

11 Die Rückkehr (*samāvantana*)

Das Kapitel zum *vedārambha* endete mit dem Verweis auf die „Virtualität“ des Rituals. Auch beim *samāvantana*, zumindest in der heutigen Praxis, erscheinen reale Welt und im Ritual erzeugte Wirklichkeit verschoben. Es lässt sich aber auch beobachten, dass beide gegen Ende des *vratabandha*, nach einem manchmal dramatisch gestalteten Höhepunkt (siehe Kap. 11.1 §13 und 11.2 §14) wieder zusammengeführt werden.

Wie beim *upanayana* lässt auch beim *samāvantana* die Form des Rituals noch immer alte Vorstellungen erkennen. In der Konzeption der Sūtrakāras beendete der *brahmacārin* mit dem *samāvantana* eine mehrjährige Lebensphase, die von Observanzen und dem Studium vedischer Texte geprägt war. Er kehrte aus dem Haus des Lehrers zurück.¹ Im Rahmen dieser „Rückkehr“ (*samāvantana*) versorgte er zum letzten Mal das Feuer des Lehrers, dann badete er mit Wasser aus acht Krügen, legte den Gürtel ab, schor sich Bart und verfilztes Haar, salbte sich, wurde festlich neu eingekleidet usw. Die meisten dieser Elemente sind noch immer Teil des Rituals. Im heutigen *vratabandha* ist das *samāvantana* allerdings der letzte von vier an einem Tag vollzogenen *saṃskāras*. Diese Veränderung hat Spuren hinterlassen, auch in der Texttradition. In der Realität des Rituals verlässt der Initiand noch immer den Haushalt des Lehrers, aber wie das im *vratabandha* durchlaufene Studium hat die Heimkehr des Studenten einen „virtuellen“ Charakter.

Laut Sūtra macht das auch als „Bad“ (*snāna*) oder „großes Bad“ (*mahāsnāna*) bezeichnete *samāvantana* aus dem *brahmacārin* einen „Gebadeten“ (*snātaka*). Wie der *brahmacārin* unterliegt dieser einem Regime bestimmter Regeln, die seinen Status wahren und ihn hohes Ansehen genießen lassen, bis er durch die Hochzeit in den Stand des Haushalters (*gṛhastha*) überwechselt.²

In der Forschung wurde mehrfach auf Probleme hingewiesen, die durch das Aufkommen des *varṇāśramadharma* mit seinen vier Lebensstadien ohne *snātaka* entstanden.³ Vor der Diskussion dieser und anderer Punkte soll der Ablauf des *samāvantana* im hier untersuchten Material betrachtet werden.

11.1 Handbücher

Das PG 2.6.1 beginnt die Beschreibung des *samāvantana* mit dem Hinweis, dass nach Beenden des Veda-Studiums ein Bad genommen werden soll, und dazu die Erlaubnis des Lehrers notwendig ist (PG 2.6.4).⁴ In den Handbüchern – wie bereits in Hariharas

1 Gopal 1959: 310f.; Kajihara 2002: 354f.; Kane 1974: 405f.; Pandey 1998: 146. Zur Debatte um den Ursprung des Rituals siehe auch Heesterman 1968.

2 Zu den historischen Veränderungen dieser Konzeption siehe Kap. 11.3.

3 Siehe Olivelle 1993, Keßler-Persaud 2010, Lubin 2011.

4 PG 2.6.2f. und 5-8 geht auf Studienzeiten ein, schreibt, dass der Veda nach Meinung mancher mit allen sechs Gliedern gelernt werden soll usw.

prayoga (Bäkre 1982: 259; Mālavīya 2000: 126) – ist daraus ein Dialog mit festgelegtem Wortlaut geworden. Nach Rāmadatta spricht der Schüler den Lehrer mit den Worten an: „Lehrer ich werde baden“ (*ācārya snāsyāmi*),⁵ woraufhin der Lehrer die Anweisung erteilt: „Bade!“ (*snāhi*).⁶ Der Schüler setzt sich südlich vom Lehrer bzw. in dessen Nähe,⁷ und man beginnt mit dem Vorbereiten der Feuerstelle. Laut *Cūḍopānāyana*-Text macht der Lehrer zunächst *ācamana* und *prāṇāyāma*. Dann übergibt ihm der *brahmacārin* einen Lohn nach Vermögen (*yathāśakti dakṣiṇā*) und wendet sich mit „*bho guro snāsyāmi*“ an den Lehrer, bevor dieser seine Anweisung (*snāhi*) erteilt.⁸ Auch nach der VP (201) stellt der Junge den Lehrer zunächst mit einer *dakṣiṇā* bzw. einer Kuh zufrieden, bevor – hier mit zusammengelegten Händen – der Dialog (im Wortlaut wie bei Rāmadatta) geführt wird. Dann nimmt der Lehrer den Jungen bei der Hand und führt ihn nach Norden zum vierten der kleinen Feuer.⁹ Andere Handbücher haben nichts Wesentliches hinzuzufügen¹⁰ und fahren für gewöhnlich mit den üblichen Rahmenhandlungen fort.

§1 Rahmenritual, erster Teil – Harihara eröffnet seinen *prayoga* des *samāvartana* mit dem Hinweis, dass der Lehrer zunächst *mātrpūjā* und *ābhyudayaśrāddha* vollziehen soll, bevor der eben beschriebene Dialog geführt wird, und man sich dem *homa* zuwendet (Bäkre 1982: 259; Mālavīya 2000: 126). Gadādhara fügt dem *pūrvāṅga-karman* noch *gaṇapatipūjana*, *svasti*- und *puṇyāhavācana* hinzu (Bäkre 1982: 251; Mālavīya 2000: 114). Beide gehen also vom *samāvartana* als einem separaten Ritual aus, das der üblichen Vorbereitung bedarf. In den Handbüchern dagegen wird an dieser Stelle keinerlei Vorritual erwähnt. Nachdem die Erlaubnis zu baden erteilt wurde, folgt hier – entweder ausführlich oder in abgekürzter Form beschrieben – der erste Teil des rahmenden *homa*, in den wie beim *vedārambha* die Butterfettopfer für den (gelernten) Veda (*vedāhuti*) integriert sind.¹¹

Außer bei Rāmadatta werden in den meisten Handbüchern beim Aufstellen der Gefäße (*pātrāsādana*) im Rahmen des *homa* auch die spezifisch für die „Kernhandlungen“ des *samāvartana* benötigten Materialien aufgezählt. Laut *Cūḍopānāyana*-Text

5 Harihara (Bäkre 1982: 259; Mālavīya 2000: 126) und Gadādhara (Bäkre 1982: 251; Mālavīya 2000: 114) verwenden Ātmanepada: „(*bho ācārya Harihara*) *ahaṃ snāsyē*“. Vgl auch: „*bho guro ahaṃ snāsyē*“ (UP1: 115; UP2: 90).

6 E 1549/15: 8^o; H 391/27: 13^o; M 75/7: 20^o; DP: 88; KBh: 270; VPGh: 147; YP: 72. Laut UP3 (79) spricht der Junge den Lehrer mit „*bho ācārya snāsyāmi*“ an. Die VUP (78) beginnt die Beschreibung des *samāvartana* gleich mit dem Bereiten der Feuerstelle.

7 *dakṣiṇādiśi* E 1549/15: 8^o; H 391/27: 13^o; M 75/7: 20^o; *sannihitadakṣiṇādiśi* DP: 88; YP: 72; *sannihitapradeśe* KBh: 270; VPGh: 147.

8 CP1: 57; CP2: 61f.; CV: 67; vgl. KK: 99. Gemäß VV wird die *dakṣiṇā* erst nach dem *homa* gegeben (VV1: 27f.; VV2: 40f.).

9 Vgl. VPGh: 147. Der SV (260) gibt nach einer allgemeinen Einleitung nur den Dialog wieder.

10 Nach dem SD (315) legt man zunächst den *saṃkalpa* ab, dem Lehrer Gold oder Silber als Preis für eine Kuh zu geben, um die Berechtigung zum Bad zu erhalten (*snānādhikārasiddhaye*), und führt dann den Dialog (wie im *Cūḍopānāyana*-Text).

11 E 1549/15: 8^o-10^o; H 391/27: 13^o-15^o; M 75/7: 20^o-23^o; CP1: 57-60; CP2: 62-64; CV: 67-69; DP: 88-97; KBh: 270-275; KK 99-103; SD: 315-317; SV: 260-267; UP1: 115-123; UP2: 90-96; UP3: 79-88; VP: 201-228; VPGh: 148-155; VUP: 79-89; VV1: 27f.; VV2: 40f.; YP: 72-85; YS: 52-56.

sind dies: Zehn Zündhölzer (*samindhanakāṣṭha*), drei Scheite aus *palāśa*-Holz,¹² Wasser zum Umgießen, grüne *kuśa*-Halme, acht Wasserkrüge, ein zwölf *aṅgulas* langer Zweig des *udumbara* zum Zähneputzen (*audumbaradantakāṣṭhaka*),¹³ Joghurt, einen Barbier (*nāpita*), Wasser für die Krüge, Substanzen zur Salbung (*udvartanadravya*),¹⁴ Sandel, zwei neue Unterkleider (*ahatevāsastī*), zwei Opferschnüre, Blüten,¹⁵ ein Turban (*uṣṇīṣa*), ein Paar Ohrringe (*karṇālāṅkārau*), Schminke für die Augen (*añjana*),¹⁶ ein Spiegel (*ādarśa*), ein neuer Schirm (*nūtana chatra*), ein Paar Schuhe (*upānahau*) und ein Bambusstock (*vaiṇavadaṇḍa*).¹⁷ Andere Handbücher machen ähnliche Angaben, teilweise mit wenigen Ergänzungen.¹⁸ Die VP nennt eine Reihe lokal üblicher Materialien und kommt damit der nepalischen Praxis am nächsten.¹⁹

§2 **Umsorgen des Feuers und anderes** – PG 2.6.9 schreibt vor, dass man Brennmaterial nachlegt, nachdem man die Füße des Lehrers ergriffen hat. Die involvierten Handlungen, ein Ritualzitat aus dem *upanayana*, werden jedoch nicht näher beschrieben. Ähnlich knapp behandelt sie Harihara.²⁰ Die Handbücher wiederum wiederholen an dieser Stelle für gewöhnlich im Detail die Beschreibung der Sequenz vom *kumārānuṣṭeyo homa* bzw. *parisamūhana* bis zum förmlichen Grüßen (*abhivādana*) und dem Segen des Lehrers (siehe Kap. 9.2 §20-27).²¹ Im KK (103-105) wird dabei die Reihenfolge der Handlungen leicht modifiziert und das *tryāyusaḥkaraṇa* an das Ende der Sequenz im Anschluss an den Segen des Lehrers verlegt. Im *Cūḍopanyana*-Text werden *abhivādana* und Segen an den Anfang gezogen, so dass die Sequenz auch hier mit dem *tryāyusaḥkaraṇa* endet.²² Laut SV (267-271) wird das *abhivādana* am Anfang und am Ende vollzogen. Der kurz gefasste VV lässt den Jungen

12 Laut KK (100) von der Länge einer Spanne (*prādeśa*).

13 Laut VV soll das „Zahnbürstenholz“ (hier *dantadhāvanakāṣṭha*) für Kṣatriya und Vaiśya zehn bzw. acht Finger lang sein (VV1: 28; VV2: 40). Siehe auch UP1: 118 Fn. 1; UP2: 92 Fn. 2.

14 Im VV wird diese Substanz als *bukuvā* näher bestimmt (VV1: 28; VV2: 41). Siehe auch VP: 206.

15 Nach KK (100) Blütengirlanden usw. (*puṣpamālyādīni*).

16 *kajjala* KK: 100.

17 CP1: 58; CP2: 62; CV: 67. Siehe auch KK: 100; VV1: 28; VV2: 40f.

18 Siehe UP1: 117f.; UP2: 92; SV: 261. Der SD (315) lässt zusätzlich ein Sieb (*sahasradhārā*) bereitlegen. Zum Füllen der Krüge soll mit *sarvauśadhi* vermischtes *tīrthajala* verwendet werden. Daneben wird kaltes und heißes Wasser zum Baden sowie Stoff (*vastra*), der beim anschließenden Grüßen der Sonne zu tragen ist, bereitgestellt (zit. in KBh: 270 Fn. 1; VPGh: 147f. Fn. 1).

19 Wie im SD (siehe vorherige Fn.) werden auch in der VP (206f.) ein, hier explizit kupfernes, Sieb (Nep. *tāmāko jālanī*) und ein nach dem Bad zu tragendes Handtuch (*vastra* bzw. Nep. *rūmala*) genannt. Neben Gaṅgā-Wasser und *sarvauśadhi* wird laut VP auch *pañcapallava* in die Krüge gegeben. Als Kleidung sollen zunächst *dhotī* und Schal (Nep. *uparnā* oder *dosallā*), dann ein an der Seite geknüpftes Hemd (Nep. *bhoṭo*) dienen. Anstelle des Turbans (Nep. *phēṭā*) kann ein *ṭopī* bereitgelegt werden. Neben Blüten werden Girlanden aus *dūbo* benötigt. Zusätzlich nennt der Text noch *lāvā*, *abīra*, Personen für die Prozession (Nep. *savārī*), den Mutterbruder und (beim *darśana* der Mutter verwendete) Goldmünzen (Nep. *dhāma asarphīko rūpiyāharū*).

20 *atha brahmacārī upasaṃgrahanapūrvakaṃ guruṃ namaskṛtyā parisamūhanādi tryāyusaḥkaraṇāntaṃ tasminn agnau samidādhānaṃ kuryāt* (Bākre 1982: 260; Mālavīya 2000: 127).

21 E 1549/15: 10^v-11^v; H 391/27: 15^v-16^v; M 75/7: 23^v-24^v; DP: 97-101; KBh: 275-277; SD: 319-321; UP1: 123-128; UP2: 96-100; UP3: 88-92; VP: 228-240; VPGh: 155-158; VUP: 89-97; YP: 85-90; YS: 56-58.

22 CP1: 60-64; CP2: 64-68; CV: 69-73.

einfach mit Ergreifen der Füße den Lehrer grüßen und drei Scheite ins Feuer werfen (VV1: 28; VV2: 41).

§3 Das Übergießen (*abhiṣeka*) – Die Tatsache, dass das *samāvartana* gelegentlich als „Bad“ (*snāna*) oder „großes Bad“ (*mahāsnāna*) bezeichnet wird, weist bereits darauf hin, dass das nun anstehende Ritualelement zu den Höhepunkten dieses *samskāra* zählt. Ist das Feuer versorgt, stellt sich der *brahmacārin* laut PG 2.6.9 östlich von acht Wasser-Krügen (*udakumbha*), die „nördlich des Eingefassten“ (*pariśritasyottarataḥ*)²³ aufgestellt sind, auf *kuśa*-Halme, deren Spitzen nach Osten weisen. Als Mantras für die nun folgenden Handlungen werden angegeben: Zum Nehmen des Wassers aus einem (der Krüge):

Die Feuer, welche in die Wasser eingegangen sind: (nämlich) das zu verbergende, das zu bedeckende, der Strahl, das Geist tötende, das nicht strauchelnde, das Schmerzen verursachende, das Körper verderbende (und) das Sinnesorgan zerstörende,²⁴ diese lasse ich zurück – das, was leuchtend ist, ergreife ich hier.
*ye apsv antar agnayaḥ praviṣṭhā gohya upagohyo mayūkho manohāskhalo virujas tanūdūṣir indriyahā tān vijahāmi*²⁵ / *yo rocanas tam iha grhṇāmi* (PG 2.6.10a; Ed. Mālavīya 2.6.9)²⁶

und zum Besprenkeln (des eigenen Kopfes):

Mit diesem besprenkle ich mich, zum Glücke, zum Ruhme, zum *brahman*, zum Glanz des *brahman*.
tena mām abhiṣiñcāmi śriyai yaśase brahmaṇe brahmavarcasāya (PG 2.6.11b; Ed. Mālavīya 2.6.9),²⁷
 Wodurch ihr Glück bereitet habt, wodurch ihr den Trank (*surā*) berührt habt, womit ihr die Augen besprengt habt, welches Euer Ruhm ist, o Aśvins.
*yena śriyam akrṇutām yenāvamṛṣatām surām / yenākṣyāvabhyaṣiñcatām yad vām tad aśvinā yaśaḥ*²⁸ (PG 2.6.12a; Ed. Mālavīya 2.6.10),²⁹

23 Die Kommentare zu PG 2.6.9 von Jayarāma (Bākre 1982: 243), Harihara (Bākre 1982: 247; Mālavīya 2000: 103) und Gadādhara (Bākre 1982: 249; Mālavīya 2000: 104) beschreiben einen (mit Stoff etc.) umhangenen Verschlag. Siehe dazu auch Stenzler 1878: 52 Anm. 1 zu §9.

24 Zu den acht schädlichen Feuern siehe Anm. von Stenzler (1878: 52f.), Oldenberg (1886: 313) und Mālavīya (2000: 102 Fn. 2).

25 Ich folge den indischen Ausgaben und den Handbüchern. Stenzler (1876: 22) hat wie Jayarāma (Bākre 1982: 244) *ati tān asrjāmi* für *tān vijahāmi*.

26 Laut *vinīyoga* ist der *ṛṣi* Prajāpati und Āpas die Gottheit des *yajus* (CP1: 66; CP2: 70; CV: 75; KBh: 277; SD: 321; SV: 282; VP: 241; VPGh: 259; VV1: 28; VV2: 41). Einzig im KK (106) wird das Versmaß als *atijagatī* angegeben. Nach Jayarāma (Bākre 1982: 244) ist die Gottheit Agni und das Versmaß *gāyatrī*.

27 Gottheit, *ṛṣi* und Versmaß werden wie für PG 2.6.10 angegeben (CP1: 66; CP2: 70; CV: 75; KBh: 277; SD: 322; SV: 282; VP: 243; VPGh: 259; VV1: 29; VV2: 41). Nun wird auch im KK (106) der Mantra als *yajus* bezeichnet. Vgl. Jayarāma (Bākre 1982: 244), der für diesen und den folgenden Vers nur einen *vinīyoga* angibt.

28 Zu den Problemen, die dieser Spruch den Editoren bereitet, siehe Anm. von Stenzler (1878: 53), Oldenberg (1886: 313) und Mālavīya (2000: 103 Fn. 3).

sowie das *āpohiṣṭhīya*, also die bereits mehrfach verwendete Mantrasequenz beginnend mit „*om āpo hi ṣṭhā mayobhuvah* etc.“ (u.a. VS 11.50-52).³⁰ Dann wird dreimal schweigend gesprenkelt. Hariharas Kommentar (Bäkre 1982: 247; Mālavīya 2000: 103f.) spezifiziert Details dieser knappen Anweisung und erklärt, dass die acht Krüge – mit sauberem Wasser gefüllt und in der Öffnung mit einem Mango- oder anderem glückbringenden Blatt (*āmṛādiśubhapallava*) versehen – (in einer Reihe) von Süden nach Norden aufgestellt werden. Zuerst nimmt man aus dem südlichsten der Krüge³¹ mit der rechten Hand und dem Spruch PG 2.6.10a Wasser, mit welchem man dann unter Sprechen von PG 2.6.11b den eigenen Kopf badet. Diese Prozedur wird nun der Reihe nach bei jedem der Krüge wiederholt, wobei der Mantra beim Baden variiert (PG 2.6.12a, VS 11.50, VS 11.51 und VS 11.52). Ab dem sechsten Krug erfolgt das Bad ohne Mantra.

In den Handbüchern kommen weitere Details dazu. Rāmadattas Anleitung ähnelt der Beschreibung Hariharas. Das Wasser wird hier allerdings explizit mithilfe des (im Krug steckenden) Mango-Blatts genommen und gesprenkelt.³² Laut SD (321) sollen die Krüge neu und aus Kupfer oder anderem gefertigt (vgl. VP: 241) und die *kuśa*-Halme grün, also nicht getrocknet, sein.³³ Die meisten Handbücher sind sich einig, dass der *brahmacārin* nach Norden blicken soll.³⁴ Ein Teil der Handbücher fügt zum Abschluss des *abhiṣeka* eine weitere Handlung ein: das restliche Wasser der Krüge wird durch ein über den Kopf gehaltenes Sieb gegossen (*sahasradhārāsnāna*).³⁵

Man begegnet in jüngeren Beschreibungen des *abhiṣeka* aber auch verschiedenen Übernahmen aus der *pūjā*. Die VP (240f.) beschreibt detailliert, wie die Sitze und die acht Krüge (*kalaśa* oder Nep. *ghadā*), die man entweder nördlich oder östlich des Feuers aufstellen soll, bereitet werden.³⁶ Bevor der Text das *abhiṣeka* (inklusive

29 Einige Handbücher geben *ṛṣi*, Gottheit und Versmaß erneut wie für PG 2.6.10 an (CP1: 66f.; CP2: 71; KBh: 277; SV: 283; siehe auch CV: 76). Andere bezeichnen das Versmaß nun als *anuṣṭubh* (KK: 106; SD: 322; VP: 243; VPGh: 260).

30 Als *ṛṣi* wird *Sindhudvīpa*, als Gottheit *Āpas* und als Versmaß *gāyatrī* genannt (CP1: 67; CP2: 71; CV: 76; KBh: 278; KK: 106; SD: 322; SV: 283; VP: 244; VPGh: 260; VV1: 19; VV2: 42). Jayarāma (Bäkre 1982: 244) macht hier keine Angaben.

31 Harihara (Bäkre 1982: 247; Mālavīya 2000: 103f.) verweist hier auf eine allgemeine Regel (*nyāya*). Leicht umformuliert findet sich diese im SD (321) wieder: '*prāñci udañci vā karmāni bhavanti*' *iti nyāyāt dakṣiṇasya prathamatvaṃ parikalpya* (vgl. KK: 106).

32 E 1549/15: 11^v-12^f; H 391/27: 16^{rv}; M 75/7: 25^{rv}; DP: 101-103; KBh: 277f.; UP3: 92f.; VUP: 97-100; YP: 90-92. In der UP wird nicht beschrieben, womit das Wasser genommen und gesprenkelt wird. Die Anleitung ähnelt aber ansonsten der Rāmadattas (UP1: 128-131; UP2: 100-102). Vgl. YS: 58-60.

33 So auch KBh: 277. Der SV (282) nennt als Alternative zu *kuśa* einen hölzernen Sitz (Nep. *pirkā*).

34 CP1: 66; CP2: 70; CV: 75; SD: 321; VP: 241; VPGh: 159; VV1: 28; VV2: 41. Laut SV (282) wendet sich der Junge nach Norden oder Osten.

35 KK: 107; SD: 323; VP: 246. Laut VPGh (160) wird hierfür erneut VS 11.50(-52?) rezitiert, gemäß SV (285) VS 1.2-4. Im KBh (278) wird das *sahasradhārāsnāna* (ohne Mantra) erst nach dem Ablegen des Gürtels (siehe §4) beschrieben.

36 Für jeden der Krüge werden als Sitz zunächst die Linien einer achtblättrigen Lotusblüte gezeichnet (Nep. *aṣṭadalakamalako rekhī*) und darauf je ein *ṭaparī* mit *cāmala* platziert. Zum Füllen der Krüge verwendet man (wie beim üblichen *kalaśasthāpana*) neben Wasser, Sandel, Gerste, Sesam, Blüten, *sarvausadhī*, *pañcaratna*, *pañcapallava*, *dūbo* sowie Gaṅgā-Wasser und

sahasradhārāsānā) beschreibt, wird in Klammern angemerkt, dass nach Meinung mancher in den Krügen die acht Mātṛkās verehrt werden (VP: 241). Im *Cūḍopāyana*-Text und ihm folgend dem KK finden sich genauere Angaben zu dieser *pūjā*: Bevor man mit dem Bad beginnt, sollen neben verschiedenen vedischen und purānischen Gottheiten (Varuṇa, den Schlangwesen (Nāgas), den Apsarasen, Brahmā, Vāmana, Rudra, den acht „Langlebigen“ bzw. „Unsterblichen“ (Aṣṭacirañjīvins)³⁷ und Lakṣmī) die acht Mütter (Aṣṭamātṛkā) und die acht Beschützer der Himmelsrichtungen (Dikpāla)³⁸ in die Krüge gerufen und dort mit fünf Darbringungen (*pañcopacāra*) verehrt werden.

Tab. 11.1: Die in den acht Krügen laut *Cūḍopāyana*-Text und KK verehrten Gottheiten³⁹

Mantra	Gottheiten
1. <i>oṃ tat tvā yāmi brahmaṇā vandamānaḥ</i> etc. (VS 18.49, 21.2)	Varuṇa, Brāhmī, Indra ⁴⁰
2. <i>oṃ namo ‘stu sarpebhaḥ</i> etc. (VS 13.6)	die Nāgas, Maheśvarī, Agni
3. <i>oṃ r̥tāṣāḍ r̥tadhāmāgnir gandharvaḥ</i> etc. (VS 18.38)	die Apsarasen, Kaumarī, Yama
4. <i>oṃ brahma jajñānaṃ prathamam purastāt</i> etc. (VS 13.3)	Brahmā, Vaiṣṇavī, Nirṛti
5. <i>oṃ viṣṇo rarāṭam asi</i> etc. (VS 5.21)	Vāmana, Vārāhī, Varuṇa
6. <i>oṃ mā nas toke tanaye</i> etc. (VS 16.16)	Rudra, Aindrī, Vāyu
7. <i>oṃ sahasraśrīṣā puruṣaḥ</i> etc. (VS 31.1)	die Aṣṭacirañjīvins, Cāmuṇḍā, Soma
8. <i>oṃ śrīś ca te lakṣmīś ca paṃyāv</i> etc. (VS 31.22)	Lakṣmī, Mahālakṣmī, Iśāna

Im SV (271-282) ist die Verehrung der acht Krüge (*kalaśa*) weiter ausgebaut. Hier werden neben *sarv[au]śadhi*, *pañcaratna* und *pañcapallava* in jedes der Gefäße spezifische weitere Materialien gegeben und die verschiedenen Gottheiten einzeln jeweils mit Mantra, *āvāhana*-Formel, *nāmamantra* und *kṣamāprārthanā* herbeigerufen und

gibt als Schmuck Blütengirlanden dazu (VP: 240f.). Die VPGh (151) übernimmt die Angaben zu den eingefüllten Materialien.

37 Diese Gruppe von acht Wesen (namentlich Mārkaṇḍeya, Vyāsa, Paraśurāma, Aśvatthāma bzw. Drauṇa, Kṛpa bzw. Kṛpācārya, Bali, Hanumān und Vibhīṣaṇa) wird z.B. während der *ṣaṣṭhikā-pūjā* am sechsten Tag nach der Geburt eines Kindes (siehe etwa SP: 231-240) oder anlässlich des eigenen Geburtstags beim *janmotsava* (KBh: 232f.; KK9: 219-221) verehrt.

38 Die hier auf acht Krüge verteilten *dikpālas* werden beim *kalaśasthāpana* als Gruppe in der Schulter des Kruges etabliert (siehe Tab. 5.7). Dort werden allerdings, unter Berücksichtigung der Richtungen oben und unten, zehn Gottheiten (nämlich auch Brahmā und Ananta) und eine weitere Gruppe von fünf *lokapālas* herbeigerufen.

39 Nach CP1: 64f.; CP2: 68-70; CV: 73-75; KK: 105f. Siehe auch SV: 271-282.

40 CP1 (64) und CP2 (68) nennen für den ersten Krug nur Brāhmī und Indra.

verehrt.⁴¹ Wie dieser Ausbau in rezenten Texten belegt, stellt das Bad noch immer einen Höhepunkt des *samāvartana* dar.

§4 Lösen des Gürtels (*mekhalāmocana*) – Der frisch Gebadete legt nun die Insignien des *brahmacārin* ab, die ihm zu Beginn des *upanayana* verliehen wurden.⁴² Das Sūtra geht hier allerdings nur auf den Gürtel ein: Gemäß PG 2.6.15 (Ed. Mālavīya 2.6.11) löst man diesen mit:

Löse die oberste Fessel von uns, o Varuṇa, löse die unterste ab, löse die mittlere auf! Mögen wir nun, Sohn der Aditi, in deinem Gesetz vor Aditi schuldlos sein.

om ud uttamaṃ varuṇa pāsam asmad avādhamam vi madhyamaṃ śrathāya / athā vayam āditya vrata tavānāgasō aditaye syāma (VS 12.12)⁴³

Dann legt man den Gürtel nieder und andere Kleidung (*vasas*) an (was zumindest impliziert, dass auch das alte *vasas* etc. ablegt wird). Harihara (Bākre 1982: 247; Mālavīya 2000: 107) erklärt, dass der Gürtel über den Kopf hinweg (*śīromārgena*) abzustreifen ist. Diese Informationen finden sich auch in den Handbüchern. Rāmadatta hat dem nur hinzuzufügen, dass auch Stock und Fell schweigend auf die Erde gelegt werden⁴⁴ und man nach dem Kleiderwechsel *ācamana* macht.⁴⁵ Andere Handbücher ergänzen, dass der Stock (und das Fell) mit der Spitze nach Norden abgelegt werden sollen oder machen genauere Angaben zum Untergewand, das angelegt wird.⁴⁶

§5 Grüßen der Sonne (*sūryopasthāna*) – Leicht bekleidet macht der Gebadete der Sonne seine Aufwartung. Die Formeln dafür lauten:

41 Das Handbuch nennt für den ersten Krug folgende zusätzliche Materialien: Wasser (*jala*), *aśva[ṭ]tha*, *rakta apāmārga*, *kāśa*, *sahadevī* (SV: 271); für den zweiten: Milch (Nep. *dūdha*), *vaṭa*, *dūrvā*, *tulasī*, *kaṅkola* (ebd.: 273); für den dritten: Joghurt (Nep. *dahī*), *udumbara*, *indravallī*, *jātī* (*jāyī*), *bhṛṅgarāja* (ebd.: 274); für den vierten: Butterfett (Nep. *ghīu*), *sahadevī*, *jatāmasī*, *plakṣa*, *viṣṅkrāntā*, *musalī* (ebd.: 275); für den fünften: Honig (Nep. *maha*), *panasa* (Text: *panaśa*), *kuśa*, *keśara*, *mustā* (*mothe*), *tulasī* (ebd.: 276); für den sechsten: Zucker (Nep. *sakhara*), *campaka*, *vacā* (*bojho*), *sahadevī*, *kāśa*, *tejapatra*, *kaṅkola* (ebd.: 278); für den siebten: *pañcagavya*, *āmra*, *śaṅkhapuspī*, *jātī* (Nep. *jāī*), *uśīra* (ebd.: 279); für den achten: *tīrthajala*, *aśoka*, *viṣṅkrāntā*, *jatāmasī* und *śamī* (ebd.: 280). Die verehrten Gottheiten sind die in der Tab. 11.1 genannten. Allerdings werden im sechsten *kalaśa* statt Rudra die elf Rudras beginnend mit [V]īrabhadra verehrt und Aṅḍrī erscheint in der üblicheren Namensform Indrānī.

42 Er behält lediglich die Opferschnur, die später jedoch aufgestockt wird (siehe §12).

43 Der *vinīyoga* gibt als *ṛṣi* Śunaśēpa, als Gottheit Varuṇa und Versmaß *triṣṭubh* an (CP1: 68; CP2: 73; CV: 78; KK: 107; SD: 323; SV: 286; VP: 247; VPGh: 161; VV1: 30; VV2: 43). Der KBh (278) nennt den Mantra ohne *vinīyoga*.

44 Auch die Kommentatoren Jayarāma (Bākre 1982: 244), Gadādhara (Bākre 1982: 249; Mālavīya 2000: 107) und Viśvanātha (Bākre 1982: 253) finden dies ergänzenswert.

45 E 1549/15: 12'; H 391/27: 16'; M 75/7: 25'; DP: 103; YP: 92. In der VUP (100 Fn. 1) wird Rāmadattas Formulierung *śīrobhāgena* mit dem Zitat der entsprechenden Passage des Kommentars von Harihara erklärt.

46 Die Ausrichtung nach Norden erwähnen: CP1: 68; CP2: 73; CV: 78; KBh: 278; SD: 323 (zit. in KK: 107); UP1: 131f.; UP2: 102f.; UP3: 93. Laut VP (247) kann man *dhotī*, *laḡaūthī* oder einfach ein Handtuch (Nep. *rumāla*) umwickeln (vgl. SV: 286; VPGh: 161). Der KBh (278) fügt vor dem *ācamana* das *sahasradhārāsnāna* ein (siehe §3). Der VV erwähnt weder, wie der Gürtel abgelegt wird, noch die Ausrichtung der anderen abgelegten Gegenstände (VV1: 30; VV2: 43).

