

4. Interpretationsmuster

Wie wir oben (1.3.2) gesehen haben, enthalten die vorkolonialen *vāstuśāstras* zwar eine Vielzahl an Regeln und Vorschriften für die Auswahl des Bauplatzes sowie für die Ausrichtung und Gestaltung des Wohnhauses; eine wie auch immer geartete Begründung für diese Regeln wird man in den alten Texten jedoch vergeblich suchen. Man findet dort keinerlei ausformulierte Theorie (sei sie religiöser, ästhetischer, ‚magischer‘ oder astrologischer Natur), und schon gar keine theoretische Rechtfertigung für eine bestimmte Bauweise bzw. für einen konkreten Baustil. Es werden, sieht man von den beschriebenen positiven oder negativen Konsequenzen bestimmter Bauformen ab, nicht einmal Gründe genannt, warum die Vorschriften überhaupt befolgt werden sollten. Diese offensichtliche (gleichwohl in der Sekundärliteratur kaum beachtete) Leerstelle, welche die Texte genau dort lassen, wo man eine theoretische Unterfütterung erwarten würde, stellt für den modernen Betrachter ein Problem dar: Wie soll man die in den *vāstuśāstras* enthaltene Lehre charakterisieren, wenn sie offensichtlich aus nichts weiter als einer Sammlung scheinbar willkürlich aufgestellter Regeln besteht? Anhand welcher Deutungsmuster soll man die Texte interpretieren, wenn die Lektüre selbst hierfür so gar keine Anhaltspunkte bietet?²⁷⁹

²⁷⁹ Das Fehlen einer theoretischen Herleitung ist indes nicht nur für *Vāstuvidyā* kennzeichnend, sondern ist auch in anderen *Śāstras* anzutreffen (das *Arthaśāstra* des Kauṭilya ist in dieser Hinsicht die wohl bekannteste Ausnahme). Im Entstehungszusammenhang dieser Texte ist eine solche ‚Theorieabstinenz‘ wohl auch nicht problematisch – beim Transfer ihrer Regeln und Bestimmungen in einen modernen Kontext ist es das, wie wir umgehend sehen werden, offenbar doch.

Indem aber die alten Texte auf eine Begründung ihrer Regeln, mithin auf eine metaphysische Festlegung, verzichten, eröffnen sie dem (nach-)kolonialen Exegeten zugleich einen beträchtlichen Interpretationsspielraum: Die Leerstelle kann beinahe nach Gutdünken mit eigenen Deutungen aufgefüllt werden. Wie noch zu zeigen sein wird, sind diese alles andere als arbiträr, und werden auch nicht in einem kulturellen bzw. intellektuellen Vakuum vollzogen. Vielmehr sind sie vor dem Hintergrund ihrer Zeit und der jeweils vorherrschenden Diskurse, insbesondere des orientalistischen und des national-religiösen zu betrachten, welche beide ihre Wurzeln im 19. Jahrhundert haben (Harder 2002: 79):

Im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts in Indien – einer Epoche, die geprägt war durch Kontakt mit westlicher Kultur und damit einhergehender Elitebildung, Reformtätigkeit, Schaffung einer neuen Öffentlichkeit sowie durch mannigfaltige kulturelle Aktivitäten – bildete sich im Selbstverständnis der indischen städtischen Elite ein neuer Akzent heraus. Das Stichwort lautete nationale Selbstbehauptung: Man besann sich auf die eigenen kulturellen (Hindu-)Werte in Abgrenzung zur Kultur der Kolonialherren. Ab etwa 1870 wurde ganz explizit kulturelle Überlegenheit beansprucht Dabei ergaben sich Parallelen zwischen den Stoßrichtungen dieses aufkeimenden Nationalismus und des Orientalismus. Die Ergebnisse orientalistischer Forschung und darauf aufgebaute ideologische Konstrukte wurden in beträchtlichem Maße für den indischen Nationalismus nutzbar gemacht.

Nun gehört dieser Anspruch auf kulturelle Überlegenheit gegenüber dem ‚Westen‘ bekanntlich keinesfalls nur der kolonialen Vergangenheit an, und wie wir im Laufe dieses Kapitels sehen werden, kommt dieser Anspruch auch in der (nach-)kolonialen Vāstu-Literatur deutlich zum Ausdruck: Wenn Vāstuvīdyā zur Anwendung empfohlen wird, so geschieht dies nicht ausschließlich aufgrund ihrer (vermeintlichen) Wirksamkeit, sondern weil Vāstuvīdyā ein Teil der dem Westen überlegenen indischen Kultur ist. Dieser Anspruch manifestiert sich im Wesentlichen in vier Deutungsmustern, welche sowohl einzeln als auch in Kombination auf-

treten können: Erstens kann man bei vielen Autoren eine besondere Betonung der Einbettung von Vāstuvidyā in die ‚traditionelle‘ indische Kultur beobachten; wie wir noch sehen werden, geht dieser Ansatz zumeist von einem stark idealisierenden Bild der (‚vorislamischen‘) Geistes- und Kulturgeschichte Indiens aus. Der Lehre vom Hausbau kommt in dieser Deutung die Rolle einer ‚uralten‘, panindischen Tradition, mithin einer indischen Nationaltradition zu – ein Anspruch, der, wie wir in Kapitel 2 gesehen haben, einer Überprüfung anhand der historischen Gegebenheiten nicht standhalten kann.

Zweitens spielt in vielen – wo nicht sogar in den meisten – Fällen der Begriff der Wissenschaftlichkeit bzw. der Rationalität eine dominante Rolle bei der Deutung von Vāstuvidyā. „Wissenschaft“ ist indes nicht nur für den (nach)-kolonialen Diskurs zu Vāstuvidyā, sondern für die ganze koloniale und nachkoloniale Geistesgeschichte Indiens ein Schlüsselbegriff (Chakrabarti 2004: 1 ff.). Es lohnt sich also, diesen Aspekt schon im Vorfeld der Analyse näher zu betrachten.

Die Deutung von Vāstuvidyā als „Wissenschaft“ geschieht einmal in affirmativer Weise, indem die Vereinbarkeit von Vāstuvidyā mit modernen wissenschaftlichen Prinzipien postuliert wird; oftmals wird Vāstuvidyā aber auch im Sinne einer antipositivistischen Haltung zur ‚alternativen‘ Wissenschaft stilisiert und gegen die moderne Naturwissenschaft in Stellung gebracht. In beiden Fällen, sowohl beim rationalistischen, als auch beim indigenistischen Ansatz, ist die moderne Naturwissenschaft als Bezugsgröße präsent; die Trennung zwischen dem rationalistischen und dem indigenistischen Ansatz ist darüber hinaus nicht immer so klar zu ziehen, wie man vermuten möchte. Wie noch im Einzelnen zu zeigen sein wird, wird darüber hinaus gerade dann, wenn rationalistische Deutungsmuster zur Anwendung kommen, gleichzeitig die Traditionalität von Vāstuvidyā besonders hervorgehoben. Hierbei tritt außerdem eine ausgeprägte inklusivistische Komponente hinzu, indem bestimmte Begriffe der modernen Naturwissenschaft in die alten Texte hineingelesen werden; diese Kombination von rationalistischer und traditionalistischer

Deutung ist jedoch nicht auf den (nach)-kolonialen Diskurs zu Vāstuvidyā beschränkt, sondern kann in gewisser Weise als paradigmatisch für die apologetischen Wissenschaftsdiskurse im (nach)-kolonialen Indien gelten (siehe oben, 1.1.1).

Die Ambivalenz, die hierin zum Ausdruck kommt, hat ihren Ursprung ebenfalls im 19. Jahrhundert: Angesichts der offensichtlichen Überlegenheit westlicher Wissenschaft gab es einerseits schon früh Bestrebungen seitens der einheimischen Eliten, die moderne Wissenschaft für den Freiheitskampf und den Fortschritt der Nation nutzbar zu machen; die Geschichte dieses Ansatzes reicht von der Gründung der *Indian Association for the Cultivation of Science* (1876) und der *Indian Science Congress Association* im Jahre 1914 (Chakrabarti *op. cit.*: 12) bis hin zu Jawaharlal Nehrus berühmter Eloge des „scientific temper“ (Nanda 2004: 207 ff.; siehe unten, 4.2). Die (nicht minder offensichtliche) Verbindung zwischen moderner Wissenschaft und kolonialer Herrschaft rief andererseits eine wahre Flut von apologetischen Schriften hervor, in welchen nicht nur die Ebenbürtigkeit, sondern die Überlegenheit der ‚eigenen‘ Wissenschaftstraditionen behauptet wurde (Harder 2002; Nanda 2004). Dies geschah (und geschieht) nicht zuletzt, indem naturwissenschaftliche Erkenntnisse in alte indische Texte ‚hineingelesen‘ werden (Dodson 2007: 187):

By the turn of the twentieth century, ... there had emerged within Indian nationalist discourse a prevalent understanding of India's Sanskritic intellectual-cultural heritage which emphasised its antiquity, rationality, scientific nature, and, generally, its 'high' civilisational status. Such an understanding, moreover, was characterised as a 'rediscovery', and utilised as evidence for India's possession of the features of modernity – a modernity which substantiated India's claim to political autonomy.

Dass es sich bei diesen Texten in aller Regel um religiöse Schriften des Hinduismus handelt, hat zur Folge, dass nicht nur die Wissenschaft sakralisiert, sondern gleichzeitig das heilige Wissen des Hinduismus „szientifiziert“ wird (Nanda *op. cit.*: 8):

The sacred texts of the Hindus, it is claimed by Hindu nationalist intellectuals, are works of science which presage all modern scientific theories, while containing a metaphysics and an epistemology which are affirmed by the most advanced findings of physics, biology, and ecology. Claims of scientificity give the Vedic lore a cover from rationalist-naturalist critique, and simultaneously confer upon Vedic Hinduism the prestige of being 'modern' without becoming Western.

Nun handelt es sich bei den *vāstuśāstras* schwerlich um „heilige“ Texte; wie wir jedoch sehen werden, wird die Wissenschaftlichkeit von Vāstuvidyā besonders in solchen Texten hervorgehoben, in denen gleichzeitig die Einbettung von Vāstuvidyā in die („vorislamische“) hinduistische Kultur betont wird, die Lehre mithin wo nicht einen explizit sakralen, so doch einen eindeutig hinduistischen Charakter gewinnt. Insofern bildet der (nach)-koloniale apologetische Wissenschaftsdiskurs eine wichtige Folie für das Verständnis der Revitalisierung von Vāstuvidyā, und wir werden uns unten, 4.2 ausführlich mit diesem Aspekt befassen.

Drittens wird Vāstuvidyā von manchen Autoren nicht als (Natur)-Wissenschaft, sondern als Architektur- bzw. „Design“-Theorie gedeutet. Bei diesem insbesondere im akademischen Schrifttum weitverbreiteten Ansatz wird (wiederum in Verkennung der historischen Tatsachen) zu meist auf eine Unterscheidung zwischen Vāstuvidyā und Śilpaśāstra verzichtet. Die Deutung von Vāstuvidyā als Architekturtheorie scheint über sehr viel weniger außerakademische Strahlkraft zu verfügen als die naturwissenschaftlichen Deutungsmuster – offenbar aus dem Grunde, dass der architekturtheoretische Diskurs (im Gegensatz zum Wissenschaftsdiskurs) über kein nennenswertes populäres Pendant verfügt. Innerhalb der akademischen Forschung aber hat dieser Ansatz durchaus das Potential, in absehbarer Zeit eine unheilvolle Dominanz zu erlangen, weshalb er hier ausführlich dargestellt sei.

Viertens werden in einzelnen Fällen Parallelen aus der globalisierten New-Age-Ideologie zur Deutung von Vāstuvidyā herangezogen; soweit ersichtlich, scheint es sich aber hierbei zumindest im innerindischen Kontext

einstweilen noch um eine Randerscheinung zu handeln, weshalb im Folgenden auf diesen Aspekt nicht näher eingegangen werden soll.

Es sei darauf hingewiesen, dass wir uns in diesem Kapitel auf eine Darstellung und Analyse der im (nach)-kolonialen Schrifttum zu Vāstuvidyā zum Tragen kommenden Deutungsmuster beschränken; die Techniken und Diskursstrategien, vermittels welcher diese Interpretationsmuster auf die alten Texte bzw. die in ihnen enthaltene Lehre angewendet werden, sind Gegenstand des nachfolgenden Kapitels. Es sei jedoch schon an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass diese Diskursstrategien ebenfalls nicht isoliert von den geistesgeschichtlichen Strömungen ihrer Zeit gewissermaßen im luftleeren Raum schweben, sondern deutliche Parallelen und Anknüpfungspunkte zu analogen Diskursen auf anderen Gebieten (nicht nur) der südasiatischen Geistesgeschichte aufweisen; hierzu zu gegebener Zeit mehr.

4.1 Vāstuvidyā als indische Tradition

Wie wir im zweiten Kapitel gesehen haben, ist die genaue Verortung von Vāstuvidyā in der indischen Kulturgeschichte schwierig; wir wissen so gut wie nichts über die Anwendung der Lehre, und auch über das Verhältnis von Vāstuvidyā zu anderen Wissensgebieten können wir keine gesicherten Aussagen machen. Es hat aber den Anschein, als habe es sich bei Vāstuvidyā in ihren frühesten Ausprägungen um eine in erster Linie ‚volkstümliche‘ Tradition gehandelt. Der Ursprung von Vāstuvidyā als geomantische Lehre liegt ebenfalls im Dunkeln: Explizite Belege für eine entsprechende Praxis finden sich m.W. nur im *Arthaśāstra* des Kauṭilya und an zwei Stellen im Pāli *Jātaka*. Die mutmaßlich frühesten Hinweise auf die Existenz einer entsprechenden Lehre liegen in einigen der *gṛhyasūtras* vor; eine auch nur annähernd genaue Datierung dieser Texte ist indes nicht möglich. Den Beginn der textmäßigen Überlieferung von Vāstuvidyā kann man hingegen relativ genau auf das erste Jahrhundert n. Chr. datieren.

Die revivalistische Literatur hingegen zeichnet in aller Regel ein völlig anderes Bild sowohl vom Ursprung der Überlieferung, als auch von ihrer Einbettung in die ‚sanskritische‘ Hochkultur bzw. von ihrer geographischen Verbreitung innerhalb des indischen Subkontinents. Die apodiktische Feststellung von Raman (2005: 5) kann als paradigmatisch angesehen werden:

Vāstu principles are more or less common all over India, living from times immemorial as a cultural entity. *Vāstu* has retained its traditions for thousands of years and it is as relevant today as it was when it was first pronounced

Dieses Bild von Vāstuvidyā als in ganz Indien verbreiteter, ‚uralter‘ Tradition liegt unausgesprochen dem gesamten revivalistischen Vāstu-Schrifttum zugrunde. Es stellt in gewisser Weise den kleinsten gemeinsamen Nenner der revivalistischen Schriften dar, die keiner homogenen ‚Bewegung‘ zuzurechnen, sondern vielmehr Ausdruck einer Vielzahl von Einzelinitiativen sind.

Neben solchen unspezifischen, apodiktischen Feststellungen begegnet man jedoch auch relativ komplexen Argumentationen. Jhājh'riyā beispielsweise charakterisiert Vāstuvidyā wie folgt (²1996: 20):

Vāstuśāstra ist in Wirklichkeit eine äußerst alte Wissenschaft unserer großen Nation Indien Nur zum Wohle der menschlichen Gesellschaft haben unsere alten Seher und Weisen das Vāstuśāstra geschaffen, welches wir auch als die indische Wissenschaft vom Hausbau (Science of Architecture) bezeichnen können.²⁸⁰

Innerhalb weniger Zeilen durchläuft Vāstuśāstra hier eine Transformation, die in der deutschen Übersetzung nicht wiedergegeben werden kann: Wenn Vāstuśāstra in der ersten Zeile als „Wissenschaft“ bezeichnet

280 वास्तुशास्त्र वस्तुतः हमारे महान देश भारतवर्ष का अत्यंत प्राचीन शास्त्र है ... । हमारे प्राचीन ऋषि-मुनियों ने मानव-समाज की भलाई के लिए ही वास्तु शास्त्र का निर्माण किया जिसे हम भारतीय निर्माण का विज्ञान (Science of Architecture) भी कह सकते हैं ।

wird, so gibt dies den im Originaltext verwendeten Terminus *śāstra* wieder – ein Wort, welches völlig andere Konnotationen hat als das in der letzten Zeile verwendete, hier ebenfalls mit „Wissenschaft“ wiedergegebene *vijñān*. Im zeitgenössischen Sprachgebrauch wird *vijñān*, eine moderne Lehnübersetzung aus dem Englischen, als das genaue Äquivalent von „(Natur)-Wissenschaft“ verwendet, während sich *śāstra* ausschließlich auf ‚traditionelle‘ Wissenssysteme bezieht; wir werden unten, 4.2.2 hierauf zurückkommen. Im darauffolgenden Abschnitt macht Jhājh'riyā nicht nur Ausführungen über die quasi universelle Anwendung von Vāstuvidyā in der (nicht näher spezifizierten) Vergangenheit, sondern verknüpft sie auch mit dem gesellschaftlichen Ideal der Großfamilie; zudem nennt er die Gründe für den Niedergang und das (vorläufige) Aussterben der Lehre (*op. cit.*: 20 f.):

In der Vergangenheit pflegten die Siedlungen meistens genau im Einklang mit den Regeln des Vāstusāstra erbaut zu sein und die Menschen glücklich zu leben. Damals pflegte das Leben der Hindu-Großfamilie für gewöhnlich glücklich, gedeihlich und voller Zufriedenheit zu sein. Doch obwohl die Familien heute kleiner sind, finden sie kein Glück und keinen Frieden. Im Laufe der Zeit hat sich das Gespenst der englischen Zivilisation und Kultur über das Land gebreitet ... Auch die Regeln des Vāstusāstra fingen an, beiseite geschoben zu werden, und infolgedessen suchten alle möglichen Nöte, Krankheiten und Sorgen die Menschen heim.²⁸¹

Das zivilisationskritische Element, welches hier zur Sprache kommt, wird uns noch des Öfteren begegnen: Der Fortschritt in Gestalt der ‚modernen‘ Kleinfamilie kann sein Versprechen auf Glückseligkeit nicht einlösen, weil er in blinder Nachahmung der ehemaligen Kolonialherren die Tradition, den eigentlichen Schlüssel zum Glück, achtlos über Bord geworfen hat.

²⁸¹ प्राचीन काल में बस्तियों का निर्माण प्रायः वास्तुशास्त्र के नियमों के अनुसार ही होता था और लोग आनंद से रहते थे। उस समय संयुक्त हिंदू परिवार का जीवन सामान्यतः सुखी, समृद्ध व संतोषपूर्ण होता था। किंतु आज परिवार छोटे होने के बावजूद भी उन्हें सुख और शांति उपलब्ध नहीं होती। जमाना जैसे-जैसे आगे बढ़ता गया, देश पर अंग्रेजी सभ्यता और संस्कृति का भूत सवार होता गया ...। वास्तुशास्त्र के नियमों को भी ताक पर रखा जाने लगा जिसके फलस्वरूप लोगों को अनेकों प्रकार के संकट, रोग और अशांति ने आक्रांत कर दिया।

Ganz ähnlich argumentiert z.B. Śarmā; auch hier wird die zeitgenössische Missachtung von Vāstuvidyā dem schlechten westlichen Einfluss (*pāścātya kā duṣprabhāv*) angelastet (und, nebenbei bemerkt, dem raschen Bevölkerungswachstum). Der Ursprung der Lehre wird jedoch nicht erst bei den Ṛṣis verortet, sondern in bester traditionalistischer Manier als göttlich dargestellt (1995: (14)).²⁸²

Das Wissen vom Bau einer Wohnstatt bzw. eines Hauses, der Wurzel allen Glücks, hat Brahmā, der Schöpfer der Welt, ganz zu Anfang einem solchen seltsamen Wesen anvertraut, welches als *vāstu puruṣ* bekannt ist.²⁸³

Das bei Jhājḥ'riyā bereits implizit zum Ausdruck gebrachte Bild eines goldenen vorkolonialen (und, auch wenn das hier nicht ausgesprochen wird: vorislamischen) Zeitalters findet sich auch schon bei kolonialzeitlichen Autoren. So zitiert Dvivedī (1944: 6) im Vorwort zu seinem *Vāsturātṇākara* folgende, hier in Prosa-Übersetzung wiedergegebene Strophen aus dem epischen Gedicht *Bhārat'bhāratī* des nationalistischen Hindi-Dichters Maithilīśaraṇ Gupta (1886-1964):²⁸⁴

Zu jener Zeit, da noch fast alle Länder von Kindlichkeit durchdrungen waren, hatten wir bereits in allen Wissensgebieten Reife erlangt. / Als sie noch nackt die Wälder durchstreiften, küsste der Stoff der Flaggen auf unseren Palästen [bzw. Tempeln] bereits den Mond. / Welcher strahlende Fortschritt sich immer in dieser Welt ausbreitet – in dem ist das Licht dieses Volkes allein der vornehmste Glanz. / Wer weiß, ob die Wissenschaft in dieser Welt vorange-

²⁸² Diese Version des Ursprungsmythos entspricht nicht den mir bekannten Darstellungen in den *vāstusāstras* (MP 252:5cd-19; BrS 52.2-3; RVV 2.1; VP 1.6-18ab), wo die Entstehung des *vāstupuruṣa* geschildert wird. An keiner dieser Stellen wird dieses Wesen selbst in die Lehre der Vāstuvidyā eingeführt.

²⁸³ सर्वप्रथम विश्व सृष्टा ब्रह्माजी ने समस्त सुखों के मूल गृह एवं भवन के निर्माण का ज्ञान एक ऐसे अद्भुत प्राणी को प्रदान किया जिसे वास्तु पुरुष के नाम से जाना जाता है ... ।

²⁸⁴ Vgl. Gupta 1989: 22; die Überschrift zu dieser Stelle lautet „Unsere Zivilisation“ (*hamārī sabhyatā*). Zu Guptas Leben und Werk siehe McGregor 1974: 109 f.; siehe auch Chandra 1986.

schritten wäre oder nicht, hätten die Arier nicht einst den Pfad des Fortschritts bereitet. / Die Fragen, welche niemandem auch nur im Traum in den Sinn gekommen waren, sind allein in Indien schon längst gelöst worden.²⁸⁵

Dieses Zitat steht indes nicht isoliert; ihm geht im Text folgende Paraphrase einer Max Müller zugeschriebenen Aussage voran (*op. cit.*: 6):

Der Herr Professor Max Müller hat einmal in einer seiner Vorlesungen gesagt: „Wenn mich jemand fragen würde, welches und wo das Land ist, in welchem die Menschen dank ihres geistigen Fortschritts sämtliche Gebiete der allerbesten Begabungen und Wissenschaften ergründet haben, und wo diejenigen Menschen geboren worden sind, welche die allerkompliziertesten Fragen lösen können, dann würde ich antworten: ‘Jenes Land ist Indien’.“²⁸⁶

Nun ist Müllers Urteil (1919: 6), auf welches Dvivedī sich offenbar bezieht, zwar immer noch recht positiv, indes deutlich weniger euphorisch, als hier nahegelegt wird:

If I were asked under what sky the human mind has most fully developed some of its choicest gifts, has most deeply pondered on the greatest problems of life, and has found solutions of some of them which well deserve the attention of even those who have studied Plato and Kant – I should point to India.

