

12 Schlussbetrachtung

Ausgehend von der heute in Nepal beobachtbaren Praxis, den darin verwendeten Texten und deren Vorläufern untersuchte die vorliegende Arbeit die Veränderungen eines Rituals, das in weit vorchristlicher Zeit entstand und dank anhaltender Wichtigkeit immer wieder Überarbeitungen erfuhr. Die hier gewählte Perspektive, die nach den Wurzeln des heutigen Rituals sucht, vermeidet – wie in der Literatur gelegentlich getan – diese Veränderungen als Abfall von einem einstigen Ideal abzuwerten, sondern sieht sie als von einer lebendigen Tradition autorisierte Gestaltungen, die von einer erstaunlichen Anpassungsfähigkeit einer Ritualkultur zeugen, welche nicht zuletzt aufgrund eben dieser Qualität anhaltend großen Einfluss in ganz Südasien genoss und genießt. Die Analyse des nepalischen Materials zeigt Dynamiken der brahmanischen Ritualtradition auf, die vermutlich auch auf andere lokale oder historische Kontexte übertragbar sind.

Der performative Ansatz der Ritualforschung hat gezeigt, dass keine Ritualauf-führung der anderen gleicht.¹ Die Akteure müssen nach je aktuellen Bedingungen improvisieren. Dabei können, wie hier belegt, das Ritual und sein Regelwerk sogar Dilemmas erzeugen, die es unmöglich machen, bei einer Aufführung allen Vorschriften zu folgen.² Die Zahl der Möglichkeiten und Notlösungen in der Praxis übersteigt die Zahl der schriftlich fixierten Alternativen, aber auch zwischen Texten können für beinahe jedes behandelte Element Variationen festgestellt werden. Veränderungen werden sowohl diachron als auch synchron sichtbar, betreffen choreographische Details von Elementen genauso wie das Arrangement der Elemente³ oder ganzer Teilrituale.⁴ Es herrscht jedoch keine Beliebigkeit oder Willkür. Fehler werden von der Tradition als solche erkannt und, wenn nötig, korrigiert bzw. getilgt. Auch die Dynamik folgt in der Regel Regeln. Diese zu untersuchen, war ein Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit, deren Ergebnisse nun zu resümieren sind. In gewohnter Manier werden dabei zunächst die Dynamiken der Form betrachtet.

12.1 Dynamik der Form

Ein Ritual muss vorbereitet und, so banal es klingt, begonnen werden. Die Ritualkonstruktion braucht passendes Material und den „ersten Spatenstich“ oder wie im Falle des wichtigen *vratibandha* mehrere „erste Spatenstiche“. Gemeinsam ist den glückverheißenden Anfängen (*śubhārambha*) des *vratibandha*, dass sie zu astrolo-

1 Siehe dazu Kap. 8.3.

2 Allerdings weist das Ritual zur Lösung dieser Probleme auch diverse Sicherungen zur Tilgung von Fehlern auf (siehe z.B. Kap. 6.1.1 §4, 11.3).

3 Etwa die Anordnung der Elemente des *pūrvāṅgakarma* (siehe Tab. 5.1).

4 In der Praxis kann z.B. die Position bestimmter Teile des Vorrituals (wie der *grahaśānti*) aufgrund des jeweils verschiedenen Zeitrahmens des Rituals erheblich variieren (siehe dazu Kap. 6.4.2 mit weiteren Referenzen).

gisch günstigen Terminen vollzogen werden. Die Umsetzung kann allerdings erheblich variieren. Mal genügen wenige ritualisierte Handgriffe, wie zu Beginn der allgemeinen Vorbereitungen.⁵ Mal führt, wie beim *maṅgala kāma*, der Material- und Arbeitsaufwand zur vollständigen Auslastung personeller Ressourcen und man erledigt Manches schon im Vorfeld, um es zum rechten Zeitpunkt dann durch eine einfache Geste symbolisch zu vollziehen.⁶

Wie vielfältig sich Möglichkeiten zu Ausbau und Reduktion des Rituals bieten, wird auch bei den Vorbereitungen am Ritualplatz deutlich. In Text wie Praxis kann die Verehrung (*pūjā*) eines aufzustellenden Ritualgefäßes mit einer Handvoll Ritualreis und ein paar Blüten – beides Universalsubstitute – oder aber mit einem vollen Set von fünf, sechzehn oder mehr Darbringungen (*upacāra*) erfolgen. Außerdem kann die Anwendung von Materialien noch mit bestimmten Mantras kombiniert werden. Der „Ritualbaukasten“ *pūjā* hält dafür verschiedene Standards bereit. So können von Handbucheditoren wie Praktikern stabile Material-Mantra-Kombinationen in neue Kontexte transferiert werden⁷ oder man kombiniert, um beim Beispiel der *pūjā* zu bleiben, die „sechzehn Darbringungen“ (welche und wie viele es auch sein mögen) mit dem *puruṣasūkta*.⁸

Die Versatzstücke, die im Ritual zusammengesetzt werden, können jedoch auch größere Ritualeinheiten sein, einzelne Elemente, Elementsequenzen oder ganze (nun Teil-)Rituale. Besonders deutlich wird der kompositorische Charakter beim *agni-sthāpana*, einer mit Zitaten aus der *pūjā* erweiterten Form des Feuerrituals (*homa*), das als Set ins *vratibandha* übernommen und strukturgebend eingebaut wird.⁹