Aufgehend steht Indra, Träger des Glänzenden (*bhrājabhr̥ṣṇuḥ*),⁴⁷ mit den Maruts. Er steht mit dem am Morgen Gehenden. Zehnfacher Gewinner bist Du, mache mich zum zehnfachen Gewinner. Zum Wissen (*āvidan*)⁴⁸ lasse mich gelangen. Aufgehend steht Indra, Träger des Glänzenden, mit den Maruts. Er steht mit dem am Tag Gehenden. Hundertfacher Gewinner bist Du, mache mich zum hundertfachen Gewinner. Zum Wissen lasse mich gelangen. Aufgehend steht Indra, Träger des Glänzenden, mit den Maruts. Er steht mit dem am Abend Gehenden. Tausendfacher Gewinner bist Du, mache mich zum tausendfachen Gewinner. Zum Wissen lasse mich gelangen.

*oṃ udyan bhrājabhr̥ṣṇur*⁴⁹ *indro marudbhir astāt prātar yāvabhir asthād daśa-*
*sanir asi daśasaniṃ mā kurv āvidan*⁵⁰ *mā gamaya | udyan bhrājabhr̥ṣṇur indro*
marudbhir asthād divā yāvabhir asthāc chatasanir asi śatasaniṃ mā kurv
āvidan mā gamaya | udyan bhrājabhr̥ṣṇur indro marudbhir asthāt sāyaṃ yāva-
bhir asthāt sahasrasanir asi sahasrasaniṃ mā kurv āvidan mā gamaya (PG
2.6.16; Ed. Mālavīya 2.6.11)⁵¹

Der *Cūdopānāyana*-Text hat dem nichts hinzuzufügen.⁵² Nach Rāmādatta hat man bei seiner Aufwartung die Handflächen zusammengelegt (*baddhāñjali*),⁵³ nach SD und VP (und deren Ablegern) beide Arme erhoben.⁵⁴ Laut UP setzt man sich im Anschluss (wieder), das Grüßen der Sonne soll also stehend vollzogen werden.⁵⁵

47 Das sonst im vedischen Textkorpus nicht belegte Hapaxlegomenon *bhrājabhr̥ṣṇuḥ* ist problematisch. Stenzler (1876: 54) verweist auf Jayarāmas Kommentar (siehe Bäkre 1982: 244) sowie *Gobhilaḡṛhyasūtra* 3.4[.20], emendiert *bhrājabhr̥ṣṭiḥ* (Stenzler 1876: 23) und übersetzt „mit leuchtenden Waffen“ (1878: 54). Böhlingk nimmt dann *bhrājabhr̥ṣṭiḥ* u.a. mit Verweis auf PG 2.6.16 in sein „Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung“ auf und vermutet „wohl fehlerhaft für *bhrājadṛṣṭi*“ (1879-1889: s.v. *bhrājabhr̥ṣṭi*), „funkelnde Speere tragend“ (ebd.: s.v. *bhrājadṛṣṭi*), ein Wort, das im RV mehrfach für die Maruts verwendet wird (vgl. Böhlingk/Roth 1855-1875: s.v. *bhrājadṛṣṭi*; Grassmann 1873: s.v. *bhrājadṛṣṭi*). Oldenberg (1886: 314), der „bearing a shining spear“ (ebd.) übersetzt, vermutet, dass der im *Gobhilaḡṛhyasūtra* zu findende Instrumental (*bhrājabhr̥ṣṭibhiḥ*) wahrscheinlich richtig ist. Die PG-Editionen von Bäkre (1982: 241) und Mālavīya (2000: 205) dagegen haben *bhrājabhr̥ṣṇuḥ* und merken *°bhr̥ṣṭiḥ* nur in einer Fn. als Lesart an. Sie gehen damit mit den Kommentaren des PG, außer eben Jayarāma, konform. Auch die Handbücher tradieren einheitlich *bhrājabhr̥ṣṇuḥ*. Panta Parvatīya paraphrasiert das Indra näher bestimmende Kompositum als *bhrājabharaṇaśīlaḥ* (SD: 324 Fn.). In der VP (248f.) wird es als *vicaraṇaśīla* bzw. *saṃcaraṇaśīla* verstanden und auf die Maruts bezogen.

48 Stenzler (1876: 23) hat hier und im Folgenden wider den Mss. *āvidam* und übersetzt „Kunde“ (1878: 54); Oldenberg dagegen „renown“ (1886: 314). Die Kommentare und Handbücher tradieren jedoch sehr einheitlich die Schreibung *āvidan*, obwohl Anusvāra und Klassennasal sonst häufig nicht konsequent unterschieden werden.

49 Siehe Fn. zur Übersetzung.

50 Siehe Fn. zur Übersetzung.

51 Der *ṛṣi* der Mantras wird als Prajāpati, die Gottheit als Sonne (je nach Text Āditya oder Savitr) und das Versmaß als *śakvārī* angegeben (CP1: 68; CP2: 73; CV: 78; KBh: 278; KK: 107; SD: 323; SV: 286; VP: 248; VPGh: 161; VV1: 30; VV2: 43). So auch Jayarāma (Bäkre 1982: 244).

52 CP1: 68f.; CP2: 73f.; CV: 78f.; VV1: 30; VV2: 43.

53 E 1549/15: 12'; H 391/27: 16'; M 75/7: 25'; DP: 103; VUP: 101; YP: 92.

54 *ūrdhvaḡāhuḥ* SD: 324; KK: 107; vgl. KBh: 278; *dubai hāt uḡhāikana* VP: 247; *dubai hāt uḡhāi* VPGh: 161; *dubai hāt māthi uḡhāi* SV: 286.

55 UPI: 132f.; UP2: 103; UP3: 94.

Dem Mantra nach, der seit der Zeit des Sūtras bei *upasthāna* der Sonne verwendet wird, ist die Handlung eine der üblichen Bitten um Segnung. Während das mit der Bitte um langes Leben verbundene „Betrachten der Sonne“ (*sūryodīkṣaṇa*) beim *upanayana* in Kombination mit dem dort vorangehenden Ritualelement gelegentlich Züge einer Wassergabe an die Sonne (*sūryārghadāna*) annimmt (siehe Kap. 9.2 §11), lässt sich für das *sūryopasthāna* beim *samāvartana* nichts dergleichen feststellen. In der *pūjā* und den von der *pūjā* geprägten Vorbereitungsriten des *vratibandha* wird die Sonne als „Zeuge des Rituals“ angerufen (siehe Kap. 5.2.5 §4), eine Eigenschaft des Gestirns, die Pandey (1998: 136) auch zur Erklärung anderer mit der Sonne verbundener Ritualhandlungen heranzieht. Zu vermuten, dass das respektvolle Anrufen der Sonne am Ende von Veda-Studium und *brahmacarya* ebenfalls dazu diene, göttliche Zeugenschaft zu bemühen, bliebe jedoch rein spekulativ. Die textlichen Angaben sind zu spärlich. Wie durchaus üblich für das hier untersuchte Material, äußern sich Ritualtexte nicht explizit über die Bedeutung der Handlung, die sie vorschreiben. Die wenigen Details, die in den Handbüchern ergänzt werden, unterstreichen, dass es beim *sūryopasthāna* um die Verehrung der Sonne geht, liefern aber keine weitere Interpretationshilfe. Beim nächsten Element dagegen sind Uminterpretationen mit Auswirkung auf die Form, zumindest in einem Fall, deutlich erkennbar.

§6 Essen von Joghurt (*dadhiprāsana*)⁵⁶ – Dass für den Sūtrakāra das Essen von Joghurt zum Anfang sowohl einer Observanz als auch des Studiums eines Textes gehört, wird aus der Beschreibung des in beiden Fällen vorgeschriebenen *upākarma*n deutlich (siehe PG 2.10.16). Da das *upākarma*n als Modell für das *utsarga* dient (vgl. PG 2.10.10), ist das *dadhiprāsana* auch mit dem Ende solcher Phasen des Lernens und der Entsagung verbunden. Für das *samāvartana*, bei dem Veda-Studium und *brahmacarya* beendet werden, heißt es im PG 2.6.17 (Ed. Mālavīya 2.6.12) nur, dass man Joghurt (*dadhi*) oder Sesamsamen (*tila*)⁵⁷ essen soll. Anders als beim *upākarma*n wird hier kein Mantra angeführt. Die meisten Handbücher machen ähnlich knappe Angaben.⁵⁸ Einige ergänzen wie Harihara in seinen *prayoga*,⁵⁹ dass aus der Mitte der rechten Handfläche (*somatīrtha*) gegessen wird.⁶⁰ Einzig im SV (286-288) wird das Essen von Joghurt, Sesam und hier auch einer Milchsüßigkeit (Nep. *peḍā*) aufwen-

56 So etwa VPGh: 262. Im KK (107) wird die Handlung als „Essen von Joghurt und Sesam“ (*dadhitilaprāsana*) bezeichnet. Im KBh (278) werden diese und die folgende Handlung nicht als separate Ritualelemente unterschieden (siehe dazu unten §7).

57 Zur Verwendung von Sesamsamen beim *upākarma*n siehe PG 2.10.17.

58 YS: 61; VV: 30; VV2: 43. Rāmadatta fügt abschließend ein *ācamana* ein (E 1549/15: 12; H 391/27: 16; M 75/7: 26; DP: 104; VUP: 102; YP: 93). Vgl. KBh: 278; UP1: 133; UP2: 103; UP3: 94. Laut SD (324) verwendet man Sesamsamen nur, wenn kein Joghurt verfügbar ist (*dadhi tad abhave tilān [...] prāśya*). Im *Cūḍopānayana*-Text wird kein Sesam erwähnt (CP1: 69; CP2: 74; CV: 79).

59 *daṣṣiṇahastamadyagatena somatīrthena prāśya* (Bākre 1982: 260; Mālavīya 2000: 127).

60 *daṣṣiṇahastamadya*(om. *madya* KK)*gatasomatīrthena* CP1: 69; CP2: 74; CV: 79; KBh: 278; KK: 107; SD: 325; *somatīrthale arthāt dāhine hatkelāko bīca bāṭa* VP: 249 (vgl. VPGh: 162). Zu *soma*-, *saumya*- bzw. *āgneyatīrtha* und dessen Verwendung siehe auch Kane (1974: 316 Fn. 750, 653). Der rechte Handteller wird auch als *agni*- oder *prajāpatitīrtha* bezeichnet (KK9: 9). Im *Nityakarmapūjāprakāśa* (S. 44) wird *somatīrtha* mit Verweis auf *Agnipurāṇa* 72.33ab (*savya-pāñitale vahnestīrthaṃ somasya vāmataḥ*) als die Mitte der linken Hand erklärt.

diger beschrieben: Man meditiert nach Osten gewandt zunächst über Annapūrṇa, dann über die Speise (*anna*), bringt *bali* dar, indem man sechsmal Essen auf die Erde gibt, umgießt (die Speise) mit Wasser, vollzieht *ācamana* und isst die ersten fünf Happen. Für alle diese Handlungen werden Mantras angegeben. Bevor man schweigend den Rest isst, taucht man Ringfinger und Daumen in Wasser und berührt beide Augen. Nach der Mahlzeit macht man erneut mit Mantra *ācamana*. In Analogie zur heutigen Praxis (siehe Kap 11.2 §7) erscheint das *dadhīprāśana* im SV als eine „Lektion“, bei der der Junge in die rituelle Form des Essens unterwiesen wird.⁶¹

Auch die nächsten Ritualschritte weisen in jüngeren Texten gelegentlich offensichtliche Überarbeitungen und Anpassungen an die Praxis auf.

§7 Schneiden von Haaren und Nägeln – PG 2.6.17 (Ed. Mālavīya 2.6.12) zählt nach dem Essen von Joghurt oder Sesamsamen auf, dass man das verfilzte Haupthaar, das Körperhaar und die Nägel schneidet. Rāmadatta und andere übernehmen auch die im Sūtra erst nach dem Reinigen der Zähne (siehe §8) gegebene Anweisung, erneut zu baden (PG 2.6.18; Ed. Mālavīya 2.6.13), bereits hier, und fügen *ācamana* ein.⁶² In anderen Texten tauchen jedoch Alternativen auf: Nach der VP (249f.) – die das Schneiden von Haaren und Nägeln usw. nur in Klammern anführt – kann man andererseits auch bis zu dreimal *ācamana* machen. In der VPGh (161) heißt es dazu expliziter, dass man die Rasur etc. (nur) macht, wenn das *samāvartana* nicht am Tag des *upanayana* vollzogen wird. Der SV (288) erwähnt nur dreimaliges *ācamana*. Hier sind Rasur und Bad schließlich vollständig mit reinigendem Schlürfen von Wasser substituiert.

Dass die vom Sūtra angeführten Handlungen an Bedeutung verloren haben, wird auch durch die Tatsache deutlich, dass – obwohl die meisten Handbücher beim *pātrāsādana* extra einen Barbier (für Rasur, Maniküre etc.) bereitstellen lassen (siehe §1) – die Texte, die Zwischenüberschriften verzeichnen, hier kein separates Ritual-element unterscheiden und die besagten Reinigungen des Körpers noch unter der Überschrift *dadhīprāśana* behandeln. Einzig der KBh (278) beschreibt sowohl das Essen von Joghurt als auch das Schneiden von Haaren und Nägeln, das Bad und *ācamana* erst beim *dantadhāvana*.

§8 Reinigen der Zähne (*dantadhāvana*) – Wie bei der Behandlung des *upanayana* bereits diskutiert, besteht die „Lehrzeit“, die der Initiand bei seiner Initiation aufnimmt und heute in deren Rahmen auch wieder beendet, nicht allein aus Textstudium, sondern es wird auch die Aneignung von praktischem Ritualwissen demonstriert. Zu Beginn des *samāvartana* versorgt der Junge auf vorgeschriebene Weise das Ritualfeuer (siehe §2) und wiederholt damit eine „Lektion“, die ihm bereits während des *upanayana* erteilt wurde. Zumindest gemäß SV (und der heutigen Praxis) übt er sich auch in der ritualisierten Form des Essens (siehe §6). Ein weiterer Bestandteil des

61 Die VP (287) erwähnt eine solche Mahlzeit, bei der explizit mit Mantras *bali* und *prañāhutīs* dargebracht werden sollen, erst ganz am Ende der Anleitung (vgl. VPGh: 176). Zur verschiedenen deutbaren Mahlzeit des Jungen siehe auch Kap. 9.6.

62 E 1549/15: 12; H 391/27: 16; M 75/7: 26; DP: 104; YP: 93. Der KBh (278) konkretisiert, dass mit kaltem Wasser gebadet wird (vgl. SD: 324f.; UP1: 133; UP2: 103). VUP (102) und UP3 (94) erwähnen kein Bad. Der VV erwähnt das Bad, jedoch kein *ācamana* (VV: 30; VV2: 43).

Unterrichts wird in der *Yājñavalkyasmṛti* 1.15 erwähnt. Dort heißt es, der Lehrer solle, nachdem er den Jungen herangeführt hat, neben dem Veda die vorgeschriebenen Reinigungsriten (*śaucācāra*) unterrichten. Vor diesem Hintergrund hat auch das nächste Ritualelement des *samāvartana* „pädagogische“ Züge.

Dem Sūtra-Text folgend lassen die Handbücher mit (einem Zweig des) *udumbara* die Zähne reinigen. Der Spruch dafür lautet:

Zum Essen von Speise stellt euch auf. König Soma kam herbei. Er wird den Mund mir reinigen durch Ruhm und durch Glück.

om annādyāya vyūhadhvam̐ somo rājāyam āgamat / sa me mukhaṃ pramārṣyate yaśasā ca bhagena ca (PG 2.6.17; Ed. Mālavīya 2.6.12)⁶³

Wie Kane (1974: 654f.) anmerkt, soll dieser Mantra – zumindest in der Schule des Weißen *Yajurveda* – nach dem *samāvartana* tagtäglich beim Reinigen der Zähne verwendet werden.⁶⁴ Manche Handbücher tradieren die Angaben, die etwa Harihara (Bākre 1982: 247; Mālavīya 2000: 107) zu den Maßen des Holzes macht.⁶⁵ Nur VP (250) und VPGh (162) machen weitere Vorschriften zur Beschaffenheit der „Zahnbürste“ (Nep. *dattīna*).⁶⁶

Nach Rāmadatta wirft man das Holz nach dem Gebrauch weg und vollzieht *ācamana*.⁶⁷ Andere Texte schreiben vor, in welche Richtung das Holz zu entsorgen ist, und lassen vor dem *ācamana* den Mund mit zwölf Handvoll Wasser (*gaṇḍ[ū]ṣa*) ausspülen,⁶⁸ eine Handlung die bei der allmorgendlichen Reinigung (*śauca*) üblich ist (siehe dazu Kane 1974: 652).

§9 Berühren von Gesicht und Nase (*mukhanāsikāmbhana*)⁶⁹ – Im Gegensatz zum *brahmacārin* ist es dem *snātaka* erlaubt, sich zu salben (vgl. Lubin 2011: 24).

63 Der *ṛṣi* wird als Atharvaṇa, die Gottheit als Soma und das Versmaß als *anuṣṭubh* angegeben (CP1: 69; CP2: 74; CV: 79; KBh: 279; KK: 108; SD: 325; SV: 288; VP: 250; VPGh: 162). Laut VV ist die Gottheit Vanaspati (VV1: 31; VV2: 43f.; siehe auch VP: 250 Fn. 1).

64 Zum *dantadhāvana* als Teil der allmorgendlichen Verrichtungen siehe *Yājñavalkyasmṛti* 1.98 und *Mānavadharmasāstra* 4.152.

65 Die Dicke des Holzes soll der Spitze des kleinen Fingers entsprechen (*kaniṣṭhāgrasamasthūla*-CP1: 69; CP2: 74; CV: 79; *kaniṣṭhāgrasthūla*-KK: 107; SD: 325; *kāncḥi auṃlā jattiko* VP: 250; VPGh: 162) Die Länge soll je nach Stand (Brahmane, Kṣatriya oder Vaiśya) zwölf, zehn oder acht *aṅgulas* betragen (KK: 107; SD: 325; VP: 250; VPGh: 162). UP und VV lassen beim *pātrāsādana* ein entsprechendes Holz bereitlegen (UP1: 118 Fn. 1; UP2: 92 Fn. 2; VV1: 28; VV2: 40). Der SV (288) macht keinerlei Angaben zur Länge. Die restlichen Handbücher folgen dem Muster des Brahmanen und schreiben ein zwölf *aṅgula* bzw. einen *prādeśa* langes Holz vor (für Referenzen siehe unten). Zur Länge und den erlaubten Holzarten siehe auch Kane 1974: 655f.

66 So soll das Holz mit Rinde und frisch (geschnitten) sein. Ist *udumbara* (Nep. *ḍumrī*) nicht verfügbar, kann auch ein anderes Holz verwendet werden.

67 E 1549/15: 12; H 391/27: 17; M 75/7: 26; DP: 104; KBh: 279; VUP: 102; YP: 93.

68 Gemäß UP wird das Holz in östliche Richtung geworfen (*prācyāṃ diśi ca kṣipet* UP1: 133; UP2: 104), laut *Cūḍopānayana*-Text nach Osten oder Norden (*prāgudagvā tyaktvā* CP1: 69; CP2: 74; CV: 79). Die UP3 (95) erwähnt nur das zwölffache Spülen (*dvadaśa gaṇḍuṣaṃ* (sic!) *kṛtvā*). Andere lassen gurgeln (*kulla* [...] *gari* VP: 251; *kulā garne* SV: 288).

69 Im KK (109) werden die folgenden Handlungen unter den Überschriften *snāna* und *candanopasaiṅgrahaṇa* beschrieben.

Während des *samāvartana*, wie es vom Sūtra beschrieben wird, geschieht dies gleich mehrfach (siehe auch §11): Hat man die Zähne gereinigt, soll man sich salben und erneut baden. Dann ergreift man die Salbe für Nase und Gesicht (*mukha*) mit der Formel:

Sättige mein Ein- und Ausatmen! Sättige mein Auge! Sättige mein Ohr!
om prāṇāpānau me tarpaya cakṣur me tarpaya śrotraṃ me tarpaya (PG 2.6.18;
 Ed. Mālavīya 2.6.13)⁷⁰

Rāmādatta schreibt – wie Harihara (Bākre 1982: 247; Mālavīya 2000: 107) und andere – vor dem Baden das Einreiben mit einer wohlriechenden Substanz (*sugandhidravya-*) vor.⁷¹ Nach dem Bad vollzieht man zweimal *ācamana* und berührt mit *candana*, *kuṅkuma*⁷² und anderem unter Sprechen der vom Sūtra genannten Formel Nase und Gesicht.⁷³ Laut SD und anderen Handbüchern nimmt man zunächst eine Salbe aus Sandel etc. (*candanādyanulepana* o.ä.), reibt damit die Hände ein und trägt sie dann mit dem entsprechenden Teil der Formel auf Nase, Augen und Ohren auf.⁷⁴ Gemäß UP (UP1: 133; UP2: 104) verwendet man Mittel- und Ringfinger (*madhyamānāmikā-*).

Auch für die nächsten Elemente beschränken sich die Handbücher im Wesentlichen darauf, die Angaben des Sūtra zu präzisieren. In einigen wird jedoch bereits hier eine wichtige Neuerung eingeschoben: Der Junge bekommt beim *samāvartana* eine zweite Opferschnur (*yajñopavīta*).

§10 Träufeln des Waschwassers (*avanejananiṣeka*)⁷⁵ – Zu den allmorgendlichen Verrichtungen des *dvija* gehört eine Wassergabe an die Ahnen (vgl. *Yājñavalkyaśmṛti* 1.100). Auch diese Handlung hat eine Entsprechung im *samāvartana*. Laut Sūtra

70 Die Handbücher, die ein *vinīyoga* verzeichnen, sind sich mit Jayarāma (Bākre 1982: 244) einig, dass der *ṛṣi* des *yajus* Prajāpati ist. Zur Gottheit werden jedoch verschiedene Angaben gemacht. Die meisten Texte nennen wie Jayarāma Prāṇāpānau (CP1: 69f.; CP2: 75; CV: 79; KBh: 279; SV: 288; VV1: 31; VV2: 44), andere Liṅgoktā (SD: 325; VP: 251; VPGh: 162). Der KK (108) hat Prāṇāpānādi Liṅgoktā.

71 Siehe KK: 108; SD: 325; UP1: 133; UP2: 104; UP3: 95. VP (251) und VPGh (162) nennen in diesem Zusammenhang *bukuvā*. Der *Cūḍopanayana*-Text schreibt, dass das *sugandhidravya* mit Pulver (*cūrṇa*) aus *yava*, gelben Senfsamen (*gaurasarṣapa*) und anderem vermischt ist (CP1: 69; CP2: 75; CV: 79).

72 Im KBh (279) wird *kuṅkuma* nicht genannt, sondern man nimmt eine Salbe aus Sandel und anderem (*candanādyanulepana*) bevor man damit Gesicht und Nase berührt (vgl. VUP: 102).

73 Die verschiedenen Varianten variieren im genauen Wortlaut (vgl. E 1549/15: 12^v; H 391/27: 17; M 75/7: 26; DP: 104; KBh: 279; VUP: 102; YP: 93f.). Der KBh (279) fügt beispielsweise (wie im SD: 325) ein, welcher Teil des Gesichts mit welchem Teil der Formel berührt werden soll.

74 KK: 108; SD: 325; SV: 288; UP3: 95; VP: 251f.; VPGh: 162f. Laut VP (251) und SV (288) berührt man mit dem ersten Teil der Formel beide Nasenlöcher und den Mund. Gemäß KK (108) setzt man sich nach dem Bad in die Nähe der *grahavedī*. Laut knapper Anweisung des VV reibt man mit der Formel die Hände ein (VV1: 31; VV2: 44).

75 So zumindest KBh: 279; VPGh: 163. In den *vinīyogas* finden sich auch andere Bezeichnungen der Handlung (*pāṇyavanejananiṣeka* CP1: 70; CP2: 75; CV: 80; KBh: 279; SV: 288; VV1: 31; VV2: 44; *niṣecana* KK 108; SD: 325; *avanejanodakasya dakṣiṇasyāṃ diśi niṣeka* (*niṣecana*) VP: 254; °*diśi niṣecana* VPGh: 163).

träufelt man nach dem Salben des Gesichts nach Süden hin Wasser, mit dem man sich die Hände gewaschen hat, und spricht dabei:

Vorväter, seid gereinigt!

pitaraḥ śundhadhvam (PG 2.6.19; Ed. Mālavīya 2.6.14)⁷⁶

Der Junge vollzieht unter Anleitung des Lehrers sein erstes Ahnenopfer. Harihara (Bākre 1982: 247; Mālavīya 2000: 107) und Gadādhara (Bākre 1982: 250; Mālavīya 2000: 108) beschreiben die Handlung etwas detaillierter und ergänzen, dass man die Position der (dem Sūtrakāra noch unbekannt) Opferschnur wechselt⁷⁷ und wegen den (unreinen) Verrichtungen für die Ahnen Wasser berührt, bevor man fortfährt.⁷⁸ Auch die Handbücher enthalten weitere Details. Nach Rāmadatta reinigt man die Hände, wendet sich nach Süden, beugt das rechte Knie, legt die Schnur so, dass sie über die rechte Schulter hängt (*apasavya*), verbeugt sich zweimal, nimmt drei *kuśa*-Halme,⁷⁹ Sesam und Wasser, bringt den Ahnen auf drei ausgebreiteten *kuśa*-Halmen (*āstrtakūśatrayopari*)⁸⁰ (das Wasser) dar, legt die Schnur wieder in die vorherige Position und macht *ācamana*.⁸¹ Laut *Cūdopanayana*-Text reinigt man zunächst Hände und Füße und bringt dann (wie gemäß der meisten Handbücher) das Wasser „über die Furt der Vorväter“ (*pitṛtīrthena*), das heißt, über die Stelle zwischen Daumen und Zeigefinger der rechten Hand, dar.⁸² Gemäß UP wird die Formel mit dem Gesicht nach Süden gesprochen, dann wendet man sich nach Osten und gießt das Wasser in südliche Richtung (also auch hier über den *pitṛtīrtha*).⁸³ Laut UP1 (134) wird anlässlich dieser Wassergabe eine zweite Opferschnur angelegt (siehe dazu §12).

76 Der *Cūdopanayana*-Text gibt als *ṛṣi* Prajāpati und als Gottheit die Vorväter (Pitaraḥ) an (CP1: 70; CP2: 75; CV: 80; SV: 288; VV1: 31; VV2: 44). Andere Handbücher nennen neben Prajāpati auch die Aśvins und Sarasvatī als *ṛṣis* (KBh: 279; SD: 325; VP: 254; VPGh: 163), das KK (108) darüber hinaus auch Indra. Jayarāma (Bākre 1982: 244) macht hier keine Angaben zum *vinīyoga*.

77 Zunächst legt man die Opferschnur über die rechte Schulter (*prācīnāvītī* [...] *bhūtvā*), dann wieder über die linke (*yajñopāvītī bhūtvā*). Vgl. Jayarāma (Bākre 1982: 244).

78 Das Berühren von Wasser nach dem Lagewechsel der Schnur wird auch von etlichen Handbüchern vorgeschrieben (CP1: 70; CP2: 75; CV: 80; KK: 108; SD: 326; SV: 288; UP1: 134; UP2: 105; UP3: 96). Andere Handbücher schreiben wie Rāmadatta (siehe unten) *ācamana* vor (VP: 254; VPGh: 163; VV1: 31; VV2: 44; YS: 61).

79 Die VUP (102) fügt das Wort *moṭaka* ein, welches die Variante des *kuśa*-Rings (*pavitra*) bezeichnet, die beim Ahnenritual (*śrāddha*) getragen wird.

80 Einige Varianten lassen die Anzahl der Halme unbestimmt (E 1549/15: 12^v; M 75/7: 26^v). Laut H 391/27 (17^v) sind drei *kuśa* auf der Erde mit der Spitze nach Süden ausgelegt (*bhūmyāstrta-dakṣiṇāgrakuśatrayopari*).

81 E 1549/15: 12^v; H 391/27: 17^v; M 75/7: 26^v; DP: 104f.; VUP: 102; YP: 94. Der KBh (279) folgt hier weitgehend dem SD (326).

82 CP1: 70; CP2: 75; CV: 80; SV: 288; KK: 108; SD: 325; SV: 288; VP: 254; VPGh: 163; siehe auch KBh: 279. Die VUP (102) fügt die Information in den Text von Rāmadatta ein (vgl. den Kommentar zur YP: 94). Der VV erklärt *pitṛtīrthena* irrtümlich als „über die Wurzel des kleinen Fingers“ (*kaniṣṭhāṅgulimūlena* VV1: 31; VV2: 44).

83 UP1: 134; UP2: 105. Vgl. UP3: 95; YS: 61.

§11 Einreiben mit Sandel (*candanalepana*)⁸⁴ – In den meisten Handbüchern schließt, dem Sūtra-Text folgend, ein (erneutes) Salben mit Sandel und/oder anderen wohlriechenden Substanzen an.⁸⁵ Der Mantra dafür lautet:

Möge ich mit den Augen gut sehend, mit dem Antlitz gut glänzend, mit den Ohren gut hörend werden.

om sucakṣā aham akṣībhyāṃ bhūyāsam suvarcā mukhena suśrutakarnābhyāṃ bhūyāsam (PG 2.6.19; Ed. Mālavīya 2.6.14)⁸⁶

Nach einigen wenigen Handbüchern trägt man mit diesem Mantra ein *tilaka* aus Sandel auf.⁸⁷ Laut SV (288f.) wird (statt der Salbung) nun eine weitere Opferschnur angelegt (siehe dazu §12).

§12 Einkleiden und Schmücken – Der so Gesalbte wird nun neu eingekleidet und geschmückt (vgl. PG 2.6.20-32; Ed. Mālavīya 2.6.15-27). Um die Angabe dazu möglichst kompakt darzustellen, seien die einzelnen, in den Handbücher meist durch *ācamana* getrennten, Handlungen hier zusammengefasst behandelt. Dem *snātaka* werden folgende Sachen überreicht und angelegt:⁸⁸

- ein Unterkleid (*vastra, vāsas*) mit dem Mantra:

Zum Anlegen, zum Tragen von Ruhm, zum langen Leben erreiche ich hohes Alter und lebe hundert lange Herbste. Zur Mehrung des Reichtums werde ich mich bekleiden.

om paridhāsyai yaśodhāsyai dīrghāyutvāya jaradaṣṭir asmi | śataṃ ca jīvāmi śaradaḥ purūcī rāyas poṣam abhisamvyayiṣya (PG 2.6.20; Ed. Mālavīya 2.6.15),⁸⁹

84 Im KK (108) wird die Handlung mit *mantrajapa* überschrieben. Im *vinīyoga* der VP (255) heißt es: (*anulepanāntaram*) *japa* (vgl. VPGh: 164). Meist ist im *vinīyoga* jedoch einfach von *japa* die Rede (CP1: 70; CP2: 75; CV: 80; KBh: 279; KK: 108; SD: 326; VV1: 32; VV2: 44).

85 E 1549/15: 12ⁿ; H 391/27: 17ⁿ; M 75/7: 26ⁿ; CP1: 70; CP2: 75; CV: 80; DP: 105; KBh: 279; KK: 108; UP1: 134f.; UP2: 105; VPGh: 163f.; VUP: 102; VV1: 32; VV2: 44; YP: 94f. Die VP (254f.) beschreibt neben dem Einreiben der Gliedmaßen, dass man nacheinander die im Mantra genannten Stellen (Auge, Gesicht und Ohr) berührt (siehe auch übernächste Fn.).

86 Der *ṛṣi* des Yajus ist Prajāpati und die Gottheit Savitr (CP1: 70; CP2: 75; CV: 80; KBh: 279; KK: 108; SD: 326; VP: 255; VPGh: 164; VV1: 32; VV2: 44). So auch Jayarāma (Bākre 1982: 244). Im SV (288f.) fehlt der Mantra.

87 UP3: 96; YS: 61. VP (255) und VPGh (164) weisen darauf hin, dass der *snātaka* nach der Salbung des Körpers ein *tilaka* aus mit Moschus (*kastūrī*) und Safran (*kuṅkuma* bzw. *keśarī*) vermischtem Sandel (*śrīkhaṇḍa, candana*) auf die Stirn bekommt. Laut SD (326) werden verschiedene Stellen des Körpers (Stirn, Bauch, Herz, Kehlkopf usw.) mit einem *tilaka* markiert, wobei jeweils ein *nāmamantra* (für Keśava, Nārāyaṇa, Mādhava, Govinda usw.) gesprochen wird.