Die dichterische Freiheit, welche Dvivedī sich hier fraglos geleistet hat, ist jedoch von zweitrangigem Interesse; entscheidend ist, dass Dvivedī den deutsch-britischen Professor an dieser Stelle überhaupt zitiert und ihn so

²⁸⁵ शैशवदशा में देश प्रायः जिस समय सब व्याप्त थे। निःशेष विषयों में तभी हम प्रौढ़ता को प्राप्त थे। जब थे दिगंबर रूप में वे जंगलों में घूमते। प्रासाद केतन पट हमारे चंद्र को थे चूमते ॥ संसार में जो कुछ जहाँ फैला प्रकाश विकास है। इस जाति की ही ज्योति का उसमें प्रधानाभास है ॥ करते न उन्नति पथ परिष्कृत आर्य जो पहले कहीं। संदेह है तो विश्व में अविज्ञान बढ़ता या नहीं ॥ आये नहीं थे स्वप्न में भी जो किसी के ध्यान में। वे प्रश्न पहले हल हुए थे एक हिंदुस्तान में ॥

²⁸⁶ प्रोफ़ेसर मैक्समूलर महाशय ने अपने एक व्याख्यान में एक बार कहा था कि ‘यदि मुझसे कोई यह बात पूछे कि वह देश कौन और कहाँ है, जहाँ मनुष्यों ने अपनी मानसिक उन्नति से उत्तमोत्तम गुणों और विद्याओं की प्रत्येक शाखाओं पर विचार किया हो और जहाँ जटिल से जटिल प्रश्नों के हल करने वाले पैदा हुए हों, तो मैं यही उत्तर दूँगा कि वह देश भारतवर्ष है।’

zum ‚Kronzeugen‘ für Maithilīśaraṇ Guptas anschließend zitierten Lobpreis Indiens als Ursprung allen geistigen Fortschritts macht. An wohl keiner Stelle wird die doppelte Einbettung der Revitalisierung von Vāstuvidyā sowohl in den orientalistischen als auch in den national-religiösen Diskurs der Zeit so deutlich greifbar wie hier.²⁸⁷

Wenn Indien somit zum Ursprungsland jeglicher kultureller Avantgarde erklärt wird, so hat das auch Konsequenzen für Vāstuvidyā: Wie wir unten (5.1.2) noch sehen werden, zitiert Dvivedī diese Zeilen an einer Stelle, wo er bemüht ist, Vāstuvidyā zum (globalen) Ursprung aller Baukunst zu überhöhen. In diesem Sinne ist die altindische Lehre vom Hausbau kein isoliertes kulturelles Phänomen, sondern integraler Bestandteil eines in uralter Zeit von den Sehern verkündeten wissenschaftlichen Korpus. Auch Altekar (2004: 25 f.) betont die enge Verbindung zwischen Vāstuvidyā und anderen einheimischen Wissensgebieten:

The scope of *VS* [Vāstuśāstra] is clearly defined in *SHS* [Śilpaśāstra] texts and we can conclude that it is a little pure science and more is in the integrated form of applications of Cosmology and Philosophy, Geology and Geography, Astrology and Astronomy, Psychology and Sexology, Algebra and Geometry, Ergonomics and Ecology, Mechanical and Civil Engineering as well as Biology and Medical Sciences. In other words, *VS* has its underlying principles deeply rooted in *Dharmaśāstra*, *Khagolaśāstra*, *Śilpaśāstra*, *Āyurveda* and *Kāmaśāstra*.

²⁸⁷ Neben der doppelten Einbettung aber auch die (kolonial bedingte) Ambivalenz, wo nicht Widersprüchlichkeit: Einerseits wird die Überlegenheit der eigenen Tradition über die der Europäer mit großem Nachdruck behauptet; andererseits bedarf diese Behauptung offenbar der Ratifizierung durch einen Europäer. Diese Ambivalenz ist indes nicht allein für den kolonialzeitlichen Vāstu-Diskurs, sondern auch für den nationalistischen Diskurs jener Zeit kennzeichnend (Dalmia 1996: 334): „... it came to pass that, though indigenous scholarship was also mobilised for support, it was the Orientalists who were most often cited as final authority by nationalists in support of one argument or another proffered in the cause of Hindu religion and culture.“ Siehe auch Dodson (2007: 190): „... prominent Indian nationalists such as Lala Lajpat Rai did not invoke ‚traditional‘ forms of Sanskrit scholarship, but rather drew on Theodor Goldstücker’s lauding of the *Vedas*, in order to establish India’s ancient legacy of a high spirituality and an advanced faith.“

Es wäre interessant gewesen, Belege für die (hier nur apodiktisch behauptete) Einbettung von Vāstuśāstra in die genannten Wissenschaften zu sehen. Es ist wohl kein Zufall, dass es sich hierbei durchweg um „Große Traditionen“ handelt – was auch, jenseits aller etwaiger inhaltlicher Anknüpfungspunkte, der eigentliche Grund für die Auswahl gewesen sein wird. (Spätestens bei Kāmaśāstra jedenfalls fragt man sich, wie eine inhaltliche Anbindung an Vāstuvidyā bzw. Vāstuśāstra aussehen sollte.) Bemerkenswert ist auch der Begriff *khagolaśāstra* für „Astronomie“: Hier handelt es sich um eine Zusammensetzung aus dem Neologismus *khagola* „Himmelsrund“ und *śāstra*; im Sanskrit ist dieser Ausdruck nicht belegt.²⁸⁸ Die Schaffung von Sanskrit-Äquivalenten für moderne wissenschaftliche Termini ist kein isoliertes Phänomen, sondern begegnet einem nicht nur in der revivalistischen Literatur zu Vāstuvidyā, sondern auch in der Apologetik der anderen ‚indischen‘ Wissenschaften des Öfteren; wir werden im folgenden Kapitel hierauf zurückkommen.

Die Traditionalität von Vāstuvidyā wird auch oftmals durch den Gebrauch von Sanskrit-Zitaten invoziert. Diese können bisweilen relativ breiten Raum einnehmen; so umfasst Śarmā 1995 insgesamt 58 zum Teil längere Passagen auf Sanskrit (siehe oben, 3.6.2), die auch inhaltlich für die jeweilige Diskussion relevant sind. An anderen Stellen hingegen werden bisweilen Sanskrit-Strophen zitiert, die sich wie bloßes Schmuckwerk ausnehmen – unübersetzt, in oft fehlerhafter Schreibweise, mit defektem Metrum und ohne offensichtliche Relevanz für das jeweils behandelte Thema.²⁸⁹

²⁸⁸ Wie überhaupt im Sanskrit begrifflich nicht zwischen Astrologie und Astronomie (*jyotiṣśāstra*) unterschieden wird. Der (im MSH gängige) Neologismus *khagola* (*kha* „Luft-raum“ und *gola* „Kugel“ > „Himmelskörper“) für Astronomie ist offenbar geschaffen worden, um diese Lücke zu schließen.

²⁸⁹ So z.B. Sahasrabudhe/Sahasrabudhe 2005: vii, wo eine – unkommentierte – Passage aus dem *Matsyapurāṇa* (MP 252:2-4ab) zitiert wird. Die Worttrennung ist im Folgenden beibehalten, fehlerhafte Stellen sind unterstrichen; Zeilenumbrüche sind durch Schrägstriche kenntlich gemacht: „*bhṛgurtrivasiṣṭhasya viśvakarmā mayastathā / nārado'nagnajit. caiva viśālākṣaḥ purandaraḥ / brahmakumāro nandīśaḥ śaunako garga eva ca / vāsudevo aniruddhaśca tathā śukra brhaspatī || aṣṭādaśaite vikhyātā vāstuśāstrō*

Bisweilen werden in der revitalistischen Literatur indigene Konzepte zur Begründung bzw. Herleitung der in den alten Texten enthaltenen Regeln herangezogen. Hierbei handelt es sich zumeist um die fünf Elemente – Erde, Wasser, Feuer, Wind und Luftraum. So heißt es bei Jhājh'-riyā (²1996: 31):

... es ist unvermeidlich, auch die fünf groben Elemente zu erwähnen. Diese sind Erde, Wasser, Feuer, Wind und Luftraum. Diese sind auch im Universum vorhanden, und aus eben diesen ist auch dieser Körper zusammengesetzt Für ein gesundes Leben ist es unerlässlich, dass man die Geheimnisse all dieser Dinge versteht und seine Lebensweise danach ausrichtet. Haus, Ernährung, Kleidung, Leibesübung usw. – alles muss genau hiernach ausgerichtet sein. Um diese unsichtbaren Energien nutzen zu können, gibt das Vāstuśāstra Regeln für den Hausbau ... ²⁹⁰

Und *op. cit.*: 22 heißt es:

Wenn in irgendeiner Wohnstatt, d.h. in einem Wohnhaus, diese fünf Elemente nicht im Gleichgewicht sein sollten, dann wird der Verstand der in diesem Haus wohnenden Person nicht richtig funktionieren, und infolgedessen können in diesem Haus Unfrieden, Streit, Kummer, Verlust, wirtschaftliche Not, Krankheit usw. wüten oder irgendetwas anderes geschehen.²⁹¹

paḍeśakah ||“ Die Strophe erfüllt an dieser Stelle keine inhaltliche, sondern offenbar eine rein dekorative Funktion – sie nennt lediglich die achtzehn legendären Lehrmeister des Vāstuśāstra. Korrekt müsste es heißen: *bhrgur atrir vasiṣṭhaś ca viśvakarmā mayas tathā | nārado nagnajic caiva viśālākṣaḥ purandaraḥ || brahmakumārau* [oder: *brahmā kumāro*] *nandiśaḥ śaunako garga eva ca | vāsudevo 'niruddhaś ca tathā śukrabṛhaspatī || aṣṭā-daśaite vikhyātā vāstuśāstropadeśakāḥ ||*

²⁹⁰ ... पाँच महाभूतों का उल्लेख करना भी अनिवार्य है। ये हैं, पृथ्वी, जल, तेज, वायु और आकाश। ये ब्रह्मांड में भी पाये जाते हैं और इन से ही यह शरीर भी बहा है ...। स्वस्थ जीवन के लिए इन सबके रहस्यों को समझना और अपनी जीवन शैली को उसके अनुरूप ढालना अनिवार्य है। मकान, भोजन, वस्त्र, व्यायाम आदि सभी इनके अनुरूप ही होना चाहिए। वास्तुशास्त्र इन अव्यक्त ऊर्जाओं से लाभ उठाने के लिए भवन-निर्माण के निर्देश देता है ...।

²⁹¹ यदि किसी निवास अर्थात् रहने वाले मकान में इन पाँचों तत्वों का संतुलन नहीं होगा तो उसमें रहने वाले व्यक्ति का बुद्धि सही ढंग से कार्य नहीं करेगी और उसका परिणाम मकान में अशांति, कलह, क्लेश, नुकसान, आर्थिक विपन्नता, रोग आदि का प्रकोप अथवा अन्य कुछ भी हो सकता है।

Unter der Überschrift „Die Grundprinzipien des *Vāstuśāstra*“ (*vāstuśāstrake pramukh siddhānt*) schließlich werden die fünf Elemente näher erörtert (*op. cit.*: 36 ff.); das Element Erde wird mit dem Boden gleichgesetzt, auf welchem das Haus gebaut wird. Feuer und Wind werden der südöstlichen bzw. nordwestlichen Ecke des Hauses zugeordnet; folglich soll sich die Küche im Südosten, alle der Luftzufuhr dienenden Bestandteile des Hauses im Nordwesten befinden.²⁹² Diese Zuordnung stützt sich offenbar auf die traditionellen „Hüter“ dieser Himmelsrichtungen, Vāyu (NW) und Agni (SO); wie wir jedoch oben, S. 81 Anm. 108 gesehen haben, nehmen die ältesten überlieferten Texte sowie das Gros der westindischen *vāstu*- und *śilpaśāstras* eine von diesem Muster abweichende Zuordnung vor, indem Vāyu im Südosten, Agni hingegen im Nordosten des *vāstupuruṣamaṇḍala* verortet wird. Vom Wasser heißt es, es solle in nordöstlicher Richtung abfließen; dementsprechend sollen Abwässer im Südwesten, Frischwasser hingegen im Nordosten sein.²⁹³ Der Luftraum schließlich wird den offenen Flächen des Grundstücks zugeordnet. Über die Bedingungen, unter welchen sich diese fünf Elemente im Gleichgewicht befinden, wird weiters keine Aussage getroffen; allem Anschein nach ist dies schlicht und einfach dann der Fall, wenn die Regeln des

²⁹² *Op. cit.*: 38 f.: „Die Luftzufuhr des Hauses sollte aus nordwestlicher Richtung sein. Alle Bestandteile, die mit Luft zu tun haben, Türen, Fenster, Oberlicht, Kühlaggregat, Klimaanlage, Veranda, Balkon usw. sollten in dieser Richtung sein.“ (मकान में वायु के प्रवेश की स्थिति उत्तर-पूर्व दिशा से होनी चाहिए दरवाजे, खिड़कियाँ, रोशनदान, कूलर, ए०-सी०, बरामदा, बालकनी आदि हवा के सभी संबंधित साधन इसी दिशा में होने चाहिए) In den alten Texten gilt die Anlage der Tür im Nordwesten indes als ungünstig (z.B. BrS 52.69cd-73, VP 7.56-65ab).

²⁹³ Dieser Regel liegt offenbar ein Missverständnis zugrunde: Zwar heißt es im *Gobhila-grhyasūtra*, das Haus solle an einer Stelle gebaut werden, wo Wasser in nördlicher oder östlicher Richtung fließt (s. o., S. 76); damit ist aber wohl nichts anderes gemeint, als dass das Gelände in dieser Richtung abschüssig sein soll. Auch die Anlage bspw. des Abwassertanks im Südwesten lässt sich wohl kaum aus der Regel ableiten, das Wasser solle nach Nordosten fließen. Vielmehr hat bei der Verteilung von Frisch- und Abwasser offenbar die in den *vāstuśāstras* zu beobachtende allgemeine Zuordnung „Nordosten = günstig/rein“, „Südwesten = ungünstig/ unrein“ eine Rolle gespielt; diese Zuordnung wird zwar nirgends explizit vorgenommen, lässt sich aber aus den Regeln beispielsweise für die Anlage von Häusern mit zwei bzw. drei Flügeln (*dvi*- bzw. *triśāla*) ableiten. Vgl. hierzu BrS 52.37-41, ; MP 254.04cd-14ab; SAS 21-23.

Vāstuśāstra befolgt werden. (Dass die fünf Elemente in den ‚alten‘ Texten keinerlei Erwähnung finden, bedarf wohl nicht der Hervorhebung.)

Der Verweis auf die fünf Elemente als theoretischer Bezugsrahmen findet sich indes nicht nur bei Jhāj'h'riyā (21996), sondern ist in mehreren der für diese Arbeit ausgewerteten Vāstu-Handbücher anzutreffen (siehe Pūrṇacandra Rāv 1993: 60; Śāstrī 1996: 16-18; Ḍōg're 1997: 36-40). Die Angaben bei Śāstrī entsprechen im Wesentlichen denen bei Jhāj'h'riyā – wie auch die Abbildungen eine auffällige Ähnlichkeit aufweisen;²⁹⁴ die Diskussion bei Ḍōg're ist insofern bemerkenswert, als hier eine Zuordnung der Elemente zu den Planeten zitiert wird (*loc. cit.*).²⁹⁵

Eine auffällige Eigenschaft vieler der für diese Arbeit herangezogenen Vāstu-Handbücher ist der formalisierte Bezug auf religiöse Autoritäten, beispielsweise in Gestalt einer Widmung. So ist Sahasrabudhe/ Sahasrabudhe 2005 „with love and respect“ gewidmet den „lotus feet of Param Sadguru Shri Upasani Maharaj“, dessen Fotografie dem Titelblatt als Frontispiz gegenübergestellt ist. Pūrṇacandra Rāv 1993 trägt den Bezug auf Satya Sāi Bābā schon im Titel; sein Bild ist ebenfalls wiedergegeben, gewidmet ist das Buch indes den Eltern. Sowohl Ḍōg're 1997 als auch Tripāṭhī 2004 ist ein *āśīrvacan* (etwa: „Segnung“) einer religiösen Autorität vorangestellt – in erstgenanntem Fall auf Hindi, in letztgenanntem auf Sanskrit mit Hindi-Übersetzung.²⁹⁶ Es liegt mir fern, die Aufrichtigkeit und

²⁹⁴ Vgl. besonders Śāstrī 1996: 20 sowie 22-24 mit Jhāj'h'riyā 21996: 41 bzw. 42 f.

²⁹⁵ Es stellt sich die Frage, ob die Erwähnung der fünf Elemente im Zusammenhang mit Vāstuvidyā einer Beeinflussung durch das chinesische Kanyu (vulgo: Feng Shui) geschuldet ist; dort spielen, im Gegensatz zur Vāstuvidyā, die fünf (chinesischen) Elemente (Gold, Holz, Wasser, Feuer und Erde) eine entscheidende Rolle. Auch eine Zuordnung der Elemente zu den Planeten wird in diesem System vorgenommen, siehe Lip 1995: 63 ff. Was als traditionell indisch daherkommt, ist also möglicherweise in Wirklichkeit ein chinesischer Import.

²⁹⁶ In Ḍōg'res Fall handelt es sich um ein auf den 15. August 1996 datiertes Schreiben von „Śrīmadjagadguru Śaṅkarācārya (Pūrvābh'nāth) Śī[va] Svā[mī] 1808 Daṇḍīsvāmī Śrīmad Dattayogeśvar' dev Tīrth Mahārāj“; ein Farbfoto auf der vorderen Umschlagklappe zeigt den Śaṅkarācārya, der gerade ein Exemplar des Buches vom Autor entgegennimmt. Das bei Tripāṭhī abgedruckte Schreiben des „Jagadguru Śaṅkarācārya Kāmakotiṭhādīśvara“ aus Kāñcīpuram ist auf den 2. August 2003 datiert und mit Nārāyaṇa Smṛti unterschrieben.

Echtheit der religiösen Empfindungen der hier genannten Autoren in irgendeiner Weise in Zweifel zu ziehen; dies wäre völlig unangebracht. Man kommt indes nicht umhin festzustellen, dass sich durch eine Widmung bzw. durch einen dem Text gewissermaßen als Vorwort vorangestellten Segenswunsch ein Teil der traditionellen bzw. religiösen Autorität auf das jeweilige Buch überträgt; aus einem ähnlichen Grunde ist es ja weltweit Sitte, Vorworte bevorzugt von *elder statesmen* und Koryphäen des jeweiligen Fachs verfassen zu lassen. Die religiösen Bezüge der hier genannten Werke erfüllen somit einen ähnlichen Zweck wie die Grußworte weltlicher Prominenter.²⁹⁷

Aus dem hier vorgestellten Befund lassen sich zwei unterschiedliche Ansätze herausarbeiten: Bei einigen Autoren wird die ‚Traditionalität‘ von *Vāstuvīdyā* nicht näher erörtert, sondern wird gewissermaßen aus taktischen Gründen invoziert, um die Authentizität der Lehre hervorzuheben. Dies ist, wie wir noch sehen werden, vor allem dann der Fall, wenn *Vāstuvīdyā* im vorwiegend naturwissenschaftlichen Sinne (bzw., wie im Falle von Sahasrabudhe/Sahasrabudhe 2005, als New-Age-Praxis) gedeutet wird. Die beiläufige, signalhafte Traditionalisierung von *Vāstuvīdyā*, welche hauptsächlich in den *Vāstu*-Handbüchern der letzten zwei Jahrzehnte anzutreffen ist (z. B. *Ḍōḡ're* 1997; *Pūrṇacandra Rāv* 1993; Sahasrabudhe/Sahasrabudhe 2005), ist aber mehr als nur ein Gegengewicht zu den als ausländisch bzw. ‚westlich‘ empfundenen jeweils vorherrschenden Deutungsmustern; vielmehr handelt es sich bei dieser Kreuzung bzw. Hybridisierung von ‚Traditionellem‘ (sc. Indischem) und ‚Modernem‘ (sc. Westlichem) um eine für den gesamten apologetischen Hinduismus-Diskurs konstitutive Diskursstrategie (Prakash 1996: 72):

Hindu intellectuals across India advanced the idea of a monotheistic Hinduism by asserting a fundamental indivisibility of science and religion. The influence of positivism was palpable in this idea, and positivist philosophers were often

²⁹⁷ So ist dem Text von *Pūrṇacandra Rāv* 1993 neben den bereits erwähnten Empfehlungsschreiben zufriedener Kunden auch ein Empfehlungsschreiben von Dr. P. Shankar Rao, seinerzeit Minister for Minor Irrigation von Andhra Pradesh, vorangestellt.

cited to legitimate ‘dispositions’ that, according to Hindu intellectuals, Hinduism itself contained. These ‘dispositions’ were defined increasingly, with citations from Herbert Spencer and Thomas Henry Huxley, as the belief in the oneness of all phenomena, and in the existence of one supreme power ...

Demgegenüber spielt die Traditionalität der Lehre in anderen Texten eine sehr viel dominantere Rolle, und nimmt in der Diskussion breiten Raum ein (Jhājh'riyā²1996; Dvivedī 1944; Shukla 1998); seltener werden konkrete Regeln auch auf ‚traditionelle‘ Konzepte (wie das ‚Gleichgewicht‘ der fünf Elemente) zurückgeführt. Diesem Ansatz liegt eine deutliche Abgrenzung gegenüber der ‚westlichen‘ Zivilisation zugrunde, die zum Ursprung allen Übels erklärt wird. Die indische Kultur hingegen, welche neben vielen anderen Segnungen auch Vāstuvidyā hervorgebracht hat, wird explizit als der tiefste Quell allen Fortschritts dargestellt. Im Unterschied zu den oben erwähnten Texten, wo die Traditionalität der Lehre scheinbar nur vordergründig signalisiert wird, spielt naturwissenschaftliches Vokabular hier so gut wie keine Rolle – wie überhaupt ‚Westliches‘ nur des Kontrastes wegen überhaupt erwähnt wird.²⁹⁸

4.1.1 Vāstuvidyā und der Veda

In der revivalistischen Literatur wird oftmals ein vedischer Ursprung von Vāstuvidyā postuliert. Häufig bleibt es bei der apodiktischen Feststellung, Vāstuvidyā werde schon im *Ṛgveda* erwähnt (Chakrabarti 1998: xix); bisweilen wird auch auf die an Vāstoṣpati, den „Hüter der Wohnstatt“ gerichteten Hymnen im *Ṛgveda* sowie im *Atharvaveda* verwiesen (Chakrabarti *op. cit.*: 1; Bhattacharyya³1986: 10 ff.; Shukla 1998: 50 f.; 68 f.).