Während die Handbücher bei der Beschreibung der vorbereitenden Elementen, die größtenteils aus der *pūjā* stammen, sehr flexibel sind,¹⁰ folgen sie bei den Teilen des *vratibandha*, die vom Gṛhyasūtra und dessen Kommentaren behandelt werden, weit aus konservativer der normativen Vorlage. Hier geht kaum etwas verloren, aber durch schrittweise Ergänzungen und Übernahmen verändert sich die Form des Rituals.¹¹ Dieses Phänomen tritt nicht erst in den Handbüchern auf. Bereits in den Sūtras wird mit Ritualzitaten gearbeitet, die transferiert und gegebenenfalls dem jeweiligen Kontext angepasst werden.¹² Der Vergleich von *upanayana* und *dīkṣā* belegt diese Vorgehensweise auch für noch frühere Zeiten.¹³ Interritueller Austausch scheint so alt wie das Ritual selbst. Der Rückgriff auf etwas Etabliertes bei der Komposition von

5 Siehe Kap. 5.1 §1.

6 Zum *maṅgala kāma* siehe Kap. 5.2.4 §1 und 5.2.6. Auch andere Ritualhandlungen, wie die Rasur beim *cūdākarāṇa*, können durch Gesten vollzogen werden (siehe Kap. 8.3).

7 Siehe z.B. die Angaben des KBh (7f.) zum Füllen des *arḡhapātra* (Kap. 5.2.5 §3).

8 Zur Verwendung dieser beliebten Hymne im Ritual siehe Kap. 5.2.5 §6.

9 Wie für den *vedārambha* gezeigt (Kap. 10.3), kann mit Hilfe von Ritualzitaten auch ein ganzer *saṃskāra* geschaffen und ausgebaut werden.

10 Wobei zu Bedenken gilt, dass Handbuchverfasser oder -editoren verschiedene Elemente oder Details nicht aufführen, da sie als bekannt vorausgesetzt werden (vgl. Kap. 5.3).

11 Besonders deutlich wird dies beim *upanayana* (siehe Tab. 9.2).

12 Siehe etwa die Parallelen zwischen *upanayana* und *vivāha* in Kap. 9.2 §10 bis 12.

13 Siehe dazu etwa Kap. 9.2 §5.

Neuem gibt dem Geschaffenen nicht nur eine angemessene, da normierte Form, sondern macht es auch besser tradierbar.

Im Zusammenhang mit dem Feuerritual wurden von Hillebrandt (1897: 98f.), Staal (1996: 91-99) und anderen Ergänzungen des Rituals mit dem Prinzip der Einfügung (*āvāpa*) erklärt,¹⁴ nach welchem hier beispielsweise bei *vedārambha* und *samāvartana* die *vedāhutis* als neue Hauptopfer in die Standardstruktur der *caturdaśāhutis* eingeschoben werden.¹⁵ Im hier untersuchten Material haben Ergänzungen jedoch meist den Charakter einer Rahmung. Damit ist zunächst nicht gemeint, dass sie einen „rechten Rahmen“ verleihen und Wichtigkeit markieren, eine Funktion, die auch vorbereitende Elemente wie das *śubhārambha* oder, auf höherer Ebene, Vor- und gelegentliche Nebenrituale haben. Rahmung im engeren formalen Sinne bedeutet erst einmal nur, dass miteinander korrespondierende Teile einer zentralen Ritualeinheit vor- und nachgestellt werden.¹⁶ Dieses Prinzip, eine Haupthandlung, sozusagen das *pradhānakarman*, mit *pūrvāṅga*- und *uttarāṅgakarman* zu umklammern, findet bei der festgestellten *Homa*- und *Pūjā*-isierung der *saṃskāras* auf unterschiedlichen Ebenen Anwendung. In diesem Sinne ist das *vratibandha* als Ganzes, zumindest nach einigen der Handbücher und in der Praxis, von einem gemäß *agnisthāpana*-Anleitung vollzogenen Feuerritual (*homa*) gerahmt. In einer einfacheren Form, ohne Elemente der *pūjā*, dient der *homa* auch als Rahmung der einzelnen, heute im *vratibandha* gebündelten *saṃskāras*. Im *homa* selbst lässt sich das Prinzip der Rahmung feststellen. Er zerfällt in Vor- und Nachbereitungen, die um ein zentrales Opfer gruppiert sind, welches wiederum aus Vor-, Haupt- und Nachopfern besteht. Rahmungen finden sich auch in anderen Teilen des Rituals, beispielsweise wenn eine Sequenz von Ritualelementen aus dem *upanayana*¹⁷ beim *samāvartana* wiederholt¹⁸ und so *saṃskāra*-übergreifend die rituelle Studienzeit gerahmt wird,¹⁹ wenn der Junge vor und nach dem Unterrichten der *sāvitrī* (*sāvitrīyupadeśa*, *mantradāna*) den Lehrer verehrungsvoll grüßt²⁰ oder wenn die Darbringungen von Gaben an eine Gottheit (*pūjā*) in erweiterter Form mit vorherigem Herbeirufen (*āvāhana*) der verehrten Gottheit eingeleitet und mit dem Entlassen (*visarjana*) derselben beendet werden.²¹ Da *āvāhana* und *visarjana* beim *agnisthāpana* in modifizierter Form auf den *homa* übertragen werden,²² tragen sie mit dazu bei, das zentrale Feueropfer²³ und, wie oben angesprochen, das *vratibandha* als Ganzes zu rahmen.