88 Vgl. E 1549/15: 12ⁿ-13ⁿ; H 391/27: 17ⁿ; M 75/7: 26ⁿ-27ⁿ; CP1: 70-74; CP2: 75-80; CV: 80-84; DP: 105-108; KBh: 279-281; KK: 108-110; SD: 326-330; SV: 289-291; UP1: 135-137; UP2: 105-107; UP3: 96-98; VP: 255-264; VPGh: 164-167; VUP: 103-107; VV1: 32-34; VV2: 44-48; YP: 95-98; YS: 62-64.

89 Laut *Cūḍopāyanāna*-Text (CP1: 71; CP2: 75; CV: 80) und KBh (279) ist der *ṛṣi* Ālambāyana, die Gottheit Vāsas und das Versmaß *pañkti*. Andere bestimmen den *ṛṣi* als Atharvaṇa (SD: 326; KBh: 279 Fn. 7; KK: 108; VP: 256; VPGh: 164) oder Āśvalāyana (SV: 289). Laut VV ist der

- eine (zweite) Opferschnur (*yajñopavīta*)⁹⁰ mit:

om yajñopavītaṃ paramaṃ pavitram etc. und yajñopavītam asi etc.,⁹¹

- ein Oberkleid (*uttarīya(vastra)*) mit:

Mit Ruhm (kommt) zu mir, Himmel und Erde! Mit Ruhm, Indra und Brhaspati! Ruhm und Glück hat mich gefunden, Ruhm werde mir zu teil.

*om yaśasā mā dyāvāpṛthivī yaśasendrābrhaspatī / yaśo bhagaś ca māvindad*⁹²
yaśo mā pratipadyatām (PG 2.6.21; Ed. Mālavīya 2.6.16),

- Blüten bzw. eine Blütengirlande (*puṣpa(mālā)*) mit zwei Sprüchen (beim Nehmen und Anlegen):

Welche Jamadagni an sich nahm für den Glauben, für die Einsicht, für das Wünschen, für das Sinnesvermögen, die ergreife ich mit Ruhm und mit Glück.

*om yā āharaj jamadagniḥ śraddhāyai medhāyai*⁹³ *kāmāyendriyāya / tā ahaṃ pratigrhṇāmi yaśasā ca bhagena ca* (PG 2.6.23; Ed. Mālavīya 2.6.18)

Mit dem großen, weitreichenden Ruhm, welchen Indra für die Apsarasen schuf, sind Blumen verknüpft. Ich binde den Ruhm an mich.

yad yaśo 'psarasām indraś cakāra vipulaṃ pṛthu / tena saṅgrathitāḥ sumanasa ābadhnāmi yaśo mayi (PG 2.6.24; Ed. Mālavīya 2.6.19),⁹⁴

- einen Turban (*uṣṇīṣa*) mit dem (bereits beim *upanayana* verwendeten) Vers:

om yuvā suvāsāḥ parivīta āgāt etc. (RV 3.8.4),⁹⁵

Mantra ein *yajus*, der *ṛṣi* Atharvaṇa und die Gottheit Liṅgoktā (VV1: 32; VV2: 45). So auch Jayarāma (Bākre 1982: 245).

90 Die Handbücher vertreten verschiedene Ansichten, wann genau die Schnur anzulegen ist (siehe unten).

91 Zu diesen Mantras siehe Kap. 9.2 §7. Im *vinīyoga* werden ähnliche Angaben gemacht wie bei der Verwendung des Mantras beim *upanayana*: Der *Cūḍopānayanā*-Text gibt als *ṛṣi* Parameṣṭhī, als Gottheit Liṅgoktā und als Versmaß *triṣṭubh* an (CP1: 71; CP2: 76; CV: 81; SV: 289; VV1: 32; VV2: 45). VP (252f.) und VPGh (163) nennen darüber hinaus für den zweiten Vers, einen *yajus*, Prajāpati als *ṛṣi* und Yajñopavīta als Gottheit. Die DP (106) nennt nur den *vinīyoga* für den zweiten Mantra und bezeichnet die Gottheit als Upavīta (siehe auch YP: 95). KBh (279) und KK (109) führen wie SD (327) hier den Mantra nicht erneut und demzufolge auch keinen *vinīyoga* an.

92 Ed. Stenzler hat *māvidad*.

93 Stenzler (1876: 54) verzeichnet *medhāyai* als Variante übernimmt sie aber nicht in seine Edition.

94 Die Handbücher geben wie Jayarāma (Bākre 1982: 245) für beide Mantra den *ṛṣi* als Bharadvāja, die Gottheit als Sumanasa und das Versmaß als *anuṣṭubh* an (CP1: 72; CP2: 77; CV: 81f.; KBh: 280; KK: 109; SD: 328; SV: 289f.; VP: 258; VPGh: 165; VV1: 33; VV2: 46).

95 Obwohl der Mantra sich nicht in der VS findet, wird er in PG 2.6.25 (Ed. Mālavīya 2.6.20) nur als *pratīka* angeführt, da er bereits in PG 2.2.9 (Ed. Mālavīya 2.2.12) als Alternativ-Mantra beim Umlegen der *mekhalā* vollständig genannt wurde (vgl. Anm. von Stenzler 1878: 56). Laut *Cūḍopānayanā*-Text ist der *ṛṣi* Aṅgiras, die Gottheit Yūpa und das Versmaß *bṛhatī* (CP1: 72; CP2: 78; CV: 82). Andere Texte bezeichnen die Gottheit als Brhaspati (KK: 109; SV: 290; VV1: 33; VV2: 46f.; VP: 259 Fn.1) oder Uṣṇīṣa (VP: 259; VPGh: 165). Laut SD (329) ist die Gottheit Uṣṇīṣa bzw. Śiras, der *ṛṣi* Viśvāmītra und das Versmaß *triṣṭubh* (siehe auch KBh: 280; VP: 259 Fn.1).

- Ohrringe (*kuṇḍala*) mit:

Schmuck bist du, möge (mir) weiterer Schmuck (zuteil) werden.

om alamkaraṇam asi bhūyo 'laṅkaraṇam bhūyāt (PG 2.6.26; Ed. Mālavīya 2.6.21),⁹⁶

- Augenschminke (*añjana*) mit:

Du bist Vṛtras Augenstern. Du verleihst Sehkraft. Verleihe mir Sehkraft!

om vṛtrasyāsi kaṇṇinakaś cakṣurdā asi cakṣur me dehi (VS 4.3b),⁹⁷

- einen Spiegel (*ādarśa*) mit:

Leuchtend bist du.

om rociṣṇur asi (PG 2.6.28; Ed. Mālavīya 2.6.23),⁹⁸

- einen Schirm (*chatra*) mit:

Bṛhaspatis Bedeckung bist du. Verberge mich vor Unheil, verberge mich nicht vor Glanz und Ruhm.

om bṛhaspateś chadir asi pāpmano mām antardhehi tejaso yaśaso māntardhehi (PG 2.6.29; Ed. Mālavīya 2.6.24),⁹⁹

- ein Paar Schuhe (*upānahau*)¹⁰⁰ mit:

Ihr seid zwei Stützen, schützt mich nach allen Seiten!

om pratiṣṭhe stho viśvato mā pātam (PG 2.6.30; Ed. Mālavīya 2.6.25),¹⁰¹

- und einen Bambusstock (*vaiṇava daṇḍa*) mit:

96 Einige Handbücher geben als *ṛṣi* Bharadvāja, als Gottheit Alaṅkaraṇa und als Versmaß *uṣṇik* an (CP1: 72; CP2: 78; CV: 82; KBh: 280; SV: 290; VP: 260 Fn. 1). VP (260) und VPGh (166) bezeichnet den *ṛṣi* als Prajāpati. Dieser Ansicht sind auch folgende Handbücher, die zusätzliche Abweichungen von den o.g. Angaben verzeichnen: Der SD (329) bezeichnet den Mantra als *yajus* (so auch KBh: 280 Fn. 7f.; KK: 110). Laut VV ist die Gottheit des *yajus* Agni (VV1: 33; VV2: 47). So auch Jayarāma (Bäkre 1982: 245).

97 Die meisten *vinīyogas* bestimmen als *ṛṣi* Prajāpati, als Gottheit Añjana und als Versmaß *gāyatrī* (CP1: 73; CP2: 78; CV: 83; KBh: 281; SV: 290; VV1: 33; VV2: 47). So auch Jayarāma (Bäkre 1982: 245). Einige bezeichnen den Mantra als *yajus* (SD: 329; KK: 110; VP: 261; VPGh: 166).

98 Als *ṛṣi* des *yajus* gilt Prajāpati und als Gottheit Ādarśa (CP1: 73; CP2: 79; CV: 83; KBh: 281; KK: 110; SD: 330; SV: 291; VP: 261; VPGh: 166). So auch Jayarāma (Bäkre 1982: 245). Im VV wird Sūrya als *ṛṣi* angegeben (VV1: 34; VV2: 47f.). Die VP (261 Fn. 1) merkt dies als Alternative an.

99 Die Handbücher geben als *ṛṣi* Gautama und als Gottheit Chatra an, variieren jedoch bezüglich des Versmaßes: *triṣṭubh*, *bṛhadgāyatrī* CP1: 73; CP2: 79; CV: 83; *bṛhadgāyatrī* SV: 291; *ārcī bṛhatī* SD: 330; *ārcī bṛhatī* (*trivṛdgāyatrī*) KBh: 281; *ārṣī bṛhatī* VP: 262; VPGh: 166; *bṛhatī* KK: 110; *gāyatrī* VV1: 34; VV2: 48; VP: 262 Fn. 1; Jayarāma (Bäkre 1982: 245).

100 Einzig in der YP (98) werden keine Schuhe erwähnt.

101 Einige Handbüchern geben als *ṛṣi* Viśvāmītra, als Gottheit Liṅgoktā und als Versmaß *virāt* an (CP1: 73f.; CP2: 79; CV: 83; SD: 330; SV: 291). Der KBh (281) vermerkt in Klammern hinter *virāt*, dass es sich um einen *yajus* handelt. Laut KK (110) ist der *ṛṣi* Jamadagni. Andere Handbücher geben als *ṛṣi* des *yajus* Prajāpati an und bezeichnen die Gottheit als Upānah (VP: 263; VPGh: 167) oder Dharma (VV1: 34; VV2: 48; so auch Jayarāma; Bäkre 1982: 245).

Vor allen verderblichen Mächten schütze mich überall!

om viśvābhyo mā nāṣṭrābhyas paripāhi sarvataḥ (PG 2.6.31; Ed. Mālavīya 2.6.26)¹⁰²

Diese Handlungen, die bis auf einen wichtigen Einschub (siehe unten) auf das Sūtra zurückgehen, zeigen gewisse Parallelen zum Ausstatten des *brahmacārin* mit seinen Insignien (siehe Kap. 9.2 §3-9). Auch der *snātaka* erhält neben anderen Dingen Unter- und Oberkleid, (zumindest in späteren Texten) eine Opferschnur und schließlich einen bestimmten Stock. Bei *upanayana* wie *samāvartana* wird das Anlegen der Kleidungsstücke und Gegenstände mit diversen Segenswünschen begleitet, aber während der *brahmacārin* gemäß diesen lange leben oder sich den Glanz des *brahman* erwerben soll, ist beim *snātaka* auffällig oft von Ansehen und Ruhm (*yaśas*) die Rede.

Dass dem *snātaka* eine hohe Stellung zugesprochen wird, kommt auch darin zum Ausdruck, dass ihm (wie einem König) Schirm und Schuhe überreicht werden (siehe dazu Gonda 1980: 146) und dass er sich – anders als der *brahmacārin* – schmückt und schminkt (Lubin 2011: 24). Die offensichtlichen Parallelen zur *dīkṣā* des *agniṣṭoma*, etwa das Anlegen eines Turbans (ebd.) oder das Salben der Augen (Einoo 2010: 71–79), verweisen darauf, dass der *snātaka* nicht allein aufgrund des beendeten Studiums gefeiert wird. Er genießt einem besonderen rituellen Status, den er gemäß Sūtra und späteren Texten durch das Befolgen bestimmter Regeln (siehe §15) aufrechterhalten muss. Auch er hat wie *brahmacārin* und *dīkṣita* einen durchaus asketischen Charakter, der nicht unwesentlich zu seinem Ansehen beiträgt (vgl. dazu Lubin 2011). In den Texten, vor allem einigen rezenten Handbüchern, zeichnet sich jedoch noch ein weiteres Motiv ab, das – durchaus alt (Keßler-Persaud 2010: 55f., 60 und *passim*) – in der heutigen Praxis das Ankleiden dominiert: Der Junge wird beim *samāvartana* als potentieller Bräutigam herausgeputzt (siehe dazu Kap. 11.2 §13).

Im Folgenden soll genauer betrachtet werden, wie jüngere Texte mit älteren Vorlagen umgehen und wie, zumindest von einigen, versucht wird, Texttradition und Praxis zusammen zu führen.

Zunächst ist diesbezüglich festzustellen, dass die einzelnen Schritte des Neueinkleidens meist recht knapp und in Anlehnung an die Angaben des Sūtrakāras beschrieben werden. So enthalten fast alle Handbücher wie PG 2.6.20 (Ed. Mālavīya 2.6.15) die Information, dass das Unterkleid neu (*ahata*, wörtlich „ungeschlagen“, d.h. nicht vom Wäscher gewaschen) sein soll.¹⁰³ Laut *Cūḍopanayana*-Text soll es weiß und von jemand anderem als einem Wäscher gewaschen sein.¹⁰⁴ Nach YS (64) sollen

102 Die meisten Handbücher sind wie Jayarāma (Bäkre 1982: 245) der Meinung, dass der *ṛsi* des *yajus* Yājñavalkya und die Gottheit Daṇḍa ist (KK: 110; SD: 330; VP: 264; VPGh: 167; VV1: 34; VV2: 48). Andere bestimmen das Versmaß als *triṣṭubh* (CP1: 74; CP2: 80; CV: 83f.; SV: 291). Der KBh (281) nennt beide Möglichkeiten.

103 *ahata* E 1549/15: 12; H 391/27: 17; M 75/7: 26; DP: 105; KBh: 279; KK: 108; SD: 326; UP2: 105; UP3: 96; VUP: 103; YP: 65; *navīna* UP1: 135; Nep. *nayā vastra* VPGh: 264; H. *nayā vastra* YS: 62; Nep. *nayā dhoti* SV: 289.

104 *rajakabhinnena dhautam svetam antarīyam* CP1: 70; CP2: 75; CV: 80. Auch das Oberkleid soll nicht durch einen Wäscher (d.h. durch schlagen) gewaschen sein (*tato 'rajakadhautam uttarīya-vastram* CP1: 71; CP2: 76; CV: 81). Vgl. dazu auch Jayarāma (Bäkre 1982: 245) und Harihara

auch Schuhe und Stock neu sein. In der VP (264) wiederum heißt es in Einklang mit PG 2.6.32 (Ed. Mālavīya 2.6.27), dass nur, wenn Schirm, Schuhe und Kleidungsstücke neu sind, beim Anlegen ein Mantra gesprochen wird.¹⁰⁵

Die VP macht weitere Angaben zu den Kleidungsstücken: Das Unterkleid soll ein reines Wickelgewand (Nep. *cokho dhotī*) sein, das (zwischen den Beinen durchgezogen und) in den Gürtel eingesteckt wird (Nep. *kandhanī kachāda samet*).¹⁰⁶ Als Oberbekleidung sollen Schals (Nep. *uparnāharū*) getragen werden. Es kann jedoch auch ein Teil (der Stoffbahn) der *dhotī* dazu verwendet werden, den Oberkörper zu bedecken (VP: 256; vgl. PG 2.6.22; Ed. Mālavīya 2.6.17). Soweit durchaus im Einklang mit der Texttradition löst sich der Text anschließend jedoch von den schriftlich tradierten Vorlagen und verweist darauf, dass nach Brauch (Nep. *calana anusāra*), an dieser Stelle im Ritual ein an der Seite geknüpftes Hemd (Nep. *bhoṭo*) oder ein langes Obergewand (Nep. *jāmā*) und, wenn gewünscht, weitere Kleidungsstücke (Nep. *arū jo cāhine lugā kapaḍāharū*) anzulegen sind (VP: 257).¹⁰⁷ Andere fügen entsprechende Ergänzungen an anderer Stelle ein.¹⁰⁸

Auch für die Kopfbedeckungen werden in der VP (157, 159) verschiedene Möglichkeiten genannt: So kann anstelle des vom Sūtra vorgeschriebenen Turbans (Nep. *pagarī* bzw. *phetā*) auch die typisch nepalische Kappe (Nep. *ṭopī*) angelegt werden. Die Alternativen Turban oder *ṭopī* werden von der VPGh (265) übernommen. Im SV (290) ist nur noch von *ṭopī* die Rede.

Dieser Abgleich mit der tatsächlichen Praxis (vgl. Kap. 11.2 §13) macht einerseits deutlich, dass das Neueinkleiden des *snātaka* eine lokal spezifische (im Falle der VP nepalische) Form annehmen kann. Es deutet sich hier andererseits aber auch eine Parallele zu dem *saṃskāra* an, der im Leben des Jungen als nächstes ansteht. *Bhoṭo* wie *jāmā* werden in Nepal traditionell vom Bräutigam getragen. Gleiches gilt für die zur Nationaltracht gehörende Kappe. Auch weitere in der VP ergänzte Details, wie die dem *snātaka* umgelegt *dūbomālā* (siehe unten), stellen diese Verbindung her.

Dass der Junge mit dem *samāvartana* einen weiteren Schritt in Richtung Hochzeit und Haushaltertum vollzieht, deutet sich auch in einer anderen „Neuerung“ an, die allerdings (anders als die rezenten Modifikationen bezüglich der Kleidung) seit Jahrhunderten in der Texttradition etabliert ist. Während der *brahmacārin* mit einer Opferschnur gerüstet ist, trägt der verheiratete Haushalter (*grhastha*) für gewöhnlich zwei solche Schnüre. Im Gegensatz zum PG und dem alten Kommentator Karka –

(Bākre 1982: 247; Mālavīya 2000: 206). Der VV spricht nur von *śvetavastra* bzw. *uttarīya* (VV1: 32; VV2: 44).

105 Siehe auch SD: 331; SV: 291; VPGh: 167. Vgl. CP1: 74; CP2: 80; CV: 84.

106 VP: 255f. Vgl. VPGh: 164. Auch der SV (289) bezeichnet das angelegte Untergewand als *dhotī*.

107 Das Hemd (Nep. *bhoṭo*) wird auch in der VPGh (167) genannt. Zur bereitgelegten Kleidung siehe auch §1.

108 SD (329) und KK (110) verweisen vor dem Anlegen der Ohringe darauf, dass nach Brauch auch andere Kleidungsstücke, etwa ein Wams, angelegt werden (*tato 'nyāny api kañcukādīni vāsāṃsi samācārāt paridhāya*). Der *Cūḍopanayana*-Text macht ähnliche Angaben nach dem Schminken der Augen (*tataḥ ācārāt kañcukādīni paridhāyā[...].cāmet* CP1: 73; CP2: 79; CV: 83).

aber im Einklang mit Harihara und Gadādhara –¹⁰⁹ lassen alle Handbücher beim *samāvartana* eine (zweite) Opferschnur (*(dviṭīya)yajñopavīta*) mit den dabei üblichen Mantras anlegen.¹¹⁰ Da hier die Autorität des Sūtra-Textes fehlt, verwundert es nicht, dass in den Handbüchern verschiedene Ansichten darüber bestehen, an welcher Stelle des Rituals dies geschehen soll. Die meisten Autoren lassen sie (wie oben verzeichnet) beim Neueinkleiden nach dem Unterkleid anlegen.¹¹¹ Die zweite Schnur kann aber auch erst nach dem Oberkleid (E 1549/15: 12^o; KK: 109), bereits vor (VP: 252f.; VPGh: 163) oder direkt nach (UP1: 134) der Wassergabe an die Vorväter¹¹² oder anstelle des *candanalepana* (SV: 288f.) anzulegen sein. Gelegentlich wiederholen die Handbücher Details, die bereits beim *upanayana* genannt wurden (siehe Kap 9.2 §7).¹¹³ Dass jedoch, wie beim Anlegen der ersten Opferschnur, teils aufwendige Vorbereitungen vorausgehen (vgl. Kap. 9.2 §5f.), ist nicht zu verzeichnen.

Andere Abweichungen vom Sūtra oder Ergänzungen betreffen nur kleinere Details, können aber durchaus aussagekräftig sein. Die älteren Mss. des Rāmadata-Textes und der *Cūḍopāyana*-Text schreiben wie PG 2.6.23 (Ed. Mālavīya 2.6.18) vor, dass man nach dem Anlegen des Oberkleids Blüten (*puṣpa*, PG: *sumanasa*) mit dem entsprechenden Mantra ergreift.¹¹⁴ Andere Handbücher und jüngere Varianten

109 In seinem *prayoga* verweist Harihara darauf, dass Manu das Tragen der Opferschnur sowohl für das *brahmācārya* als auch für den *snātaka* vorschreibt. Als Beleg zitiert er *Mānavadharmasāstra* 4.36 (Harihara hat *dhārayed vaiṇavīm yaṣṭim* etc. statt *vaiṇavīm dhārayed yaṣṭim* (Ed. Olivelle) etc.), wo es über den *snātaka* heißt, er trage neben Bambusstock, Wasserkrug (*kamaṇḍalu*) etc. auch eine Opferschnur. Harihara ignoriert den vom PG ebenfalls nicht erwähnten *kamaṇḍalu*, leitet aus dem Zitat aber ab, dass zwischen Anlegen des Unter- und Oberkleides des *snātaka* auch eine zweite Schnur angelegt werden sollte (Bākre 1982: 260; Mālavīya 2000: 128). Gadādhara beruft sich an entsprechender Stelle seines *padārthakrama* auf Harihara und dessen Argumentation (Bākre 1982: 252; Mālavīya 2000: 115).

110 In einigen Quellen kommt man irrtümlicherweise auf insgesamt drei Schnüre. Die DP (105f.) lässt nach dem Unterkleid zwei neue Schnüre anlegen, ohne zu erwähnen, dass die alte Schnur abgelegt wird (vgl. YP: 95). Ein weiteres Beispiel liefert die UP1: Nach anderen Ausgaben der UP legt man nach der Wassergabe an die Ahnen (siehe §10) die zwischenzeitlich umgelegten Schnur wieder über die linke Schulter und berührt Wasser (*(yajñopavīti bhūtvā) udakopasparśanam* UP2: 105; *savyenodakasparśaḥ* UP3: 96). In der UP1 (134) dagegen wird hier das Anlegen einer zweiten Schnur eingeschoben (*dviṭīyayajñopavītaṃ dhārayitvā udakopasparśanam*). Der Herausgeber versäumt es dann aber, an der Stelle, die in der UP eigentlich für das Aufstocken der Schnur vorgesehen ist (nach dem Anlegen des Unterkleids), den übernommenen Text entsprechend abzuändern (UP1: 135).

111 Unter Angabe von beiden Mantras: CP1: 71; CP2: 76; CV: 81; DP: 105f.; SV: 289; UP3: 96; VV1: 32; VV2: 45. Nur den ersten Mantra (teilweise nur als *pratīka*) nennen dagegen: E 1549/15: 12^o; H 391/27: 17^o; M 75/7: 26^o; UP1: 135 (siehe dazu letzte Fn.); UP2: 106; VUP: 104; YS: 62. Der KBh (279) verweist auf den zuvor (beim *upanayana*?) genannten Mantra (*pūrvoktamantrena*). Der SD (327) gibt keinen Hinweis auf einen Mantra, diskutiert aber, dass nach Meinung mancher die bereits getragene Schnur abgenommen und zwei neue angelegt werden. Behält man die alte Schnur, soll nur eine neue ergänzt werden (vgl. VP: 252).

112 Zumindest die VP (252 Fn. 1) merkt jedoch an, dass nach Meinung mancher die Schnur erst nach dem Umwinden des (neuen) Winkelgewands (Nep. *dhōṭī*) angelegt wird.

113 So heißt es im SV (288), dass die Schnur aus drei Strängen (Nep. *ḍorā*) bestehen soll. Gemäß VPGh (163) wird noch vor dem *vinīyoga* des Mantras zum Anlegen die *gāyatrī* rezitiert. Laut *Cūḍopāyana*-Text hebt man den rechten Arm (CP1: 71; CP2: 76; CV: 81).

114 E 1549/15: 12^o; H 391/27: 17^o; CP1: 72; CP2: 77; CV: 81f.; VV1: 33; VV2: 46.

des Rāmadatta-Textes lassen den *snātaka* mit (Blüten-)Girlanden (*(puspa)mālā* oder *mālyā*) schmücken.¹¹⁵ VP (257) und VPGh (164) nennen neben Blüten eine Girlande aus *dūrvā*-Gras (*dūbokā mālā*), und stellen damit (wie in der Praxis) einen weiteren Bezug zum Hochzeitritual her, bei dem eine solche Girlande dem Bräutigam von der Braut angelegt wird.

Bei der Beschreibung der Praxis wird zu behandeln sein, dass auch das Schminken der Augen des Jungen, welches – wie oben beschrieben – aus der *dīkṣā* übernommen wurde, heute als Parallele zur Hochzeit gedeutet werden kann (siehe Kap. 11.2 §13). Die Ritualtexte liefern dafür allerdings kaum Hinweise und beschränken sich auf formale Fragen. So spezifiziert Harihara in seinem Kommentar zum Sūtra-Text, dass sowohl beim Schmücken der Ohren mit Ohringen als auch beim Schminken der Augen die Reihenfolge rechts vor links ist (Bākre 1982: 248; Mālavīya 2000: 112). In Bezug auf die zweite Handlung widerspricht ihm Gadādhara und vertritt die Ansicht, dass zuerst das linke Auge geschminkt wird (Bākre 1982: 250f.; Mālavīya 2000: 113).¹¹⁶ Die Handbücher, die Angaben zur Reihenfolge der Handlungen machen, gehen unterschiedlich mit diesem widersprüchlichen Befund um.¹¹⁷ Nur wenige nennen weitere Details.¹¹⁸

Schließlich behandeln die Handbücher recht einheitlich und im Einklang mit dem Sūtra, wie der Geschminkte sein Gesicht im Spiegel betrachtet, einen Schirm erhält, sich Schuhe – gemäß VP (263) nebst Socken (Nep. *mojā*)¹¹⁹ – anzieht und einen Bambusstock ergreift.

Bezüglich des weiteren Ablaufs des *samāvartana* gehen die Ansichten der Texte allerdings wieder auseinander. Einige Handbücher beenden nach der Übergabe des Stocks das Ritual mit den üblichen Abschlusselementen (siehe §16). Andere gehen an dieser Stelle (wie der Sūtra-Text) noch auf die Vorschriften ein, die der *snātaka* von nun an befolgen soll (siehe §15). Ein Teil der Handbücher fährt allerdings mit einem weiteren Höhepunkt des *vratibandha* fort, dem *deśāntaragamana*.

115 DP: 106; KBh: 280; KK: 109; SD: 328; SV: 289f.; UP1: 136; UP2: 106; UP3: 97; VPGh: 165; VUP: 105; YP: 96; YS: 62. Das Ms. M 75/7 (26^v) bezeichnet die erste Handlung als *puspa-grahaṇa*, die zweite jedoch als *mālyaparidhāna*. Laut VP (257f.) werden zunächst Girlanden ergriffen, darunter die in Nepal übliche *dūbomālā*. Im Zusammenhang mit dem zweiten Mantra erklärt der Text jedoch, dass man Blüten auf den Kopf und Girlanden um den Hals legt.

116 Die beiden Kommentatoren sind sich jedoch darin einig, dass das Schminken des zweiten Auges ohne Mantra (*mantrāvṛtyā*) erfolgen soll (siehe auch CP1: 73; CP2: 79; CV: 83).

117 Einige machen nur entsprechende Angaben zu den Ohren (SV: 290; VP: 260; VPGh: 166). Andere beschreiben auch für das Schminken der Augen die Reihenfolge rechts vor links, folgen also Harihara (UP1: 136f.; UP2: 107; UP3: 97f.; VUP: 106 Fn. 1f. (mit explizitem Verweis auf Harihara); YS: 63). Im *Cūḍopānāyana*-Text dagegen werden für Ohren und Augen entgegengesetzte Angaben gemacht (CP1: 72f.; CP2: 78f.; CV: 82f.). Der SD (329) gibt nacheinander die Meinungen beider Kommentatoren wieder. Der KBh (281) folgt im Haupttext der Reihenfolge rechts vor links und merkt die Meinung Gadādharas als Zitat aus dem SD an (KBh: 281 Fn. 10).

118 So bekommt gemäß VP (260) der Junge neben dem *kuṇḍalas* auch Fingerringe (Nep. *auṭṭhīharū*) als Schmuck (siehe auch VPGh: 165). Dass nach einigen Texten nun ein Wams (*kañcuka*) und weitere Kleidung angelegt wird, wurde bereits behandelt (siehe Fn. oben).

119 Siehe auch SV: 281; VPGh: 167.

§13 Auszug in die Fremde (*deśāntaragamana*) – Das nun aufgrund seiner heutigen Wichtigkeit ausführlicher behandelte Ritualelement wird von älteren Texten nicht erwähnt (vgl. Pandey 1998: 139). Dies gilt auch für die hier untersuchte Tradition. Das PG, dessen Kommentare, ja selbst die meisten Handbücher kennen keinen „Auszug in die Fremde“ (*deśāntaragamana*).¹²⁰ Nur wenige jüngere Ritualtexte machen meist spärliche Angaben dazu. Einige bereits im Rahmen des *vedārambha* (siehe unten). Das *deśāntara(gamana)* ist also in der Texttradition nicht nur ein junges, sondern, was seine Position im Ritualablauf betrifft, auch flexibles Element.

Wie bereits gezeigt (siehe Kap. 10.1 §2), fügen einige rezente Varianten des Rāmadatta-Textes vor dem Veda-Unterricht beim *vedārambha* einen „Gang nach Kashmir“ (*kāśmīragamana*) ein.¹²¹ Im SD wird nach dem Unterricht des *vedārambha* angemerkt, dass dem Brauch nach der Junge bei dieser Gelegenheit zum Lernen nach Benares geschickt wird – eine Information, die in mehrere andere Handbücher übernommen wird.¹²² Im VV wird bereits vor dem Rahmenritual des *vedārambha* im Anschluss an das *bhikṣādāna* darauf verwiesen, dass sich der Junge anschickt, in ein „anderes Land“ bzw. die „Fremde“ (*deśāntara*) zu ziehen.¹²³ Dann folgt im VV ohne weitere Anweisungen der Text eines längeren, in Versform geführten Gesprächs zwischen Vasiṣṭha (auch als Vaṣiṣṭha geschrieben), Mutter, Vater, Sohn und Lehrer,¹²⁴ die sogenannte *deśāntarakathā*.¹²⁵ In verschiedenen Ausgaben des *Cūḍopānāyana*-Textes findet sich diese *kathā* ganz am Ende des Anleitungstextes, sozusagen als Anhang oder Nachtrag.¹²⁶ Im KK (111-113 Fn.) erscheint der Text der *kathā* in einer Fußnote eingefügt, nachdem im abschließenden Teil des Rahmenrituals in Klammern angemerkt wird, dass man vor (dem Übergeben des) *pūrṇapātra* das „*deśāntaram*“ hören lassen soll. In der VP (264-274) und den von ihr beeinflussten Handbüchern (SV: 292-295; VPGh: 167-170) dagegen ist die *kathā* nach dem Einkleiden des *snātaka* in den Haupttext integriert.

Diese *kathā* – eine Diskussion über die Pflicht zu Pilgerfahrt, Dienst am Lehrer und Wissenserwerb und deren Vorzüge einerseits (vertreten vom Sohn) und die Gefahren des Reisens bzw. Lebens im Wald und die Verpflichtungen den eigenen Eltern gegenüber andererseits (vertreten von Mutter, Vater und schließlich auch vom

120 Zum Begriff *deśāntara* siehe Michaels 1986: 200-202.

121 E 2369/31: 6^v; DP: 86; KBh: 268. DP (86) und YP (69) nennen als alternatives Reiseziel Kāṣī.

122 *athācarāt asmīn avasare baṭuṃ pāthārthaṃ vārāṇasīm prasthāpayānta* SD: 314; vgl. KBh: 269 Fn.; VPGh: 142. Im KK wird die Alternative ergänzt, dass der Junge zum *darśana* der Götter usw. losgeschickt wird (*athavā devādīnām darśanārthaṃ prasthāpayanti* KK: 98 Fn.). An anderer Stelle im Ritualablauf wird im KK auch die *deśāntarakathā* verzeichnet (siehe unten). Eine dem SD sehr ähnliche Formulierung (*ācarāt asmīn avasare māṇavakaḥ vārāṇasīm prasthāpayati*) wird in der UP3 (76) im Text der UP ergänzt.