²⁹⁸ Jhājh'riyā²1996 stellt in gewisser Weise einen Sonderfall dar; dort wird Vāstuvidyā als ‚alternative‘ Wissenschaft interpretiert, und somit ebenfalls deutlich gegen die ‚westliche‘ Zivilisation abgegrenzt. Diese Deutung von Vāstuvidyā als alternativer Wissenschaft wird jedoch unter ausgiebiger Verwendung ‚modernen‘ technischen Vokabulars vorgenommen. Siehe hierzu unten, 4.2.2.

Dieser Argumentation, auf deren Wahrheitsgehalt hier nicht näher eingegangen sei, liegt offensichtlich das hinreichend bekannte Bild vom Veda als Quell aller Wissenschaften zugrunde (siehe Bronkhorst 1989; Das 1996; vgl. auch den Titel von Verma 2005: *Vedas. The Source of Ultimate Science*).²⁹⁹

Neben dem Postulat eines vedischen Ursprungs begegnet man bisweilen auch dem Konstrukt von Vāstuvidyā als *upaveda* „geringer Veda“; es handelt sich hierbei um einen durchaus traditionellen Begriff, welcher in der ‚klassischen‘ Sanskritliteratur häufig zur Hierarchisierung von Wissensgebieten angewendet wird (siehe Pollock 1985 und 1989). Zudem hat

²⁹⁹ Diese Konstruktion hat offenbar vielfältige, sowohl ‚einheimische‘ als auch ‚orientalistische‘ Wurzeln – wenn z.B. sämtliche einheimischen Wissenschaften kategorisch in direkter Linie aus dem Veda bzw. den vedischen Hilfswissenschaften (*vedāṅga*) hergeleitet werden; so schreibt Winternitz (1920: 377 f.): „Die Wissenschaft ist in Indien von der Theologie ausgegangen und wurde zuerst in den Brahmanenschulen gepflegt. Die Rezitation der vedischen Hymnen, die Notwendigkeit, die heiligen Worte richtig auszusprechen und weiter zu überliefern, und die Versuche, sie womöglich auch zu verstehen, führten schon früh zu wertvollen *g r a m m a t i s c h e n* Studien und Anfängen einer Lexikographie. Bei der großen mystischen Bedeutung, die schon in den Brāhmaṇas den Versmaßen zugeschrieben wird, ist es kein Wunder, daß man sich auch mit der *M e t r i k* eifrig beschäftigte. Die *P h i l o s o p h i e*, die in den Upaniṣads – wenn auch in halb dichterischer Form – schon eine hohe Stufe der Entwicklung erreicht hatte, konnte sich nie ganz von der Theologie loslösen. Der vedische Festkalender erforderte ein Studium der Himmelskörper und ihrer Bewegungen und führte zu den Anfängen *a s t r o n o m i s c h e r* Kenntnisse. Der Bau des Opferaltars erforderte Messungen und führte zur *G e o - m e t r i e*. In den Zaubersprüchen des Atharvaveda und den sich an sie anschließenden exegetischen Werken stecken die ersten Anfänge einer *m e d i z i n i s c h e n* Wissenschaft. An der Spitze der sechs Vedāṅgas, in denen wir die ersten Anfänge einer wissenschaftlichen Litteratur erkannt haben, steht aber der *K a l p a*, die Ritualwissenschaft. Diese ist natürlich immer nur ein Zweig der Theologie geblieben. Aber an sie schloß sich unmittelbar an die Wissenschaft vom *D h a r m a*, vom religiösen und weltlichen Brauch und Recht, die, allmählich den Boden der Theologie verlassend, sich zu einer umfassenden *R e c h t s l i t t e r a t u r* entwickelte Völlig unabhängig von der Theologie entwickelte sich nur die *P o e t i k* ... und jene Wissenschaften, die unter dem Namen *A r t h a ś ā s t r a* zusammengefaßt werden Eine rein weltliche Wissenschaft ist auch das *K ā m a ś ā s t r a* ...“

der Begriff auch in vorkolonialer Zeit offenbar dazu gedient, eine bestimmte Lehre als ‚vedisch‘ (d.h. traditionell sanktioniert) darstellen zu können (siehe Pollock *op cit.*: 26). So schreibt Śukla (2003: 3):

Indische Architektur ist eine reine Wissenschaft. In früheren Zeiten wurde sie „Veda der Baukunst“ (*sthāpatyaveda*) genannt. Sowohl diese vier oder fünf einzelnen *upavedas* – Hausbau (für das Wohnen), Medizin (für das Leben), Musik (für die Unterhaltung) und praktische Weisheit (für Geschäftliches, Rechtsverkehr, Regierung und Gesellschaftsordnung) – sind in Bezug auf das menschliche Leben begründet worden, als auch diese vier oder fünf *upavedas* – der Āyurveda des Ṛgveda, Dhanurveda [etwa: Kriegswissenschaft] des Yajurveda, Gāndharvaveda [etwa: Musikwissenschaft] des Sāmaveda sowie der Sthāpatyaveda und Arthaveda des Atharvaveda – ebenfalls anerkannt worden sind.³⁰⁰

Nun ist es keineswegs ein Zufall, dass Śukla sich nicht auf eine genaue Zahl von *upavedas* festlegen will; auch die Sanskritquellen sind hier durchaus nicht einig. So schreibt Rājaśekhara (frühes 10. Jh.) zu Beginn seiner *Kāvyaṁīmāṁsā* von vier solcher Wissenschaften (Itihāsaveda, Dhanurveda, Gāndharvaveda und Āyurveda), weist aber zugleich auf die Meinung eines gewissen Drauhiṇi hin, wonach es sich bei der Wissenschaft vom Darstellenden Spiel (*nāṭyaveda*) um einen fünften *upaveda* handelt.³⁰¹ Neben Rājaśekhara nennt auch Madhusūdana Sarasvatī in seinem *Prasthānabheda* (16. Jh., vgl. Weber 1850; Hanneder 1999) vier *upavedas*

³⁰⁰ भारतीय स्थापत्य एक विशुद्ध विज्ञान है। प्राचीन काल में इसे स्थापत्य-वेद के नाम से पुकारा जाता था, मानव-जीवन में गृह-निर्माण (रहने के लिए), चिकित्सा (जीने के लिए), संगीत (मनोरंजन के लिए) तथा अर्थ (व्यवसाय, व्यवहार, शासन तथा समाज-संगठन के लिए) ये चार या पाँच अलग-अलग उपवेद भी कल्पित हुए। ऋग्वेद का आयुर्वेद, यजुर्वेद का धनुर्वेद, सामवेद का गांधर्ववेद तथा अथर्ववेद का स्थापत्यवेद एवं अर्थवेद ये चार-पाँच उपवेद भी माने गये थे।

³⁰¹ KM S. 4: *ṛco yajūṁśī sāmāni cātharvāṇi ta ime catvāro vedāḥ | itihāsavedadhanurvedau gāndharvāyurvedāv api copavedāḥ | vedopavedātṁ sārvarṇikāḥ pañcamo nāṭyaveda iti drauhiṇiḥ |*

(Āyur-, Dhanur-, Gāndharvaveda sowie Arthaśāstra);³⁰² im *Bhāgavatapurāṇa*³⁰³ hingegen ist von fünf *upavedas* die Rede; bezeichnenderweise wird hier auch *Sthāpatya*veda „Bauwissen(schaft)“ angeführt.³⁰⁴ Wenn Śukla also den Begriff des *upaveda* heranzieht, um *Vāstuvidyā* ‚vedisch‘ (im generischen Sinne von „traditionell sanktionert“) zu legitimieren, kann er dabei durchaus auf traditionelle Vorbilder verweisen.³⁰⁵

Die Identifikation von Baukunst als *upaveda* des *Atharvaveda* wird in der vorkolonialen Literatur offenbar weitgehend als rein nominelle Zuordnung behandelt; einzig bei der Zuordnung von Gāndharvaveda zum *Sāmaveda* kann man eine Parallele im jeweils behandelten Gegenstand entdecken. Auch Śukla scheint die Zuordnung noch ganz selbstverständlich in diesem Sinne aufzufassen, und geht nicht näher auf den Inhalt der vedischen Texte ein. Demgegenüber versucht Altekar, *Vāstuvidyā* aus dem Inhalt des *Atharvaveda* herzuleiten (2004: 16):

³⁰² PraBh § 3: *āyurvedo dhanurvedo gāndharvavedo 'rthaśāstram ceti catvāra upavedāḥ ||*

³⁰³ Über die Datierung des *Bhāgavatapurāṇa* besteht keinerlei Einmütigkeit; die nüchternen Schätzungen schwanken zwischen dem 6. und 14. Jahrhundert, siehe Rocher 1986: 147 f.

³⁰⁴ BhP 3.12.38-40: *ṛgyajuḥsāmātharvākhyān vedān pūrvādibhir mukhaiḥ | śāstram ijjāṃ stutistomaṃ prāyaścittaṃ vyadhān kramāt || āyurvedaṃ dhanurvedaṃ gāndharvaṃ vedam ātmanaḥ | sthāpatyaṃ cāsṛjad vedam kramāt pūrvādibhir mukhaiḥ || itihāsa-purāṇāni pañcamaṃ vedam īśvaraḥ | sarvebhyaḥ eva vaktrebhyaḥ sasṛje sarva-darśanaḥ ||* Man beachte, dass der Begriff *upaveda* hier nicht explizit genannt wird.

³⁰⁵ Es hat den Anschein, als habe sich Śukla hier in erster Linie auf das *Bhāgavatapurāṇa* bezogen – die Reihenfolge der *upavedas* ist jedenfalls dieselbe; so würde sich auch die rätselhafte Zuordnung von *Āyurveda* zum *Rgveda* (anstelle des *Atharvaveda*) erklären. – Offenbar hat Śukla die *Sītā-Upaniṣad*, einen sicherlich zentralen, aus einem einzigen Kapitel bestehenden Text, nicht gekannt: Dort wird *Vāstuvidyā* (bzw. *Vāstuveda*) tatsächlich als einer der fünf *upavedas* genannt (SU 30: *vāstuvēdo dhanurvedo gāndharvo daivikas tathā | āyurvedaś ca pañcaite upavedāḥ prakīrtitāḥ ||*) Im auf Sanskrit verfassten Vorwort zu seiner Ausgabe des *Samarāṅgaṇasūtradhāra* spricht Śukla übrigens von nur vier *upavedas* (2001: (1)): *catvāro vedāḥ sarvaviditāḥ. śikṣā-kalpa-vyākaraṇa-nirukta-cchando-jyautiṣāni vedāṅgāny api sarvaviditāni. caturṇām api vedānām catvāra upavedā āsan iti prāyeṇa sarvasādharmaṇam jñānam. ṛgvedasyāyurveda upavedaḥ, yajurvedasya dhanurveda upavedaḥ, sāmavedasya gāndharvaveda upavedaḥ, atharvavedasya ca sthāpatya-veda upaveda ity asmākaṃ sanātāni paramparā ...*

AV [Atharvaveda] is regarded as parent Veda for SHS [Śilpaśāstra]; rather SHS is termed as *upaveda* of AV. We find in AV very rich references and lucid descriptions of homes, constructional parameters and rituals, described [sic]. It can be very well said and defended that the whole concept of VS [Vāstusāstra] had been derived and evolved from the principles, scattered in the form of hymns of AV.

Es folgt eine vierseitige tabellarische Auflistung von Textstellen im *Atharvaveda*, denen jeweils die „Konzepte“ von Vāstuvidyā gegenübergestellt sind, die sich laut Altekar daraus entwickelt haben sollen (*op. cit.*: 16-20). Die Parallelen sind bisweilen arg gezwungen. So leitet Altekar (*op. cit.*: 18) aus der bloßen Erwähnung von Neu- und Vollmond (AV 7.46-48) die „design consideration“ ab, dass „Moon and all other planets should be visible from home and, hence, the design of windows and terrace etc.“ Diese offensichtliche Überinterpretation ist durchaus kein Einzelfall; zudem geht Altekar bei seiner Identifikation von Begriffen aus dem *Atharvaveda* mit Konzepten von Vāstuvidyā in aller Regel nicht willkürlich, sondern durchaus methodisch vor. Wir werden uns unten (5.1.1) anhand anderer Beispiele näher mit den solchen Identifizierungen zugrundeliegenden argumentativen Strategien befassen.

4.2 Vāstuvidyā als Wissenschaft

Während die Deutung von Vāstuvidyā als Architekturtheorie (s. u.) weitgehend auf den akademischen Diskurs beschränkt bleibt, spielt der Begriff „Wissenschaft“ als Bezugsgröße in den meisten Genres der revivalistischen Literatur eine wichtige Rolle, die nahtlos an den öffentlich geführten Wissenschaftsdiskurs im kolonialen und nachkolonialen Indien anknüpft (siehe oben).³⁰⁶ Hierbei lässt sich fast durchgängig ein Spannungsverhältnis zwischen Nachahmung und Ablehnung beobachten: Einerseits

³⁰⁶ Dass es sich bei der „Wissenschaftlichkeit“ von Vāstuvidyā um einen Topos handelt, der nicht auf die einschlägige Literatur beschränkt bleibt, sondern auch in der Öffentlichkeit anzutreffen ist, zeigt die Auskunft eines Informanten von Säävälä (2007: 236):

wird die positivistische, rationalistische Naturwissenschaft zum Vorbild erhoben, welchem die Lehre und die Methoden von Vāstuvidyā bewusst oder unbewusst angeglichen werden. Andererseits wird Vāstuvidyā als ‚einheimische‘, ‚ganzheitliche‘ Wissenschaft gegen die ‚westliche‘, ‚reduktionistische‘ Naturwissenschaft in Stellung gebracht und als methodisch dieser überlegen dargestellt. Bezeichnenderweise kommt der Begriff „(Natur)-Wissenschaft“ (H. *vijñān*) im kolonialzeitlichen Schrifttum zu Vāstuvidyā jedoch so gut wie gar nicht vor: Weder in den Vāstu-Kompendien der dreißiger und vierziger Jahre, noch in den Schriften P.K. Acharyas wird auf die „Wissenschaftlichkeit“ von Vāstuvidyā rekurriert.³⁰⁷ Erst bei Mankad (1950; siehe unten, 4.2.1) und Śukla (2001 [1965]; siehe oben, 4.1.1) taucht der Begriff auf, ist jedoch für das Anliegen zumindest des letztgenannten Autors nicht zentral.³⁰⁸ In den Vāstu-Handbüchern der Gegenwart hingegen ist, wie noch zu zeigen sein wird, Wissenschaft als Bezugspunkt fast ständig präsent. Dieser Befund ist zunächst überraschend, wenn man sich vor Augen führt, dass der (koloniale bzw. antikoloniale) Wissenschaftsdiskurs in Südasien seine Wurzeln im neunzehnten Jahrhundert hat, und zur Zeit der Vāstu-Kompendien bereits in vollem Gange ist (vgl. Prakash 1996; Chakrabarti 2004). Wenn diese Schriften also

„Middle-class Hyderabadis commonly stressed that *vaastu* is ‘scientific’. For example, a civil engineer of ex-untouchable background did not mention the vedic background of *vaastu* at all in his lengthy explanation of its principles:

Vaastu is a subject in our engineering studies, and it’s called the Sun diagram. It relates to the movements of the Sun. Ventilation, air and light are of major importance to children’s health; their movements show in our children’s health . . . In *vaastu* there are some mistakes, but we believe it is scientific (translated from Telugu).“

Man beachte, dass Sāāvālā für ihre Aussage, Vāstu sei „vedisch“ (*loc. cit.*: „The doctrine of *vaastu* is formally based on vedic scriptures although my interviewees used the term generally for principles relating to the structure of a ‘healthy’ and auspicious house“), keinen Beleg anführt. Dass ihre Informanten offenbar keinen vedischen Ursprung der Lehre geltend machten, ist bemerkenswert.

³⁰⁷ Nur bei Divedī 1944 kommt der Begriff *vijñān* „(Natur)-Wissenschaft“ in dem oben, 4.1 wiedergegebenen Zitat aus Maithilīśaraṅ Guptas *Bhārat-bhār’tī* vor.

³⁰⁸ Zu Shuklas spirituellem, antimaterialistischem Programm siehe unten, 4.4.

ohne einen expliziten Rekurs auf den zeitgenössischen Wissenschaftsdiskurs auskommen, so stellt dies ein erklärungsbedürftiges Problem dar, auf welches in der abschließenden Diskussion im sechsten Kapitel zurückzukommen sein wird.

Zumindest die nachkoloniale Phase der Revitalisierung von Vāstuvidyā steht aber in offensichtlichem Zusammenhang mit einer seit den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts mit besonderer Vehemenz geführten Polemik – der sogenannten „scientific temper debate“, die gewissermaßen den (vorläufigen) Kulminationspunkt des Kulturkampfes zwischen Modernisten und Indigenisten darstellt.³⁰⁹ Gegenstand der Debatte ist die Frage, ob und inwieweit die moderne Wissenschaft als universalistisch (und somit kulturneutral) gelten kann, oder ob sie aufgrund ihrer historischen Gebundenheit an die (europäische) Aufklärung Ausdruck einer spezifisch „westlichen“ Kultur ist.³¹⁰ Politische Brisanz gewinnt diese nur

³⁰⁹ Hintergründe und Verlauf der Debatte werden bei Nanda (2004: 207 ff.) und Sokal (2008: 297-321) ausführlich dargestellt.

³¹⁰ Die 1981 entbrannte und bis heute nicht beendete Debatte geht letztlich zurück auf Jawaharlal Nehrus bereits 1946 veröffentlichte Äußerungen über „... the adventurous and yet critical temper of science, the search for truth and new knowledge, the refusal to accept anything without testing and trial, the capacity to change previous conclusions in the face of new evidence, the reliance on observed fact and not on preconceived theory, the hard discipline of the mind ... The scientific approach and temper are, or should be, a way of life, a process of thinking, a method of acting and associating with our fellow men.“ Zitiert nach Sokal 2008: 299. Der Begriff wurde 1981 in einem von verschiedenen Naturwissenschaftlern und sozialistischen Politikern unterzeichneten „Statement on Scientific Temper“ verwendet, in welchem der Gegensatz von moderner Wissenschaft und populärem Aberglauben als Hemmnis der Entwicklung Indiens postuliert wurde. Dem „Statement“ folgte ein von dem Soziologen Ashis Nandy verfasstes „Counter-Statement“, in welchem Nandy den Unterzeichnern des „Statement on Scientific Temper“ elitäre Gesinnung vorwarf und die Behauptung aufstellte, die moderne Naturwissenschaft und ‚alternative Wissenssysteme‘ wie Astrologie seien epistemologisch gleichwertig, letztere aber ethisch höherwertig (siehe hierzu Sokal 2008: 297-321, Nanda 2004: 207 ff.). Prasad (1982: 56) kritisiert sowohl die Autoren des „Statement on Scientific Temper“, als auch die Gegenseite: „If the Bombay Statement [on Scientific Temper] is a muddle-headed and logically contradictory attempt to understand the process of growth and development of science and society, the counter-statement issued by Ashis Nandy is both phoney and pernicious. The former, paying lip-service to the significant role of science in creating an egalitarian

scheinbar rein akademische Debatte durch ihren kolonialgeschichtlichen Hintergrund, indem „westliche“ Wissenschaft zum Herrschaftsinstrument des „Westens“ über die „Peripherie“ gedeutet wird. Die epistemologische Aufwertung „einheimischer“, „alternativer“ „Wissenssysteme“ durch postkoloniale Theoretiker wie Ashis Nandy (²1990) und hindu-nationalistische Apologeten wie Subhash Kak (1994) ist ebenfalls in diesem Zusammenhang zu sehen wie die Forderung nach einer „geistigen“ Dekolonisierung (Koenraad Elst 2001) in Gestalt einer Rückbesinnung auf die „eigenen“ Traditionen – freilich oftmals unter stillschweigendem Ausschluss der Muslime, Christen und anderer nicht-hinduistischer Minderheiten.³¹¹ Der Begriff „scientific temper“ wird in diesem Zusammenhang als Chiffre für die über die politische Dekolonisierung hinaus fortgesetzte kulturelle Dominanz des „Westens“ über die „Peripherie“ mittels der Wissenschaft gebraucht – und wie wir noch sehen werden, wird der Begriff auch im revivalistischen Schrifttum zu Vāstuvidyā bisweilen in diesem Sinne verwendet.³¹²

Nun ist der (nach)-koloniale Wissenschaftsdiskurs in Indien im Wesentlichen durch zwei Ansätze gekennzeichnet, welche auch im revivalistischen Diskurs zu Vāstuvidyā zum Tragen kommen: Dies ist erstens ein rationalistischer (bzw. rationalisierender) Ansatz, bei welchem anhand

society, believes that the Indian ruling classes can deliver the goods provided only that the logic of planning and the logic of our socio-economic structure are “scientifically” harmonized. The latter is an unashamed defence of the status quo which couches its glorification of obscurantism in a presumptuous philosophy.”

³¹¹ Bzw. – sofern „Hindu“ gleichgesetzt wird mit „Arier“ – auch des dravidischsprachigen Südens; dies ist zumindest implizit auch bei der Propagierung bzw. Konstruktion von „vedischen“ Wissenschaften (Mathematik, Astrologie usw.) der Fall. Vgl. Harder 2002.

