderen Gṛhyasūtras beschrieben findet, begegnet man diesem Motiv wieder. Der Initiand wird nicht nur

221 Ein Kṣatriya oder Vaiśya solle (wie in der Familie üblich) je nach Berechtigung (*adhikāra*) eine der *viṣṇu-* oder *sūryagāyatrīs* ohne *vyāhṛti* lernen. Die VPGh (123) übernimmt diese Angaben, verzeichnet jedoch später als *kṣatriya-* und *vaiśya-gāyatrī* die o.g. Mantras nebst *mahāvvyāhṛti* (VPGh: 124).

222 Zit. in KBh 158 Fn. 13; VPGh: 124 Fn. 2. Im KK (87) wird darüber hinaus ein *adhīyānirākaraṇa* erwähnt (siehe dazu Kap. 10.1 §2)

223 Der Junge bringt dem Lehrer Geld, Kleidung usw. dar, legt den Kopf an die Füße des Lehrers, betrachtet ihn und schließlich erteilt der Lehrer, die Hand auf den Kopf des Schülers legend, seinen Segen mit den Worten „*om āyusmān bhava saumya*“ (VP: 134). Die VPGh (123f.) fügt einige Details (wie das Beröhren der Ohren) aus einer früheren Beschreibung ein (vgl. SV: 238).

224 Zit. in KBh 158 Fn. 13; VPGh: 124 Fn. 2; vgl. YS: 40. Eine konkrete Anleitung findet sich etwa in Viśvanāthas Kommentar zu PG 2.3, wo er zunächst detailliert auf das *saṃdhyāvādāna* zur Mittagszeit eingeht, dann die Besonderheiten für den Abend und den Morgen behandelt und schließlich eine Kurzform verzeichnet (Bākre 1982: 211-213).

225 Die meisten Handbücher geben im *vinīyoga* die Handlung als *samindhana* an (KBh: 258; SV 239; VV1: 16; VV2: 22; vgl. (mit Verschreibungen): CP1: 47; CP2: 51; CV: 55). Im SD (300) dagegen wird sie als „Zusammenkehren“ (*parisamūhana*) bezeichnet (vgl. KK: 87) und in der VP (135) und VPGh (125) ist sowohl von *parisamūhana* als auch von *agnisamindhana* die Rede. Der KBh (258) verwendet die Überschrift „vom Schüler zu verrichtendes Feueropfer“ (*māṇa-vakānuṣṭeyo homa*) und im KK (78) werden dieses und das folgende Ritualelement unter der Überschrift *samidādhāna* zusammengefasst (so auch VP: 134). Die VPGh (125) kombiniert die Angaben des KBh mit denen der VP.

226 Etwa in AV 11.5.6 und 9. Siehe dazu Kajihara 2002: 125, 130; Gonda 1965a: 284.

227 Siehe Bronkhorst 1996: 593, 595; Kane 1974: 273; Kajihara 2002: 131 Fn. 186, 296; Gonda 1980: 167.

angehalten, das Feuer zu umrunden (siehe §15) und wohnt einem *homa* bei (§16). Bei der Einweisung (*anusāsana*) in die Pflichten eines *brahmacārin* (§17) wird er angewiesen „Lege Brennmaterial an“ (*samidham ādhehi*). Im hier untersuchten Material ist das Versorgen des Feuers durch den Schüler, wenn auch teils uminterpretiert (siehe dazu unten §21), in den Ablauf des *upanayana* integriert. Der Schüler erlangt nicht nur die Berechtigung und Pflicht, in Kontakt mit dem heiligen Opferfeuer zu treten und muss geloben, sich um dieses zu kümmern, sondern er wird als Teil seiner Initiation auch in die dazugehörigen Handlungen eingewiesen. Im PG stellt sich dies so dar: Nach der Bemerkung „hier nun das Anlegen der Scheite“ (*atra samidādhānam* PG 2.4.1) beschreibt PG 2.4.2, wie (der Schüler) unter Sprechen einer Formel (siehe unten) mit der Hand das Feuer zusammenkehrt (*pāṇinā ‘gñim parisamūhati*),²²⁸ dann (PG 2.4.3) im Uhrzeigersinn mit Wasser umgießt (*paryukṣya*) und schließlich Brennholz (*samidh*) anlegt (siehe §21). Hariharas Kommentar (Bäkre 1982: 215; Mālavīya 2000: 52f.) ergänzt einige Details²²⁹ und nennt weitere Optionen. So erklärt er nicht nur, dass nach Meinung mancher das Zusammenfegen (*parisamūhana*) mit drei Mantras geschehen soll, sondern erwähnt auch das Anlegen der Zündhölzer (*indhana-prakṣepa*) mit fünf Mantras.²³⁰ Zumindest die Edition des Kommentars bei Mālavīya (2000: 52) verzeichnet, wie dafür die in PG 2.4.2 angegebene Formel aufgeteilt wird:²³¹

- 1) „Agni, Glorreicher, mache mich glorreich!“
(*agne suśravaḥ suśravasaṃ mā kuru*),
- 2) „So wie du, glorreicher Agni, glorreich bist...“
(*yathā tvam agne suśravaḥ suśravā asi*),
- 3) „...so mache, Glorreicher, auch mich berühmt!“
(*evam mām suśravaḥ sauśravasaṃ kuru*).
- 4) „So wie du, Agni, Schatzhüter des Opfers der Götter bist...“
(*yathā tvam agne devānām yajñasya nidhipā asi*),
- 5) „...so möge ich der Schatzhüter des Wissens (*veda*) der Menschen werden!“
(*evam ahaṃ manuṣyāṇām vedasya nidhipo bhūyāsam*).²³²

228 Die Übersetzung Oldenbergs („He wipes with his hand (the ground) round the fire“ 1886: 307) lässt nicht erkennen, dass rund um das Feuer liegende Glut- und Kohlestücke, unverbrannte Holzreste etc. zusammengeschoben bzw. aufgehoben und ins Feuer geworfen werden sollen (vgl. Anm. von Stenzler 1878: 46). Karka (Bäkre 1982: 214) erklärt *parisamūhana* entsprechend als *saṃdhukṣaṇa* (Anfachen, Entflammen). Auch andere paraphrasieren so (vgl. etwa Jayarāma (ebd.); Harihara (ebd.: 215; Mālavīya 2000: 52); KK: 87; SD: 300).

229 Etwa, dass beim Zusammenkehren und Umgießen die rechte Hand verwendet wird usw.

230 Vgl. den Kommentar von Jayarāma (Bäkre 1982: 214f.) und die Anm. von Stenzler (1878: 46).

231 Bäkres Ausgabe (1982: 215) vermerkt nur, wie aus der Formel drei Teile gemacht werden, nämlich (nach unten stehender Zählung) 1, 2-3 und 4-5 (vgl. Mālavīya 2000: 52f.).

232 Laut *vinīyoga* des *Cūḍopāyana*-Textes ist der *ṛṣi* des *yajus* Brahmā und die Gottheit Agni (CP1: 47; CP2: 51; CV: 55; SV 239; siehe auch KK: 87; SD: 300; VP: 135 Fn. 2). Andere nennen wie Jayarāma (Bäkre 1982: 214) Prajāpati als *ṛṣi* (KBh: 258; VP: 135; VPGh: 125; VV1: 16; VV2: 22). Zur variierenden Bezeichnung der Handlung siehe Fn. oben. In anderen Gṛhya-sūtras werden Varianten dieses Mantras für andere mit dem *upanayana* verbundene Ritual-

In den Handbüchern ist diese Fünfteilung Standard, obwohl (so angegeben) nur ein einziger *viniyoga* verzeichnet wird.²³³ Laut SD (300f.) wird als erstes „mit den fünf Mantras“ (*pañcabhir mantraiḥ*) vom *brahmacārin*, der im Westen sitzt, das Feuer mit der Hand „zusammengekehrt“ bzw. Brennmaterial – Holz oder Kuhdung (*kāṣṭham gomayapiṇḍam vā*) – angelegt (vgl. KK: 87). Während sich hier noch erahnen lässt, dass es sich beim Anfachen des Feuers dem Sūtra nach um ein „Zusammenkehren“ (*parisamūhana*) der unverbrannten Holzreste handelt (siehe Fn. oben), ist dies in anderen Texten kaum mehr erkennbar. Zwar wird der Begriff *parisamūhana* gelegentlich im *viniyoga* zum o.g. Mantra weitertradiert (siehe etwa VP: 135; VPGh: 125), ein Kehren oder Auflesen wird aber in der Regel nicht vorgeschrieben, sondern zum Anfachen vorher bereitgelegtes Material aufgelegt (vgl. §16).

Nach Rāmadatta setzt sich der Schüler (*māṇavaka*) westlich des Feuers, rechts neben den Lehrer, bringt mit Brennmaterial, das mit Butterfett versehen, trocken und nicht untersagt²³⁴ ist (*ghṛtāktaśuṣkaniṣiddhetarendhanena*), eine „fünffache Opferspende“ (*pañcāhuti*) dar und umgießt das Feuer im Uhrzeigersinn mit Wasser.²³⁵ Das im Text genannte Brennmaterial (*indhana*) wird von den Kommentatoren verschieden erklärt – mal (wie etwa von Gadādhara)²³⁶ als trockener Kuhdung, mal als Holz.²³⁷ Der *Cūḍopānāyana*-Text macht ähnliche Angaben wie Rāmadatta. Hat der Junge (*kumāra*) fünfmal *indhana* angelegt und brennt das Feuer, soll es mit der rechten Hand, im Nordosten (beginnend und) endend, umgossen werden.²³⁸ Die Nepali-Kommentare ergänzen, dass der Junge vorher das Feuer im Uhrzeigersinn umrundet.²³⁹ Nach VP (134) kann nach dem Hinzugeben von Holz oder Dung zum Entfachen des Feuers mit der Hand gefächelt oder geblasen werden (vgl. VPGh: 125).

§21 Zulegen bzw. Opfern von Feuerholz (*samidādhāna* bzw. *samidhoma*) – Wie gesehen, wird bei Rāmadatta das Anlegen des Brennmaterials als Opferspende

elemente vorgeschrieben, etwa beim Ergreifen des Stocks oder beim vier Tage nach dem *upanayana* vollzogenen *medhājanana* (siehe dazu Kane 1974: 286; Gopal 1959: 301).

233 Dies ist u.a. daran erkennbar, dass jedem Mantrateil *om* vorangestellt wird. Nicht selten findet sich auch eine Zählung. Im Kommentar der DP (72) ist jeweils ein abschließendes „*svāhā*“ eingefügt.

234 Zu den erlaubten und untersagten *samidhs* siehe Kane 1974: 308; Gonda 1980: 165f.

235 E 1549/15: 4^v; H 391/27: 9^v; M 75/7: 15^v; DP: 72; KBh: 258; VUP: 52f.; YP: 47f. (vgl. UP1: 91f.; UP2: 69; UP3: 56f.). Einige Varianten des Textes enthalten die zusätzliche Formulierung „mit der Hand“ (*hastenaiva* E 1549/15: 4^v; M 75/7: 15^v; VUP: 52).

236 *śuṣkaḡomayakhaṇḍādīndhana* Gadādhara zu PG 2.4.2 (Bākre 1982: 217; Mālavīya 2000: 53; zit. in UP2: 69 Fn. 1).

237 Laut Kommentar der YP (47) opfert der Junge fünfmal etwas trockenen Kuhdung (vgl. die Kommentare in UP1: 92; UP2: 69; UP3: 57). Gemäß *tīkā* der VUP (53) gibt er mit der rechten Hand fünf trockene Scheite ins Feuer. Im KBh (258) werden beide Möglichkeiten genannt, indem nach dem ersten Mantra in Klammern, die aus dem SD (301) übernommene Formulierung „*ekaṃ kāṣṭham gomayapiṇḍam vāgnau prakṣipet*“ eingeschoben wird.

238 Laut *Cūḍopānāyana*-Text kann als Brennmaterial mit Butterfett versehenes, nicht verbotenes Holz, Kuhdung oder anderes verwendet werden (*ghṛtāktaṃ śuṣkaṃ aniṣiddhaṃ kāṣṭakarīṣādīndhanam* CP1: 46; CP2: 51f.; CV: 55; *ghṛtena miśritam śuṣkaṃ kāṣṭham gomayam* VV1: 16; VV2: 22). Zu den Details beim Umgießen des Feuers vgl. KK: 87; VP: 136; VPGh: 125; SD: 301; SV: 239.

239 CV: 49; VV2: 20.

(*āhuti*) verstanden. Einoo (2005b: 41-49) hat herausgearbeitet, dass eine derartige Ansicht auf einer drastischen Veränderung des *homa* in postvedischer Zeit beruht. Während in den Śrautasūtras das Anzündholz (*samidh*), das vor (!) dem Opfer mit dem *samidhenī*-Versen ins Feuer gegeben wird, lediglich die Funktion hatte, das Feuer zum Aufflammen zu bringen und so für das Opfer vorzubereiten, erscheint es ab den Gr̥hyasūtrapariśiṣṭa-Texten auch als eigenständige Opfergabe, teilweise mit detaillierten Angaben dazu, von welchem Holz welcher Gewinn zu erwarten ist.²⁴⁰

Im hier untersuchten Material kommen beide Ansichten vor (vgl. Zotter 2010: 29): PG 2.4.3f. weist an, dass (der Schüler) aufsteht und nacheinander drei *samidhs* „zulegt“ (*ādadhāti*), jeweils mit der Formel:

Dem Agni habe ich Feuerholz gebracht, dem großen Jātavedas (Wesenkenner). Wie du, Agni, durch das Holz entzündet wirst, so werde ich durch Leben, Einsicht, Glanz, Nachkommenschaft, Vieh (und) den Glanz des *brahman* entzündet.

Mein Lehrer möge lebende Söhne haben; ich möge einsichtig, nicht vergesslich sein,²⁴¹ reichlich begabt mit Ruhm, Glanz, Glanz des *brahman*, ein Genießer von Speise, Svāhā!

agnaye samidham āhārṣaṃ bṛhate jātavedase |

yathā tvam agne samidhā samidhyasa evam aham āyusā medhayā varcasā prajayā paśubhir brahmavarcasena samindhe |

jīvoputro samācāryō medhāvyaḥamasānyanirākariṣṇur yaśasvī tejasvī brahmavarcasyannādo bhūyāsam svāhā (PG 2.4.3).²⁴²

Einige Handbücher weisen ebenfalls an, die Scheite dem Feuer zuzulegen bzw. ins Feuer zu werfen.²⁴³ Nach Rāmadatta und anderen sollen die Scheite aber explizit „geopfert“ werden.²⁴⁴ In zwei Mss. des Rāmadatta-Textes schließt sich dem Mantra sogar eine Variante der beim Opfer üblichen *tyāga*-Formel an.²⁴⁵ In der VUP (54 Fn. 2) dagegen wird in Maithili darauf hingewiesen, dass man mit dem Mantra Brenn-

240 Siehe auch Gonda 1980: 166f. Vgl. Kap. 7.1.3 §12.

241 Das heißt, das (vom Lehrer) Gelernte gut im Gedächtnis bewahren. Oldenberg (1886: 307) verweist auf das diesem Zweck dienliche *anirākaraṇa*, wie es in PG 3.16 behandelt wird. Siehe dazu auch Lubin (1994: 193f. Fn. 39).

242 Laut Jayarāma (Bākre 1982: 215) und den Handbüchern, die einen *vinīyoga* angeben, ist der *ṛṣi* Prajāpati, das Versmaß *ākṛti* und die Gottheit Samidh (CP1: 47; CP2: 52; CV: 56; KBh: 258; KK: 87; SD: 301; SV: 239; VV1: 17; VV2: 22f.). Die VP (136) gibt abweichend Agni als Gottheit an, verzeichnet aber in einer Fn., dass nach Ansicht mancher die Gottheit Samidhā sei (VP: 136 Fn. 1). Die VPGh (125) folgt dem Haupttext der VP.

243 *ādadhāt* SD: 302; *prakṣipet* CP1: 48; CP2: 52; CV: 56; UP2: 70; VV1: 17; VV2: 23; *hāli dine* SV: 239. Harihara zu PG 2.4.3 paraphrasiert *ādadhāti* als *prakṣipati* (Bākre 1982: 215; Mālavīya 2000: 54).

244 *juhuyāt* E 1549/15: 5^r; H 391/27: 9^r; M 75/7: 15^v; DP: 73; KBh: 258; KK: 87; UP3: 57; YP: 48; *caḍāuna lāune* VP: 136; *homa garnū* VPGh: 125. In der VUP (54) wird *juhuyāt* als *samidhānam karoti* erklärt. Für den zweiten und dritten Scheit wird die Handlung nur in Maithili beschrieben und angewiesen zu opfern (*havana karathi* VUP: 55). In der UP1 (91) ist sowohl von Opfern auch als von Werfen die Rede. Ähnlich verhält es sich im KK (87).

245 *idam agnaye* E 1549/15: 5^r; H 391/27: 9^r; vgl. *idam agnaye na mama* UP3: 57.

material ins Feuer wirft (*samit prakṣepa karī*), es sich also nicht um einen Opfer-Mantra (*havanaka mantra*) handele und daher kein *tyāgavākya* folgen solle.²⁴⁶

Wie üblich, ergänzen die Handbücher die knappen Angaben des PG mit präzisierenden Details. So sollen die Scheite nach Rāmadatta vom Holz des *palāśa*,²⁴⁷ mit Butterfett versehen sein²⁴⁸ und die Länge der Elle des Jungen (*svaprādeśamita*) haben.²⁴⁹ Der *Cūḍopanayana*-Text erwähnt, dass sie mit der Spitze nach Osten ins Feuer geworfen werden.²⁵⁰ Laut SD (302) und KK (87) setzt man sich anschließend schweigend nieder.

Zur historischen Dynamik dieses Ritualelements zählt aber nicht nur, dass Details uminterpretiert und ergänzt werden, sondern auch (was weitaus seltener vorkommt), dass sie im Laufe der Tradierung des Rituals entfallen. PG 2.4.5f. vermerkt die Optionen, die Formel aus PG 2.4.3 entweder mit dem Mantra „*om eṣā te agne samit tayā vardhasva cā ca pyāyasva* etc.“ (VS 2.14) zu ersetzen oder beide Formeln zu sprechen. Laut KŚ 3.5.2 (vgl. ŚB 1.8.2.4) weiht (*anumantrayate*) der *hotṛ* mit dem angeführten Mantra das Anzündmaterial. Das PG inkorporiert hier also ein Detail aus dem Śrauta-Ritual. Dieses Ritualzitat geht jedoch in der späteren Tradition wieder verloren, zumindest in den Handbüchern, von denen keines den alternativen Mantra erwähnt.

§22 Erneutes Anfachen des Feuers²⁵¹– Die Lektion in der Versorgung des Feuers wird wiederholt. PG 2.4.7 schreibt knapp das erneute Zusammengefegen und Umgießen des Feuers vor. Die Handbücher wiederholen die im vorletzten Paragraphen beschriebenen Handlungen.²⁵² Einzig im VV wird die Wiederholung bereits innerhalb des eben beschriebenen *samidādhāna* vollzogen, nachdem der erste der drei Scheite ins Feuer geworfen wurde (VV1: 17; VV2: 23). Ob mit Absicht oder nicht, die ohnehin nicht immer auseinander zu haltenden Ritualelemente erscheinen hier zusätzlich verschachtelt.

§23 Erwärmen der Hände (*pāṇipratapana*) und Reinigen des Gesichts (*mukhavimārjana*)²⁵³ – Im nächsten Schritt wird der Kontakt des *brahmacārin* mit

246 Der Text spricht aber bereits auf der nächsten Seite selbst von Opfern (vgl. vorletzte Fn.). Siehe dazu auch die Diskussion im Kommentar von Gadādhara zu PG 2.4.3 (Bākre 1982: 217; Mālavīya 2000: 55).

247 Im KBh (258) ist die Verwendung dieser Holzart bereits aus der Bezeichnung des Ritualelements als *palāśasmiddhoma* ersichtlich.

248 Diese Information findet sich auch in anderen Handbüchern (SD: 301; SV: 239; VP: 136; VPGh: 125). Sie fehlt in H 391/27: 9^r.

249 E 1549/15: 4^v-5^r; H 391/27: 9^r; M 75/7: 15^v; DP: 72f.; KBh: 258; VUP: 54f.; YP: 48; vgl. UP1: 92; UP2: 70; UP3: 57. Gonda (1980: 166) führt bezüglich der vorgeschriebenen Scheitlänge an, dass der mit dem Feuer identifizierte Viṣṇu als Embryo die Größe eines *prādeśa* gehabt haben soll.

250 CP1: 47; CP2: 52; CV: 56. Zur abweichenden Variante des VV siehe §22.

251 Im KBh (258) wird die Handlung als *punaḥ pañcāhūtiḥoma* bezeichnet.

252 E 1549/15: 5^r; H 391/27: 9^{ov}; M 75/7: 15^v-16^r; CP1: 48; CP2: 52f.; CV: 46f.; DP: 73; KBh: 258f.; KK: 87; SD: 302; SV: 240; UP1: 93; UP2: 70f.; UP3: 58; VP: 138f.; VPGh: 126; VUP: 45f.; YP: 48f.; YS: 41.

253 Die Bezeichnung *mukhavimārjana* ist die in den Sūtra-Kommentaren übliche; siehe Karka (Bākre 1982: 214); Jayarāma (ebd.: 215); vgl. Gadādhara (ebd.: 217; Mālavīya 2000: 59). Sie wird auch in einigen Handbüchern verwendet (siehe etwa SD: 302; VP: 140; VPGh: 140). In den *vinīyogas*

dem Feuer (und anderen Göttern) weiter intensiviert. PG 2.4.8 fährt fort, dass (der Schüler) nun seine Hände am Feuer erwärmt und sich das Gesicht wischt bzw. reinigt (*vimṛṣṭe*). Der in PG 2.4.8 dafür angegebene Wortlaut (vgl. VS 3.17) erscheint in der späteren Texttradition mit wenigen Vervollständigungen²⁵⁴ als ein Set von sieben Formeln:²⁵⁵

- 1) Hüter des Körpers bist du, Agni, meinen Körper behüte!
tanūpā agne 'si tanvaṃ me pāhy...
- 2) Lebensgeber bist du, Agni, Leben gib mir!
...āyurdā agne 'sy āyur me dehi
- 3) Glanzgeber bist du, Agni, Glanz gib mir!
varcodā agne 'si varco me dehi /
- 4) Agni, was am meinen Körper mangelhaft ist, das vervollständige mir!
agne yan me tanvā ūnaṃ tan ma āpṛṇa /
- 5) Einsicht (verleihe) mir der Gott Savitr!
medhām me devaḥ savitā (ādadhātu)²⁵⁶...
- 6) Einsicht (verleihe mir) die Göttin Sarasvatī!
...medhām devī sarasvatī (ādadhātu)²⁵⁷ /
- 7) Einsicht verleihen (mir) die beiden Götter, die Aśvins, mit Lotus bekränzt!
medhām aśvinau devāvādhattāṃ puṣkarasrajau.²⁵⁸

Die durch die Knappheit der Sūtra-Angaben aufkommende Frage, wie genau Handlungen und Mantra(s) zu kombinieren sind, wird von den Kommentatoren, wenn überhaupt, nicht einheitlich beantwortet.²⁵⁹

anderer moderner Handbücher ist von *mukhavimarśana*, „Prüfen bzw. Untersuchen des Gesichts“, die Rede (für Referenzen siehe unten).

254 Siehe dazu übernächste Fn.

255 Dass es sich hier um sieben Mantras handelt, wird etwa von Jayarāma (Bākre 1982: 215) und Harihara (Bākre 1982: 216; Mālavīya 2000: 57) explizit gesagt. Die meisten Handbücher verwenden eine entsprechende Nummerierung.

256 Die Verbform *ādadhātu* – in heutigen Handbüchern standardmäßig Teil der Formel – fehlt (ursprünglich) im Sūtra-Text (einzig Ed. Bākre verzeichnet sie dort). Die Kommentatoren verweisen darauf, dass sie zu ergänzen ist (... *ādadhātṷ ity adhyāhāraḥ* Karka (Bākre 1982: 214); Jayarāma (ebd.: 215); Harihara (ebd.: 216; Mālavīya 2000: 57); Gadādhara (Bākre 1982: 217; Mālavīya 2000: 59); vgl. Viśvanātha (Bākre 1982: 219); SD: 72).

257 Siehe letzte Fn.

258 Zumindest der erste Teil des Spruches (bis *tan ma āpṛṇa*) findet sich in VS 3.17 (vgl. Anm. von Stenzler 1878: 47). Die meisten Handbücher geben im *vinīyoga* Brhaddevatā (oder Brhaddevā) als *ṛṣi* und Agni als Gottheit des *yajus* an (CP1: 48f.; CP2: 53; CV: 57; KBh: 259; KK: 88; SD: 302; SV: 240; VV1: 17; VV2: 23; vgl. VP: 140 Fn. 1). Die VP (140) verzeichnet abweichend für die letzten drei Teile der Formel das Versmaß *anuṣṭubh*. Außerdem sei der *ṛṣi* Prajāpati (siehe auch VPGh: 126). Zur variierenden Benennung der Handlung siehe oben.

259 Harihara (Bākre 1982: 216; Mālavīya 2000: 57) etwa vertritt die Ansicht, dass das Erwärmen der Hände schweigend erfolgt und die Mantras das Reinigen des Gesichts begleiten. Viśvanātha (Bākre 1982: 21) dagegen teilt die Formeln auf die beiden Handlungen auf. So solle man mit „*tanūpa [agne 'si]*“ die Hände am Feuer erwärmen und mit „*tanvaṃ m[e pāhi]*“ das Gesicht reinigen, usw.

Die Handbücher haben dem wenig hinzuzufügen. Rāmadatta erwähnt, dass man am Ende eines jeden Mantras (*pratimantrānte*) das Gesicht beröhrt.²⁶⁰ Andere schreiben wie Harihara (*lalaṭādicibukāntam* Bākre 1982: 216; Mālavīya 2000: 57), dass das Gesicht (siebenmal) von Stirn bis Kinn beröhrt wird.²⁶¹ Gemäß YS (41) lässt man den Jungen vor dem Erwärmen beide Hände waschen.

§24 „Stärken der Glieder“ (*aṅgāpyāyana*)²⁶² – Ursprünglich endete an diese Stelle die vierte *kāṇḍikā* des zweiten Teils des PG und der Text fuhr gleich mit der Beschreibung des Almosengangs fort (siehe §28). Angaben zum „Stärken der Glieder“ (wie auch zum anschließenden *tryāyusaḥaraṇa*) sind dem Text des Sūtras erst später hinzugefügt worden.²⁶³ Laut dieser Interpolation zu PG 2.4.8 soll man seine Glieder beröhren und die Formel lesen:

Und gestärkt seien meine Glieder, Rede, Atem, Auge, Ohr, Ruhm (und) Kraft.
aṅgāni ca ma āpyāyantām vāk prāṇas cakṣuḥ śrotraṃ yaśo balam.

In seinem Kommentar dazu ordnet Harihara den einzelnen Komponenten der Formel die entsprechenden Beröhungen zu:

Tab. 9.2: Beröhren der Glieder nach Hariharas Kommentar zu PG 2.4.8 (Bākre 1982: 216; Mālavīya 2000: 57).

Gestärktes	Beröhrtes
Glieder (<i>aṅga</i>)	alle Gliedmaßen (von Kopf bis Fuß)
Rede (<i>vāc</i>)	Mund
Atem (<i>prāṇa</i>)	Nase
Auge (<i>cakṣus</i>)	(beide) Augen
Ohr (<i>śrotra</i>)	(beide) Ohren
Ruhm (und) Kraft (<i>yaśo bala</i>)	--

Die Handbücher nennen für jede dieser Beröhungen eine separate Formel, also „*oṃ aṅgāni ca ma āpyāyantām*“ zum Beröhren der Gliedmaßen, „*oṃ vāk ca ma āpyāyantām*“ zum Beröhren des Mundes usw., verzeichnen aber, wenn überhaupt, nur einen

260 E 1549/15: 5; H 391/27: 9; M 75/7: 16; DP: 73f.; VUP: 56; YP: 49; vgl. UP1: 93f.; UP2: 71; UP3: 58. Auch der SV (240) enthält keine genaueren Informationen. Im KBh (259) wird ergänzt, dass das Gesicht von Stirn bis Kinn gereinigt wird.

261 CP1: 48f.; CP2: 53; CV: 57f.; KK: 88; SD: 302; VP: 139-141; VPGh: 126; VV1: 17f.; VV2: 23f.; vgl. KBh: 259.

262 *Aṅgāpyāyana* ist die in den *vinīyogas* übliche Bezeichnung für das Ritualelement (für Referenzen siehe unten). Im KK (88) wird es mit „Beröhren der Glieder“ (*aṅgāmbhana*) überschrieben, im KBh (259) mit „Beröhren aller Gliedmaßen“ (*sarvagātrasparśa*).

263 Siehe Speijer 1872: 23; Stenzler 1876: 53; vgl. Jayarāma (Bākre 1982: 215) und Gadādhara (Bākre 1982: 217; Mālavīya 2000: 59).

vinīyoga.²⁶⁴ Im Text von Rāmadatta wird vorweg geschickt, dass die Berührungen mit der rechten Hand erfolgen sollen. Dann werden die Mantras und die jeweils zu berührende Stelle des Körpers (wie in Tab. 9.1 verzeichnet) genannt.²⁶⁵ Die Kommentare erklären, dass die sechste Formel (ohne Berührung) nur zu äußern ist.²⁶⁶ Diese Ansicht wird auch im *Cūḍopānāyana*-Text vertreten.²⁶⁷ Nach anderen Handbüchern, wie dem SD und der UP, dagegen berührt man mit der letzten Formel die (Ober)Arme.²⁶⁸ Dem SV (141) zufolge geschieht dies, wie das Berühren der Ohren beim formalen Grüßen (siehe §19.1 und 26), mit überkreuzten Händen. Einzig im *Cūḍopānāyana*-Text werden die Formeln zum Stärken von Auge und Ohr doppelt genannt und vermerkt, dass man jeweils zuerst das rechte und dann das linke Sinnesorgan berührt.²⁶⁹ Laut VP (143), VPGh (127) und SV (241) wird das Ritualelement mit *ācamana* beendet.

§25 Auftragen des Aschezeichens (*tryāyusaḥkaraṇa*) – Laut der in PG 2.4.8 eingefügten Passage,²⁷⁰ den Sūtra-Kommentaren²⁷¹ und den Handbüchern²⁷² wird nach dem stärkenden Berühren der Glieder Asche aus dem Feuer genommen und mit dem Mantra „*om tryāyusaṃ jamadagneḥ* etc.“ (VS 3.62)²⁷³ auf Stirn, Hals und Brust aufgetragen, also das bereits behandelte „Machen des dreifachen Lebens“ (siehe Kap. 7.1 §21) vollzogen. Einige Handbücher fügen vor dem *tryāyusaḥkaraṇa* die *pūrṇāhuti* als weiteres übliches Abschlusselement des Feuerrituals (*homa*) ein (siehe dazu unten §29).

In der erweiterten Form des *upanayana* endet das Versorgen des Feuers durch den *brahmacārin* also mit verschiedenen Elementen, die den Körper des Jungen segnen. Auch der nächsten vom *brahmacārin* zu absolvierenden Lektion folgt in der Regel ein Segen.