123 *tataḥ* (VV2: *atha*) *deśāntaram jīgamīṣati kumaraḥ* VV1: 20; VV2: 26. Zum Kommentar im VV2 siehe unten.

124 Laut *kathā* sind Vater und Lehrer also nicht dieselbe Person.

125 VV1: 20-23; VV2: 27-33. Zur *kathā* siehe unten.

126 Erst nachdem ein *maṇḍapodvāsana*, das mehrere Tage nach dem Ritual stattfinden soll (siehe §16), behandelt und die Anleitung mit „*iti upānayanavidhiḥ*“ beendet wurde, wird, mit „*atha deśāntaram*“ überschrieben, die *kathā* wiedergegeben (CP1: 77-80; CP2: 83-88; CV: 87-92).

Lehrer) – wurde von anderen bereits ausführlich behandelt,¹²⁷ daher sollen an dieser Stelle ein paar ergänzende Informationen genügen. Der Text, dessen Ursprung nach wie vor als ungeklärt gelten muss,¹²⁸ existiert in mehreren Varianten. Michaels (1986: 197-200) gibt die *kathā* gemäß VP (265-274) wieder und vermerkt die Abweichungen zweier weiterer Handbücher,¹²⁹ die, wie der Vergleich mit dem hier untersuchten Material zeigt, bezüglich der *kathā* Verwandtschaft mit dem *Cūḍopānāyana*-Text aufweisen. Von den mir vorliegenden Handbüchern übernimmt nur die VPGh (167-170) unverändert die aus 34 Versen bestehende Variante der *kathā* aus der VP. Die meisten anderen Handbücher, welche die *kathā* verzeichnen, folgen der 32-versigen, teilweise umgestellten Variante des *Cūḍopānāyana*-Textes.¹³⁰ Im SV (292-295) werden beide Varianten der *kathā* miteinander kombiniert¹³¹ und im VV die Variante des *Cūḍopānāyana*-Text überarbeitet¹³² und auf insgesamt 37 Verse aufgestockt.¹³³

Während die *kathā* nur von einigen Handbüchern verzeichnet wird, so ist es noch seltener, dass darüber hinausgehende Angaben zum *deśāntara* gemacht werden. Die VPGh (167) schreibt, dass der Junge zunächst gemäß seinen Mitteln der Mutter Geld zu Füßen legt und ihr seine Aufwartung macht (Nep. *darśana garna*). Dann soll er in die „Fremde“ aufbrechen, woraufhin der Mutterbruder ihn aber überredet, sich zurückbringen zu lassen. Wieder an der Rituallaube (*yajñamaṇḍapa*) angelangt, soll man dem Jungen schließlich die *kathā* vorlesen und erklären. Die szenische Umsetzung des Aufhaltens des Jungen geht also dem Lesen der *kathā* und der darin enthaltenen Argumentation voraus.

Wie üblich stützt sich die VPGh auf die Angaben der VP, gibt diese hier aber nur gekürzt wieder.¹³⁴ So unterschlägt die VPGh etwa die in der VP (264) angemerkte Alternative, dass manche die Verbeugung vor der Mutter erst nach der Rückkehr des

127 Michaels 1986: 194-203. Für eine Übersetzung der *kathā* (nach der VP) siehe Bouillier 1986: 13-15.

128 Siehe Michaels 1986: 197 Fn. 14 und 200 Fn. 15.

129 Michaels verwendete einen vermutlich in Indien gedruckten Upanayanavidhi (U), der nur als Kopie ohne Deckblatt vorlag, und ein unvollständiges und undatiertes Ms. einer *Cūḍopānāyana-paddhati* (C), die vom NGMPP als H 338/38 verfilmt wurde.

130 Vgl. CP1: 77-80; CP2: 83-88; CV: 87-92; KK: 111-113. In diesen Handbüchern finden sich jedoch auch weitere, von Michaels nicht verzeichnete Varianten, z.B. in Vers 15a, laut VP (299) und VPGh (169): *pañcavarṣe* (*pañcavamṣe* U nach Michaels 1986: 198; *pañcavimṣe* CP1: 78; CP2: 85; CV: 91; KK: 112; SV: 193) *ca saṃpūrṇe* (*pūrṇe* C nach Michaels 1986: 198). Im VV beginnt der Vers dagegen: *pañcavimśativarṣāṇi* (VV1: 21; VV2: 29). Die CV weist einige signifikante Sonderlesungen auf, die sich interessanterweise im KK wiederfinden (etwa in Vers 11c *bahukaṣṭa* (CV: 89; KK: 111 Fn.) statt *ekākī ca* (CP1: 78; CP2: 85; SV: 193; VP: 268; VPGh: 168; VV1: 21; VV2: 29; C und U nach Michaels 1986: 198).

131 Der Text gibt 34 Verse in der in der VP zu findenden Reihenfolge an, teilt aber die meisten Sonderlesungen mit dem *Cūḍopānāyana*-Text.

132 Für ein Beispiel siehe vorletzte Fn.

133 VV1: 20-23; VV2: 27-33. Im VV werden zwei Verse (nach Vers 27 und 30 der anderen Varianten) eingeschoben und vier, zumindest im VV1 noch separat gezählte Verse nachgestellt. Dafür fehlt im VV der Vers, mit dem die Variante des *Cūḍopānāyana*-Textes endet (Vers 32).

134 So geht aus der VP (264) z.B. auch hervor, dass der Junge die neuangelegten Schuhe wieder ausziehen (siehe auch SV: 292) und, wenn möglich, beim Grüßen der Mutter eine Goldmünze (Nep. *asarphī*) auf deren Fuß legen soll. VPGh (167) und SV (292) sprechen nur von Geld (*dhāma*, *dravya* bzw. *rūpiyā*).

Jungen vom *deśāntara* vollziehen. Was in der VPGh als Abschied von der Mutter erscheint, kann also je nach Position im Ritualablauf auch als ein Willkommenheißen gedeutet werden.¹³⁵

Des Weiteren schickt die VP (264f.) eine einleitende Bemerkung voraus, die ungewöhnlich deutlich den besonderen Charakter der Handlungen anspricht: Auch wenn man nicht den Wunsch hege (Nep. *icchā nabhae pani*), sollen, um dem Brauch zu genügen (Nep. *lokācāra dekhāunakā nimti*), Mutter und Sohn Abschied nehmen, und der Junge den Wunsch verkünden, zum Studieren (*adhyayanārtha*) oder Umherwandern (*bhramaṇārtha*) in ein anderes Land (etwa nach Kāśī) zu gehen. Zu Pferd oder zu Fuß soll er anschließend ein paar Schritte in östliche oder nördliche Richtung machen (siehe dazu §14) und sich dann zu einem Tempel (*devasthala*) begeben. Die VP (265) gibt in wörtlicher Rede auch die Argumentation an, mit der der Mutterbruder nun den Jungen zur Umkehr überredet: Der Junge soll bleiben und in den Stand des Haushalters (*grhasthāśrama*) wechseln. Er, der Mutterbruder, werde ihn verheiraten und statt ins Ausland zu gehen, solle der Junge doch zuhause lernen.¹³⁶

Wie die VPGh übernimmt auch der SV (292) den Text der VP, aber anstatt wie die VPGh nur zu kürzen, werden hier einige Überarbeitungen¹³⁷ und Ergänzungen vorgenommen. So wird im SV zu Beginn des *deśāntara* eingefügt, dass die Mutter dem Jungen Essen, *ṭikā*, *mālā* und *saguna* gibt und sich so verabschiedet. Der Junge verehrt daraufhin nicht nur die Füße der Mutter, sondern auch die des Vaters und nach Tempelbesuch und Heimführen durch den Mutterbruder auch die Füße anderer respektabler Personen. Die Respektbezeugung des Jungen wird hier mit bestimmten Modifikationen also sowohl zu Beginn als auch am Ende des *deśāntara*, wenn man so will als Rahmung vollzogen.

Nach dem Neueinkleiden des *snātaka* wird auch im Kommentar des VV2 (48) auf das *deśāntara* eingegangen (obwohl die dazugehörige *kathā* im Haupttext bereits vor dem *vedārambha* eingefügt ist).¹³⁸ Hier heißt es nur knapp, der Junge solle sich zum *darśana* in einen Tempel in der Nähe begeben und dann vom Mutterbruder nach Hause zurückgebracht werden, da sonst zu befürchten sei, dass der Junge in den Wald geht.¹³⁹ Auf diese trotz rituellem Charakter der Szene durchaus „reale“ Gefahr wird bei der Beschreibung der heutigen Praxis des *deśāntara* genauer einzugehen sein (siehe Kap. 11.2 §14).

135 Vgl. Bennett (2005: 69f.), die das Grüßen der Mutter mit Geld (Nep. *bhetī*) bereits nach dem *bhikṣādāna* beschreibt.

136 „*grhasthāśrama garera basnuparcha, ma vivāha garidiūlā, paradeśa jāne mana nagara, gharai basera paḍha*“ (VP: 265). Im SV (292) wird die Argumentation leicht verändert. Der Junge soll bleiben, gut lernen und, wenn er viel gelernt hat, werde man ihn verheiraten (*grhasthāśrama garera basnu, rāmṛī paḍhnu, dherai paḍhepachi vivāha garidīne chau | videśa jāne vicāra nagara, gharaimā basera paḍha*).

137 Siehe z.B. letzte Fn.

138 Da im VV auf eine Beschreibung des Rahmenrituals verzichtet wird, endet der Kommentar mit den Angaben zum *deśāntara*.

139 *ani nagīcaiko kunai mandīramā darśana garna jānu | ani kumārako māmāle ghara pharkāera lāūnu natra kumāra utaibāṭa vanamā jāne ḍara huncha* (VV2: 48).

§14 Weitere Elemente – Einige der Gr̥hyasūtras erwähnen zum Abschluss des *samāvartana* einen feierlichen Umzug des „Gebadeten“ (*snātaka*) auf dem Rücken eines Pferdes oder gar Elefanten dahin, wo er ehrenvoll empfangen wird.¹⁴⁰ Im PG 1.3.1 wird zwar der *snātaka* zu den Personen gezählt, die mit „Gastwasser“ (*arghya*) empfangen werden sollen, im Zusammenhang mit dem *samāvartana* erwähnt der Sūtrakāra aber weder eine Prozession noch einen Empfang. Auch in den nepalischen Initiationshandbüchern sind Informationen zu diesen beiden Elementen äußerst selten. Neben der Anweisung in der VP (265), dass der Junge zu Pferd oder zu Fuß ein paar Schritte gen Osten oder Norden machen soll (siehe §13),¹⁴¹ findet sich einer der spärlichen Hinweise auf eine Prozession im *Cūdopanayana*-Text. Dort heißt es nach dem Einkleiden des *snātaka*, dass man einen Wagen besteigen und Richtung Nordosten fahren soll.¹⁴² Dass der Text im Anschluss auf die Ansicht eingeht, dass der *dvija* nicht außerhalb der Lebensstadien (gemeint sind hier die vier *āśramas*: *brahmacārin*, *grhastha*, *vānaprastha* und *saṃnyāsin*) verweilen soll,¹⁴³ könnte man als Hinweis darauf sehen, dass die „Prozession“ des *snātaka*, wie von einigen Gr̥hyasūtras explizit gesagt (siehe dazu Keßler-Persaud 2010: 55, 60, 62), zum Haus des Brautvaters führen soll. Gemäß VP (265) dagegen begibt sich der Junge zu einem Tempel von wo ihn der *māmā* mit dem Versprechen, ihn zu verheiraten, zum *maṇḍapa* zurückführt. Die „Prozession“ erscheint hier in das *deśāntara* integriert.

§15 Regeln des „Gebadeten“ (*snātaka*) – Wie der *brahmacārin* soll auch der *snātaka* nach bestimmten Regeln leben. Das PG 2.7 beschreibt einen Satz von Vorschriften, denen, wenn gewünscht, auch von anderen gefolgt werden kann: Der *snātaka* soll Tanz, Gesang und Musik meiden.¹⁴⁴ Er soll weder bei Nacht in ein anderes Dorf gehen, noch rennen, außer im Notfall. Er soll nicht in einen Brunnen blicken, nicht auf Bäume klettern, keine Früchte pflücken, nicht durch ein Loch kriechen (*sandhisarpaṇa*),¹⁴⁵ nicht unbedeckt/nackt baden, nicht über unebenen Boden

140 Siehe dazu Altekar 1965: 313; Bouillier 1986: 21 Fn. 15; Gopal 1959 314; Heesterman 1968: 436 Fn. 2, 438, 440f.; Keßler-Persaud 2010: 54, 55, 58; Pandey 1998: 151. Siehe auch die Anm. von Oldenberg (1886: 230) zu *Āśvalāyanaḥgr̥hyasūtra* 3.10.1. Zum respektvollen Empfang eines Gastes (*madhuparka*) vgl. Kap. 5.2.5 §3.

141 Beim *pātrāsādana* (siehe §1) wird (für das *deśāntara*) neben dem *māmā*, auch die Kapelle (Nep. *bājā*) und ein Gefolge (Nep. *savārī*) genannt (VP: 206). Vgl. SV (292): *ājakāla najikako devasthalamā māmāle pūjā sāmāna sahita savārīmā caḍāera lagera*.

142 *tato ratham āruhya pūrvottaraṃ gacchet* CP1: 74; CP2: 80; CV: 84. Der Kommentar im CV (78) macht dazu keine Angaben. Dort wird nach dem Einkleiden nur erklärt, dass der Junge seinem Lehrer eine Kuh übergibt und beide gemeinsam die *pūṇāhuti* darbringen.

143 Siehe dazu Kap. 11.3.

144 Im Anschluss (PG 2.7.4) wird jedoch mit Verweis auf ŚB 1.1.15 zumindest für das Singen eine Ausnahme gestattet. Vgl. die Anmerkung von Stenzler 1878: 57.

145 Karka (Bākre 1982: 255) und Jayarāma (ebd.) erklären *saṃdhi* als „Hintertür“ (*kudvāra*). Harihara gibt neben der Erklärung, dass man kein Loch oder Durchbruch (*sandhinā*) bzw. einen schlechten (da schmalen) Weg (*apamārgaṇa*) passieren soll, als erste Bedeutung an, dass man in der Dämmerung und Mittags (*sandhyāsamāye*) nicht reisen (*adhvagamana*) soll (Bākre 1982: 256; Mālavīya 2000: 119f.). Im SD (332) findet sich noch eine weitere Interpretation der Sūtra-Stelle: Wenn zwei Geliebte, zwei Söhne, Freunde, ein Ehepaar oder Brüder vereint (*ekyaṃ sandhiḥ*) zusammenstehen, soll man nicht trennend durch deren Mitte gehen.

springen oder klettern, keine grobe Rede (*śuktavadana*) führen,¹⁴⁶ in der Dämmerung (*saṃdhyā*) nicht in die Sonne sehen und er soll (im Gegensatz zum *brahmcārin*) nicht betteln. Wenn es regnet, soll er nicht bedeckt von einem Überwurf oder ähnlichem (*aprāvṛtah*) gehen und folgenden Spruch aufsagen: „Dieser Donnerkeil treibe das Unheil weg von mir!“ (*ayam me vajraḥ pāpmānam apahanat* PG 2.7.7; Ed. Mālavīya 2.7.8).¹⁴⁷ Er soll im Wasser sein Spiegelbild nicht betrachten. Er soll sich nicht über Frauen ohne Schamhaar, unfruchtbare Frauen, Eunuchen oder Transvestiten (*ṣaṇḍa*) lustig machen bzw. mit den Genannten nicht (sexuell) verkehren (*nopahaset*).¹⁴⁸ Der *snātaka* soll bestimmte Wörter meiden und (durch positivere) ersetzen, z.B. statt *garbhīṇī* (Schwangere) *vijanyā* (eine, die Gebären wird) sagen.¹⁴⁹ Er soll anderen keine Kuh zeigen, die gerade ihr Kalb säugt.¹⁵⁰ Er soll seinen Toilettengang nicht auf einem bestellten Feld oder der unbedeckten Erde, nicht im Stehen oder beim Aufrichten verrichten. Zur anschließenden Reinigung soll er von selbst abgefallenes Holz benutzen. Er soll keine gefärbte Kleidung tragen und er soll seine Observanzen strikt befolgen, (sich und andere) schützen und allen Freund sein.

Neben diesen allgemeinen Verhaltensvorschriften führt das Sūtra im folgenden Kapitel (PG 2.8) spezifischere Regeln an, die für eine Periode von drei Nächten (nach dem *samāvartana*) befolgt werden sollen. Der *snātaka* soll in dieser Zeit kein Fleisch, kein Totenessen¹⁵¹ oder Speise von einem Śūdra oder einer in Unreinheit befindlichen Frau essen und nicht aus einem irdenen Gefäß trinken. Er soll vermeiden, Frauen, Leichen, Krähen und Hunde zu sehen bzw. nicht mit ihnen reden. Er soll im Sonnenschein weder urinieren, Exkreme absondern oder ausspeien, noch sich (etwa durch einen Schirm)¹⁵² bedecken. Er soll (nach Harihara bei Handlungen wie *śauca*, *āca-*

146 Er soll also nichts Gemeines, Obszönes, Beschämendes, Beleidigendes oder Unerfreuliches sagen; vgl. Harihara (Bākre 1982: 256; Mālavīya 2000: 120).

147 Der SD (332) ergänzt – wie Jayarāma (Bākre 1982: 255) – einen *vinīyoga* für den *vṛstijapa*, nach welchem der *ṛṣi* des Mantras Prajāpati, das Versmaß *jagatī* und die Gottheit Vajra ist (siehe auch KBh: 282; KK: 113).

148 Das Verb *upahas-* ist mehrdeutig. Es bezeichnet einerseits „jmd. lächerlich machen“, „über jmd. lachen“, andererseits „mit jmd. sexuellen Verkehr haben“. Harihara paraphrasiert in seinem Kommentar zu PG 2.7.9 (Ed. Mālavīya 2.7.10) „...*nopahaset na ca gacchet*“ (Bākre 1982: 256; Mālavīya 2000: 122). Mālavīya (2000: 121) übersetzt, dass man die genannten Personen nicht heiraten soll (*nahī vivāha karna cāhiye*), und Stenzler (1878: 57): „Er ergötze sich nicht [...]“. Oldenberg (1886: 317) verweigert die Übersetzung und gibt nur den Sanskrittext wieder.

149 Als weitere Beispiele werden angeführt, dass man für den Mungo *sakula* statt *nakula*, für die irdene Tasse (siehe dazu Lubin 2011: 26 Fn.7) *bhagāla* statt *kapāla* und für den Regenbogen *mañidhanus* statt *indradhanus* (wie Lubin (2011: 26) vermute: „perhaps to avoid using Indra’s name casually“) als Bezeichnung verwendet (PG 2.7.11-13; Ed. Mālavīya 2.7.12-14).

150 Siehe dazu Stenzler 1878: 59 und Lubin 2011: 25.

151 Siehe dazu Stenzler (1878: 59 Anm. 1 zu PG 2.8.4), der zur Erklärung auf PG 3.10.36 verweist.

152 Vgl. etwa Karka (*chatrādīnā* Bākre 1982: 258) oder Harihara (*chatrādīnā antarhitam na kurvīta* Bākre 1982: 259; Mālavīya 2000: 126) zu PG 2.8.5 (Ed. Mālavīya 2.8.6).

mana usw.)¹⁵³ erwärmtes Wasser benutzen. Nachts soll er mit Beleuchtung essen, oder (das heißt, anstelle der anderen genannten Regeln)¹⁵⁴ nur die Wahrheit sprechen.

Diese Regeln weisen nicht nur Parallelen zum Verhaltenskodex des *brahmacārin* auf (etwa die Speiseverbote), laut PG 2.8.9 (Ed. Mālavīya 2.8.10) sollen sie auch von dem für das Soma-Opfer Geweihten (*dīkṣita*) befolgt werden. Lubin hat darauf verwiesen, dass die lange Liste von auferlegten Beschränkungen die Heiligkeit des *snātaka* (2011: 24) bzw. seine besondere Würde (ebd.: 26) sichern sollen. Einige Regeln zielen darauf, die körperliche Unversehrtheit zu wahren (ebd.: 24). Andere sollen die Reinheit schützen oder folgen scheinbar der Etikette (ebd.: 25). Lubins Interesse gilt vor allem der Rolle, die asketische Praktiken auch für Haushalter spielen (siehe ebenso Lubin 1994 und i. E.). Der vom Sūtra selbst hergestellte Bezug zum *dīkṣita* weist jedoch noch auf einen anderen damit verwandten Punkt, der für die vorliegende Arbeit von besonderem Interesse ist. Die Regeln sichern einen Status, der für das Ritual qualifiziert (vgl. Kap. 9.6).

Die Handbücher gehen unterschiedlich mit diesem Vorschriftenkatalog um. Im SD (331-334) werden nach der Anweisung, dass der *snātaka* die ihn betreffenden Regeln aus dem Mund des Lehrers hören soll, die beiden Kapitel PG 2.7 und 2.8 zitiert. Dabei werden nur wenige Kürzungen vorgenommen und der Text wird Sūtra für Sūtra kommentiert, teilweise unter offensichtlichem Rückgriff auf Harihara.¹⁵⁵ Es finden sich jedoch auch eigenständige Erklärungen und Ergänzungen.¹⁵⁶ Nach der letzten Anweisung lässt man den Jungen (*baṭu*) mit den Worten „ich werde gemäß diesen Regeln handeln“ (*etān niyamān kariṣyāmi*) sein *vrata* aufnehmen.¹⁵⁷

In die UP dagegen wird nur ein Teil der allgemeinen Regeln des *snātaka* übernommen. Dabei treten etliche Kürzungen und Uminterpretationen auf.¹⁵⁸ Das Regel-

153 *śaucācamanādīkāḥ kriyāḥ* (Bākre 1982: 259; Mālavīya 2000: 126). Stenzler (1878: 59) merkt zu PG 2.8.6 an: „Zu den Waschungen u.s.w.“ und verweist auf Jayarāma. Nach Bākre (1982: 259) paraphrasiert Jayarāma jedoch lediglich: *taptenodakena*.

154 Die Kommentare zu PG 2.8.8 (Ed. Mālavīya 2.8.9) sind einhellig dieser Meinung. Vgl. etwa Karka (*nādhastanā niyamāḥ* Bākre 1982: 258), Harihara (*na adhastanāni amāmsāsanādīni* Bākre 1982: 259; Mālavīya 2000: 126) oder Gadādhara (*nādhastananiyamān* Bākre 1982: 261; Mālavīya 2000: 129).

155 Harihara paraphrasiert die Regel, dass man, wenn man im Regen unterwegs ist, seinen Körper nicht bedecken und einen bestimmten Mantra rezitieren soll (*varṣaty aprāvṛto vrajat ayam me vajraḥ pāpmānam pahanad iti* PG 2.7.7; Ed. Mālavīya 2.7.8), wie folgt: *deve varṣati aprāvṛtaḥ anācchādīto vrajat gacchet ayaṃ me vajraḥ ityanena manreṇa* (Bākre 1982: 256; Mālavīya 2000: 120). Vgl. dazu: *deve varṣati sati aprāvṛtaḥ anācchādītaḥ san [...] ,ayam me vajraḥ [etc.]“ imam mantram paṭhan vrajat gacchet* (SD: 332, ausgelassen wurde der *vinīyoga*). Das KK (113 Fn.) folgt wortwörtlich dem SD, bis auf eine Interpolation. Bei der Beschreibung des dreitägigen *vrata* des *snātaka* heißt es, dass man den Körper auch gegen die Glut der Sonne nicht abschirmen soll (PG 2.8.5; Ed. Mālavīya 2.8.6). Dieser Regel Rechnung tragend wird im KK in obiger Passage nach *varṣati sati* die Formulierung „wenn die Sonne brennt“ (*sūrye tapati sati*) ergänzt.

156 Einige Beispiele wurden bereits vermerkt (siehe Fn. oben).

157 Das KK (113f. Fn.) folgt bei der Behandlung der Regeln weitgehend dem SD. Auch im KBh (282f.) wird auf den SD zurückgegriffen. Der Text verwendet jedoch als weitere Quelle die Angaben zu den Vorschriften, die sich in einigen modernen Varianten des Rāmadatta-Textes finden (siehe unten).

158 So entfällt z.B. bei der Vorschrift zum Verhalten im Regen (siehe oben) der Mantra, und das Gebot, sich nicht durch Bedecken vor dem Regen zu schützen, wird ins Gegenteil gekehrt (*deve*

werk wird andererseits aber auch (teilweise unter Rückgriff auf die in PG 2.8 genannten Sonderregeln) um weitere Vorschriften ergänzt¹⁵⁹ und es wird angemerkt, dass man nach dem Bad drei Nächte lang dieser Observanz folgen soll.¹⁶⁰

Noch knapper sind die Angaben zu den Vorschriften in einigen modernen Varianten des Rāmadatta-Textes, die sich bis zum Lithographen von 1877 n. Chr. (E 2369/31) zurückverfolgen lassen.¹⁶¹ Während der Kommentar in der DP (108f.) die Regeln einfach ins Hindi übersetzt, erscheinen sie im Kommentar der YP (98-100) wie beim Belehren des *brahmacārin* im Rahmen des *upanayana* in Dialogform.¹⁶² Die anderen Varianten des Rāmadatta-Textes machen jedoch keinerlei Angaben zum vorgeschriebenen Verhalten des *snātaka*. Gleiches gilt überraschenderweise auch für den sonst so ausführlichen SV.

Auch andere Handbücher belegen die Tendenz, das Regelwerk, welchem der *snātaka* folgen soll, zu kürzen oder gar ganz darauf zu verzichten.¹⁶³ Aber neben dem SD (siehe oben) lassen sich auch weitere Gegenbeispiele anführen. In der VP (274-278) werden sowohl die allgemeinen als auch die speziellen Regeln der dreitägigen Observanz mit großer Nähe zu den Angaben des PG behandelt.¹⁶⁴ Der Text der VP ist jedoch wesentlich ausführlicher. So finden sich zu beiden Arten von Regeln mehrere Ergänzungen.¹⁶⁵ Auch weist der Text darauf hin, dass der Junge gemäß Brauch sechs

varṣati prāvṛtaḥ ācchāditaḥ (chatrenācchāditaḥ UP1) gacchet UP1: 139; UP2: 109; UP3: 99). Die Kommentare schreiben (wie der Haupttext der UP1) die Verwendung eines Schirms vor (UP1: 139; UP2: 110; UP3: 100). Ein weiteres Beispiel für eine eindeutige Uminterpretation findet sich im Hindi-Kommentar der UP1. Dort werden zum Sprachgebrauch gemachte Vorschriften (PG 2.7.10-12 (Ed. Mālavīya 2.7.11-13)) fälschlicherweise in Beziehung zur vorherigen Regel gesetzt und der Kommentator schreibt, dass man auch nicht mit Schwangeren, Frauen niederer Geburt oder Frauen mit großer Vulva (sexuell) verkehren soll (...*garbhīṇī strī, nakula (akūlīn), bhagāla (brhadyoni) vālī striyō ke sātha bhī gamana na kare* UP1: 140).

159 So soll der *snātaka* z.B. keinen Śūdra berühren oder bei Nacht im Schein einer Öl- oder Butterfett-Lampe essen (UP1: 138f.; UP2: 108f.; UP3: 98f.).

160 UP1: 138-140; UP2: 108-110; UP3: 98f.

161 Vgl. E 2369/31: 9^v; DP: 108f.; YP: 98-100. Auch hier werden einige Vorschriften uminterpretiert. So wird etwa aus der Regel, sich nicht durch Bedecken vor dem Regen zu schützen, dass man nicht durch den Regen laufen soll (*deve varṣati na gacchet* (E 2369/31: 9^v; DP: 108; YP: 100). Der KBh (282f.) kombiniert diese Angabe mit denen des SD (siehe oben), was den Kompilator dazu zwingt, zwischen Widersprüchen zu vermitteln.

162 Z.B. sagt der Lehrer gemäß YP (100): „Laufe nicht herum, wenn es regnet“ (*varṣā hote hue nahī calanā*), woraufhin der Junge antwortet: „Herr, ich werde nicht herumlaufen“ (*mahārāja, nahī calūgā*).

163 Im *Cūdopānāyana*-Text etwa werden die Regeln mit nur wenigen Stichworten behandelt (CP1: 75f.; CP2: 82; CV: 85). Im VV findet sich lediglich der Hinweis, dass der *snātaka* der dreinächtigen Observanz folgen soll, ohne dass gesagt wird, worin diese besteht (*atha snātakas tisro rātrīr vrataṃ caret* VV1: 34; VV2: 48).

164 Vgl. VPGh: 171-173.

165 Z.B. wird als allgemeine Regel ergänzt, dass man im Wasser nicht nur sein eigenes Spiegelbild, sondern auch das der Sonne nicht betrachten soll (VP: 175; VPGh: 272). Diese Regel ist auch in mehreren Varianten des Rāmadatta-Textes enthalten (E 2369/31: 9^v; DP: 108; KBh: 282; YP: 99). Auch soll der *snātaka* keine zerschlissene und ausgewaschene Kleidung tragen, eine begonnene Arbeit beenden usw. (VP: 176; VPGh: 272). Die Ergänzungen zu den speziellen Regeln betreffen einerseits bestimmte Speisevorschriften (Wasser nicht aus irdenen, Milch nicht aus kupfernen Gefäßen trinken, kein pures Salz essen usw.), andererseits sind sie allgemeiner sozialer Natur. So

Monate – und wenn dies nicht möglich ist, wenigstens drei Tage – den Observanzen des „*brahmacarya*“ (!) folgen soll.¹⁶⁶ Es wird, zumindest von einigen, also offensichtlich Wert daraufgelegt, dass das *vratabandha* mit einer tatsächlichen Observanz einhergeht, auch wenn diese unter den gegebenen Umständen dem Ritual und dem Ende des *brahmacarya* nachgestellt werden muss.

§16 Rahmenritual, zweiter Teil, und Abschluss des Rituals – Harihara, der den *homa* bereits vor den Handlungen des eigentlichen *saṃskāra* abgeschlossen hat, beendet seinen *prayoga* des *samāvartana* mit dem Hinweis, dass der *ācārya* die Regeln des *snātaka* und der dreinächtigen Observanz vorträgt und der *snātaka* nach diesen handeln soll.¹⁶⁷ In den meisten Handbüchern ist damit das Ritual jedoch noch nicht zu Ende. Je nach Text werden weitere Elemente eingeschoben. Nach Rāmadatta wird dem Lehrer ein Geschenk (*varadaḥṣiṇā*) übergeben und der *homa* mit den üblichen Elementen wie *pūrṇāhuti*, *tryāyusakarana* sowie dem Verteilen von Reis und anderen als *prasāda* beendet.¹⁶⁸ Andere Handbücher gehen ausführlicher auf Abschlusselemente ein, denn am Ende des *samāvartana* ist nicht nur der entsprechende *saṃskāra-homa* sondern auch das Ritual als Ganzes abzuschließen. In der UP wird zunächst angewiesen, den Lehrer zu verehren, dann verzeichnet der Text den *saṃkalpa*, die *daḥṣiṇā* zu übergeben und die Brahmanen zu speisen, sowie verschiedene Mantras für weitere Abschlusstandards (wie *tilakāśīrvāda*, *viṣṇusmaraṇa* und *ḥṣamāprārthanā*). Schließlich wird unter separater Überschrift knapp das Entlassen der in der Rituallaube platzierten Gottheiten (*maṇḍapodvāsana*)¹⁶⁹ beschrieben, welches jedoch erst am zweiten, vierten, fünften, siebten oder einem anderen günstigen Tag nach dem *upanayana* stattfinden soll.¹⁷⁰ Wie bei den Vorbereitungen des *vratabandha*, die Tage, ja sogar Wochen vor dem eigentlichen Ritual beginnen, können also auch die Nachbereitungen weit in den Alltag hineinreichen.

In anderen Handbüchern dagegen erfolgt der allgemeine Ritualabschluss direkt nach dem *samāvartana* oder verschmilzt sogar mit den Abschlusselementen dieses *saṃskāra*. Gemäß VP (278-281) und VPGh (173f.) übergeben *yajamāna* und Junge

soll man sich nur mit rechtschaffenden Menschen umgeben, (an die Heiligkeit) des Brahmanen, der Kuh und des Gastes glauben, dem eigenen Familienbrauch folgen, die Familie unterstützen und versorgen, [...] nicht gegen eine religiöse Autorität (*svāmi*), das Land oder den König rebellieren usw. (VP: 277f.; VPGh: 173).