³¹² So hat Gayatri Vasudev neben dem Konferenzband des *First All-India Symposium on Vāstu* (Nachdruck 2005) auch einen ebenfalls bei Motilal Banarsidass erschienenen Band mit dem Titel *Astrology and the Hoax of „Scientific Temper“* herausgegeben (²1998). Eine konkrete, auch personelle Anbindung der Revitalisierung von Vāstuvidyā lässt sich auch bei Bhoj'rāj Dvivedī feststellen, der neben diversen Vāstu-Handbüchern auch ein Buch mit dem Titel *Hindū mānyatāō ke vaijñānik ādhār* („Die wissenschaftlichen Grundlagen des Hindu-Glaubens“) verfasst hat; siehe hierzu unten, 4.2.2.

der satksam bekannten Methode des „reading back“ moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse in die alten Texte hineingelesen werden; diese von Subhash Kak (2000) und anderen zeitgenössischen Apologeten verfolgte Strategie entspricht ziemlich genau dem, was Paul Hacker (1970) als „Inklusivismus“ bezeichnet hat. Der zweite Ansatz verfolgt das gegengesetzte Ziel, die einheimische Wissenschaft gegen die (als „westlich“ apostrophierte) moderne Naturwissenschaft abzugrenzen und zu einer „alternativen“ Wissenschaft zu stilisieren; als Vertreter dieser Richtung kann Claude Alvares (1992: 50 ff.) genannt werden. Bei beiden Ansätzen, dem rationalistischen wie dem indigenistischen, wird eine Überlegenheit der „einheimischen“ gegenüber der „westlichen“ Wissenschaft zumindest implizit beansprucht.

Was nun die Konkretisierung dieses Diskurses im revitalistischen Diskurs zu Vāstuvidyā betrifft, so liefert Raman (2005: 3) im ersten Absatz seines Grußwortes an das *First All India Symposium on Vāstu* eine Reihe wichtiger, in gewissen Abwandlungen auch bei anderen Autoren wiederkehrender Stichworte:

A careful examination of Hindu methodology which is necessary for a right understanding of Hindu attainments in *Vāstu Śāstra* reveals that the whole movement was genuinely and positively scientific, the ultimate goal being spiritual; and it was arrested at an important stage due to political convulsions.

Raman bleibt an dieser Stelle recht vage, und man tut wohl gut daran, nicht allzu viel in seine Worte hineinzulesen. Soviel kann man diesem Satz aber doch entnehmen, dass es so etwas wie eine spezifisch hinduistische wissenschaftliche Methodologie gibt, die sich von der modernen naturwissenschaftlichen mehr oder weniger grundlegend unterscheidet.³¹³

³¹³ Das Postulat einer solchen „hinduistischen“ wissenschaftlichen Methode ist nicht neu, sondern geht im Wesentlichen wohl auf keinen geringeren als Dayānand Sarasvatī zurück; dieser hatte in seinem *Satyārth prakāś* (1882) die Methoden der Herstellung von Feuer-

Ferner deutet Raman an, dass der Dualismus von Spiritualität und Rationalität in der indischen Tradition aufgehoben sei; offenbar nimmt letztere zudem eine untergeordnete Funktion ein – hierzu in Kürze mehr. Der Rekurs auf „political convulsions“ zielt offenbar auf eine Periode der ‚Fremdherrschaft‘ ab – ob Raman hierbei die ‚muslimische‘ oder die britische im Sinn hat, geht aus diesen Worten nicht hervor, und ist auch einstweilen nicht von Belang. Was die ‚hinduistische‘ Methodologie betrifft, so erhalten wir im nachfolgenden Satz konkretere Hinweise (*loc. cit.*):

Though perception, observation and experiment were the main criteria of truth, institutional wisdom, now neglected in the name of scientific temper, was mainly responsible for development of disciplines like *Jyotiṣa*, *Vāstu*, etc.

Hier werden offenbar zwei epistemologische Ansätze miteinander kontrastiert: Ein auf Wahrnehmung, Beobachtung und Experiment beruhender, und einer, der sich (zusätzlich dazu?) auf etwas stützt, das Raman etwas vage als „institutional wisdom“ bezeichnet; wir werden auf diesen Begriff zurückzukommen haben. Der empirische Ansatz, denn um einen solchen handelt es sich hier ja offensichtlich, wird zudem mit dem eingangs erwähnten, in revivalistischen bzw. revivalistisch-apologetischen Schriften durchweg negativ besetzten Begriff „scientific temper“ assoziiert. Obgleich Raman an keiner Stelle konkreter wird, hat er in diesen zwei Sätzen in Grundzügen den Konflikt zweier einander entgegengesetzter Weltansichten beschrieben: Einer rationalistisch-naturwissenschaftlichen, welche ausschließlich empirische Erkenntnismittel gelten lässt, und einer traditionalistisch-indigenistischen, bei welcher neben Beobachtung und Experiment noch andere, aus naturwissenschaftlicher Sicht unzulässige Erkenntnismittel zur Anwendung kommen. Beide, die rationalistische wie die traditionalistische Weltansicht, nehmen für sich in Anspruch, ‚wissenschaftlich‘

waffen (*āgneyāstra*) in alter Zeit auf „intensives Denken“ (*mantra*) zurückgeführt, vgl. Har-der 2002: 85 f. Wie wir jedoch umgehend sehen werden, nimmt Raman keinen expliziten Bezug auf Dayānand Sarasvatī's Vorbild, wenn er die „hinduistische“ Methode summarisch als „institutional wisdom“ beschreibt.

zu sein. In den folgenden beiden Abschnitten wollen wir versuchen, beide Deutungen von Vāstuvidyā als Wissenschaft, die rationalistische wie die indigenistische, in ihren Grundzügen darzustellen. Das Material für den zweiten Abschnitt ist im Wesentlichen Jhāj'h'riyā ²1996 entnommen. Die Beschränkung auf eine einzige Quelle ermöglicht eine besonders nahe Arbeit am Text und erlaubt es uns, die einzelnen aufeinander aufbauenden Argumentationsschritte besser nachvollziehen zu können.

4.2.1 Naturwissenschaft *avant la lettre*

In der revivalistischen Literatur kann man bei manchen Autoren den Versuch beobachten, Vāstuvidyā als Ausdruck einer einheimischen Wissenschaftstradition darzustellen, welche buchstäblich alle wichtigen Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften um Jahrtausende vorweggenommen hat. So schreibt Altekar (2004: v):

... the living of our ancestors was really scientific Most of the literature, which throws light on the stalwarts bonding between the behavioural patterns of ancient Indians and the principles of pure sciences like Physics, Chemistry, Mathematics as well as applied sciences like Metallurgy, Mechanics, Architecture, etc., is found in the transcripts [sic] in Sanskrit.

Nun stellt die „Wissenschaftlichkeit“ von Vāstuvidyā für Altekar offenbar das zentrale Axiom dar, welches keiner Belege bedarf. Vielmehr bedient sich der Autor im weiteren Verlauf einer auch in anderen revivalistischen bzw. apologetischen Wissenschaftsdiskursen anzutreffenden Technik, welche darin besteht, die Begriffe der *vāstuśāstras* mit modernen, technischen Begriffen gleichzusetzen – so z.B. *sthāpatya* (etwa: „Baukunst“) mit „art and practise of engineering“ (*op. cit.*: 167); wir werden uns im

folgenden Kapitel (5.1.1) anhand anderer Beispiele näher mit dieser Diskursstrategie beschäftigen.³¹⁴

Im Großen und Ganzen scheint Wissenschaft in der revivalistischen Literatur jedoch fast ausschließlich als Schlagwort präsent zu sein; so belässt es Śukla (2003: 3) bei der apodiktischen Feststellung, es handle sich bei indischer Architektur um eine „reine Wissenschaft“ (*bhār'tīya sthāpatya ek viśuddh vijñān hai*). Ähnlich spricht Śāstrī (1996: 11) von den „wissenschaftlichen Gesetzen und Geheimnissen des Vāstuśāstra“ (*vāstu śāstra ke vajjñānik niyamō aur rahasyō ko ...*), und Ḍḡg're (1997 *passim*) gar von „Vāstu-Wissenschaft“ (*vāstuvijñān*). Bisweilen werden jedoch wissenschaftliche Fakten zitiert, um eine bestimmte Regel von Vāstuvidyā zu erklären und zu rationalisieren. So führt Pūrṇacandra Rāv nach einer Erörterung des Einflusses, welchen die Ozeane auf das ‚Vāstu‘ der Kontinente haben (siehe unten, 5.1.3), die strenge Ausrichtung des Hauses nach den Himmelsrichtungen auf den Magnetismus der Erde zurück (1993: 11):

Auch die heutigen Wissenschaftler erkennen an, dass das Wichtigste im Zusammenhang mit dieser Regel der Einfluss der magnetischen Wellen ist, welche die Erde umgeben, und dass zwischen allen Ereignissen, die sich auf dieser Erde zutragen und dem Einfluss dieser magnetischen Wellen ein enger Zusammenhang besteht. Eben daher heißt es: „*digmūḍhe kula nāśasyādvakre dāridrya modīśota*“ [sic],³¹⁵ d.h. wenn das Haus nicht jeweils richtig nach den Himmelsrichtungen ausgerichtet sein sollte, sondern nach falschen Richtun-

³¹⁴ Kennzeichnend für Altekars Ansatz ist das hohe Maß an dichterischer Freiheit, mit der er ‚moderne‘ Begriffe zur Deutung von Vāstuvidyā heranzieht; im Gegensatz zu den unten (5.1.1) erörterten Beispielen verfügen diese nämlich oftmals über keinerlei Äquivalent in den alten Texten. So nennt Altekar (*loc. cit.*) u. a. „budgeting and resource optimization“, „information banking“, „potential problem analysis“ sowie „commitment and performance for excellence“ unter den „six basic principles“ des Śilpaśāstra; grundlegende Prinzipien der Lehre werden aber m. W. nirgends explizit erörtert – ganz abgesehen von der offenbar bewusst an den Sprachgebrauch der Beraterbranche angelehnten Diktion.

³¹⁵ Vgl. VP 2.17ab: *diṅmūḍhe kulanāśaḥ syād vakre dāridryam ādiśet*. In der von Pūrṇacandra Rāv zitierten Form ist der Vers sinnlos.

gen, dann wird das oben genannte geschehen. Unsere Vorfahren haben deutlich gesagt, dass man beim Bau eines Hauses den Nordpol dieser Erde genau beachten soll.³¹⁶

Dass weder der Magnetismus, noch gar der Nordpol in den (vorkolonialen) *vāstuśāstras* in irgendeiner Weise erwähnt werden, bedarf wohl keiner näheren Erläuterung. Pūrṇacandra Rāvs Argumentation verfügt indes über eine interessante Parallele in den Schriften des bengalischen Hindu-Revivalisten Kṛṣṇaprasanna Sen (1849-1902), wo dieser die Verbreitung von Kenntnissen der Elektrizität im damaligen ländlichen Indien nachweisen will.³¹⁷

Daneben wird in der revivalistischen Literatur bisweilen auf wissenschaftliche Konzepte verwiesen, ohne dass diese zur Herleitung einer bestimmten Regel dienen. Im Vorwort zu seiner Ausgabe der *Aparājita-ṛcchā* widmet Mankad mehrere Absätze einer Diskussion des Farbspektrums (1950: xiii f.):

Within a couple of centuries European scientists have discovered that the Solar light (white) could be split up under suitable conditions into three segments; first, a visible spectrum of coloured rays ranging from the deepest blue to red with their wave lengths varying from 3900 to 7700 Angstroem Units. This visible spectrum is flanked on each side by two invisible zones known as ultra-violet and infra-red. The ultra-violet segment comprises that part of the spectrum with wave lengths approximately between 136 and 3900 A. Units,

³¹⁶ आज के वैज्ञानिक भी स्वीकार करते हैं कि इस नियम संबंधित मुख्य विषय भूमि को घेर करके रहने वाले चुंबक के वलयों का प्रभाव और इस भूमि पर घटित होने वाली सभी घटनाओं का इन चुंबक के वलयों के प्रभाव से घनिष्ठ संबंध है। इसीलिए कहा गया है – “दिग्मूढे कुल नाशस्याद्वक्रे दारिद्र्य मोदिशित” अर्थात् अगर घर दिशाओं के अनुसार ठीक ठीक न होकर – विदिशाओं के अनुसार हो तो उपर्युक्त विषय घटित होगा। हमारे पूर्वजों ने स्पष्ट रूप से कहा है कि इस भूमि के उत्तर ध्रुव को अच्छी तरह देखकर घर बनाना चाहिए।

³¹⁷ „Man soll nicht mit dem Kopf nach Norden schlafen: Auch diese Regel ist nach dem Ausreifen des Wissens um die Elektronik verkündet worden. Wenn jemand mit dem Finger auf ein Ei oder eine unreife Frucht zeigt, pflegen sogar die Dorffrauen Indiens ihm das zu verbieten. Wie kann man behaupten, daß in einem Land, in dem Jung und Alt, Mann und Frau weiß, daß das Ei oder die unreife Frucht durch die von dem Finger ausgesandten, lebendigen und scharfen Strom elektrischer Energie verdorben werden kann, die Wissenschaft nicht fortgeschritten sei?“ Zitiert nach Harder 2002: 82.

and is next to the violet zone; while the infra-red segment has wave lengths varying between 7700 and 4000000 A. Units, and is next to the red of the visible spectrum

Dieser naturwissenschaftliche Exkurs kommt im Vorwort zu einer kritischen Textedition recht unvermittelt: Der vorangehende Abschnitt ist noch einer konventionellen philologisch-quellenkritischen Erörterung des Datums der *Aparājītapṛcchā* gewidmet. Der Bezug zum Text wird indes umgehend hergestellt; Mankad schreibt nämlich die Entdeckung des Farbspektrums den vedischen Ṛṣis zu (*loc. cit.*):

The Indian sages who promulgated this theory were not equipped with the present day appliances of the Western Science such as Newton's Colour card, Solarium with a spectroscope, Quartz lamp, Rheostat, and other appliances ... – and yet they were able to discern many natural phenomena in a marvellous manner. They had no equipped laboratory except nature and all the same they could distinguish between primary, secondary and tertiary colours

Die Argumentation, die Mankad auf den folgenden Seiten entwickelt, ist für unsere Diskussion nicht weiter von Belang; sie beruht im Wesentlichen auf einer Zuordnung der sichtbaren und unsichtbaren Farben zu den Gottheiten der äußeren Felder des *vāstupuruṣamaṇḍala*, wo sie Mankad zufolge den Lauf der Sonne im Jahreskreis abbilden.³¹⁸

³¹⁸ Die Argumentation ist offenbar von Śukla (2003: 33) übernommen und zugespitzt worden: „Die alten Lehrmeister des Vāstu waren vedische Seher. Hymnendichter waren sie ohnehin, zugleich auch Sachverständige. Daher war ihnen auch ohne die modernen Apparate der Physik das vollständige, unverfälschte Wissen der Beschreibung der Lehre von den Sonnenstrahlen geläufig ... das *vāstupuruṣamaṇḍala* ist eine äußerst wissenschaftliche Abhandlung, welche Philosophie und Wissenschaft auf die selbe Ebene bringt und erweitert. Ebendies ist die unvergleichliche Herrlichkeit Indiens.“ (... प्राचीन वास्तु-उपदेशक आचार्य वैदिक ऋषि थे। वे मंत्रद्रष्टा तो थे ही तत्त्वावगता भी थे। अतः बिना आधुनिक भौतिक-शास्त्रीय यंत्रों के भी उन्हें सूर्य-रश्मि-सिद्धांत के पूरे अविकल विवरण ज्ञान थे ... वास्तु-पुरुष-मंडल एक बड़ा ही वैज्ञानिक शास्त्र है जो दर्शन तथा विज्ञान को एक स्तर पर लाकर पल्लवित करता है – यही भारत की बड़ी अनुपम विभूति है।)

Wirklich bemerkenswert ist indes die an Pedanterie grenzende Ausführlichkeit, mit welcher Mankad das Farbspektrum darstellt. Für seine Argumentation ist sie nicht notwendig: Auf die Ångström-Werte der einzelnen Farben beispielsweise kommt der Autor an keiner Stelle wieder zu sprechen. Vielmehr hat diese Passage Signalcharakter: Wissenschaftliches wird um seiner reinen Wissenschaftlichkeit willen vorgetragen. Ähnlich verhält es sich mit Bubbar (2005: 48 ff.): Dort werden seitenweise Grafiken angeführt, welche den Sonnenstand sowie die Isothermen und Niederschlagsmengen bestimmter Breitengrade in wissenschaftlich korrekter Manier abbilden. Ein Zusammenhang mit dem behandelten Gegenstand ist zwar durchaus gegeben: Bubbar erörtert an dieser Stelle die globale Übertragbarkeit von Vāstuvidyā. Gleichwohl ist die wissenschaftliche Exaktheit und Ausführlichkeit der Abbildungen für seine Argumentation strenggenommen überflüssig; auf den Niederschlag beispielsweise wird im Text überhaupt nicht eingegangen. Vielmehr sollen diese Abbildungen, ähnlich wie die Aufzählung der Ångström-Werte bei Mankad, ‚Wissenschaftlichkeit‘ um ihrer selbst willen signalisieren.

Nun stellt dieser Wissenschaftsbezug ja bereits eine relativ weitgehende Interpretation dar; wie bereits erwähnt, bieten die *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* für eine solche Deutung kaum belastbare Anhaltspunkte. In diesem Sinne hat auch Altekar den Umstand, dass die alten Texte auf jegliche Argumentation bzw. Herleitung ihrer Regeln verzichten, offenbar für erklärungsbedürftig befunden (2004: 169 f.):

VS [Vāstuśāstra] refrains from doing the root cause diagnosis, every time, but asks to use the “readymade” prescriptions to follow. Perhaps, this is the reason why VS or any Indian sciences, for that matter, suffers from the objection of non-reliability and, in general, non-scientific [sic] by modern society. But looking at the Indian tradition where knowledge is considered to be sacred and not the property of anybody who is incapable of holding it (not necessarily the discrimination is based always on the caste), we can very well appreciate the efforts made to produce the encrypted versions of scientific principles into religious performances and practices. This philosophy must have enabled the scientists (*ṛṣi*) to offer the advantages of their knowledge,

i.e., technologies, engineering and sciences, to the last person of the society, with the unsaid or said approach, “benefits of knowledge to all, but not the knowledge.”

Wir wollen versuchen, Altekars Argumentation Schritt für Schritt nachzuvollziehen: Die *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* enthalten keine Herleitung ihrer Regeln, verzichten in seinen Worten auf die „root diagnosis“, um zu verhindern, dass das Wissen um diese Dinge in unbefugte Hände gelangt.³¹⁹ Aus diesem Grunde haben die (kurzerhand zu „Wissenschaftlern“ umgedeuteten) Ṛṣis ihre wissenschaftlichen Prinzipien als religiöse Lehren verschlüsselt: Was den Heutigen sozusagen als abergläubischer Humbug erscheinen mag, ist also in Wahrheit durchaus rational begründet. Ein humanistischer Impuls, oder vielleicht die Standesehre der Hüter des als heilig erachteten Wissens, hat die Seher indes veranlasst, die Früchte ihrer geheimen Erkenntnisse mit der Öffentlichkeit zu teilen, indem sie die aus diesen abgeleiteten praktischen Anweisungen in Gestalt der *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* niedergeschrieben haben.³²⁰ Dieser Erklärungsansatz

³¹⁹ Der knappe Hinweis, die Unterscheidung zwischen Befugten und Unbefugten sei nicht notwendig bzw. nicht immer aufgrund der Kastenzugehörigkeit getroffen worden, ist für sich genommen höchst bedeutsam: Altekar ist hier offensichtlich bemüht, einen als rückständig empfundenen Aspekt der indischen Kultur abzumildern. Ähnlich gehen auch Bubbar (2005: 19; 207 ff.) und Sahasrabudhe/Sahasrabudhe (2005: 127 f.) vor (siehe unten, 5.1.1), wenn sie – offenbar im Anschluss an Dayānand Sarasvatī – das Cāturvarṇya-Modell zu einer psychologischen Klassifizierung nach „angeborenen Fähigkeiten“ umdeuten. Ganz anders Dvivedī (2001: 88 f.): Dort wird das Kastensystem als „wissenschaftlich“ begründetes Erfolgsmodell geschildert, welches im Gegensatz zu anderen gesellschaftlichen Unterscheidungen (z.B. *op. cit.*: 89: „schwarz/weiß“, „Sunni/Shi’a“, „Jude/Christ“) niemals zu Blutvergießen geführt habe. Auf Dvivedis ideologischen Ansatz wird unten, 4.2.2 noch zurückzukommen sein.

³²⁰ Ähnlich argumentiert Pillai (2004: 24), wenn er die religiöse Dimension von Vāstuvidyā auf eine rationale, mnemotechnische Maßnahme zurückführt; nach Pillais Theorie diene das *vāstupuruṣa-maṇḍala* (mit unterschiedlich eingefärbten Feldern) in erster Linie der Bauplanung, und der Mythos von der Bezwingung des Vāstupuruṣa durch die Götter sollte lediglich die Identifizierung der einzelnen Felder erleichtern: “The whole thing is childish, and it is a story invented by a clever teacher, or by a cleverer student, who realised the difficulty of remembering the gods in relation to the squares. As the mental visualisation of a large number of squares was difficult, a colour scheme was introduced which

hat zwei entscheidende Vorteile: Zum einen macht er eine mühsame kleinschrittige Identifizierung einzelner Elemente von Vāstuvidyā mit ‚modernen‘ Äquivalenten, welche überdies beträchtliche argumentative Angriffsfläche bieten würde, überflüssig: Die Wissenschaftlichkeit der Lehre wird zum Axiom erhoben. Darüber hinaus wird auf eine Festlegung verzichtet, was genau denn die wissenschaftlichen Prinzipien der Ṛṣis gewesen sein sollen bzw. in welchem Verhältnis diese Prinzipien zur modernen Naturwissenschaft stehen: Handelt es sich um Naturwissenschaft *avant la lettre*, oder doch eher um eine ‚alternative‘ Wissenschaft? Der interpretative Spielraum, den das Schweigen der alten Texte eröffnet, wird durch diese Vermeidungsstrategie bewusst offengehalten: Es ist weiterhin möglich, alles und nichts in die Texte hineinzulesen.

Die postulierte Wissenschaftlichkeit von Vāstuvidyā erweist sich also bei näherem Hinsehen in den meisten Fällen als bloßes Schlagwort; eine Konkretisierung findet nur selten statt, und wenn, dann zumeist in Gestalt von unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten unbefriedigenden Analogisierungen; wir werden unten (5.1.1) hierauf zurückkommen. Demgegenüber nimmt die Interpretation von Vāstuvidyā als ‚alternative‘ Wissenschaft oftmals sehr konkrete Formen an; wir wollen uns im nun folgenden Abschnitt hiermit befassen.

differentiated one square from the other. Fewer colours and more squares made the scheme a failure; then the gods were made to take the place of colours, that proved to be better, but to remember the relative position of so many gods was still a difficulty, and to overcome this the demon was felled on the floor and gods were located on his body and limbs. It was an excellent scheme, but in course of time, the object of the story was forgotten, the skeleton remained in the books, and being associated with gods, superstition grew round it. The utility of the story cannot be denied. In spite of the elaborate descriptions given in the texts, I found it difficult to locate the gods in their correct places until I had recourse to this cock and bull story of the demon.” Ähnlich wie bei Altekār wird Vāstuvidyā als in ihrem Kern rationalistisch, und werden die religiös-metaphysischen Aspekte als nachträgliche Überlagerungen gedeutet.