264 Als *ṛṣi* des Yajus wird Prajāpati und als Gottheit Liṅgoktā angegeben (CP1: 49; CP2: 53; CV: 58; KBh: 259; SD: 309; SV: 241; VP: 141; VPGh: 127; VV1: 18; VV2: 24; vgl. Jayarāma (Bākre 1982: 215)). Das KK (88) gibt für diese Formeln keinen *vinīyoga* an.

265 E 1549/15: 5^r; H 391/27: 9^r; M 75/7: 16^r; DP: 74; KBh: 259; VUP: 57f.; YP: 49f. Laut Ms. 1549/15 (5^r) werden mit der dritten Formel die beiden Nasenlöcher (*nāsāputadvaye*) berührt. Diese Ansicht vertreten auch VP: 142; SV: 241. Laut DP (74) stärkt der Sprecher mit dieser Formel (auch) sein Riechen („*om (prā)ghrāṇaś ca* etc.“).

266 DP: 75; VUP: 59; YP: 50.

267 CP1: 50; CP2: 54; CV: 59. Der VV macht wie Rāmadatta keine Angaben (VV1: 18; VV2: 25).

268 KK: 88; SD: 303; SV: 241; UP1: 95; UP2: 72; VP: 143; YS: 42. Die UP3 (95) übernimmt von Rāmadatta die Information, dass die rechte Hand verwendet wird, und aus der UP das Berühren der Arme.

269 CP1: 49f.; CP2: 54; CV: 58f.; VV1: 18; VV2: 24f.

270 Siehe Speijer 1872: 23; Stenzler 1876: 53. Einige Sūtra-Kommentatoren, etwa Karka (Bākre 1982: 214) und Harihara (ebd.: 216; Mālavīya 2000: 57), verweisen explizit darauf, dass das *tryāyusaḥkaraṇa* nicht vom Sūtrakāra genannt wird.

271 Siehe etwa Karka (Bākre 1982: 214), Jayarāma (ebd.: 215), Harihara (ebd.: 216; Mālavīya 2000: 57) und Gadādhara (Bākre 1982: 218; Mālavīya 2000: 59).

272 E 1549/15: 5^r; H 391/27: 9^r; M 75/7: 16^r; CP1: 50f.; CP2: 55; CV: 59f.; DP: 74f.; KBh: 260; KK: 88; SD: 303; SV: 241f.; UP1: 85; UP2: 72f.; UP3: 59; VP: 144f.; VPGh: 127f.; VUP: 59; VV1: 18f.; VV2: 25; YP: 51; YS: 43.

273 VP (144) und VPGh (128) geben wie Jayarāma (Bākre 182: 215) als *ṛṣi* Nārāyaṇa, als Versmaß *uṣṇik* und als Gottheit Liṅgoktā an. SD (303) und KBh (260) bezeichnen die Gottheit als Agni, andere wiederum als Āyus (CP1: 50; CP2: 55; CV: 59; SV: 241; VV1: 19; VV2: 25).

§26 Förmliches Grüßen (*abhivādana*) – Harihara (Bākre 1982: 216; Mālavīya 2000: 57-59) und Gadādhara (Bākre 1982: 218f.; Mālavīya 2000: 59-61) gehen nach dem Kommentar zur Ergänzung zu PG 2.4.8 unter Berufung auf Yājñavalkya und anderen Autoritäten ausführlich auf das Grüßen (*abhivādana*) ein, einem wichtigen Bestandteil des rechten Verhaltens des *brahmacārin*.²⁷⁴ Auch die Handbücher beschreiben nach dem *tryāyusa* *karāṇa*, wie der Schüler den Lehrer und andere in vorgeschriebener Form grüßt.²⁷⁵ So soll nach Rāmadatta der Junge zunächst mit überkreuzten Händen (*vyastapāṇibhyām*) die Erde (Pṛthivī) beröhren.²⁷⁶ Anschließend richtet der Junge eine Grußformel, die seinen Namen mit *gotra* und *pravara* nennt, an das Feuer (Vaiśvānara) und grüßt dann auf dieselbe Weise Varuṇa und den Lehrer, letzteren nach vorherigem Ergreifen der Füße (*upasaṅgrahaṇa*).²⁷⁷ Ähnlich knapp wird das Grüßen in der UP beschrieben, allerdings wird hier nach Vaiśvānara und Varuṇa auch die Sonne (Sūrya) begrüßt.²⁷⁸ Laut VP (145-147) ergreift der Junge zunächst seine Ohren, mit oder ohne Überkreuzen der Hände, beröhrt die Erde mit dem Kopf, nennt seinen Namen²⁷⁹ und grüßt dann mit der entsprechenden Formel und einer Verbeugung (wie laut UP) Vaiśvānara, Varuṇa, Sūrya und den Lehrer. Vor dem Grüßen des Lehrers werden dessen Füße beröhrt (vgl. SV: 242; VPGh: 128f.). Die dabei gemäß VP verwendete Haltung ähnelt der im *Cūḍopānāyana*-Text beschriebenen. Der Junge legt, die Handflächen nach oben, das rechte Handgelenk auf das linke und beröhrt so (mit überkreuzten Händen) zunächst seine Ohren und dann die Füße des Lehrers.²⁸⁰ Im Gegensatz zu VP und UP werden laut *Cūḍopānāyana*-Text

274 Vgl. dazu auch Kane (1974: 334-346), der ausführlich behandelt, wer wann wie zu grüßen hat.

275 Die meisten Handbücher beschreiben das *abhivādana* ähnlich wie das Grüßen des Lehrers vor dem Unterrichten des Mantras (*sāvitrīyupadeśa*, siehe oben §19.1) also mit Beröhren der Ohren, Ergreifen der Füße des Lehrers, Verbeugen, Sprechen einer Grußformel etc. Es können weitere Handlungen hinzukommen (siehe unten). In der VUP (59 Fn. 1) wird angemerkt, dass das PG zum *abhivādana* keine Angaben macht und auf Hariharas Kommentar verwiesen.

276 E 1549/15: 5^o; H 391/27: 9^o; M 75/7: 16^o; DP: 75; KBh: 260; VUP: 59; YP: 51; vgl. UP1: 95; UP2: 73; UP3: 60.

277 Die angegebene Formel lautet: *om amukagotro 'ham amukapravaro 'ham amukaśarmāham bho 3* (add. *agne 3* E 1549/15) *vaiśvānara tvām* (om. E 1549/15, M 75/7, VUP) *abhivādāye* (E 1549/15: 5^o; H 391/27: 9^o-10^o; M 75/7: 16^o; DP: 75; VUP: 60; YP: 52). Im KBh (260) wird das Nennen des Namens abgekürzt, indem auf das Wiederholen von *aham* verzichtet wird. Lediglich die VUP (60f.) und der Kommentar zur DP (75) führen auch die Formel zum Grüßen von Varuṇa und Lehrer an und ersetzen dabei *bho vaiśvānara* durch *bho varuṇa* und *bho ācārya* (VUP) bzw. *bho guro* (DP). Zum *upasaṅgrahaṇa* siehe Kane 1974: 334f.

278 UP1: 95f; UP2: 73f.; UP3: 60. Der Lehrer wird als *ācārya*, *adhyāpaka* und *guru* adressiert, zumindest in UP1: 96; UP2: 74. Die UP3 (60) hat nur *bho ācārya*.

279 In der VP (146) wird berücksichtigt, dass der Junge ein Kṣatriya sein kann (... *gotra* ... *pravara* ... *śarmā* (*varmā* *vā*)). Der Rest der Grußformel gleicht der Rāmadattas (vgl. VPGh: 128). Der SV (242) gibt, zumindest in der ersten, an Agni gerichteten Formel, darüber hinaus eine Alternative für den Vaiśya (*guptā* *vā*) an. Außerdem wird das Pronomen *tvām* durch das höflichere *bhavantam* ersetzt (vgl. Kane 1974: 334).

280 Also mit der rechten Hand den rechten Fuß und mit der linken den linken (CP1: 51; CP2: 55; CV: 60). Der VV verzichtet auf diese Details (VV1: 19; VV2: 25; vgl. dafür aber VPGh: 129). Laut VP (147 Fn.1) legt man den Kopf auf die platzierten Hände (vgl. SD: 303). Nach SV (242) beröhrt man die Füße des Lehrers mit dem Kopf.

(wie bei Rāmadatta) vor dem Lehrer nur Vaiśvānara und Varuṇa begrüßt.²⁸¹ Dazu hebt der Junge seine Hände in Höhe seiner Ohren und legt sie (vor dem Gesicht) zusammen.²⁸² Ein Nepali-Kommentar ergänzt, dass die Grußformeln mit lauter Stimme (*ucca svārale*) zu sprechen sind (VV2: 23). Laut SD werden nur Feuer und Lehrer begrüßt, dafür nennt der Schüler in der Formel aber nicht nur *gotra*, *pravara* und Namen, sondern auch seine vedische *śākhā*.²⁸³

In gewissem Sinne setzt dieses Ritualelement die Kontaktaufnahme des Initianden mit den für das Ritual bedeutsamen Wesen fort (vgl. §14). Der *brahmacārin* weist sich mit Angaben zur Abstammungsgruppe (und Schulzugehörigkeit) aus und erweist den Gegrüßten seinen Respekt. Details wie das *upasaṅgrahaṇa* demonstrieren deutlich, dass es hier auch um eine hierarchische Eingliederung geht (siehe auch §27). Der Junge ordnet sich unter und wird dafür im nächsten Schritt „belohnt“.

§27 Erteilen des Segens (*āśīrvādapradāna*) – Die Handbücher stimmen mit Harihara (Bākre 1982: 216; Mālavīya 2000: 58) überein, dass der Lehrer den Gruß mit dem üblichen Segen „*āyusmān bhava saumya*“ erwidert.²⁸⁴ Der *Cūḍopānāyana*-Text weist explizit daraufhin, dass der letzte Vokal im anschließend zu nennenden Namen des Jungen gedehnt, dass heißt mit einer Länge von drei Moren gesprochen werden soll.²⁸⁵ Laut VP (147) legt der Lehrer beim Sprechen des Segens die Hand auf den Kopf des Jungen.²⁸⁶ Nach dem SD (303f.) soll der Junge im Anschluss weitere (höher stehende) Personen grüßen.²⁸⁷ Laut VV werden nach dem Segen mit einer Variante der Grußformel alle Brahmanen begrüßt.²⁸⁸

Der Kontext der Handlung legt nahe, dass der Lehrer hier nicht nur seinen persönlichen Segen erteilt und damit erneut die Annahme des Schülers bestätigt, sondern dass er kraft seines Brahmanentums auch den Segen der beim Grüßen adressierten Gottheiten vermittelt. Indirekt wird hier also auch die aufgrund dieser Mittlerrolle herausgehobene Position der Brahmanen bestätigt. Die Ergänzungen in SD und VV zeigen, wie die mit dem formalen Grüßen bewirkte Hierarchisierung ausgeweitet

281 Die Formel weicht von der bei Rāmadatta angegebenen ab: *amukagotro 'mukāmukāmukaitāvāt pravārobhivādāyē 'mukanāmāham asmī bho vaiśvānara bzw. varuṇa* (zit. nach CP2: 55; mit orthographischen Varianten auch in CP1: 51; CV: 60; VV1: 19; VV2: 25).

282 CP1: 51; CP2: 55; CV: 60; VV1: 19; VV2: 25.

283 Die Formel zum Grüßen des (Feuers und des) Lehrers lautet: (*agne tvām*) *abhivādāyē amukagotro 'mukapravaro yajurvedāntargatāmukaśākhādhyāyī amukaśarmāham bho* 3 SD: 303; vgl. YS: 43. Auch laut KK (88f.) nennt der Junge seine *śākhā*, begrüßt aber Vaiśvānara, Varuṇa und Lehrer.

284 E 1549/15: 5^v; H 391/27: 10^v; M 75/7: 16^v; CP1: 51; CP2: 56; CV: 60; DP: 75f.; KBh: 260; KK: 89; SD: 303; SV: 242; UP1: 96; UP2: 74; UP3: 60; VP: 147; VPGh: 129; VV1: 19; VV2: 26; VUP: 61; YP: 52. Einzig der YS (43) verzeichnet keinen Segen des Lehrers. Zu der zumindest von manchen auch beim *sāvītryupadeśa* verwendeten Segensformel siehe oben §19.1.

285 *nāmāntavākyasya teracaṃ plutam kṛtvā* CP1: 51; CP2: 56; CV: 60; zit. in KBh: 260; VP: 147 Fn. 2. Die VP (147) markiert die (Über)länge durch eine nachgestellte 3 (siehe auch SV: 242; VPGh: 129). Vgl. Hariharas Kommentar zu PG 2.4.8 (Bākre 1982: 216; Mālavīya 2000: 58) und Kane 1974: 340f.

286 Siehe auch SV 242; VPGh: 129.

287 Diese Ansicht wird mit verschiedenen Zitaten belegt (zit. in KK: 89); vgl. Harihara (Bākre 1982: 216; Mālavīya 2000: 58).

288 VV1: 19; VV2: 26.

werden kann. Dass das förmliche Grüßen (in seinen verschiedenen Ausformungen) fester Bestandteil des *upanayana* ist, verweist darauf, dass das Ritual nicht nur eine religiöse, sondern auch eine soziale Dimension hat. Besonders deutlich tritt letztere beim nächsten Element hervor.

§28 Almosengang (*bhikṣācarana*)²⁸⁹ – Nachdem der Junge durch den Lehrer in den Umgang mit dem Opferfeuer und die korrekte Form des Grüßens unterwiesen wurde, kommt er – ebenfalls in einer durch das Ritual vorgeschriebenen Form – einer weiteren Pflicht des *brahmacārin* nach. Er muss für den Haushalt seines Lehrers von der versammelten Gemeinschaft Almosen erbetteln.

Das PG macht in knappen Worten nur wenige Angaben, zunächst zur Formel, mit der beim Bettelgang Almosen verlangt werden. Der Brahmane soll das Pronomen *bhavat* zu Beginn (seiner Bitte), der Kṣatriya (*rājanya*) in der Mitte und der Vaiśya am Ende verwenden (PG 2.5.2-4). Almosen sollen (zunächst) von drei Frauen verlangt werden, die nicht ablehnen zu geben (PG 2.5.5). Insgesamt soll man von sechs, zwölf oder einer unbestimmten Anzahl von Personen Almosen erbeten, nach Meinung einiger zuerst von der Mutter (PG 2.5.6f.). Gadādhara ergänzt diese knappen Anweisungen und gibt die komplette Formel an, mit der der Junge je nach Stand Almosen verlangen soll.²⁹⁰

Die Angaben der Handbücher sind meist ausführlicher. Laut Rāmadatta nimmt der Junge sein Almosengefäß (*bhikṣārthaṃ pātra* bzw. *bhikṣāpātra*),²⁹¹ begibt sich zuerst zur Mutter und spricht diese mit „Om, Du, gib (mir) Almosen!“ (*om bhavati bhikṣāṃ (me) dehi*)²⁹² an. Die erhaltenen Almosen übergibt er dem Lehrer und setzt auf dieselbe Art seinen Bettelgang bei anderen fort. Schließlich weist der Lehrer ihn an „Iss!“ (*bhunkṣva*) und der Junge nimmt (die ihm zugewiesenen) Almosen entgegen.²⁹³ Ähnlich knapp wird der Bettelgang in der UP beschrieben. Allerdings nennt der Text auch die Varianten der Formel für die anderen Stände und schreibt vor, dass der Junge nach Erhalt der Gabe „om svasti“ sagt.²⁹⁴ Der Kommentar in der UP1 (97) ergänzt weitere Details.²⁹⁵ Laut *Cūḍopānāyana*-Text ergreift der Junge zunächst seinen Stock, grüßt Gāyatrī und Sonne (Āditya) und umrundet das Feuer, bevor er ein Gefäß aus Glockenbronze²⁹⁶ nimmt und sich wie bei Rāmadatta zuerst an seine Mutter wendet. Das Gesammelte wird laut *Cūḍopānāyana*-Text mit den Worten „Oh Lehrer, diese Almosen habe ich erhalten“ (*bho guro iyaṃ bhikṣā mayā labdhā*) dem Lehrer überge-

289 Das Ritualelement wird auch als „Almosengabe“ (*bhikṣādāna*), „Ergreifen der Almosen“ (*bhikṣāgrahaṇa*) o.ä. bezeichnet.

290 Laut Gadādhara sagt der Brahmane „*bhavati bhikṣāṃ dehi*“, der Kṣatriya „*bhikṣāṃ bhavati dehi*“ und der Vaiśya „*bhikṣāṃ dehi bhavati*“ (Bākre 182: 228; Mālavīya 2000: 63).

291 Zwei Kommentare erklären das *bhikṣāpātra* als Tasche (*jhora* VUP: 61; *jhola ādi* YP: 52).

292 Das Pronomen *me* findet sich nur in einigen Varianten des Textes (H 391/27: 10^f; DP: 76; YP: 52). VUP (61 Fn. 2) und YP (52 Fn.) nennen die entsprechenden Formeln für alle drei Stände.

293 E 1549/15: 5^v; H 391/27: 10^f; M 75/7: 16^v; DP: 76; VUP: 61f.; YP: 52f.

294 UP1: 97f.; UP2: 74f.; UP3: 60f.

295 So soll sich der Junge beim Bettelgang eine Tasche aus gelbem Stoff über die linke Schulter hängen und nach der Mutter von anderen Familienmitgliedern, wie den Onkeln väterlicher- und mütterlicherseits, deren Frauen und seinem Vater Almosen verlangen.

296 Laut Kommentar zum VV2 (25) soll das Gefäß aus Kupfer oder Silber sein.

ben.²⁹⁷ Der Kommentar im CV (56) ergänzt, dass dem Jungen (von jedem) dreimal Almosen gegeben werden. Ähnliche Angaben werden in der VPGh (129f.) gemacht.²⁹⁸ Gestützt auf mehrere Zitate (darunter *Mānavadharmasāstra* 2.50 und PG 2.5.6) wird hier ergänzt, dass der Junge nach seiner Mutter von deren jüngerer Schwester (Nep. *sanī āmā*), seinen eigenen Schwestern (Nep. *didī, bahinī*) und den Tanten väterlicherseits (Nep. *phūpūharū*) Almosen verlangen soll (VPGh: 129 Fn. 4).

Als einziger Text vermerkt der SD (304f.), wie die Bettel-Formel zu verändern ist, wenn der Junge männliche Familienmitglieder um Almosen bittet.²⁹⁹ Der SD (305) macht auch genauere Angaben zur *bhikṣā*. So soll die Mutter zusammen mit Reis und Früchten, gekochte Speise (*pakkāṇna*), so möglich auch Edelsteine und anderes (*ratnādi*) in das (Bettel-)Gefäß geben, welches aus Metall wie Gold (*suvarṇādīdhātu*) oder aus Bambus (*vaṃśa*) gefertigt sein soll. Wie in der UP werden die Almosen mit „*om svasti*“ entgegengenommen und (wie im *Cūḍopānāyana*-Text) mit „*bho guro* etc.“ dem Lehrer übergeben.

Die detaillierteste Beschreibung liefert jedoch die VP (147-150). Demzufolge soll beim Almosengeben (Nep. *bhīka dīne*) zuerst von der wichtigsten Frau (Nep. *mukhya mahilā*), also der Mutter, gegeben werden. Ist diese nicht verfügbar, kann an ihrer Stelle auch eine andere respektable Person (Nep. *mānyajana*) wie die Großmutter, die ältere Schwester, eine Schwester der Mutter oder die Frau des Mutter- oder Vaterbruders treten. Diese soll an der Tür des Hauses oder am Eingang des *maṇḍapa* als Almosen Reis, Opferschnur, Areca- und Kokosnuss, Betel-Zubereitung, Früchte und Blüten, *lāvā, abīra*, Talkum (*abhraka*), Geld und anderes zusammen mit Messgefäßen (Nep. *mānu pāthī*) bereithalten.³⁰⁰ Auch andere sollen mit ihren, auf Tablett ausgebreiteten und mit farbigen Tüchern abgedeckten Gaben rund um den *maṇḍapa* bereitstehen. Wenn die Zeit für den Bettelgang gekommen ist, lässt man den Jungen das Antilopenfell anlegen, den Stock mit der Tasche über die linke Schulter legen, den anderen Stock in die linke Hand und die Bettelschale (aus Gold, Silber, Eisen oder anderem) in die rechte Hand nehmen. Dann soll er sich zusammen mit seinen Mutterbrüdern, die große Körbe (Nep. *solī ḍālīharū*) zum Aufnehmen der Almosen tragen, und dem Familienpriester (*purohita*) zur Mutter begeben. Ebenso ausführlich fährt der Text nun fort zu beschreiben, wie der Junge seine Bettelschale über den Korb hält, sich mit dem üblichen Spruch an die Mutter wendet und diese die Messgefäße (wel-

297 Das weitere Prozedere gleicht dem von Rāmadatta beschriebenen. Der Text nennt jedoch auch die jeweiligen Formeln für Kṣatriya und Vaiśya (CP1: 51f.; CP2: 56; CV: 60f.; vgl. VV1: 19f.; VV2: 26). Auch der KBh (260) folgt hier dem *Cūḍopānāyana*-Text, macht jedoch nur Angaben für den Brahmanen. Die Formel „*bho guro* etc.“ findet sich auch im SD (305) sowie in der sonst sehr knappen Beschreibung des KK (90).

298 Aus dem Text geht desweiteren hervor, dass der Junge bei seinem Bettelgang dem Brauch nach den *maṇḍapa* im Uhrzeigersinn umrundet.

299 Werden Almosen von einem Mann erfragt, soll die männliche Form des Pronomens verwendet werden. Auch könne zum Betteln die Formulierung „*bhavān bhikṣām dadātu*“ verwendet werden. Als weitere Abweichung zu anderen Handbüchern soll, zumindest beim ersten Erbeten von Gaben von der Mutter, die für den jeweiligen Stand übliche Formel mit nachfolgenden „Mutter!“ (*mātah*) gesprochen werden.

300 Später heißt es im Text, dass, wenn die Mittel reichen, auch Edelsteine (*ratna*) und Juwelen (Nep. *juhārat*) als Almosen gegeben werden sollen (VP: 148).

che möglichst ebenfalls aus Silber oder Kupfer sein sollten) mit Reis füllt, den sie zusammen mit den anderen genannten Dingen als Almosen gibt – je einmal ein *pāthī*, ein *mānā* und eine handvoll (Nep. *muṭhī*).³⁰¹ Nach der Mutter sollen der Hierarchie nach (Nep. *mānyatākramale*) mindestens zwei weitere verwandte Frauen Almosen geben. Im Uhrzeigersinn umrundet der Junge den *maṇḍapa* und nimmt, wie es heißt, „aus der Hand von Frau, Mann, Kind und Alten“ (Nep. *strīpuruṣabālavṛddhaharūkā hātabāṭa*) Almosen entgegen. Das Gesammelte übergibt er dem Lehrer und macht eine zweite und dritte Bettelrunde.³⁰² Wenn er die Almosen zum Lehrer bringt, soll er diesem erklären, dass dies der *brahmacārin* und Student (*vidyārthī*) beim Betteln erhalten hat. Der Lehrer gibt daraufhin das Kommando „*bhūiḥṣva*“ und der Junge nimmt den ihm gegebenen Teil.³⁰³ Diese Beschreibung kommt, wie später zu zeigen ist (Kap. 9.3 §20), der Praxis sehr nahe.

§29 Rahmenritual, dritter Teil (Abschluss) – Obwohl, zumindest nach einigen Texten, noch eine weitere Unterweisung des *brahmacārin* aussteht (siehe §30) fügen die Handbücher nach dem *bhikṣādāna* die abschließenden Elemente des *homa* ein und beenden damit den *saṃskāra*. Gemäß Rāmadatta wird, wie in diesem Text üblich, dazu eine Frucht ins Feuer geopfert (*pūrṇāhuti*) und das Aschezeichen aufgetragen (*tryāyuṣakaraṇa*).³⁰⁴ Der Text folgt also, wie beim *cūḍākaraṇa*, dem klaren Modell eines Hauptrituals, das in vor- und nachbereitende Elemente eines rahmenden Feuerituals eingebettet ist. Anders als beim *cūḍākaraṇa* spielt beim *upanayana* das Opferfeuer aber auch innerhalb der Haupthandlung des *saṃskāra* eine wichtige Rolle. Der Junge legt mehrere Scheite ins Feuer (siehe oben §20-22), eine Handlung, die heute meist als Opferspende verstanden und mit einem üblichen Rahmenelement, dem *tryāyuṣakaraṇa*, beendet wird (§25). Laut Rāmadatta werden beim *upanayana* also konsequenterweise zwei *tryāyuṣakaraṇa* vollzogen, eines nach dem Feueropfer des Hauptrituals und eines zum Beenden des Rahmenrituals.

Auch andere Texte beenden das Feueropfer mit *pūrṇāhuti* und *tryāyuṣakaraṇa*.³⁰⁵ Bei diesen wird jedoch der Abschluss des rahmenden Feuerituals in den Abschluss des Feueropfers der Haupthandlung integriert. So wird beispielweise gemäß dem *Cūḍopanyana*-Text die *pūrṇāhuti* bereits nach dem Berühren der Glieder, also vor dem *tryāyuṣakaraṇa* des Hauptrituals dargebracht, „wenn an diesem Tag [dem Tag des *upanayana*] *vedārambha* und *samāvartana* vollzogen werden“.³⁰⁶ Auch der SD

301 Laut VP (148) verwenden die meisten Brahmanen das von der Mutter Gegebene separat auf.

302 Der Text ergänzt in Klammern, dass alle außer der Mutter mit zusammengelegten Händen Almosen geben sollen, und bei der letzten Runde der Einfachheit halber meist der Rest vom Tablett (in den Korb) gekippt wird (VP: 149).

303 Der SV (242f.) gibt den Text mit Kürzungen wieder. Dort wird allerdings auch die vom *Cūḍopanyana*-Text und anderen für die Übergabe der *bhikṣā* an den Lehrer genannte Formel verzeichnet.

304 E 1549/15: 5^v-6^r; H 391/27: 10^r; M 75/7: 16^v-17^r; DP: 76f.; VUP: 62f.; YP: 54f. Das Ms. E 1549 (5^v) ergänzt vor der Beschreibung der *pūrṇāhuti* die auch andersonorts zu findende Einschränkung (siehe unten) „wenn schon an diesem Tag das *samāvartana* (stattfindet)“ (*yadi tattina eva samāvartanam*); einen frühen Hinweis auf die heute übliche Kombination der *saṃskāras*.

305 CP1: 50f.; CP2: 54; CV: 59f.; KBh: 259f.; SV: 241f.; VP: 143-145; VPGh: 127f.

306 *yadi tasminn eva dine vedārambhasamāvartane kriyete* CP1: 50 (mit Verschreibung); CP2: 54; CV: 59; vgl. den Nepali-Kommentar (*yadi tyasai dina vedārambha ra samāvartana garne bhae*

(303), der bei den *saṃskāras* generell auf eine *pūrṇāhuti* verzichtet (vgl. SD: 156), beschreibt beim *upanayana* als einziges *tryāyuṣakarāṇa* das im Kernritual des *saṃskāra* vollzogene.³⁰⁷ In manchen Handbüchern verschmelzen also offensichtlich Teile des Rahmenrituals mit dem Hauptrituel. Beim *vedārambha* wird zu zeigen sein, dass auch der umgekehrte Fall auftreten kann und eine (früher) zentrale Handlung nach Hinzufügen eines neuen „Kern“ in den Rahmen integriert wird (siehe Kap. 10.3).

Um das *upanayana* gebührend zu beenden, nennen oder beschreiben verschiedene Texte weitere Elemente, die der allgemeine „Ritualbaukasten“ für das Ende eines Rituals bereitstellt, wie das Verehren und Entlassen des Feuers,³⁰⁸ die Übergabe des Rituals an die Gottheit (*karmasamarpaṇa*) und/oder die Bitte um Vergebung der Fehler (*kṣamāprārthanā*),³⁰⁹ das Übergeben einer *dakṣiṇā* an Lehrer und/oder Priester,³¹⁰ eine „Kuhgabe“ (*godāna*)³¹¹ und das Speisen von Brahmanen.³¹²

§30 Regeln des Schülers (*brahmacārinīyamāḥ*) – Die Schülerschaft (*brahmacarya*), die mit dem *upanayana* aufgenommen wird, stellt eine Art der Observanz (*vrata*) dar, und so sind dem *brahmacārin* verschiedene Beschränkungen auferlegt.³¹³ Über einige seiner Pflichten und Aufgaben wurde der Schüler schon während des Rituals belehrt (siehe §17). Sozusagen als Nachtrag, denn die abschließenden Rahmenhandlungen sind ja bereits vollzogen, gehen einige Handbücher noch einmal explizit auf dieses Thema ein. Die Vorlage dafür ist meist das PG, jedoch lassen sich hier verschiedene Anpassungen an eine veränderte Praxis beobachten.

Nach PG 2.5.8f. soll der Junge, nachdem er die ihm zugewiesenen Almosen entgegengenommen hat, den Rest des Tages in Schweigen verbringen und dieses erst brechen, nachdem er im Wald Holz gesammelt und damit auf oben beschriebene Weise (§20f.) das Feuer versorgt hat. PG 2.5.10-12 nennt im Anschluss weitere Regeln, die vom *brahmacārin* zu beachten sind. Er soll auf dem Boden schlafen, keine scharfen oder gesalzenen Speisen essen, seinen Stock tragen, das Feuer verehren, dem Lehrer gehorsam sein und Almosen sammeln. Darüber hinaus soll er Honig und Fleisch, das Untertauchen (im Wasser), (das Sitzen auf einem) hohen Sitz, den Kon-

[...] *pūrṇāhuti ra tilaka, prasāda, ādi garera yajña samāpta pārī vedārambhako arko vedīmā agnisamkāra garera CV: 53*) oder die Angaben in der VP (*tyasai dina vedārambha ra samāvartana garine bhae [...] pūrṇāhuti homa garidinu VP: 143*). Eine entsprechende Ergänzung zum Rāmadatta-Text in E 1549/15 (5^v) wurde bereits erwähnt (siehe oben). Andere Texte fügen die *pūrṇāhuti* ein, ohne Bedingungen zu nennen (siehe oben). Zur Diskussion um die *pūrṇāhuti* bei den *saṃskāras* und ähnlichen Ritualen siehe Kap. 7.1.1 §20.

307 Ähnlich die UP, in der in Klammern nach dem *bhikṣādāna* jedoch vermerkt wird, dass „nach Meinung mancher“ (*kecinmate*) eine *pūrṇāhuti* zu vollziehen ist (UP1: 98; UP2: 75; UP3: 61).