166 *vratabandha garera samāvartana bhaisakepachi calana anusāra sake cha mahīnā nabhae tīna dina mātra bhae pani 'brahmacaryavrata'mā rahanū* (VP: 277; vgl. VPGh: 173).

167 *tata ācāryaḥ snātakasya niyamān śrāvayet trirātravratāni ca | snātakasya tāni yathoktāni kuryād iti samāvartanam* Bākre 1982: 261; Mālavīya 2000: 129.

168 E 1549/15: 13^r; M 75/7: 27^{rv}; DP: 109f.; VUP: 107-110; YP: 100-103. Das Ms. H 391/27 (17^v) erwähnt darüber hinaus ein Essen (*bhoja*).

169 In der UP1 (142) wird synonym der Begriff *niṣkāsana* verwendet.

170 UP1: 140-144; UP2: 110-114; UP3: 100-104. Ähnliche Angaben zum *maṇḍapodvāsana* machen der *Cūḍopanayana*-Text (CP1: 76f.; CP2: 82; CV: 85-86) und (mit auffälligen Parallelen im Wortlaut) der KBh (283f. Fn. 11), obwohl hier ein Entlassen (*visarjana*) der Navagrahas und anderen Götter bereits direkt nach der *pūrṇāhuti* am Ende des *samāvartana* beschrieben wird (CP1: 75; CP2: 81f.; CV: 85; KBh: 283 Fn. 11).

nach dem Unterweisen der Regeln des *snātaka* zunächst dem Priester ein *godāna*.¹⁷¹ Dann platziert man eine Areca- oder Kokosnuss, explizit aus der Hand des Jungen, auf dem Opferlöffel und opfert diese als *pūrṇāhuti* (VP: 281f.; VPGh: 174f.).¹⁷² Vater und Sohn bereiten und verehren gemeinsam den „(zusätzlichen) Opferlohn“ (*(bhūya-sī) dakṣiṇā*) des Priesters (VP: 282-284; VPGh: 175).¹⁷³ Die während des Rituals etablierten Götter werden begrüßt und entlassen (VP: 284-286; VPGh: 175f.).¹⁷⁴ Man gedenkt beim *viṣṇusmaraṇa* dem „Śrī Yajñapurūṣa“¹⁷⁵ und vollzieht das *karmasamarpaṇa* mit „*om kāyena vācā manasendriyair vā* etc.“ (VP: 286f.; VPGh: 176).¹⁷⁶ Opferherr, Junge und alle Anwesenden werden mit einem Segensspruch vom Priester besprenkelt (*maṅgalābhīṣeka*) und erhalten die Schutzschnur (*rakṣā*) sowie Stirnmal (*tilaka*) und Blüten als *prasāda*.¹⁷⁷ Der Priester erhält seinen Lohn und eine Mahlzeit.¹⁷⁸ Bei diesem Essen soll ihn der Junge begleiten und selbst nach den Regeln mit Mantras *bali* und *prāṇāhuti* darbringen (vgl. dazu oben §6, sowie Kap. 11.2 §7), bevor er schweigend sein Mahl einnimmt (VP: 287; VPGh: 176).

Die meisten der eben genannten Elemente, die teils aus dem Standard-*homa* und teils aus der Standard-*pūjā* stammen, werden auch von anderen Handbüchern vorge-schrieben.¹⁷⁹ Der Abschluss des Rituals kann durch die Übernahme von Elementen aus dem *agnisthāpana* jedoch noch weiter ausgebaut werden. Der SD (337) über-nimmt von dort etwa das *ghṛtachāyānirikṣaṇa*, das Betrachten seines Spiegelbildes im Butterfett, das am Ende der Initiation jedoch, anders als gemäß *agnisthāpana*-Hand-buch, nicht vom Opferherrn, sondern dem „Gebeteten“ (*snātaka*) ausgeführt werden soll. In einigen Texten wird mit Modifikationen und Adaptionen sogar fast der gesam-te Abschlussteil (*uttarāṅgakarman*) des *agnisthāpana* übernommen. So verzeichnet der SV (296-307) nach dem *deśāntara* das mit Butterfett und Opfermischung (*caru*)

171 Das *godāna* endet mit einem *abhiṣeka*, der hier jedoch (nicht wie sonst üblich dem *yajamāna*, sondern), wie explizit gesagt wird, dem Jungen gilt (VP: 281; VPGh: 174). Auch andere Texte verzeichnen ein *godāna*, teils an anderer Stelle im Ritualablauf (vgl. CP1: 74f.; CP2: 80f.; CV: 84; KBh: 283 Fn. 11; KK: 113; SD: 335; SV: 312).

172 Laut *Cūḍopānyana*-Text bringt der Lehrer (*guru*) eine vom *snātaka* berührte Frucht dar (CP1: 75; CP2: 81; CV: 84f.). Gemäß SD (334) liegt der Junge (*baṭu*) dem Lehrer (*ācārya*) zu Füßen, während dieser die *pūrṇāhuti* darbringt. Der Rāmādatta-Text (siehe oben) erwähnt, dass der Junge (*mānavaka*) den Lehrer (*ācārya*) berührt.

173 Zum Bereiten (und Übergeben) des Priesterlohns siehe auch SD: 336; SV: 318f. Im KK (114) wird nur der *saṃkalpa* angegeben, im *Cūḍopānyana*-Text (CP1: 74; CP2: 81; CV: 84) nur dar-auf hingewiesen, dass ein entsprechender *saṃkalpa* zu lesen ist.

174 Vgl. CP1: 75; CP2: 81; CV: 85; KBh: 283 Fn. 11; KK 114; SD: 336; SV: 315, 319f.

175 Dies geschieht, wie üblich, mit „*om pramādāt kurvatām* etc.“, „*om yasya smṛtyā ca nāmoktyā* etc.“, dem *nāmamantra* für Acyuta sowie „*om caturbhiṣ ca caturbhiṣ ca* etc.“. Einige der Mantras werden auch von anderen Texten genannt (vgl. CP1: 75; CP2: 82; CV: 85; KBh: 283 Fn. 11; KK 114; SD: 337; SV: 320, 324). In der VP (287) ist des Weiteren eine detaillierte Beschreibung des „Bhagavān Yajñapurūṣa Nārāyaṇa Viṣṇu“ zum Visualisieren der Gottheit (*dhyāna*) enthalten.

176 Die VP (287) nennt weitere Details, etwa dass Gerste, Sesam und Wasser aus dem *karmapātra* gehalten werden. Im SD (337) wird die Handlung als *īśvarārpaṇa* bezeichnet.

177 Vgl. KK: 114; SD: 337; SV: 323f. Zur Vorbereitung der Schnur, die beim *rakṣābandhana* um das Handgelenk gebunden wird, siehe Kap. 5.2.5 §7.

178 Auch andere Handbücher schreiben vor, dass der oder die Priester verköstigt werden (CP1: 75; CP2: 81f.; CV: 85; SD: 336; SV: 324). Zum Priesterlohn siehe Fn. oben.

179 Referenzen wurden bereits vermerkt.

darzubringende *catuḥ svastyādi havana*, das im ASA (87-95) nach dem Hauptopfer (*pradhānadevatāhoma*) den abschließenden Teil einleitet.¹⁸⁰ In ASA (95-97) wie SV (307-309) schließen die Schlussopfer bis zum *prajāpatihoma* an¹⁸¹ und es folgen, nach der *pūrṇāhuti*, eine *pūjā* des Opferlöffels sowie die übliche Sequenz von *pūrṇapātra-dāna*, *praṇītāvimoka* und *bahirhoma* (ASA: 98f.; SV: 309-311).¹⁸² Laut ASA (99f.) und SV (311f.) wird dann ein Teller mit Nahrung, Kleidung, Blüten und brennendem Licht¹⁸³ – je nach Text als *kṣetrapālabalidāna* oder schlicht als *mahābali* bezeichnet – bereitet, verehrt und für den Hüter des Platzes (*kṣetrapāla*) und dessen „Familie“ (*parivāra*) aus Geistern, Gespenstern, Dämonen usw.¹⁸⁴ an einer Wegkreuzung abgesetzt.¹⁸⁵ Im SV (312-314) folgt nun die zum Ende des Opfers gehörige Kuhgabe (*yajñāntagodāna*)¹⁸⁶ und das „Erzeugen von Intelligenz“ (*medhākaraṇa*) – ein Ritual-element, dass von den Handlungen her weitgehend mit der *pūrṇāhuti* identisch ist, sich aber bezüglich der Mantras unterscheidet.¹⁸⁷ Wie von anderen Handbüchern (etwa SD: 334) für die abschließende *pūrṇāhuti* beschrieben, berührt laut SV (314) der Junge anstelle des Opferherrn die Füße der Opferausführenden. In ASA (101f.) wie SV (315f.) folgen nun eine Verehrung des Feuers (*agnipūjā*) und das Darbringen der restlichen Opfermischung (*śeṣacaruhoma*), woran sich auch die Verwandten beteiligt.¹⁸⁸ Der Opferherr betrachtet sein Spiegelbild im Butterfett (*ghṛtachāyā-nirīkṣaṇa*), übergibt die *bhūyasī dakṣiṇā*, und der Priester bereitet mit Asche und

180 Vgl. ASP: 77-92. Im SV (304f.) sind, anders als in ASA und ASP, in dieses Set von 57 Opfern weitere *homas* an die „Gottheiten in der Nähe des eigenen Wohnorts“ (Nep. *aphu basekā thāūkā nagīcakā devatāharū*) eingeschoben. Die fünfzig namentlich Genannten verweisen eindeutig auf die regionale Herkunft des Ritualtextes. Die Liste beginnt mit Paśupatiṇātha, Guhyeśvarī, Viśaṅkhu-, Cāngu-, Icaṅgu- und Śeṣanārayaṇa, Jala-, Rakta-, Sūrya- und Aśokavināyaka und nennt andere in Nepal bedeutsame Gottheit.

181 Da bei diesem *homa* neben den Butterfettspenden auch *caru* geopfert wird, verändert sich die Reihenfolge der Elemente. So wird das Opfer für Agni Sviṣṭakṛt bereits vor dem *mahāvyaḥṛti-homa* vollzogen (siehe dazu ASA: 95 Fn. 4).

182 Laut SV (310) übergibt der Junge (und nicht wie üblich der *yajamāna*) das *pūrṇapātra*, nachdem er den *saṃkalpa* abgelegt hat. Die Reihenfolge der Elemente weicht leicht vom üblichen *saṃskārahoma* ab, wo die Sequenz mit der *pūrṇāhuti* endet (vgl. Kap. 7.1.1 §17-20).

183 Laut SV (311) werden *māṣa*-Bohnen, Reis (*cāmala*), (andere) Speise (*anna*) und Safran mit rotem Sandel, roten Blüten und anderem verehrt, Stoff (*vastra*) und Wasser dazugegeben und schließlich einige Dochte entzündet. Die Beschreibung im ASA (99f.) nennt weitere Details. So kann z.B. *cāmala* durch *khicaḍī* (eine Mischung aus gekochten Reis und Linsen) ersetzt werden und als *vastra* sollen rote, blaue und schwarze Fähnchen (*dhvajā*) verwendet werden.

184 Die zu sprechende Formel zählt Wesen wie *bhūta*, *preta*, *piśāca*, *rākṣasa*, *śākinī*, *ḍākinī* und *vetāla* auf (ASA 100; SV: 311).

185 ASA (100) verweist auf den Brauch, nach dem Absetzen des Tellers nicht zurückzublicken.

186 ASA (104-106) verzeichnet das *yajñāntagodāna* erst nach dem *ghṛtachāyānirīkṣaṇa* (siehe unten).

187 Der Darbringende hält stehend auf dem Opferlöffel eine Areca- oder Kokosnuss und anderes, übergießt das Gehaltene mit Butterfett und opfert es schließlich ins Feuer. Bei der *pūrṇāhuti* ist der Mantra VS 7.24 (= VS 33.8) üblich (siehe Kap. 7.1.1 §20). Für das *medhākaraṇa* werden dagegen (neben einem *saṃkalpa*) die Mantras VS 32.13-15, 11.66, 31.15, 3.49 und 32.16 gesprochen (ASA: 100f.; SV 314).

188 Laut SV (115) wird bei der *agnipūjā* neben anderen Dingen auch das (während des Rituals benutzte) *upayamanakuṣa* ins Feuer geworfen.

Butterfett das Stirnmal (*tilaka*) vor (ASA: 102-107; SV: 317-319).¹⁸⁹ Dann wird erneut das Opferfeuer verehrt, u.a. mit dem Schwenken eines Lichtes (*āratī* oder *nīrājana*).¹⁹⁰ Man zieht den *brahman* aus seinem Sitz, entlässt auch die anderen Götter (*visarjana*), gedenkt *Acyuta* (*aycuta-* bzw. *viṣṇusmaraṇa*) und liest „*kāyena vācā*“ (*karmasamarpaṇa*) sowie einem kurzen Dialog, mit dem man das Ritual für abgeschlossen erklärt (ASA: 112f.; SV: 319f.).¹⁹¹ Schließlich sprengelt der Priester als Segen Wasser (*maṅgalābhiṣeka*) und verteilt Früchte (*prasādagrahaṇa*), Stirnmal (*tilakadhāraṇa*) und Schutzschnur (*rakṣābandhana*) an die Ritualteilnehmer (ASA 114-117; SV 320-324).¹⁹² Ist das Ritual beendet, bewirbt man zunächst die Brahmanen und dann alle Verwandten und Freunde (ASA: 117). Laut SV (324) soll man zuvor dem Brahmanen die Füße waschen.

Die konkrete Gestaltung des Ritualabschlusses kann in den Handbüchern also sehr variieren. Verfasser und Kompilatoren bedienen sich unterschiedlich in der entsprechenden Abteilung ihrer Ritualbaukästen. Bei aller Varianz gemein ist aber, dass das Ende des Rituals gebührend ausgebaut wird. Auch sind zwei weitere Dinge auffällig: Zum einen, dass in mehreren Handbüchern an verschiedenen Stellen explizit der frisch initiierte Junge aktiv in die Abschlusshandlungen eingebunden wird. Zum anderen, dass der Kreis der ins Ritual Involvierten wieder ausgeweitet wird. Wie bei den Vorbereitungen und einigen Elementen, mit denen der Beginn des Rituals markiert wird, partizipiert nun wieder die ganze Familie. Der im Ritual, nicht zuletzt durch die zeitweilige Trennung und Abhebung vom Alltag, erzeugte Segen wird jetzt großzügig an alle Teilnehmer ausgeschüttet. Noch deutlicher als in den Texten wird dies, wenn man betrachtet, wie der letzte *saṃskāra* und das Ende des *vratibandha* heute vollzogen wird.

11.2 Praxis

Bevor man in der Praxis mit dem *samāvartana* beginnen kann, ist meist bereits der Mittag oder frühe Nachmittag erreicht. In den beobachteten Fällen zeigten sich nun oft Anzeichen von Erschöpfung bei den Ritualakteuren. Bemerkbar war die zunehmende Müdigkeit nicht nur bei den Initianden, insbesondere den jüngeren, sondern auch bei anderen. Z.B. lasen die meisten Priester nun bei *saṃkalpas* und anderen

¹⁸⁹ Die Handbücher variieren leicht die Reihenfolge der Elemente. Im ASA (104-106) geht der Übergabe der *bhūyasī dakṣiṇā* das *yajñāntagodāna* voran und im SV (316) wird das *tilaka* bereits vor dem *ghṛtachāyā* bereitet und gleich aufgetragen, obwohl der Text das Auftragen später erneut beschreibt (SV: 324).

¹⁹⁰ Die Details variieren je nach Text: Der SV (319) nennt neben *āratī* nur *arḡha* als Darbringung, der ASA (107-112) dagegen beschreibt nicht nur einzelne Schritte der *āratī*, sondern lässt vorher unter Läuten der Glocke (Nep. *ghaṇṭī*) auch mit Räucherwerk (*dhūpa*) und Lampe (*battī*) verehren sowie Speise (*naivedya*) darbringen. Schließlich folgt *puṣpāñjali*.

¹⁹¹ Laut ASA (113) soll der Opferherr bei dieser Gelegenheit den Ring aus (*pavitṛī*) ablegen. Im SV (320) wird dieser Ring (Nep. *aūṭhī*) bereits beim *karmasamarpaṇa* bzw. „*kāyena vācā*“ erwähnt.

¹⁹² Anders als die ASP (107-111) geben ASA (114f.) und SV (320f.) für den *maṅgalābhiṣeka* neben vedischen Mantras auch eine Sequenz von neun puranischen Mantras an.

Formeln einfach das Muster aus dem Buch, ohne es entsprechend anzupassen. Nachlassende Konzentration mag einer der Gründe dafür sein, dass vor allem gegen Ende des *samāvartana* Zahl und Anordnung der rituellen Handlungen weitaus stärker variierten als in den bisherigen Teilen des Rituals. Der Übersichtlichkeit halber sollen die einzelnen Elemente hier aber weitgehend in der Reihenfolge behandelt werden, der im letzten Kapitel (und über weite Strecken im Hauptbeispiel) gefolgt wurde.

§1 Rahmenritual, erster Teil – Um das *samāvartana* einzuleiten, wird zunächst der entsprechende *homa* in das nördlichste der Feuerstellen entrichtet.¹⁹³ Im Hauptbeispiel war dabei bereits erkennbar, dass sich das Ritual seinem Ende näherte:

Während der Junge nach dem *vedārambha* noch immer an der Westseite des Ritualplatzes Glückwünsche und Geschenke entgegennimmt, schichtet einer der Priester Holzscheite auf die vierte *vedi*, legt *kuśa* um die Feuerstelle und entzündet den Stapel, indem er mit dem Opferlöffel Glut aus dem Hauptfeuer transferiert und Butterfett nebst Dochten dazu gibt. Der Hauptpriester liest derweil einen *saṃkalpa* und ruft dann den Jungen zu sich, damit dieser unter seiner Anleitung den Brahmā an der Südseite verehere. Schnell bringen die Priester die Butterfettspenden des *samāvartana-homa* dar und reichen dem Jungen auf einem Blatt die „Neige“ für das *saṃśrava-prāśana*. Nachdem dieser davon gekostet und Wasser geschlürft hat, wird er angewiesen, einen Blattteller mit Reis neben den Brahmā zu stellen (*pūrṇapātradāna*?) und das Feuer zu umrunden. Schließlich wird das Set von *praṇītā*- und *prokṣaṇīpātra*, welches bei den vier *saṃskārahomas* verwendet wurde, kopfüber auf die Erde gestellt (*praṇītāvimoka*). Die beiden Gefäße werden nun nicht mehr benötigt.

Auch in anderen Fällen verzichtete man auf den Dialog, in dem laut Texttradition der Junge bei seinem Lehrer die Erlaubnis einholt, ein Bad zu nehmen, und man begann gleich routiniert mit dem ersten Teil des Feuerrituals. Meist nahm dieser den jeweils üblichen Verlauf. Nur gelegentlich traten Abweichungen von der sonst beobachteten Form auf.¹⁹⁴

§2 Umsorgen des Feuers und anderes – wie in den Handbüchern wird auch in der Praxis nach dem *homa* eine Sequenz von Elementen des *upanayana* wiederholt. Die beobachteten Varianten wurden bereits behandelt (siehe Kap. 9.3 §13-19).

§3 Verehrung der acht Krüge (*aṣṭakalaśapūjā*) – In einigen rezenten Handbüchern wird dem Bad des Jungen (siehe §4) als Vorbereitung eine Verehrung der acht Krüge mit dem Badewasser vorangestellt.¹⁹⁵ In der heutigen Praxis ist diese *aṣṭakalaśapūjā* Standard und ein eigenständiges Element, das gegebenenfalls vorgezogen werden kann. Sie wird deshalb hier als eigener Paragraphen behandelt.

Mit einer Ausnahme, bei der der Vater diese Aufgabe übernahm (Fall 2), verehrte stets der *brahmacārin* selbst, vom Priester assistiert, die Krüge:

¹⁹³ Nur im Fall 5 wich man von der sonst üblichen Reihenfolge ab (siehe Kap. 10.2 §1).

¹⁹⁴ Man trug z.B. im Fall 7 bereits vor dem eigentlichen *saṃskāra* dem Jungen das Aschezeichen auf.

¹⁹⁵ Für Referenzen siehe Kap. 11.1 §3.

Nachdem der Junge Brennholz ins Feuer geworfen hat,¹⁹⁶ grüßt er auf rituelle Weise seinen Lehrer (*abhivādana*), diesmal in Anwesenheit desselben, und begibt sich an die Ostseite des Ritualplatzes, um unter Anleitung des Feuerpriesters die acht Krüge zu verehren. Im Süden beginnend bringt er jedem Krug Materialien vom *saptapāla* dar und verehrt die Gefäße kollektiv mit dem Schwenken eines Lichts (*nīrājana*), das man an der Lampe (*dīpa*) im Osten des *maṇḍapa* entzündet hat. Die Handlungen des Jungen werden vom Hauptpriester genau beobachtet. Fehler werden direkt korrigiert.

Auch andere vollzogen die Verehrung der einzelnen Krüge von Süden nach Norden.¹⁹⁷ Wie ausführlich dies geschah, hing von der Stimmung der Akteure und der Ausstattung des Rituals ab. Der Vater im Fall 7 (siehe oben) benötigte für seine aufwendige *pūjā*, bei der alle Darbringungen mit Mantras begleitet wurden, eine Viertelstunde, in anderen Fällen erledigte man diese *pūjā* in einem Bruchteil der Zeit. Nur in einem Fall verzichtete man darauf, denn man hatte zu Beginn des Rituals keine acht Krüge aufgestellt (siehe §4).

§4 Das Übergießen (*abhiṣeka*) oder Bad (*snāna*) – Dieses zentrale Element des *śamāvartana*, das wesentlich dazu beiträgt, aus dem *brahmacārin* einen *snātaka*, einen Gebadeten, zu machen, wurde im Hauptbeispiel folgendermaßen vollzogen:

Der Junge bleibt bei den soeben verehrten Krügen stehen, blickt nun aber nach Osten. Er legt die Handflächen über dem Kopf zusammen und ein Priester nimmt nacheinander aus jedem der acht Krüge mit dem darin steckenden Mango-Blatt etwas Wasser und besprenkelt den Kopf des Jungen (*abhiṣeka*). Der restliche Inhalt der Krüge wird in den *īśānakalaśa* gegossen, um dann mit dem so gesammelten Wasser den Jungen zu „baden“. Dazu soll er wieder die zuvor beschriebene Haltung einnehmen. Diesmal hält ihm einer der Priester jedoch ein Sieb über den Kopf, durch welches er Wasser gießt (*sahasradhārasnāna*), während der Hauptpriester aus dem Handbuch die Mantras rezitiert.

Der „Gebadete“ legt sein durchnässtes Kopftuch und Obergewand ab und begibt sich, wie beim Bad am Ende des *cūḍākaṛaṇa* (siehe Kap. 8.2 §13), zum nahe gelegenen Waschplatz. Die Schwester wird hinterher geschickt und auch der jüngste Bruder des Vaters hilft wieder beim Waschen des Jungen. Während man sich inmitten Wäsche waschender Frauen bemüht, alle Spuren des roten Farbpulvers zu beseitigen, hüllt sich der Ritualplatz in dichten Rauch. Der Familienpriester, der seit dem Vortag am Vortag nicht mehr in das Ritual involviert war, opfert nun mit einem Helfer Gerste, Sesam und Butterfett für die *navagrahas* ins Hauptfeuer.¹⁹⁸ Auch der *yajamāna*, der älteste Bruder des Vaters, hat wieder am *maṇḍapa* platzgenommen.

¹⁹⁶ Vgl. Kap. 9.3 §13. Anders als beim *upanayana* wiederholte der Junge diesmal nach einer *pradakṣiṇā* um den Tempel das *samidādhāna*.

¹⁹⁷ Nur in einem hier nicht systematisch erfassten Fall (beobachtet am 1. März 2006 am Rudragādeśvara, Deopatan) hatte man ihm Norden begonnen und arbeitete sich nach Süden vor, zumindest bis der Priester eines benachbarten Rituals insistierte und bewirkte, dass die *pūjā* abgebrochen und im Süden erneut begonnen wurde.

¹⁹⁸ Wie von einigen Texten (etwa SV: 327) für den *navagrahahoma* vorgesehen, hatte der Vater auch neun verschiedene Arten von Brennmaterial (*samidh*) besorgt: je ein kleines Bündel *siplikāna*, *palāśa*, *ḍumrī*, *apāmārga*, *svāmī*, *khayara*, *dūbo*, *pippala* und *kuśa*.

„Gebadet“ wurden alle Initianden. Die konkreten Umsetzungen dieses Ritualelements konnten jedoch variieren. Im Fall 3 zeigte das Bad große Ähnlichkeit mit dem eben Berichteten (siehe Abb. 25).¹⁹⁹ Zum Teil agierten dieselben Personen.²⁰⁰ Auch in anderen Fällen stellte das *sahasradhārasnāna* den Höhepunkt des Bades dar. Gelegentlich waren daran drei Priester beteiligt. Der Hauptpriester rezitierte, ein zweiter Priester hielt das Sieb und ein dritter goss. Im Fall 4 konnte man, nachdem der Priester das Wasser der Krüge gesprenkelt hatte, das benötigte Sieb nicht finden. Der Übergießende, hier je nach Jungen der Bruder des Vaters oder der Mutter, benutzte daher die rechte Hand als Sieb.

Eine weitere Variante, bei der man sowohl auf das Sprengen von Wasser einzelner Krüge als auch auf ein Sieb verzichtete, konnte im Fall 7 beobachtet werden: Der Priester wies die Jungen an, jeweils die Hälfte des Wassers aus den Krügen in das *karmapātra* zu gießen. Dann suchte er einen geeigneten Ort, führte seine Schützlinge ein Stück weg vom *maṇḍapa*, stieg im Süden auf eine Brüstung und übergoss die Jungen dem Alter nach mit dem gesammelten Wasser. Pragmatisch setzte er sich damit über vorgeschriebene Details hinweg.

Noch offensichtlicher wurde im Fall 6 improvisiert. Da man hier keine acht Krüge (*aṣṭakalaśa*) an der Ostseite vorbereitet hatte, sammelte der Priester im *iśānakalaśa* das Wasser aus den fünf Krügen an den Pfeilern des *maṇḍapa* (*pañcavāruṇīkalaśa*). Für den *abhiṣeka* nahm er *kuśa* und rezitierte den Mantra „*om dyauḥ śāntiḥ* etc.“ (VS 36.17), der etwa beim *godāna* (siehe Kap. 6.4.1 §3) oder dem *maṅgalābhiṣeka* am Ritualende (siehe §17) beim Sprengen von Wasser üblich ist. Schließlich zerriss er den Stoff, den man zu Beginn des Rituals diesem Krug als Kleidung (*vastra*) umgelegt hatte, und band jedem Jungen (wie nach einem *bali*) einen Streifen davon um den Hals.²⁰¹ Der Priester, aufgrund von Materialmangel zur Improvisation gezwungen, gab dem Element mit Hilfe von Zitaten aus anderen Ritualen eine völlig neue Form.

§5 Lösen des Gürtels (*mekhalāmocana*) – Das Bad beendet auch in der heutigen Praxis des *vratibandha* eine Phase des Studiums und der Observanz. Die Tatsache, dass diese Lehrzeit heutzutage „virtuell“ innerhalb des Rituals vollzogen wird, macht einige der textlich tradierten Elemente obsolet (siehe etwa §8), dennoch wird auch heute markiert, dass der Junge nun kein *brahmacārin* mehr ist und nach dem Bad bzw. den anschließenden Waschungen in ritueller Form (also mit Mantra) die (restliche) Asketenkleidung ablegt. Im Hauptbeispiel war dies ein schlichter Akt und beschränkte sich (wie im Sūtra) auf das Ablegen der *mekhalā*:

199 Allerdings hatte man hier beim Aufbau des Ritualplatzes vergessen, die acht Krüge zu füllen – ein Fehler, der vor dem Bad schnell behoben wurde.

200 Der Hauptpriester war in beiden Fällen der gleiche und ihm stand eine ähnliches Team zur Seite. Im Fall 3 gehörte dazu auch der Vater des Hauptbeispiels, der als Hauptassistent das Übergießen übernahm.

201 Das am Ende eines Tieropfers (*bali*) neben einer schwarzen *ṭikā* aus Ruß übliche Binden eines Stoffstreifens um den Hals konnte in keinem anderen *vratibandha* beobachtet werden.

Wie zu Beginn des *upanayana* ein Handtuch um die Hüfte tragend, kehrt der Junge zum Ritualplatz zurück, wo ihm der Priester unter Rezitieren des entsprechenden Mantras den Gürtel als letztes Zeichen seines *brahmacarya* abnimmt.

Im Fall 7 schloss man dem Ablegen des Ornaments des *brahmacārin* gleich das Neueinkleiden und Schmücken der *snātakas* an. Die Jungen behielten aber trotz neuer Kleidung ihre Bettetaschen um, da noch immer Gäste eintrafen und Kuverts als „Almosen“ gaben.²⁰² In den Fällen 2 und 5 legte man nun ein Winkelgewand (*dhōṭī*) an. Im Hauptbeispiel fuhr man jedoch (wie im verwendeten Handbuch) zunächst mit der folgenden Handlung fort.

§6 Grüßen der Sonne (*sūryopasthāna*) – Das im *vratibandha* mehrfach vollzogene Grüßen der Sonne²⁰³ ist auch Teil des *samāvartana*, zumindest laut Texten und im Großteil der beobachteten Fälle.

Vom Waschplatz zurück an der Stelle, wo er „gebadet“ wurde, stellt sich der Junge auf ein kleines Holzbrett und erhebt beide Arme. Die Mantras werden gelesen. Dann blickt der Junge in die Sonne, legt die Hände vor dem Gesicht zum Gruß aneinander, verbeugt sich, und der *yajamāna*, sein Onkel, legt ihm ein Wickelgewand (*dhōṭī*) an.

Im Fall 3 legte der Vater dem Junge nach dem formellen Grüßen der Sonne ein Wickelgewand (*dhōṭī*) an. In den Fällen 2 und 5 trugen die Jungen bereits *dhōṭī* (vgl. §5). Das Grüßen der Sonne konnte aber auch noch später erfolgen; so im Fall 7 erst nach dem Essen von Joghurt und anschließender Mundspülung.

§7 Essen von Joghurt (*dadhiprāsana*) – Spätestens gegen Mittag dürften die meisten Jungen von Hunger geplagt worden sein, da sie seit dem Ritualbeginn am Morgen, teilweise sogar seit dem *jūṭikābandhana* am Vorabend, keine Nahrung mehr zu sich genommen hatten und „asketisch“ fasteten. Beim *samāvartana* bot sich in den meisten Fällen die Gelegenheit, mit einer kleinen Mahlzeit dieses Fasten zu brechen. Im Fall 1 fütterte die Mutter den Jungen zunächst mit etwas Reis und (einige Minuten später) mit einer Banane. Beides war dem herangewachsenen Jugendlichen ausgesprochen peinlich. Auch im Fall 2 bekam der Junge von der Mutter eine Banane.²⁰⁴ Wenn sonst ein Essen im Ritual stattfand,²⁰⁵ nahm es meist eine andere Form:

Gewandet mit Opferschnur und *dhōṭī* hockt sich der Junge auf dem kleinen Holzbrett, auf dem er stehend die Sonne begrüßt hatte, nieder. Vor ihm wird ein Metallteller mit einem Schälchen Joghurt, zwei geschälten Bananen und vier Stück einer Milchsüßigkeit (Nep. *peḍā*) gestellt. Unter Anweisung des Priesters, der ohne Handbuch neben

202 Vor dem *deśāntara* (§14) nahmen sie auch ihre Stöcke wieder auf.

203 Siehe Kap. 5.2.4 §2, 9.2 §11 und 26, 9.3 §5 und 18. Dass dieses Element verschiedene Deutungen zu bzw. nicht zulässt, wurde bereits anhand der Textangaben behandelt (siehe Kap. 11.1 §5). Die Praxis liefert kaum weitere Interpretationshinweise.

204 Während der Junge im ersten Fall beim Füttern noch seine Asketenkleidung trug, war der Gespeiste im zweiten Fall bereits festlich neu eingekleidet und geschminkt worden. Auch hatte er bereits vorher etwas Joghurt auf förmliche Weise gegessen (siehe unten). Im Fall 4 wurden die Jungen von Onkel (Vaterbruder) und einer Tante, ebenfalls nach dem Umkleiden, mit Joghurt und Banane gefüttert.