14 Siehe Einleitung zu Kap. 7.

15 Siehe Kap. 7.1.1 §15.

16 Beide Aspekte von Rahmung, sowohl die Verwendung als kompositorisches Gestaltungsprinzip als auch als kongnitiv-psychologischer Marker, werden in Kap. 7.2 ausführlicher behandelt.

17 Kap. 9.2 §20-27.

18 Kap. 11.1 §2.

19 Siehe dazu auch Kap. 11.4.

20 Siehe Kap. 9.2 §19 und 9.3 §12.

21 Das *āvāhana* wird verschiedentlich „verbaut“ (siehe z.B. Kap. 5.2.5 §1, 3, 5 und 6; 6.1.1 §2; 6.3.1 §2; 7.1.1 §11 und 11.1 §3). Zum *visarjana* siehe Kap. 6.1.1 §4; 6.2.1 §3; 8.1 §14; 10.1 §3 und 11.1 §16.

22 Siehe Kap. 7.1.2.

23 Vgl. Witzel 1986: 176f. und 1992: 780-782.

Während in einigen der genannten Beispiele die Rahmung durch einfaches Duplizieren von Elementen erfolgt, können sich die rahmenden Teile auch in Form und Funktion unterscheiden. Vorbereitungen und Vorderglieder markieren nicht nur, dass etwas Wichtiges folgt, sie verbessern oft auch die Bedingungen für die im gerahmten Kern vollzogene Transformation. Sie schaffen die benötigte Reinheit,²⁴ entfernen Störendes,²⁵ weisen den rechten Platz zu und verankern darauf,²⁶ stellen eine Verbindung zwischen der Welt der Menschen und der Götter her²⁷ oder liefern, um ein Bild von Gray (1979) aufzugreifen, die im Kern benötigte Energie.²⁸ Die Nachbereitungen wiederum schließen ab und machen wirksam. Sie beseitigen begangene Fehler²⁹ und stellen in der Regel als Haupt- oder Nebenprodukt des Rituals großzügig Segen zur Verfügung.³⁰

Wie diverse Beispiele belegen, zieht sich das Prinzip der Rahmung durch das gesamte *vratibandha* – von den Details der Elemente bis auf die Ebene der verbauten Rituale. Es kann sogar in der Anordnung der während des *vratibandhas* vollzogenen *saṃskāras* wiedergefunden werden. Versteht man das *upanayana* als Kern des Rituals, wofür schon die Untersuchung der textlichen Angaben zum Alter des Initianden (siehe Kap. 3.1.1) Argumente liefert, erscheint das *cūḍākarāṇa* als reinigende Vorbereitung und *vedārambha* und *samāvartana* führen fort und beenden, was im *upanayana* begonnen wird.³¹ Rahmung, die letztendlich auch dem populären Dreistufen-Modell der Übergangsriten von Genneps zugrunde liegt, ist ein simples, aber mächtiges Prinzip.

Die durch Rahmungen gebildete Struktur kann in Text wie Praxis jedoch Verwachsungen aufweisen, beispielsweise beim *upanayana*. Bestandteil dieses *saṃskāra* ist das Holzanlegen (*samidādhāna*), eine beim *samāvartana* wiederholte Anspielung

24 Ein dominantes Motiv, das sich wie ein roter Faden durch die Ritualvorbereitungen zieht (siehe Kap. 5.3).

25 So werden z.B. beim *bhutotsāraṇa* die Geister aus der Erde des Ritualplatzes vertrieben (Kap. 4.2.3 §4) oder bei *grahayajña* (Kap. 6.4.1 §1) und *sarvāriṣṭagodāna* (Kap. 6.4.1 §3) negative Einflüsse der Himmelskörper unwirksam gemacht. Elemente, die etwas Ungewünschtes beseitigen, können jedoch auch erst am Ende auftreten und wirken dann eher auf die postrituelle Wirklichkeit. Ein Beispiel ist etwa das *ghṛtachāyānirikṣaṇa*, welches aus dem *agnisthāpana* (siehe Kap. 7.1.2) gelegentlich in den Abschluss der *saṃskāras* (siehe Kap. 11.2 §17) übernommen wird und mit dem ein böser „Schatten“ (*chāyā*) von der ausführenden Person genommen werden soll.

26 Zur Wichtigkeit des Sitzes als Verankerung siehe Kap. 5.2.3 §3 und 5.3.

27 Vgl. Witzel 1992: 795.

28 Dies gilt allerdings nicht nur, wie Gray 1979 meint, für den *homa*. Grays Position wird im Kap. 7.2 ausführlicher diskutiert.

29 Im Laufe des *vratibandha* werden *godānas* zu diesem Zweck an den Priester übergeben (siehe z.B. Kap. 6.4.1 §2 und 6.4.2 mit weiteren Referenzen). Zu Elementen der *pūjā* mit ähnlicher Funktion (wie *kṣamāprārthanā*, *karmasamarpana* usw.) siehe etwa Kap. 6.1.2 §4.

30 Neben *prasāda* und *tilaka* wird Segen häufig durch Sprenkeln oder Übergießen verteilt, etwa beim *abhiṣeka* nach einem *godāna* (Kap. 6.4.1 §3) oder am Ritualende (Kap. 11.1 §16; 11.2 §17 und 11.4). Auch beim „Bad“ des Initiierten beim *samāvartana* wird der Segen der vorher im Wasser verehrten Gottheiten ausgeschüttet (siehe dazu Kap. 11.3).