308 SD: 306 (zit. in KBh: 261 Fn. 14; VPGh: 131); SV: 245f.; VP: 151 (zit. in VPGh: 131); YS: 44.

309 SV: 246; UP1: 101; UP2: 80; UP3: 64; VP: 151 (zit. in VPGh: 131).

310 KK: 90 Fn.; SD: 305f. (zit. in KBh: 261 Fn. 14; VPGh: 132); UP1: 101; UP2: 79f.; UP3: 64.

311 SV: 244f.; VP: 151 (zit. in VPGh: 131).

312 SD: 306 (zit. in KBh: 261 Fn. 14; VPGh: 132); UP1: 101; UP2: 79; UP3: 64; YS: 44.

313 Vgl. dazu Gopal 1959: 301; Hillebrandt 1897: 55; Kane 1974: 331-334; Pandey 1998: 139f.

takt mit Frauen,³¹⁴ Unwahrheit (*anṛta*) und das Nehmen von nicht Gegebenem meiden. Die Kommentare ergänzen verschiedene Details.³¹⁵

Die Handbücher gehen verschieden mit diesen Regelset um. Laut *Cūḍopānāyana*-Text ist eine Unterweisung des *brahmacārin* nicht notwendig, wenn das *samāvartana* unmittelbar folgt.³¹⁶ In der VP (150) dagegen heißt es, dass, auch wenn der Junge nicht, wie von den Lehrtexten gesagt, mit dem Bad Veda-Studium und *brahmacarya*-Oberservanz beendet und das *samāvartana* noch am gleichen Tag erfolgt, er doch für mindestens sechs Monate nach den Regeln leben solle. Einige Handbücher sind also bemüht, zwischen Praxis und tradiertem Regelwerk zu vermitteln.

Andere Texte geben die Regeln ohne derartige Erklärungen wieder. Rāmadatta zählt folgende Regeln auf:³¹⁷ der Junge soll scharfes und salziges Essen, Honig, Fleisch usw. meiden (*kṣāralavanamadhumāmsādinivṛtīh*). Er soll mit geschöpftem Wasser baden (*uddhṛtajalasnāna*).³¹⁸ Er soll Stock und schwarzes Antilopenfell tragen (*daṇḍakṛṣṇājīnadhāraṇa*).³¹⁹ Er soll nicht auf Bäume klettern (*vṛkṣārohaṇa*) oder unebenes Gelände überqueren (*viśamabhūmilamghana*), keine nackten Frauen betrachten (*nagnastrīnirīkṣaṇa*)³²⁰ und auch sonst den Kontakt zum anderen Geschlecht meiden.³²¹ Der Kommentar in der YP fügt weitere Regeln hinzu.³²² Die VP (150f.) nennt neben den im PG und bei Rāmadatta gegebenen Regeln auch das Verbot, auf Mauern zu klettern, Fisch zu essen sowie das Gebot in voller (sexueller) Enthaltensamkeit (Nep. *pūrṇā brahmacaryamā*) zu leben. VPGh (131) und SV (243f.) übernehmen die Angaben der VP mit Modifikationen.³²³ Andere nepalische Handbücher, die dazu Angaben machen, beschränken sich auf die im PG und dessen Kommentaren enthaltenen Regeln.³²⁴ Die nordindischen Handbücher (und ihre Kommentare) dagegen nen-

314 Wörtlich „das Gehen zu Frauen“ (*strīgamana*).

315 So schreibt z.B. Harihara (Bākre 1982: 222; Mālavīya 2000: 66), dass der *brahmacārin* nicht nur Stock, sondern auch Fell, Opferschnur und Gürtel tragen soll usw.

316 *sadyaḥ samāvartanapakṣāśrayaṇe brahmacāridharmopadeśo nopayujyata iti pradarśitaḥ (pradaśītaḥ (sic!))* CP1; CV) CP1: 52; CP2: 56; CV: 61. Eine ähnliche Ansicht wird im SD (306) vertreten, im Gegensatz zum *Cūḍopānāyana*-Text werden jedoch Regeln angegeben (vgl. SD: 74f.). Die VV fügt anstelle der Bemerkung die *deśāntarakathā* (siehe dazu Kap. 11.1 §13) ein (VV1: 20-23; VV2: 26-33).

317 E 1549/15: 6^r; H 391/27: 10^r; M 75/7: 17^r; DP: 77; KBh: 261; VPGh: 130; YP: 54. Die VUP (63) gibt keinerlei Regeln an.

318 *anuddhṛta*- E 1549/15: 6^r. KBh (261) und VPGh (130) machen keine Angaben zum Baden.

319 Nur Ms. E 1549/15 (6^r) schreibt an dieser Stelle, dass der *brahmacārin* dem Lehrer gehorsam sein soll, das Feuer versorgen und auf Bettelgang gehen soll.

320 *nagnastrīdarśana*- E 1549/15: 6^r; M 75/7: 17^r.

321 *strīśahopaveśanavyāvṛtti* E 1549/15: 6^r; H 391/27: 10^r; M 75/7: 17^r; KBh: 261; VPGh: 130; *strī-sambhoga-vyasanavyāvṛtti* DP: 77; YP: 54.

322 Der Junge soll während seiner Zeit als *brahmacārin* auch keinen Alkohol trinken oder verdorbenes Brot und (verunreinigende) Speisereste essen. Er soll niemandem Gewalt antun, nicht lügen und sich von den in Lehrtexten als unrein deklarierten Substanzen fernhalten. Er soll sich nicht streiten oder schlecht benehmen, nicht in die auf- oder untergehende Sonne sehen und niemanden bestehlen (YP: 54).

323 So ergänzt SV (244) z.B. in der ansonsten gekürzten Passage, dass man konzentriert lernen soll.

324 KK: 90 Fn.; SD: 74f., 306.

nen weitere Vorschriften zum Sammeln von Feuerholz, zur Kleidung, dem Geschirr usw.³²⁵ Unvermittelt zeichnet sich auch hier ein lokaler Unterschied ab.

Im Zusammenhang mit den Vorschriften des *brahmacarya* ist noch ein anderes Detail zu erwähnen, das von manchen Texten bereits beim *mantradāna* angesprochen wird (siehe §19.3): Laut Rāmadatta verweilt der Junge, wie in PG 2.5.8 beschrieben, schweigend bis zum Abend, dann versorgt er das Feuer und vollzieht die für die Zeit des Zwielichts (*saṃdhyā*) vorgeschriebenen Handlungen, die zur morgendlichen und abendlichen Pflicht des *brahmacārin* gehören.³²⁶ Auch andere schreiben vor, dass der Junge von nun an *saṃdhyopāsana* zu vollziehen hat.³²⁷

Möchte man ein Zwischenfazit ziehen, sei festgehalten, dass die Regeln zum *brahmacarya* erneut belegen, was beim Vergleich der Texte zum *upanayana* mehrfach deutlich wurde. Dieser *saṃskāra* wurde wiederholt ergänzt und ausgebaut. Dabei können offensichtliche Umdeutungen von tradierten Handlungen auftreten, die dann auf die Form des Rituals rückwirken. Bevor diese und andere festgestellte Dynamiken zusammengefasst und analysiert werden, soll zunächst als weitere Vergleichsgröße die Praxis des *upanayana* betrachtet werden.

9.3 Praxis

Schon der Vergleich der Texte zu *cūḍākaraṇa* und *upanayana* legt nahe, dass in der Entwicklung der beiden *saṃskāras* Unterschiede auftraten. Beim *cūḍākaraṇa* beschränken sich die Handbücher weitgehend darauf, konservativ die im Sūtra genannten Elemente zu tradieren. Auch in der heutigen Praxis sind Ergänzungen selten. Stattdessen trifft man dort vielfach auf Kürzungen und Auslassungen. Beim *upanayana* hingegen belegen die Handbücher etliche Überarbeitungen und „updates“, auch in der Zeit nach dem Sūtra, was für eine anhaltend große Bedeutung dieses Rituals spricht. Die Untersuchung der Praxis des *upanayana* bestätigt diesen Befund. Zwar kommt es auch hier zu pragmatischen Abkürzungen der vorgeschriebenen Prozedur, daneben finden sich aber von den Handbüchern bisher kaum erfasste Ausschmückungen, die von eigenen Dynamiken zeugen.

§1 Rahmenritual, erster Teil – Dass Elemente des *agnisthāpana* oder der *grahaśānti* auch nach Beginn des Hauptrituals parallel zur Haupthandlung vollzogen werden können oder eingeschoben werden, wenn man Zeit dazu findet, wurde bereits erläutert (siehe Kap. 8.2 §1).

Die meisten Handbücher beschreiben vor dem *upanayana*, dass man Brahmanen zusammen mit dem Jungen verköstigt, bevor dieser geschmückt zum Ritualplatz

325 Vgl. UP1: 98-100; UP2: 76-78; UP3: 62f.; YS: 44f.

326 E 1549/15: 6f.; H 391/27: 10f.; M 75/7: 17f.; DP: 77f.; KBh: 261; VPGh: 130f.; YP: 55. Der Kommentar in der YP (55) macht detaillierte Angaben dazu.

327 UP1: 101; UP2: 78f.; UP3: 64; KK: 90 Fn.; SD: 300, 305 (zit. In KBh: 260 Fn. 14; VPGh: 131); VP: 150 (zit. in VPGh: 131); YS: 40. Zum *saṃdhyopāsana* siehe etwa Kane 1974: 312-321. Zur historischen Entwicklung des Rituals und seiner heutigen Form in Mithila siehe Einoo 1993.

geführt wird (siehe Kap. 9.2 §1).³²⁸ Beides konnte in der Praxis nicht beobachtet werden. Der frisch gebadete Junge war mit nach wie vor nüchternem Magen (zur Bedeutsamkeit dieses Details siehe Kap. 9.6) meist nur mit einem Handtuch bekleidet.³²⁹ Das von der UP1 (66) erwähnte und aus der Ritualpraxis Indiens bekannte Schmücken des Initiandenkopfes mit einem gelben *svastika*³³⁰ ist im Kathmandu-Tal zwar unter den Newar – Hindus³³¹ wie Buddhisten³³² – üblich, ließ sich beim *vratibandha* der Indo-Parbatiyā aber weder in den Texten nachweisen, noch in der Praxis beobachten.

Während die Handbücher das *upanayana* mit einigen Vorbereitungen des rahmenenden *homa* beginnen (Kap. 9.2 §1), war in der Praxis die *vedi* für den *upanayanahoma* im Regelfall bereits bei der allgemeinen Herrichtung des Ritualplatzes (Kap. 6.5.2) vorbereitet worden. Die Holzscheite schichtete (einer) der Priester dann bei Gelegenheit – meist während des *cūdākarāṇa* – auf. Wie in den Handbüchern erfolgte das eigentliche Feueropfer jedoch üblicherweise erst später.

Im Hauptbeispiel wartete der Hauptpriester schon mit zurechtgeblättern Handbuch auf die Wiederkehr des Jungen, der sich für das Bad am Ende des *cūdākarāṇa* vom Ritualplatz entfernt hatte. Er wollte sich zügig weiter durch die vorgegebene Prozedur arbeiten:

Als der Initiand, ein Handtuch um die Hüfte geschlungen, wieder am *maṇḍapa* erscheint, setzt er sich an dessen Südseite, zunächst nach Norden blickend, zwischen Vater (links) und Hauptpriester (rechts). Der Assistent des Priesters nimmt von seinem Platz im Westen aus mit dem Opferlöffel etwas Glut aus dem Hauptfeuer und setzt sie in die zweite *vedi* südlich der zentralen Feuerstelle. Zur Brandbeschleunigung legt er mehrere ölgetränkte Dochte dazu.

Auch in anderen Fällen beschränkte sich beim *upanayana* der erste Teil des Rahmenrituals auf wenige Handgriffe. Meist entzündete man nur das Feuer und traf Vorsorge, dass es bis zu den später erfolgenden Opferungen nicht wieder erlosch.

§2 Einweisung des Jungen, erster Teil (*anusāsana*) – Im Hauptbeispiel wurde das nun anstehende *anusāsana* wie folgt vollzogen:

Während das Feuer in Gang kommt, beginnt man 9:40 Uhr mit dem *anusāsana*. Der Junge soll nach Osten zum Priester blicken, welcher aus der Anleitung die entsprechenden Formeln liest, den Jungen nachsprechen lässt und ihm schließlich auf Nepali erklärt, welchen Wunsch er gerade geäußert hat.

328 Auch Stevenson (1920: 31) berichtet, dass der Junge, mit Juwelen geschmückt, auf seinen Platz westlich des Feuers gesetzt wird.

329 In den beiden Fällen (Beispiel 6 und 7) im kalten Januar 2007, bei denen man Haareschneiden und Bad nicht im Rahmen des Hauptrituals, sondern separat bereits am Vortag vollzogen hatte, trugen die Initianden an dieser Stelle im Ritualablauf noch (warme) Straßenkleidung.

330 Vgl. etwa Stevenson 1920: 22.

331 Es konnte etwa am 11. Mai 2005 (*akṣayatrīyā*) bei einer Gruppeninitiation mehrerer Śreṣṭha-Jungen, am Platz vor dem Śiva-Pārvaṭi-Tempel (Hanuman Dhoka, Kathmandu) beobachtet werden. Zum Zeichnen eines *svastika* auf den rasierten Kopf des Jungen bei den Newars in Bhaktapur siehe Gutschow/Michaels 2008: 57.

332 Siehe dazu Gellner 1988: 57; Gutschow/Michaels 2008: 89; Mühlich 2004: 32.

Auch in anderen beobachteten *vratibandhas* wurden die textlichen Angaben zu Ort und Ausrichtung der Handlung (siehe Kap. 9.2 §2) nicht als so wichtig empfunden, dass sie befolgt werden müssten. Wie im Bericht geschildert, war es meist der mit dem Handbuch bewehrte Priester, der das vorgeschriebene Aufnahmegespräch mit dem Jungen führte, unabhängig davon, ob er später auch als Lehrer (*ācārya*, *guru*) des Jungen agierte oder ein anderer – wie etwa im Hauptbeispiel der Vater – diese Rolle übernahm. Ob dem Jungen der Sinn des in der Sakralsprache Sanskrit geführten Wortwechsels erklärt wurde, hing von den Akteuren ab. In den meisten Fällen verzichtete man darauf.

Obwohl selbst kurz gefasste Handbuchttexte das im Wortlaut auf ŚB 11.5.4.1 zurückgehende Gespräch zwischen Lehrer und Schüler verzeichnen, kann es in der Praxis, wenn das *vratibandha* (wie in Fall 6) als Kurzform vollzogen wird, entfallen. Das *anuśāsana* als zentrales Element des Rituals auszumachen und daran seine Interpretation zu knüpfen, wie dies Oldenburg und Van Gennep getan haben (siehe dazu Kap. 9.6), scheint daher, zumindest für die heutige Praxis, wenig sinnvoll.

§3 Neueinkleiden als Asket – Während sich die Bedeutung des *anuśāsana* in der heutigen Praxis vor allem daraus ableitet, dass es Teil der Vorschrift (*vidhi*) ist, erfolgt der nächste Block von Handlungen meist unter reger Anteilnahme aller Akteure und Umstehenden des Rituals. Es gilt den Initianden neu einzukleiden.

Bereits bei der Analyse des Textbefunds zeigte sich, dass diese Serie von Handlungen mehrere Überarbeitungen erfuhr. Man denke etwa an das nachträglich eingefügte Anlegen der Opferschnur und den weiteren Ausbau dieses Elements (Kap. 9.2 §7). Auch wenn in der Praxis die tatsächlich vorhandenen materiellen Ressourcen Notlösungen provozieren, muss generell festgestellt werden, dass die Deckung mit den Handbüchern recht groß ist. Allerdings treten in der Praxis weitere Elemente und Details hinzu.

Timothy Lubin merkt zum Text des Mantra an, mit dem nach PG 2.2.7 (Ed. Mālavīya 2.2.10) dem Jungen ein Unterkleid angelegt wird und um Langlebigkeit etc. gebeten wird (vgl. Kap. 9.2 §3):

While this may at first seem to be a hackneyed request for the usual Vedic ideals, it is interesting to note that the teacher thus acts as *Br̥haspati*, the custodian of *brahman* (revealed Vedic speech) among the gods, and the student takes the role of *Indra*. This role-playing, ubiquitous in Vedic ritual, is more than drama. The drama merely manifests the fact that the ritual allows the human agent to act in the divine sphere (Lubin 1994: 181f.)

Auch in der heutigen Praxis des *upanayana* wird ein Rollenspiel aufgeführt, das eine transformative Kraft hat und den Jungen an eine neue Sphäre heranzuführt. Ob die im von Lubin angeführten Mantra geäußerte Assoziation mit *Br̥haspati* und *Indra* von den Ritualakteuren wahrgenommen wird, ist jedoch in den meisten Fällen zu bezweifeln. Die Überarbeitungen des *upanayana* verweisen vielmehr auf ein anderes Motiv. Der Junge schlüpft für die Dauer des Rituals in die Rolle eines Asketen. Zu Beginn des *upanayana* muss er dafür zunächst entsprechend „kostümiert“ werden:

Der Initiand erhebt sich von seinem Sitz zwischen Vater und Hauptpriester. Nachdem der Priester den entsprechenden Mantra gelesen und den Jungen wiederholen lassen hat, legt der Vater seinem Sohn als Unterkleid ein *kaupīna* an. Der Wickel besteht aus einem schmalen Stück gelben Stoff, dessen Enden mit Schnüren versehen sind. Der Stoff wird zwischen den Beinen durchgezogen und die Schnüre werden um die Hüften gebunden. Das Anlegen bedarf Fingerspitzengeföhls, denn es geschieht unter dem Handtuch, mit dem der Junge seit seinem Bad die Scham bedeckt.

Der Priester liest den nächsten Mantra – wieder Wortgruppenweise, sodass der Junge ihn wiederholen kann – und der Vater legt seinem Sohn oberhalb des Handtuchs den Gürtel aus *muñja*-Gras um die Hüfte und verknotet ihn auf der rechten Seite (Abb. 14). Man prüft, ob alles richtig sitzt und der Junge setzt sich wieder.

Das Anlegen der Opferschnur steht bevor. Der Vater bereitet acht Blattteller (Nep. *bohotā*) mit je einer Opferschnur, die der Initiand an die anwesenden Priester verteilt.³³³ Der Vater überprüft, ob die Schnur, die für seinen Sohn bestimmt ist und schon an einem Pfeiler des *mandapa* bereithängt, richtig vorbereitet wurde. Der Initiand nimmt Wasser aus dem *karmapātra*. Der Hauptpriester liest den *viniyoga*.³³⁴ Dann hält der Junge Wasser an die Schnur und spricht den vorgesehenen Mantra nach. Wie angewiesen, steht er auf und hebt den rechten Arm. Der Vater will nun seinem Sohn die Opferschnur anlegen, doch da tritt ein Freund der Familie hinzu. Dieser zeigt und erklärt dem Jungen zunächst, wie man seinen Körper durch Beröhren verschiedener Körperteile (*nyāsa*) weiht, lässt ihn die dazu gehörigen tantrischen *bījamantras* (*oṃ hrīṃ, huṃ* usw.) nachsprechen und erklärt, wie man beim Murmeln von Mantras (*japa*) mit den Fingern mitzählt (siehe Abb. 15). Erst nach dieser Belehrung legt der Vater seinem Sohn die Opferschnur so an, dass sie *upavīta*, das heißt, über der linken Schulter und an der rechten Seite des Körpers herabhängt.

Der Junge tauscht nun das Handtuch gegen eine kurze Hose aus gelbem Stoff und streift sich ein gelbes Hemd mit kurzen Armen über. Dann legt ihm der Vater eine ebenfalls gelbe Stoffbahn mit Öffnung für den Kopf an und bindet einen schmalen Streifen desselben Stoffes als (weiteren) Gürtel um die Hüfte des Jungen. Diese Handgriffe werden – vom Handbuch nicht behandelt – ohne Mantra vollzogen.

333 Den ersten Teller übergibt der Initiand dem Hauptpriester, den zweiten dessen Helfer, der beim Feueropfer und Bereiten der Materialien assistiert, den dritten dem Hauspriester, den vierten einem Freund der Familie, der nicht nur das *navagraha*-Opfer des Initianden betreuen wird, sondern dem auch beim Anlegen des Schnur (siehe unten) und dem Unterrichten des Mantras eine besondere Rolle zukommt, den fünften Teller erhält der Tempelpriester, der im Namen der Familie am *liṅga* des Schreins eine *śivapūjā* durchführt, der sechste Teller geht wieder an den Hauspriester und der siebte an den Assistenten des Tempelpriesters. Den letzten Teller erhält der Priester, dessen Aufgabe das Rezitieren der *gāyatrī* (*gāyatrījapa*) sein wird. Da dieser eben erst angekommen ist, also bei der förmlichen Auswahl der Brahmanen noch nicht anwesend war, gibt ihm der Initiand auch Geld und *ṭikā*. Der bestellte Veda-Rezitator ist noch nicht anwesend und geht daher leer aus.

334 Dass der Priester hier den sonst von ihm meist ausgelassenen *viniyoga* mitliest, könnte an der Wichtigkeit des Schnuranlegens liegen. Auch einige Handbücher verzeichnen nur für diese Handlung einen *viniyoga* (siehe etwa DP: 59). Es kann aber auch schlicht am Schriftbild des verwendeten Handbuchs (KK) liegen, das an dieser Stelle nicht, wie sonst üblich, deutlich zwischen *viniyoga* und Mantra unterscheidet (siehe KK: 80).

Wieder mit entsprechenden Mantra wird dem Jungen das zu einem Bündel gerollte Antilopenfell (*mṛgacarma*) überreicht und an einer Trageschleife über die linke Schulter gehängt. Dann übergibt der Vater, nachdem der Junge den dazugehörigen Mantra gesprochen hat, einen Stock, an dem zwei Taschen aus gelbem Stoff befestigt sind. Ein zweiter Stock folgt (ohne Mantra) und schließlich (ebenfalls stumm) bindet man dem Jungen ein gelbes Stirnband um. Es herrscht Heiterkeit, ob der Verwandlung des Knaben zum Asketen.

Das Beispiel gibt in vielen Einzelheiten die Praxisnorm wieder. Andere Details, wie das Unterrichten des tantrischen *nyāsa* vor dem Anlegen der Opferschnur, sind dagegen eher Ausnahmen und gehen auf die Initiative einzelner Ritualteilnehmer zurück.³³⁵ Wann was angelegt oder übergeben wurde, konnte in der Praxis variieren.³³⁶ Der Übersicht halber werden die einzelnen Requisiten in der Reihenfolge des Berichts behandelt:

§3.1 Unterkleid (*kaupīna*, Nep. *lāgauṭī*) – Auch bei weiteren *vratabandhas* wurde den Initianden ein Lendenwickel umgelegt. Dieser wurde, wie im Hauptbeispiel, zwischen den Beinen durchgezogen und mit Hilfe einer Schnur befestigt oder man wand einfach Stoff um die Hüfte.³³⁷ In anderen Fällen übernahm ein gelbes, genähtes Höschen die Funktion des Unterkleids, dazu unter dem Stichwort „Asketenkleidung“ (§3.4) mehr.

Vergleichbar dem Bad beim *cūdākarāṇa* kann das öffentliche Anlegen des Unterkleids, zumindest bei älteren Initianden, ein Moment der Scham darstellen (vgl. Kap. 8.4). So zog sich etwa in Fall 5 der Initiand für das Anlegen des Unterkleids erneut aus der Öffentlichkeit des Ritualplatzes zurück. In anderen Fällen beendete resolutes Handeln des Priesters das sichtbare Zögern der Initianden.³³⁸

Das Ausstatten mit den Paraphernalia des *brahmacārin* kann jedoch nicht nur ein Moment der Scham, sondern auch einer der „asketischen Kasteiung“ sein. So hockten etwa die vier Initianden des Falles 6, bar jeder wärmenden Kleidung sichtlich frierend in der Kälte des nebligen Wintermorgens und erst nach dem Anlegen der Opferschnüre wurde ihrem Drängen nachgegeben und gestattet, wenigstens die Unterhemden wieder anzuziehen.

§3.2 Gürtel (*mekhalā*, Nep. *kandhanī*) – Wie in den Handbüchern beginnt auch in der Praxis das Ausstatten des *brahmacārin* gelegentlich nicht mit dem Anlegen des

335 Der *nyāsa* konnte nur in diesem *vratabandha* beobachtet werden, ist jedoch Bestandteil anderer Rituale. Zu den dabei gezeigten *mudrās* siehe Bühnemann 1988: 110 Fn. 26 und Abb. 20 bis 25.

336 Im Fall 4 beispielsweise bekamen die Initianden zunächst einen Lendenwickel. Es folgten Obergewand, Kopftuch, Antilopenfell, Stock und erst am Ende die Opferschnur. Im Fall 6 dagegen erhielten die Initianden vor der Schnur nur einen Lendenwickel.

337 So z.B. im Fall 6. Da die umgelegten Stoffstreifen, wie Umstehende kichernd bemerkten, nicht nur recht transparent, sondern auch nicht besonders breit waren, mussten die vier Initianden, nachdem sie wider Willen ihre Unterhose unter dem neuen Unterkleid ausgezogen hatten, besonders beim Sitzen darauf achten, sich nicht versehentlich zu entblößen.

338 Im Fall 7 z.B. zog der Priester kurzerhand die Unterhose des sechzehnjährigen Initianden bis zu den Knien herab und sicherlich war der Junge froh darüber, dass der Priester nun genauso schnell die Blöße mit dem Lendenwickel wieder bedeckte. Den beiden jüngeren Mitinitianden (acht und elf Jahre) dagegen macht es nichts aus nackt auf dem Ritualplatz zu stehen und darauf zu warten, dass auch sie ihr Unterkleid ankamen.

Unterkleids, sondern mit dem Umbinden des Gürtels (etwa in Fall 7). Wie im Hauptbeispiel kann dabei ein Gürtel aus *muñja*-Gras Verwendung finden (Fall 2, 3 und 5). Ein weiteres Detail scheint bedeutungsvoll: Nach Pandey (1998: 131) repräsentieren die Stränge des Gürtels die drei Veden. Nepalische Priester dagegen griffen meist auf eine weitere populäre Assoziation mit der Zahl Drei zurück. Sie zogen eine Parallele zur *mekhalā* des Feuers, die bei der Vorbereitung auf den Ritualplatz gezeichnet wird (siehe Kap. 7.1.3 §1) und verwiesen auf die drei Grundqualitäten des Universums (*guṇa*). Ein Akteur braucht jedoch keine theologischen Deutungen, um zu wissen, dass die Hüftschnur aus drei Strängen besteht bzw. bestehen sollte.³³⁹

Ist ein derartiger Gürtel nicht verfügbar, kann an seiner Stelle, neben den in Texten genannten Substituten, ein schmaler, meist gelber Streifen Stoff Verwendung finden, der bei Bedarf zurechtgerissen wird (so gesehen etwa in Fall 7).³⁴⁰ Der vorgeschriebene Gürtel kann aber nicht nur substituiert werden, sein Anlegen kann, wenn das Ritual als Kurzform vollzogen wird (wie in Fall 6), auch gänzlich entfallen. Wird auch die gelbe Asketenkleidung, die dem Jungen in der Praxis üblicherweise anlegt wird (siehe unten §3.4), mit einem Gürtel gebunden, erfolgt das Anlegen dieses „zweiten“ Gürtels ohne Mantra.

§3.3 Opferschnur (Nep. *janeū*) – Während man auf einige Requisiten (wie den Gürtel) notfalls verzichten kann, ohne dass das Ritual dadurch ungültig werden würde, ist bei den Bāhun und Chetrī ein *vratibandha* ohne Anlegen der Opferschnur bzw. -schnüre³⁴¹ kaum vorstellbar. Diese Handlung muss heute als ein zentrales Element der Initiation gelten, was aus verschiedenen Details ersichtlich ist.

Wie in den Handbüchern gehen dem eigentlichen Anlegen auch in der Praxis meist verschiedene Vorbereitungen voraus. Mehrfach bereitete man zunächst acht Teller mit einer Opferschnur, Areca-Nuss, Reis, Blüten, Geld etc. und verteilte diese an die anwesenden Priester (*yajñopavitāṣṭakadāna*).³⁴² Mehrfach wurde beobachtet, dass die Schnur, die meist an einem der Pfeiler des *mandapa* bereit hing, zunächst vom Priester (Fall 4) oder dem Initianden (Fall 1 und 7) zwischen beiden Daumen gespannt und mit Mantras geweiht wurde. Zum Anlegen, das durch den *yajamāna*, Priester oder zukünftigen Lehrer geschah, hob der Junge den rechten Arm (siehe Abb. 16). Man rezitierte den allseits bekannten Mantra „*om yajñopavitam paramam etc.*“ (oft aus dem Kopf). Die Schnur wurde dabei zunächst über den Kopf des Jungen gehalten und schließlich so übergestreift, dass sie über die linke Schulter hing.³⁴³

339 Dass in der Praxis der Gürtel, wie in den Texten gefordert, mit Knoten versehen ist, wird etwa von Stevenson (1920: 31) berichtet. Es konnte jedoch nur selten (etwa im Fall 3) selbst beobachtet werden. Da das Binden des Gürtels meist sehr schnell, und von Textilien bedeckt, geschah, kann es in anderen Fällen übersehen worden sein.

340 Von Ritual-Ausstattungen werden auch Substitute aus *kuśa*-Gras verkauft.

341 Beim *samāvartana* wird eine zweite Schnur angelegt bzw. die bereits getragene aufgestockt.

342 Im Fall 7 bereitete der Vater die Teller, während seine Söhne sie verteilten. Da keine acht Priester anwesend waren, erhielt der Priester, der für die *śivapūjā* die *rudrāṣṭādhyāyī* rezitierte zwei, ebenfalls zwei der Priester, der das Feuer betreute und die restlichen vier gingen an den Hauptpriester. Acht Schnüre wurden auch in den Fällen 2, 3 und 5 übergeben. Im Fall 4 bereitete man nur einen Teller mit Schnur.

343 Nach Stevenson (1920: 32f.) legt sich der Junge die Schnur selbst an.

Dass dem Jungen, wie im Hauptbeispiel, vor dem Anlegen verschiedene (tantrische) Ritualtechniken gezeigt und erklärt wurden, war eine Ausnahme. Gleiches gilt für den beobachteten Fall 6, wo der Priester die Jungen ausführlich darüber belehrte, wie sie sich zu verhalten hätten, solange sie die Schnur trügen (was mit ihr beim Toilettengang geschehe, wann sie gewechselt werden müsse usw.). Auch wenn dies Einzelfälle sind, ist bemerkenswert, dass gerade dieses Ritualelement dafür prädestiniert zu sein scheint, mit Belehrungen kombiniert zu werden, die so von den Texten nicht vorgesehen sind. Neben anderen gelegentlich ergänzten Details³⁴⁴ unterstreichen auch diese Zusätze die Wichtigkeit, die der Opferschnur in der heutigen Praxis beige-messen wird.

§3.4 Asketenkleidung – Gemäß textlicher Autoritäten erhält der Junge neben dem *kaupīna* oder *vāsas* ein Fell als Oberkleid (*uttarīya*). In der Praxis wurde der Initiand meist mit zusätzlichen, gelben Kleidungsstücken (wenn vorhanden mit einem Höschen, einem Hemd, einem Überwurf nebst Gürtel und einem Kopftuch oder Stirnband) ausgestattet. Das Anlegen dieser „Asketenkluft“ geschah ohne Mantras, es sei denn, die kurze Hose übernahm (wie etwa in Fall 4) die Funktion des *vāsas* und wurde mit dem entsprechenden Mantra angelegt.