4.2.2 ‚Alternative‘ Wissenschaft: Jhājh'riyā²1996

Unter den im Laufe der Neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts erschienenen Vāstu-Handbüchern nimmt Jhājh'riyā²1996 eine besondere Stellung ein: Zum einen handelt es sich um das erste mir bekannte Handbuch, welches ursprünglich auf Hindi verfasst worden ist; Des weiteren geht es in seiner theoretischen Diskussion von Vāstuvidyā (bzw. Vāstuśāstra) deutlich über die Anforderungen eines praxisbezogenen Handbuches hinaus, und liest sich streckenweise wie eine programmatische Schrift (siehe oben, 3.6.3). Offensichtlich ist es ein Anliegen des Autors, Vāstuśāstra als einheimische Wissenschaft darzustellen und zu propagieren. Seinen programmatischen Charakter schuldet das Buch wohl auch dem Umstand, dass Vāstuvidyā zum Zeitpunkt seines erstmaligen Erscheinens in Nordindien noch weitgehend unbekannt gewesen ist. In diesem Abschnitt wollen wir Jhājh'riyās Argumentation streckenweise nachverfolgen und das ihr zugrundeliegende Wissenschaftsverständnis herausarbeiten.

In der Einleitung wird Vāstuśāstra als holistisches System beschrieben, welches zugleich integraler Bestandteil der einheimischen geistesgeschichtlichen Tradition ist (*op. cit.*: 18):

Vāstuśāstra ist eine Strömung des indischen holistischen Denkens. Daneben sind Astrologie, Āyurveda, Dharmaśāstra, Arthaśāstra usw. die anderen Hauptströmungen, über deren Inhalt der gemeine Mann das eine oder andere weiß. All diesen Strömungen liegt die allgemeine Ansicht zugrunde, dass diese Schöpfung ein solcher natürlicher Zustand ist, in dem alle Dinge miteinander verbunden sind; daher wird es zur Pflicht des Menschen, die Gesetze dieser Schöpfung sowie ihre Ordnung zu verstehen, und sein Leben im Einklang damit einzurichten. Nur so kann sein eigenes Wohlergehen und die gesamte Umwelt erhalten werden.³²¹

³²¹ वास्तुशास्त्र भारतीय समग्रतावादी ज्ञान की एक धारा है। इसके अतिरिक्त अन्य प्रमुख धाराएँ ज्योतिष, आयुर्वेद, धर्मशास्त्र और अर्थशास्त्र आदि हैं, जिनके विषय में आम आदमी कुछ न कुछ जानता है। इन सभी धाराओं के मूल में यह सामान्य दर्शन है कि यह सृष्टि ऐसी प्राकृतिक व्यवस्था है जिसमें सभी चीजें एक दूसरी से बंधी हैं, इसलिये मनुष्य का कर्तव्य हो जाता है कि वह इस सृष्टि के नियमों को और उसकी व्यवस्था को समझे तथा अपने जीवन को इसके अनुरूप ढालें। इसी में उसकी भलाई और सारे पर्यावरण की रक्षा संभव है।

Das indische holistische Denken verpflichtet den Menschen somit zur Bewahrung der Schöpfung, deren Teil er selbst ist – der Unterschied zum ‚westlichen‘ Denken wird hier zwar noch nicht ausgesprochen, klingt aber in der Betonung des ‚indischen‘ Charakters des holistischen Weltbildes an. Dieser Auftrag des Menschen zur Bewahrung der Schöpfung wird nun religiös sanktioniert, indem die holistische Philosophie mit einem vedischen Begriff identifiziert wird (*loc. cit.*):

Diese Ordnung der Schöpfung wird in der vedischen Literatur *ṛta* genannt.³²²

Nach einer kurzen Erörterung des Begriffs *ṛta*, die für unsere Diskussion nicht weiter von Belang ist, wird der fundamentale Unterschied zwischen der indischen und der westlichen Weltsicht erklärt (19):

... der Mensch will die Natur besiegen, er will sie zu seiner Dienerin machen. Ebendies ist die westliche Weltsicht. In der indischen Tradition ist dies dämonisches Verhalten genannt worden. In seinem Buch *Hind Swaraj* hat Mahatma Gandhi die gesamte westliche Zivilisation gar als dämonisch bezeichnet.³²³

Die ‚westliche‘ Wissenschaft ist ein direktes Produkt dieser Weltsicht (*loc. cit.*):

Westliche Wissenschaft und Technologie sind ein Produkt eben dieser dämonischen Weltsicht, und die westliche Wissenschaft vom Hausbau oder Architektur ist ein Beispiel genau hierfür. Westliche Technologie ist konsumfixiert³²⁴ und destruktiv – dies ist mittlerweile allgemein anerkannt. Weil

³²² सृष्टि की इस व्यवस्था को वैदिक वाङ्मय में 'ऋत' कहा जाता है।

³²³ ... मनुष्य ... प्रकृति पर विजय प्राप्त करना चाहता है, उसे अपनी चेरी बनाना चाहता है। यही पाश्चात्य दृष्टि है। इसे भारतीय परम्परा में आसुरी प्रवृत्ति कहा गया है। महात्मा गाँधी ने तो अपनी पुस्तक 'हिंद स्वराज' में पूरी पाश्चात्य सभ्यता को आसुरी की संज्ञा दी है। Vgl. Gandhi (1909: 21, zitiert nach Gottlob 2003: 212, meine Hervorhebung): „This [i.e., western] civilization is such that one has only to be patient and it will be self-destroyed. According to the teaching of Mahomed, this would be considered a S a t a n i c Civilization. Hinduism calls it the Black Age.“

³²⁴ Der Ausdruck *bhog'vādī* (Skr. *bhoga* „Genuss, Verzehr“ + *vādin* „zu einer bestimmten Lehre gehörig; -istisch“) ist offenbar eine Lehnübersetzung von E. „consumerist“.

indische Wissenschaftler die indische Weltsicht und ihre fundamentalen Prinzipien nicht verstehen, können sie keine Alternativen vorweisen.³²⁵

Inwieweit ‚westlicher‘ Architektur ein destruktives Potential eignet, wird nicht näher erörtert; entscheidend ist wohl eher die Kulturkritik am westlichen Wissenschaftsverständnis allgemein. Dieses hat auch die indischen Wissenschaftler erfasst, die ihre ‚eigene‘ Weltsicht zugunsten der dämonischen westlichen aufgegeben haben. Abhilfe ist von ihrer Seite somit nicht zu erwarten, sondern kann nur aus der in Vergessenheit geratenen indischen Tradition selbst kommen. An dieser Stelle nun kommt Vāstuśāstra als ‚echt‘ indische Bauwissenschaft ins Spiel (*loc. cit.*):

Die indische Wissenschaft vom Bau von Häusern, Dörfern, Städten usw. in ihrer Gesamtheit nennt man Vāstuśāstra, und sie stellt die Regeln für den Bau von Häusern, Dörfern und Städten im Einklang mit den Regeln des kosmischen Gesetzes dar.³²⁶

Hier rekurriert Jhājh'riyā auf den oben bereits eingeführten Begriff *ṛta* („das Richtige“, „Recht“, „überzeitliches Gesetz“), was ich an dieser Stelle mit „kosmisches Gesetz“ übersetzt habe. Auch eine Wiedergabe mit „Naturgesetz“ wäre im Sinne einer Analogie denkbar, scheint an dieser Stelle jedoch nicht intendiert zu sein; Jhājh'riyā verwendet hierfür die wörtliche Entsprechung *prākṛtik niyam* (s. u.). Es ist durchaus nicht selbstverständlich, dass Jhājh'riyā an dieser Stelle gerade den im heutigen Sprachgebrauch kaum üblichen Begriff *ṛta* verwendet, und sich nicht eines Neologismus bzw. einer Lehnübersetzung bedient. Durch den Rekurs auf einen durch und durch vedischen Begriff wird indes die Veranke-

³²⁵ पाश्चात्य विज्ञान एवं प्रौद्योगिकी इसी आसुरी दृष्टि के उत्पाद हैं और पाश्चात्य भवन निर्माण शास्त्र या आर्किटेक्चर इसी का एक उदाहरण है। पाश्चात्य प्रौद्योगिकी भोगवादी है और विनाशकारी है – यह अब सर्वमान्य बात हो गयी है। चूँकि भारतीय वैज्ञानिक भारतीय दर्शन और इसके मूलभूत सिद्धांतों को नहीं समझते हैं, अतः वे कोई विकल्प प्रस्तुत नहीं कर पाते हैं।

³²⁶ भारत का समग्र भवन, गाँव, नगर आदि का निर्माण-शास्त्र वास्तुशास्त्र कहलाता है और यह ऋत के नियमों के अनुकूल घरों, गाँवों और नगरों के निर्माण के नियमों को प्रस्तुत करता है।

nung von Vāstuśāstra in der hinduistischen Kultur noch einmal hervorgehoben. Kurz darauf ändert sich jedoch der Fokus, und die ‚Wissenschaftlichkeit‘ der Lehre rückt anlässlich einer Diskussion des Begriffs „Gleichgewicht“ in den Vordergrund (*op. cit.*: 21):

In Wirklichkeit basiert Vāstuśāstra auf den Naturgesetzen. Dieses Gleichgewicht zeigt sich uns in allen beweglichen Gegenständen leicht, aber unglücklicherweise können wir diese Bedeutung des Gleichgewichts in unbeweglichen Gegenständen nicht erkennen. Diese Bedeutung des Gleichgewichts können Sie bei Flugzeugen, Autos, Eisenbahnen, Schiffen und Fahrrädern deutlich sehen. Das Gleichgewicht eines Autos ist so fein, dass das ganze Auto in Unordnung gerät, sowie auch nur aus einem Reifen die Luft entweicht, und wenn es sich in großer Geschwindigkeit befindet, kann es sogar einem fürchterlichen Unfall zum Opfer fallen. Auf dieselbe Weise ruft ein Haus, wenn sein Bau unter Missachtung der Regeln des Vāstuśāstra nicht im Gleichgewicht geschieht, vielfältige Not, Krankheiten und Unglücksfälle herbei.³²⁷

Zeigt sich hier nicht die Überlegenheit der ‚indischen‘ Methode? Der ausschließlich empirisch vorgehende ‚westliche‘ Naturwissenschaftler kann das Gleichgewichtsprinzip nur bei beweglichen Gegenständen beobachten; ein Inder aber, der die traditionellen Methoden noch nicht über Bord geworfen hat, kann das Gleichgewichtsprinzip per Analogie auch auf stabile, unbewegliche Gegenstände anwenden und in ihnen erkennen. Dies ist es offenbar, was Raman (2005: 3) als „institutionalisierte Weisheit“ im Gegensatz zum „wissenschaftlichen Temperament“ bezeichnet hat: Die Anwendung traditioneller, in einheimischen philosophischen Schulen ent-

³²⁷ वस्तुतः वास्तुशास्त्र प्राकृतिक नियमों पर आधारित है। यह संतुलन हमें प्रत्येक चलायमान वस्तु में सरलता से दिखायी देता है, लेकिन दुर्भाग्यवश स्थिर वस्तु में हम संतुलन के इस महत्व को नहीं जान पाते हैं। संतुलन के महत्व को आप हवाई जहाज, मोटरकार, रेलगाड़ी, पानी के जहाज तथा साइकिल में भलीभाँती देख सकते हैं। कार में तो इतना सटीक संतुलन होता है कि एक पहिये की हवा निकलते ही पूरी कार गड़बड़ा जाती है और यदि तेज रफ्तार में हुई तो वह किसी भयंकर दुर्घटना का शिकार भी हो सकती है। इसी प्रकार जब भवन का निर्माण भी वास्तुशास्त्र के नियमों की अनदेखी करके असंतुलित रूप से किया जाता है तो विभिन्न आपदायें, बीमारियाँ व दुर्घटनायें घेर लेती हैं।

wickelter und praktizierter Erkenntnismittel – offenbar das, was Dayānand Sarasvatī als „intensives Denken“ (*mantra*) bezeichnet hatte (siehe oben, 4.2); wir werden am Ende dieses Abschnitts darauf zurückkommen.

Nach einer kurzen Erörterung der fünf Elemente (siehe oben, 4.1) setzt Jhājh'riyā seine Diskussion mit einer Erörterung von Energieflüssen und magnetischen ‚Wellen‘ fort (*op. cit.*: 22):

Die ganze Welt basiert auf fließender Energie. Diese Energie ist am Nordpol und am Südpol konstant, und fließt in Form magnetischer Wellen beständig vom Nordpol in Richtung Südpol. Aus eben diesem Grunde soll beim Hausbau der südlich gelegene Teil höher und der in nördlicher Richtung gelegene niedriger sein, damit kein Hindernis im Fluss der magnetischen Wellen entstehe.³²⁸

Dass diese Erklärung für eine in den *vāstuśāstras* häufig anzutreffende Regel in naturwissenschaftlichem Sinne absolut unbefriedigend ist, liegt auf der Hand, ist aber nicht entscheidend. Wie schon beim Begriff „Gleichgewicht“ liegt auch hier kein echt naturwissenschaftliches Verständnis von Magnetismus vor; vielmehr wird der Begriff zu einem generischen Ausdruck von ‚Energiefluss‘ umgedeutet. Dies wird mittels einer Analogiebildung auch auf die Elektrizität ausgeweitet (*loc. cit.*):

Ebendies ist auch das Gesetz des elektrischen Stroms. Kommen Sie, denken wir doch einmal darüber nach: Wenn wir einen Ventilator fehlerfrei laufen lassen wollen, dann braucht es dafür eine positive und eine negative Leitung sowie einen Stromfluss von 220 Volt darin. Wenn im Stromfluss Ungleichmäßigkeit entsteht, kann der Ventilator nicht laufen, und das erwünschte Resultat kann nicht eintreffen. Auch auf jedem [anderen] Gebiet der Schöpfung sind positive und negative Kräfte am Werk (wörtl.: „... steht die Wirkmächtigkeit von ... fest“). Wenn auf diese Weise die körperliche Energie eines

³²⁸ संपूर्ण विश्व का आधार स्रोत ऊर्जा (Energy) है। यह ऊर्जा उत्तरी ध्रुव एवं दक्षिणी ध्रुव पर स्थित रहकर चुंबकीय लहरों के रूप में उत्तरी ध्रुव से दक्षिणी ध्रुव की ओर सतत् प्रवाहित होती रहती है। इसी कारण निर्माण में दक्षिणी दिशा का भाग ऊँचा और उत्तरी दिशा वाला भाग नीचा होना चाहिए ताकि चुंबकीय लहरों के प्रवाह में बाधा उत्पन्न न हो।

Menschen und die elektrischen Ströme in seiner Wohnung nicht gut miteinander harmonieren, dann hat das böse Folgen („werden die Folgen nichts als gegenteilig sein“).³²⁹

Auch hier ist das Entscheidende nicht die Richtigkeit der (in diesem Fall zweifellos zutreffenden) Beobachtung zum elektrischen Gerät, sondern die anschließende Analogisierung: Negativer Pol = negative Energie, positiver Pol = positive Energie. Der dritte Schritt besteht nun darin, diese Analogie auf den Hausbau auszuweiten (*op. cit.*: 23).

Auch der Bereich des Hausbaus bleibt hiervon nicht unberührt. Im Hausbau kennt man dies unter dem Begriff „Entsprechung“ (? *javābī*); wir können dies auch als Parallelität verstehen. Wenn im Haus dort, wo eine Tür ist, 180° davon eine geschlossene Mauer (*dead wall*) ist, dann wird der Energiekreislauf nicht geschlossen. Infolgedessen muss jede Person, die durch diese Tür geht, bis zu einem gewissen Umfang die durch diese Tür hervorgerufenen ungünstigen Folgen tragen. Wenn sich jedoch gegenüber von dieser Tür eine andere Tür oder ein Fenster befindet, oder ein Bild in diesem Format dort hängt, dann wird der Kreislauf der negativen und positiven Energien geschlossen, und wird auf diese Weise gewiss günstig auf alle Personen wirken, die durch diese Tür gehen.³³⁰

³²⁹ यही विद्युत प्रवाह का भी नियम है। अब आइये थोड़ा विचार करें कि यदि हमें पंखा सही रूप से चलाना है तो इसमें उसके लिये निगेटिव व पाजिटिव तार और 220 वोल्ट का करंट होना चाहिये। अगर करंट में भिन्नता आ गयी तो पंखा नहीं चल पायेगा और वंछित फल उपलब्ध नहीं हो पायेगा। सृजन के प्रत्येक क्षेत्र में भी निगेटिव एवं पाजिटिव शक्तियों का वर्चस्व कायम है। इसी प्रकार यदि मनुष्य की शारीरिक ऊर्जा और उसके निवास में बहने वाली विद्युत तरंगों का तालमेल ठीक नहीं होगा तो परिणाम विपरीत ही होंगे।

³³⁰ भवन निर्माण का भी क्षेत्र इससे अछूता नहीं है। भवन निर्माण में यह “जवाबी” के नाम से जाना जाता है, इसको हम समानांतर के रूप में भी समझ सकते हैं। भवन में जहाँ पर दरवाजा है, उससे 180 अंश पर यदि बंद दीवार (*dead wall*) है तो ऊर्जा का चक्र पूरा नहीं होगा। इसके फलस्वरूप उस दरवाजे से होकर गुजरने वाले हर व्यक्ति को किसी भी सीमा तक उस दरवाजे से उत्पन्न अशुभ फल को भुगतना होगा। लेकिन इसके विपरीत यदि उस दरवाजे के सामने दूसरा दरवाजा या खिड़की या उसी आकार की पेंटिंग टंगी हो तो निगेटिव और पाजिटिव ऊर्जाओं का चक्र पूरा हो जायेगा और इस प्रकार निश्चित रूप से उस दरवाजे से गुजरने वाले प्रत्येक व्यक्ति के लिए शुभ होगा।

Nun spielt die Lage der Türen innerhalb eines Hauses in den *vāstuśāstras* tatsächlich eine wichtige Rolle;³³¹ ein als *samānāntara* („Parallelität“) bezeichnetes Prinzip hingegen ist mir aus diesen Texten nicht bekannt; auch einen Ursprung im Feng Shui kann ich nicht nachweisen (vgl. Lip 1995: 70 f.). Noch ein weiterer Unterschied zu den alten Texten wird hier offenbar: In den *vāstuśāstras* treffen die negativen Folgen einer Nichtbeachtung der Regeln ausschließlich den Hausherrn bzw. die Hausbewohner; bei *Jhāj'h'riyā* hingegen muss jede Person, die sich in einem fehlerhaft gebauten Haus aufhält, mit entsprechenden Konsequenzen rechnen. Dieser Unterschied weist möglicherweise auf ein grundlegendes Problem hin, welches sich beinahe zwangsläufig bei einer Deutung von Texten anhand von diesen nicht innewohnenden Parametern ergibt; wir wollen unten, 4.4 hierauf zurückkommen.

Unter der Überschrift „*Vāstu* und die moderne Welt“ (*vāstu aur ādhu-nik saṃsār*) erneuert *Jhāj'h'riyā* seine Kritik an der westlichen Zivilisation (*op. cit.*: 29):

In dem Maße, wie sich die menschliche Zivilisation entwickelt hat, ist auch die Wissenschaft rasant vorangeschritten. Auch in der Kunst des Hausbaus haben sich hypermoderne Veränderungen ereignet, und wir haben die Regeln des *Vāstuśāstra* vergessen. Der Hauptgrund hierfür ist, dass ein Haus ja kein beweglicher Gegenstand ist, der zum Stillstand kommt, wenn er sein Gleichgewicht verliert, oder ins Wanken gerät und umfällt. Aufgrund eben dieser Ignoranz haben wir die Regeln des *Vāstuśāstra* missachtet. Außerdem haben wir unter dem Einfluss der westlichen Zivilisation nicht nur diese verlacht, sondern uns über das gesamte indische Wissen lustig gemacht.³³²

³³¹ Siehe z.B. BrS 52.69cd-73; MP 254.07cd-09; VP 07.56-65ab; SAS 24.35-42; 39.02-17.

³³² मानव सभ्यता का जैसे-जैसे विकास होता गया, विज्ञान दिन दूनी रात चौगुनी उन्नति करता गया। भवन निर्माण की कला में भी अत्याधुनिक परिवर्तन होते गये और वास्तुशास्त्र के नियमों को हम भूलते गये। इसका प्रमुख कारण यह है कि भवन कोई चलायमान वस्तु तो है नहीं जो संतुलन खोने पर रुक जायगी या लड़खड़ाकर गिर जायेगी। इसी अज्ञान के कारण हमने वास्तु शास्त्र के नियमों की अवहेलना की है। इसके अलावा हमने पाश्चात्य सभ्यता के प्रभाव में न केवल उसका उपहास किया है, बल्कि संपूर्ण भारतीय ज्ञान की खिल्ली भी उड़ायी है।

Vāstuśāstra wird hier *pars pro toto* mit ‚einheimischer‘ Wissenschaft gleichgesetzt; der implizite Anspruch auf deren epistemologische Überlegenheit wird zugleich erneuert: Durch Beobachtung, d.h. auf rein empirischem Wege, kann das Gleichgewicht eines unbeweglichen Gegenstandes nicht erkannt werden; dies ist nur durch Schlussfolgerung bzw. Analogie (*anumāna*) möglich. Indem wir uns dem westlichen Paradigma unterwerfen, verlieren wir diesen Wissensvorsprung.

Wie wir gesehen haben, bedient sich Jhājh'riyā durchgehend naturwissenschaftlicher Begriffe und Konzepte, welche durch Analogiebildungen im Sinne einer Appropriation umgedeutet werden. Diese Methode entspricht natürlich ganz und gar nicht dem naturwissenschaftlichen Ansatz, ist aber als Ausdruck ‚indischer‘ Wissenschaft umso glaubwürdiger – kennt die einheimische Tradition doch neben empirischer Beobachtung (*pratyakṣa* „das, was vor Augen liegt“) noch Schlussfolgerung bzw. Analogie (*anumāna* „Annahme; Deduktion“) sowie maßgebliche Aussage (*āptavākya* „maßgeblicher Ausspruch“).³³³ Von diesen Erkenntnismitteln wird die autoritative Aussage traditionell als dasjenige mit der größten Gültigkeit angesehen. Hier wird wiederum die Einbettung der Revitalisierung von Vāstuvidyā in den (nach)-kolonialen Wissenschaftsdiskurs greifbar: Ein anderer Vāstu-Autor, Bhoj'rāj Dvivedī, hat die Hierarchisierung der Erkennismittel nämlich im Zusammenhang mit einer Erörterung der „wissenschaftlichen Grundlagen des Hindu-Glaubens“ (*hindū mānyatāō ke vaijñānik ādhār*) wie folgt erklärt (2001: 42):

³³³Die Sache ist in Wirklichkeit natürlich sehr viel komplizierter, da es nicht nur eine altindische epistemologische Tradition gibt; es ist auch fraglich, inwieweit Analogiebildungen von den Alten als *anumāna* klassifiziert worden wären. Darüber hinaus sind auch in Indien durchaus positivistische Ansätze vertreten worden: So hat Debiprasad Chattopadhyaya auf den wesentlich empirischen Ansatz des Āyurveda hingewiesen (1978: 7, zitiert in Nanda 2004: 77). Entscheidend ist indes auch hier nicht, ob die Methoden, welche bei der Deutung von Vāstuvidyā als alternative Wissenschaft angewendet werden, tatsächlich ‚authentisch‘ ‚indisch‘ sind; es genügt, dass sich hier auf die Tradition berufen wird.