31 Michaels (1986: 195) spricht beim *vratibandha* sogar von der Initiation, gemeint ist das *upanayana*, und den „üblichen Marginalitätsriten“.

auf die täglichen Pflichten des *brahmacārin* während seiner Studienzeit im Haus des Lehrers (*gurukula*). Die Neuinterpretation dieses Elements als Scheitopfer (*samid-dhoma*) zog zunächst die Einführung eines *tryāyuṣakarāṇa* nach sich, einem der auch im Rahmenritual üblichen Elemente, mit denen ein Opfer ordnungsgemäß abgeschlossen wird. In einem nächsten Überarbeitungsschritt rückten die entsprechenden Teile des Rahmenrituals des *samāvartana* nach vorn und verschmolzen mit dem ins Hauptritual eingefügten *tryāyuṣakarāṇa*, so dass die ursprüngliche Struktur, zumindest in den Handbüchern, welche die „neue“ Prozedur verzeichnen, verschleiert wird.³²

In der Praxis ist eine andere Art der Modifikation von Rahmungen vordergründiger: Im Hauptbeispiel verzichtete man am Ende des Vorrituals, obwohl in manchen Handbüchern, auch dem verwendeten, explizit vorgeschrieben, auf das *visarjana*, denn auch die Götter des Vorrituals sollten am Hauptritual teilhaben. Man goss im *pūjā*-Raum regelmäßig Öl in das am Vortag entzündete Licht (*dīpa*), damit dieses bis zum Ende des nun andernorts (ebenfalls mit *dīpa*, *kalaśa*, *gaṇeśa* etc.) fortgeführten *vratibandha* nicht erlosch. Das Entlassen des Lichtes und aller anderen Gottheiten, die während des Vor- und Hauptrituals herbeigerufen und verehrt wurden, erfolgte erst beim großen General-*visarjana* des *agnisthāpana*, nach bzw. verwoben mit dem Beenden des letzten der vier *saṃskāras*.³³ Während im Fall des ins Feuer gegebenen Holzscheits Teile des Rahmens in den gerahmten Kern eingebaut werden, verschmelzen hier Teile verschiedener Rahmen mit dem entsprechenden Element in einer Rahmung höherer Ordnung. Dies ist auch der Fall, wenn die im Handbuch für jede der Feuerstätten (*vedis*) vorgeschriebenen Vorbereitungen in der Praxis – mit den dort üblichen Modifikationen – nur für das zentrale Hauptfeuer vollzogen werden. Dieses wird dann vergleichsweise aufwendig eingesetzt – unter anderem unter symbolischem Vollzug der menschlichen *saṃskāras* bis zur Hochzeit (*agnisaṃskāra*) – und die anderen *vedis* werden ohne weitere Vorbereitung per Glut aus dem Hauptfeuer entzündet.³⁴ Es ließen sich weitere Beispiele dafür anführen,³⁵ dass aus (zeit-)ökonomischen oder anderen Gründen redundante innere Rahmungen reduziert oder gänzlich abgebaut und äußere Rahmen dafür verstärkt werden. Gerade bei komplexeren Ritualgebilden, wie dem *vratibandha*, ist diese äußere Verstärkung auch eine strukturgebende Maßnahme.

Rahmungen lagern sich nicht nur von außen an die *saṃskāras* an oder werden, wie im Falle des Holzscheits, durch Modifikationen ins Innere gezogen. Gerade im *upanayana* werden zusätzliche Rahmungen innerhalb des *saṃskāra* verbaut, um bestimmte Handlungen herauszuheben. Besonders deutlich wird dies beim Anlegen der Opferschnur (*yajñopavitādhāraṇa*). Dem Sūtrakara noch unbekannt und erst von seinen Kommentatoren als bis heute stabile Kombination von Objekt und Mantra textlich autorisiert, wurde das Anlegen der Schnur in späteren Texten teils üppig mit

32 Siehe Kap. 9.2 §21 und 9.4.

33 Siehe Kap. 11.2 §17.

34 Siehe Kap. 7.1.3 §4.

35 Etwa das in Kap. 11.2 §17 beschriebene *godāna*.

zusätzlichen Details und Elementen ausgebaut und gerahmt.³⁶ Ritualbausteine und Prinzipien ihrer Verknüpfung, die schon im Kapitel zu den Vorbereitungen vorgestellt wurden, wurden hier benutzt, um das Ritual zu aktualisieren und einer veränderten Umwelt anzupassen. In keinem Fallbeispiel wurden alle textlich tradierten Möglichkeiten, dieses Element hervorzuheben, genutzt, dennoch ist, wie aus den beobachteten Ritualgestaltungen ersichtlich, auch für die heutigen Bāhun und Chetrī die Opferschnur ein zentrales Objekt des Rituals. Selbst wenn das Ritual in minimaler Kurzform absolviert wird und vieles entfällt, die Schnur wird mit besonderem Aufwand verliehen. Würde man darauf verzichten, wäre das *upanayana* kein *upanayana* und das ganze *vratibandha* kein *vratibandha* mehr.

Die von Staal (z.B. 1979) provokant formulierte These, dass die Bedeutung, da sekundär, keinen Einfluss auf die Form des Rituals habe und Rituale daher bedeutungslos seien, stimmt insofern, als viele Änderungen formalen Logiken unterliegen. Wo im Ritual man diese Logiken aber ansetzt und umgestaltet, kann seine Ursache außerhalb des Rituals, in der in vielen Fällen tatsächlich sekundären Bedeutungsgebung der Ritualausführenden haben.