Bei diesem in der Praxis etablierten Standard werden gelegentlich gleich mehrere in den Texten tradierte Vorschriften übergangen: Idealerweise sollte Kleidung, die im Ritual getragen wird, ungenäht sein.³⁴⁵ Diese Regel wird etwa befolgt, wenn ein Priester vor Arbeitsbeginn seine Hose gegen ein ungenähtes und ungefärbtes Tuch tauscht, das er als *dhotī* um die Hüfte windet.³⁴⁶ Bei mehreren *vratibandhas* (etwa Fall 1, 3 und 5) wurde diese Regel auch beim Einkleiden des *brahmacārin* beachtet und nur ein poncho-artiger Überwurf (ohne Nähte) angelegt, der meist von einem gerissenen Stoffstreifen als Gürtel an der Hüfte zusammengehalten wurde. In anderen Fällen erhielt der Initiand eine kurze gelbe Hose und ein gelbes Hemd, beide genäht. Im Fall 4 machte der Priester die Mutter des Initianden, die solch ein genähtes Asketenset besorgt hatte, auf ihren Fehler aufmerksam, ließ nach einer Diskussion jedoch murrend den Dingen ihren Lauf. Der besagte Priester musste aber noch mehr erdulden: Kurzfristig war entschieden worden, einen weiteren Jungen aus dem Bekanntenkreis am *vratibandha* teilnehmen zu lassen. Beim Neueinkleiden zog sich

344 Im Fall 5 etwa machte der Junge sowohl vor als auch nach dem Anlegen der Opferschnur *ācamana* und wusch sich (rituell) die Hände. Bei anderen Insignien verzichtete man auf dieses gelegentlich von Texten erwähnte Detail.

345 Michaels (1998: 102f.) schreibt, dass die „unschuldigen“ Stoffe, die dem Initianden übergeben werden, keine Nähte aufweisen dürfen, da sie nicht in die Hände des als unrein geltenden Schneiders gelangt sein sollen. Nach Kölver (2003: 129) liegt die höhere Reinheit ungenähter Stoffe darin begründet, dass sie nicht mit Hilfe eines Werkzeugs (der Nadel) bearbeitet und dadurch verändert wurden. Dass diese Handlungen das tägliche Handwerk des Schneiders darstellen, begründe dessen niedrigen Status. Obwohl im *vratibandha* (zum Schneiden der Haarsträhnen beim *cūḍākaraṇa*) fast immer eine Schere vorhanden ist, werden Stoffe bei Bedarf gerissen und nicht geschnitten.

346 Dafür können aber auch ganz pragmatische Gründe angeführt werden. Die Materialien, mit denen im Ritual hantiert wird (vor allem die Farbpulver) hinterlassen Spuren. Die Verwendung einer billigen Stoffbahn als Unterkleid schont die „gute“ Straßenhose. Hemden, obwohl genäht, werden in der Regel vor dem Ritual nicht gewechselt.

dieser bis auf Unterhemd und -hose aus, band sich ein weißes Handtuch als *kaupīna* um und legte den äußeren Kopfwickel des *jūṭikābandhana* wieder an. Als der Priester dies bemerkte, insistierte er wieder: Das Stirnband müsse ab und auch mit dem Unterhemd gehe das so nicht. Als der Initiand daraufhin sein Unterhemd mit dem weißen Hemd des *māmā* tauschte, sagte der Priester nichts mehr, obwohl hier gleich ein mehrfacher Regelverstoß vorlag, denn die Kleidung sollte eigentlich nicht nur ungenäht sein, sondern auch (wie von den meisten Handbüchern vorgeschrieben) neu, das heißt, ungetragen und ungewaschen sein. Auch in anderen Fällen wich die Bekleidung wegen Materialmangels von der beobachtbaren Norm ab. Manche Initianden trugen neben der Schnur nur ein Unterkleid – entweder einen dünnen Stoffwickel oder eine *dhotī* – und, obwohl von der Texttradition selten vorgeschrieben, ein Kopftuch bzw. Stirnband.³⁴⁷

§3.5 Antilopenfell (Nep. *mrgacarma*) – In der Literatur finden sich Bemerkungen zur Praxis des Fellanlegens im heutigen Indien, die darauf deuten, dass dieses Ritualelement zugunsten der Opferschnur an Bedeutung verloren hat. Altekar (1965: 318) und Kane (1974: 279) schreiben, dass als Überbleibsel der ursprünglichen Oberbekleidung heute manchmal ein kleines Stückchen Fell an die Opferschnur (*yajñopavīta*) gebunden wird. Nach Stevenson wird den Jungen „in these degenerate days“ (1920: 33) ohne Mantra ein Stück Fell an einer Schnur um den Hals gehängt.³⁴⁸ Auch Scharfe hat „faint traces of the antelope skin“ (1999: 99) zusammengetragen (siehe auch 2002: 108). Der Befund des hier untersuchten Materials spricht eine andere Sprache: Auch wenn im PG das Anlegen des Fells beim *upanayana* nur als Interpolation enthalten ist, wird es von allem Handbüchern vorgeschrieben, und muss in der Praxis – sieht man von Fällen wie Beispiel 6 ab, bei denen das *vratabandha* als Kurzform vollzogen wurde oder in denen die Planung so kurzfristig erfolgte, das man keine Zeit hatte, ein Fell zu besorgen,³⁴⁹ als Standard gelten. Einige Familien scheinen sogar eigens für diesen Anlass ein meist rotbraunes, hell gesprenkeltes „Antilopenfell“ (Nep. *mrgacarma*) im Familienbesitz weiterzugeben.³⁵⁰ Ohne in Frage stellen zu wollen, dass die Schnur sich aus dem Tragen des Fells entwickelt hat (siehe dazu Kap. 9.1 §3), ersetzt oder verdrängt hat die Schnur das Fell im nepalischen *vratabandha* nicht.³⁵¹

Das Fell wird hier allerdings selten als Kleidungsstück angelegt. Diese Funktion hat die gelbe Asketenkluft übernommen. Das Fell bleibt meist zusammengerollt (vgl. Abb. 18) und wird mit Hilfe eines Stoffstreifens entweder, wie im Hauptbeispiel, über

347 Gemeint sind die vier Jungen des Falls 6 (siehe Abb. 12) und einer der Initianden des Falls 7.

348 Auch Campbell spricht von „a piece of dear skin“ (1901: 38).

349 Aus genanntem Grund erhielt jeweils einer der Initianden in den Fällen 4 und 7 kein Fell.

350 Etwa in den Fällen 3 und 5 wurde ein solches Familienfell verwendet.

351 Obwohl man auch in Nepal gelegentlich auf Notlösungen stößt, die an den indischen Befund erinnern. Z.B. erhielten im Fall 7 zwei der Initianden nur ein kleines Fellstück an die Hüfte gebunden, allerdings erst nachträglich, da man das Material, als es benötigt wurde, nicht finden konnte. Der Priester, einer der wenigen, der grundsätzlich einen *vinīyoga* las, modifizierte die Formel entsprechend und las den Mantra zum Anlegen „im Voraus“. Beim dritten Initianden musste man gänzlich auf ein Fell verzichten.

die Schulter gehängt oder an der Hüfte befestigt.³⁵² Es ist nach wie vor bedeutungsvoll, aber seine Symbolik hat sich verschoben. Heutzutage trägt es vornehmlich zur Erscheinung des Initianden als Asket bei.

§3.6 Stock (*daṇḍa*) – In den Texten ist das Einkleiden des *brahmacārin* mit dem Übergeben des Stockes beendet. Dies ist auch in der heutigen Praxis oft der Fall, sieht man von dem Kopftuch ab, das dem Initianden oft als letzter Bestandteil seiner Asketenausrüstung – sozusagen als Krönung – ohne Mantra umgebunden wird.³⁵³

Dass der Stock als Asketenzeichen verstanden werden kann, wurde bereits behandelt (siehe Kap 9.1 §5). Hier soll das Augenmerk auf markante Besonderheiten der Praxis gelenkt werden: Im Gegensatz zur Ansicht der meisten Handbücher werden in der Praxis in der Regel, wie im Hauptbeispiel, zwei Stöcke übergeben: Den einen wird der Junge später beim Umrunden des Feuers oder beim „Bettelgang“ als Wanderstock in der Hand halten. Den zweiten, an dem zwei Bündel oder Taschen aus gelbem Stoff befestigt sind, trägt er zu den genannten Anlässen über die Schulter gelegt. Die meisten der zu den Taschen Befragten beschränkten sich darauf, Angaben zu den Materialien zu machen, die hineingefüllt werden sollen.³⁵⁴ Der Vater im Hauptbeispiel erklärte schmunzelnd, dass man in dem als „Geldbörse“ (Nep. *sunathailo*) bezeichneten Bündel die „Barschaft“ aufbewahre, die im Falle des „Asketen“ nur aus einer Tagesration Essen, etwa eine „handvoll“ (Nep. *mūtho*), bestehen solle, und, dass das zweite Bündel, die „Tasche“ (Nep. *jholī*), zum Aufbewahren des „Handwerkszeug“ diene, mit dem sich der *brahmacārin* sein Essen verdiene, also der Bettelschale. Wie auch immer man die Details interpretieren mag, die konkreten Umsetzungen waren sich oft so ähnlich, dass hier ein (von Texten nicht erfasster) Standard erkennbar ist, der natürlich auch substituiert werden kann.³⁵⁵

Der lokale Brauch setzt sich auch über die textlichen Vorschriften zu den Holzarten hinweg. Die Stöcke bestanden für gewöhnlich aus Ästen des *paiyū* und waren in mehreren Fällen (z.B. 1 und 7) noch belaubt – wie auch die Zweige des gleichen Baumes, die beim Schmücken der Pfeiler des *maṇḍapa* zum Einsatz kamen. Nur, wenn *paiyū* nicht verfügbar war, verwendete man einen Ersatz. Bei der Auswahl des Stockes muss aber noch mehr als das Material bedacht werden: Als im Fall 2 der Vater des Initianden nach langem Suchen einen Stock brachte, der eine deutliche Krümmung aufwies, wurde dieser vom Priester zunächst als ungeeignet befunden. Ob

352 Fall 1, 2, 3 und 5. Lediglich im Fall 5 bestand der Priester darauf, dass man die Rolle öffne und das Fell in *upavīta*-Position anlege. Im Fall 4 trug einer der Jungen ein Fell auf dem Rücken, das mit einem Stoffstreifen befestigt war, der über die rechte Schulter hing.

353 In Ausnahmefällen kann das Übergeben des Stockes entfallen, etwa im Fall 6.

354 Meist wurde erklärt, dass man in eine der beiden Taschen *cāmala* und *dāla* und in die andere *ciurā* gibt. Des Weiteren kann (wie etwa vom Priester der Fälle 1 und 4) auch *dūbo* und *kasāra* als nötig empfunden werden. Die Tante, die im Fall 4 das Füllen der Taschen übernahm, vertrat die Ansicht, dass auch *sela* hinein gehöre. Stolz verwies sie darauf, dass die eingefüllten *māsa*-Bohnen vom Feld der Familie stammen.

355 Eine recht individuelle Variante konnte im Fall 7 beobachtet werden: Man band an den Stock, der über die Schulter getragen wurde, nur zwei gelbe Stoffstreifen, hängte den Initianden dafür aber eine genähte gelbe Tasche um, in die später die Bettelschale gelegt wurde.

die Bedenken des Priesters sich auf entsprechende textliche Referenzen³⁵⁶ stützten oder ob nach seinem persönlichen ästhetischen Empfinden bei einem so wichtigen Ereignis wie dem *vratibandha* die Ausstattung des Rituals „angemessen“ sein sollte, ist mir nicht bekannt. Nach einigem Diskutieren schlug man die Bedenken in den Wind und entschied, das Ritual nicht länger zu verzögern. Der Priester sprach den Mantra und der krumme Stock wurde nebst zweitem Stock mit den Bündeln dem Initianden übergeben (Abb. 17). Als nun der Vater kurz darauf mit einem eleganten Spazierstock, den er doch noch irgendwo aufgetrieben hatte, auf dem Platz erschien und die Stöcke austauschen wollte, lehnte der Priester kategorisch ab. Gegeben sei gegeben.

Auch den in den Texten je nach Stand zur Länge des Stockes gemachten Angaben wird in der beobachteten Praxis keinerlei Beachtung geschenkt.³⁵⁷ Gelegentlich übertrugte zumindest einer der Stöcke den Initianden, für gewöhnlich waren die Stöcke jedoch nach Textnorm „zu kurz“ und reichten den Initianden nur bis zur Brust.

Dass Details der Ritualtexte, die Unterschiede der Stände markieren, in der Praxis missachtet werden, konnte, wie gezeigt, mehrfach beobachtet werden. Auch in der heutigen Praxis gibt es bestimmte Elemente des *vratibandha*, die eindeutig Standesunterschiede erkennen lassen; beispielsweise das nur von Chetrīs praktizierte Schießen mit einem Bogen beim *vedārambha* (siehe Kap. 10.2 §2). Für das Einkleiden des *brahmacārin* gilt dies jedoch nicht (vgl. Pandey 1998: 130f.). Dabei auftretende Varianten sind nicht standesspezifisch. Sowohl Bāhun wie Chetrī können eine *mekhalā* aus *muñja* oder Stoff anlegen, einen Stock vom Holze des *paiyū* oder ein Substitut tragen usw. Maßgeblich ist die Verfügbarkeit. In der Praxis sagt das Einkleiden und Ausstaffieren weniger darüber aus, welchem Stand der Junge entstammt, sondern verdeutlicht, welchen Weg er jetzt einschlägt. Er wird rituell in Askese und Wildnis geschickt, um am Ende des Rituals als neues Mitglied der Gemeinschaft zurückzukehren (siehe Kap. 11.4). Die Kleidung soll dazu beitragen, aus dem Jungen vorübergehend einen Asketen jenseits aller Stände zu machen. Dieser Eindruck entsteht besonders durch die gelbe Uniform, die in dieser Form von den Sūtras nicht erwähnt wird, in der Praxis, so verfügbar, jedoch dazugehört. Verschiedene, eher individuelle Ergänzungen können diesen Eindruck noch verstärken.³⁵⁸ Die Analyse des ethnographischen Materials legt also andere Deutungen des Einkleidens des *brahmacārin* nahe als das Studium der Ritualtexte. Bei den nun folgenden Elementen wird deutlich, dass dabei auch regionale Unterschiede zu berücksichtigen sein können.

§4 Füllen der zusammengelegten Hände (*añjalipūraṇa*) – Während Stevensons (1920: 34) knappe Beschreibung dieses Elements keine Abweichungen vom textlich tradierten Skript erkennen lässt,³⁵⁹ konnte das Füllens der Hände des Jungen mit Was-

356 Etwa *Mānavadharmasāstra* 2.46 oder der *Cūḍopānāyana*-Text (siehe Kap. 9.1 §5).

357 Der Befund weicht hier erneut von dem ab, was Stevenson (1920: 33) aus Gujarats berichtet.

358 So erhielten etwa die Initianden im Fall 4 eine Kette aus *rudrākṣa*-Samen und ein gelbes Stirnmal in Form eines Dreizacks (*trisūla*). Ein solches Stirnmal trug der Priester auch im Fall 1 dem Initianden auf, es scheint also seine persönliche Eigenart zu sein. Diese, sonst in keinem Ritual beobachteten Details, stellen klar eine Verbindung zu Śiva, dem Asketen *par excellence*, her.

359 Stevenson (ebd.) erklärt in diesem Zusammenhang die verschiedenen Handhaltungen bei der Wassergabe an Götter, Menschen bzw. Ahnen.

ser in der beobachteten nepalischen Praxis, wenn es denn überhaupt vollzogen wurde, auffällige Veränderungen aufweisen. Um mit dem Hauptbeispiel zu beginnen:

Der in voller Asketenmontur an der Südseite des Ritualplatzes mit Blick nach Norden stehende Initiand wird angewiesen, die Hände flach auszustrecken, und der Vater gießt wortlos aus dem *ācamana*-Gefäß etwas Wasser darauf. Da man vergessen hatte, dem Jungen zu erklären, wie er damit verfahren soll, macht dieser zunächst *ācamana*. Man holt die Erklärung nach. Der Vater gibt dem Jungen erneut Wasser auf die Hand und dieser sprengt es nun nach oben. Die Handlung wird dreimal wiederholt.

Während andernorts das *ācamana* integraler Bestandteil des Füllens der Hände zu sein scheint,³⁶⁰ muss es in diesem Fall als nicht geplantes Versehen gelten. Andere Abweichungen von der Norm der Texttradition sind jedoch typisch für die nepalische Praxis: Im Fall 7 goss man das Wasser für die ansonsten (außer dem *ācamana*) genauso wie im Hauptbeispiel vollzogenen Handlungen direkt aus dem *kalaśa* in die Hände des Jungen. Auch hier entfiel also das in den textlichen Beschreibungen bedeutsame Detail, dass das Wasser aus den zusammengelegten Händen des Lehrers in die zusammengelegten Hände des Schülers gegossen wird. Interpretationen wie, das Füllen der Hände symbolisiere den „Strom des Wissen“ oder stelle eine besondere Verbindung zwischen zwei Personen her, finden hier daher nur wenig Nahrung. Vielmehr traten, wie in einigen Handbüchern (siehe Kap. 9.2 §11), eher Züge eines Opfers bzw. einer Wassergabe (an die Sonne) hervor.

Im Fall 5 ließ sich noch etwas anderes beobachten. Wie im Hauptbeispiel gab man Wasser aus dem *ācamana*-Gefäß, dann wurde dem Jungen jedoch aufgetragen, das Feuer zu umrunden, bevor er nach oben sprengte und die Handlungen zweimal wiederholt wurden. Hier nahm das Füllen der Hände also Züge der *pradakṣiṇā* (Kap. 9.2 §15) und des für den *homa* vorgeschriebenen *paryukṣaṇa* (vgl. Kap. 9.2 §20) an.

§5 Betrachten der Sonne (*sūryodīkṣana*) – Nachdem man Wasser „dargebracht“ hatte, grüßte man im Hauptbeispiel die Sonne:

Der Initiand wird angewiesen, mit überkreuzten Händen seine Ohren zu berühren und in die Sonne zu sehen, während der Hauptpriester den entsprechenden Mantra rezitiert. Dann wird er ums Feuer geschickt und der Vater begibt sich an die Westseite des Ritualplatzes, um schnell die Butterfettopfer des *upanayanahoma* darzubringen. Die Zeit drängt. Der für das Unterrichten des Mantras (Nep. *mantra sunāune*) bestimmte Moment naht und der Junge soll vorher noch die *navagrahas* verehren.

Einige Initianden grüßten auf dieselbe Weise, mit überkreuzten Händen an den Ohren, andere dagegen legten zum Grüßen wie beim üblichen *namaskāra* die Handflächen vor dem Körper aneinander. Die Sonne kann auch ohne vorheriges Füllen der Hände³⁶¹ oder gar nicht³⁶² begrüßt werden. Der aus Gujarat berichtete Brauch, zu diesem

360 Campbell (1901: 38) berichtet aus Gujarat, dass der Junge das vom Lehrer erhaltene Wasser schlürfen soll.

361 So geschehen etwa in Fall 3.

362 Im Fall 6 verzichtete man zumindest beim *upanayana* auf das Betrachten der Sonne. Beim *samāvartana* wurde es mit dem „Erwärmen der Hände“ kombiniert (vgl. unten §15).

Anlass der Sonne eine Kokosnuss darzubringen (siehe Campbell 1901: 38; Stevenson 1920: 34),³⁶³ lässt sich für Nepal nicht belegen.

§6 Berühren des Herzens (*hrdayāmbhana*) – Im Hauptbeispiel wurde aus Zeitgründen auf dieses Element verzichtet. Auch in anderen Ritualen entfiel das Berühren des Herzens. Wenn es vollzogen wurde, stand der Berührende – mal der Großvater, mal der Vater, mal der Onkel väterlicher- oder mütterlicherseits, aber meist der spätere Lehrer – hinter dem Jungen und legte, während der Mantra gelesen wurde, seine rechte Hand über die rechte Schulter des Jungen auf dessen Brust. Dass, wie von Stevenson (1920: 34) berichtet, der Lehrer abwechselnd die Schulter des Jungen und sein eigenes Herz berührt, konnte nicht beobachtet werden.

§7 Dialog (*praśnottara*) und Beschützen (*rakṣaṇa*) – Wenn in der Praxis der Dialog von Lehrer und Schüler, bei dem letzterer u.a. nach seinem Namen gefragt wird, stattfand, dann wurde er meist wie das ritualisierte Gespräch zu Beginn des *upanayana* (siehe §2) zwischen Handbuch bewehrtem Priester und Initianden geführt. Dass der Initiand bei dieser Gelegenheit vom Lehrer einen neuen Namen erhält (Stevenson 1920: 34; vgl. Campbell 1901: 38), scheint in Nepal keine Rolle zu spielen.

Wenn der Priester im Anschluss die Verse rezitierte, mit denen der Junge dem Schutz der verschiedenen Wesen anvertraut wird, grüßte der Initiand dabei, entweder mit überkreuzten Händen die Ohren berührend oder die Handflächen vor dem Körper aneinander gelegt, im Osten beginnend die Himmelsrichtungen.³⁶⁴

§8 Umrunden des Feuers (*pradakṣiṇā*) – Das Umrunden des Feuers durch den Initianden geschah immer in voller Montur, gegebenenfalls mussten dazu die zwischenzeitlich abgelegten Stöcke etc. wieder aufgenommen werden. Wann und wie oft der „Asket“ dem Feuer durch Rechtsumwandeln seine Verehrung erwies, variierte. Einige Priester fügten eine *pradakṣiṇā* direkt nach Abschluss des Einkleidens an.³⁶⁵ Manche bauten sie in andere Elemente des Rituals ein.³⁶⁶ Meist wurden auch Veränderungen der Position des Initianden im Ritualraum mit einer *pradakṣiṇā* kombiniert.

Aber nicht nur das Feuer, als Zentrum des *maṇḍapa*, kann beim *upanayana* umwandelt werden. Der Priester in den Fällen 1 und 4 schickte die frisch eingekleideten „Asketen“ jedes Mal auf „Pilgerfahrt“ und wies sie an, in Begleitung des Mutterbruders barfuß den nahe gelegenen Tempel zu umrunden.³⁶⁷

§9 Rahmenritual, zweiter Teil (*upanayanahoma*, erster Teil) – Die Besonderheit, dass beim *upanayana* die Butterfettspenden des rahmenden *homa* nicht gleich zu Beginn des Teilrituals erfolgen, wird nicht nur von den Texten vorgeschrieben, sondern wurde auch in der Praxis beachtet. Allerdings musste der Ritualablauf oft den je-

363 Als Begründung für diese Opfergabe führt Stevenson an, dass „the sun, a physician, a king, a preceptor and an astrologer can never, according to the Scriptures, be saluted with empty hands“ (1920: 34).

364 Diese Handlungen konnten z.B. in den Fällen 2, 3 und 5 beobachtet werden. Im Hauptbeispiel und mehreren anderen Fällen verzichtete man auf sie.

365 Etwa Fall 5 und 7. Im Fall 6 war die *pradakṣiṇā* das einzige Element zwischen dem Einkleiden und der Unterweisung durch den Lehrer.

366 Eine Kombination der *pradakṣiṇā* mit dem *añjalipūraṇa* wurde bereits behandelt (§4).

367 Zum Umrunden des Tempels siehe auch Kap. 11.2 §14 und 15.

weiligen Umständen angepasst werden. Dass im Hauptbeispiel aus Zeitgründen unter Auslassung mehrerer Ritualelemente der *upanayanahoma* vorgezogen wurde, wurde schon berichtet (siehe oben §5). Aus dem gleichen Grund nutzte im Fall 4 einer der Priester bereits die Zeit, während Hauptpriester und Familie mit dem Einkleiden der Initianden beschäftigt waren, für den *upanayanahoma*. Als sich die jungen „Asketen“ nach einer Umrundung des Feuers wieder auf ihre Plätze setzten, waren die vorgeschriebenen Butterfettspenden bereits dargebracht und der Priester berührte alle dem Alter nach für das *tryāyuṣakarāṇa* mit dem Opferlöffel an Kopf und Brust. Liegt der für das Unterrichten des Mantras bestimmte Zeitpunkt dagegen sehr spät und hat man sich bisher zügig voran gearbeitet, bietet sich den Akteuren nun eine Gelegenheit, das Ritual nach individuellen Interessen weiter auszubauen. So begann im Fall 3 der Vater des Initianden, nachdem sein älterer Bruder den *upanayanahoma* beendet hatte, im Norden des Ritualplatzes eine aufwendige Verehrung Śivas (*śivapūjā*), an der sich auch die Großmutter, andere weibliche Verwandte und zeitweilig auch der Initiand beteiligten.³⁶⁸

§10 Einweisung des Jungen, zweiter Teil (*kūmarasyānuśāsana*) – Auch dieses Ritualelement wurde (wie das Berühren des Herzens etc.) nicht bei allen beobachteten *vratabandhas* vollzogen. Im Hauptbeispiel nahm man sich die Zeit, obwohl man es eilig hatte:

Nachdem der Vater den *upanayanahoma* beendet hat, setzt er sich seinem Sohn gegenüber, um ihn in die Regeln des *brahmacārin* einzuweisen. Aus dem Buch lesend, erteilt er die formelhaften Anweisungen und der Sohn und Schüler wiederholt die vorgesagten Antworten. Zeit für Erklärungen bleibt keine. Als die Unterweisung beendet ist, zieht sich der Vater vom Ritualplatz zurück, um sich um die stetig wachsende Zahl der Gäste zu kümmern und zu überprüfen, ob bei den Vorbereitungen des bestellten Catering Service alles seinen rechten Gang geht. Der Initiand dagegen begibt sich an die Nordseite des *maṇḍapa*, um unter Anleitung eines Priesters die *navagrahas* zu verehren (siehe Abb. 21). Die anderen Priester nutzen die verbleibenden Minuten bis zum *mantradāna* für eine Teepause.

Während hier das Gespräch, wie von den Handbüchern vorgeschrieben, zwischen (zukünftigem) Lehrer und Schüler geführt wurde, übernahm in anderen Fällen wieder der Priester die Sprechrolle des Lehrers. Im Hauptbeispiel gestaltete sich die Einweisung des Jungen in die Regeln des *brahmacarya* als rein formaler Akt. Die im Handbuch verzeichneten, im Wortlaut auf ŚB 11.5.4.5 zurückgehenden Regeln wurden wie andere Mantras ohne Erklärung rezitiert und damit ein gültiges *anuśāsana* vollzogen. Im Fall 7 fand zu diesem Anlass eine tatsächliche Belehrung über einige rituelle Pflichten des Lebens nach dem *vratabandha* statt.³⁶⁹ Solche Unterweisungen konnten

368 Dem Vater des Jungen kam in diesem *vratabandha* sonst keine Funktion zu, da sein Bruder, als ältester Vertreter der Patrilinie, sowohl die Rolle des *yajamāna*, als auch die des Lehrers übernahm.

369 Nachdem die Initianden die zweite („*aśnāni*“) der sieben Regeln nachgesprochen hatten, erklärte ihnen der Priester in Nepali, dass sie ab jetzt vor jedem Essen *ācamana* machen, Wasser auf den Boden geben und den Göttern opfern sollen. In diesem Moment brachte eine Windböe den *maṇḍapa* zum Einsturz. Nach kurzer Diskussion entschied man, die wacklige Konstruktion abzu-

aber auch in Verbindung mit anderen Elementen geschehen, insbesondere dem Anlegen der Opferschnur (§3.3) oder dem nun bevorstehenden Unterrichten des *sāvitrī*-Mantras (§12).

§11 Kuhgabe (*godāna*) – In mehreren *vratibandhas* (etwa in Fall 2, 3 und 5) bereitete man als Vorbereitung des nächsten Höhepunkts des Rituals (siehe §12) einen Blattteller mit etwas Geld, Reis, Blüten etc. und übergab diesen als „Kuhgabe“ an den Hauptpriester des Rituals oder, so anwesend, den Familienpriester. Im Fall 7 beratschlagten Vater und Priester kurz und einigten sich darauf, erst am Ende Rituals ein Sammel-*godāna* zu übergeben, für welches der Vater extra eine Kuh auf den Ritualplatz bestellt hatte. Diese eher ungewöhnliche Lösung wird beim *samavārtana* genauer beschrieben (siehe Kap. 11.2 §17).

§12 Lehren der *sāvitrī* (*sāvitrīyupadeśa*) – Das Unterrichten der *sāvitrī*, in der Praxis meist als „Hörenlassen des Mantras“ (Nep. *mantra sunāune*) oder „Mantragabe“ (*mantradāna*) bezeichnet, gehört, wie das Anlegen der Opferschnur, zu den Elementen, die bei einem *vratibandha* der Bāhun und Chetrī nicht fehlen dürfen.

Es ist 10:35 Uhr, noch fünf Minuten bis zum *mantradāna*. Der Initiand unterbricht die *navagrahapūjā*, die er unter Leitung eines Priesters begonnen hatte. Der Hauptpriester hockt sich neben ihn und erklärt ihm, wie er gleich seinen Lehrer zu grüßen hat, während man rechts neben den beiden, nördlich vom Feuer, den Platz für das *mantradāna* herrichtet. Der Initiand dreht sich mit dem Gesicht nach Westen und sein Vater setzt sich ihm, das Gesicht nach Osten gewandt, gegenüber. Der Sohn grüßt, wie erklärt, mit überkreuzten Händen an den Ohren und verbeugt sich. Ein Assistent bindet dem Vater/Lehrer die *śikhā* und nimmt die letzten Arrangements des Platzes vor, stellt *karma*- und *pañcapātra* in Reichweite usw.

Der Schüler verbeugt sich erneut vor seinem Lehrer und übergibt diesem einen Teller mit Früchten. Dann bereitet er unter Anleitung ein *godāna* (mit *saṃkalpa*, *goprārthanā*, *dānapratīṣṭhā* usw.) und übergibt es dem helfenden Priester, der ihn daraufhin mit Wasser aus dem *karmapātra* besprenkelt und segnet (*abhiṣeka*). Der Junge soll nun fünfmal *ācamana* machen und der Vater demonstriert ihm die rituelle Form der Atemkontrolle (*prāṇāyāma*). Dann schaltet sich der Freund und Helfer der Familie wieder ein und wiederholt die bereits beim Anlegen der Schnur von ihm gezeigten Handlungen des *nyāsa*. Der Junge wickelt die Schnur um den rechten Daumen. Nun kann der Mantra unterrichtet werden.

Lehrer und Schüler werden mit einer Decke bedeckt. Der Hauptpriester beginnt, laut den *maṅgalamantra* (*oṃ maṅgalaṃ bhagavān viṣṇuḥ* etc.) zu rezitieren. Einer der Priester bläst eine Schneckentrompete (*śaṅkha*), und die Glocke am Tempelzugang wird geläutet. Nachdem die *sāvitrī* einmal komplett unterrichtet wurde, lüftet man die Decke, der Schüler steht auf, macht mit Fell und Stöcken eine große *pradakṣiṇā* um Ritualplatz und Tempel und nimmt wieder dem Lehrer gegenüber Platz. Diese Prozedur wird zweimal wiederholt und um 10:50 Uhr ist der Junge in die *sāvitrī* initiiert. Er

bauen, bevor man das Ritual fortsetzte. Die Familie nutzte die Unterbrechung noch für ein Gruppenfoto mit den „Asketen“. Dann ging man (ohne auf die restlichen Regeln einzugehen) zum nächsten Ritualelement über.

verbeugt sich erneut vor seinem Lehrer und übergibt ihm Kleidung (*dhotī*) und einen großen Blattteller mit Reis, Areca-Nuss, Opferschnur und Früchten.