205 Im Fall 6 wurde darauf verzichtet.

ihm auf einem Kissen sitzt, gießt der Junge zunächst etwas Wasser um den Teller. Dann nimmt er fünf kleine Portionen²⁰⁶ und gibt sie jeweils mit einem Mantra auf die Erde. Erst nach diesem Speiseopfer (*bali*) an die Götter, darf er selbst essen. Der Priester überwacht noch, wie sein Schützling etwas Joghurt aus der hohlen Hand schlürft und lässt ihn dann in Ruhe sein kleines Mahl beenden.

Auch in anderen *vratabandhas* wurden vor der Mahlzeit Speiseopfer dargebracht (siehe Abb. 26) und die Jungen so in die rituelle Form des Essens eingewiesen, wie sie etwa von den *nityakarman*-Handbüchern behandelt wird.²⁰⁷ Dieser Form wird auch gefolgt, wenn am Ende des Rituals die Priester mit reiner Speise verköstigt werden²⁰⁸ und laut einigen Handbüchern soll der Junge an diesem *bhojana* der Priester teilnehmen.²⁰⁹ In der beobachteten Praxis wurde die „Lektion“ im rituellen Essen jedoch meist im Rahmen des *dadhīprāśana* erteilt. Im Fall 5 bereitete man dabei nicht nur einen Sitz aus Wasser und brachte darauf Speisen dar, der Priester berührte auch die Augen des Jungen mit Wasser, bevor dieser, zunächst mit der Hand, dann mit einem Löffel, zu essen begann. Im Fall 3 berührte der Junge seine Augen selbst. In wieder anderen Fällen wurde auf das Berühren der Augen verzichtet, der Junge musste jedoch vor und nach dem Essen *ācamana* machen (etwa in Fall 2). Gelegentlich wurden bei der Mahlzeit weitere Handlungen „gelehrt“, die zur täglichen Praxis eines *dvija* gehören sollten. Im Fall 7 dagegen ließ der Priester die ermüdeten Jungen ohne irgendeine Unterweisung ein Schälchen mit Joghurt und Sesam austrinken, bevor er sie zum Mundausspülen abseits des Ritualplatzes führte (vgl. §9).

§8 Schneiden von Haaren und Nägeln – Dass das laut Sūtra nun folgende Rasieren des Haupthaars und Schneiden der Nägel in den Handbüchern teils durch *ācamana* substituiert ist (siehe Kap. 11.1 §7), liefert bereits einen Hinweis darauf, dass dieser Teil des *samāvartana* im Laufe der Zeit an Bedeutung verlor. Im *vratabandha* wird bereits beim ersten der vier durchlaufenen *samskāras* der Kopf geschoren. Eine erneute Rasur am Ende des Rituals ist damit obsolet geworden.²¹⁰ Zwar wird in den meisten Handbüchern nach wie vor die Anwesenheit eines Barbier beim *samāvartana* erwähnt, da dieser aber gar keine Aufgabe mehr hat, übergeht man diese Vorschrift. Wenn in den beobachteten *vratabandhas* überhaupt ein Barbier anwesend war (vgl. Kap. 2.1 §8), wurde dieser gleich nach dem *cūdākarana* für seine Dienste entlohnt und verließ den Platz. Da man in der Praxis, von den Texten abweichend, auch auf jegliche Substitution der beiden Handlungen verzichtete, ging man nach der Mahlzeit (§7) in der Regel gleich zum folgenden Element über.

206 Wie der Priester ihm erklärte, sollte von jeder Speise etwas dabei sein.

207 Siehe z.B. NP: 163-165.

208 Wenn (wie etwa im Hauptbeispiel) zusammen mit den Priestern verköstigt, musste auch ich die vorgeschriebenen Handlungen vollziehen, bevor mir gestattet wurde zu essen. Beim *bhoja* der anderen Gäste dagegen sind keine Speiseopfer üblich.

209 Siehe VP: 287 und VPGh: 176. Vgl. dazu Kap. 11.1 §15

210 Während bei den Newar das als vorbereitende Reinigung verstandene Schneiden der Nägel (insbesondere der Fußnägel) integraler Bestandteil der Initiation (der *kaytāpūjā* der Jungen als auch des *ihī*-Rituals der Mädchen) ist (Gutschow/Michaels 2008: 69f., 141 und *passim*) bzw. bis vor kurzem war (ebd.: 35), spielt es im *vratabandha* der Bāhūn und Chetrī weder zu Beginn noch am Ende eine Rolle.

§9 Reinigen der Zähne (*dantadhāvana*) – Auf die Parallele des Mundspülens und Bürstens der Zähne mit *udumbara* (Nep. *ḍumrī*) beim *samāvartana* und dem allmorgendlichen *śaucācāra* wurde bereits hingewiesen (siehe Kap. 11.1 §8). Durch die in der Praxis heute übliche Verkürzung des Ritualablaufs (siehe §8) ergibt sich noch ein anderer Bezug, der für die Akteure, wenn sie denn nach einem Sinn der Ritualhandlung suchen, als Erklärung naheliegender ist: Es gehört zur ritualisierten Form des Essens, dass man sich nach der Mahlzeit gründlich den Mund mit Wasser reinigt. Die Tatsache, dass nur in wenigen Ritualen (etwa im Fall 3) beim *dantadhāvana*, wie in den Texten vorgeschrieben, ein Zweig des *udumbara* verwendet wurde, lässt sich daher nicht immer allein über mangelhafte Vorbereitung des Rituals erklären. Im Hauptbeispiel begnügt man sich mit einem Substitut:

In Begleitung eines Priesters begibt sich der Junge nach dem Essen wieder an die Waschstelle und spült den Mund mehrfach mit Wasser aus. Da kein Zahnreiniger aus *ḍumrī* verfügbar ist, reicht man ihm einen etwa zehn Zentimeter langen Zweig, den man kurzerhand von einem der Äste des *paiyū*, die die Pfeiler des *maṇḍapa* schmücken, gebrochen hatte.

In anderen Fällen übergang man das Reinigen der Zähne mit einer hölzernen Bürste ganz und beschränkte sich auf das Ausspülen des Mundes. Im Fall 7 wies der Priester seine Schützlinge ausdrücklich an, dass sie von nun an diese Mundspülung ebenso gründlich²¹¹ nach jeder Mahlzeit vollziehen sollten. Das heutige „*dantadhāvana*“ liefert also ein Beispiel dafür, dass Veränderungen im Ritualablauf Uminterpretationen und Umgestaltungen anderer Handlungen nach sich ziehen können.

§10 Berühren von Gesicht und Nase (*mukhanāsikāmbhana*) – Im Einklang mit dem Sūtra schreiben die Handbücher nun ein erneutes Bad und das Berühren von Gesicht und Nase mit Sandelpaste oder ähnlichem vor. In den beobachteten Fällen verzichtete man auf ein weiteres Bad. Auch das Berühren bzw. Salben des Gesichts konnte nicht beobachtet werden. Jedoch wurde gelegentlich an dieser Stelle ein anderes Element der Segnung eingefügt:

Einer der Priester tritt mit einem Teller *rato dahiṭkā* vor den Jungen und platziert je ein Häufchen davon auf Stirn, Hals, Schultern und Opferschnur des Jungen. Dann überreicht er den Teller der Mutter, die ihrerseits dem Jungen *ṭikā* und Früchte übergibt. Einige Tanten folgen ihrem Beispiel.

Auch im Fall 2 bekam der Junge vom Priester eine rote *dahiṭkā*,²¹² allerdings erst, nachdem er von diesem über den Umgang mit der Opferschnur beim Toilettengang und andere Reinheitsregeln belehrt wurde.

§11 Wassergabe an die Ahnen und Anlegen der Opferschnur– Seit der Zeit des Sūtra nachweisbar, soll im Rahmen des *samāvartana* den Ahnen eine Wassergabe dargebracht werden. Diese Handlung, wenn benannt, heißt in Texten meist „Träufeln

211 Der Priester achtete darauf, dass die Jungen nichts von dem Wasser schluckten und alles wieder ausspien. Schließlich kontrollierte er, ob die Mäuler auch wirklich sauber waren.

212 Die Mutter gab in diesem Fall erst später, nach dem Neueinkleiden (§13), *ṭikā*.

von Waschwasser“ (*avanejananiṣeka*) und stellt erneut einen Bezug zu den allmorgendlichen Reinigungen des *dvija* her. Laut UP1 (134) bietet sich hier Gelegenheit, dem Jungen eine neue Opferschnur anzulegen. Das sahen auch verschiedene Akteure in der heutigen Praxis so.

Nachdem der Junge zum Ritualplatz zurückgekehrt ist, wird er angewiesen, nach Osten zu blicken. Ein Priester gibt ihm etwas Wasser in die zusammengelegten Hände, das er unter Rezitieren eines Mantras über die Fingerspitzen für die Götter auf die Erde gießt. Dann soll er die Opferschnur über die rechte Schulter legen. Erneut wird ihm Wasser gegeben – diesmal in die rechte Hand – welches er nun über die rechte Seite der Handfläche (*pitṛtīrtha*), also in südliche Richtung, auf die Erde gießt und so den Ahnen darbringt. Dann legt er die Schnur zurück in die übliche Position. Während ein verspätet eingetretener Gast dem Jungen gratuliert und ihm einen Umschlag zusteckt, zählt der Priester die Knoten der bereits getragenen Schnur und bereitet dementsprechend eine weitere Schnur mit drei Strängen vor. Dann wird der Junge angewiesen, den rechten Arm zu heben, sodass ihm die zusätzliche Schnur angelegt werden kann.

Auch im Fall 3 brachte der Junge zunächst Wasser dar, bevor er eine neue Opferschnur erhielt. Allerdings hatte man hier eine Schnur mit sechs Strängen vorbereitet und nahm, nach deren Anlegen, die bis dahin getragene ab. So auch im Fall 5, nur erfolgt der Schnurwechsel bereits nach dem Umbinden des Wickelgewands (*dhōṭī*), und man demonstrierte die veränderte Position der Schnur bei der Wassergabe an die Ahnen bereits anhand der neuen Schnur. Während in den meisten Fällen das Anlegen durch einen Priester geschah, übernahm es im Fall 4 je nach Jungen der Vater- bzw. Mutterbruder.²¹³

§12 Einreiben mit Sandel (*candanalepana*) – Nur im Fall 3 konnte beobachtet werden, dass der Junge vor dem Einkleiden und Schmücken eine *ṭikā* aus Sandelpaste auf Stirn, Augen und Ohren bekam. Diese kurze Handlung kann im Tumult, der üblicherweise vor dem Einkleiden herrscht, in anderen Fällen jedoch übersehen worden sein.

§13 Einkleiden und Schmücken des Gebadeteten (*snātaka*) – Im Sūtra folgt dem Beenden des *brahmacarya* (mit Bad, Ablegen der Asketenkluft usw.) und den anschließenden Reinigungen und Salbungen das Neueinkleiden als *snātaka*. Anders als das Sūtra erwähnen einige Handbücher bei den Dingen, die dem Jungen nun angelegt werden sollen, neben einem neuen Unter- und Oberkleid, Blüten bzw. Girlande, Turban usw. auch die (zweite) Opferschnur (siehe Kap. 11.1 §12). Wie berichtet, wird in der heutigen Praxis diese Schnur meist bereits vorher angelegt (siehe §11). Besondere Aufmerksamkeit kann auch der Kopfbedeckung zukommen, wobei anstelle des vom Sūtra vorgeschriebenen Turbans – eine Parallele zum *dikṣita* (Lubin 2011: 24) – heute in der Regel die typisch nepalische Kappe (Nep. *ṭopī*) verwendet wird. Im Fall 1 verehrte man sie vor dem Einkleiden mit Blüten und Reis. In anderen Fällen

²¹³ Das Anlegen der Schnur erfolgte hier bereits vor dem Ablegen der Asketenkleidung und dem direkt anschließenden Neueinkleiden.

(etwa 3 und 5) legte der Vater oder eine andere Respektperson nach dem Aufsetzen demonstrativ erneut Hand an, um sie auf dem Kopf des Jungen zu richten. Dies sind nur einige der heute üblichen Veränderungen der textlich tradierten Vorlage, die nahe legen, dass das Einkleiden während des *samāvartana* im Laufe der Zeit seinen Charakter verändert hat.

Man begibt sich wieder an die Südseite des Ritualplatzes. Während die Schwester schon mit dem Unterhemd bereitsteht, liest der Priester alle im Handbuch für das Ankleiden gegebenen Mantras (außer dem für die bereits angelegte Opferschnur). Dann hilft die Schwester ihrem Bruder beim Anlegen der neuen Kleidung. Neben dem Unterhemd bekommt er eine an der Seite gebundene Tunika (Nep. *mayalaposā* oder *daurā*), eine traditionelle Hose im selben Stoffmuster (Nep. *suruvāla*) sowie einen breiten roten Stoffgürtel (Nep. *kamarabanda*). Mittlerweile ist auch der ältere Halbbruder des Vaters eingetroffen²¹⁴ und beteiligt sich am Geschehen. Er platziert die Kappe (Nep. *ṭopī*) auf dem Kopf des Jungen und legt ihm eine Girlande aus *dūrvā*-Gras (Nep. *dūbomālā*) an, der eine Girlande aus gelben Blüten und schließlich Socken (Nep. *mojā*) und neue Schuhe (Nep. *juttā*) folgen. Schirm und Bambusstock werden nicht überreicht. Das Schminken des Jungen, das Schwester und *sānī āma* übernehmen, erfolgt nachträglich gegen Ende des Rituals in einem Seitengebäude der Tempelanlage. Gegen das eigentlich vorgesehene Anlegen von Ohrringen wehrt sich der Junge erfolgreich. Auch auf das Zeigen des Spiegelbildes verzichtet man.

Wie in anderen Fällen ist im Hauptbeispiel der augenscheinliche Verzicht auf die Übergabe wichtiger Statussymbole des *snātaka*, wie Schirm und Bambusstock, auffällig.²¹⁵ Vergleicht man die heutige Praxis mit den Angaben der Texte, werden aber nicht nur Auslassungen offensichtlich. Die Praxis weist Ergänzungen der textlich tradierten Form auf, die – wie von den Akteuren häufig kommentiert – aus einem anderen Ritual stammen: Wie bei seiner Heirat erhält der Junge beim *samāvartana* neben einer gewöhnlichen Blütengirlande eine *dūbomālā*.²¹⁶ Auch dass die Schwester (oft unterstützt von Tanten) ihren Bruder herausputzt (vgl. etwa Bennett 2005: 70), stellt eine Parallele der beiden Rituale dar. Schließlich ist auch die Tatsache, dass viele Jungen *daurā-suruvāla* (bzw. *mayalaposā-suruvāla*), die festliche Nationaltracht Nepals, angelegt bekamen (Fall 2, 3, 4, 5 und 7),²¹⁷ nicht allein als Anpassung an regionale Gepflogenheiten zu verstehen. Traditionell heiratet man in dieser Tracht (vgl. Bennett 2005: 78). Der Junge wird beim *samāvartana* wie ein Bräutigam ausstaffiert.

214 Er hatte sich verspätet, da er am Vormittag mit dem Vorritual eines für den folgenden Tag geplanten *vratābandha* beschäftigt war.

215 Einige Jungen nahmen später für das *deśāntara* ihre Stöcke aus dem *upanayana* wieder auf (siehe §14). Zu dem im Fall 2 bei der Prozession um den Tempel getragenen Schirm siehe §15.

216 Oft übergab die Mutter die Girlande (Fall 1, 2, 3 und 5). Im Hochzeitsritual ist dies Aufgabe der Braut (Bennett 2005: 74).

217 In den Fällen 1 und 6 übergab man Jeans und Hemd bzw. Pullover. Auch einer der Jungen im Fall 7 erhielt Kleidung westlicher Art. Selten verwendete man statt *ṭopī* ein Basecap.

Derartige direkte Bezüge zwischen *samāvartana* und Hochzeitsritual finden sich bereits in der klassischen Ritualliteratur (Keßler-Persaud 2010). Aus eben dieser Literatur geht auch hervor, dass z.B. das aus *dīkṣā* und *samāvartana* bekannte Schminken der Augen (*añjana*) in das Hochzeitsritual integriert wurde (Einoo 2010: 79; Gonda 1980: 151f.). Im hier untersuchten Material dagegen sind es vor allem Details, die aus der Hochzeit, genauer gesagt der heutigen Form der Hochzeit, in das *samāvartana* übernommen wurden. Dabei kann sich der Charakter einiger angestammter Elemente des *samāvartana*, wie eben des *añjana*, erheblich wandeln. Laut Texttradition salbt der *snātaka* unter Sprechen eines Mantras die Augen und betrachtet sich dann im Spiegel. Wenn diese Handlungen in der Praxis nicht einfach übergegangen oder mit einer schlichten Geste substituiert wurden,²¹⁸ betrieben die weiblichen Verwandten meist erheblichen Aufwand, um das Gesicht des Jungen mit Lippenstift, Rouge und Kayal zu verschönern (Fall 2, 3, 5). Dies geschah, wie im Hauptbeispiel, außerhalb des Ritualplatzes²¹⁹ und meist ohne Beteiligung eines Priesters.²²⁰ Statt Mantras waren Witze über den „Bräutigam“ und Gekicher zu hören.²²¹

All diese im Brauch der Bāhun und Chetrī fest etablierten Abweichungen von der Texttradition weisen darauf, dass es beim Neueinkleiden heute nicht vornehmlich um das Ausstatten des Jungen als *snātaka* geht, sondern veranschaulicht werden soll, dass seine Initiation ihn zum potentiellen Bräutigam macht. Der so im Ritual vorgezeichnete Weg des Jungen jedoch zunächst noch einmal in Frage gestellt.

§14 Auszug in die Ferne (*deśāntara*) – Einige Handbücher erwähnen bereits im Zusammenhang mit dem *vedārambha* einen Weggang zum Studium, das *deśāntara* bzw. *deśāntaragamana*. In den beobachteten Fällen war es, wie auch Bouillier (1986: 12) und Bennett (2005: 70) berichten, meist Teil des *samāvartana*.²²² Wann genau es vollzogen wurde, variierte. Im Fall 1 trug der Junge noch seine Asketen-Kleidung.²²³ Im Fall 6 wiederum hatte man bereits das allgemeine Feuerritual beendet (siehe §16) und mit dem Aufräumen des Platzes begonnen. In den meisten Fällen fand der variationsreich gestaltete Auszug irgendwann zwischen dem Umkleiden und den Abschluss-handlungen des Rahmenrituals statt, so auch im Hauptbeispiel:

Neu eingekleidet und geschmückt, verlässt der Junge mit zwei Mutterbrüdern den Tempelkomplex. Zwei Schulkameraden, die ihn seit dem Vortag begleiten, rufen, er solle weglaufen, doch die Mutterbrüder halten ihn fest am Arm. Einer der Onkel

218 Im Fall 1 etwa entschied man, dass das Mädchen dem Bruder anstelle des *añjana* wenigstens mit einem Taschentuch das Gesicht säubern solle.

219 In den Fällen 1 und 2 zog man sich auch zum Umkleiden aus der Öffentlichkeit zurück.

220 Es verwundert daher nicht, dass diese Handlungen von den Texten so selten erfasst werden.

221 Das *añjana* kann andernorts anders gestaltet und demzufolge anders interpretiert werden. Stevenson (1920: 40) berichtet aus Gujarat, dass die Mutter bei *samāvartana* zum letzten Mal die Augenlider (und eine Stelle am rechten Ohr) ihres Sohnes mit Lampenruß schwärzt, um ihn vor den bösen Blick zu schützen. Da das prophylaktische Schwärzen der Augen nur bei Kindern üblich ist – Erwachsene schützen sich durch das Tragen einer Zitrone in der Kleidung vor Übel – markiere, so Stevenson (ebd.), die Handlung den Abschied von der Mutter und den Übergang des Jungen in die Welt der Männer (siehe dazu Kap. 8.4 und 9.6).

222 Zur Diskussion um die Position dieses Elements siehe Kap. 11.4.

223 Vgl. das Fallbeispiel von Michaels 1998: 111 Abb. 1c.

scherzt: „Dich bringe ich jetzt zur Polizeistation“. Nach einer Runde um den Tempelkomplex kehrt man jedoch ins Innere der Anlage zurück, wo der Junge und seine Begleiter zusammen mit dem Tempelpriester das zentrale *śivaliṅga* verehren.

Bis auf wenige Ausnahmen geben die Handbücher für das *deśāntara*, wenn überhaupt Angaben zu diesem Element gemacht werden, lediglich die dazugehörige *kathā* wieder (siehe Kap. 11.1 §13). Dass man in der Praxis die *kathā* tatsächlich liest, wird etwa von Michaels (1986) berichtet.²²⁴ In den hier berücksichtigten Fällen spielte dieser Text aber kaum eine Rolle. Obwohl das *deśāntara* immer vollzogen wurde, nahm sich lediglich ein Priester die Zeit und verlas eine Nepali-Version des Textes.²²⁵ Der trotz des obligatorischen Charakters des *deśāntara* in der Praxis so spärliche Textbefund legt nahe, dass dieses Ritualelement erst recht spät aus dem oralen Skript in die Texttradition übernommen wurde. Weiterhin ließe sich vermuten, dass erst bei dieser Übernahme dem brahmanisch-priesterlichen Bedürfnis nach Ritualtext Rechnung getragen wurde und für das *deśāntara* wenigstens einige Sanskritverse, quasi als Mantra-Ersatz, angegeben wurden, sich diese textliche Ergänzung aber – so zumindest mein Befund – in der Praxis nicht wirklich etabliert hat.

Auch Michaels (1986: 202f.) nimmt eine (nachträgliche) brahmanische Verfasserschaft an. Er verweist in diesem Zusammenhang u.a. auf Vers 32 der *kathā*, nach welchem der Junge von seinen Vater fordert, zur Vollendung der zwölfjährigen Observanz und zu seinem Wohle (dem brahmanischen *guru*) eine Kuh als Lohn (*dakṣiṇā*) zu übergeben.²²⁶ Fraglich scheint mir allerdings, dass hier „wohl der gemäß Ṛ̥ghyasūtras zu praktizierende *godānasamskāra* angedeutet wird“ (ebd.: 202). Im Vers wird vielmehr – wie die Erwähnung des zwölfjährigen *vrata* (des *brahmacārin*) nahelegt – auf die Entlohnung des Lehrers beim *samāvartana* angespielt, nicht auf das von einigen Texten für das 16. Lebensjahr vorgeschriebene, aber längst aus der Mode gekommene *godānasamskāra* bzw. *keśānta*. Sollte die *kathā* tatsächlich jüngeren Ursprungs sein, und bedenkt man, dass das *brahmacarya* heute in der Regel nur noch wenige Stunden dauert, bietet sich noch eine andere Interpretation an: Laut besagtem Vers dient das Geben der Kuh „der Vollendung der Observanz“ (*vratapūrtiyai*),²²⁷ und Kühe werden im heutigen Ritual vornehmlich als *prāyascitta* übergeben. Wird hier auf ein *godāna* angespielt, das den Fehler tilgen soll, der Observanz nicht in eigentlich vorgeschriebener Form nachgekommen zu sein? Wird so ermöglicht, das, was der Junge im Rahmen seines *vratibandha* rituell vollzogen hat, als zwölfjähriges *brahmacarya* anzuerkennen?

224 In einem von Michaels (1986: 205) geschilderten Fall las der Priester die *kathā*, wie in der VP vorgeschrieben, nachdem der Junge vom *māmā* zurückgeführt wurde. In einem anderen Fall wurde nur die *kathā* gelesen, ohne dass eine szenische Umsetzung erfolgte (ebd.: 217).

225 Dies war der Priester, der die Fälle 1 und 4 betreute. Während die *kathā* zu hören war, legten die Jungen die Handflächen aneinander und (zumindest im zweiten Fall) wurden sie dabei von Verwandten am Kopf oder Rücken berührt.

226 *varṣadvādaśakālmavratapūrtiyai ca dakṣiṇā | hitāya mama bho tāta dīyatām gauḥ sadakṣiṇā* (zit. nach VP: 274).

227 So etwa VP: 274 und VPGh: 170. Andere (wie der SV: 284) haben hier *vratapūṛṇāya* (vgl. Michaels 1986: 200).

Wie erwähnt, das Lesen der *kathā* spielte in den beobachteten Fällen kaum eine Rolle. Die szenische Umsetzung des Auszugs hingegen war oft einer der Höhepunkte des Rituals. Verwandte und Gäste unterbrachen ihre Gespräche, um nun zuzuschauen. Während in den Handbüchern das *deśāntara* meist als Gang nach Kaschmir oder Benares, beides bekannte Stätten der Gelehrsamkeit,²²⁸ erscheint, wurde in der Praxis nur im Fall 3 ein Auszug zum Studium in Szene gesetzt. Der Junge nahm sich die in rotes Tuch eingeschlagene Veda-Ausgabe, die beim *vedārambha* benutzt worden war, und verließ den Ritualplatz.²²⁹ Als er kurz darauf vom Mutterbruder zurückgeführt wurde, scherzte dieser: „Nun ist er gelehrt“ (Nep. *aba vidvāna bhayo*). In anderen Fällen inszenierte man wie im Hauptbeispiel nicht eine „Bildungsreise“, sondern eine „Pilgerfahrt“ zu einem nahegelegenen Tempel.²³⁰ Im Fall 7 zogen die Mutterbrüder den Jungen die neuen Schuhe wieder aus, gaben ihnen ihre Asketen-Stöcke zurück und gingen mit den barfüßigen „Pilgern“ zum nahegelegenen Paśupatinātha-Tempel. Auch im Fall 6 erhielten die Jungen ihre Stöcke zurück und brachen mit den Mutterbrüdern zum *darśana* des Paśupatinātha auf. Da die Familie in Eile war – die Mietzeit der Ritualfläche war abgelaufen und die Reinigungskräfte standen schon mit Schaufeln und Körben bereit, um die Spuren des Rituals zu beseitigen – rief man noch hinterher, dass ein Blick von außen genüge.²³¹

Im Fall 2 konnten auch die meisten anderen Elemente beobachtet werden, die von der VP und den ihr folgenden Texten für das *deśāntara* beschrieben werden. Zunächst umrundete der prächtig geschmückte junge Mann mit seinen Mutterbrüdern und weiterem Gefolge den Tempel (siehe dazu auch §15), betrat diesen mit seiner Mutter, um die Gottheit zu verehren, und begab sich dann gemächlichen Schrittes in Richtung Ausgang des Tempelkomplexes. An der Schwelle versperrten ihm die Mutterbrüder den Weg, fragten, wo er denn hin wolle und was er wünsche, und führten den „überredeten“ Ausreißer zurück zum Ritualplatz (siehe Abb. 28). Dort erwies er Mutter und Vater seinen Respekt, indem er deren Füße mit der Stirn berührte. Dabei legte er zunächst eine Goldmünze (Nep. *asarphī*) auf den Boden, die er nach der Verbeugung wieder an sich nahm. Nachdem der Sohn den Segen beider Eltern erhalten hatte, übergab er auf dieselbe Weise, also mit Goldmünze und Berühren der Füße, weiteren Verwandten Umschläge mit Geld (Nep. *bheṭī*).²³² Bennett (2005: 69f.), die diesen Brauch bereits nach der Beschreibung des *bhikṣādāna* behandelt und berichtet,

228 Siehe Altekar 1965: 114f. (zu Benares) und 131-133 (zu Kashmir).

229 Vgl. Stevenson (1920: 41), die berichtet, dass manchmal eine in Tuch eingeschlagene Veda-Ausgabe an den Bambusstock des Jungen gebunden wird, bevor dieser – begleitet von Verwandten, Freunden und Musik – von zuhause aufbricht.

230 In der VP (265) wird neben dem Auszug zum Studium die Alternative genannt, dass der Junge aufbricht, um umherzuziehen (*bhramaṇārtha*). Zum Aufsuchen lokaler Gottheiten während des *deśāntara* siehe auch Michaels 1986: 217 (Nachtrag 1c).

231 Im Fall 4, das auf demselben Platz nördlich des Paśupatinātha-Tempels vollzogen wurde, schickte man die Jungen aus Zeitgründen nur zum nähergelegenen *liṅga* des Rudraḡeśvara.

232 Nach Auskunft des *māmā* gehörten die Gegrüßten größtenteils zur Patrilinie des Vaters. Die Umschläge, die übergeben wurden, bekam er vom Vater gereicht, der ihn auch instruierte, wen er als nächstes grüßen solle. Von manchen Verwandten erhielt er im Gegenzug eine Blütenkette, von anderen eingepackte Geschenke oder ebenfalls Umschläge mit Geld.

dass nur die Mutter von ihrem Sohn *bhetī* empfängt, stellt – einem ihrer Informanten folgend – eine Verbindung zur Hochzeit und dem zukünftigen Leben als Haushalter her. Im Fallbeispiel fällt aber auch die Parallele zum *abhivādāna* beim *upanayana* auf, das, wie behandelt (siehe Kap. 9.2 §26), als eine Lektion verstanden werden kann, bei der es um das Bezeugen von Respekt und die Anerkennung von Hierarchien geht. Der Junge, der sich eben noch, wie vorgeschrieben, anschickte, den für ihn vorgezeichneten Weg zu verlassen und den Verpflichtungen der Gemeinschaft zu entfliehen, ordnet sich letztendlich der bestehenden sozialen Ordnung unter.

Was in den beiden bisher geschilderten Beispielen (siehe auch Michaels 1986: 217, Nachtrag 1a) recht geruhsam vonstattenging, kann auch dramatischer inszeniert werden. In einigen Fällen wurden die Jungen zum Wegrennen aufgefordert und dann vom *māmā* an der Hüfte oder am Arm gepackt und daran gehindert.²³³ Vor allem für die jüngeren Initianden gestaltete man das *deśāntara* spielerisch als eine Art heiteren Wettkampf.

Bei aller Varianz von Zeitpunkt und konkreter Form des *deśāntara*, gibt es in der Praxis jedoch eine Konstante. Während laut *kathā* Mutter, Vater und schließlich der Lehrer den Jungen zur Umkehr überzeugen, ist dies in der szenischen Umsetzung immer Aufgabe des Mutterbruders.²³⁴ Stevenson (1920: 41) berichtet, dass in einigen Teilen Indiens der Mutterbruder den Jungen mit dem Versprechen, ihm seine eigene Tochter zur Frau zu geben, zur Umkehr überredet. Sie merkt dazu jedoch an, dass die (von ihr untersuchten) Brahmanen in Kāthiāwār nicht mal im Spaß ein derartiges Angebot des Inzests machen würden (ebd.: 41f. Fn. 1). Michaels schreibt bei seiner Analyse der Funktion des Mutterbruders mit Verweis auf den Bericht von Stevenson, dass bedauerlicherweise das zum *deśāntara* vorliegende Material nicht ausreiche, die wenigen Hinweise auf den Mutterbruder als Frauengeber „in dem Sinne auszuwerten, daß sich daraus indirekte Strukturen einer matrilinearen Kreuzkusinenheirat ableiten ließen. Wäre dies der Fall, könnte dies nämlich ein Indiz für den nicht-hinduistischen Ursprung und demzufolge die synkretistische Ausformung des *deśāntara*-Ritus sein“ (1986: 207 Fn. 32a). Auch das in der vorliegenden Arbeit erschlossene Material lässt sich nicht im von Michaels angedeuteten Sinne auswerten. Es gibt in Nepal in der Nachbarschaft der brahmanisch geprägten Bāhun und Chetrī auch matrilineare Gesellschaften, etwa die nördlichen Magar, und zumindest laut VP und SV überzeugt der Mutterbruder seinen Neffen damit, dessen Heirat zu arrangieren. Von der Tochter des Mutterbruders, also der Kreuzcousine des Jungen, ist beim *deśāntara* jedoch nicht die Rede. Das Material legt vielmehr einen anderen Schluss nahe. Während bei den Magar die Beziehung zum Mutterbruder als Frauengeber, Schwiegervater und hoch stehendem Mitglied der dominierenden Matrilinee durch Respekt und Förmlichkeit

233 So konnte es in den Fällen 1 und 5 beobachtet werden. Es ist möglich, dass manche Familien die Handlung auf dem Gelände des besuchten Tempels vollzogen (vgl. VP: 265), zu dem ich zumindest im Falle des Paśupatiñātha keinen Zugang hatte.