Eben diese Exegese kann nicht nur zu Ausbauten der Prozedur führen, sondern auch den umgekehrten Fall bewirken. Details können durch ein neues Verständnis unwichtig werden und dann verschwinden, was wiederum Prozesse der Verschmelzung von Elementen oder anderen Einheiten des Rituals bewirken kann. Wie in der Hochzeit der Braut, wird bei der Initiation dem *brahmacārin* unter Aufsagen des bei solchen Anlässen beliebten *āpohiṣṭhīya* Wasser in die zusammengelegten Hände gefüllt (*añjalipūraṇa*). Diese Handlung wird in der Literatur als Reinigung (Pandey 1998: 136) oder als Symbolisierung des „flow of knowledge“ (Lubin 1994: 187) erklärt.³⁷ In der heutigen Praxis fungiert das *añjalipūraṇa* jedoch häufig als schlichte Vorbereitung anschließender Handlungen. Mal umrundet der Junge mit dem eingefüllten Wasser das Feuer, mal bringt er es der Sonne dar, die er, zumindest laut Handbuch, im Anschluss beim *sūryodīkṣaṇa* betrachten muss.

In der Praxis finden solche Überarbeitungen spontaner statt und etablieren sich gegebenenfalls schneller. Aber durch diverse, für das Handbuchgenre charakteristische Rückkopplungsprozesse,³⁸ nicht nur mit Texten anderer Genres (Lehrtexte, Kommentare und Kompendien), sondern auch mit der lokal immer beschränkten Praxis können „Umbauten“ in die Texttradition wandern.

Eben solche Akzentverschiebungen und Umbauten können, so wird hier argumentiert, wichtige Hinweise zur Interpretation von Ritualhandlungen liefern bzw. aufzeigen, wo diese ansetzen sollte und wo nicht. Oldenberg (1894: 468) weist z.B. der Einweisung des Jungen durch den Lehrer (*anuśāsana*)³⁹ eine zentrale Bedeutung zu. Van Gennep spricht, Oldenberg folgend, in diesem Zusammenhang sogar vom „rituellen Tod des Kindes“ (1999: 105). Für die heutige Praxis macht es jedoch wenig Sinn, seine Deutung an diesem Element festzumachen, denn dieser Dialog, welcher in

36 Siehe Kap. 9.2 §7 und 9.4.

37 Siehe Kap. 9.2 §10.

38 Siehe Kap. 5.5.

39 Für Details dieses Elements siehe Kap. 9.2 §2 und 17.

seinem Wortlaut zumindest teilweise durch die Jahrtausende hindurch bis ins ŚB zurückverfolgbar ist, gehört heute zu den Elementen, die in den Kurzformen des *vratibandha* am ehesten entfallen.⁴⁰

12.2 Dynamik der Bedeutung

Fragt man nach der Bedeutung von Ritualhandlungen, fallen zunächst die zahlreichen inner- und interrituellen Bezüge auf. Viele Handlungen bereiten andere Handlungen vor oder schließen diese ab. Sie haben eine bestimmte Funktion im Ritualablauf und können aufgrund dieser Funktion recht einfach in andere Kontexte übertragen werden. Um ein Gefäß aufzustellen oder den Feueraltar zu errichten, muss zuvor der Untergrund richtig vorbereitet werden. Dies kann je nach Bedarf sehr ausführlich oder recht knapp passieren. Die beim Vorritual im *kalāśa* verehrten Göttergruppen werden beim *agnisthāpana* mit Opfergaben bedacht, um nach Absolvieren der vier *saṃskāras* ihren Segen spenden zu können, usw. Ähnliche funktionale Zusammenhänge finden sich innerhalb und zwischen den *saṃskāras*: Ohne Formen der *śikhā* beim *cūḍākarāṇa* kein *upanayana*, ohne durch das *mantradāna* und andere Elemente des *upanayana* erworbene Autorisation kein *vedārambha* und ohne Bad beim *samāvartana* keine Hochzeit.

Bei der Analyse des *cūḍākarāṇa* wurde ausführlich diskutiert, welchen Schwierigkeiten man begegnet, sucht man in der Prozedur selbst nach Bedeutungen, die über das Ritual hinaus verweisen, hinein in die Welt, die es hervorgebracht hat und verändert.⁴¹ Wie gezeigt, erleichtert die starke Formalisierung den regelhaften Umbau oder gar Neubau⁴² und das für die Praxis so wichtige „richtige“ Improvisieren, sie gemahnt aber auch zur Vorsicht, will man aus dem Material, z.B. dem während des Rituals geäußerten Text auf die Bedeutung schließen. *Samkalpas* etwa bestehen weitgehend aus in anderen Ritualen ebenfalls gebrauchten und daher für den konkret untersuchten Kontext wenig aussagekräftigen Phrasen.⁴³ Handlungen begleitende Mantras werden oft als vorgefertigte Kombinationen aus anderen Kontexten übertragen und enthalten teilweise noch deren Spuren, z.B. wenn das Schneidewerkzeug beim *cūḍākarāṇa* als „Axt“ angesprochen wird.⁴⁴ Dennoch unternahm die vorliegende Arbeit auch den Versuch, ausgehend von der detaillierten Analyse der formalen Dynamiken, Schlussfolgerungen zur Bedeutung der brahmanischen Initiation und zu deren Dynamiken zu ziehen.