Das Hauptbeispiel entspricht größtenteils dem heutigen Standard des *mantradāna*. Auch in anderen *vratabandhas* grüßte der Junge den Lehrer vorgeschrieben förmlich mit Verbeugung und Gaben. Das dreimalige Unterrichten des Mantra geschah immer verborgen unter einer Decke, begleitet vom *maṅgalamantra*, Glocke und anderen glückbringenden Klängen (siehe Abb. 19), und der Junge vollzog nach jeder Unterweisung eine *pradakṣiṇā* entweder um den *maṅḍapa* oder, wie im Beispiel, um *maṅḍapa* und Tempel. Mehrfach wurde zum Abschluss des *mantradāna* das *ācamana* wiederholt (etwa in Fall 5 und 7) und in einem Fall (Beispiel 4) gaben die Jungen beim Übergeben des Geschenks auch eine *ṭikā*. In Anbetracht der großen Bedeutung, die diesem Element beigemessen wird, verwundern beobachtbare Ergänzungen nicht. Im Hauptbeispiel wies man den Jungen in das Kontrollieren des Atems (*prāṇāyāma*) ein, eine als Reinigung verstandene Handlung,³⁷⁰ die gern mit der *gāyatrī* vollzogen wird,³⁷¹ und man wiederholte den bereits beim Anlegen der Opferschnur demonstrierten *nyāsa* (vgl. §3). In anderen Fällen wurden in das *mantradāna* ebenfalls zusätzliche Lektionen für den oder die Initianden eingefügt: So wurden die verschiedenen *tīrthas* der Hand erklärt (etwa in Fall 2), oder es erfolgte eine Belehrung zur Anwendung des *gāyatrī*-Mantras.³⁷² Die Unterweisung wurde je nach Ritual vom Vater, Großvater, Onkel, Priester oder einem befreundeten Brahmanen übernommen.

Die Position auf dem Ritualplatz, an der das *mantradāna* stattfand, variierte von Fall zu Fall. Dass im Hauptbeispiel – wie von PG 2.3.3 und einigen Handbüchern vorgeschrieben – der Junge nördlich vom Feuer nach Westen blickend saß, war dem Zeitpunkt des Rituals geschuldet. Bei der Platzwahl für das *mantradāna* wurde, wie in anderen *vratabandhas* auch, eine Regel berücksichtigt, die von VP (18) und SV (51) im Zusammenhang mit dem *jūṭikābandhana* erwähnt wird: Der Junge soll den Mond zur rechten Seite haben. Während der eben erwähnte Vers des PG erklärt, dass sich Lehrer und Schüler beim Unterrichten ins Gesicht sehen, soll in der Praxis der Mantra ins rechte Ohr geflüstert werden. Diese Regel wurde in allen Fällen, in denen trotz Decke eine Beobachtung möglich war, befolgt.³⁷³

§13 Platzieren des Feuerholzes (*samidādhāna*) – In die *sāvitrī* initiiert, soll der Schüler nun das Feuer versorgen und damit in rituell inszenierter Form den täglichen Pflichten des *brahmacārin* nachkommen. Wie oben (siehe Kap. 9.2 §20f.) demonstriert, veränderte sich dieses Element im Laufe seiner Entwicklung signifikant. In der Praxis beschränkte man sich meist auf das Anlegen von Scheiten. Nur im Fall 2 umrundete der Schüler zunächst dreimal das Feuer mit Wasser. Im Fall 6 entfiel das

370 Vgl. etwa *Mānavadharmasāstra* 2.75.

371 Vgl. *Yājñavalkyasmṛti* 1.23.

372 So erklärte der Priester im Fall 6 den Jungen ausführlich, dass der Mantra morgens und abends zu sprechen sei, dass man vorher seinen Lehrern gedenke, usw.

373 Im Fall 7 saß der Vater aus Platzgründen linkerhand und die allgemeinen Belehrungen erfolgten ins linke Ohr des Sohnes. Beim Sprechen des eigentlichen Mantras drehte der Junge den Kopf jedoch so, dass ins rechte Ohr gesprochen werden konnte. Der Vater unterwies nur den ältesten Sohn, der jüngere hörte den Mantra, wie man vor Ort entschieden hatte, von einem der Priester.

samidādhāna gänzlich. Da das Versorgen des Feuers in den Handbüchern sowohl für das *upanayana* als auch das *samāvartana* vorgeschrieben wird, in der Praxis in manchen Fällen jedoch nur während des *samāvartana* vollzogen wird, wird hier auf Beobachtungen aus beiden Teilritualen zurückgegriffen. Gleiches gilt für die folgenden Elemente bis zum Erteilen des Segens (§19).

Während der Vater, eingedeckt mit organisatorischen Aufgaben, sich gleich nach dem *mantradāna* wieder zurückzieht, begibt sich sein Sohn, im Uhrzeigersinn das Feuer umrundend, an die Westseite des Ritualplatzes, um unter Anleitung des Hauptpriesters fünf Scheite ins *upanayana*-Feuer zu geben. Dazu muss das zwischenzeitlich erloschene Feuer znnächst wieder entfacht werden – eine Aufgabe, die der zuständige Priester mit Hilfe von Glut aus dem Hauptfeuer und fettgetränkten Dochten erledigt. Als sich die ersten Flammen zeigen, liest der Hauptpriester den Mantra aus dem Handbuch, der Junge spricht ihm nach, legt die linke Hand an den rechten Ellenbogen und versucht, mit der rechten Hand den ersten Scheit im Feuer zu platzieren. Das Anlegen der Scheite ist keine einfache Wurfübung. Durch verschiedene Materialien und den kauernenden Feuerpriester am Nähertreten gehindert, steht der Junge am äußersten Rand des *maṇḍapa* und die *vedi* ist nur zwei Ziegel groß (siehe Abb. 20). Auf dieselbe Weise werden die restlichen Scheite platziert, bevor der Junge zweimal den Opferplatz umrundet. Gegen Ende des Rituals wird er diese Handlungen für das *samāvartana*-Feuer wiederholen.

Den meisten Textvorlagen zufolge werden zunächst fünf, dann drei mit Butterfett versehene Scheite ins Feuer gegeben. In der Praxis trifft man meist, wie im Hauptbeispiel, eine Auswahl. Im Fall 7 legte der Priester vor jeden seiner Schützlinge fünf Scheite. Während er den *viniyoga* las, hielten die Jungen Wasser aus dem *karmapātra*. Dann mussten sie aufstehen, den Mantra nachsprechen und den ersten Scheit ins Feuer werfen. Sie blieben stehen und brachten – jeweils nach dem Sprechen des Mantras – die restlichen vier Scheite dar.³⁷⁴ Auch im Fall 4 wurden fünf Scheite ins Feuer gegeben, aus Zeitgründen allerdings erst nach dem Almosengang. Die sitzenden Initianden sollten, während der Priester den jeweiligen Mantra las, den Scheit zunächst in das *karmapātra* halten und dann bei dem Wort „*svāhā*“ am Ende des Mantras ins Feuer werfen. In Fall 1 und 3 platzierte man, wie beim üblichen *homa* (siehe Kap. 7.1.1 §12), nur drei *samidhs*. Einzig beim *samāvartana* des Falles 5 warf der Junge zunächst fünfmal einen Scheit mit Butterfett ins Feuer, umrundete dann den Ritualplatz und erhielt vom Priester drei weitere Scheite. Auch diese wollte er wieder einzeln darbringen, auf Anweisung des Priesters wurden sie jedoch gemeinsam ins Feuer gegeben.

§14 Erneutes Anlegen von *samidh* – Auf eine Wiederholung der eben beschriebenen Handlungen wird in der Praxis meist verzichtet. Im Fall 5 kam sie vor, aller-

³⁷⁴ Bereits beim *upanayana* musste der Priester die beiden jüngsten Initianden ermahnen aufzupassen. Es war schon Mittag und sie waren müde und hungrig. Beim späteren *samāvartana* übernahm dann der Vater das Platzieren der Scheite für seine Söhne.

dings nur beim *samāvartana* und erst, nachdem der Junge die Hände erwärmt und die Glieder berührt hatte.

§15 Erwärmen der Hände (*pāṇipratapana*) und Reinigen des Gesichts (*mukhāvimārjana*) – Wenn man diese Handlungen nicht, wie in den Fällen 6 und 7, übergang, berührte der Initiand meist dreimal sein Gesicht bzw. seine Augen mit den am Feuer erwärmten Händen. Im Hauptbeispiel geschah dies nur einmal und war ein schlichter Akt:

Noch immer am äußeren Rand des *maṇḍapa* stehend streckt der Initiand seine Handflächen in Richtung Feuer aus, um sie zu „erwärmen“. Dann bedeckt er mit ihnen sein Gesicht und man geht nahtlos zum nächsten Ritualelement über.

Während man hier das Element auf die Minimalform reduzierte, konnte im Fall 6 beim *samāvartana* eine elaborierte Variante des Erwärmens der Hände beobachtet werden, die mit einer Art *dīpapūjā* und mit aus der *aratī* bekannten Details kombiniert war. Der Priester übergab jedem der Jungen einen kleinen Blattteller mit ölgetränkten Dochten und wies sie an, das Licht zu entzünden. Die Jungen nahmen das Licht in die linke Hand und verehrten es mit Blüten, Reis, rotem Farbpulver usw. Sie trugen es dreimal ums Feuer und stellten es, wieder im Süden angelangt, vor sich ab. Nun sollten sie und der *yajamāna* sich dreimal die Hände am Licht erwärmen. Nach dem ersten Erwärmen wurden die Handflächen gen Himmel gestreckt, in die Richtung, in der man die im Nebel versteckte Sonne vermutete. Nach dem zweiten Erwärmen wurden sie Richtung Paśupatinātha-Tempel gezeigt und erst als man die Hände zum dritten Mal erwärmt hatte, berührte man damit die eigenen Augen. In dieser individuellen Variante war das Element kaum wiederzuerkennen.

§16 Berühren aller Glieder (*sarvagātrasparśa*) – Wie das gerade beschriebene Element wurde auch das *sarvagātrasparśa* recht flexibel gehandhabt. Es konnte entfallen oder modifiziert werden. Im Hauptbeispiel blieb man jedoch recht nah an der textlich tradierten Form:

Der Priester weist den Jungen jeweils zuerst an, welchen Teil des Körpers er berühren soll und liest dann den entsprechenden Mantra. Auf diese Weise berührt der Junge zunächst „alle Glieder“ (von Kopf bis Fuß), dann mit der rechten Hand seinen Mund, seine Nase, sein rechtes Auge, sein linkes (wobei der Priester den bereits gesprochenen Mantra wiederholt), auf dieselbe Weise beide Ohren und schließlich mit überkreuzten Händen beide Oberarme. Im Anschluss gibt ihm der *hotṛ* eine schwarze *ṭīkā* vom *upanayanahoma*.

Im Fall 3 verschmolz das Element mit dem vorherigen. So erwärmte der Junge vor dem Berühren der Glieder erneut seine Hände am Feuer. In den Fällen 4 und 7 stellte sich der Lehrer hinter seinen Schüler, um die Körperteile seines Schützlings zu berühren. Im Fall 1 legte der Großvater einfach seine Hände auf die Schultern des Enkels während die Formeln rezitiert wurden.

§17 Auftragen des Aschezeichens (*tryāyusakarāṇa*) – Wie für das Hauptbeispiel bereits berichtet (siehe oben §16), schließt meist direkt an das Berühren der Glieder das Auftragen des Aschezeichens an. Einige Priester gaben es direkt mit dem Opfer-

löffel auf die Stirn (etwa in Fall 7). Ein anderer berührte, wie er es auch sonst tat, sowohl Stirn als auch Brust des Jungen mit dem Opferlöffel (Fall 1 und 4).

§18 Förmliches Grüßen (*abhivādāna*) – Die meisten Initianden hatten bereits bei der Verehrung des Lehrers anlässlich des *mantradāna* die für das förmliche Grüßen (*abhivādāna*) vorgeschriebenen Formel, bei der man seinen Namen nebst *gotra* und *pravara* nennt, verwendet. Auch im Hauptbeispiel bezeugte der Junge auf diese Art zum wiederholten Male seinen Respekt:

Noch immer an der Westseite des Platzes, nun aber sitzend und nach Westen blickend, berührt der Junge seine Ohren mit überkreuzten Händen und spricht dem Priester die Formeln nach, mit denen nun der Lehrer (in Abwesenheit), das Feuer, die Gaṅgā, die Sonne und die Erde begrüßt werden, und verbeugt sich. Dann fragt der Priester, ob er ihm noch mehr beibringen solle. Da der Junge höflich bejaht, wird ihm erklärt, wer alles begrüßt werden soll, wann die letzte Silbe des Namens gelängt zu sprechen ist usw. Während man sich vor dem *mantradāna* beeilen musste, hat man nun Zeit, denn bis zum vorab festgelegten Zeitpunkt des Almosengebens sind es noch über 40 Minuten. Nach seiner Unterweisung schickt der Priester den Jungen noch einmal auf die große Runde um den Tempel. Als dieser zurückgekehrt ist, gebigt er sich wieder an die Nordseite des Ritualplatzes, um die für das *mantradāna* unterbrochene *pūjā* der *navagraha* zu beenden (siehe Abb. 21).

Bereits in den Handbüchern existieren verschiedene Ansichten darüber, wer vom *brahmacārin* auf förmliche Weise begrüßt werden soll (Kap. 9.2. §26). In der Praxis nehmen die Varianten weiter zu. So setzte sich im Hauptbeispiel der Priester über die Angaben seines Handbuchs (vgl. KK: 88f.) hinweg, indem er das dort verzeichnete Grüßen Varuṇas übergang und stattdessen Gaṅgā, Sonne und Erde adressieren ließ. Im ebenfalls von ihm betreuten Fall 3 verwendete er das gleiche Set von Formeln. Es scheint sich also um eine persönliche Vorliebe des Priesters zu handeln. Im Fall 7, in dem ebenfalls das KK verwendet wurde, trug der Priester den Jungen dagegen auf, nachdem sie Feuer und Lehrer³⁷⁵ ihren Respekt bezeugt hatten, einmal über den Platz zu laufen und alle Anwesenden mit einfachem *namaskāra* zu grüßen. Ähnlich verhielt es sich im Fall 2, zumindest beim *samāvartana*. Aber während der Gruß der kindlichen *brahmacārins* im Fall 7 etwas Spielerisches hatte und der Priester mit einer Auflockerung versuchte, seine müden Schützlinge wieder für das Ritual zu interessieren, war die Respektbezeugung im Fall 2 eine ernste Angelegenheit und stark formalisiert.³⁷⁶ Der junge Mann verbeugte sich jedesmal so, dass er die Füße des Gegrüßten mit seinem Kopf berührte. Er führte dabei eine spezielle Goldmünze (Nep. *asarphī*) mit sich, die er vor jeder Verbeugung vor sich auf die Erde legte.³⁷⁷ Auf

375 Da in diesem Fall der Priester den Veda-Unterricht der Jungen übernahm (siehe Kap. 10.2 §2) richtete sich dieser Gruß beim *samāvartana* an ihn selbst.

376 Hierbei handelte es sich um eine Variante des förmlichen Grüßen, die von manchen Handbüchern im Rahmen des *deśāntara* vorgeschrieben wird (siehe Kap. 11.1 §13). Vgl. Kap. 11.2 §14.

377 Die VP (206, 264) erwähnt diese Münze sowohl beim *pātrāsādāna* des *samāvartana* als auch beim *deśānatara*.

diese Weise erbat er den Segen von Lehrer, Vater, Mutter und anderen Verwandten, sowohl der Vater- als auch der Mutterseite.

§19 Erteilen des Segens (*āśīrvādapradāna*) – Wenn der Gruß mit einem Segen erwidert wurde, geschah dies meist mit Handauflegen und im Falle des Lehrers mit der üblichen Formel „*āyusmān bhava saumya*“.

§20 Almosengang (*bhikṣācarāṇa*) – Ähnlich dem Platzieren der Scheite im Feuer ist der auch als Almosengabe (*bhikṣādāna*) bekannte Bettelgang eine rituelle Inszenierung der täglichen Pflichten des *brahmacārin*. Aber während das *samidādhāna* zu den Ritualelementen gehört, auf die gegebenenfalls verzichtet werden kann, ist ein *vratabandha* ohne *bhikṣādāna* nicht vorstellbar. Neben der meist im Anschluss beginnenden Speisung der Gäste (Nep. *bhoja*) stellt das Almosengeben einen sozialen Höhepunkt des *vratabandha* dar. Wie für das Schneiden der Haare beim *cūḍākaraṇa* und das Unterrichten des Mantras ist auch für das *bhikṣādāna* ein astrologisch bestimmter Zeitpunkt nötig. Im Gegensatz zu den beiden anderen Terminen wird die Zeit des *bhikṣādāna* meist auch auf den Einladungskarten vermerkt, und viele Gäste finden sich erst kurz vor diesem Termin ein.

Nachdem der Initiand die *navagrahapūjā* beendet und fast eine halbe Stunde allein und unbeachtet in der nun heißen Sonne gewartet hat, gesellen sich die Mutterbrüder zu ihm. Die Frauen, die bereits seit einer Weile damit beschäftigt waren, ihre Gaben auszupacken und herzurichten, stellen sich in einer großen Runde rings um den Tempel auf, so dass gegen 11:45 Uhr mit dem Almosengang begonnen werden kann.

In voller Asketenmontur begibt sich der Junge zum Eingang der Halle an der Südseite der Tempelanlage. Die Mutterbrüder folgen mit einem großen, in gelben Stoff eingeschlagenen Bastkorb. Die Kapelle spielt wieder auf. Ein Mutterbruder spricht dem Initianden noch einmal den Bettelspruch (*bhavati bhikṣāṃ dehi*) vor. Dann hält der Junge eine kleine metallene Bettelschale über den Bastkorb, sagt den Spruch auf und gemeinsam geben Mutter und Großmutter väterlicherseits aus einem Messgefäß Reis in die Schale (siehe Abb. 22). Im Uhrzeigersinn fährt man fort und empfängt von der Großmutter mütterlicherseits, deren Schwestern, anderen Tanten und schließlich ferneren Verwandten und Bekannten Almosen. Insgesamt warten über 60 Personen, meist Frauen, viele mit Tablett, auf denen Reis und verzierte Früchte aufwendig arrangiert sind, andere mit Reis gefüllten Plastiktüten. Die meisten Almosengeber halten darüber hinaus rotes Farbpulver bereit, um es dem Jungen und seinen Begleitern entweder als *īrkā* auf die Stirn oder großzügig auf die Wangen aufzutragen. Nachdem die erste Runde absolviert und man wieder am Ritualplatz angelangt ist, werden die gesammelten Almosen unter Mithilfe eines Bruders des Vaters aus dem Korb in einen Sack umgefüllt und man vollzieht auf die gleiche Weise eine zweite und dritte Bettelrunde. Nach einer halben Stunde wird das *bhikṣādāna* damit beendet, dass im Osten des Ritualplatzes die gesammelten Almosen auf die im Handbuch vorgeschriebene Weise dem Lehrer, d.h. dem Vater, übergeben werden.

Bevor sich der Vater wieder vom Ritualplatz zurückzieht, um sich um die Gäste zu kümmern und sie zum Buffet, das mittlerweile in einem Festzelt außerhalb des Tempelgeländes eröffnet wurde, zu bitten, nimmt er den Hauptpriester beiseite und fragt,

ob dieser nicht den nun anstehenden Veda-Unterricht (*vedārambha*) übernehmen könne. Doch dieser will nicht einsehen, warum der Junge zwei *gurus* haben sollte.³⁷⁸

Der Junge hat sich derweil westlich vom Ritualplatz auf die Stufen des Tempels gesetzt, wo er kleine Geschenke und Briefumschlüge mit Geld von den Gästen entgegennimmt und an seine Schwester weiterreicht, die notiert, wer was gegeben hat.³⁷⁹

Die große Ähnlichkeit des Berichteten zur Beschreibung des *bhikṣādāna* in der VP (147-150) weist bereits darauf hin, dass im Hauptbeispiel das Almosengeben den gewohnten Lauf nahm. In allen Fällen war es, so anwesend, zuerst die Mutter, die vor anderen, zunächst meist weiblichen Verwandten die Bettelschale des Jungen füllte. Auch dass der Junge drei Runden bettelte und von mindestens einem Mutterbruder begleitet wurde, muss als Standard gelten.

Eine gewisse Varianz zeigte sich bei der Zahl der Almosengeber. Während das Hauptbeispiel zum oberen Ende des beobachteten Spektrums gehörte, war in anderen Fällen nur ein kleiner Kreis enger Verwandter und weniger Nachbarn anwesend. Auch ließen sich einige andere Variationsmöglichkeiten feststellen. Beispielsweise wurden im Fall 7 die gesammelten Almosen dem Priester und nicht dem Lehrer übergeben. Im Fall 1 entfiel die Übergabe gänzlich. Auffällig ist auch eine weitere Abweichung zur Texttradition. Manche Handbücher verzeichnen im Einklang mit dem PG je nach Stand verschiedene Bettelformeln. Alle drei Varianten konnten in der Praxis gehört werden, ließen dabei jedoch keinerlei Standesunterschiede erkennen. Gelegentlich traten auch weitere Varianten der Formel auf. So rief im Fall 1 der Priester im Namen des Initianden während der Bettelrunde mehrfach laut: „*bhagavati bhikṣām dehi*“, „*bhikṣām dehi bhagavati*“ o.ä. Die Almosengeberin wurde hier nicht mit dem vorgesehenen Personalpronomen (*bhavati*) sondern als Göttin (Bhagavatī) adressiert. Dass die Bettelformel entsprechend modifiziert wurde, wenn von männlichen Personen Almosen verlangt wurden, wie etwa vom SD (304f.) verzeichnet, konnte nicht beobachtet werden.

Wie im Kap. 5.1 argumentiert, werden beim Ereignis *vratibandha* zunächst durch verschiedene Reinigungen, Rahmungen usw. reale und rituelle Welt von einander abgesondert. Beide treffen aber nicht nur am Ende (siehe Kap. 11.4), sondern auch im Laufe des Rituals an bestimmten Schnittstellen in vorgeschriebener Form wieder aufeinander. Einer dieser Momente ist das *bhikṣādāna*, bei dem der als Asket ausgestaffierte Junge der Gemeinschaft gegenübertritt und diese ihn mit Almosen versorgt. Im Hauptbeispiel und einigen anderen Fällen (etwa Fall 2) nutzte man die Gelegenheit, sein gesamtes soziales Netzwerk zu demonstrieren und hatte nicht nur Familienangehörige und Nachbarn, sondern auch Arbeitskollegen, Kunden und andere Bekannte zum Almosengeben und anschließenden *bhoja* geladen. Während die Gäste speisten, wandte man sich am *maṇḍapa* wieder dem Ritual zu.

378 Hier spielt sicherlich auch eine Rolle, dass der Vater ein ausgewiesener Veda-Rezitor ist. In einem anderen, vom gleichen Priester geleiteten *vratibandha* (Fall 3) übernahm dieser nämlich ohne Diskussion den „Veda-Unterricht“, obwohl auch hier der Initiand vorher vom Vater die *gāyatrī* gelehrt bekam.

379 Wie ich später erfuhr, erhielt man 42-mal Stoff für ein Hemd, 21-mal Stoff für eine Hose, sieben T-Shirts, zwei Armbanduhren, drei Bilderrahmen, 24 Notizhefte und ein beachtliches Taschengeld.

§21 Rahmenritual, dritter Teil (Abschluss) – Während in den meisten Fällen die abschließenden Elemente des *upanayanahoma* in der jeweils üblichen Form vollzogen wurden, entfielen sie im Hauptbeispiel, da der Vater seinen Verpflichtungen den Gästen gegenüber nachkommen musste.³⁸⁰ Der Priester, der dem Amt des *hotṛ* nachging, hatte dem Initianden ja bereits eine *ṭikā* gegeben (siehe §16) und mit diesem *tryāyuṣakarāṇa* den *upanayanahoma* beendet. Während der Junge dann nach Almosen fragte, bereitete der *hotṛ* bereits den nächsten *homa* vor, indem er Holz auf die Feuerstelle für den *vedārambha* stapelte.

Man hatte mit dem *upanayana* nicht nur einen großen Teil, darunter mehrere Höhepunktes des Rituals bereits absolviert, sondern war auch freier in der Gestaltung der Ritualabläufe, weil man mit dem *bhikṣādāna* die letzte der vorabbestimmten Zeitmarken hinter sich gebracht hatte. Daher konnte man sich gegebenenfalls den noch nicht abgeschlossenen Vorritualen oder verschiedenen Nebenritualen annehmen.³⁸¹ Während man im Hauptbeispiel die Wartezeit bis zum *bhikṣādāna* für die *navagrahapūjā* nutzte, setzten sich im Fall 3 einer der Priester und der *yajamāna*, während der Junge mit dem Mutterbruder die Bettelrunden drehte, an die Nordseite des Ritualplatzes, um die *navagrahas* zu verehren. Nachdem der *yajamāna* in der Rolle als Lehrer seines Neffen die gesammelten Almosen entgegen genommen hatte, begab er sich mit anderen Verwandten zur zentralen Feuerstelle, um mit dem Priester die an die *navagrahas* gerichteten Feueropfer³⁸² und die laut *agnisthāpana*-Handbuch vorgeschriebenen Hauptopfer für das zentrale Feuer darzubringen. Als man damit fertig war, nahmen Vater und Großmutter mütterlicherseits des Jungen die *śivapūjā* wieder auf (vgl. §9), während andere Familienangehörige ein Opfer von hunderttausend Dochten (Nep. *lākhabattī*) vorbereiteten. Auch im Fall 7 war ein solches Opfer geplant. Man wollte es im Paśupatinātha-Tempel darbringen. Der Vater der Initianden – besorgt, dass die Mittagsruhe des Gottes beginnen und die Pforte des Tempels schließen könnte – machte bereits nach dem *mantradāna* Anstalten, mit seinen Söhnen aufzubrechen, aber der Priester ließ die Jungen zunächst das Feuer versorgen, die Glieder berühren, das Aschezeichen empfangen und die Anwesenden mit *namaskāra* grüßen. Erst dann gestattete er, dass die Jungen sich vom Ritualplatz entfernten. Diese Beispiele sollen genügen, um zu demonstrieren, wie flexibel man in der Praxis unter Berücksichtigung der zeitlichen und örtlichen Gegebenheiten die Abläufe der vorgeschriebenen Rahmenhandlungen arrangiert bzw. das Ritual mit verschiedenen Nebenritualen weiter ausbaut.

§22 Regeln des Schülers (*brahmacārinīyama*) – Ein Unterweisen in die Regeln des *brahmacarya* wie es in manchen Handbüchern, älteren Quellen folgend, am Ende des *upanayana* vorgesehen wird, fand in der Praxis nur selten statt.³⁸³ Für eine Einweisung in zukünftige Regeln und Pflichten nutzte man meist andere Stellen im Ritual-

380 Aus demselben Grund übernahmen ab dem *vedārambha* der Hauptpriester und sein Assistent die Durchführung des Rahmenrituals (vgl. Kap. 10.2 §1).

381 Im Hauptbeispiel hatte man bereits in den Morgenstunden von Tempelpriester im Namen der Familie eine *śivapūjā* am Candanaprabhātesvara darbringen lassen.

382 Im Hauptbeispiel erfolgten diese Opfer erst nach dem „Bad“ beim *samāvartana*.

383 Sie wurde etwa im Fall 3 vollzogen.

ablauf (siehe §3.3, 12 und 18). Auch war das, was unterrichtet wurde, etwas anderes, als in den Texten vorgesehen. Man erklärte dem Jungen verschiedene alltägliche Ritualhandlungen und mahnte ihn an seine von nun an geltenden rituellen Verpflichtungen.

Unabhängig davon, ob und wie eine Belehrung im Ritual stattfindet, kann der Junge nach seiner Initiation tatsächlich eine gewisse Zeit, meist sind sechs Monate angestrebt, einer Observanz folgen und nach bestimmten Regeln leben. Je nach Familie und persönlicher Einstellung unterliegt er dann verschiedenen Reinheitsvorschriften, Speiseverboten etc., die jedoch eher mit den Tragen der im *upanayana* angelegten Opferschnur in Verbindung stehen als mit den *brahmacarya*, das heute ja bereits im Laufe des *vratibandha* mit dem Bad beim *samāvartana* wieder beendet wird.

9.4 Dynamik der Form

Bereits beim *cūḍākarana* wurde deutlich, dass die *samskāras*, wie sie sich heute aus Text und Praxis erschließen, aus Elementen bestehen, die sich in verschiedene historische Schichten zurückverfolgen lassen. Das *upanayana* ist diesbezüglich noch weit aus dynamischer. Einige der für dieses Ritual zentralen Materialien, Gegenstände und Handlungen ziehen sich wie ein roter Faden von den knappen Referenzen in den vedischen Hymnensammlungen, Brāhmaṇas und Upaniṣaden, über die schematischeren Darstellungen des Rituals in den Gr̥hyasūtras und den Anleitungen der Sūtra-Kommentatoren, bis in die detaillierten jüngeren, teilweise nur wenige Jahre alten Handbücher. In jeder dieser Textschichten treten jedoch auch weitere Elemente und Details hinzu. Den Quellen nach erscheint die Entwicklung des *upanayana* daher als ein Prozess zunehmenden Ausbaus und wachsender Komplexität (siehe Tab. 9.3).

Es ist jedoch Vorsicht geboten, will man aus dieser Beleglage direkte Schlüsse auf die tatsächliche Praxis ziehen. Texte unterschiedlicher Genres haben unterschiedliche Funktionen, und es kann nicht davon ausgegangen werden, dass die Ritualpraxis der jeweiligen Zeit in ihnen umfassend dargestellt ist. Kajihara (2002: 245) drückt derartige Zweifel bezüglich der Beschreibung des *upanayana* im ŚB aus. Dort werden zwar viele wichtige Elemente des Rituals genannt, es fehlt jedoch ein Hinweis auf das Anlegen der Scheite durch den *brahmacārin*. Die seit dem AV attestierte Verbindung des *brahmacārin* zum Feuerholz und dessen häufige Erwähnung bei der Behandlung des „wiederholten Heranführens“ (*punarupanayana*) in den Brāhmaṇas und Upaniṣaden legen aber nahe, dass das Anlegen der Hölzer bereits in dieser frühen Zeit fester Bestandteil des Rituals war. Auch heute geben die Ritualhandbücher, die den Priester beim Ritualvollzug leiten sollen und daher verhältnismäßig detailliert sind, nicht alle in der Praxis übliche Elemente wieder.

Tabellarisch lässt sich die textgeschichtliche Entwicklung des *upanayana* in der Vājasaneyi Schule des Weißen *Yajurveda* wie folgt darstellen:

Tab. 9.3: Elemente des *upanayana* in der Texttradition des Weißen *Yajurveda*.