234 Nur einer der Jungen (aus Fall 4) wurde vom Vaterbruder (Nep. *kākā*) begleitet. Dieser hatte bereits andernorts im Ritual Aufgaben des Mutterbruders übernommen, da kein männlicher Verwandter der Mutterseite anwesend war. Auch die wenigen Handbüchern, die dazu Angaben machen, erwähnen den Mutterbruder (Siehe Kap. 11.1 §13).

gekennzeichnet ist (Oppitz 1991: 94f.), ist sie in der patrilinearen Gesellschaft der Indo-Parbatiyā und anderer Gruppen Südasiens, dem Ideal nach von Innigkeit und Vertrauen geprägt. Sie liefert einen Gegenpol zur vom Vater vertretenen Disziplin und Förmlichkeit (vgl. Levy 1992: 126). Auch über die Kindheit hinaus findet der Junge bei seinem Onkel mütterlicherseits Unterstützung, die vor allem bei Konflikten und Problemen mit dem Vater und der Patriline zum Tragen kommen kann. Meines Erachtens ist es dieses vermittelnde Potential, das den Mutterbruder für seine Rolle beim *deśāntara* prädestiniert. Der Mutterbruder verspricht, dass *er* dem Jungen eine Frau sucht und nicht der Vater.

Beim *cūḍākarāṇa*, zumindest in der Praxis, kommt der Mutterbruder in der „gefährlichen“ Situation des Haarschneidens zum Einsatz. Er schützt seinen Neffen und damit auch dessen Patriline vor Schaden (siehe Kap. 8.4). Obwohl es die bisherigen Beschreibungen kaum vermuten lassen, ist auch das *deśāntara* eine „gefährliche“ Situation, denn aus dem üblicherweise heiteren rituellen Spiel kann gelegentlich bitterer Ernst werden. Zeitgleich, aber unabhängig voneinander beschäftigten sich sowohl Bouillier (1986) als auch Michaels (1986) mit verschiedenen Fällen von Kinderasketen (*bālayogī* bzw. Nep. °*jogī*) in Nepal, die sie auf der Suche nach dem Ursprung dieses Phänomens zum *deśāntara* führten. Beide berichten von Beispielen, in denen der Mutterbruder beim *deśāntara* versagte bzw. bewusst der ihm vorgeschriebenen rituellen Rolle nicht nachkam,²³⁵ den Jungen also nicht – ob nun durch Argumente und/oder festen Griff – zur Umkehr bewegte, und ihn so zwang, für die nun nicht mehr symbolische Zeit von zwölf Jahren sein Heimatdorf zu verlassen und als Asket umherzuziehen. Für Bouillier (1986: 17) schafft das *vratibandha* einen sakralen Raum, in dem der gewöhnliche Ablauf der Zeit unterbrochen und die gegensätzlichen Lebensstadien von Askese und Haushaltertum vermischt und in Einklang gebracht werden können. Innerhalb des Raumes ist dies ohne Risiko möglich. Überschreitet der Junge beim *deśāntara* jedoch die Grenze dieses Raumes,²³⁶ kann es passieren, „that the symbolic machinery gets out of order“ (ebd.). Plötzlich steht der Junge wieder auf *dieser* Seite des Spiegels, in der Realität, und der Priester verwehrt ihm den Schritt zurück (ebd.: 18).²³⁷ Die virtuelle Wirklichkeit des Rituals ist eine Art „abgesicherter Modus“ (mehr dazu in Kap. 11.4), der tiefgreifende ontologische Veränderungen ermöglicht.

§15 Weitere Elemente – Zum *samāvartana* können weitere Elemente hinzutreten. In den klassischen Ritualtexten finden sich gelegentlich Hinweise auf eine Prozession des *snātaka*, die offensichtlich einen Bezug zur Hochzeit herstellt (Keßler-Persaud 2010: 55, 58 und *passim*), in der hier untersuchten Texttradition aber nur selten erwähnt wird.²³⁸ Nach Auskunft mehrerer Akteure ist eine Prozession bei den dörflichen Bāhun und Chetrī durchaus üblicher Bestandteil des *vratibandha*. Im städtischen

²³⁵ Zu ökonomischen und anderen Motiven siehe Bouillier 1986: 19 und Michaels 1986: 213f.

²³⁶ Diese Grenze kann durch eine Linie auf dem Boden, einen Fluss oder Tempel markiert werden (Bouillier 1986: 17). Der hier gemeinte Raum ist also nicht identisch mit dem eigentlichen Ritualplatz, dem aufwendig vorbereiteten „Kernraum“ des Rituals.

²³⁷ Zur Rolle des Priesters siehe auch Michaels 1986: 213.

²³⁸ Für Details und Referenzen siehe Kap. 11.1 §14.

Umfeld des Kathmandu-Tals konnte jedoch nur ein einziger Fall (Beispiel 2) beobachtet werden, in dem ein Umzug inszeniert wurde (siehe §14). Wie in der VP (265) vorgeschrieben und von Tingey (1990: 165) aus der Praxis berichtet, war dieser Teil des *deśāntara*: Der geschmückte Initiand, zwei Mutterbrüder im Gefolge, umrundete feierlich den Rāma-Tempel, auf dessen Gelände das Ritual stattfand (siehe Abb. 27). Angeführt wurde der Zug von einer traditionellen, fünfköpfigen Kapelle (Nep. *pañcai bājā*), sodass man hier durchaus eine Parallele zum Zug des Bräutigams (Nep. *jantī*) bei der Hochzeit sehen kann (vgl. Bennett 2005: 77f.).²³⁹ Die Familie nutzte die Gelegenheit aber auch, um ihre hohe soziale Stellung und Zugehörigkeit zur Aristokratie zu demonstrieren. Zwei Bedienstete flankierten den Zug, einer trug einen dekorativen Schirm, der andere die königlichen Insignien Schwert und Schild, die vor dem Umzug mit einer kurzen *pūjā* bedacht worden waren. Für die Analyse interessant ist auch ein weiteres Detail: Nach der dritten Runde betraten Sohn und Mutter gemeinsam den Tempel, um der ansässigen Gottheit unter Anleitung des Tempelpriesters ihre Verehrung zu erweisen. Anschließend verehrte der Initiand, selbst den *saptapāla* in der Hand haltend, die vor dem Tempel stehende Hanumān-Figur, legte ihr ein neues Gewand um und brachte *nīrājana* dar. Ob er nun mit dieser Prozession symbolisch zu seiner Hochzeit weiterzog oder eine symbolische Pilgerfahrt unternahm – der versammelten Zuschauerschar wurde vorgeführt, dass der in der Prozession gefeierte Sohn jetzt selbstständig bei rituellen Handlungen agieren kann. Dabei wusste man die örtlichen Gegebenheiten zu nutzen und in das Ritual zu integrieren.

§16 Regeln des „Gebeteten“ (*snātaka*) – Die Handbücher tradieren ein Set von Regeln, das bereits vom Sūtra für den *snātaka* beschrieben wird (siehe Kap. 11.1 §15), und belegen so den konservativen Charakter dieses Genres. In der Praxis ist eine Belehrung über die spezifische Observanz des *snātaka* jedoch unüblich. Das heißt nicht, dass man generell darauf verzichtete, dem Jungen Vorschriften mit auf dem Weg zu geben. Im Fall 7 etwa nutzte der Priester das Ende des Rituals, um die Regeln zu erklären, die befolgt werden sollen, solange seine Schützlinge die Opferschnur tragen.²⁴⁰ Auch heute absolviert der Junge mit seiner Initiation und dem darin enthaltenen *samāvartana* einen wichtigen Schritt auf dem Weg in die von Regeln geprägte Welt des „zweimal geborenen“ Haushalters. Wie sich aber bereits bei anderen Elementen des Rituals andeutete (etwa dem Ankleiden, siehe §13), sind Spezifika des Status des *snātaka* heute weitgehend verloren gegangen.

§17 Rahmenritual, Teil 2 und Abschluss des Rituals – Die anderen *samskāras*, die während des *vratibandha* vollzogen werden, endeten damit, dass man mit wenigen Handgriffen den *homa*, der das jeweilige Teilritual rahmte, zu Ende führte. Beim *samāvartana* war das nicht anders. Allerdings galt es nun auch das *vratibandha* als Ganzes zu beenden und man kam für diesen Zweck auf das allgemeine Rahmenritual,

²³⁹ Aber während beim Auszug des Bräutigams zum Haus der Braut (Nep. *jantī jāne*) auch das *bhāra* mitgetragen wird (Bennett 2005: 78), verblieb dieses beim *pūrvāṅgakarman* geschnürte Bündel im berichteten Beispiel am östlichen Pfeiler des *maṇḍapa*.

²⁴⁰ In Fall 6 erfolgte eine derartige Belehrung bereits beim Anlegen der ersten Opferschnur während des *upanayana* (siehe Kap. 9.3 §3.3).

ebenfalls ein *homa*, zurück. Nicht selten wurden die beiden Rahmungen miteinander kombiniert.

Wie bereits festgestellt (Kap. 7.1.2), wurde das allgemeine Rahmenritual für gewöhnlich gemäß *agnisthāpana*-Handbuch vollzogen und in der Regel weitaus aufwendiger gestaltet als die eher rudimentär gehaltenen *saṃskārahomas*, die als innere Rahmungen fungierten. Dies ließ sich auch bei den Schlusshandlungen beobachten. Wie in anderen Teilen auch variierte die genaue Zahl und Reihenfolge der Elemente. Im Hauptbeispiel wurde das Ritual wie folgt beendet:

Während der Junge und seine Begleiter noch im Tempel das *liṅga* verehren, bereitet der *yajamāna* einen Blattteller mit Reis, Obst, etwas Geld und einer Opferschnur als *pūrṇapātra* vor und wartet auf die Rückkehr seines Neffen. Der Familienpriester bringt derweil die *pūrṇāhuti* für das *grahayajña* dar. Als der Junge schließlich zurückkehrt, wird er angewiesen sich neben seinen Onkel an die Südseite des *maṇḍapa* zu setzen, das *pūrṇapātra* zu verehren und es dem Hauptpriester zu übergeben.

Die Mutter geht nun mit dem *saptapāla* umher und gibt allen Priestern des Rituals *tīkā*. Derweil platziert der *yajamāna* mehrere Dochte auf einem Blattteller, entzündet sie mit seinem Feuerzeug und lässt den Jungen diese „Opfergabe für den Hüter des Platzes“ (*kṣetrapālābalidāna*) mit gelbem Farbpulver verehren. Der Teller wird dem Feuerpriester überreicht, der die Gabe an den Kopf des Jungen hält und dann in nördliche Richtung wegrägt, um sie abseits des Platzes auf den Boden zu setzen.

Das Geschehen verlagert sich an die Westseite des *maṇḍapa*. Dort hält der Familienpriester schon mit dem Opferlöffel eine Areca-Nuss über das zentrale Feuer und der Feuerpriester steht mit der *ājyasthālī* bereit. Um den *medhākaraṇahoma* darzubringen, kauert sich der Junge zwischen die beiden Priester und berührt mit überkreuzten Händen deren Füße. Wie üblich hält er dabei in jeder Hand einen Geldschein. Dann wird der Opferlöffel mit Butterfett übergossen und die Areca-Nuss ins Feuer gegeben.

Der Feuerpriester begibt sich zum Süden des *maṇḍapa* und zieht das *brahma-pavitra* sowie die Repräsentationen von Viṣṇu und Prajāpati aus ihren Sitzen. Die Familie versammelt sich und ein Helfer verteilt für den *śeṣacaruhoma* die Reste der u. a. beim *grahayajña* verwendeten Opfermischung aus Gerste, Sesam, Butterfett etc. Der Hauptpriester rezitiert den vorgeschriebenen Text und alle werfen beim Wort „*svāhā*“ etwas der Mischung ins Feuer. Man vollzieht dies dreimal, bis aller *caru* dem Feuer dargebracht ist.²⁴¹ Anschließend übergibt man die *pavitras* den Flammen.

Der *yajamāna* bereitet ein *godāna*, umgießt es im Uhrzeigersinn mit Wasser und übergibt es dem Hauptpriester. Inzwischen hat der Feuerpriester eine Schale mit Butterfett vorbereitet, die er dem Jungen reicht, damit dieser darin sein Gesicht betrachtet (*ghṛtachāyā(nirīkṣaṇa)*).

Erneut wird das Feuer verehrt und schließlich entlassen. Der *yajamāna* sammelt dafür Blüten vom Sitz des Gaṇeṣa im Osten ein, nimmt Wasser aus dem *karmapātra*,

²⁴¹ An diesem Opfer beteiligen sich neben dem Jungen, auch Mutter, Vater, beide Großmütter, zwei ältere Brüder des Vaters sowie der Familien- und Feuerpriester. Der Halbbruder des Vaters beobachtet die Handlung aus der zweiten Reihe, nimmt aber nicht teil.

kreist das Gehaltene über dem Feuer und wirft es in die Flammen (eine Form von *puṣpāñjali?*). Der Priester reicht ihm einen Blattteller mit brennenden Dochten, den er vor dem Feuer kreisend schwenkt (*nīrājana*). Nun bringen *yajamāna* und Junge nacheinander Blüten, *lāvā* und *akṣatā* dar und grüßen verschiedene Götter (Śiva, Iṣṭadevatā usw.).

Derweil zerstößt der Feuerpriester zur Vorbereitung des *tryāyusa-karaṇa* mit dem hinteren Ende des Opferlöffels in der *ājyasthālī* Kohle aus dem Feuer, und der Hauspriester macht alles für den *maṅgalābhīṣeka* fertig.²⁴² Er nimmt dazu den *sāntikalaśa* von seinem Platz im Nordosten und gießt das Wasser aus dem *ācamana*-Gefäß dazu. Als er auch das Wasser aus dem *karmapātra* dazu gießen will, rät ihm der Hauptpriester mit Verweis auf dessen rote Färbung ab. Schließlich sprengelt er mit Hilfe von *kuśa*-Halmen unter Rezitieren des üblichen Mantras (VS 36.17) das gesammelte Wasser großflächig über den Platz und die Ritualteilnehmer. Der Hauptpriester reibt sich die Hände und ruft zufrieden „Fertig!“ (Nep. *siddhyo*).

Die restlichen Handgriffe übernehmen andere. Der Familienpriester setzt sich in der Nordostecke des Ritualplatzes nieder, um dem *yajamāna*, dem Vater und den anderen Familienmitgliedern das schwarze Mal vom Opferfeuer auf die Stirn zu geben (*tilakadhāraṇa*) und die Schutzschnur um das Handgelenk zu binden (*rakṣā-bandhana*). Die anderen Priester beginnen, den Ritualplatz aufzuräumen und Reis, Obst und andere verwertbare Materialien für den Abtransport in Plastiksäcke zu füllen. Das Ritual ist beendet.

Die meisten für das Hauptbeispiel beschriebenen Abschlusselemente sind Standards, die so oder ähnlich auch in anderen Fallbeispielen vollzogen wurden. Einige der Elemente, wie die *pūrṇāhuti* oder das *tryāyusa-karaṇa* bzw. *homatīlakadhāraṇa* wurden in der Praxis für gewöhnlich auch nach jedem *saṃskārahoma* vollzogen. Am Ende des *samāvartana* und damit am Ende des ganzen *vratābandha* betrieb man jedoch meist mehr Aufwand. So verwendete man beispielsweise im Fall 3 bei der *pūrṇāhuti* statt der dort sonst üblichen kleinen Areca-Nuss nun eine Kokosnuss. Ähnliches gilt für die verschiedenen Formen des Opferlohns (*dakṣiṇā*, *bhūyasīdakṣiṇā*). Wenn man diese nicht generell nur einmal am Ende des Gesamtrituals übergab (zu dieser Art der Reduktion siehe unten), erfolgte die Übergabe nun meist aufwendiger (mit *dānapraṭiṣṭhā* etc.). Auch war die Geldsumme jetzt höher.

Es hängt von den Ritualakteuren und ihren Kapazitäten ab, inwieweit weitere vom *agnisthāpana*-Handbuch vorgeschriebene Elemente in der Praxis umgesetzt werden. Recht häufig betrachtete der *yajamāna* und/oder wie im Hauptbeispiel der Junge in einem Gefäß mit Butterfett sein Spiegelbild (*ghṛtachāyā*). Üblich war auch, das Opfer an den Hüter des Platzes und sein Gefolge aus Geistern, Gespenstern und Dämonen (*kṣetrapālabalidāna* bzw. *mahābali*) zu entrichten, welches abseits, je nach Priester im Norden oder Süden, abgesetzt wurde.²⁴³ Seltener, aber dennoch mehrfach konnte

242 Im Süden des Ritualplatzes kauert auch die Schwester des Initierten und verpackt die beim *cūḍā-karaṇa* geschnittenen Haare für die Entsorgung in gelben Stoff.

243 Anders als in den Handbüchern verzeichnet (siehe Kap. 11.1 §16), wurde in der Praxis zum Absetzen meist keine Wegkreuzung aufgesucht

wie im Hauptbeispiel ein weiteres Opfer beobachtet werden, das als „Erzeugen von Intelligenz“ (*medhākaraṇa*) bezeichnet wird und sich nur durch die rezitierten Mantras von einer *pūrṇāhuti* unterscheidet. Oft berührte man dabei die Füße des oder der Opferausführenden.²⁴⁴

Neben diesen mehr oder weniger spezifisch mit dem Feueropfer verbundenen Ritualelementen, können Abschlussstandards der *pūjā* treten, die in manchen Handbüchern mehrfach im Verlauf des Rituals genannt werden, etwa das Gedenken an Viṣṇu (*viṣṇu-* bzw. *acyutasmarāṇa*) oder die Bitte um Nachsicht (*kṣamāprārthanā*). In der Praxis ist es eine Ermessensfrage, welche Ritualteile man mit diesen Elementen abschließt. Es zeigt sich jedoch die Tendenz, sie im Hauptritual nur einmal am Ende zu vollziehen.

Nach diesem reduktiven Prinzip verfuhr man im Fall 7 auch bezüglich der „Kuhgabe“ (*godāna*). Zu Beginn des *vratābandha* einigten sich *yajamāna* und Priester darauf, auf die verschiedenen *godānas* während des Rituals zu verzichten und stattdessen gegen Ende ein „großes“ *godāna* zu übergeben. Während für ein *godāna* normalerweise mit wenigen Handgriffen ein paar Geldscheine auf einem Blatteller verehrt und übergeben werden,²⁴⁵ gestaltete man dieses Element am Ende des besagten Fallbeispiels weitaus aufwendiger. Bereits gegen Mittag hatte man in der Nähe des Ritualplatzes eine braune Kuh festgebunden, die der *yajamāna* preiswert (geborgt) bekommen hatte.²⁴⁶ Am Ende des Rituals führte man sie zum *maṇḍapa*, stellte ihr zur Beruhigung einen Bambuskorb mit Futter hin und begann, sie zu verehren, indem man die üblichen Substanzen (Blüten, Reis usw.) auf ihrem Rücken darbrachte. Als der *yajamāna* zum Abschluss der *gopūjā* mit dem Schwanz der Kuh gerade Wasser in alle Richtungen sprengte, ließ das Tier einen Fladen fallen. Man diskutierte lachend, was dies zu bedeuten habe, und fuhr dann, ohne Konsequenzen zu ergreifen, fort. Der Priester las den Mantra zur *dānapraṭiṣṭhā* und der *yajamāna* übergab im Schatten der Kuh als Sammel-Kuhgabe ein Bündel mit Geldnoten.²⁴⁷ Nachdem Jungen und Mutterbrüder vom *darśana* des Paśupati zurückgekehrt waren,²⁴⁸ umrundete die ganze Familie im Uhrzeigersinn die Kuh und der Priester sprengte mit Hilfe des Kuhschwanzes und des Mantras „*om dyauḥ śāntiḥ* etc.“ (VS 36.17) segnend Wasser auf alle Anwesenden. Dass bei der „Kuhgabe“ eine echte Kuh anwesend war, war ein Sonderfall, der sonst, auch bei anderen Arten von Ritualen, nicht beobachtet werden konnte. Dass hier zutage tretende Prinzip, gleiche, eigentlich mehrfach zu vollziehende Handlungen zusammenzulegen, ist jedoch typisch. Ein Beispiel vom Beginn des Feuerrituals wurde bereits behandelt: Obwohl verschiedene Handbücher für jeden *saṃskārahoma* ein erneutes Einsetzen (*praṭiṣṭhā*) des (teils je nach *saṃskāra* unter-

244 Das Berühren der Füße des Opferausführenden wird von den Handbüchern auch für die *pūrṇāhuti* vorgeschrieben (siehe Kap. 7.1.1 §20), wird in der Praxis jedoch, zumindest bei den *saṃskārahomas*, oft vernachlässigt (siehe Kap. 7.1.3 §21).

245 Vgl. etwa das oben beschriebene *godāna* des Hauptbeispiels.

246 Das Mieten der Kuh kostete ihn, wie er dem Priester stolz erklärte, nur fünfzig Rupien.

247 Die Kuh hatte inzwischen ihren Futterkorb geleert und musste nun, am Schwanz festgehalten, daran gehindert werden, sich auf dem Ritualplatz zu bedienen. Eiligst füllte man den Korb wieder auf.

248 Sie waren beim *deśāntara* (siehe §14) zum Tempel aufgebrochen.

schiedlich benannten) Feuers beschreiben (siehe Kap. 7.1.1 §11), beschränkt man sich in der Praxis darauf, nur für das zentrale Feuer eine mehr oder weniger aufwendige *agnipratiṣṭhā* zu vollziehen und in die anderen *vedis* einfach die Glut des bereits etablierten Feuers zu transferieren (siehe Kap. 7.1.3 §4). Dieses Vorgehen hat eine Entsprechung beim Entlassen (*visarjana*) des Feuers. Während in der Praxis ein *visarjana* am Ende der einzelnen *saṃskāras* unüblich war und man das jeweilige Feuer einfach erlöschen ließ, wurde am Ende des gesamten Rituals in der Regel das zentrale Feuer gemäß *agnisthāpana*-Anleitung verehrt (*agnipūjā*) und nach dem Darbringen von Blüten und Ritualreis (*puṣpāñjali*) zusammen mit den anderen Göttern, die auf den Ritualplatz geladen und dort etabliert und verehrt wurden, rituell entlassen. Vergleichbares ließ sich auch bei anderen Elementen beobachten.²⁴⁹

Während im Hauptbeispiel nur das Darbringen der restlichen Opfermischung (*śeṣacaruhoma*) kollektiv von den Verwandten des Initierten vollzogen wurde, beteiligte sich in anderen Ritualen die Familie auch an *agnipūjā* und *puṣpāñjali*.²⁵⁰ Oft wurden diese Elemente nicht nur personell sondern auch choreografisch mit größerem Aufwand umgesetzt als im geschilderten Hauptbeispiel. So konnte mehrfach beobachtet werden, dass die ganze Familie im Rahmen des *puṣpāñjali* als *harikīrtana* eine Nepali-Version des religiösen Evergreens „*om jaya jagadīśa hare*“ sang.²⁵¹ Im Fall 3 gab der *yajamāna* nach der ersten Strophe des Liedes demonstrativ die als Begleitung geläutete Glocke an seinen frisch initiierten Neffen weiter. Der Junge war jetzt Teil der Ritualgemeinschaft.

Diese Handlungen demonstrieren, dass das *vratabandha* nicht nur ein Ritual für den Jungen und die durch den *yajamāna* vertretene Patrilinie, sondern ein religiöses Ereignis der ganzen Großfamilie und deren Umfeld ist. Dies kommt auch bei den verschiedenen Segnungen zum Ausdruck, mit denen das *vratabandha* beendet wird. In allen beobachteten Fällen verteilte der Priester *maṅgalābhiṣeka*, indem er großflächig und normalerweise darauf bedacht, dass alle Umstehenden etwas abbekommen, mit *kuśa*-Halmen Wasser versprengte, das meist aus dem Krug im Nordosten (*iśāna*- oder *śāntikalāśa*) stammte.²⁵² Auch das Auftragen des schwarzen Stirnmals des Feueropfers nimmt am Ende des Gesamtrituals in der Regel kollektive Züge an. Während zum Abschluss eines einzelnen *saṃskāras* (einer) der Priester diesen Segen nur dem *yajamāna* oder dem Jungen aufträgt, verteilt er am Ende des *vratabandha* das Stirnmal nebst einer geweihten Schutzschnur (*rakṣā*) – teils gegen eine kleine Spende – an alle anwesenden Ritualteilnehmer, Angehörige oder sonstigen Zuschauer, die daran teilhaben wollen.

249 Obwohl in den Handbüchern für jeden *saṃskāra* erneut das Setzen und Entlassen des *brahman* beschrieben wird, wurde in der Praxis diese *kuśa*-Figur nur einmal zu Beginn in den Sitz gesteckt und erst am Ende des gesamten Rituals wieder herausgezogen.

250 Im ASA (101, 112) wird explizit auf die Beteiligung der Familie hingewiesen.

251 Fall 1, 3, 4 und 5. *Harikīrtana* als Teil des *puṣpāñjali* wird u.a. vom ASA (112) vorgeschrieben.

252 Wie im Hauptbeispiel wurde der Inhalt des *kalaśa* vor dem Verteilen oft mit anderen Ritualwassern gemischt. Im Fall 5 dagegen wurde beim *maṅgalābhiṣeka* das Wasser versprengt, das zuvor zur Waschung des *liṅga* bei der nebenher vollzogenen *śivapūjā* verwendet wurde.

Der soziale Charakter des rituellen Ereignisses wird schließlich auch beim Festessen (Nep. *bhoja*) am Ende des Rituals offenbar. In mehreren Fällen scheute die Familie keine Kosten und engagierte wie im Hauptbeispiel einen Catering Service, der meist bereits nach dem *bhikṣādāna* begann, die Gäste mit einem Buffet zu bewirten.²⁵³ Im Fall 2 hatte man mit Stoffbahnen daneben ein kleines *Séparée* für die Priester errichtet, damit diese abseits von den Gästen speisen konnten. Auch im Hauptbeispiel aßen die Priester nach dem Ritual separat. Während die Gäste sich in einem eigens aufgebauten Festzelt außerhalb des Tempelkomplexes am Buffet bedienten, bewirtete man die Priester in einem Raum südlich des Tempels mit reinerem, vegetarischen Essen, das die Frauen während des Rituals selbst gekocht hatten.²⁵⁴ Wurde das *vratibandha* in kleinerem Rahmen vollzogen, lud man die Anwesenden nach dem Ritual zum Essen ins Haus der Familie ein.²⁵⁵

11.3 Dynamik der Form

Um die in den letzten beiden Kapiteln aufgezeigten Veränderungen der Form des *samāvartana* zusammenzufassen, sei als Einstieg ein Punkt angesprochen, der in der Diskussion um diesen *samskāra* oft eine wichtige Rolle spielt. Gemäß PG beendet das Bad (*snāna*) beim *samāvartana* die Zeit des *brahmacharya* und der Junge wechselt in den hoch angesehenen Status des „Gebadeten“ (*snātaka*), in dem er, nun mit anderen Insignien ausgestattet, aber erneut bestimmten Observanzen folgend, verweilt, bis er bei seiner Hochzeit zum Haushalter (*gṛhastha*) mit eigenem Hausfeuer wird. In der später populär gewordenen Idealisierung des gesellschaftlichen Lebens durch ein System von vier Lebensständen (*āśrama*) – dem sogenannten *varṇāśramadharmā* – wurde dieses Konzept überformt. Zu den vier, zumindest gemäß der „klassischen“ Ausformung des Systems sukzessive durchlaufenen *āśramas*²⁵⁶ zählen neben dem Veda-Schüler (*brahmachārīn*) und dem Haushalter (*gṛhastha*), noch der Waldeinsiedler (*vānaprastha*), der sich im Alter aus der Gesellschaft zurückzieht, und der Asketen (*saṃnyāsīn*), der als letzten Schritt auch das vedische Opfer aufgibt. Der nicht nur im PG großes Ansehen genießende *snātaka* spielt hier keine Rolle mehr.²⁵⁷ Pandey (1998: 148) und andere haben darauf hingewiesen, dass diese konzeptionelle Veränderung auf den *samskāra*-Zyklus zurückwirkte. In Verbindung mit der Regel,

253 Fall 2, 3 und 5. Auch im Fall 7 hatte man in der Nähe des Ritualplatzes eine mobile Küche aufgebaut. Bei einer hier nicht systematisch berücksichtigten Initiation eines Sprösslings einer Unternehmerfamilie, bei der sowohl das Ritual als auch das *bhoja* auf dem eigenen Anwesen stattfand, lud man eine Woche nach dem *vratibandha* erneut zum *bhoja*, diesmal in ein Luxushotel. Wie heute bei der Hochzeit für das Brautpaar üblich, hatte man im gemieteten Saal ein Podest errichtet, auf dem der Junge thronte und weitere Geschenke entgegennahm.

254 Am Buffet des Catering Service wurde den Gästen neben vegetarischen Gerichten (wie *palaka panīra*) auch Fisch und Hammel angeboten.

255 Fall 1, 4 und 6. In einem hier nicht berücksichtigten, da nicht vollständig beobachteten *vratibandha* wurden die Anwesenden nach dem Ritual in ein nahe gelegenes Restaurant geladen.

256 Zur Debatte um die Entwicklung des *āśrama*-Systems siehe Bronkhorst 1998 und Olivelle 1993.

257 Siehe dazu Lubin 1994: 199; Olivelle 1993: 220f.

dass man nicht ohne *āśrama* verweilen solle,²⁵⁸ entstand ein Dilemma, das mancherorts dadurch gelöst wurde, dass man das *samāvartana* oder dessen Kurzform mit der Hochzeit kombinierte.²⁵⁹

Auch im hier untersuchten Material lassen sich Konsequenzen dieses Wandels nachweisen, vor allem in der Praxis. So verzichtete man in allen Fallbeispielen beim Neueinkleiden des Jungen (wider die Angaben der konservativen Handbücher) auf die Übergabe einiger für den *snātaka* typischer Insignien, wie Bambusstock und Schirm (siehe Kap. 11.2 §11). Auch die Salbungen, charakteristisch für den *snātaka* (siehe Kap. 11.1 §11), wurden häufig übergangen bzw. so gestaltet, dass sie eine andere Interpretation nahelegen (siehe Kap. 11.2 §10 und 12). Wenn am Ende des *samāvartana* der Junge noch einmal unterwiesen wurde, dann nicht (wie von den Texten verlangt) in die Regeln des *snātaka* (Kap. 11.2 §16) usw. Verschiedene Überarbeitung und Ergänzungen, denen man in der Praxis begegnet, weisen vielmehr darauf, dass der Junge nach dem Bad wie ein Bräutigam herausgeputzt und geschminkt wird (siehe auch Kap. 11.2 §13). Im hiesigen Kontext ist das rituelle Studienende üblicherweise an den Termin des *upanayana* angegliedert. Zwischen *samāvartana* und Hochzeit (*vivāha*) können also Jahre liegen. Aber zumindest in der virtuellen Realität des Rituals ist die Lücke zwischen den *āśramas* geschlossen. Am Ende des *vratibandha* ist der Junge schon der, der bei seiner Hochzeit den nächsten lebenszyklischen Schritt geht.

Dass im *vratibandha* *brahmacārin* und *saṃnyāsin* verschmelzen und die Opposition von Haushalter und Asket vermittelt wird,²⁶⁰ wurde schon behandelt (siehe Kap. 9.6) und soll im nächsten Kapitel noch einmal aufgegriffen werden. Zur Relevanz des klassischen Viererschemas der Lebensstände sei jedoch noch Folgendes angemerkt: Im heutigen Nepal erfreut sich der *varṇāśramadharmā* als ideelles Konzept zumindest unter Hindus durchaus großer Bekanntheit, aber keiner kann sich, wie auch Gray (1995: 33) beobachtet hat, an einen konkreten Fall erinnern, in dem jemand, dem Idealschema folgend, im Alter in die Einsamkeit des Waldes gegangen wäre. Was Bennett für die überwiegende Mehrheit der Dorfbevölkerung feststellt, gilt auch für die städtischen Bāhun und Chetrī in Kathmandu: man freut sich darauf, den Lebensabend in dem Komfort zu verbringen, den einem die Kinder ermöglichen. Sie schreibt weiter: „There is a marked tendency for older people to spend more time in religious activities, but this almost always takes conventional forms of piety, rather than ascetic renunciation“ (2005: 60). Zu eben dieser konventionellen Frömmigkeit gehört vor allem die Teilnahme an Ritualen (*vratas*, *pūjās* usw.), und zumindest temporäre asketische Entsagung kann bei solchen Praktiken eine wichtige Rolle spielen (vgl. Lubin

258 Zum Verbot, *anāśramin* zu sein, siehe auch Keßler-Persaud 2010: 53.

259 Siehe auch Campbell 1976: 65; Kessler-Persaud 2010 (mit weiteren Referenzen). Vgl. Kap. 11.1 §14.

260 Siehe Einleitung und Kap. 9.6. Diese Opposition ist eine ideelle. Wie die von Bouillier (1985) untersuchten Fälle hinduistischer Haushalterasketen (*gṛhasthasaṃnyāsin*) zeigen, gibt es in der sozialen Realität Zwischenformen. Zum vergleichbaren Phänomen der buddhistischen „Haushaltermönche“ bei den Newar siehe etwa Gellner 1996: 165f.; von Rospatt 2005: 219 (mit weiteren Referenzen). Genau genommen, ist auch der studentische Asket des *vratibandha* ein Mischwesen (siehe dazu Kap. 11.4).