Nach den ewigen Hindu-Leitsätzen wird der Beweis durch maßgebliche Aussage als der überzeugendste angesehen, denn Deduktionen sind ja nur Mutmaßungen,³³⁴ und auch die Wahrnehmung entspricht manchmal nicht der Wahrheit. So sieht die Sonne augenscheinlich aus wie ein Teller, aber der Wissenschaft und der Mathematik zufolge ist sie größer als unsere Erde. In gleicher Weise ist der Mond dem Augenschein nach doch glückverheißend, weiß und mit strahlender Lieblichkeit versehen wunderschön, und ist sinnesberauschend, aber wenn er auf einer geraden Linie mitten zwischen Sonne und Erde steht und die Sonne verdeckt, dann wird seine wirkliche, schwarze und mit furchtbaren riesigen Löchern übersäte Gestalt sichtbar, bei deren Anblick der Mensch erschrecken und sich künftig hüten wird, seine Liebste *candramukhī* („die, deren Antlitz der Mond ist, d.h. dem Mond gleicht“) zu nennen. Genau so erscheint das völlig klare Wasser des Ozeans seiner Tiefe gemäß sukzessive immer schwärzer. Der leere Himmel sieht augenscheinlich blau aus. Aber die Aussprüche der Seher, der maßgeblichen Personen, gehen niemals fehl. Sie sind eindeutiges, auf der vollen Wahrheit begründetes Wissen. So ist beispielsweise eine Person der Vater („Erzeuger“) einer bestimmten Person. Dies kann weder durch induktiven Beweis, noch durch deduktiven Beweis bewiesen werden. Nur die Aussage der Mutter des Sohnes ist als maßgebliche Aussage der letztgültige Beweis hierfür.³³⁵

³³⁴ Hier kommt die Mehrdeutigkeit von *anumān* zum Tragen: Im Hindi wird das Wort zwar auch in der technischen Bedeutung „Deduktion“ verwendet; die Grundbedeutung ist aber „Annahme, Mutmaßung“, und erst in zweiter Linie „Schlussfolgerung“. Ähnliches gilt für *pratyakṣ*, welches neben „Induktion“ bzw. „Wahrnehmung“ schlicht „augenscheinlich; offensichtlich“ bedeuten kann. *Divedī* macht sich offensichtlich diese semantische Polyvalenz des Begriffs für seine Argumentation zu eigen. Einen Vorläufer hat diese Diskursstrategie in *Baṅkim'candra Caṭṭopādhyāy's* Umgang mit dem Begriff *dharma* in seiner *Śrīmadbhagavadgītā* (1886-88); siehe Harder 2001: 180-195. Zu Parallelen im *Āyurveda* siehe Das 2011b: 68 f.

³³⁵ हिंदू सनातन मान्यताओं के अनुसार 'आप्त वाक्य' प्रमाण सबसे पुष्ट प्रमाण माना गया है क्योंकि अनुमान तो अनुमान है, प्रत्यक्ष भी कभी-कभी सत्य नहीं होता है, जैसे सूर्य देखने में प्रत्यक्ष हमें थाली के बराबर दीख पड़ता है, परंतु विज्ञान और गणित के अनुसार वह हमारी पृथ्वी से बड़ा है। इसी प्रकार चंद्रमा प्रत्यक्ष तो शुभ, श्वेत, धवलित कांति से संपन्न बहुत ही सुंदर है व मनमोहक है परंतु जब सूर्य और पृथ्वी के ठीक मध्य में समानांतर रेखा पर पड़कर सूर्य को ढंक लेता है तो उसके वास्तविक काले व भयंकर विकराल गड्ढे वाले रूप के दर्शन होते हैं, जिसे देखकर मनुष्य घबड़ा कर अपनी प्रियसी को चंद्रमुखी कहना छोड़ देगा। इसी प्रकार अतिस्वच्छ समुद्र का जल अपनी गहराई के अनुपात से उत्तरोत्तर अधिकाधिक काला दीख पड़ता है। शून्य आकाश प्रत्यक्ष रूप से नीला प्रतीत होता है। परंतु ऋषियों के, आप्त जनों के वाक्यों में कभी भ्रान्ति नहीं होती। वह पूर्ण सत्य पर आधारित स्पष्ट ज्ञान होता है। उदाहरणार्थ व्यक्ति, अमुक व्यक्ति का पिता (जनक) है। यह बात न तो अनुमान प्रमाण, न ही प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा प्रमाणित की जा सकती है। आप्त वचन के रूप में जातक की माता के वाक्य ही इसमें अन्तिम प्रमाण हैं।

Die Fehlerhaftigkeit dieser Argumente liegt natürlich auf der Hand: Die Wissenschaft hat ihr Wissen von der tatsächlichen Größe der Sonne ihrerseits auf empirischem Wege, also durch *pratyakṣa* und *anumāna*, erlangt; auch der Mond offenbart seine wahre Gestalt dem bloßen Auge; und was die Verlässlichkeit mütterlicher Aussagen über die Vaterschaft betrifft – *honi soit qui mal y pense* ...³³⁶

Gleichwohl bietet diese Stelle den Schlüssel zum Verständnis dessen, was Raman als „institutional wisdom“ bezeichnet hat: „Institutionell“ nämlich in dem Sinne, dass einmal festgestellte Erkenntnis schulmäßig tradiert wird und keiner kritischen Hinterfragung bzw. empirischen Überprüfung bedarf, weil das Wort des Lehrers für sich einen hinreichenden Beweis darstellt. Paradoxerweise widerlegt sich diese Argumentation selbst, wenn das ererbte Wissen zum Gültigkeitsanspruch der modernen Wissenschaft in Bezug gesetzt und die (scheinbare) Vereinbarkeit der ‚traditionellen‘ Lehre mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaft ‚bewiesen‘ wird: Wäre *āptavākya* tatsächlich immer noch unangefochten das gültigste aller Erkenntnismittel, bedürfte es auch keiner Bestätigung durch die Naturwissenschaft.

Bei Jhājh'riyā indes wird die maßgebliche Aussage als Erkenntnismittel nicht explizit erwähnt; wie wir in diesem Abschnitt gesehen haben, liegt seinem Ansatz gleichwohl eine klare Unterscheidung von (ganz im kulturrelativistischen Sinne) zur ‚westlichen‘ Wissenschaft umgedeuteter Naturwissenschaft und ‚indischer‘ Wissenschaft zugrunde, die einander diametral entgegengesetzt sind. Dieser Dualismus lässt sich wie in Tab. 5 zusammenfassen.³³⁷

³³⁶ Aber nehmen wir im modernen Wissenschaftsbetrieb (und der auf Südasiens bezogene ist hier durchaus keine Ausnahme) nicht auch allzuoft die Worte der Koryphäen als ererbtes, zitierfähiges Wissen hin, und verzichten der Bequemlichkeit halber auf eine kritische Hinterfragung?

³³⁷ Begriffe, die bei Jhājh'riyā nicht *expressis verbis* genannt werden, sondern nur indirekt aus dem Text erschlossen werden können, stehen in Klammern. Man vergleiche das Schaubild in Bode (2008: 189), in welchem gängige Stereotypisierungen von „westlicher“ und „indischer“ Medizin dargestellt werden; „westliche“ Medizin wird mit den Begriffen

Tabelle 5: Jhājh'riyās Wissenschaftsbegriff

„Westliche“ Wissenschaft	„Indische“ Wissenschaft
dämonisch	(göttlich)
destruktiv, konsumfixiert	(bewahrend, spirituell ausgerichtet)
(reduktionistisch)	holistisch
(läuft dem „kosmischen Gesetz“ zuwider)	steht im Einklang mit dem „kosmischen Gesetz“ ³³⁸
(Erkenntnismittel: Beobachtung, Schlussfolgerung)	Erkenntnismittel: Beobachtung, Schlussfolgerung, Analogie
Ziel: Beherrschung der Natur	Ziel: Bewahrung der Schöpfung

Ogleich die ‚westliche‘ Wissenschaft durchweg negativ besetzt ist, ist Jhājh'riyās Verhältnis zu ihr durchaus ambivalent: Einerseits begegnet er ihr mit unverhohlener Ablehnung („dämonisch“, „destruktiv“), andererseits macht er ständigen Gebrauch von naturwissenschaftlicher Terminologie, welche er in Gestalt von Analogisierungen gewissermaßen appropriiert. Dies geschieht nicht so sehr, weil die ‚indische‘ Wissenschaft den ‚westlichen‘ Begriffen nichts entgegenzusetzen hätte – nichts ist leichter, als englische Fachbegriffe durch Sanskrit-Neologismen zu ersetzen und sie somit zu indigenisieren. An vielen Stellen verwendet Jhājh'riyā ja auch solche Neologismen – beispielsweise *cumb'kīya* für „magnetisch“.³³⁹ Hierbei handelt es sich jedoch um gut eingeführte Begriffe, deren sanskritischer Ursprung vom durchschnittlichen Hindi-Sprecher wohl kaum noch bewusst wahrgenommen wird, und die sich somit nicht für eine glaubwürdige Indigenisierung eignen. Ich möchte vielmehr behaupten, dass Jhājh'riyā sich naturwissenschaftlicher Begriffe und Vorstellungen bedient, weil er für sein Vorhaben, Vāstuvidyā als indigene, holistische Wis-

„commerce“, „industry“, „exploitation“ und „aggression“ konnotiert, „indische“ Medizin hingegen mit „altruism“, „nature“, „sustenance“ und „gentleness“.

³³⁸ Zur Vielschichtigkeit des Begriffes *ṛta* siehe oben, S. 212.

³³⁹ Von skr. *cumbaka* m. „Magnet“; vgl. OHED s.v. *cumb'kīya*; PW s.v. *cumbaka*.

senschaft darzustellen, ihrer legitimatorischen Kraft bedarf: Wissenschaftlichkeit ist ohne einen Rekurs auf das dominante Wissenschaftsparadigma nicht vorstellbar, und bei dem dominanten Paradigma handelt es sich nun einmal um dasjenige der modernen Naturwissenschaft. Anders ausgedrückt: Die diskursive Konstruktion einer alternativen Wissenschaft setzt das Vokabular und das konzeptionelle Inventar von nicht-alternativer Wissenschaft voraus. Jhājh'riyā ist somit in einem ähnlichen Dilemma gefangen wie die postkolonialen Theoretiker bzw. ‚Kritiker‘, welche die hegemoniale ‚westliche‘ Kultur ablehnen, aber gleichzeitig gezwungen sind, ihre Kritik in den Begriffen und anhand der Parameter (bzw. in der Sprache) ebenjener Kultur zu formulieren (siehe Gandhi 2001: 175).

4.3 Vāstuvidyā als Architekturtheorie

Seit dem zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts haben verschiedene Autoren Vāstuvidyā im Sinne einer Architekturtheorie gedeutet;³⁴⁰ dieser Ansatz lässt sich bei Bhattacharyya (³1986) nachweisen, wo Vāstuvidyā fast durchgängig als „the canons of Indian art“ bezeichnet wird (so auch schon im Titel).³⁴¹ Auch P.K. Acharya hat in seiner *Mānasāra Series* versucht, Vāstu- bzw. Śilpaśāstra in diesem Sinne zu deuten; hierauf wird jedoch im Folgenden nicht näher eingegangen, da ich Acharyas Ansatz sowie die ihm zugrundeliegende Ideologie bereits an anderer Stelle ausführlich dargestellt habe (siehe Otter 2009b). Den nach Acharya ausführlichsten und konsequentesten Versuch einer Deutung von Vāstuvidyā als indische Architekturtheorie haben Vibhuti Sachdev und Giles Tillotson unternommen (Chakrabarti 1998 bzw. Sachdev/Tillotson 2002). So heißt es in letztgenanntem Werk (Sachdev/ Tillotson 2002: 7):

³⁴⁰ Ursprünglich geht dieser Ansatz wohl auf Ram Raz zurück – siehe oben, S. 114 f. Siehe auch Otter 2009b.

³⁴¹ Wie aus dem jeweiligen Kontext ersichtlich wird, ist nicht die bildende, sondern die Baukunst gemeint.

In pre-modern India, indigenous architectural design was governed by a broad but distinctive body of theory known by the Sanskrit term *vastu vidya* ('architectural knowledge'). It was never static or uncompromising (as some now think), but as it developed over time it provided a consistent logical structure within which to conceptualize design. As architecture has evolved in India over the past 150 years, in response to British colonial and post-colonial policies, *vastu vidya* has become increasingly marginalized and fragmented, decreasingly practised and understood.

Drei Dinge verdienen hierbei besondere Beachtung: Erstens die offensichtliche Gleichsetzung von *Vāstuvidyā* mit *Śilpāśāstra*; zweitens die Behauptung, es habe sich bei *Vāstuvidyā* um eine in ganz Indien verbreitete, an allen Orten des Subkontinents gleichermaßen gültige Lehre gehandelt;³⁴² drittens das hinlänglich bekannte Bild, wonach die (kolonial vermittelte) Moderne für die Verdrängung der einheimischen Lehre verantwortlich ist. Nach Sachdev und Tillotson ist aber eine Kenntnis von *Vāstuvidyā* unerlässlich, wenn man die alten Bauwerke richtig deuten und verstehen will (*op. cit.*: 8):

... although cross-cultural comparisons are hazardous, we might indicate what is being missed by pointing out that no one today would seriously attempt to describe the Classical architecture of Europe without a full appreciation of its many articulations in writing from Vitruvius onwards. Imagine a world in which we knew nothing but a few half-remembered scraps of Arabic astronomy, or of Chinese medicine. With Indian architecture we have such a world: a whole creative structure of human thought is lost, buried under the rubble of what came after

³⁴² Offensichtliche Unterschiede zwischen den west- und südindischen *śilpāśāstras* werden bisweilen durchaus in Betracht gezogen – so z.B. die in den westindischen Texten unbekanntes Einteilung der Felder des *vāstupuruṣamaṇḍalas* in vier konzentrische Zonen (Chakrabarti 1998: 10 ff.). Dies wird gedeutet als eine „adaptation of the dictates ... according to the region it is applied to.“ Es ist offensichtlich, dass das Pferd hier von hinten aufgezäumt wird: In Wirklichkeit ist ja nicht die ‚nationale‘ Tradition regionalen Bedingungen angepasst worden – vielmehr wird sie erst im Zuge ihrer Revitalisierung auf der Grundlage der regionalen Traditionen erschaffen.

Der Verweis auf die schriftlichen Quellen zur europäischen Antike ist insofern irreführend, als es strenggenommen nur eine einzige derartige Quelle gibt (siehe unten, 4.4) – nämlich Vitruvs *Zehn Bücher über die Baukunst*. Überhaupt verfolgen die Autoren einen durchweg ahistorischen Ansatz: Wie wir noch sehen werden (5.2.2), liegt den Arbeiten von Sachdev und Tillotson eine künstlich homogenisierte bzw. standardisierte Form von Vāstuvidyā zugrunde, welche in dieser Form zu keiner Zeit jemals existiert hat.³⁴³ Darüber hinaus nehmen die Autoren eine stillschweigende Gleichsetzung von Vāstuvidyā mit ‚traditioneller‘ indischer Baukunst vor: Wo immer nach hergebrachter Weise gebaut wird, sehen die Autoren Vāstuvidyā am Werk.³⁴⁴ Die offensichtliche Diskrepanz zwischen den Forderungen der Texte und der tatsächlich zu beobachtenden Bau-praxis wird wie folgt aufgelöst (*op. cit.*: 147):

Vastu vidya is a body of knowledge. It can be instantiated in words, as in a *vastu shastra*, with or without support from diagrams, and also in built form. It consists of a set of concepts for organizing and structuring any building These models are mental constructs rather than physical ones. So the *vastu purusha mandala* is a square grid; it is not (as is often thought) a ground plan. Employing the *mandala* does not mean that every building has to be square in plan – evidently so, since there exist many buildings within the Indian traditions that are not. Rather, the point is that any plan, whatever its shape, can be conceived of in terms of the *mandala*, in the sense that it contains a central space and peripheral zones, has direction and accommodates a range of functions. The fashionable practice of taking a drawn *mandala* and superimposing it over a drawn ground plan to test the exactness of the fit therefore mistakes the nature of its use: the pattern of a plan can be structured by a *mandala* without slavishly mirroring it. The *mandala* is not a ground plan off-

³⁴³ Dasselbe gilt wohlgerne für die vormoderne Baukunst in Europa! Näheres hierzu unter 4.4.

³⁴⁴ Siehe Sachdev/Tillotson (2002: 170): „Across India, craftsmen remain a repository not only of traditional technical skills but also to some degree of knowledge about *vastu vidya*.“

the-peg but a system for achieving coherence in a plan such as can readily be understood by a user of the building who is familiar with the system.³⁴⁵

Das *vāstupuruṣamaṇḍala* wird also zu einem „Konzept“ umgedeutet, welches den Grundriss nicht vorgibt, ihn aber doch in irgendeiner nicht näher bestimmten Weise beeinflusst; Diskrepanzen zwischen *maṇḍala* und Grundriss können somit nicht mehr als Beweis dafür gelten, dass die Bestimmungen der Texte nicht angewendet worden sind. Im Gegenteil: Die Tatsache, dass es in Indien auch Gebäude ohne quadratischen Grundriss gibt, wird mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit als Beweis für die Richtigkeit von Sachdevs und Tillotsons Ansatz gewertet (und nicht dafür, dass die Bestimmungen der Texte gerade nicht angewendet worden sind). Für die Frage nach dem Verhältnis von Text und Praxis bedeutet dies, dass durch die Gleichsetzung von *Vāstuvidyā* mit ‚traditioneller‘ Baukunst die Beweislast umgekehrt bzw. eine Falsifizierung der These, *Vāstuvidyā* sei im gesamten vorkolonialen Indien befolgt worden, a priori unmöglich gemacht wird.

Sachdev und Tillotson hätten es also bei dieser Gleichsetzung belassen können; stattdessen unternehmen sie aber den Versuch, die Anwendung von *Vāstuvidyā* in der Planung der Stadt Jaipur nachzuweisen (*op. cit.*: 39 ff.).³⁴⁶ Paradoxerweise verfolgen sie dabei genau den Ansatz, den sie an

³⁴⁵ Vgl. auch *op. cit.*: 26: „... it is important to bear in mind that a diagram ... represents a concept; it is not a plan. It functions in the mind of the architect like a mnemonic – as a shorthand depiction of ideas outlined above and elaborated only verbally in the texts – it is not a blueprint.“

³⁴⁶ Für alle Kunsthistoriker, welche von einer tatsächlichen Anwendung der Texte ausgehen, ist der Plan von Jaipur so etwas wie „Beweisstück A“: Nahezu quadratisch, vollkommen rechteckig, und mit seinen 9x9 Blocks scheinbar exakt über einem *paramasāyika-maṇḍala* erbaut, wie es beispielsweise im *Samarāṅgaṇasūtradhāra* (SAS 13-14) beschrieben wird. Havell, dem ja nur die Angaben des *Mānasāra* zugänglich waren (siehe oben, 3.2.2), war noch von einer Anwendung des (südindischen) *prastaramaṇḍala* ausgegangen (siehe Sachdev/Tillotson 2002: 44 f.); diese Identifizierung wird m. W. von niemandem mehr ernsthaft vertreten. Von der Anwendung eines nicht näher identifizierten *maṇḍala* geht hingegen Erdman (1989) aus, ebenso Volwahren (o.J.). Das Problem bei diesem Ansatz ist jedoch erstens, dass Jaipur erst im 18. Jahrhundert erbaut wurde, mithin nur sehr

anderer Stelle als irreführend bezeichnet haben – indem sie nämlich ein Gitternetz von 3x3 Feldern (welches wohl, obgleich das nirgends expliziert wird, eine vereinfachte Form des *paramasāyikamaṇḍalas* darstellen soll) auf das Gelände von Jaipur projizieren. Wo das Gitternetz in der nord-westlichen Ecke mit dem Hang eines Hügels kollidiert, wird kurzerhand ein Planquadrat ausgeschnitten und in der südöstlichen Ecke angesetzt (*op. cit.*: 41):

If it was necessary and strategic to restrict the city on the north-west corner, it also proved advantageous to extend it on the opposite corner, in the south-east, by the addition of an extra square. The extension of a given direction is a normal procedure and represents no violation of the planning principles – indeed, extensions towards the north and east are recommended by the texts.

Man fragt sich, warum an dieser Stelle auf die Vereinbarkeit der Maßnahme mit „den Texten“ hingewiesen werden muss, wenn Vāstuvīdyā ohnehin mit ‚traditioneller‘ Baukunst *per se* gleichgesetzt worden ist, und die Stadt Jaipur nach dieser Logik schon allein deshalb mit Vāstuvīdyā im Einklang steht, weil sie ‚traditionell‘ ist. Darüber hinaus ist eine Vereinbarkeit der von Sachdev und Tillotson beschriebenen Maßnahme tatsächlich nicht gegeben: Das ‚Abschneiden‘ einer Ecke des Stadtgeländes wird zumindest in einem Text sogar ausdrücklich als ungünstig bezeichnet (siehe SAS 10.53-54).

eingeschränkte Aussagekraft für die Praxis vorkolonialer Stadtplanung in ihrer Gesamtheit hat. Es ist auch neben Sisupalgarh m. W. die einzige Stadt in Indien, die überhaupt auf einem rechteckigen Grundriss erbaut worden ist, wenn man von Taxila (hellenistisch!) und dem nachkolonialen Chandigarh absieht (siehe Schlingloff 1969). Darüber hinaus besteht der scheinbar „śāstrische“ Charakter von Jaipur letztlich in nichts weiter als seiner Rechtwinkligkeit – hierfür können ebensogut ‚islamische‘ Vorbilder verantwortlich sein (die Anlage des Palastes im Stadtzentrum könnte zudem ebensogut auf eine Arthaśāstra-Tradition zurückzuführen sein). Solange aber die umfangreichen Aufzeichnungen über den der Anlage von Jaipur vorausgehenden Planungsprozess nicht ausgewertet worden sind (diese wertvollen Quellen sind ja durchaus erhalten!), verbietet sich seriöserweise jede weitere Spekulation.