In der Einleitung wurde die Kluft zwischen text- und beobachtungsbasierten Studien zum untersuchten Ritual angesprochen. Verschiedene Motive dominieren die jeweilige Diskussion. Diese Unterschiede sind zweifelsohne auch im historischen Wandel begründet. Zwischen den jeweils untersuchten Materialien liegen zum Teil

40 Siehe dazu Kap. 9.3 §2 und 10 sowie Kap. 9.6.

41 Siehe Kap. 8.4.

42 Man denke etwa an den erst von den Sūtrakommentatoren in den *saṃskāra*-Zyklus aufgenommen und in den Handbüchern weiter ausgebauten *vedārambha* (siehe Kap. 10.3).

43 Siehe Kap. 5.2.1 §5.

44 Siehe Kap. 8.1 §5.

über zweitausend Jahre, in denen die brahmanische Tradition etliche Veränderungen erfuhr. Mit dem Fokus auf das bisher von beiden Gruppen meist vernachlässigte Genre der Handbücher versuchte die Arbeit einen Beitrag zu leisten, die Lücke zu schließen und mehr über diese Veränderungen zu erfahren. Die dabei angewandte Methode richtet den Blick zwar auf die Dynamiken, bringt aber auch manchmal verblüffende Konstanten ans Licht.

Den Analysen der brahmanischen Initiation, egal welcher Gruppe, gemein ist, dass zur Interpretation bestimmte Handlungen aus dem „Kern“ der *saṃskāras* ausgewählt werden. Dies ist in der vorliegenden Arbeit nicht anders, aber da hier auch all den im Laufe der historischen Entwicklung angesammelten Rahmungen gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird, steht ein Kriterium zur Verfügung, das entscheiden hilft, welche Elemente für welchen historischen oder lokalen Kontext als wichtig herausgegriffen werden sollten. Mehr noch, auch welche Rahmen genutzt werden und wie diese konkret gestaltet sind, kann bedeutungsvoll sein (siehe unten).

Weit verbreitet ist die Ansicht, die brahmanische Initiation stelle ein Übergangsritual und eine Wiedergeburt dar.⁴⁵ Bei der hiesigen Analyse des *upanayana* wurden verschiedene Ansichten dazu kritisch auf ihre Relevanz für das untersuchte Material geprüft und argumentiert, dass die Transformation des Initianden nicht so linear verläuft, wie manche Darstellungen vermuten lassen, und dass die Symbolik reichhaltiger ist. Ein weiterer Punkt wird bei der Behandlung der oft in diesem Zusammenhang angeführten Motive Abschied (oder gar ritueller Tod) und Willkommen deutlich. Wie am Beispiel der in der Literatur viel diskutierten Mahlzeit während der Initiation gezeigt, können Ritualelemente je nach konkreter Ausgestaltung in die ein oder andere Richtung interpretiert werden. Im hier untersuchten Kontext scheinen jedoch noch andere Interpretationen möglich, ja sogar naheliegender.⁴⁶

Weiterhin wurde argumentiert,⁴⁷ dass die ebenfalls populäre Erklärung der brahmanischen Initiation als Ausbildungsritual nicht zu eng gefasst werden sollte. Zweifelsohne wird der Junge an den Veda herangeführt, wie von der Texttradition und klassischen Arbeiten zu Thema betont. Aber schon seit der Sūtra-Zeit passiert mehr mit ihm. Er wird nicht nur an den Text sondern auch an die Praxis des Rituals herangeführt, genauer gesagt an die Rolle des Opferherrn (*vajamāna*).

Verschiedene Details machen dies deutlich. Bereits im *upanayana*, wie es vom Sūtra beschrieben ist, sind mehrere Elemente enthalten, bei denen der Junge entweder durch mündliche Unterweisung oder durch praktische Übung in zukünftige rituelle Pflichten eingeführt wird. Angeführt sei hier erneut das oben (Kap. 12.1) bereits behandelte Holzanlegen, welches Dank eines längeren Ritualzitats aus den *upanayana* auch Bestandteil des *samāvartana* geworden ist. In Verbindung mit anderen vom Sūtra verzeichneten Elementen (etwa der Unterweisung in die Regeln des *brahmacarya*),⁴⁸ wird klar, dass der Junge bei seiner Initiation an die Pflicht gemahnt wurde,