1994, 2001 und i.E.). An beides, Ritual und Askese, wird der Junge beim *vratibandha* herangeführt.

Die bisher genannten Dynamiken betrafen vor allem die Praxis, aber auch in den Texten lassen sich Veränderungen nachweisen. Beim *vedārambha* konnte verfolgt werden, wie mit verschiedenen Versatzstücken ein neuer, dem Sūtra-Verfasser noch unbekannter *samskāra* als Beginn und schließlich als Ersatz des Veda-Studiums erschaffen wurde (sich Kap. 10.3 und 10.4). Beim *samāvartana* können die nepalischen Ritualtexte wieder den Angaben des PG folgen, und in der Regel wird die im Sūtra fixierte Form (teils entgegen der Praxisnorm) auch gewissenhaft weitertradiert. Gelegentlich kommt es jedoch auch hier zu Ergänzungen und Anpassungen an eine veränderte Praxis.

Unter Rückgriff auf populäre Ritualstandards fügen einige Handbücher eine Verehrung (*pūjā*) der acht Krüge (*aṣṭakalaśa*) ein, mit deren Wasser der Junge gebadet wird.²⁶¹ Diese *aṣṭakalaśapūjā* markiert nicht nur die Wichtigkeit des mit ihr vorbereiteten und ausgeschmückten Bades, oder kann, in Anbetracht der Tatsache, dass sie meist vom Jungen selbst vollzogen werden muss, als weitere Lektion des Ritualschülers verstanden werden.²⁶² Sie ist auch Ausdruck eines veränderten Charakters des Bades. In der Literatur wird dieses als Abkühlung der durch die Askese des *brahmacarya* erzeugten Hitze (*tapas*) erklärt.²⁶³ In der heutigen Ausformung gewinnt jedoch ein anderer Aspekt an Bedeutung. Wie bei den Güssen der *vasordhārā* am Ende der *mātrkāpūjā* oder dem *abhiṣeka* mit dem Wasser des *īśanakalaśa* am Ende des Gesamtrituals rinnt Segen über den Kopf des Übergossenen. Das Bad beendet Vergangenes. Es segnet aber auch Zukünftiges.

Eine weitere Neuerung hat sich bereits fest in den Handbüchern etabliert. Anders als das PG schreiben diese vor, dass beim *samāvartana* die Opferschnur des Jungen erneuert bzw. aufgestockt wird. Während die Position der später eingefügten *pūjā* der acht Krüge durch ihren klaren Bezug zu einem bereits enthaltenen Ritualelement eindeutig ist, und in den Texten entsprechend direkt vor dem Bad beschrieben wird, herrscht keineswegs Einigkeit darüber, an welcher Stelle im Ritualablauf das Anlegen der (zweiten) Opferschnur eingefügt werden soll. Meist wird es beim Neueinkleiden, mal vor mal nach dem Oberkleid vorgeschrieben, gelegentlich auch im Zusammenhang mit der Wassergabe an die Ahnen oder an anderer Stelle.²⁶⁴

Noch flexibler ist ein Element, das in der Praxis zu einem der Höhepunkte des gesamten Rituals zählt und mittlerweile von den meisten modernen Handbüchern erwähnt wird, auch wenn eine genauere Beschreibung, wie sie in der VP und den ihr nachfolgenden Texten zu finden ist, noch immer eine Seltenheit darstellt.²⁶⁵ Gemeint ist das *deśāntara(gamana)*, das, wie im folgenden Kapitel zu zeigen sein wird, in der Sekundärliteratur sogar verschiedenen *samskāras* zugeordnet wird.

261 Siehe Kap. 11.1 §3.

262 Zur „Lehrzeit“ im Ritual siehe Kap. 9.7 und 10.4

263 Campbell 1976: 65; Michaels 1998: 113; Pandey 1998: 150; Oldenberg 1894: 409f., 471.

264 Siehe Kap. 11.1 §12. Auf ähnliche Varianten trifft man in der Praxis (siehe unten).

265 Siehe Kap. 11.1 §13.

Schließlich variieren die Handbücher auch bezüglich der Abschlusshandlungen. Im Rāmadatta-Text, der ursprünglich einen Zyklus separater *saṃskāras* beschreibt, werden am Ende des *samāvartana* die üblichen Abschlussstandards (*pūrṇāhuti*, *tryāyuṣakaraṇa* und das Ergreifen von *dūrvā* und Ritualreis als *prasāda*) genannt. In rezenten Handbüchern oder neueren Ausgaben des Rāmadatta-Textes wird das Ritual an dieser Stelle jedoch über das am Ende eines *saṃskāra* Übliche ausgebaut, teilweise mit sehr umfangreichen Anleihen aus dem *agnisthāpana*.²⁶⁶ Das Ende des *samāvartana* markiert hier auch das Ende des gesamten Ritualbündels *vratibandha*.

Bei der Umsetzung des Skripts in der Praxis treten wieder die üblichen Variationsmöglichkeiten von Material, Ausgestaltung und Detailreichtum auf. Es ist jedoch auffällig, dass beim *samāvartana* die Abfolge der Ritualelemente weitaus stärker variiert als in den vorangehenden Teilen des Rituals. Als Grund kann neben den oben behandelten Umdeutungen der Ritualhandlungen auch die gegen Ende des Rituals auftretende Müdigkeit genannt werden. Die Akteure sind hungrig, ihre Konzentration sinkt und häufig wiegt nun Pragmatik mehr als die Autorität des normativen Anleitungstextes.

Die sinkende Relevanz, die dem Handbuch beigemessen wird, ermöglicht nicht nur ein schnelleres Beenden des *saṃskāra* (z.B. wenn das Neueinkleiden inklusive Opferschnur direkt dem Ablegen der Insignien folgt). Sie erlaubt auch, das Ritual nach eigenen Vorstellungen freier zu gestalten. Als Beispiel wäre etwa zu nennen, wenn das Anlegen der Opferschnur, obwohl im verwendeten Handbuch beim Neueinkleiden beschrieben, mit der Wassergabe an die Ahnen kombiniert wird, um in diesem praktischen Zusammenhang, falls nicht bereits theoretisch beim *upanayana* erklärt,²⁶⁷ die verschiedenen Positionen der Schnur zu demonstrieren.²⁶⁸

Vor allem, wenn die Mittagsstunde bereits überschritten ist, gewinnt der Beobachter oft den Eindruck, dass die Akteure nun schnellstmöglich zum Ende kommen wollen. Ein gebildeter Ritualist kann dies sogar mit autoritativen Argumenten stützen. So erklärte im Fall 7 der Priester, als er auf die Rückkehr der Jungen von ihrer „Pilgerreise“ zum Paśupatinātha-Tempel wartete, einigen Anwesenden unter Gähnen, dass ein Glück verheißendes Ritual wie das *vratibandha* ja eigentlich in der heller werdenden Hälfte des Tages vollzogen werden und sich nicht bis in den Nachmittag hinein erstrecken sollte.²⁶⁹ Diese Bemerkung weist auf ein tatsächliches Dilemma des Ritualisten, denn will er das *vratibandha* ordnungsgemäß in der heute üblichen, sehr umfangreichen Form vollziehen, muss er für gewöhnlich gegen bestimmte Regeln zum Zeitpunkt verstoßen. Ein ähnliches Problem bei der konkreten Verankerung des Rituals in der Zeit wurde bereits beim *upanayana* aufgezeigt.²⁷⁰ Achtet man, wie vorgeschrieben, darauf, dass bestimmte Höhepunkte anlässlich eines günstigen Zeitpunkts vonstattengehen, können die dazwischenliegenden Zeitfenster so kurz aus-

266 Kap. 11.1 §16.

267 Siehe Kap. 9.3 §3.3 und 12.

268 Siehe Kap. 11.2 §11.

269 Die Regel, dass das Ritual vor Mittag (*madhyāhnād arvāk* o.ä.) vollzogen werden soll, findet sich z.B. im Rāmadatta-Text (für Referenzen siehe Kap. 3.2.1).

270 Siehe Kap. 9.4.

fallen, dass es den Akteuren unmöglich ist, alle Elemente in der angemessenen Form zu vollziehen. Am Ende des *vratabandha* wird noch einmal deutlich, dass das Ritual auch über eigene „Gegenmittel“ verfügt. Hier kommt man nämlich auf das allgemeine Rahmenritual zurück, das verschiedene Elemente beinhaltet, mit denen selbst verschuldete oder durch äußere Umstände bedingte Ritualfehler getilgt und unwirksam gemacht werden können (*kṣamāprārthanā*, *karmasamarpaṇa*, *prāyaścittagodāna* usw.). Das Ritual erzeugt Probleme, eröffnet aber auch Lösungen.

Einige Abschlusselemente werden in den Handbüchern, zumindest den jüngeren, am Ende jedes *saṃskāra* oder anderer größerer Ritualabschnitte vorgeschrieben. In der Praxis zeigte sich jedoch die Tendenz, mehrfach Vorgeschriebenes nur einmal *pars pro toto* am Ende des Rituals, sozusagen in Sammelform zu vollziehen. Redundanz, die sich aus der historisch gewachsenen Struktur des Rituals ergibt, wird reduziert und das Ritualbündel *vratabandha* dadurch kompakter. Doch ist Reduktion nicht die einzige beobachtbare Strategie. Wie am Beispiel der eigentlich mehrfach zu gebenden Kuhgabe (*godāna*) demonstriert, kann ein Element bei nur einmaligem Vollzug weitaus aufwendiger als üblich gestaltet werden.²⁷¹ Im Vergleich zu den Handbüchern werden in der Praxis Zwischenrahmungen zurückgebaut und dafür der Gesamtrahmen des *vratabandha* verstärkt.

Dass, auch wenn man den *saṃskāra* des *samāvartana* möglichst schnell absolviert, das Ende des Gesamtrituals wieder mit einigem Aufwand betrieben wird, liegt nicht nur daran, dass man hier Maßnahmen gegen eventuell aufgetretene Fehler ergreift und so die Wirksamkeit des Rituals sichert. Wie bei den Vorbereitungen zum Beginn des Rituals wird am Ende noch einmal das soziale Umfeld integriert.

11.4 Das *samāvartana* als Rückkehr in die Gemeinschaft

Jan Heesterman (1968: 436) findet es seltsam, dass man beim *samāvartana*, das ja das Ende des *status pupillaris* darstellt, wider Erwarten weder eine klare Referenz auf das Veda-Studium des Jungen noch eine Verabschiedung vom Lehrer und den Mitschülern finde. Das hier untersuchte Material bestätigt diesen Befund nicht. In der Ritualtradition des Weißen *Yajurveda* weist das *samāvartana* z.B. mehrere Bezüge zum Rahmenritual des Semesters des Veda-Studiums auf, wie es von PG 2.10 beschrieben wird.²⁷² Der zum *saṃskāra* gehörende *homa* wird, zumindest seit *Harihara*, bei *vedārambha* wie *samāvartana* inklusive der *vedāhutis* dargebracht.²⁷³ Auch das bereits im PG 2.6.17 (Ed. *Mālavīya* 2.6.12) für das *samāvartana* beschriebene Essen von Joghurt (*dadhiprāsana*) hat eine Entsprechung im Rahmenritual des Semesters²⁷⁴ und kann, wie andere Mahlzeiten im Ritual (siehe dazu Kap. 9.6), je

271 Zu den Details siehe Kap. 11.2 §17.

272 Zum Ritual am Semesteranfang (*upākarmaṇ*) und -ende (*utsarga*) siehe Kap. 10.3.

273 Kap. 11.1 §1. Zu den eingefügten *vedāhutis* siehe Kap. 7.1.1 §15.

274 PG 2.10.15-17. Die dortige Beschreibung ist allerdings ausführlicher als die knappe Bemerkung beim *samāvartana*, dass man Joghurt oder Sesam gegessen haben soll (siehe dazu Kap. 10.1 §1).

nach Kontext als Willkommen (beim *upākarman*) oder im Falle von *utsarga* und *samāvartana* als Abschied gedeutet werden.²⁷⁵

Fokussiert man nicht nur auf das Erlernen des Veda, sondern versteht, wie in Kap. 9.7 vorgeschlagen, das *vratibandha* als „Bildungsritual“ in einem erweiterten Sinne und als Initiation in das Ritual, finden sich eine Reihe weiterer Belege dafür, dass beim *samāvartana* eine Lehrzeit beendet wird. Wie bei der Aufnahme des *brahmacarya* muss der Junge beim Ablegen desselben mit Holzanlegen bzw. -opfern das Feuer versorgen.²⁷⁶ Auch andere grundlegende „Ritualektionen“, die beim *upanayana* erstmals erteilt wurden, werden bei *samāvartana* wiederholt. Das sich über mehrere Ritualelemente erstreckende Zitat aus dem *upanayana* beinhaltet z.B. das formelle Grüßen von Göttern und *guru*, welches erneut mit Segnungen beantwortet wird. Die Wiederholung der Lektionen verweist auf das Motiv der Übens (siehe Zotter in Druck b). Hinsichtlich der Konstruktionsprinzipien des Rituals sei außerdem hervorgehoben, dass das Duplizieren einer ganzen Sequenz von Handlungen über mehrere *saṃskāra*-Grenzen hinweg als Rahmung der Studienzzeit dient.

Durch *cūdākarāṇa* und *upanayana* vorbereitet und mit allem Nötigen ausgestattet, nimmt der Junge sein Studium auf, wird unterwiesen, übt sich in Veda, Ritual und Askese. Der „virtuelle“ Charakter dieser Handlungen (siehe Kap. 10.4) ermöglicht, dass sich der Junge unabhängig von seiner tatsächlichen Lebenssituation in das „imaginale“ Haus des Lehrers begeben kann, um dort transformiert zu werden. Beim *samāvartana* verlässt er den Status des asketischen Schülers wieder, indem er badet und die Insignien des *brahmacārin* ablegt. Veda, Lehre und Askese im „Haus des Lehrers“ waren hilfreich bei seiner Integration in das Ritual. Nun ist diese vollbracht. Er ist opfer- und ritualberechtigt. Das *samāvartana* ist aber noch nicht beendet, und sowohl der Ritualunterricht als auch das Motiv der Askese werden erneut aufgegriffen.

Beim *cūdākarāṇa* noch weitgehend passiv, wird der Junge im späteren Verlauf des *vratibandha* aktiv in das Ritual involviert. Auch beim *samāvartana* zeigt sich, dass er dabei nicht nur an den Veda und das vedische Feueropfer herangeführt wird, sondern an das brahmanische Ritual allgemein. Die von modernen Handbüchern verzeichnete *pujā* der acht Krüge mit dem Wasser für das Bad wird meist vom Jungen selbst ausgeführt.²⁷⁷ Des Weiteren bringt er beim *samāvartana*, unter Anleitung eine Wassergabe an die Vorväter dar²⁷⁸ und auch das oben als „Abschiedessen“ erwähnte *dadhiprāsana* wird, zumindest in einigen modernen Texten und den meisten Fällen in der Praxis, als Lektion gestaltet. Der Junge wird darin unterwiesen, wie er „richtig“, das heißt ritualisiert, isst.²⁷⁹ Die beiden zuletzt genannten Elemente, die erst nach dem Bad und dem Ablegen der Insignien vollzogen werden, demonstrieren nicht nur

275 Die konkrete Gestaltung des Element im hiesigen Kontext lässt allerdings noch eine andere Interpretation zu (siehe unten).

276 Laut PG 2.10.14 wird das Anlegen von *samidhs* auf die beim *upanayana* beschriebene Weise auch für *upākarman* und *utsarga* vorgeschrieben. Vgl. Anm. von Stenzler (1878: 64).

277 Kap. 11.1 §3 und 11.2 §3.

278 Kap. 11.1 §10 und 11.2 §11.

279 Kap. 11.1 §6 und 11.2 §7.

erneut das Recht des Initiierten, im Ritual zu agieren, sie erinnern ihn auch an seine zukünftige Pflicht, den vorgeschriebenen Ritualen nachzukommen. Die Wassergabe an die Vorväter gemahnt ihn der Verpflichtung zum Ahnendienst, der er als Mitglied der Patrilinie unterliegt, und das Essen trägt nicht nur als Fastenbrechen dazu bei, die asketische Observanz des Schülers zu beenden, sondern führt ihm auch vor Augen, wie weit von nun an das Ritual in seinen Alltag als *dvija* reicht.

Die beim *upanayana* aufgenommene und beim *samāvartana* wieder abgelegte Schülerschaft wirkt also nicht nur bei der Aufnahme ins Ritual. Sie hat auch bei der darauf basierenden Eingliederung des Jungen in Patrilinie und Kaste eine wichtige Funktion.²⁸⁰ Michaels hat ausgeführt, dass, um den mit der Initiation verbundenen Übergang in ein neues Lebensstadium für den Initianden und seine Mitmenschen zu markieren, im Ritual die Normalität von Zeit und Raum durchbrochen werde²⁸¹ und der Junge „für eine gewisse Zeit räumlich abgesondert, d.h. sozial nicht existent, sein“ (1986: 204) müsse. Im *deśāntara* werde das *brahmacarya* auf diese Funktion reduziert und die räumliche und zeitliche Absonderung des Jungen praktiziert (1986: 204f.).²⁸² Diese Absonderung ist nach Michaels sogar „der rituelle Kern der Initiation, innerhalb dessen sich dann andere Deutungen wie etwa Eliades *regressus ad uterum* einordnen lassen“ (1986: 204).²⁸³ Auf die nicht ganz eindeutige Verbindung zwischen *brahmacarya* und *deśāntara* wird gleich zurückzukommen sein, zunächst sei jedoch angemerkt, dass das Ritual die Macht hat, den Junge auch dann sozial zu isolieren, wenn er sich, räumlich gesehen, inmitten seiner Mitmenschen befindet. Am Ende des *upanayana* begibt sich der Junge auf seine drei Bettelrunden (*bhikṣācaraṇa*). In der „virtuellen“ Realität des Rituals ist er in diesem Moment ein Asket, jenseits der sozialen Strukturen seines (zukünftigen) Umfeldes. Allein und mit leerer Bettelschale tritt er der Gemeinschaft gegenüber. Einzig der Mutterbruder (*māmā*) steht noch auf seiner Seite und geht auf diesem Weg mit ihm. Am weitesten entfernt ist in diesem Moment der Vater. Nur eines der Handbücher (UP1: 97) erwähnt, dass auch er *bhikṣā* gibt, und in der Praxis steht er meist abseits oder geht mit dem Priester, dem die Handbücher meist ebenfalls keine Rolle bei diesem Ritualelement zuschreiben, noch zu erledigenden Vor- oder Nebenritualen nach. Der Vater, so er denn im Ritual in der Rolle des Lehrers agiert, tritt erst wieder in Erscheinung, wenn der in der Regel reichlich von der Gemeinschaft beschenkte²⁸⁴ *brahmacārin* gehorsam alle Almosen dem Lehrer übergibt und den ihm zugewiesenen Teil entgegennimmt.²⁸⁵

Besonders deutlich wird die Opposition von Askese und Haushaltertum im *deśāntara*, einem Element, das bezüglich seiner Position und Bedeutung sowie seiner

280 Vgl. Kap. 8.4 und 9.6.

281 Siehe auch Bouillier 1986: 17.

282 Michaels bezeichnet das *deśāntara* daher als Trennungsritus (etwa 1986: 196).

283 Eliades prominente Interpretation wurde bereits diskutiert (siehe Kap. 9.6).

284 In PG 2.5.5 wird explizit angewiesen, dass (zunächst) von drei Frauen Almosen verlangt werden sollen, die nicht ablehnen zu geben.

285 Der Schüler muss hier als tugendhaft geltende Eigenschaften wie Gehorsam und Uneigennützigkeit demonstrieren. Auch der eigentliche Bettelgang kann als „Lektion“ verstanden werden. Nach Gray (1995: 45) wird hier die Pflicht des Haushalters gezeigt, Personen, die dem Asketen-*dharma* folgen, zu versorgen.

Beziehung zum *brahmacarya* für einige Verwirrung sorgt.²⁸⁶ Für Pandey (1998: 139) gehört die „educational mission to Benares or Kashmir“ zum *upanayana*. Diese „mimic performance“ bzw. „comedy“ (ebd.) finde (wie auch im VV) nach dem Bettelgang des Jungen statt. Wie einige Varianten des Rāmadata-Textes vermittelt auch die Darstellung von Michaels (1986) den Eindruck, dass das *deśāntara* zum *vedārambha* gehöre.²⁸⁷ Dass die VP es erst am Ende des *samāvartana* beschreibt, beweise, dass es sich um einen späten Einschub handele (1986: 203).²⁸⁸ Aber an dieser Stelle im Ritualablauf wird das *deśāntara* nicht nur in der VP und ihren Derivaten (SV, VPGh) behandelt. Auch in der Praxis scheint es in vielen Fällen Teil des *samāvartana* zu sein, nicht nur in Nepal.²⁸⁹

Stevenson sieht, ausgehend von ihren Beobachtungen in Gujarat, im *deśāntara* „the modern symbolic form of the ancient Vedic *Samāvartana*, the return home of the student“ (1920: 42). Das *deśāntara* bzw. *deśāntaragamana* ist jedoch nicht vornehmlich ein Wiederkehren. Wie besonders in den „dramatischen“ Gestaltungen zum Ausdruck kommt, ist es vor allem, wie u.a. Michaels (1986: 204) bemerkt, ein inszeniertes Weggehen, ein rituelles Absondern, auch wenn dieses in der Realzeit nur wenige Sekunden dauern kann. Auch Bouillier (1986: 15), die, gestützt auf die VP, Stevenson und eigene Beobachtungen in Nepal, die „Reise“ als separates Element nach dem *samāvartana* versteht, betont den trennenden Aspekt. Wie Michaels (1986: 204f.) sieht sie eine direkte Verbindung zum *brahmacarya* und merkt daher an: „yet it does not seem very logical that this episode which suggests the breaking off from family ties, should come just after the ritual celebrating the return in the family and the end of the period of austerities“ (Bouillier 1986: 15). Kurz darauf weist sie jedoch auf einen möglichen Ausweg aus dieser Verwirrung. Im Zusammenhang mit dem Bericht von Dubois, der eine Reise nach Benares im Rahmen des Hochzeitsrituals

286 Siehe zur Zusammenfassung der verschiedenen Ansichten auch Bouillier 1986: 15f.

287 Im Beispiel aus der Praxis, das er beschreibt, fand das *deśāntara* zwischen dem Entzünden von *vedārambha*- und *samāvartana*-Feuer, nach der *vedapūjā* und vor einer *dikkalaśapūjā* (= *aṣṭakalaśapūjā*?) statt (Michaels 1986: 205; vgl. 1998: 93 und 112f.). Im Nachtrag zu seinem Artikel verzeichnet Michaels (1986: 217) verschiedene Gestaltungsvarianten des *deśāntara* aus insgesamt elf *vratibandhas*. Leider macht er dabei keine Angaben zur Position des Elements im Ritualablauf.

288 Michaels bemerkt weiterhin, dass „auch in die *Vratibandhapaddhati* [...] der *deśāntara*-Abschnitt ein später Einschub“ (1986: 203) sei, wie u.a. seine Stellung im Text beweise (ebd.). Meint er hier (wie sonst in seinem Beitrag) die VP? Wie in der vorliegenden Arbeit mehrfach deutlich wurde, ist die vom Königshof autorisierte VP ein recht originärer Text. In Nepali verfasst und damit weitaus unabhängiger von Sanskritvorlagen als andere Handbücher, werden dort immer wieder auch Ritualelemente und -details beschrieben, die vorher in der Texttradition kaum bzw. keine Erwähnung fanden. Wie vom Königshof gewollt (siehe Kap. 1.1 §3), achtete man dabei auf große Nähe zur tatsächlichen nepalischen Praxis, was sicherlich ein Grund dafür ist, dass solche „Neuerungen“ von späteren Autoren bereitwillig übernommen und mit den Angaben anderer Texte kombiniert wurden.

289 Siehe Kap. 11.2 §14; Bennett 2005: 70; Bouillier 1986: 12, 15; Flood 1998: 204. Auch die von Michaels abgedruckte Ritualbeschreibung eines Priesters aus Kaskikot verzeichnet das *deśāntara* erst nach dem Bad des *samāvartana* (1986: 223). Für ein Gegenbeispiel siehe vorletzte Fn.

beschreibt,²⁹⁰ formuliert sie die Frage: „Can we see in this example the primal meaning of the rite: a last possibility given to the bridegroom to choose between marriage or ascetic life?“ (1986: 15).

Solange der historische Ursprung dieses Ritualelements nicht geklärt ist,²⁹¹ ist es müßig, über die ursprüngliche Bedeutung zu spekulieren, aber Bouilliers Frage führt zu einer möglichen Antwort für die heutige Praxis. Wie gezeigt, hatten in den meisten Fallbeispielen die Jungen vor dem *deśāntara* bereits gebadet und die Insignien ihres Asketentums abgelegt. Oft trugen sie bereits die neue Kleidung und waren, wie von Ritualteilnehmern und -zuschauern mehrfach erklärt wurde, geschmückt „wie ein Bräutigam“. Das *brahmacarya* ist beendet und der Junge mit der Wassergabe an die Ahnen und der ritualisierten Mahlzeit in zukünftige Pflichten unterwiesen. Er ist bereit(et) für die Patriline und den Hausstand. Aber bevor das Ritual beendet ist und damit die darin erzeugte Transformation in die soziale Wirklichkeit übertragen und dort wirksam wird, das heißt, für den Jungen verpflichtend wird, nimmt dieser seinen Asketenstock wieder auf und droht, den letzten Schritt nicht zu gehen, um stattdessen in die Askese zurückzukehren. Diese beim *deśāntara* in wenige Handlungen konzentrierte Spannung der Konzepte Askese und Haushaltertum macht dieses Element zu einem Höhepunkt des Rituals und – je nach Inszenierung – zu einer Attraktion für die Zuschauer. Nun steht eine Entscheidung an. Welchen Weg wird der Junge gehen, den der Patriline, der ihn zu Heirat und idealerweise Nachkommenschaft führt, oder den Weg des Asketen, jenseits dieser sozialen Verpflichtungen? Szene und Entscheidung sind rituell. Wie die VP (264f.) sagt, auch wenn kein Wunsch besteht, soll der Junge seinen Aufbruch verkünden. Innerhalb der Grenzen des durch das Ritual geschaffenen „virtuellen“ Raumes, kann dieser Konflikt gefahrlos ausgehandelt werden. Übertritt der Junge dabei jedoch die Grenze des Rituals, oder erklärt der Priester als Wächter des Rituals (in Absprache mit den Verwandten, seinen Auftraggebern), er habe die Grenze übertreten, wird, wie im Falle der von Bouillier (1986) und Michaels (1986) untersuchten (permanenten) Kinderasketen (*bālaḥogīs*), aus dem rituellen Spiel vorzeitig wieder Realität.

Nimmt das *deśāntara* jedoch seinen üblichen Lauf, wird der Junge fürsorglich vom Mutterbruder zurückgeführt. Die besondere Eignung des Mutterbruders als Vermittler beim Übergang von der Mutter- in die Vaterwelt wurde bereits behandelt.²⁹² Er ist auch die Idealbesetzung für die Vermittlerrolle bei dem beim *deśāntara* als Konflikt inszenierten Übergang des Jungen in die Patriline. Der Mutterbruder steht außerhalb der Patriline seines Neffen, aber, anders als der Asket, als Teil seiner

290 Dubois (1992: 250) berichtet, wie der Bräutigam zu Beginn der Hochzeit (nach dem *navagraha-homa*, *saṅkalpa* und anderen Vorbereitungen) sich als Pilger kleidet, alle Vorbereitungen für eine lange Reise trifft und erklärt, dass er auf Pilgerfahrt nach Kāśī gehe. Er verlässt das Haus in Begleitung seiner Eltern, Freunde, einem singenden Chor verheirateter Frauen und einer Kapelle und wendet außerhalb des Dorfes seine Schritte gen Osten. Dort erwartet ihn sein zukünftiger Schwiegervater und bietet ihm die jungfräuliche Tochter als Braut an, woraufhin der Pilger das Angebot freudig annimmt und umkehrt.

291 Zur festlichen Prozession als möglichen Vorläufer in der Texttradition siehe Kap. 11.1 §14. Siehe auch Bouillier 1986: 21 Fn. 15.

292 Siehe Kap. 8.4.

eigenen Lineage nicht außerhalb des patrilinearen Systems. Wenn der Junge sich im Spannungsfeld von Askese und Haushaltertum zu weit von seiner Patrilinie entfernt (*bhikṣācaraṇa*, *deśāntara*) oder die Verbindung zwischen Jungen und Lineage bei der Rasur durch das Messer gefährdet wird, ist der Mutterbruder zur Stelle. Er ist eine in der Praxis wichtige Sicherung des Übergangs, die erst vor wenigen Jahrzehnten Eingang in Texttradition fand. Auf derartige Sicherungen stößt man jedoch auch in älteren Texten. Auch wenn heute beim *vratibandha* Vedastudent (*brahmacārin*) und Asket (*saṃnyāsin*, *jogī* oder *sādhu*) verschmolzen erscheinen, ist der *brahmacārin* kein *saṃnyāsin* im klassischen Sinne, denn er trägt seit dem *cūḍākarāṇa* die Haarlocke (*śikhā*) und seit dem *upanayana* die Opferschnur (*yajñopavīta*), die ihn an das Ritual des Haushalters binden.²⁹³ Auch in diesem Sinn geschieht die für das zukünftige Leben des Initiierten wichtige Harmonisierung der Opposition von Asket und Haushalter im Ritual in einem abgesicherten Modus.

Ist der Junge nach dem *deśāntara* dank Mutterbruder zu Ritualplatz und sozialem Umfeld zurückgekehrt, kann er auf verschiedene Weisen willkommen geheißen werden. Beim *deśāntara* rituell abgesondert, wird er nun rituell „eingesondert“. Der soziale Aspekt des Willkommens kommt dabei besonders deutlich zum Ausdruck, wenn der Junge durch förmliches Grüßen von Mutter, Vater und Verwandten seinen Platz in der sozialen Hierarchie einnimmt und demonstriert, der rituelle Aspekt, wenn am Ende des *samāvartana* das allgemeine Rahmenritual wieder aufgegriffen wird. Wie geschildert, finden Ritualtexterzeuger und Akteure der Praxis etliche Wege, den frisch Initiierten in diesen Ritualteil zu integrieren. Gemeinsam mit dem Opferherrn (*yajamāna*) oder selbstständig übernimmt er (teilweise) dessen Rolle.²⁹⁴ Er ist nun berechtigt, als Opferherr die Patrilinie im Ritual zu vertreten (siehe Kap. 2.1 §2). Vor den Augen der sich für das Ritualende versammelnden Familie demonstriert er seine frisch erworbene Handlungsmacht und wird in die rituelle Pflicht genommen.

Nicht nur der Junge wird auf besondere Weise in den Abschluss des Rahmenrituals einbezogen. Auch Verwandte (und andere Helfer) beteiligen sich nun wieder – in der Regel über mehrere Ritualelemente (*śeṣacaruhoma*, *agnipūjā*, *puṣpāñjali*) hinweg – und haben später auch Teil am Segen, den der Priester gewährt (*tilakadhāraṇa*, *rakṣābandhana*, *prasādagrahaṇa*). Wie zu Beginn des Ereignisses agiert jetzt wieder die Ritualgemeinschaft. Sie hilft, das Ritual vorzubereiten²⁹⁵ und macht dessen Segen für sich nutzbar. Das *vratibandha* beginnt im sozialen Umfeld und es endet dort. Der Junge, der beim *bhikṣācaraṇa* der Gemeinschaft noch als Asket gegenüber trat, hat nun wieder und damit endgültig die Seite gewechselt. Er ist Teil der Ritualgemeinschaft geworden. In einem Fall gab der Vater am Ritualende vor der am Feuer im *maṇḍapa* versammelten Familie stolz die Glocke, deren glückverheißender Klang das gemeinsam gesungene *harikīrtaṇa* begleitete, nach der ersten Strophe an seine Sohn weiter (siehe Kap. 11.2. §17) – eine spontane, von keinem Handbuch verzeichnete Geste, die deutlich zeigt, der Junge agiert jetzt als Teil der Gemeinschaft im Ritual.

²⁹³ Zum Entfernen von *śikhā* und Schnur bei der Initiation als Asketen siehe Kap. 8.4.

²⁹⁴ Siehe Kap. 11.1§16 und 11.2 §17

²⁹⁵ Siehe Kap. 5.1 §1 und 2.