Ritualelement	ŚB ³⁸⁴	PG ³⁸⁵	Harihara ³⁸⁶	Hand- bücher ³⁸⁷
Einweisung des Jungen I (<i>anusāsana</i>)	x	x	x	x
Anlegen des Unterkleids (<i>vāsaḥ paridhāpana</i>)		x	x	x
Binden des Gürtels (<i>mekhalābandhana</i>)		x	x	x
Binden des Haarzipfels (<i>sikhābandhana</i>)				(x)
Gabe von acht Opferschnüren (<i>yajñopavitāṣṭakādāna</i>)				x
Anlegen der Opferschnur (<i>yajñopavitadhāraṇa</i>)			x	x
Anlegen des Fells (<i>ajinadhāraṇa</i>)		x	x	x
Ergreifen des Stockes (<i>daṇḍagrahaṇa</i>)		x	x	x
Füllen der zusammengelegten Hände (<i>añjalipūraṇa</i>)		x	x	x
Betrachten der Sonne (<i>sūryodīkṣaṇa</i>)		x	x	x
Berühren des Herzens (<i>hṛdayāmbhana</i>)		x	x	x
Dialog (<i>praśnottara</i>) und Beschützen (<i>rakṣaṇa</i>)	x	x	x	x
Umrunden des Feuers (<i>pradakṣiṇā</i>)		x	x	x
Feuerritual I (Vorbereitung, Butterfettopfer etc.)		(x)	x	x
Einweisung II (<i>anusāsana</i>) oder Unterweisen der Regeln	x	x	x	x
Kuhgabe (<i>godāna</i>)				(x)
Unterrichten der <i>sāvitrī</i> (<i>sāvitrīyupadeśa</i>)	x	x	x	x
Platzieren / Opfern der Anzündhölzer (<i>samidādhāna</i>)		x	x	x
Erwärmen der Hände (<i>pāṇiprātapana</i>) und Reinigen des Gesichts (<i>mukhavimārjana</i>)		x	x	x
Berühren der Körperteile (<i>sarvagātrasparśa</i>)			x	x
Auftragen von Aschezeichen (<i>tryāyusakarāna</i>)			x	x
Förmliches Grüßen (<i>abhivādana</i>)			x	x
Gewähren des Segens (<i>āśīrvādapradāna</i>)			x	x
Almosengang (<i>bhikṣācarāna</i>)		x	x	x
Feuerritual II (weitere Abschlusselemente)				(x)

384 Siehe ŚB 11.5.4.1-15.

385 Siehe PG 2.2.8 (nach Stenzler und Oldenberg 2.2.6)-2.5.8.

386 Siehe *prayoga* von Harihara (Bākre 1982: 224-228; Mālavīya 2000: 78-84).

387 Für Referenzen siehe Kap. 9.2.

Offensichtlich stehen in der besagten Tradition Texte über Genregrenzen hinweg in Beziehung. So griff der Verfasser des PG zweifelsohne auf die Beschreibung des *upanayana* im ŚB zurück und das PG wiederum bildete – selten direkt, meist vermittelt durch andere Ritualtexte – die Vorlage für spätere Ritualhandbücher. Die tabellarische Anordnung macht anschaulich, wie sukzessive Elemente in die Ritualbeschreibung aufgenommen wurden, ohne dass ein einmal in der Texttradition etabliertes Element wieder verloren ging.³⁸⁸

Dieses in den Texten nachvollziehbare Anwachsen des *upanayana* geschah nicht in einem Vakuum. Es existieren verschiedene, teils komplexe Beziehungen zu anderen Ritualen. So wurde, wie Kajihara (2002: 383f., 390) feststellt, die Weihe für das Somaopfer (*dikṣā*) zunächst unter Rückgriff auf das *upanayana* modelliert, ihre Weiterentwicklung wirkte später jedoch auf das Vorbild zurück.³⁸⁹ In den Gṛhyasūtras lässt sich auch eine Verwandtschaft von *upanayana* und Hochzeit (*vivāha*) feststellen. Laut PG 1.8.3-8 und 2.2.14-16 (Ed. Mālavīya 2.2.16-18) teilen beide Rituale mit *añjalipūraṇa*, *sūryodikṣaṇa* und *hṛdayālabhana* eine ganze Sequenz gemeinsamer Ritualelemente, die durch Modifikationen dem jeweiligen Kontext angepasst werden können (siehe Kap. 9.2 §10-12).

In deutlich stärkerem Ausmaß als das *cūḍākarāṇa* wurde das *upanayana* auch in der Zeit nach der Festlegung der Ritualnorm der Schule durch das Sūtra weiter, teils tiefgreifend, überarbeitet. Sūtra-Kommentatoren (in ihren Anleitungstexten), Handbuchautoren und -kompilatoren griffen auf den ihnen jeweils vertrauten „Ritualbaukasten“ zurück. Sie fügten neue Elemente ein und ergänzten oder aktualisierten Details in bestehenden Elementen.

Auf der Detailebene konnte sich hingegen nicht alles, was im Laufe der Zeit mit dem *upanayana* verbunden wurde, stabil etablieren. Ein prominentes Beispiel liefern die ab den Gṛhyasūtras, vor allem aber in den Dharmasāstras zu findenden standesspezifischen Regeln zu Material und Beschaffenheit der Insignien des *brahmacārin* (siehe Kap. 9.1). Sie stellen den Versuch dar, im Zuge der Ausweitung des brahmanischen Initiationsrituals auf alle Mitglieder der oberen Stände, Standesunterschiede im Ritual zu verankern. Die Relevanz dieser frühen Ergänzungen bleibt allerdings fraglich, denn sie wurden nur teilweise in die Ritualhandbücher übernommen und spielen in der heutigen Praxis zumindest in Nepal keine Rolle.

Eine spätere Neuerung hingegen schwang sich in Handbuch wie Praxis zu einem der wichtigsten Elemente des gesamten *vratibandha* auf: das Anlegen der Opferschnur (*yajñopavīta*). In den Texten lässt sich der Aufstieg dieses Elements mitverfolgen. Der Kommentator Harihara behebt den bereits von seinem Vorläufer Karka festgestellten Mangel, dass der Sūtrakara die Opferschnur nicht erwähnt, indem er in seinem Kommentar zu PG 2.2.11-13 (Bākre 1982: 200; Mālavīya 2000: 35) einen Mantra und wenige Handlungsdetails für das Anlegen der Opferschnur ergänzt. Die Handbücher widmen diesem symbolträchtigen Ritualutensil mehr Aufmerksamkeit.

³⁸⁸ Zu gelegentlichen Umdeutungen von älteren Elementen siehe unten.

³⁸⁹ Zur Übernahme des Übergabens eines Stockes aus der *dikṣā* ins *upanayana* siehe Kap. 9.1 §2. Für weitere Parallelen beider Rituale siehe Kap. 9.1 §5 sowie 9.2 §4 und 9.

Bereits Rāmadatta beschreibt zur Vorbereitung das Übergeben von acht Schnüren an Brahmanen (*yajñopavitāṣṭakadāna*). Der Vermerk, dass dies „nach lokalem Brauch“ geschehe, wie er sich im Ms. E 1549/15 (Fol. 1^v) findet, legt nahe, dass es sich um eine Adaption aus einem „oralen Skript“ handelt, die, einmal in die konservative Texttradition integriert, in ihr zuverlässig (später auch ohne Verweise auf die Herkunft des Elements) weiter tradiert wird. Einige jüngere Handbücher bauen das Ritual an dieser Stelle noch zusätzlich aus. Mehrfach werden dem Anlegen der Opferschnur ein ritualisiertes Binden der Haarlocke und/oder verschiedene Vorbereitungen der Schnur vorangestellt. Daneben finden sich verschiedene weitere Ergänzungen individuellerer Natur.³⁹⁰

Vor allem in den Handbüchern ist nachvollziehbar, wie als wichtig empfundene Elemente ausgebaut und mit Details angereichert werden, während andere stagnieren und seit dem Sūtra zwar weiter tradiert werden, aber keine wesentliche Aktualisierung mehr erfahren haben. Wie beim Einfügen ganzer Ritualelemente, geschieht auch die Erweiterung bestehender Elemente hauptsächlich durch Anleihen in anderen Ritualen. Die Handbuchverfasser und -kompilatoren greifen jedoch vor allem auf Standards aus *pūjā* (z.B. die Verehrung des Unterkleids vor dem Anlegen), *nityakarman* (z.B. das Herrichten der Opferschnur) oder *homa* (siehe unten) zurück. Übernahmen aus dem „oralen Skript“ (wie die Übergabe eines zweiten Stockes) finden eher selten statt. Solche werden von späteren Autoren jedoch gerne weitertradiert, teils sogar ausgebaut, wenn eine Deckung mit der Praxis tatsächlich gegeben ist.

Das *upanayana* unterliegt nicht nur Einflüssen der umgebenden Ritualkultur (wie das Aufkommen der Opferschnur oder die zunehmende *Pūjā*-sierung) und der Gesellschaft (z.B. Ausweitung der Initiation auf nicht-brahmanische Stände). Auch neue Deutungen alter Elemente können zu Veränderungen der Abläufe und Handlungen führen. Deutlich wird dies etwa beim Auflegen von Anzündholz (*samidh*); ein Standard des Feuerrituals, der bereits sehr früh in das *upanayana* integriert wurde (siehe oben). Während im vedischen Śrauta-Ritual die Anzündhölzer dazu dienten, das Feuer zu entfachen und so für die Opfergaben vorzubereiten, kommt später die Ansicht auf, dass es sich bei dem aufgelegten Brennmaterial um eine Opfergabe handelt. Konsequenzen dieser Neuinterpretation sind in den Handbüchern nachweisbar, sowohl im Element des Anlegens selbst, als auch in der umliegenden Ritualstruktur. In einigen Texten ist z.B. dem Mantra, der beim Auflegen zu sprechen ist, eine bei Opfergaben ins Feuer übliche *tyāga*-Formel angefügt.³⁹¹ Weitaus verbreiteter ist jedoch eine andere Ergänzung, die ebenfalls auf einem Verständnis der *samidhs* als Opfergaben beruht. Am Ende der auf das Feuer bezogenen Kernhandlungen des *upanayana* fügen die Handbücher, den Kommentatoren ab Harihara folgend, das Auftragen des Aschezeichens (*tryāyuṣakarāṇa*) ein, ein übliches Abschlusselement eines Feueropfers.³⁹²

390 Siehe Kap. 9.2 §5 und 7.

391 Für Referenzen siehe Kap. 9.2 §21.

392 Siehe Kap. 9.2 §25.

Eben dieses Beispiel illustriert darüber hinaus, dass die Entwicklung des *upanayana* kein rein additiver Prozess ist. Während Rāmadatta konsequenterweise für das *upanayana* zwei *tryāyuṣakarāṇa* verzeichnet, eines nach dem „Opfer“ der Anzündhölzer und das zweite als üblichen Abschluss des rahmenden Butterfettopfers (*ājyahoma*), wird diese Struktur in anderen Ritualtexten weiter modifiziert. So wird im *Cūdopanayana*-Text vor dem *tryāyuṣakarāṇa* des Hauptrituals auch die als Abschluss eines *homa* übliche *pūrṇāhuti* dargebracht, dafür entfallen die entsprechenden Handlungen am Ende des Rahmenrituals.³⁹³ Durch Reduktion fusionieren hier Haupt- und Rahmenritual. Die Struktur des Rituals wird im Laufe der Textgeschichte also nicht nur erweitert, sondern auch komprimiert und damit komplexer.

In der Praxis können unter Rückgriff auf das „orale Skript“ weitere Elemente (z.B. das Kopftuch beim Anlegen der Asketenkleidung) und Details (z.B. die Taschen am zweiten Stock) hinzukommen. Veränderungen des Rituals durch Umdeutungen einzelner Elemente konnten dort ebenfalls beobachtet werden. Während in der Texttradition beim „Füllen der Hände“ (*añjalipūraṇa*) als Charakteristikum hervortritt, dass die zusammengelegten Hände des Jungen aus den zusammengelegten Händen des Lehrers gefüllt werden, und das Element daher als Repräsentation des Stromes des Wissen oder der Verbindung zweier Personen interpretiert wurde, behielt man in der Praxis, wenn das „Füllen der Hände“ überhaupt vollzogen wurde, zwar die vorgeschriebenen Mantras bei, übergang aber die textlichen Angaben zur Handhaltung. In Verbindung mit dem anschließenden „Betrachten der Sonne“ (*sūryodīkṣaṇa*) verstanden die Akteure das „Füllen der Hände“ als die z.B. im *nityakarman* übliche Wassergabe an die Sonne. Wichtig war, wie die Hände entleert wurden (meist durch Sprekeln nach oben), nicht, wie man sie füllte.³⁹⁴ Durch Detailreduktion bzw. eine andere Schwerpunktsetzung verschmelzen zwei Ritualelemente.³⁹⁵

Ein zweites Beispiel aus der Praxis zeigt, wie weitreichend solche Veränderungen eines Ritualelements sein können. Laut PG 2.4.8 erwärmt der *brahmacārin* nach dem Anlegen der Scheite seine Hände am Feuer und berührt dann siebenmal sein Gesicht, wobei er gemäß Mantra von Agni und anderen Schutz, Leben, Glanz und anderes für vedische Ritualrhetorik Übliches erbittet. Spätere Texte haben dem nur wenige Details hinzugefügt.³⁹⁶ In einer Gruppeninitiation (Fall 6) verzichtete man zwar auf das Anlegen der Scheite, behielt aber das Erwärmen der Hände bei, jedoch in stark veränderter Form. Der Priester übernahm zunächst ein Standardelement aus der *pūjā* und ließ (als Ersatz für das nicht etablierte *saṃskāra*-Feuer?) die Jungen ein Licht (*dīpa*) verehren, an dem sie dreimal (ohne Mantra) ihre Hände erwärmten und diese gen Sonne und Paśupatinātha zeigten, bevor sie schließlich ihr Gesicht berührten.

393 Siehe Kap. 9.2 §29.

394 Für Details und Referenzen siehe Kap. 9.2 §10 und 9.3 §4.

395 In einem anderen Fall wurde das Füllen der Hände mit dem Umrunden des Feuers (*pradakṣiṇā*) kombiniert und so zu einer Art „Umgießen (des Feuers)“ (*paryukṣaṇa*) umfunktioniert (siehe Kap. 9.3 §4). Weitere Beispiele der Kombination von Ritualelementen sind in Kap. 9.3 §8 beschrieben.

396 Kap. 9.2 §23.

Wie bereits im Zusammenhang mit dem *cūḍākaṛaṇa* erläutert, potenziert sich in der Praxis das Auftreten von Variationen. Das Ritual, in den Ritualtexten ein modellhaftes Skript, ist hier eine konkrete Aufführung, eine Umsetzung in Zeit und Raum, die die Akteure an verfügbare Ressourcen bindet. Der Priester der eben erwähnten Gruppeninitiation sah sich mit einer solchen Fülle von Engpässen konfrontiert,³⁹⁷ dass er gar keine andere Wahl hatte, als das Ritual zu variieren und zu improvisieren. Er traf eine Auswahl wichtiger Elemente und ließ anderes beiseite. Dennoch fügte er, wie eben gezeigt, mit den verfügbaren Mitteln auch eigenständig Neues wie die *dīpa-pūjā* ein und reagierte kreativ auf die lokalen Gegebenheiten, etwa indem er den nahe gelegenen Paśupatinātha-Tempel beim „Erwärmen der Hände“ mit einbezog.³⁹⁸

Neben Logistik und Örtlichkeit, ist es die Zeit, die großen Einfluss auf die Form des *upanayana* ausüben kann. Nicht nur der allgemeine Beginn des Rituals (*śubhārambha*) ist an einen astrologisch günstigen Zeitpunkt (Nep. *sāita*) gekoppelt, auch verschiedene Höhepunkte innerhalb des *upanayana* (*mantra-* und *bhikṣādāna*) sind es. Diese Bindung an kosmische Zeitmarken führte im Hauptbeispiel dazu, dass vor dem Unterrichten der *sāvitrī* mehrere Elemente aus Zeit- bzw. *sāita*-Gründen entfallen mussten, während der Junge vor dem Almosengang eine halbe Stunde „asketisch“ alleine in der Mittagssonne auf dem Platz saß und wartete.³⁹⁹ Die astrologischen Zeitmarken beeinflussen aber nicht nur den Ablauf des Kernrituals. Es wurde bereits ausführlich behandelt, dass in den Handbüchern die einzelnen *saṃskāras* und in der Praxis darüber hinaus das gesamte *vratibandha* jeweils von einem Feuerritual gerahmt werden. Die dadurch gebildete Struktur muss in der Praxis nur allzu oft den zeitlichen Umständen angepasst werden. Steht beispielsweise zwischen der Rasur des Kopfes beim *cūḍākaṛaṇa* und dem Unterrichten des Mantras als ersten zeitlich fixierten Höhepunkt des *upanayana* nur ein relativ kurzes Zeitfenster zur Verfügung, so besteht bei guter personeller Ausstattung des Rituals eine Möglichkeit, das Ritual trotzdem vollständig zu vollziehen, darin, die zum *upanayana* gehörigen Butterfettopfer von einem Hilfspriester bereits parallel zum Einkleiden des *brahmacārin* opfern zu lassen. Auch die *navagrahapūjā*, laut Handbüchern ein Vorritual, das vor dem Beginn des eigentlichen Rituals beendet sein sollte, läuft in der Praxis häufig parallel.⁴⁰⁰ Im Hauptbeispiel bestand man darauf, dass der Junge aktiv an der dazugehörigen *pūjā* teilnimmt, und so kam man erst in der ruhigeren Phase nach dem *mantradāna* dazu, dieses Vorritual abzuschließen.⁴⁰¹ Der durch vordefinierte Marken abgesteckte Zeitrahmen des Rituals ist (neben der personellen Ausstattung) auch maßgeblich dafür

397 Im Fall 6 war der Ritualplatz nur für wenige Stunden gemietet, es fehlte zumindest zu Beginn an Brennholz, zum Ausstatten der *brahmacārins* hatte man nur Opferschnüre und kleine Hüftwickel vorbereitet usw.

398 Auch in anderen *vratibandhas* wurde ein Tempel in das Ritual integriert, etwa indem der Junge dort der Gottheit seine Verehrung darbrachte (für Beispiele siehe Kap. 11.2 §14 und 15).

399 Vgl. Berichte in Kap. 9.3 §6 und 20.

400 Diese Umverlegung ist sicherlich darin begründet, dass, anders als beim restlichen Vorritual, für die Befriedung der *navagrahas* auch Opferspenden ins Feuer zu entrichten sind. Um nicht eigens dafür eine separate Feuerstelle errichten zu müssen, wartet man üblicherweise, bis am Haupttag die *mūlavedi* vorbereitet ist und beopfert diese.

401 Siehe Bericht in Kap. 9.3 §5 und 18.

verantwortlich, wann man sich etwaigen Nebenritualen wie *śivapūjā* oder *lākhavattī* annehmen kann. Zwar werden diese Nebenrituale oft von einem einzelnen Priester oder Familienangehörigen betreut, sie enthalten aber in der Regel bestimmte Elemente (wie *puṣpāñjali*), an denen sich die gesamte Veranstalterfamilie beteiligt.

Obwohl diese Nebenrituale in den Handbüchern im Zusammenhang mit dem *vratibandha* nicht erwähnt werden,⁴⁰² sind sie doch eine konsequente Weiterführung eines auch in den Texten wirksamen Prinzips. Oben wurde am Beispiel der Opferschnur festgestellt, dass als wichtig Empfundenes angereichert und ausgebaut wird. Dies gilt nicht nur für einzelne Elemente des Rituals und deren Details. Bei der Einbettung der *saṃskāras* in Vor- und Feuerritual wird nach demselben Prinzip verfahren, nur dass viel größere Ritualsegmente, ja Rituale, arrangiert werden. Wenn Nebenrituale das Ritual-Bündel *vratibandha* begleiten, zeigt sich erneut: Was wichtig ist, wird, so Wille und Mittel verfügbar sind, ausgebaut. Diese formale Eigenschaft kann wichtige Hinweise bei der Interpretation des Rituals geben.

9.5 Initiation, Pubertäts- oder Ausbildungsritual?

Um sich der Frage zu nähern, welche Bedeutungen sich mit der heutigen Form des *upanayana* verbinden lassen, soll kurz auf die in der Literatur kontrovers geföhrt Diskussion eingegangen werden, was dieses Ritual dem Ursprung nach eigentlich sei. Dabei lassen sich zwei Hauptlager unterscheiden, deren Vertreter die große Varianz der Sūtra-Texte bezüglich des rechten Initiationsalters (siehe Kap. 3.1.1) unterschiedlich erklären. Verschiedene indische Autoren ziehen zur Interpretation der Jahresangaben die historische Entwicklung des Bildungssystems heran. So meint etwa Pandey (1998: 119), dass das *upanayana* ursprünglich mit dem Beginn der Grundausbildung des Jungen verbunden war, man daher ein jüngerer Alter bevorzugte und als frühesten möglichen Zeitpunkt das fünfte Lebensjahr festlegte. Später jedoch „when the Upanayana ceased to signalize the primary education, higher age was prescribed for this purpose, though it was always within the period of educational suitability“ (1998: 119). Ähnliche Ansichten vertritt Altekar (1965: 290).⁴⁰³ Die Altersunterschiede, die Texte für die verschiedenen Stände vorschreiben, führen beide (Altekar 1965: 296f.; Pandey 1998: 118) darauf zurück, dass die Brahmanenjungen vom Vater im eigenen

402 *Śivapūjā* wie *lākhavattī* gehören zur schriftlichen Ritualtradition und können nach Handbuch vollzogen werden. Die Verbindung dieser Rituale mit dem *vratibandha* scheint jedoch nur oral tradiert zu werden.

403 Nach ihm fand diese Umstellung statt, als das vedische Sanskrit aufhörte, die gesprochene Sprache zu sein, und die Wissenschaften der Exegese und Grammatik entwickelt wurden. Auch ist er der Meinung, dass vor dem *upanayana*, bei dem begonnen worden sei, den Veda zu memorieren, ein separater *saṃskāra* als Beginn der Vermittlung der nötigen Grundkenntnisse stattfand. Dass dieses *vidyārambha* erst in sehr späten Autoritäten Erwähnung findet, führt er darauf zurück, dass es lange Zeit mit dem *cūdākarāṇa*, bei dem über die Haarlocke die Verbindung zu den *ṛṣis* hergestellt werde, verbunden gewesen sei (Altekar 1965: 290f.). Dieser Interpretation widerspricht jedoch, nimmt man wie Altekar eine Verbindung zum Bildungssystem an, dass die meisten Sūtra-Texte das *cūdākarāṇa* für das dritte oder gar erste Lebensjahr vorschreiben, also bereits vor dem für eine Grundausbildung geeigneten Alter.

Haus unterrichtet wurden, während die Kinder anderer Stände für ihre Ausbildung Eltern und Elternhaus verlassen mussten.⁴⁰⁴

Während die besagten Autoren die Altersangaben ausschließlich in Bezug auf ein sich im Laufe der Zeit veränderndes Bildungssystem diskutieren und keinerlei Verbindung zur Geschlechtsreife herstellen, vermuten Scharfe (2002: 87f.) und andere unter Verweis auf zoroastrische Quellen, dass die Initiation, im Iran wie in Indien, ursprünglich an die Pubertät gekoppelt war, das heißt in einem höheren Alter (wahrscheinlich mit fünfzehn Jahren) vollzogen wurde und man erst später das Initiationsalter herabsetzte.⁴⁰⁵ Auch für Bhattacharyya stellt das *upanayana* dem Ursprung nach ein Mannbarkeitsritual (*puberty rite*) dar. Darauf deuten für ihn unter anderem die mit dem *upanayana* verbundenen sexuellen Tabus,⁴⁰⁶ welche für ein Kind vor der Pubertät wenig Sinn machen.⁴⁰⁷ Nach Bhattacharyya (1980: 59f.) beschreiben die Rechtstexte das *upanayana* als zweite Geburt, da der Junge als Mann mit Zugang zu den heiligen Texten initiiert wurde. Der Initiand müsse also eine nötige mentale und intellektuelle Reife erreicht haben. Erst in späterer Zeit als das Wissen, das zu erwerben war, so zugenommen hatte, dass eine langwierigere Ausbildung und schließlich die Einführung eines Schulsystems nötig war, wurde das Initiationsalter (des Brahmanen) auf acht Jahre herabgesetzt (1980: 67).

Gonda (1979), der die Ansichten verschiedener Autoren darüber, was das *upanayana* dem Ursprung nach sei, zusammenfasst und kritisiert, verweist darauf, dass das *upanayana* kein isoliertes Ritual, sondern die erste Stufe einer langen und komplexen Serie von Riten ist, die mit dem Abschluss des Studiums und der Rückkehr aus dem Hause des Lehrers (*samāvartana*) endet. Er macht zwar keine konkreten Angaben zum Alter, kommt aber zu dem Schluss, dass „essentially, this is a puberty ritual, effecting the transition from childhood or adolescence to adulthood and as such it is obligatory for all members of the three Aryan classes of the Indian society“ (1979: 259). Da er unter Initiation, auf die lateinische Etymologie verweisend, ein freiwilliges Aufnehmen eines geheimen religiösen Rituals versteht, sei die Bezeichnung des *upanayana* als Initiation missverständlich (ebd.). Mit diesem engen Verständnis des Begriffes steht Gonda jedoch weitgehend allein, denn es ist durchaus üblich, das, was er Pubertätsritual nennt, als Initiation zu bezeichnen,⁴⁰⁸ auch wenn, wie Grimes zur lebenszyklischen Initiation in traditionellen Gesellschaften schreibt: „The primary intention may be less to create responsible adult citizens and more to define proper male and female roles, making it easier to enforce rules regarding the display of gender“ (2000: 109).

404 So sind es nach Pandey (1998: 118f.) – neben der unterschiedlichen Involvierung der Stände in die brahmanische Ausbildung – in großem Ausmaß die elterlichen Gefühle, die für die Unterschiede beim Initiationsalter verantwortlich sind.

405 Siehe auch Kajihara 2002: 143, 375; Oldenberg 1894: 469; Schmidt 1987: 26 Fn.17.

406 Zum Zölibat des *brahmacārin* siehe Gonda 1965a: 290-293.

407 Bhattacharyya 1980: 60. Auch die Erwähnung eines Bartes, etwa in AV 11.5.6, deutet auf ein höheres Alter des *brahmacārin* (siehe dazu Kajihara 2002: 126, 142; Kane 1974: 270).

408 Zur den verschiedenen Verwendungen des Begriffes Initiation siehe Snoek 1987.

Kajihara (2002: 11) kritisiert Gondas oben zitierte Bemerkung aus einem anderen Grund. Sie fordert zu Recht, dass, wenn man Aussagen über die Bedeutung des Rituals macht, genau beachten muss, von welcher Zeit man redet (2002: 8). Nach gründlicher Analyse der verschiedenen Textschichten kommt sie zu folgenden Ergebnissen: Die spärlichen Referenzen zum *brahmacārin* im RV und AV verweisen darauf, dass er ursprünglich tatsächlich Mitglied eines nicht jedem offenen Zirkels privilegierter Dichter/Priester mit Zugang zum geheimen Wissen des *brahman* ist. Das damals noch nicht so genannte *upanayana* ist in frühvedischer Zeit vornehmlich ein sich selbst Heranführen an den Lehrer und eine Initiation im engeren Sinne Gondas. In der Zeit der Brāhmaṇas, nach redaktionellem Abschluss der vedischen Hymnensammlungen, nimmt das Ritual immer mehr Züge eines Übergangsrituals aller Brahmanen und schließlich auch einiger Kṣatriyas an. Im Laufe der zunehmenden Popularisierung wird nicht nur das Alter herabgesetzt, das Ritual wird auch mit dem Beginn der Ausbildung generell, also nicht nur spezifisch mit dem Zugang zum *brahman* und der Dichtung verbunden. In den Gr̥hyasūtras erscheint das *upanayana*, nun ein *saṃskāra*, als ein für alle Zweimalgeborenen (*dvija*) verpflichtendes Übergangsritual, und in den Dharmasūtras schließlich als Initiation in eine zunehmend nach Ständen organisierte Gesellschaft.⁴⁰⁹ Der obligatorische Charakter des *upanayana*, den Gonda (1979: 259) betont, tritt also erst in spätvedischer Zeit auf, in der nach Kajihara (2002: 11) das Initiationsalter zu niedrig ist, um von einem Pubertätsritual zu sprechen.

Das *vratabandha*, wie es heute vollzogen wird, bewahrt nicht nur konservativ Elemente des Rituals, die seit vedischer Zeit bekannt sind (siehe Kap. 9.4). Auch alte Bedeutungen können von heutigen Akteuren zur Erklärung des Rituals angeführt werden. Kajihara (2002: 12) hat darauf hingewiesen, dass trotz der Veränderungen des Rituals in der vedischen Periode die Verbindung des *upanayana* mit der Einführung beim Lehrer und in das Wissen der Dichtung so fundamental ist, dass sie auch in den Sūtras und bis zum heutigen Tag wirksam ist (siehe dazu Kap. 10.4).⁴¹⁰ Bedeutungen, die im Laufe der Zeit mit dem Ritual verbunden wurden, akkumulieren in einem weiten, nicht widerspruchsfreien Feld. Diesem widmen sich die nächsten zwei Kapitel. Hier sei vorab nur angemerkt, dass wie die Form des *upanayana* auch dessen Bedeutung in postvedischer Zeit weiter Veränderungen unterlag. Zwar dient das Ritual noch immer zur Abgrenzung derer, die es absolviert haben, den sogenannten „Zweimal-Geborenen“ (*dvija*), von anderen, die es nicht oder noch nicht durchlaufen haben. Die vor allem in den Dharmasūtras und -śāstras vorgeschriebenen Details (etwa zu den Insignien des *brahmacārin*), die Unterschiede der Stände im Ritual verankern sollen, spielen in der heutigen Praxis jedoch so gut wie keine Rolle. In Nepal vollziehen Bāhun- wie Chetrī-Jungen weitgehend dasselbe Ritual.⁴¹¹

409 Vgl. Kajihara 2002: 8-12, 142f., 310-313, 372-380.

410 Am äußersten Rande ihres Blickfeldes, bei den knappen Hinweisen zur heutigen Praxis, zeigt Kajihara einige Unschärfen, etwa wenn sie behauptet, dass in der heutigen Praxis die *sāvitrī* das Lernen des Veda ersetze (2002: 12 Fn. 18). Siehe dazu Kap. 9.7 und 10.3.

411 Zu den wenigen Elementen, die heute eindeutig die Standeszugehörigkeit des Initianden erkennen lassen, zählt das erst relativ spät in der Texttradition belegbare, nur von Kṣatriya (Chetrī) als *dhanurvedārambha* vollzogene Schießen mit einem Bogen (siehe Kap. 10.1 §2).