45 Für Referenzen siehe die Einleitung und die Diskussion in Kap. 9.6.

46 Zur Mahlzeit als Lektion in der rituellen Art des Essens und als Fastenbrechen des Asketen siehe unten.

47 Siehe Kap. 9.7.

48 Siehe Kap. 9.2 §30.

von nun an tagtäglich vorschriftsmäßig das heilige Hausfeuer des Lehrers zu versorgen. Die Wiederholung dieser Handlung während des *samāvartana* mag wiederum als Abschied verstanden werden. Zum letzten Mal versorgte der Schüler im Dienste des Lehrers dessen Feuer, bevor er gebadet und in das ebenfalls von Regeln bestimmte Leben des *snātaka* entlassen wurde. Man mag hier aber auch einen Verweis auf das weitere Leben des Jungen bzw. jungen Mannes sehen. Vorgesehen war, dass dieser später bei der Hochzeit in den Stand des Haushalters (*grhastha*) wechselte und von da an das eigene Hausfeuer auf die während des *brahmacarya* eingeübte Weise versorgte. Heute ist die im Ritual durchlaufene Lehrzeit auf wenige Stunden kondensiert und die täglichen rituellen Verrichtungen finden nicht mehr am Hausfeuer, sondern im Hausschrein und/oder Tempel statt. Das besagte Element ist aber immer noch Bestandteil der Prozedur und weist trotz Uminterpretationen (siehe Kap. 12.1) in dieselbe Richtung. Ob der Junge, wie von den Sūtrakaras konzipiert, hilft das Feuer für die vom Lehrer täglich darzubringenden Milchopfer herzurichten,⁴⁹ oder ob er, nach neuer Exegese, unter Anleitung durch eine Ritualautorität – sei dies nun der als Lehrer agierende Vater, Großvater oder Onkel oder ein für das *vratibandha* engagierter Priester – ein Holzopfer darbringt, beides führt ihn an das Ritual heran.

In den Handbüchern und der Praxis werden weitere Strategien sichtbar, den Jungen in das Ritual zu integrieren. Hier sind es gerade auch die Rahmungen, die Gestaltungsmöglichkeiten bieten. So wird der Junge auf verschiedene Weisen am Vorritual beteiligt⁵⁰ und es gibt zahlreiche Wege, ihn in die heutige Form des *homa* einzubinden und dort in der Rolle des Opferherr agieren zu lassen: Ab dem *upanayana* wird beim *praṇītāvimoka* auch sein Kopf besprenkelt.⁵¹ Die Kokosnuss für die *pūrṇāhuti* soll aus seiner Hand stammen⁵² usw. Weitere Details, welche die hier vertretene These stützen, das *vratibandha* stelle primär eine Initiation in das brahmanische Ritual dar, wurden andernorts bereits aufgelistet.⁵³

Im Kap. 9.7 wurde noch ein anderer Aspekt hervorgehoben, der die brahmanische Initiation in einem weiteren Sinn als „Bildungsritual“ erscheinen lässt. Wie ein Gefäß, das erst zum Ritualgefäß gemacht werden muss, muss auch der Junge zunächst Objekt des Rituals sein. Durch verschiedene Formen der Reinigung und Weihe wird sein altes Wesen transformiert. Ein neues, ritualgeeignetes Wesen wird konstruiert bzw. „gebildet“. Bereits vorbereitet durch vorangegangene *saṃskāras* intensivieren sich diese Bearbeitungen beim *upanayana* und gipfeln im Erteilen einer neuen Berechtigung. Das neue Wesen erhält aber nicht nur die Potenz, im Ritual aktiv zu werden, es wird dies auch, und „übt sich“ darin.

49 Zum *agnihotra* siehe Einleitung zu Kap. 7.1.

50 Beispielsweise erhielt der Initiand im Hauptbeispiel, ungeachtet aller Hierarchien, als erster den Segen der im *ābhyudayikaśrāddha* verehrten Vorfäter (Kap. 6.2.2). Hier wie in anderen Fällen beteiligte der Junge sich auch an der in der Praxis meist erst während des Hauptrituals vollzogenen *navagrahapūjā* usw.

51 Siehe Kap. 7.1.1 §18.

52 Siehe Kap. 7.1.1 §19.

53 Siehe etwa die Aufzählungen in Kap. 9.7 und 11.4.

In den Handbüchern und der heutigen Praxis folgt dem *upanayana* der *vedārambha*, ein verhältnismäßig kurzer, aus wenigen Versatzstücken zusammengesetzter *saṃskāra*, der erst seit dem frühen Mittelalter in der hier untersuchten Texttradition nachweisbar ist. Wie in Kapitel 10.3 zusammengefasst, lässt sich in den Handbüchern mitverfolgen, wie mit wenigen Änderungen aus dem „Beginn des Veda“ die Repräsentation eines gesamten Studiums wurde. Einige (z.B. Pandey 1998) sehen durch solche Dynamiken die brahmanische Initiation zu einer sinnentleerten Inszenierung degeneriert – ein Urteil, das aus verschiedenen Gründen nicht haltbar ist.⁵⁴

Bereits bei der Behandlung der Vorbereitungen wurde, gestützt auf die Arbeiten von Don Handelman (z.B. 1990, 2004a) argumentiert, dass es gerade relative Autonomie ist, die dem Ritual die Kraft verleiht, die Welt oder, wie im untersuchten Kontext, das Leben eines Jungen zu verändern. Aus dieser Perspektive erscheint die heutige Form der brahmanischen Initiation inklusive komplettem Studium weniger als Verfall, sondern eher als Demonstration der Macht des Rituals, sich eine eigene Wirklichkeit zu schaffen. Wie in Kap. 10.4 gezeigt, kann man dies als eine „virtuelle“ Technik im Sinne Kapferers (2004, 2006) verstehen. Das im *vratibandha* auf dem Ritualplatz konstruierte und durch verschiedene Mittel abgeschirmte „Haus des Lehrers“, das der Initiand beim *upanayana* betritt und beim *samāvartana* wieder verlässt, ist ein „imaginal space“, in dem die schöpferische Kraft des Veda präsent gemacht wird, um gestaltend Einfluss auf die Welt zu nehmen.