Es geht Sachdev und Tillotson indes nur vordergründig um eine städtebauliche Studie von Jaipur bzw. um eine historisch korrekte Darstellung indischer Baukunst; vielmehr ist es das erklärte Ziel der Autoren, den Grundstein für eine „echte“ Wiederbelebung von *Vāstuvīdyā* als „ganzheitlicher“ Design-Theorie zu legen. Diese soll die Vorherrschaft der als den indischen Gegebenheiten unangemessen empfundenen Moderne brechen. So heißt es unter der Überschrift „*Why is vastu vidya needed?*“ (*op. cit.*: 172):

In its manifestoes and early manifestations the Modern Movement appeared to offer a new and vitalizing logic, not only for architecture but for society itself. It is no longer controversial to say that the promise has not been fulfilled. At one level ... Modernism's programme was too general, too universal and ideal; the solutions it offered were too uniform and unyielding, taking insufficient account of regional diversity and culture. This led to a sense of alienation, particularly amongst the public, and it is one of the major factors behind the prevailing disillusionment with Modernist architecture. At another level, and perhaps contradictorily, as it is practised today, including in India, Modernism and its Post-Modern derivatives seem to lack any recognizable logic at all.

Vielmehr verfüge jedes moderne bzw. postmoderne Gebäude über eine jeweils eigene Logik, welche, der individuellen Kreativität des Architekten entsprungen, zwar den „readers of international architectural journals“ vermittelt werden könne, nicht aber den Nutzern des Gebäudes; diesen erscheine das Design des Gebäudes „arbitrary and meaningless, except at the level of its internationalism ... where what it communicates is coercive and soulless“ (*loc. cit.*). *Vāstuvīdyā* soll die Kluft zwischen dem Architekt und den „Nutzern“ überwinden (*loc. cit.*):

Vastu vidya is an alternative structuring logic Regionally specific, it avoids universal abstractions; culturally shared, it is a system in which both architect and user start from the same position of understanding. Tied to other systems

of thought within the Indian cultural context, it can function as a framework of communication, a language common to the architect and the user

Nun ist die kulturelle Teilhabe an Vāstuvidyā zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt insofern ein Problem, als die Lehre kaum in ganz Indien bekannt und verbreitet ist (siehe unten, 4.4). Problematisch ist auch, dass die Autoren an keiner Stelle darlegen, was genau Vāstuvidyā eigentlich ist. Auch von einer Anbindung an „other systems of thought“ kann strenggenommen keine Rede sein – diese Anbindungen müssten erst im Zuge der Revitalisierung erzeugt werden.³⁴⁷ Es werden auch keine Gründe dafür genannt, warum die Regeln der *vāstusāstras* heute noch befolgt werden sollten (*op. cit.*: 173):

The primary purpose of adhering to a principle of vastu vidya is that it exists as a principle. Together the principles amount to a discipline that has been widely understood, and thus renders an architectural design intelligible.

Während Sachdev und Tillotson ihr Programm der architektonischen Erneuerung somit bewusst von der Moderne abgrenzen, ist bei anderen Autoren eine implizite (und dadurch weniger leicht fassbare) Angleichung einzelner Regeln und Bestimmungen der alten Texte an gewisse Grundsätze moderner, ‚westlicher‘ architektonischer Diskurse zu beobachten.³⁴⁸ Das folgende Beispiel aus Dutt (1925: 249 f.) mag zur Illustration

³⁴⁷ Die diskursive Verknüpfung von Vāstuvidyā mit der Lehre von den fünf Elementen ist gerade so ein Fall (siehe oben, 4.1). Die einzige einheimische Lehre, welche in den *vāstu-* bzw. *śilpasāstras* tatsächlich Erwähnung findet (und ihren Inhalt in nicht geringem Umfang bestimmt), ist die gesellschaftliche Stratifizierung des Cāturvarṇya-Modells – eine Ideologie, deren Fortführung bzw. Revitalisierung wohl als problematisch angesehen werden muss.

³⁴⁸ Ein bei aller Knappheit besonders prägnantes Beispiel hierfür bietet Acharya, wenn er schreibt (1996b: xxi), „the real purpose of the ancient architecture“ liege in ihrer „utility, stability, and beauty“ (Hervorhebung im Original); m.W. findet sich in den *vāstu-* und *śilpasāstras* keine Entsprechung zu dieser kanonischen Dreieit. Vielmehr bezieht sich Acharya hier offenbar auf ein Konzept des europäischen Klassizismus (*utilitas, firmitas, venustas*), welches seinen Ursprung in Vitruvs *De architectura libri decem* hat. Dort heißt es (*op. cit.*:

dienen: Anlässlich einer Diskussion der von ihm als „*building bye-laws of ancient India*“³⁴⁹ bezeichneten Vorschriften der *vāstuśāstras* hinsichtlich der Gestaltung von Wohnhäusern zitiert der Autor eine Strophe aus dem *Viśvakarma prakāśa*, einem noch vor dem zehnten Jahrhundert vermutlich im westlichen Indien verfassten Text (siehe Otter 2009a: 52 ff.):

The houses of Brāhmaṇs should be *chatuṣśālā*;³⁵⁰ that is, they must occupy the four sides of a quadrangle which is an open space in the centre The houses of Kshatriyas should be *triśālā*, *i.e.*, occupying the three sides of the rectangular plot. The houses of Vaiśyas should be *dviśālā*, *i.e.*, forming the two sides of the plot, while those of Śūdras should be *ekaśālā*.

Die ursprüngliche Funktion dieser Strophe³⁵¹ liegt auf der Hand: Sie dient offensichtlich in erster Linie der Affirmation der Ideologie des *Cāturvarṇya*, der vertikalen Aufteilung der Gesellschaft in vier „Stände“. Dutt hingegen ignoriert diese Dimension vollkommen, und bietet eine andere, ungleich phantasievollere Deutung (*loc. cit.*):

... the *triśālā* and the *dviśālā* can be so adjusted as to accomodate an open space in their front along the road which can be laid out as a flower garden. Thus if all the houses on one or both sides of a street recede in the middle as a *triśālā* or a *dviśālā* contemplates [sic], we get gardens by the roadside.

I.iii.2): „Diese [Gebäude] sollen so gebaut werden, dass auf ihre Stabilität, Nützlichkeit und Schönheit geachtet wird“ (*Haec autem ita fieri debent, ut habeatur ratio firmitatis, utilitatis, venustatis*); vgl. Otter 2009b: 189.

³⁴⁹ Diese auch bei Shukla (1998: 324; Śukla 2003: 44) verwendete Metapher ist offenbar von Havell 1915: 19 geprägt worden.

³⁵⁰ Obgleich *śālā* „Hütte; Raum“ im Sanskrit feminin ist, sind die auf der Grundlage dieses Wortes und eines Numerals gebildeten Komposita mit der Bedeutung „ein Haus mit *n* Flügeln“ ausnahmslos neutrum. Dutt hat jedoch fälschlicherweise durchgängig die Femininendung *-ā* beibehalten.

³⁵¹ VP II.126: *brāhmaṇānāṃ catuṣśālaṃ kṣatriyāṇāṃ triśālakam | dviśālaṃ syāt tu vaiśyānāṃ sūdrāṇāṃ ekaśālakam ||*

Was nun die *dvi-* und *triśālas* betrifft, so sind sie keine bloße Fiktion der *vāstuśāstras*: Häuser mit zwei oder drei Flügeln sind in Indien seit frühgeschichtlicher Zeit bekannt, und sowohl in bildlichen Darstellungen als auch archäologisch nachgewiesen; In nahezu allen Regionen des Subkontinents sind sie bis heute anzutreffen. Die offenen Räume zwischen diesen Flügeln fungieren jedoch nicht wie von Dutt vorgeschlagen als die Straße säumende Vorgärten; es handelt sich um Innenhöfe, deren Nutzung den Angehörigen des entsprechenden Haushaltes vorbehalten ist, und nicht selten sind sie sogar durch eine Umfassungsmauer den Blicken der Öffentlichkeit entzogen.³⁵² Der Ursprung von Dutts hortikultureller Vision dürfte m. E. auch weniger in den von ihm untersuchten *vāstuśāstras* zu suchen sein; viel eher wird hier das Erscheinungsdatum des Buches im Jahre 1925 eine Rolle gespielt haben: Zu jener Zeit war das ursprünglich auf Ebenezer Howard zurückgehende und von den Architekten Barry Parker und Raymond Unwin erstmals angewandte Konzept der Gartenstadt in buchstäblich der ganzen westlichen Welt zum Inbegriff moderner, fortschrittlicher Stadtplanung avanciert – und es darf als ausgemacht gelten, dass es auch in den gebildeten Kreisen innerhalb des gesamten britischen Kolonialreiches eine entsprechende Reputation genossen hat.³⁵³ Dutts Vision der

³⁵² Dutt (*loc. cit.*) räumt zwar ein, dass es keinen schlüssigen Beweis für die Existenz der von ihm beschriebenen Gärten entlang der Straßen im alten Indien gibt; aber: „certainly there were open spaces ; and the branching blocks of the buildings abutting on the streets relieve the monotony of a wall-like front of the thick-set structures or of the long rows of gardens that otherwise would have been the result.“ Dass die vermeintliche Monotonie von harmonisierten Straßenfluchten im *Viśvakarmaparakāśa* ebensowenig thematisiert wird wie in irgendeinem anderen erhaltenen *vāstu-* oder *śilpaśāstra*, braucht wohl nicht betont zu werden; auch in Europa ist ja die Kritik am seit der Renaissance vorherrschenden städtebaulichen Ideal der Betonung von Fluchtlinien vor der Romantik überhaupt nicht denkbar.

³⁵³ Howards ursprüngliche, radikalsozialistische Vision, die er in seinem 1898 veröffentlichten Buch *To-Morrow: A Peaceful Path to Social Reform* (2. Auflage 1902 unter dem Titel *Garden Cities of To-Morrow*) entwirft, ist zwar nirgends in vollem Umfang verwirklicht worden; als Gegengewicht zum unkontrolliert wuchernden Urbanismus als direkte Folge der Industrialisierung hat das Konzept jedoch in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts auf buchstäblich allen bewohnten Kontinenten große Wirkung entfaltet – vgl. Easton 2001: 150 f.; Kostof 1991: 76 ff.; klassisch: Mumford 1938: 394-401.

von Blumengärten gesäumten Straßen altindischer Städte kann vor diesem Hintergrund als „inklusive“ Versuch gewertet werden, ein seinerzeit als fortschrittlich geltendes, kolonial vermitteltes Konzept in die indische Vergangenheit zu projizieren.³⁵⁴

4.4 Schlussbetrachtung

Wie wir gesehen haben, tritt von den vier in diesem Kapitel untersuchten Deutungsmustern das traditionalistische in auffällig häufiger Kombination mit dem rationalistischen, ‚wissenschaftlichen‘ auf (und umgekehrt): Typischerweise wird, wann immer von der „Wissenschaftlichkeit“ bzw. „Rationalität“ von Vāstuvīdyā die Rede ist, auch das hohe Alter bzw. die Traditionalität der Lehre hervorgehoben. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass dieses zweifache Deutungsmuster nicht auf die nachkoloniale Revitalisierung von Vāstuvīdyā beschränkt ist, sondern in gewisser Weise für die (nach)-kolonialen apologetischen Wissenschaftsdiskurse überhaupt paradigmatisch ist (siehe oben, 4.1).

Diesem rationalistisch-traditionalistischen Ansatz wohnt eine große ‚inklusive‘ Integrationskraft inne: Das ‚Fremde‘ (‚westliche‘, rationalistische Wissenschaft) ist identisch mit dem ‚Eigenen‘ (‚einheimische‘, traditionelle Wissenschaft). Einen Sonderfall dieser rationalistisch-traditionalistischen Deutung stellt die „Psychologisierung“ der Cāturvarṇya-Ideologie dar, wie sie beispielsweise von Bubbar (2005: 207 ff.) vorgenommen wird. Der Begriff *varṇa* („gesellschaftlicher Stand“) wird dort zur „inherent aptitude“ umgedeutet; anstelle von beispielsweise einem Brahmanen ist hier von der Eigenschaft eines Brahmanen usw. die Rede:³⁵⁵ „The intellectual, the thinker“. Der Begriff wird nicht nur adjektiviert,

³⁵⁴ Dass Dutt an dieser Stelle den sicheren Boden der Philologie verlässt und seinen Text weniger als historische Quelle, denn als städteplanerische *I n s p i r a t i o n s*quelle behandelt, verdeutlicht ja schon der Gebrauch des Konjunktivs („... can be so arranged ...“).

³⁵⁵ Bzw. vom „Brahmin-guna“; wir werden unten, 5.2.1 auf die dieser Umdeutung zugrundeliegenden Strategien zurückkommen.

sondern es findet zugleich auch eine Relativierung seiner normativen Dimension statt. Nach einem Zitat aus der *Bhagavadgītā*³⁵⁶ heißt es weiter:

The strength of the intellectual lies in his intellect. Therefore, the supremacy of the intellectual will also herald a rise in intellectual and literary culture. This is due to Satva Guna (goodness). The approximate apportionment of Gunas is Satva 70% + Rajas 20% plus Tamas 10%. To achieve this, strict discipline in life is necessary to gain control over the sense organs. He communicates with God through the Mantras – hymns. His goal is to study and teach the Shastras.

Während an dieser Stelle die traditionalistische, ausschließlich auf den spezifisch indischen Kontext bezogene Deutung überwiegt, findet an anderer Stelle eine völlige konzeptionelle Öffnung statt, und Brahmin-guna wird zu einer Qualität, die prinzipiell jedem Intellektuellen überall auf der Welt eignet (*op. cit.*: 210):

Varna and Guna will help decide the user's thinking pattern, habits, culture and any special religious needs. Any peculiarity with regard to habits, culture and religion must be known.

Diese Interpretation von Varṇa als anhand von psychologischen Eigenschaften bzw. Fähigkeiten vorzunehmende Klassifizierung ist selbstverständlich keine Erfindung der hier genannten Vāstu-Autoren, sondern hat ihre Vorläufer und Parallelen in der Ideologie des Ārya Samāj (Jaffrelot 1993: 518; Zavos 2000: 46 f.) bzw. der ISKCON (Neubert 2010: 93 ff.). Die Ambivalenz, welche hierin zum Ausdruck kommt, das Oszillieren zwischen einem Rekurs auf spezifisch indische Konzepte und kulturelle Gegebenheiten einerseits und einem Anspruch auf quasi universelle Gültigkeit, ist gleichwohl kennzeichnend für die revitalistische Vāstu-Literatur.

³⁵⁶ BhG 18.42: *śamo damas tapaḥ śaucaṃ kṣāntir ārjavam eva ca | jñānam vijñānam astikyam brahmakarma svabhāvajam ||* In der bei BUBBAR (*loc. cit.*) angefügten Übersetzung: „He is serene and full of self-control. He is a man of austerity and purity, and has forbearance and uprightness. His wisdom, knowledge and faith in the upper spheres of life make him a Brahmin. This is his nature.“

Die Revitalisierung von Vāstuvidyā ist indes eine noch weitaus ‚vieltimmigere‘ Angelegenheit, als die in diesem Kapitel vorgenommene Unterscheidung von vier Deutungsmustern nahelegt. Besonders die Deutung von Vāstuvidyā als ‚indische‘ Tradition lässt vielfältige Nuancen zu, und kann mit gänzlich unterschiedlichen Absichten einhergehen: Wie wir gesehen haben, beschränken sich die Autoren von Vāstu-Handbüchern zumeist darauf, für Vāstuvidyā ein möglichst hohes Alter und irgendeine Form von ‚Authentizität‘ zu beanspruchen – beispielsweise durch einen unspezifischen Verweis auf „den Veda“ als Ursprung und Quell dieser Lehre. Gleichzeitig verfolgen diese Handbücher einen durchaus materialistischen Ansatz, indem Vāstuvidyā als Mittel zur Lebensoptimierung empfohlen wird: Eine Anwendung der Prinzipien des Vāstu verspricht Glück, Erfolg und Wohlstand. Das traditionalistische Deutungsmuster bietet indes auch Raum für dezidiert antimaterialistische Ideologie; man vergleiche den Ansatz der Vāstu-Handbücher mit der Vision, die Shukla (1998: 352) unter der Überschrift „Modern House-Planning and what it can gain from the Samarāṅgaṇa Sūtradhāra“ vom Hausbau entwirft:

The planning of the house and building is one of the finest traits of human civilization What light does it throw on the broad outlook of culture and the humanity at large? The human civilization, though it has reached its zenith, has not yet attained its crowning glory – the glory of self-realization. It is still far from its destination. The direction of the journey too, has changed. The struggle, therefore, is keener. Where are we going? Should we lose our soul altogether in our material pursuits. The spirit of man needs to be rediscovered. “Mortal in the company of the Immortal”³⁵⁷ is a very old story! How to regain that company? The answer is not far to seek. We have to get rid of the unnaturalness about us. We have to change our direction from the unnatural paraphernalia of life establishment to the simple environments of Nature. For this, let the beginning be made in our living conditions. We should now choose the natural surroundings for our habitation – employ the natural

³⁵⁷ Dies ist ein Verweis auf den Titel des sechsten Kapitels im *Samarāṅgaṇasūtradhāra* „Sahadevādhikāra“.

materials in our houses, lead a life of simplicity and austerity. This is only possible when a new orientation is made in our house-planning.

Der Kontrast könnte größer kaum sein: Auf der einen Seite dient Vāstuvidyā (scheinbar) ausschließlich der Sicherung von materiellem Erfolg und Wohlstand, auf der anderen Seite stellt die Lehre vom Hausbau den Ausgangspunkt für ein Programm der spirituellen Erneuerung dar, welches nicht nur in der Diktion Anklänge an die Gandhistische Ideologie aufweist – Anklänge, die uns auch in Jhājh' riyās Kritik an der westlichen Zivilisation begegnet sind (²1996: 29).

Während Traditionalismus und Rationalismus somit oftmals eine enge Verbindung eingehen, steht die Deutung von Vāstuvidyā als Architekturtheorie offenbar weitgehend isoliert da; die entsprechenden Texte weisen so gut wie keine Anknüpfungspunkte mit den anderen Genres der revitalistischen Literatur auf. Vielmehr sind Autoren wie Sachdev und Tillotson offensichtlich bemüht, sich von den Autoren der Vāstu-Handbücher abzugrenzen; so wirft Sachdev (Chakrabarti 1998: 96 f.; 136 f.; 181) den „vastu consultants“ wiederholt vor, nur einen Teilaspekt der von ihr als ‚holistisch‘ aufgefassten Lehre zu beachten. Es hat den Anschein, als handele es sich bei der Deutung von Vāstuvidyā als Architekturtheorie um einen reinen Elitediskurs, welcher zudem fast ausschließlich auf Englisch geführt wird.³⁵⁸ Zudem erweist er sich bei näherem Hinsehen als ganz und gar von europäischen Normen dominiert: Ironischerweise sind gerade bei Sachdev und Tillotson europäische Vorbilder als normative Bezugspunkte ständig präsent – so z. B., wenn es heißt, dass „no one today would seriously attempt to describe the Classical architecture of Europe without a full appreciation of its many articulations in writing from Vitruvius onwards“ (Sachdev/ Tillotson 2002: 8 – siehe oben). Der Verweis auf die „vielfältigen schriftlichen Artikulationen klassischer Architektur“

³⁵⁸ Die einzige Ausnahme ist m. W. D.N. Shukla, der einen Teil seiner Werke auf Hindi verfasst hat. Bei Shukla spielt indes die Architekturtheorie als Bezugspunkt eine deutlich untergeordnete Rolle; vielmehr steht die Deutung von Vāstuvidyā als indische (bzw. ‚vedische‘) Tradition im Vordergrund – siehe oben, 4.1.1.

ist schon insofern irreführend, als es sich bei Vitruvs *De architectura libri decem* nicht um den ersten, sondern um den einzig erhaltenen (!) architekturtheoretischen Text der Antike handelt. Alle späteren Werke, die sich auf Vitruv beziehen, gehören der Renaissance bzw. dem Klassizismus an, und können somit schwerlich als zeitgenössische Zeugnisse der Architektur des Klassischen Altertums gelten: Niemand würde ernstlich auf den Gedanken kommen, die Schriften Andrea Palladios für eine Deutung z.B. des Pantheons in Rom heranzuziehen.³⁵⁹ Überhaupt zeichnet sich der Ansatz von Sachdev und Tillotson durch eine mangelhafte Historisierung ihres Quellenmaterials aus; insbesondere Chakrabarti 1998 stützt sich auf ein breites Spektrum von Quellentexten, ohne diese in irgendeiner Form nach chronologischen oder topographischen Gesichtspunkten zu ordnen (siehe unten, 5.2.2). Auf diese Weise wird a priori eine künstliche Homogenität geschaffen, die in keiner Weise den tatsächlichen Gegebenheiten entspricht.

³⁵⁹ Nebenbei bemerkt wäre Vitruvs Werk hierfür ebenso ungeeignet: Wie Stierlin (2002: 56 f.) gezeigt hat, zieht Vitruv die Neuerungen, durch welche sich die römische von der griechischen Baukunst abhebt, kaum in Betracht, und misst stattdessen den Säulen-„Ordnungen“ ungebührlich viel Bedeutung bei: „Die von Vitruv verursachten Mißverständnisse blieben bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts bestehen. Seinen Kommentatoren verdankt man die Idee, Rom wäre nur eine übersteigerte Fortsetzung der griechischen Kunst. Sie verbreiteten die falsche Annahme, die dorische, ionische, korinthische und toskanische Säulenordnung wäre das Hauptmerkmal der römischen Kunst, ein Konzept, auf dem der akademische Unterricht gegründet war. Doch wenn sich Rom auf die griechische Ordnung berief – ohne ihnen eine tatsächliche konstruktive Funktion zu geben –, dann geschah dies, weil man ihnen einen ornamentalen Charakter zusprach. Die Hauptleistung in architektonischer Hinsicht aber liegt in der Ausformung von Räumen, die sich nur mit neuartigen Mitteln wie Bogen, Gewölbe und insbesondere Kuppel schaffen ließen. Diese Erkenntnisse sucht man bei Vitruv jedoch vergeblich ... Auf jeden Fall darf man bei Vitruv nicht nach dem suchen, was ihm selbst unbekannt bleiben mußte: dem Wesen des römischen Geistes in der Architektur.“ Aber auch für die klassizistische Architektur spielen die Schriften von Theoretikern bzw. Praktikern wie Andrea Palladio (1508-1580), Giorgio Vasari (1511-1574) oder Claude Perrault (1613-1688) bei weitem keine so zentrale Rolle, wie Sachdev und Tillotson vorgeben. Dies ist bekanntlich erst in der architektonischen Moderne (20. Jh.) der Fall.