Auch die Verbindung des Rituals mit dem Ausbildungssystem ist beim modernen *vratabandha* eine andere als bei den klassischen Formen des *upanayana*. Durch das Zusammenlegen mehrerer *samskāras* erwirbt der Initiand nicht mehr nur die Berechtigung zum Studium (*upanayana*), sondern er beginnt (*vedārambha*) und beendet (*samāvartana*) dieses auch am gleichen Tag. Die im Ritual erzeugte Wirklichkeit erscheint autonom vom realen Ausbildungssystem mit Kindergärten, Schuleinführungen usw.⁴¹² Dass während des *vratabandha* mit dem Lehrer „studiert“ wird, ist aber nach wie vor wichtig und trägt zur transformativen Kraft des Rituals bei (siehe dazu Kap. 10.4).

Schließlich lässt sich auch die Funktion, den Initianden in seine Rolle als erwachsenes bzw. männliches Mitglied der Gemeinschaft einzusetzen, die von verschiedenen Autoren mit unterschiedlichen Epochen der Entwicklung des Rituals verbunden wird, für das heutige *vratabandha* ausmachen. Im Zusammenhang mit dem *cūḍākarana* wurde bereits behandelt, dass das *vratabandha* als eine Loslösung von der Welt der Mutter und ein Heranführen an die Welt des Vaters und der Vorväter mit ihren Regeln und Ritualen gedeutet wird (siehe Kap. 8.4). Der Junge wird in die Patriline aufgenommen und bekommt damit eine neue Rolle und Identität. In welchem Alter dies geschieht, kann heute erheblich variieren (siehe Kap. 3.1.2). Die „biologische“ oder, wie Van Gennep (1999: 71-75) sagt, die „physiologische“ Pubertät kann, aber muss nicht, mit der „sozialen“ Pubertät deckungsgleich sein.

Wie gesehen, hängen die Positionen in der Debatte um den ursprünglichen Charakter des *upanayana* nicht unwesentlich davon ab, wie jeweils das Initiationsalter angesetzt wird. Eben dieses ist in der heutigen Praxis eine sehr variable Größe. Das tatsächliche Alter kann die Form des Rituals durchaus beeinflussen.⁴¹³ Die genannten, in veränderter Form auch heute mit dem *upanayana* verbundenen Bedeutungen haben jedoch kaum Einfluss auf das Alter des Initianden. Betrachtet man das *upanayana* gestaltete *vratabandha* als Ausbildungsritual, besteht keine Beziehung mehr zu Beginn und Dauer des tatsächlichen Wissenserwerbs. Versteht man es als Initiation in die Geschlechterrolle fehlt die Kopplung an die biologische Geschlechtsreife. Der dominante zeitliche Bezugspunkt liegt innerhalb des rituellen Systems. Die Initiation ist Vorbedingung des *samskāra* der Hochzeit. Man ist in der Praxis also recht flexibel und kann, wie Campbell (1976: 65) und Keßler-Persaud (2010) berichten, den Bräutigam erst unmittelbar vor der Heirat initiieren.

412 Soll der Junge eine Veda-Schule besuchen, muss er jedoch vorher initiiert worden sein. Zu der paradoxen Situation, dass er damit, rituell gesehen, sein Studium schon beendet haben muss, bevor er es beginnen kann, siehe Kap. 10.4.

413 Es bestimmt z.B., welche rituellen Aufgaben der Initiand übernehmen kann oder wie kindgerecht das recht langwierige Ritual gestaltet werden muss.

9.6 Das *upanayana* als Übergang

Während kontrovers diskutiert wird, ob das *upanayana* ursprünglich ein Ausbildungs- oder ein Pubertätritual war, steht ein anderer Punkt selten zur Debatte. Van Gennep (1999) hat Rituale, in denen ein Statuswechsel vollzogen wird, schematisch als Abfolge von Trennungs-, Schwellen- oder Umwandlungs- und Angliederungsriten beschrieben und dafür den Begriff Übergangsriten (*rites de passage*) geprägt. Eben diese Bezeichnung wird heute standardmäßig, oft mit einem generellen Verweis auf Van Gennep (1999) und Turner (2000), der das damit verbundene Konzept der Liminalität weiterentwickelte, für die *samskāras*, darunter das *upanayana* verwendet.⁴¹⁴ In diesem Kapitel sollen die Fragen, worin der Übergang beim *upanayana* eigentlich besteht, in welchen Symboliken er sich ausdrückt und wie diese mit den Elementen des Rituals verbunden sind oder verbunden werden können, kritisch diskutiert werden.

Um mit Van Gennep selbst zu beginnen. Er führt in seinem Kapitel zu Initiationsriten das *upanayana* als Beispiel für einen „Übergang von der Kaste zur magisch-priesterlichen Berufsgruppe“ (1999: 104) an.⁴¹⁵ Seiner Ansicht nach werde ein Brahmane zunächst mit verschiedenen Kindheitsriten (darunter das *cūḍākarāṇa*) in die Kaste, der er seit Geburt angehört, eingegliedert. In einer zweiten Phase, dem mit dem *upanayana* beginnenden Noviziat, erwerbe er die Kraft, „sich der magisch-religiösen Tätigkeit, die seine berufliche Spezialisierung ausmacht, hinzugeben“ (1999: 104). Dazu müsse er in der früheren Welt sterben, in die neue Welt wiedergeboren und so zum „Zweimal-Geborenen“ werden. Die dritte und abschließende Phase, die mit der „Rückkehr“ (*samāvartana*) beginnt, bilde schließlich die Priesterschaft (1999: 104). Nach diesen Bemerkungen kommt Van Gennep (1999: 104f.) auf das eigentliche Ritual zu sprechen. Er nennt verschiedene einleitende Elemente (Tonsur, Bad, Kleiderwechsel, Besitzergreifen des Lehrers vom Herzen des Jungen usw.) und postuliert dann als „Höhepunkt“ der brahmanischen Zeremonie „den rituellen Tod des Kindes“ (1999: 105). Als *brahmcārin* oder, wie Van Gennep sagt, Novize wird das Kind nun Tabus unterworfen. Im weiteren Verlauf des Rituals folge als Hochzeit die Vereinigung mit dem Lehrer,⁴¹⁶ der den Jungen „empfängt“ und schließlich neu gebiert.⁴¹⁷

Dass die Interpretation der Initiation als Übergang von Kaste zu Berufsgruppe schwer auf die heutige Praxis des *vratibandha* übertragen werden kann, wird bereits dadurch deutlich, dass die nicht-brahmanischen (und nie als Priester arbeitenden) *Cetrī* in ihrem Lebenszyklus bis auf wenige spezifische Details dasselbe Ritual durchlaufen. Selbst einen Brahmanen (*Bāhun*) führt das *upanayana* nicht zwingend

414 Flood 1998: 201f.; Gray 1979: 81; Ishii 1999: 31; Kajihara 2002: 9f., 310, 376; Lubin 1994: 260; McGee 2004: 333, 344; Olson 1977: 154f. Selten geschieht dies kritisch (Michaels 1998: 101; Smith 1986: 66f. und 1989: 91f.).

415 Van Gennep (1999: 60f.) greift auch auf andere *samskāras* als Beispiele zurück und stützt sich dabei hauptsächlich auf die französische Übersetzung von Oldenbergs „Religion des Veda“.

416 Van Gennep (1999: 105) scheint hier auf die von Oldenberg (1894: 467) festgestellten Parallelen zwischen *upanayana* und Hochzeit anzuspielen (vgl. Kap. 9.2 §10 bis 12).

417 Diese Geburt finde entweder beim Sprechen der *gāyatrī* oder „in dem Augenblick statt, indem das Opfer sich zu ihm neigt“ (Van Gennep 1999: 105; vgl. Oldenberg 1894: 468 Fn. 4). Van Gennep geht im Anschluss auch auf das Ende der Novizenzeit beim *samāvartana* ein.

zur professionellen Priesterschaft. Dies ist heute sogar eher die Ausnahme als die Regel. Unter einem durch das *upanayana* „Zweimal-Geborenen“ kann also nicht nur ein dem Priesterhandwerk nachgehender Brahmane verstanden werden. Dies gilt ebenso für alle alten Quellen, in denen eine Ausweitung der brahmanischen Initiation auf andere Stände erkennbar ist (siehe Kap. 9.5).

Probleme bereitet auch Van Genneps Bestimmung des rituellen Todeszeitpunkts; eine Akzentsetzung im Ritualablauf, die er von Oldenberg (1894: 468) übernimmt, der in der Einweisung des Jungen durch den Lehrer den Eintritt des Knaben in die Lehrzeit sieht. Eben diese Einweisung (*anusāsana*) eignet sich nämlich wenig, den oder auch nur einen Höhepunkt des Rituals daran festzumachen, denn sie gehört bei aktuellen Aufführungen des Rituals zu den Elementen, die am ehesten entfallen.⁴¹⁸

Aber worin besteht dann der Übergang. Wie verhält es sich mit den von van Gennep angeführten Symboliken? „Stirbt“ der Initiand? Wann wird er „wiedergeboren“? Im Zusammenhang mit dem Formen der *sikhā* wurde ein mit dem Ritual verbundener Übergang schon behandelt (siehe Kap. 8.4). Das *vratabandha* soll den Übertritt von der unregulierten Kindheit an der Seite der Mutter in ein ernstes, diszipliniertes Leben, das vom Vater, dessen Patrilinie und deren Ritualen bestimmt wird, markieren. Man mag in diesem Abschied von der Kindheit einen „rituellen Tod“ sehen. Im hier untersuchten Material ist diese Symbolik jedoch nicht vordergründig und schon gar nicht, wie Van Genneps Schilderung des *upanayana* suggeriert, an einem bestimmten Höhepunkt im Ritual festzumachen. Es handelt sich vielmehr, wenn man das *vratabandha* so deuten will, um einen Prozess; eine Art sukzessives Absterben, das in mehreren, oft mehrdeutigen Elementen des Rituals anklingen kann. Um dies zu verdeutlichen, soll hier exemplarisch genauer auf ein Element eingegangen werden, das in der Literatur⁴¹⁹ häufig in diesem Zusammenhang angeführt wird.

Michaels (1998: 102) berichtet von einem letzten gemeinsamen Essen von Mutter und Kind, das heute zu Beginn des Rituals, während des *cūḍākarāṇa* vollzogen werde.⁴²⁰ Ursprünglich, also beim separaten Vollzug der im *vratabandha* kombinierten *saṃskāras*, scheint es jedoch im Rahmen des *upanayana* vor der vorbereitenden Rasur und dem Bad des Jungen stattgefunden zu haben.⁴²¹ Pandey (1998: 128) wie Stevenson (1920: 30) haben auf den emotionalen Charakter dieses Elements hinge-

418 Siehe Kap. 9.3 §10.

419 Siehe Altekar 1965: 298; Barua 1994: 29; Michaels 1998: 102; Pandey 1998: 128; Scharfe 2002: 99.

420 Nach Michaels (1998: 92, 102) fand bei dem von einem Bhattarai-Priester durchgeführten Ritual eines Khaḍga(=Khaḍkā?)-Jungen das gemeinsame Essen auf dem Ritualplatz nach dem Entzünden des *cūḍākarāṇa*-Feuers statt, während der Junge auf dem Schoß seiner Mutter (dem „wohlbehüteten Platz seiner Kindheit“) saß. Es könne aber auch bereits vor Beginn des eigentlichen Rituals geschehen. Tachikawa/Hino/Deodhar (2001: 116) schreiben, gestützt auf ein Beispiel aus Maharashtra, dass das Essen mit der Mutter (*mātr̥bhōjana*) vor Rasur, Bad und Entzünden des *upanayana*-Feuers stattfinde. Auf dem abgedruckten Foto sitzt der Junge (mit bereits geschorenem Kopf?) neben der ihn fütternden Mutter, nicht auf deren Schoß (2001: 116, Abb. 18).

421 Altekar 1965: 298; Barua 1994: 29. Auch Stevenson (1920: 30) beschreibt das Mahl im Zusammenhang mit dem *upanayana*, aber erst nach dem Bad. Pandey (1998: 128f) macht (wie Altekar) zunächst auf den ungewöhnlichen Umstand eines Essens vor Ritualbeginn aufmerksam und erwähnt später, dass aufgrund des langwierigen Rituals wahrscheinlich die praktische Notwendigkeit bestand, das Kind am Morgen zu speisen.

wiesen. Es sei ein trauriger Moment, denn von nun an werden Mutter und Sohn nicht mehr gemeinsam essen. Gemäß den Regeln, die durch das *upanayana* für den Jungen verpflichtend werden, speist er nach dem Ritual auch im Alltag mit den Männern und die Mutter isst als letzte, nach der Verköstigung aller anderen.⁴²²

Von diesem, wie Altekar (1965: 298) anmerkt, in Hindu-Ritualen höchst ungewöhnlichem Frühstück,⁴²³ werden aus verschiedenen Zeiten und Regionen verschiedene Varianten berichtet. Nach Pandey (1998: 128f.) markierte es in alter Zeit nicht nur das Ende der Kindheit, sondern war auch ein tatsächliches Abschiedessen. Bevor der Junge zum Studium in das Haus des Lehrers wegzog, nahm er zunächst von seiner Mutter Abschied, dann, indem mehrere junge Männer verköstigt wurden, auch von seinen Spielgefährten und Freunden.⁴²⁴ Dubois (1992: 186f.) dagegen beschreibt ein *kumārabhojana*, ein Speisen des Initianden mit anderen Brahmanenjungen, die – so wird explizit gesagt – bereits initiiert sind, erst direkt vor dem Unterrichten der *sāvitrī*. Hier erscheint das Mahl eher als Willkommensessen im Kreise der zukünftigen Mitschüler. Beide Elemente – Abschied und Willkommen – scheinen vereint, wenn Stevenson (1920: 31) und Tachikawa/Hino/Deodhar (2001: 116) berichten, dass im Anschluss an das Mahl mit der Mutter bereits initiierte Jungen, Freunde und andere Kinder verköstigt werden.

Textliche Belege für die im Detail recht flexible rituelle Mahlzeit mit der Mutter finden sich erst in relativ später Zeit.⁴²⁵ In den hier untersuchten Ritualtexten fehlen sie gänzlich. Wenn nepalische Handbücher ein Essen beim *upanayana* erwähnen, dann wie einige der *Gṛhyasūtras* die Verköstigung des Initianden zusammen mit (drei) Brahmanen zu Beginn des *saṃskāra*⁴²⁶ oder den erst von der VP (124f.) in die Ritualtexttradition eingeführten kleinen Snack mit reiner Speise bei der Einweisung des Jungen durch den Lehrer.⁴²⁷ In der hier untersuchten Texttradition hat das Essen, wenn es überhaupt behandelt wird, also eher Züge der Angliederung an das, was den Jungen erwartet.

Obwohl das Mahl mit der Mutter, nach Tachikawa/Hino/Deodhar „the most popular custom in the Upanayana ceremony“ (2001: 116), zumindest von Michaels (1998: 92, 102) auch für Nepal beschrieben wurde,⁴²⁸ konnte nur in den ersten beiden der acht hier untersuchten Fallbeispiele eine Handlung beobachtet werden, die Parallelen zu diesem Element aufwies. In beiden Fällen fütterte die Mutter ihren Sohn eilig und

422 Zur Praxis dieser Regel im heutigen Nepal siehe Bennett 2005: 91, 122 Fn. 34, 174. Vgl. Michaels 1998: 102. Nach Stevenson (1920: 44) muss der Junge ab seiner Initiation nicht nur mit den Männern essen, sondern auch in deren Teil des Hauses schlafen.

423 Vgl. Pandey 1998: 128.

424 Pandey argumentiert andernorts (1998: 118) allerdings auch, dass zumindest der Brahmanen-junge vom eigenen Vater zuhause unterrichtet wurde, und versucht so, die Unterschiede des Initiationsalters der verschiedenen Stände zu erklären (vgl. Kap. 9.5).

425 Etwa in der *Saṃskāraratnamālā* von Gopinātha (siehe dazu Gonda 1965a: 297).

426 Einige Varianten der nordindischen UP beschreiben ein gemeinsames Mahl des Initianden und anderen Jungen (UP2: 41; UP3: 36).

427 Siehe Kap. 9.2 §17.

428 In den kurzen Ritualbeschreibungen von Bennett (2005: 67-70) und Bouillier (1986: 9f.) wird nichts von einem Essen mit der Mutter berichtet.

stehend mit einer Banane und etwas Joghurt. Wohlgermerkt, die Mutter fütterte den jungen Mann. Mutter und Sohn aßen also nicht gemeinsam oder gar (wie Tachikawa/Hino/Deodhar 2001: 116) aus Maharashtra berichtet) von einem Teller. Auch war diese Mahlzeit eher ein Moment der Scham als der Trauer, denn zumindest dem Intianden im Fall 1 war es sichtbar peinlich, in aller Öffentlichkeit von seiner Mutter wie ein kleines Kind behandelt zu werden. Als dritter Unterschied zu den obigen Beispielen sei angeführt, dass diese Mahlzeit in beiden Fällen erst im Rahmen des *samāvartana* stattfand.⁴²⁹ Dass dieser späte Zeitpunkt des Essens im Zusammenhang mit der Symbolik der Askese von Bedeutung ist und die sonst übliche Inszenierung einer Mahlzeit noch andere Deutungen zulässt, soll weiter unten erklärt werden, vorerst seien drei Punkte festgehalten:

Erstens, eine bestimmte Symbolik (Tod der Kindheit, Trennung von der Mutter) kann durch mehrere Ritualelemente (Abschiedsessen, Formen der *śikhā*, Einweisung durch den Lehrer) ausgedrückt werden. Zweitens, ein bestimmtes Ritualelement (wie die Mahlzeit beim *upanayana*) kann je nach Ausgestaltung mit verschiedenen Symboliken (Abschied, Willkommen) in Verbindung gebracht werden⁴³⁰ und daher ist, drittens, bei einer Analyse der Symbolik gerade so lang tradierter und weitverbreiteter Rituale wie dem *upanayana*, so möglich, der konkrete historische, lokale und soziale Kontext zu beachten.

Das Essen – je nach Kontext als Abschied, Willkommen oder beides ausgestaltet – macht in Verbindung mit anderen Elementen des Rituals nicht nur deutlich, dass ein Übergang aus mehreren Schritten bestehen kann, sondern auch, dass die von Van Gennep (1999) differenzierten Phasen der Abtrennung und Angliederung, wenn man sie denn unterscheiden will, als Prozesse nebeneinander herlaufen können und es in bestimmten Elementen zu symbolischen Überschneidungen kommen kann. Ein solch mehrdeutiges Element ist das Anlegen der Opferschnur (*yajñopavitadhāraṇa*), heute ein wahrer Knotenpunkt der Symbolik. Dass es als besonders wichtig empfunden wird, legt bereits die formale Analyse nahe (siehe Kap. 9.4). Obwohl relativ späten Ursprungs, weist es zahlreiche Ausbauten auf, die es von anderen Elementen abheben. Die Opferschnur ist heute, neben der *śikhā*, wohl das herausragendste Kennzeichen eines Zweimal-Geborenen (*dvija*) und hat eine wichtige Funktion. Will man ein brahmanisches Ritual vollziehen, etwa ein für die Patrilinie so bedeutsames Ahnenritual, muss sie getragen werden. Das (erstmalige) Anlegen der Schnur beim *upanayana* gehört aber nicht nur zu den Elementen des *samskāra*, die den Zugang zum Ritual eröffnen (siehe dazu Kap. 9.7), es bindet auch an das Ritual und dessen Vorschriften. Solange die Schnur getragen wird, unterliegt man bestimmten Reinheitsregeln, die weit in den Alltag reichen und gelegentlich als quasi-*brahmacarya*

429 Es ist daher wahrscheinlich eine (vorgezogene) Variante der zumindest vom SV (292) im Zusammenhang mit dem *deśāntara* beschriebenen Mahlzeit (siehe Kap. 11.1 §13). Es kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, dass es sich um den verspätet gereichten Snack, der laut VP (124f.) zum *anusāsana* gehört (siehe Kap. 9.2 §17), oder um eine improvisierte, ohne Mantra vollzogene Variante des *dadhiprāsana* (siehe Kap. 11.1 §6 und 11.2 §7) handelt.

430 Vgl. Van Genneps (1999: 60) Interpretation der Tonsur bei *cūḍākarāṇa*, die er einerseits als Trennungsritus, andererseits als Angliederung an die Familie versteht (siehe Kap. 8.4).

verstanden werden (vgl. Kap. 9.3 §22). So muss der Träger der Schnur u.a. das Berühren einer menstruierenden Frau vermeiden, und sei dies die eigene Mutter oder Schwester.⁴³¹ Wie die oben behandelte Mahlzeit kann das Anlegen der Schnur daher sowohl als Teil eines Trennungs- als auch eines Anbindungsprozesses verstanden werden. Ein allmähliches Abtrennen wird von einem sukzessiven Hinzufügen und Ersetzen begleitet.

Während Van Gennep den symbolischen Tod als Höhepunkt des *upanayana* einer rituellen Neugeburt voranstellt, vertritt Eliade in seinen nicht minder einflussreichen Arbeiten zur Initiation eine andere Ansicht. Zentrales Element aller Initiationen ist für ihn eine symbolische Rückkehr in den Mutterleib. Eliade (2003: 51f.) unterscheidet einen relativ ungefährlichen und daher als „easy“ bezeichneten Typ der Initiation von einem „dramatic“ Typ, bei dem die Rückkehr von Prüfungen, Risiko und (symbolischem) Tod begleitet wird. Die brahmanische Initiation ordnet er dem ersten Typ zu, denn sie gehöre zu den Rit[ual]en, „that actualize a new gestation and new birth of the novice, but without implying that he must first die or even is of great danger of death“ (2003: 52).⁴³² Während seit Oldenberg kontrovers diskutiert wird, inwieweit die schriftlichen Zeugnisse zu *upanayana* und *dikṣā* eine Symbolik des Todes erkennen lassen,⁴³³ sind die textlichen Belege für eine Verbindung beider Rituale zu einer Geburtssymbolik tatsächlich weitaus zahlreicher und offensichtlicher. Bereits im AV 11.5.3 heißt es über den Lehrer (*ācārya*), der den *brahmacārin* initiiert, er mache aus ihm einen Embryo, den er drei Tage im Leib trage.⁴³⁴ Ausführlicher wird die Symbolik in ŚB 11.5.4 aufgegriffen:⁴³⁵ Der Lehrer werde durch Auflegen der rechten

431 Bennett (2005: 61) behandelt diese Regeln im Zusammenhang mit der Eingliederung in die Kaste.

432 Eliade behandelt (neben anderem indischen Material) sowohl *upanayana* als auch *dikṣā* (Eliade 2003: 53-57). Er beruft sich u.a. auf Lommel 1955 (vgl. nächste Fn.).

433 So wendet sich etwa Lommel gegen die von Oldenberg zumindest in der zweiten Auflage von „Die Religion des Veda“ vertretene Ansicht, „daß auch zur *Dikṣā* als erster Akt einst eine Darstellung des Todes des alten Menschen gehört haben wird“, die jedoch „verloren gegangen“ sei (zit. in Lommel 1955: 121). (In der ersten Auflage der „Religion des Veda“ behandelt Oldenberg im Zusammenhang mit der *dikṣā* weder Geburt noch Tod, sondern lässt die „traditionelle Auffassung der Brāhmaṇatexte“ mit der Bemerkung beiseite: „Man begreift nicht, welchen Sinn diese Verwandlung des Opfernden während der Dauer des Opfers in einen Embryo haben soll [...]“ (Oldenberg 1894: 400 Fn. 3)). Auch wenn der Embryonalzustand als Totsein (im Sinne von Noch-Nicht-Dasein und Demnächst-Dasein) aufgefasst werde, bedeutet dies nach Lommel (1955: 123f.) nicht, dass der *dikṣita* vor seiner Neugeburt stirbe. Kaelber (1978) andererseits trägt als Antwort auf Eliade Belegstellen zusammen, die den *brahmacārin* und *dikṣita* mit der Symbolik von Tod und (gefährlicher) Passage in Verbindung bringen und versucht nachzuweisen, dass letztere (vor allem in ihrer Umdeutung als innere Reise durch Meditation) im Laufe der indischen Geistesgeschichte die Symbolik von Embryo und Geburt verdrängt und ersetzt habe. Kaelber (1978: 54f.) behält Eliades Initiations-Typologie (siehe oben) bei, plädiert aber für eine Umordnung der indischen Beispiele in die Kategorie „dramatic“. Zur Verbindung des *brahmacārin* mit dem Tod siehe auch Dange 1964; Kajihara 2002: 45-47, 139f.

434 Zu dem Vers siehe Dange 1964: 105; Eliade 2003: 53; Gonda 1965a: 233 und 1979: 258; Kajihara 2002: 136; Lommel 1955: 126. Einige Verse später (AV 11.5.7) wird der *brahmacārin* als Embryo im „Leib der Unsterblichkeit“ (*amṛtasya yoni*) bezeichnet (siehe dazu Kajihara 2002: 137f.).

435 Siehe dazu Gonda 1965a: 235 und 1979: 258 Fn. 24; Kajihara 2002: 251-254; Lommel 1955: 126f.; Lubin 1994: 136f., 166; Michaels 1998: 102; Oldenberg 1894: 468; Olson 1977: 154f.; Pandey 1998: 138. Vgl. Van Gennep 1999: 105.

Hand (beim *hrdayāmbhana*?) schwanger (ŚB 11.5.4.12). Das Unterrichten der *sāvitrī* wird mit dem Einsetzen von Sprache (*vāc*) und Atem (*prāṇa*) in einen Neugeborenen verglichen (ŚB 11.5.4.6-11, 15)⁴³⁶ und schließlich wird zwischen einer menschlichen Geburt durch das Geschlechtsorgan und einer göttlichen durch im Mund erzeugte Verse unterschieden (ŚB 11.5.4.17).⁴³⁷ Es ließen sich etliche weitere Quellen anführen,⁴³⁸ um eine Assoziation von Initiation und Geburt zu belegen. Diese ist zweifelsohne auch heute wirksam, denn noch immer ist die Ansicht weit verbreitet, dass man durch das *upanayana* zum „Zweimal-Geborenen“ (*dvija*) werde.⁴³⁹

Sucht man nach konkreten Verankerungen der Geburtssymbolik im Ritual, bieten sich, wie bei der Symbolik von Tod und Abtrennung, erneut mehrere Möglichkeiten. Die heutige Vorstellung von einem *dvija* wird neben der *sikhā* vor allem an die Opferschnur – also an ein, historisch gesehen, recht junges Ritualelement – geknüpft.⁴⁴⁰ Vedische Textzeugnisse legen nahe, dass auch der Gürtel, von *brahmacārin* und *dīkṣita* getragen, mit einer rituellen Wiedergeburt assoziiert wurde,⁴⁴¹ und in der oben angeführten Passage des ŚB wird das Motiv der Geburt im Zusammenhang mit dem Unterrichten des Mantras behandelt.⁴⁴² Ähnlich vielfältig ist der Befund für die der rituellen Geburt vorangehende Embryoschaft des *brahmacārin*. So wurde eine Weiheperiode von drei Nächten vor dem *upanayana* entsprechend gedeutet,⁴⁴³ aber auch eine dreitägige Observanz des *brahmacārin* nach dem *upanayana*,⁴⁴⁴ ein lokaler Brauch in der Nacht vor der Initiation⁴⁴⁵ oder das Einreiben mit Gelbwurzpaste (*bukuvā*) am Morgen des Rituals.⁴⁴⁶ Dass das Motiv der Geburt eng mit dem *upanayana* verbunden ist, steht also außer Zweifel. Wie die Verbindung konkret hergestellt wird, ist jedoch sehr verschieden.

436 In den Versen ŚB 11.5.4.6 bis 10 werden für die Schwangerschaft, die der Geburt vorangeht, verschiedenen Zeitspannen genannt (ein Jahr, sechs Monate, 24 Tage etc.), die jedoch alle mit der Dauer der menschlichen Schwangerschaft von einem Jahr in Verbindung gebracht werden. Im Vers 12 dagegen ist von drei Nächten bzw. einem Tag die Rede (siehe dazu Hillebrandt 1897: 53f.; Kajihara 2002: 251f.; Lommel 1955: 126f. Vgl. Gopal 1959: 299; Stenzler 1878: 45 Anm. 1 zu PG 2.3.7).

437 Mit dieser Unterscheidung wird gegen die zuvor (ŚB 11.5.4.16) dargelegte Ansicht argumentiert, der Lehrer solle sich aufgrund der Embryo-Werdung bei Aufnahme des *brahmacarya* des sexuellen Verkehrs enthalten.

438 Etwa die bereits in Kap. 9.1 §2 diskutierten Aussagen in *Mānavadharmasāstra* 2.169.

439 Siehe dazu Campbell 1976: 64; Eliade 2003: 53; Gonda 1965a: 233; Kajihara 2002: 13, 281f., 386f.; Lommel 1955: 127; Lubin 1994: 174; Pandey 1998: 112; Stevenson 1920: 37.

440 Campbell 1976: 64; Flood 1998: 204; Gray 1979: 89; Michaels 1998: 105; Pandey 1998: 116; Stevenson 1920: XV Fn. 1. Zum relativ späten Auftreten der Opferschnur siehe Kap. 9.1 §3.

441 Siehe Kap. 9.1 §2.

442 Vgl. *Mānavadharmasāstra* 2.148. Olson (1977: 154) bringt auch das oben behandelte letzte gemeinsame Mahl des Initianden mit seiner Mutter in Verbindung mit der Geburtssymbolik, indem er darin das Durchtrennen der Nabelschnur symbolisiert sieht.

443 Kajihara 2002: 136. Siehe auch Gonda 1979: 258.

444 Diese Ansicht vertritt Altekar (1965: 304f.), der die „spirituelle Geburt“ mit dem *medhājanana* am vierten Tag in Verbindung bringt.

445 Barua 1994: 28f.; Pandey 1998: 128.

446 Michaels 1998: 102. Siehe dazu Kap. 8.2 §13.

Das hier untersuchte Material erlaubt aber noch andere Interpretationen. Die Symbolik des *upanayana* ist reichhaltiger als gängige Deutungen suggerieren. Ronald Grimes (2000: 100-105) kritisiert sowohl an Eliade als auch an Van Gennepe, dass deren metakulturelle und transhistorische Erklärungsmodelle, die vor allem in ihrer Kombination die Vorstellung von der Initiation innerhalb wie außerhalb akademischer Kreise in erheblichem Maße geprägt haben, zu stark vereinfachen. Seiner Meinung nach sei in Frage zu stellen, dass in Initiationen Wiedergeburt immer das dominante Thema sei⁴⁴⁷ und er warnt vor groben Reduktionen auf erinnerbare Patterns.⁴⁴⁸ Um an die Komplexität von Initiationsritualen zu erinnern, stellt Grimes (2000: 106f.) eine Liste weit verbreiteter (nicht notwendigerweise universaler) Elemente von Initiationsritualen zusammen, die – neben einigen, im hiesigen Kontext irrelevanten (wie dem Überstehen von Schmerz und Angst) – mehrere Merkmale enthält, die auch das *vratibandha* kennzeichnen. Dazu zählen der Unterricht durch einen Mentor, Lehrer oder Älteren, das Zeigen von Respekt, das Lernen von heiligem und kulturellem Wissen, das in Kontakt Bringen mit heiligen Gegenständen, das Gewähren von Zugang zu Geheimnissen, die Scheidung vom anderen Geschlecht oder Menschen anderer Art, das Übernehmen neuer Verantwortungen, das Anheben des eigenen Status, das Geben und Empfangen von Gaben, die Teilnahme an feierlichen Essen usw. Auf manche dieser Motive wurde bereits eingegangen (etwa die Scheidung vom anderen Geschlecht und anderen, wie den Nicht-Zweimalgeborenen), die meisten anderen werden im nächsten Kapitel zu behandeln sein. Hier muss jedoch noch auf eine Symbolik eingegangen werden, die in der modernen Praxis des *vratibandha* weitaus vordergründiger ist, als eine Transformation des Jungen durch Tod und Geburt. Die Liste von Grimes (2000: 106) verzeichnet auch das Einhalten von Essens-, Sexual- und Verhaltensbeschränkungen, und verweist damit auf die Motive Disziplinierung und Askese.