Dieser Einfluss reicht weit in das zukünftige Leben des Initianden. Wie weit, demonstriert ein Element des *samāvartana*, das in der untersuchten Texttradition und Praxis für gewöhnlich absolviert wird, wenn der Junge mit einem Bad die asketische Schülerschaft gerade beendet hat. Das „Essen von Joghurt“ (*dadhiprāśana*), im Sūtra für mehrere das Veda-Studium begleitende Rituale vorgeschrieben,⁵⁵ wird heute meist als eine Lektion in die rituelle Art des Essens gestaltet.⁵⁶ Diese sollte idealerweise Teil des postrituellen Alltags des ehemaligen Schülers werden und gilt *de facto* zumindest so lange, wie er die beim *samāvartana* vervollständigte Opferschnur trägt und daher nach bestimmten Regeln leben muss.

Das *dadhiprāśana* schlägt aber nicht nur eine Brücke zwischen der klassischen Form des Veda-Studiums, zu dessen Rahmenritualen es dem Sūtra nach gehörte, und der heutigen brahmanischen Ritualkultur, die selbst für das Essen eine bestimmte Form (mit Speiseopfer etc.) vorschreibt. Es verweist auch auf ein anderes mit dem *vratibandha* verbundenes Narrativ. Wenn diese Mahlzeit stattfindet, dann nach dem Bad und dem Ablegen der Insignien des *brahmacārin*. Der Initiand, der in der Regel seit dem *jūṭikābandhana* am Abend vor dem Hauptritual nichts mehr gegessen hat, bricht mit dem *dadhiprāśana* sein asketisches Fasten.

54 Dass eine Beschränkung auf das Erlernen des Veda als Sinn der Initiation zu kurz greift, wurde eben schon dargelegt. Auch sind Ritual und tatsächliche Ausbildung heute nicht völlig entkoppelt. Noch immer ist eine absolvierte Initiation Voraussetzung für das Studium des Veda, welches heutzutage an staatlichen und privaten Veda-Schulen angeboten wird (siehe Kap. 10.4).

55 Für Details siehe Kap. 11.1 §6.

56 Siehe Kap. 11.2 §7.

Vor allem ethnographische Studien betonen die Wichtigkeit der Askese. Manche sehen darin sogar das dominante Motiv des *vratabandha*. Dabei wird das Asketentum des Initianden meist als Kontrastfolie zum normalen gesellschaftlichen Leben gesehen und das Ritual so zu einem Ort, in dem Konflikte zwischen den beiden antithetisch zueinander stehenden Lebensentwürfen von Haushalter und Asket verhandelt und Weichen gestellt werden.⁵⁷ Gestützt auf die Arbeiten von Lubin (u.a. 1994) zur Rolle ritueller Observanzen (*vrata* etc.) wurde in Kap. 11.4 argumentiert, dass der Askese aber auch bei der Integration in das Ritual eine wichtige Funktion zukommt. An gleicher Stelle wurde dargelegt, dass der *brahmacārin* des *vratabandha*, welcher der Gemeinschaft beim *bhikṣādāna* mit der Bettelschale gegenüber tritt, bevor er im „virtuellen“ Haus des Lehrer den Veda studiert, ein ganz besonderer Asket ist. Er trägt *śikhā* und Opferschnur und wird – gerade in konfliktreichen Situationen – von den Mutterbrüdern begleitet. Die heute beobachtbaren Modifikationen der beim *upanayana* überreichten Insignien (etwa das Anlegen eines gelben Asketendress)⁵⁸ lassen keinen Zweifel daran, dass im *vratabandha* die Figuren des brahmanischen Schülers und des (heute in der Regel sektarisch orientierten) Asketen (Nep. *saṃnyāsī*, *yogī* bzw. *jogī* etc.) miteinander verschmolzen sind. Dennoch sind Sicherungen eingebaut, wie auch beim ausführlich diskutierten *deśāntaragamana* deutlich wird. Auch ist es nicht allein die Tatsache, dass der Junge zum Asket wird, die ihn auf seine Zukunft als verheirateter Haushalter vorbereitet. Gerade, dass er Asket *auf Zeit* wird, etabliert ein Muster, das von großer Bedeutung für sein zukünftiges Leben als Ritualist sein wird. Die Abschirmung der äußeren Welt durch diverse Rahmungen, der dadurch ermöglichte „virtuelle“ Ritualunterricht und die temporäre Askese wirken zusammen, um den neuen rituellen Status des Jungen hervorzubringen, der essentiell für seine Eingliederung in Patriline und Kaste ist und damit weitreichende Konsequenzen für ihn hat.

Schließlich wird am Ende des Rituals, wenn verschiedene Bezüge zu dessen Anfang hergestellt werden, noch ein anderer wichtiger Punkt deutlich. Das *vratabandha* ist nicht allein das Ritual des Jungen. Die Ritualgemeinschaft, die nach dem *vratabandha* durch ein neues Mitglied verstärkt ist, nutzt das Ereignis ebenso. Salopp gesagt, viele tragen dazu bei, dass alles gut über die Bühne geht, und genießen gemeinsam, was Gutes dabei entsteht. Formal gesagt, haben Rahmen, die einerseits abheben und vom Alltagsgeschehen abgrenzen, andererseits eine verbindende und integrierende Funktion. Es sind gerade die vielerorts als Rahmungen ergänzten Elemente der *pūjā* und des *homa*, die ermöglichen, dass der im *vratabandha* unter abgeschirmten Bedingungen erzeugte Segen von allen Beteiligten genutzt werden kann.

57 Für Referenzen siehe Einleitung und Kap. 11.4.

58 Siehe dazu insbesondere Kap. 9.1 §5.