Die entscheidende Schwachstelle von Sachdevs und Tillotsons Ansatz liegt indes wesentlich tiefer: Die Autoren gehen nämlich von der falschen Grundannahme aus, dass architektonisches Handeln (sprich: Bauen) ohne eine ihm zugrundeliegende Theorie nicht denkbar sei. Hierfür wird an mindestens zwei Stellen das Verhältnis von Sprache und Grammatik als Metapher bemüht; so schreibt Tillotson (1998: xvi f.) in seinem Vorwort zu Chakrabarti 1998:

... *Vastu Vidya* is a theory of architecture. In calling it that I mean that its relation to architecture is comparable to that of grammar to language: it is quite literally inconceivable to have one without the other.³⁶⁰

Der dieser Argumentation innewohnende Trugschluss liegt wohl auf der Hand: Die behauptete Analogie des Verhältnisses von Architekturtheorie zu Baupraxis und dem von Grammatik zu Sprache mag rhetorisch elegant erscheinen, ist jedoch absolut falsch. Als rein metaphorischer Ausdruck ist der Begriff „Formensprache der Architektur“ zweifellos zulässig; diese metaphorische ‚Sprache‘ ist aber nicht in der gleichen Weise an grammatische Regeln gebunden wie menschliche Sprache (vgl. oben, 1.3.2). Eine sprachliche Äußerung kann vom Standpunkt der jeweils zugrundegelegten Grammatik nur entweder richtig oder falsch sein; ob aber ein Gebäude einer bestimmten Architekturtheorie entspricht oder nicht, liegt weitgehend im Auge des Betrachters. Der Unterschied besteht darin, dass

³⁶⁰ Vgl. auch Sachdev/Tillotson (2002: 147): „An architectural theory cannot formulate a practice out of nothing (any more than one could invent a grammar without a language); articulating a theory presupposes a tradition to mould, material to order. But equally is it impossible to build anything at all without having a system by which to order one’s methods (any more than one could invent a language without a grammar).“ An anderer Stelle wird diese Analogie zu ihrer ebenso logischen wie atemberaubend absurden Vollendung geführt (*op. cit.*: 44): „... complex practices are underpinned by theory. To fail to see the role of shastric theory underlying the design is like asserting that a piece of music ignores the conventions of composition, or that a speech ignores grammar, simply because the rules cannot be heard. If we superimpose Panini’s grammar over Valmiki’s *Ramayana* we will find that the texts are not the same; should we conclude that the epic is not in Sanskrit?“

Architekturtheorie einem Gebäude eben nicht in gleicher Weise inhärent ist wie Grammatik der Sprache: Die Regeln der Architekturtheorie sind für die Baupraxis nicht konstitutiv, sondern stellen lediglich einen mehr oder weniger arbiträren Bezugspunkt für die Interpretation der gebauten Form dar. Zudem ist architektonische Praxis ohne theoretische Reflexion nicht nur sehr wohl denkbar, sondern stellt vermutlich für die überwiegende Mehrheit der heute wie zu allen Zeiten von Menschen errichteten Gebäude den Normalfall dar – zum Guten wie zum Schlechten (man denke jeweils an ein provinztädtisches Gewerbegebiet mit seinen Autohäusern und Baumärkten bzw. an ein ‚traditionelles‘ Bauernhaus).³⁶¹

Selbst wenn man aber die rhetorische Wendung als solche akzeptiert, stellt sie noch lange keine gültige Aussage über die Beschaffenheit der Architekturtheorie dar, welche der Baupraxis im Alten Indien mutmaßlich zugrundegelegen hat. Dass die Erbauer der Tempelanlagen des indischen Mittelalters ihr architektonisches Handeln auch reflektiert haben, steht ganz außer Frage; aber welche Form diese Reflexion auch immer gehabt haben mag, hat sie ganz offensichtlich nicht in den vorliegenden *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* stattgefunden. Wie die Baumeister des europäischen, scheinen auch die Baumeister des indischen Mittelalters keiner explizit formulierten, in Lehrbüchern und Traktaten kodifizierten und debattierten Architekturtheorie gefolgt zu sein.³⁶² Diese Architekturtheorie scheint

³⁶¹ Bezeichnenderweise ist ‚primitive‘, unreflektierte Baupraxis (ohne Bezug auf eine Theorie) nicht selten sogar zum Ideal der Avantgarde erhoben worden (Loos 1962: 302 ff., zitiert nach Rykwert 2005: 27 f.): „[Der Bauer] hat für sich und die seinen und sein Vieh ein Haus errichten wollen, und das ist ihm gelungen. Genau so wie es seinem Nachbarn oder seinem Urahn gelang. Wie es jedem Tier gelingt, das sich von seinen Instinkten leiten lässt. Ist das Haus schön? Ja, genau so schön ist es, wie es die Rose oder die Distel, das Pferd oder die Kuh sind ...“ (Der Architekt hingegen, „der gute wie der schlechte“, „schändet“ nach Loos die Landschaft, in der er baut.) Einen vergleichbaren Rekurs auf „primitives“, d.h. nicht theoretisch reflektiertes Bauen als Leitbild findet man auch bei Le Corbusier (siehe unten, 5.1.2.1). Man hätte bei Architekturhistorikern wie Sachdev und Tillotson eine Kenntnis dieses Sachverhalts erwartet.

³⁶² Auch in Europa kennt man eine als diskursive akademische Disziplin organisierte Architekturtheorie erst seit dem 17. Jahrhundert; die bis weit ins neunzehnte Jahrhundert unangefochtene Autorität von Vitruvs zwischen 14 und 33 v. Chr. verfassten *Zehn Büchern*

im Gegenteil niemals schriftlich fixiert worden zu sein, und wenn doch, so hat sich offenbar keine entsprechende Aufzeichnung erhalten.

Der Begriff „Śāstra“ lässt sich auch nicht ohne weiteres bzw. nicht kategorisch mit „Theorie“ übersetzen – sofern man denn unter dem Begriff „Theorie“ mehr verstanden wissen will als eine bloße Anhäufung von Regeln und Vorschriften.³⁶³ Vielmehr muss eine Lehre, um als vollwertige Theorie im landläufigen Sinne gelten zu können, über ein gewisses Abstraktionsniveau verfügen: Es genügt nicht, Regeln für den Bau von Häusern aufzustellen; vielmehr müssen sich diese Regeln auf allgemeine, ästhetische usw. Grundsätze zurückführen lassen und anhand von abstrakten Konzepten legitimiert werden. So stellt die Forderung, bei der Ausführung eines Gebäudes auf überflüssige Ornamente zu verzichten, für sich genommen keine theoretische Überlegung, sondern eine konkrete praktische Anweisung dar. Eine theoretische Dimension erhält diese Anweisung erst durch die Definition eines „überflüssigen“ Ornamentes im Gegensatz zu einem „notwendigen“ oder „sinnvollen“, bzw. wenn man den Verzicht auf überflüssige Ornamentierung von einem allgemeinen Grundsatz herleitet – beispielsweise dem Bauhaus-Prinzip, die Form eines Gegenstandes habe seiner Funktion zu folgen.³⁶⁴ (Es käme ja auch niemand ernsthaft auf den Gedanken, die kommunalen Bauverordnungen

über die Architektur (De architectura libri decem) war ja nicht ihrer (ohnehin nicht gegebenen) theoretischen Finesse geschuldet, sondern allein dem Umstand, dass es sich um das einzige für die Zwecke der Kanonisierung erhaltene Traktat dieser Art aus klassischer Zeit gehandelt hat. Zu Lebzeiten Vitruvs ist seinen Schriften mit Sicherheit keine vergleichbare Autorität zugekommen; vgl. Evers 2006: 6; Stierlin 2002: 56 f.

³⁶³ Vgl. dagegen Pollock (1985: 511): „Insofar as *śāstra* comprises a “systematic statement of rules or principals [sic]” of something to be done, it may with justice be translated ... by the English word “theory.”“ Pollock geht hier offensichtlich von einem anderen, weniger anspruchsvollen Theoriebegriff aus, der eben keine über das Aufstellen von Regeln hinausgehende Reflexion voraussetzt. Inwieweit dieser Begriff mit Pollocks eigener Praxis des Theoretisierens zur Deckung gebracht werden kann, sei dahingestellt.

³⁶⁴ Ob dieser Prozess zwangsläufig induktiv zu erfolgen hat, oder ob sich nicht vielmehr die theoretische ‚Grundlage‘ deduktiv aus den stilistischen Forderungen ihrer Zeit, also gewissermaßen als nachgereichte Rationalisierung ergeben kann, ist in diesem Zusammenhang nicht relevant.

unserer Zeit, die sich im Wesentlichen auf das Aufstellen von Regeln beschränken, ohne diese explizit herzuleiten, als „Architekturtheorie“ zu bezeichnen.)³⁶⁵

Mit der Behauptung, die *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* enthielten die traditionelle indische Architekturtheorie, tut man diesen Texten somit unrecht, indem man Maßstäbe anlegt, denen sie nicht gerecht werden können – und das, ohne dass sich daraus in irgendeiner Weise eine Unterlegenheit der altindischen Architektur gegenüber der jeweils zeitgenössischen europäischen Baupraxis ableiten ließe (die ja, wie bereits dargelegt, bis zur Neuzeit ebenfalls von keiner expliziten theoretischen Reflexion begleitet wurde).³⁶⁶

³⁶⁵ Im Gegensatz zu *Śilpaśāstra* handelt es sich z.B. bei *Alamkāraśāstra* sehr wohl um Theorie – insofern, als dort neben Klassifikationen (*upamā*, *luptopamā*, *ananvaya* etc.) auch abstrakte Begriffe (*rasa*, *dhvani*) entwickelt werden bzw. der Versuch gemacht wird, das Wirken von Dichtkunst nicht nur zu regeln, sondern auch zu erklären.

³⁶⁶ Noch etwas fällt auf: und zwar die hermeneutische ‚Geschlossenheit‘ der *vāstu-* und *śilpaśāstras*. Vergleicht man diese Texte beispielsweise mit dem *Arthaśāstra* oder mit dem *Kāmasūtra*, so stellt man fest, dass in den erstgenannten Texten nicht nur keine übergeordnete Theorie entwickelt wird, sondern auch keine Diskussion abweichender oder widersprüchlicher Lehrmeinungen stattfindet. Nun mag das ausgiebige Zitieren anderer (zum Teil wohl fiktiver) Lehrmeister eine Eigenart der von Kauṭilya und Vātsyāyana verfassten Texte (bzw., wenn man Olivelle 2013: 3-38 folgt, der „śāstrischen“ Rezension des KA), und somit für die wissenschaftliche Literatur des alten Indien nicht repräsentativ sein; aber auch in dem Fall bleibt m. E. der Umstand erklärungsbedürftig, dass zu so gut wie keinem der überlieferten *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* ein Kommentartext vorliegt; die umfangreiche Kommentarliteratur gilt ja völlig zu Recht als eines der Hauptmerkmale des altindischen Geisteslebens. Wollte man annehmen, dass die *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* tatsächlich in regelrechten architekturtheoretischen Schulen tradiert worden seien, müsste man auch eine entsprechende Kommentarliteratur erwarten. Das nahezu vollständige Fehlen einer solchen Literatur scheint mir ein Indiz dafür zu sein, dass die Überlieferung dieser Texte keine nennenswerte diskursive Qualität gehabt hat – was wohl auch für die Frage nach dem tatsächlichen Zweck der Texte und nach dem Verhältnis von Text und Praxis von unmittelbarer Relevanz ist (siehe Otter 2011). Sofern es im alten Indien tatsächlich architekturtheoretische Debatten gegeben haben sollte, haben diese ganz offensichtlich nicht in den Milieus stattgefunden, in welchen die *śilpaśāstras* tradiert worden sind bzw. sind nicht schriftlich fixiert worden.

Letztlich gehen Sachdev und Tillotson bei ihrer Deutung von Vāstuvidyā nämlich offenbar von einer fehlerhaften, (pseudo)-westlichen Annahme aus, welche sie an ihr Quellenmaterial herantragen: Der Annahme nämlich, dass das Schaffen von Bauwerken in einer schriftlich fixierten Architekturtheorie begründet sein muss, wenn es ‚etwas taugen‘ will. Dieses Axiom verstellt nicht nur den Blick auf die tatsächlichen Verhältnisse in Indien, es ist auch für seinen europäischen Entstehungskontext unangemessen: Niemand würde ernsthaft bestreiten wollen, dass die Kathedralen des Hochmittelalters Architektur im Sinne von ästhetisch anspruchsvollem, reflektiertem Bauen sind. Gleichwohl handelt es sich bei den einzigen erhaltenen Aufzeichnungen aus dieser Zeit um Musterbücher, welche zwar Grundrisse und Detailzeichnungen, aber keine theoretische Diskussion enthalten (Binding/Nussbaum 1978). Die Fixierung der Autoren auf eine schriftlich formulierte Theorie stellt also offenbar eine postkoloniale Überreaktion dar: Der „orientalistische“ Textfetischismus ist verinnerlicht worden, und wird nun in Gestalt der Forderung nach Schriftlichkeit an die ‚eigene‘ Kultur herangetragen.³⁶⁷

Dies ist indes alles andere als ein Sonderfall; auch bei anderen Autoren, welche Vāstuvidyā als Architekturtheorie gedeutet haben, kann man eine Verengung des Blickwinkels auf Texte bzw. schriftliche Überlieferung nachweisen. So hatte sich Acharya lange erfolglos bemüht, Handwerker zu finden, welche in ihrer Arbeit den Anweisungen der *śilpaśāstras* folgten, in der Hoffnung, auf diesem Wege an Detailinformationen zu kommen (1995b: xv):

An elaborate effort ... was made to get into contact with the so-called traditional builders in the south, in the Orissan countries, in the Indian states of Rajputana, Central India, Gujarat, Bombay, in the Frontier Provinces, and in

³⁶⁷ Inwieweit eine solche Fixiertheit auf Schriftlichkeit im ‚Westen‘ tatsächlich noch gegeben ist, sei dahingestellt. Eine ähnliche Überreaktion lässt sich indes in der (nach)-kolonialen āyurvedischen Sekundärliteratur beobachten, wenn es um anatomisches Wissen geht, welches nur auf dem Wege der Sektion erlangt werden kann. Auch hier ist der Vorsprung des Westens wesentlich rezenter als gemeinhin angenommen wird (Das 2011b: 72).

the Hill States, in company with trained and experienced engineers, architects, and interpreters, in the vain hope of getting some light from *salats*. These *salats* are stated to build in accordance with an ancient tradition which, they claim, [sic] to have inherited orally in some cases, but mostly from some fragmentary manuscripts that they have frequently failed to interpret.

Acharyas Enttäuschung rührte vermutlich daher, dass die ‚traditionellen‘ Bauhandwerker ihre Manuskripte zwar durchaus schätzten, sie aber weniger als zu lesende Texte, sondern vielmehr als zu verehrende Objekte behandelten (siehe oben, 1.4.1). Nach Acharyas Verständnis waren die *śilpaśāstras* die eigentlichen Autoritäten, wenn es um authentisch indische Architektur ging – und nicht die tatsächliche Praxis der einheimischen Bauleute. Dies steht in auffälligem Kontrast zu den Protagonisten der Arts-and-Crafts-Bewegung in Indien, die ja gerade den „*mistrie*“ (Hindi: *mistrī*) als Verkörperung praktischen Wissens und eigentlichen Repräsentanten traditioneller Baukunst betrachteten (und das wohl zu recht; siehe Metcalf ²2002: 162-175). Für Acharya musste dieses Wissen in Analogie zur klassischen Architekturtheorie Europas schriftlich fixiert, und nicht mündlich weitergegeben worden sein.

Ähnlich wie Acharya, wenngleich offenbar aus anderen Beweggründen, ist die aus der Schweiz stammende Künstlerin und Kunsthistorikerin Alice Boner lange Jahre auf der Suche nach den Quellentexten gewesen, welche die der Praxis der Kunsthandwerker vermeintlich zugrundeliegende Theorie beinhalten. Wie wir oben (1.4.1) gesehen haben, ist diese Suche nicht von Erfolg gekrönt gewesen.³⁶⁸

³⁶⁸ Inwieweit es sich bei der kurz vor ihrem Tode von Boner gemeinsam mit Bettina Bäumer und Sadasiva Rath Sarma herausgegebene – rezente – *Vāstusūtra Upaniṣad* (1981, 4. Aufl. 2000) um eine theoretische Reflexion kunsthandwerklichen Schaffens handelt, sei dahingestellt. Boners Enttäuschung scheint indes relativ bald überwunden gewesen zu sein: Schon in ihrem vielbeachteten Werk über die Prinzipien der Komposition (früher) indischer Skulptur von 1966 war sie zu einer recht nüchternen Einschätzung über die Nützlichkeit der *śilpaśāstras* als kunsttheoretische Quellen gelangt (Boner 1990: xv f.). Ein ähnlich ernüchterndes Erlebnis könnte Sachdev und Tillotson erwarten, wenn sie sich jemals daran machen sollten, ihre Theorien an der Wirklichkeit zu überprüfen (2002: 170):

Während indes Sachdev und Tillotson ebenfalls von einem Primat des Textes ausgehen, sind sie andererseits bemüht, ihr revivalistisches Programm als antielitär darzustellen (Sachdev/Tillotson 2002: 176):

Vastu vidya is a living, evolving system, able to serve the needs of our own era, not a refuge from contemporary life. Its application is therefore neither regressive nor conservative. It might justly be called 'classical,' in the sense that it places a set of culturally agreed, widely understood norms at the centre of the creative process. In this sense too its use is demotic and anti-élitist: in contrast to the Post-Modernist's exclusion of all but aficionados from the charmed circle of comprehension, it satisfies the need for societal participation in architectural understanding.

Dieser angeblich anti-elitäre, „demotische“ Charakter von Vāstuvidyā ist gleich in mehrfacher Hinsicht problematisch. Erstens verbirgt sich hinter der scheinbar fortschrittlichen Forderung nach gesellschaftlicher Teilhabe an der zeitgenössischen Architektur ein zutiefst illiberaler, anti-individualistischer Impuls: Überspitzt formuliert, hat der indische Architekt (in Chakrabarti 1998 stets mit Anführungszeichen bedacht, als ob die Anerkennung seiner Staatsbürgerschaft unter Vorbehalt gestellt sei!)³⁶⁹ auf kreative Höhenflüge zu verzichten, und sich dem (scheinbar) volkstümlichen

„Across India, craftsmen remain a repository not only of traditional technical skills but also to some degree of knowledge about *vastu vidya*.“

³⁶⁹ Zum polemischen Gebrauch von Anführungszeichen siehe Klemperer 2004[1947]: 89: „Das einfache und primäre Anführungszeichen bedeutet nichts anderes als die wörtliche Wiedergabe dessen, was ein anderer gesagt oder geschrieben hat. Das ironische Anführungszeichen beschränkt sich nicht auf ein solch neutrales Zitieren, sondern setzt Zweifel in die Wahrheit des Zitierten, erklärt von sich aus den mitgeteilten Ausspruch für Lüge ... Chamberlain und Churchill und Roosevelt sind immer nur „Staatsmänner“ in ironischen Anführungszeichen, Rathenau ein „Deutscher“ und Heine ein „„deutscher“ Dichter““. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass es mir fernliegt, die Autorin in die Nähe zum Nationalsozialismus zu rücken; eine gewisse totalitäre Komponente ist in Chakrabartis Denkweise aber zweifellos enthalten. Es macht einen nicht unbeträchtlichen Teil der Aktualität der LTI aus, dass vieles von dem, was Klemperer im Sprachgebrauch der NS-Herrschaft beobachtet und analysiert hat, sich auch in anderen, totalitär geprägten Sprachkontexten finden lässt.

Diktat von Vāstuvidyā unterzuordnen. Diese vermeintliche Volkstümlichkeit existiert zweitens nicht, sondern wird von den Autoren lediglich unterstellt. Ironischerweise stellt gerade die an Volkstümlichkeit gewinnende Praxis der Vāstu-Berater nach Ansicht von Sachdev und Tillotson eine unvollkommene, und daher abzulehnende Revitalisierung von Vāstuvidyā dar (siehe oben, 4.3). Drittens tut man gut daran, sich vor Augen zu führen, dass Vāstuvidyā keinesfalls eine panindische Tradition darstellt bzw. jemals dargestellt hat. Wenn man, wie die Autoren fordern, Vāstuvidyā nun in ganz Indien zur architektonischen Norm erhebt, nimmt man in Kauf, dass bestehende regionale Idiome endgültig verdrängt werden.

Der antielitäre Gestus von Sachdev und Tillotson ist aber in anderer Hinsicht aufschlussreich, weil er den Gestus der Kritiker in der „Scientific-Temper“-Debatte widerspiegelt: Was für Ashis Nandy und seine Anhänger die angeblich hegemoniale³⁷⁰ moderne Wissenschaft ist, die andere, nicht-elitäre ‚Wissenschaften‘ wie bspw. Astrologie unterdrückt,³⁷¹ ist für Sachdev und Tillotson die Architektur der Moderne bzw. der diese Architektur reflektierende theoretische Diskurs, der die lokalen bzw. regionalen Baupraktiken dominiert. Dass der Vorwurf des Elitären ausgerechnet von Intellektuellen erhoben wird, die ausschließlich auf Englisch publizieren, einem Idiom also, welches von der überwiegenden Mehrheit der indischen Staatsbürger nicht verstanden wird, entbehrt nicht einer gewissen Ironie.

³⁷⁰ Ich teile Meera Nandas Einschätzung, dass von einer solchen Hegemonie im indischen Kontext keine Rede sein kann (2004: 223): „The problem, as I see it, was that in India scientific or instrumental rationality hardly constituted the hegemonic or dominant position which was crowding out other aspects of a humane society. Quite the contrary: even the most rational and instrumental goals of modernization were constantly compromising with romantic and paternalistic notions of ‘village community’ inherited from Gandhism. Under these circumstances, attacking all science, abstracted from historical context, as authoritarian and one-dimensional, and to top it all, Western in its cultural provenance, showed a lack of understanding of the precarious hold of modernity in India.“

³⁷¹ Nandy (1982: 19) kontrastiert „modern science (the myth by which the powerful live)“ mit „astrology or religion (the myths by which the less powerful live)“.