Das *vratibandha* macht aus dem Kind für die Dauer des Rituals einen zölibatären Veda-Schüler (*brahmacārin*), ein wichtiges Muster des indischen Asketen.⁴⁴⁹ Zu Beginn des *upanayana* wird der Initiand mit den entsprechenden Insignien ausgestattet, die er als Initiierter beim *samāvartana* wieder ablegt (bzw. modifiziert⁴⁵⁰). Anders als von den Gṛhyasūtras und Rechtstexten konzipiert, sind im heutigen Kathmandu bei der Ausstattung des *brahmacārin* so gut wie keine Standesunterschiede erkennbar. Übliche Ergänzungen in der Praxis (wie ein zusätzlicher gelber Überwurf) und gelegentliche (wie *rudrākṣamālā* oder *śaivaṭīkā*) unterstreichen vielmehr das vom Träger der Insignien angenommene Asketentum, welches ihm, nach verbreiteter Ansicht (siehe unten), eine Position außerhalb des sozialen Systems der Haushalter zuweist.

447 Grimes (2000: 101) wendet sich auch gegen die Ansprüche Eliades, dass Initiationen das Mittel sind, Menschsein zu schaffen, und, dass sie eine Offenbarung des Heiligen garantieren.

448 Grimes 2000: 105, 107.

449 Siehe dazu Gonda 1965a: 290-294.

450 Die dreisträngige Opferschnur des *brahmacārin* wird beim *samāvartana* entweder durch eine neue, sechssträngige Schnur ersetzt oder entsprechend aufgestockt (siehe Kap. 11.1 §11 und 11.2 §13).

Der Junge ist nicht nur wie ein Asket gekleidet, er soll sich auch so verhalten. In ritualisierter Form tritt er dreimal der Gemeinschaft mit der Bettelschale gegenüber, um Almosen zu verlangen. Seit Beginn des Rituals am Morgen, teilweise sogar seit dem *jūṭikābandhana* am Vorabend, hat er nichts mehr gegessen. Er fastet.⁴⁵¹ In den beobachteten Fällen aßen die Jungen erst im Rahmen ihrer „Rückkehr“ (*samāvar-tana*), nachdem sie die Insignien abgelegt hatten.⁴⁵² Mit diesem rituellen Snack beendeten sie das Fasten und legten so die asketische Observanz ab. Ein Essen am Beginn des *upanayana* (siehe oben) würde dieser Symbolik zuwiderlaufen.

Vor allem auf ethnographischem Material beruhende Analysen verweisen auf die Wichtigkeit der Askese für den im Ritual intendierten Übergang und sehen in ihr die zentrale Symbolik des *vratabandha*. Véronique Bouillier schreibt über die Bedeutung des Rituals: „The actual performance of the bratabandha appears as a kind of symbolic play, a staging in very precise and limited time and location, of the dialectical opposition between householder and renouncer“ (Bouillier 1986: 17). Die Initiation biete so die Gelegenheit, im abgesicherten Rahmen des Rituals die Gegensätze zu vereinen und in Einklang zu bringen (ebd.). Auch Lynn Bennett betont die wichtige Rolle, die die Askese bei der Transformation des Jungen zum (potentiellen) Haushalter in der heutigen Praxis spielt: Die dem Asketen-Status zugeschriebene Reinheit ermögliche eine Aufnahme in die Kaste und die durch Enthaltbarkeit erzeugte generative Hitze (*tapas*)⁴⁵³ wirke beim Anschluss des Jungen an die Lineage. Obwohl Haushalter und Asketen entgegengesetzte Wege beschreiten und die Kraft des *tapas* verschieden nutzen, ist sie für beide das Mittel zur Unsterblichkeit. Beide teilen das Konzept: Kontrolle/Abstinenz produziert Reinheit/Kraft (Bennett 2005: 60f.).

Ähnlich wie das Tragen der Opferschnur ist die asketische Observanz aber zunächst eine nötige Vorbereitung und Vorbedingung des brahmanischen Rituals, wie etwa Lubin (1994 und 2001) anhand der Gemeinsamkeiten des asketischen Regimes von *brahmacārin* und *dikṣita* und anderen Formen des *vrata* nachgewiesen hat. *Upa-nayana* wie *dikṣā* eröffnen den Zugang zum Ritual.⁴⁵⁴ Der *dikṣita* empfängt eine spezielle und temporäre Weihe für ein bestimmtes Opfer. Die Weihe durch das *upanayana* bzw. *vratabandha* ist generellerer und grundlegenderer Natur. Das *upanayana*, zumindest in seiner heutigen Form, ist eingebettet in den *saṃskāra*-Zyklus, und der Initiand erklimmt durch das Ritual eine lebenszyklische Stufe,⁴⁵⁵ die ihm den Zugang

451 Auch Michaels (1998: 99) vermerkt Nahrungsbeschränkungen der Initianden.

452 Auch wenn in manchen Fällen strikt nach Handbuch die Übergabe der gesammelten Almosen mit der Anforderung *bhūṅkṣva* („iss!“) durch den Lehrer beendet wurde, kam der Junge in keinem Fall dieser Anweisung nach.

453 Zur Verbindung von *brahmacārin* und *tapas* siehe Gonda 1965a: 294-296.

454 Beide Rituale weisen auch in ihrer Ausgestaltung (reinigende Rasur (Kap. 8.1 §5), Ausstattung mit ähnlichen Insignien (Kap. 9.1) usw.) und Symbolik (Neugeburt, siehe oben) Parallelen auf.

455 Dies gilt nicht oder nur eingeschränkt für die Vor- bzw. Frühformen des *upanayana* (siehe Kap. 9.5). In frühen Zeugnissen zeigt das Ritual eine Bindung an bestimmte Texte oder Observanzen. Erweiterungen des Wissens- und Erfahrungsgebietes machen ein „erneutes Heranführen“ (*punar-upanayana*) nötig (siehe Altekar 1965: 292; Kajihara 2002: 304-307, 354, 377). Spätere Texte beschreiben eine oft um verschiedene Elemente reduzierte und vereinfachte Wiederholung des *upanayana* auch bei Ritualfehlern des ersten *upanayana* oder gravierenden Verfehlungen, wie dem Trinken von Alkohol (Kane 1974: 392f.). Das *punarupanayana* widerspricht somit dem von

zum brahmanischen Ritual im Allgemeinen gewährt. Das *upanayana* ist damit eine Vorbedingung für die *dīkṣā*, aber auch – und dies ist in der heutigen Praxis weitaus bedeutender – für das Totenritual der Patriline.⁴⁵⁶ Der Initiand gewinnt im *upanayana*, wenn er sie durch Verfehlungen nicht wieder verwirkt,⁴⁵⁷ dauerhaft eine neue Qualität, nämlich die Berechtigung, im Ritual zu agieren. Alle anderen bisher genannten Übergänge (von der Kindheit in die Welt des Vaters, der Patriline, der Kaste, des Haushaltertums oder der Gemeinschaft der *dvijas*) bedürfen des Rituals, um gestaltet zu werden, und zu eben diesem transformativen Mittel verleiht das *vratibandha* Zugang und stattet mit der entsprechenden Handlungsmacht aus.

9.7 Das *upanayana* als „Bildungsritual“

Während seit Oldenberg (1894: 469) das *upanayana* wiederholt, meist mit Verweis auf ethnographische Parallelen, als vedische Ausformung einer an die Pubertät gebundenen Aufnahme in die Gemeinschaft betrachtet wurde (siehe Kap. 9.5), betonen andere Autoren die Etablierung einer Lehrer-Schüler-Beziehung und erklären den Ursprung des *upanayana* und der im heutigen *vratibandha* direkt anschließenden *samskāras* über eine Verbindung zum Ausbildungssystem als „educational *samskāras*“.⁴⁵⁸ Andere Dimensionen des Rituals – körperliche (Reinigung) und soziale (Berechtigung zur Heirat, Abgrenzung der *dvijas*) – seien, so meint etwa Altekar (1965: 292), erst in Erscheinung getreten als die ursprüngliche Bedeutung in Vergessenheit geriet.⁴⁵⁹

Legt man den Fokus auf den Ausbildungsaspekt, wird als zentrale Handlung des *upanayana* meist das „Unterweisen der *sāvitrī*“ (*sāvitrīyupadeśa*) bzw. die „Gabe des Mantras“ (*mantradāna*) hervorgehoben.⁴⁶⁰ Pandey merkt dazu zwei Dinge an: Mit Verweis auf die bereits behandelte Passage in ŚB 11.5.4 macht er am Unterrichten des „most sacred *Sāvitrī* mantra“ (1998: 137)⁴⁶¹ den Moment der zweiten Geburt fest⁴⁶²

Snoek (u.a. 1987: 166f.) in der Definition der lebenszyklischen Initiation verankerten Kriterium der Nichtwiederholbarkeit.

456 Im *vratibandha* wird mehrfach rituell ein Bezug zu den Ahnen hergestellt. Im Rahmen des Vortrituals werden sie gespeist (Kap. 6.2) und bei der „Rückkehr“ (*samāvartana*) erhalten sie vom Jungen eine Wassergabe (Kap. 11.1 §10 und 11.2 §11).

457 Siehe vorletzte Fn.

458 Altekar (1965: 290f.) zählt sogar das *cūdākaraṇa* als angeblichen Beginn der Grundausbildung dazu. Zur Debatte über die (ursprüngliche) Bedeutung des *upanayana* siehe Kap. 9.5.

459 Vgl. Pandey 1998: 116f., 123.

460 Gopal (1959: 299) hat darauf hingewiesen, dass das Unterrichten der *sāvitrī* von einigen *Ṛgṣāstra*s jedoch gar nicht als Teil des *upanayana* gesehen wird, sondern die Unterweisung dort erst nach einer bestimmten Periode (ein Jahr, drei Nächte usw.) nach dem Ritual stattfindet (vgl. ŚB 11.5.4.6-11). Stenzler (1878: 45) verweist in seiner Anmerkung zu PG 2.3.7 auf *Gaṅgādhara Paddhati*, in der eine Art Feilschen zwischen Lehrer und Schüler um den Unterweisungstermin beschrieben wird. Nach Pandey (1998: 137f.) handelt es sich um Optionen für den Fall, dass der Schüler nicht folgen könne.

461 Zur Heiligkeit der *sāvitrī* siehe auch Altekar 1965: 301-303. Nach Stevenson (1920: 36) wird durch das Hören des Mantras beim *sāvitrīyupadeśa* das Ohr so geheiligt, das es zeitlebens die Opferschnur, die beim Toilettengang um eben dieses Ohr gewickelt wird, vor Befleckungen

und er preist die Auswahl des dafür verwendeten Textes: „The prayer was simple but significant. It was very appropriate to students whose prime business was to stimulate and develop their mind“ (ebd.: 138). Hier, wie bei der Deutung anderer Elemente des *upanayana*, geht Pandey von einem „ursprünglichen“ Bildungsideal aus, das ihn Veränderungen, denen das Ritual im Laufe der Zeit unterlag, nur als Verfall wahrnehmen lässt (siehe unten).

Dass der Junge beim *upanayana* vom Lehrer heiligen Text lernt, ist zweifelsohne wichtig; auch heute unter veränderten Bedingungen noch (siehe Kap. 10.4). Mit dem alten Element der Mantra-Gabe lassen sich aber auch andere von Grimes (2000: 106f.) für Initiationsrituale aufgelisteten Merkmale (siehe Kap. 9.6) verbinden: Der Initiand bezeugt Respekt, übergibt Gaben und ihm wird Zugang zu einem Geheimnis gewährt. Beim letzten Punkt werden die Verschiebungen zwischen realer Welt und Ritual, die Pandey an den modernen Formen des *upanayana* bemängelt, besonders deutlich.

Während in frühvedischer Zeit, zumindest nach Kajihara (2002: 5f.), bei der Aufnahme des *brahmacharya* in ein als mächtig empfundenen, von elitären Zirkeln gehüteten Geheimwissen initiiert wurde, gewann das religiöse Geheimnis mit der (zumindest in der Darstellung der Lehrtexte obligatorischen) Ausweitung des *upanayana* auf alle Brahmanen und schließlich auch andere zu den *dvijas* gezählten Stände als Abgrenzungsmerkmal der Geheimnisträger an sozialer Relevanz. Heute läuft die *sāvitrī*, der wohl bekannteste vedische Mantra, des Öfteren in Funk und Fernsehen und kann als Klingelton im Internet heruntergeladen werden. Im *vratibandha* wird das Geheimnis der *sāvitrī* jedoch noch bewahrt und weithin hörbar demonstriert. Bestimmte Verse, Glocke und Schneckenhorn erschallen, während der Mantra dem Jungen ins rechte Ohr geflüstert wird.⁴⁶³ Diese als glücksbringend geltenden Klänge markieren nicht nur das etwas Wichtige vor sich geht, sie dienen beim *mantradāna* auch, wie die abschirmende Decke, dem Schutz des Mantras vor unberechtigten Zuhörern.⁴⁶⁴

Die *sāvitrī*, die von jedem Zweimalgeborenen (*dvija*) zweimal täglich rezitiert werden sollte, gilt als Essenz des Veda.⁴⁶⁵ Es verwundert daher kaum, wenn man gelegentlich liest, in der heutigen Praxis ersetze das Lernen der *sāvitrī* den Veda-Unterricht.⁴⁶⁶ Von der Struktur des heutigen Rituals ist es jedoch nur die Berechtigung, Veda zu lernen. Im *vratibandha* entzündet man nach dem „Heranführen“ (*upanayana*) das dritte *saṃskāra*-Feuer für den „Beginn des Veda(studiums)“ (*vedārambha*), das man mit dem letzten *saṃskāra* des *vratibandha*, der „Rückkehr“ (*samāvartana*), wieder zum Abschluss bringt. Wie auch immer dieses Veda-Studium in der Praxis

schützt. Oldenberg (1894: 64 Fn.2) führt die Berühmtheit dieses Verses darauf zurück, dass er (beim *upanayana*) das Veda-Studium eröffnet.

462 Pandey (1998: 138) verweist auf die bereits behandelte Passage in ŚB 11.5.4 und führt die z.B. von *Mānavadharmasāstra* 2.169f. und *Vāsiṣṭhadharmasūtra* 2.1-3 vertretene Ansicht an, dass bei der zweiten Geburt die *Sāvitrī* die Mutter und der Lehrer der Vater sei.

463 Siehe Kap. 9.3 §12.

464 Vgl. Stevenson 1920: 36.

465 Altekar 1965: 302f. Fn.1, Michaels 1986: 204.

466 Etwa Kajihara 2002: 12.

gestaltet wird (siehe Kap. 10.2 §2),⁴⁶⁷ rituell gesehen, wird heute beim *vratabandha* eine komplette Lehrzeit absolviert. Das „Geben des Mantras“ ist deren Autorisation.

Die rituelle Lehrzeit, die der Novize beim *vratabandha* aufnimmt und durchläuft, besteht allerdings nicht nur aus „Textstudium“, sondern auch aus praktischer Einweisung. Im Ritual wird der Junge nicht nur über seine Pflichten als *brahmacārin* belehrt, er muss diesen auch nachkommen. So soll er nach der Unterweisung in die *sāvitrī* das Opferfeuer versorgen.⁴⁶⁸ Dies geschieht betreut von einer Ritualautorität, sei es nun wie in den Handbüchern der Lehrer oder wie in der Praxis üblich ein Priester. Pandey (1998: 138) hat auch hier auf die „educational significance“ dieser Handlung hingewiesen, denn der Junge bitte mit den dabei zu sprechenden Mantras das heilige Feuer (neben Standardwünschen wie Leben, Ruhm und Glanz) um Einsicht und die Fähigkeit, das Gelernte nicht zu vergessen. Auch Altekar (1965: 299f.) verbindet die Bedeutung dieses Ritualelements mit dem Text des dazugehörigen Mantra und sieht im Anlegen des Holzes, wie in der Übergabe des Jungen in den Schutz der Götter (*rakṣana*), eine Bitte um Segnung der Studien des Schölers. Dies ist jedoch nur ein Aspekt. Versteht man das *upanayana* nicht nur als Initiation in den Veda-Text, sondern als Einweisung in das Ritual, sozusagen den Veda in angewandter Form, ist das Versorgen des Feuers auch in anderer Hinsicht wichtiger Bestandteil der Ausbildung des Jungen. Unter Anleitung vollzieht der Schüler Ritualhandlungen, die einen Teil der Vorbereitung (*pūrvāṅgakarma*) des Feuerrituals bzw. in jüngerer Interpretation selbst ein Opfer darstellen.⁴⁶⁹ Mit der *sāvitrī* wird der Junge in die Sprache des Rituals initiiert, wie einem Neugeborenen wird sie ihm eingesetzt, heißt es im ŚB 11.5.4.6-11. Beim anschließenden Umsorgen des Feuers wird der Junge an die Ritualmaterialien und das Feuer herangeföhrt und darin unterwiesen, die verschiedenen Ebenen des Rituals (wie Oppitz 1999 sagen würde) in vorgeschriebener Form zu kombinieren. Was Lubin über die Zeit der frühen Dharmaśāstras schreibt, hat daher, bei allen feststellbaren Veränderungen, auch für die Gegenwart Gültigkeit:

The purpose of the upanayana rite, and of brahmacarya, is to put the individual into intimate contact with two main forces of the Vedic sacrifice: the offering fire, the physical form of the sacrifice, and brāhman, the vocal form of the sacrifice. In the sacrifice itself the offerer must employ both of these properly, which requires the training provided in the period of apprenticeship with the teacher (1994: 199).

Dass beim *upanayana* der Junge nicht, wie Van Gennep meint, zum Priester gemacht werden soll, wurde oben bereits gezeigt. Wenn er mit den „Kräften“ des Rituals vertraut gemacht wird, geht es vielmehr darum, ihn, ob nun Brahmane oder Angehöriger eines anderen Standes, an die Rolle des Opferherrn (*yajamāna*) heranzuföhren. Die im Ritual, abge sondert vom Alltag, bewirkte Vermittlung zwischen einem Ausgangs-

467 Siehe Kap. 10.2 §2.

468 Siehe Kap. 9.2 §20-22. Diese Handlungen werden am Ende der Lehrzeit wiederholt (siehe Kap. 11.1 §2.)

469 Zum *agnihotra* siehe Lubin 1994: 193. Zum Anlegen von *samidh* beim *homa* siehe Kap. 7.1.1 §12 und 7.1.3 §12. Zur Uminterpretation dieser Handlung siehe Kap. 9.2 §21 und 9.3 §13.

zustand und der veränderten Situation nach dem Ritual geschieht, wie für den einhergehenden Übergang vom Kind zum männlichen Mitglied der Patriline beschrieben, in einem nicht strikt linearen oder graduellen Prozess. Um den Jungen als Opferherrn zu aktivieren, wird er, in Handbuch und Praxis, mit verschiedenen Aufgaben betraut. Zunächst im Dialog mit dem Lehrer (oder dem Priester in dessen Rolle), später auch alleine, muss er ritualisiert sprechen, Formeln in Sanskrit, die in der Regel mit *om* eingeleitet sind.⁴⁷⁰ Bereits beim Einkleiden des *brahmcārin*, also noch vor dem im ŚB mit dem Einsetzen der Sprache assoziierten *mantradāna*, muss er vedische Mantras aufsagen.⁴⁷¹ Er macht mehrfach *ācamana*,⁴⁷² wird in verschiedener Weise in ein *godāna* eingebunden,⁴⁷³ übergibt die acht Gefäße mit den Opferschnüren,⁴⁷⁴ vollzieht *pradakṣiṇā*⁴⁷⁵ und bringt, zumindest in der Interpretation mancher Handbücher und Akteure, der Sonne Wasser dar.⁴⁷⁶ Es bietet sich eine Reihe von Möglichkeiten, den Jungen eine *pūjā* machen zu lassen.⁴⁷⁷ Er übergibt eine *dakṣiṇā* an den Lehrer⁴⁷⁸ und schließlich nimmt er, das *upanayana* berechtigt dazu,⁴⁷⁹ Opferreste als Segnungen entgegen.⁴⁸⁰ In der Praxis werden diese praktischen Unterweisungen des Öfteren durch eingestreute Belehrungen über Ritualdetails und -regeln ergänzt.⁴⁸¹

Die Vielfältigkeit der Aufgaben und Anweisungen zeigt, dass zumindest in heutiger Zeit nicht allein in das vedische Opfer, sondern allgemeiner in das auch aus anderen Quellen gespeiste brahmanische Ritual initiiert wird. Zur dafür nötigen, durch das Ritual erfolgenden Erziehung gehören neben dem Lernen oder Nachsprechen von Mantras und betreuter aktiver Ritualerfahrung, auch die Demonstration von (asketischer) Disziplin (Fasten), Gehorsam (Dienst am Lehrer, Anweisungen des Priesters), Einordnung in Hierarchie und Anerkennung von Status (formelles Grüßen) – Eigenschaften, die auch für die soziale Dimension der Initiation von großer Bedeutung sind.

Auch wenn das Ritual je nach Lehrer und Priester sehr pädagogische Züge annehmen kann,⁴⁸² die innerhalb des *vratibandha* absolvierte Lehrzeit ist eine rituelle bzw.,

470 Kap. 9.2 §2 und 13, 9.3§2 und 17.

471 Siehe dazu u.a. Kap. 9.2 §4 und Bericht in Kap. 9.3 §3.

472 Beispielsweise beim *sāvitrīyupadeśa* (Kap. 9.2 §19.2 und 9.3 §12).

473 Nach manchen Handbüchern sollen sowohl Vater als auch Sohn zu Beginn des *upanayana* einen entsprechenden *samkalpa* lesen (Kap. 9.2 §1). Im Hauptbeispiel musste der Initiand im Rahmen des *sāvitrīyupadeśa* die Kuhgabe übergeben (Kap. 9.3 §12).

474 Kap. 9.2 §6 und 9.3 §3.

475 Kap. 9.2 §15 und 9.3 §8.

476 Kap. 9.2 §10 und 9.3 §4.

477 Beispielsweise für die *gāyatrī* (Kap. 9.2 §19.1), beim *godāna* (Kap. 9.3 §12) oder im Rahmen der Verehrung der *navagrahas* (Kap. 9.3 §10) oder Śivas (Kap. 9.3 §9). Im Hauptbeispiel übernahm der Junge bereits beim Vorritual eigenhändig eine Verehrung (Kap. 6.3.2).

478 Kap. 9.2 §19.3 und 9.3 §12.

479 Vgl. die Anm. von Thite (2006: 189) zu KŚ 5.6.30. Siehe auch Oldenberg 1894: 468.

480 Siehe Kap. 7.1.1 §21, 7.1.3 §17 und 22, 9.2 §25 und 29, 9.3 §17 und 21.

481 Zum Unterweisen der *mudrās* beim tantrischen *nyāsa*, der *tīrthas* der Hand oder der Regeln zum Tragen der Opferschnur siehe Kap. 9.3 §3.3, 10 und 12.

482 So wog der Priester im Fall 6 die Schwächen der materiellen Ausstattung des Rituals mit mündlicher Unterweisung auf (Kap. 9.3 §3.3. und 12) und im Fall 7 verpackte der Priester einige Ritualelemente für seine jungen Schützlinge sehr kindgerecht (Kap. 7.1.3 §17)

wie man mit Bruce Kapferer (2004 und 2006) sagen könnte, eine „virtuelle“ (siehe Kap. 10.4). Es kommt nicht darauf an, bestimmte Lektionen und Wissensinhalte möglichst nachhaltig zu vermitteln. Der Junge mag bei seiner Initiation zu jung sein, um die *sāvitrī* zu erinnern⁴⁸³ oder, wenn er älter und entsprechend interessiert ist, vieles des „Erlernen“ schon wissen.⁴⁸⁴ Dass dem Initianden durch das *vratibandha* die Kompetenz zugewiesen wird, im Ritual als Opferherr zu agieren, geschieht unabhängig von seinem Wissensstand. Pandey sieht im heutigen Fehlen einer Verbindung zwischen Ritual und realer Bildung vorwurfsvoll nur „a mockery of fate“ (1998: 116) oder „a tragedy of the educational ideal of the Upanayana Saṃskāra“ (1998: 139). Man mag hier aber auch die Macht des Rituals und der rituellen Realität erkennen. In der Wirklichkeit des Rituals verweilt der Junge auch heute als asketischer Schüler bis zum *samāvartana* im Haus des Lehrers (*gurukula*) und das Feuer auf dem Ritualplatz wird zum Hausfeuer des Lehrers, das er lernt zu versorgen.

Das Absolvieren einer Lehrzeit ist jedoch nicht die einzige Bedingung, um im Ritual als Akteur agieren zu können. Wie in den ersten Kapiteln der Ritualbeschreibung gezeigt, müssen Materialien und Personal mit den Mitteln des Rituals vorbereitet und transformiert werden, um im Ritual zum Einsatz zu kommen. Bei diesen Vorbereitungen stößt man mehrfach auf das Wort *saṃskāra*. So müssen für das Feuerritual verschiedenen Gefäße (*praṇṭī-* und *prokṣaṇīpātrasaṃskāra*), die Erde für die Opferstätte (*pañcabhūsaṃskāra*) und, unter Rückgriff auf den menschlichen Lebenszyklus, das Feuer selbst (*agnisaṃskāra*) *saṃskāras* durchlaufen, um für das Ritual geeignet gemacht zu werden. Wie ein Gefäß oder anderes Utensil wird auch der Junge zunächst vorbereitet und gereinigt, platziert, ausstaffiert und schließlich mit Mantras besprochen, um den Kontakt zu den Gottheiten herzustellen.

Brian K. Smith ist bereits ausführlich auf die Parallele zwischen der Vorbereitung eines Ritualobjekts und der Formung des menschlichen Lebens durch den *saṃskāra*-Zyklus eingegangen. Er betont für die menschlichen *saṃskāras* die Kontinuität der Transformation von Empfängnis bis Tod und kommt zu der Ansicht:

[...] one might best consider these rituals not as rites of passage – implying leaps from one ontological stable condition to another – but rather both as rituals of healing (eliminating the congenital defects of the self) and as rituals of construction (adding new qualities, actualizing latent tendencies, and perfectly integrating them into ontological composition) (1989: 92)

In diesem lebenslangen Prozess des Perfektionierens und Zusammensetzens setzt das *upanayana* bzw. das *saṃskāra*-Bündel *vratibandha* jedoch eine markante Zäsur. Es initiiert in das Ritual. Aus einem Kind jenseits des Rituals und dessen Verpflichtungen wird ein Ritualakteur, der das Mittel, das ihn gestaltet, nun mitgestalten kann.

483 Zur Vorschrift, dass auch Taube, Stumme oder anderweitig Eingeschränkte, die nicht in der Lage sind, den Mantra zu wiederholen, das *upanayana* durchlaufen sollen, siehe Altekar 1965: 292; Kane 1974: 297f.; Pandey 1998: 117.

484 In Kathmandu wie andernorts in Südasien sind Rituale alltäglich und gehören seit der Kindheit zum gewohnten Umfeld. Mit Botendiensten bei der Vorbereitung oder ähnlichem eingebunden, sammeln Kinder meist früh erste Ritualerfahrungen.

Dieser Übergang, von anderen *saṃskāras* vorbereitet, ist selbst ein Prozess. Viele Ritualelemente und -details arbeiten zusammen, um eine erfolgreiche Transformation zu bewirken. So kann zu Beginn des *vratibandha* der Fehler fehlender *saṃskāras* mit „Kuhgaben“ (*godāna*) getilgt werden.⁴⁸⁵ Die Rasur beim *cūḍākaraṇa*, ihrerseits am Vorabend beim Vorritual vorbereitet, reinigt den Jungen und stattet ihn mit der *śikhā* aus. Im *upanayana* selbst, vom *homa* in den rechten Rahmen gesetzt, wird er vor seiner aus etlichen Elementen bestehenden „Ausbildung“, zunächst weiter mit wichtigen Opferutensilien (Gürtel, Opferschnur, Stock usw.) gerüstet.⁴⁸⁶ Er nimmt offiziell seine asketische Observanz auf.⁴⁸⁷ Bereits am Vortag wird er den Müttern und Vorvätern,⁴⁸⁸ beim *upanayana* nun auch verschiedenen Göttern vorgestellt und anvertraut,⁴⁸⁹ denen er mehrfach auf formelle Weise seinen Gruß darbringt, zumindest nach Meinung der Handbücher unter Nennung seines Namens und der patrilinearen Identität (*gotra, pravara*).⁴⁹⁰ Alle diese Elemente bereiten ihn darauf vor, die *sāvitrī* zu empfangen und an das Opfer und den darin erzeugten Segen herangeführt zu werden. Um ein Subjekt im Ritual zu werden, muss der Junge zuerst Objekt des Rituals sein.

Smith (1989: 82-119) ist ausführlich auf die durch den *saṃskāra*-Zyklus bewirkten ontologischen Veränderungen eingegangen und hat darauf hingewiesen, dass das als eigentlich empfundene Wesen des Jungen durch Rituale erst gebildet, geformt und konstruiert werden muss.⁴⁹¹ Dieser bis zum Lebensende und darüber hinaus reichende Prozess erlebt im *upanayana* bzw. *vratibandha* einen ersten sehr bedeutsamen Klimax. Das neugebildete oder, wenn man so will, neugeborene Wesen, das durch Hochzeits- und Totenritual weiter transformiert wird, tritt hier zum ersten Mal aktiv in Erscheinung.

Es geht beim *upanayana* also nicht nur darum, den Jungen mit dem Wissen um Veda und Ritual auszustatten. Zunächst muss ein für dieses mächtige Wissen geeignetes Wesen erschaffen und zusammengesetzt werden, das im Anschluss rituell erste Schritte geht, indem es wichtige Handlungen seiner zukünftigen Rolle als Ritualagent „zum ersten Mal“ vollzieht und „lernt“. Die deutsche Sprache erlaubt, in beiden Zusammenhängen von einem „Bildungsritual“ zu sprechen.

485 Siehe Kap. 6.4.1 §3.

486 Siehe Kap. 9.1, 9.2 §3-9, 9.3 §3.

487 Siehe Kap. 9.2 §2 und 17, 9.3 §2 und 10. Zum Fasten des Jungen siehe Kap. 9.6.

488 Kap. 6.1 und 6.2.

489 Kap. 9.2 §14 und 9.3 §7.

490 Kap. 9.2 §19 und 26, 9.3 §12 und 18. Vgl. Kap. 9.2§11 und 9.3 §5

491 Zur Konstruktion eines „rituellen Körpers“ siehe auch Hüskens 2005: 192.