

Einleitung

Bisher klafft eine auffällige Lücke zwischen indologischen und ethnologischen Arbeiten zur hinduistischen lebenszyklischen Initiation. Die vorliegende Arbeit zielt darauf, diese für einen konkreten Kontext zu schließen und damit neue Erkenntnisse über die dynamische Entwicklung der Form und Bedeutung dieses über lange Zeit und weite Räume tradierten Rituals zu gewinnen. Die Untersuchung stützt sich dabei auf Material zu der als „Heranföhren“ (*upanayana*) meist jedoch als „Binden an eine Observanz“ (*vratabandha*, Nep. *bartamana* oder *-māna*) bezeichneten Initiation der Bāhun (Brahmanen) und Chetrī (Kṣatriya) im Kathmandu-Tal. Die Bāhun und Chetrī gehören zu den Nepālī als Muttersprache sprechenden Parbatiyā bzw. Parbate (von *parvata*, „Berg“), der heute demographisch, kulturell und politisch dominantesten Gruppe des Vielvölkerstaates Nepals.¹ Das Initiationsritual ist Teil einer Serie von lebenszyklischen Ritualen, den sogenannten *saṃskāras*,² die Bestandteil verschiedener Ritualkulturen Nepals geworden ist, wenn auch nicht immer vollständig.³ Während die sowohl von Hindus wie Buddhisten praktizierten *saṃskāras* der Newar des Kathmandu-Tals relativ gut dokumentiert und erforscht sind,⁴ fanden die entsprechenden Rituale der in ihrer Nachbarschaft lebenden Bāhun und Chetrī bisher nicht dieselbe Aufmerksamkeit.⁵ Dies gilt insbesondere für den hier untersuchten urbanen Kontext, der sich durch eigene Dynamiken auszeichnet.

Unter den lebenszyklischen Ritualen im ehemaligen Hindu-Königreich Nepal stehen die der städtischen Bāhun und Chetrī ihrer Form nach dem Modell am nächsten, das am Ende der vedischen Zeit in der indischen Texttradition in Erscheinung trat und das aufgrund seiner Verbreitung und anhaltenden Bedeutung als panindisch und

-
- 1 Siehe Gellner 2003: 10-12; Gray 1995: 10; Höfer 2004: 6-8; Whelpton 2005: 8-10. Zu den Parbatiyā werden neben den Bāhun, Chetrī und den aristokratischen Ṭhakuṛī auch die der ehemaligen Kastenordnung nach unberühbaren Kāmī (Schmiede), Sārki (Gerber und Schuster) und Damāī (Schneider und Musiker) gezählt (Bista 1996: 1; Höfer 2004: 7). Die Bāhun, die im Śāha-Königreich als ranghöchste Brahmanen galten, lassen sich ihrer Herkunft nach in Purbiyā (von *pūrva*, „Osten“) und Kumāī (von Kumaon) unterteilen (Bista 1996: 4; Witzel 1976: 23). Die Bāhun-Familien, deren *vratabandhas* hier untersucht wurden, gehörten alle zur ersten Gruppe.
 - 2 Zu dem oft als „rite de passage“ oder „Sakrament“ übersetzten Begriff *saṃskāra* siehe unten.
 - 3 So haben etwa die südlichen Rai im Zuge der Hinduisierung einzelne *saṃskāras*, wie das erste Füttern von Reis (*annaprāśana*) und die erste Rasur des Haupthaars (*cūdākarāṇa*) übernommen. Sie praktizieren jedoch kein *upanayana* bzw. *vratabandha* (Toba 1992: 21f.). Ähnliches wird von den Gurung berichtet (Pignède 1993: 426). Für einen sehr allgemeinen Vergleich der lebenszyklischen Rituale der Newar, (dörflichen) Parbatiyā und Maithil siehe Ishii 1999. Gögge (2010) vergleicht die frühen Kindheitsrituale von Newar und Parbatiyā im Kathmandu-Tal.
 - 4 Siehe etwa Gellner 1988 und 1996; Gutschow/Michaels 2005, 2008 und 2012; Levy 1992; Lienhard 1999; Pradhan 1986; Rospatt 2005. Für weitere Referenzen siehe Gutschow/ Michaels 2008: 9.
 - 5 Eine Beschreibung der *saṃskāras* (inklusive Initiation) der dörflichen Bāhun und Chetrī findet sich in Bennett 2005 (1983): 52-123. Gray (1979 und 1995: 34-38) geht auf deren *vratabandha* ein. Michaels (1998: 91-114) greift bei der Behandlung der hinduistischen Initiation auf Beobachtungen unter Parbatiyā im Kathmandu-Tal zurück. Bouillier 1986 und Michaels 1986 widmen sich einem wichtigen Teilaspekt des *vratabandha*.

hinduistisch bezeichnet werden kann.⁶ Einzelne Elemente zumindest einiger dieser Rituale, darunter auch der Initiation, lassen sich bereits in früheren, als Offenbarung (*śruti*) geltenden Texten (den Upaniṣaden, den Brāhmaṇas, ja sogar den vedischen Saṃhitās) nachweisen. Die Wurzeln reichen also weit in die Vergangenheit, teils bis in das zweite vorchristliche Jahrtausend zurück. Es sind jedoch erst die nicht mehr zur *śruti* gezählten Leitfäden zum häuslichen Ritual (Gr̥hyasūtras), die mehr oder weniger detailliert einen zusammenhängenden Komplex von Ritualen beschreiben, der das menschliche Leben von der Zeugung über die Geburt, die Kindheit, die Initiation und die Hochzeit, bis hin zum Tod begleitet und rituell formt.⁷

Der heute üblicherweise in diesem Zusammenhang verwendete Begriff *saṃskāra*, wörtlich das „Perfekt-Machen“, scheint sich noch später, nämlich erst in der Zeit der Dharmasūtras als allgemeine Bezeichnung für die lebenszyklischen Rituale etabliert zu haben. Verwandte Wortbildungen, wie das Partizip *saṃskṛta*, werden jedoch bereits im *R̥gveda* (RV) zur Beschreibung von Ritualgegenständen und Opfergaben verwendet. Dinge wie Personen müssen geeignet gemacht werden, bevor sie im Ritual zum Einsatz kommen und in Kontakt mit den Göttern treten können.⁸ Wie zu zeigen sein wird, kann diese Vorstellung auch zur Interpretation der lebenszyklischen Rituale herangezogen werden.⁹

Eine herausragende Stellung innerhalb des Zyklus der *saṃskāras* nimmt das „Heranführen (an Lehrer und Wissen)“ (*upanayana*)¹⁰ des „religiösen Schülers“ (*brahmacārin*) ein.¹¹ Der *brahmacārin* (wörtlich „der in Heiligkeitskraft (*brahman*) Wandelnde“ o.ä.)¹² wird erstmals in RV 10.109.5 (=Atharvaveda (AV) 5.17.5) erwähnt.¹³ In späteren Texten erscheint er zunehmend häufiger. Im AV tritt er zwar nur sporadisch auf, jedoch wird er dort mit einigen Ritualelementen in Verbindung gebracht,

6 Dies gilt grundsätzlich auch für die dörflichen Parbatīyā. Die Situation bei den städtischen Bāhūn und Chetī ist heute jedoch insofern eine besondere, als dass hier für das *vratābandha* bevorzugt nicht (wie der dörflichen Tradition nach) der angestammte Familienpriester engagiert wird, sondern Vollzeitprofis, die das Priesterhandwerk an einer „Veda-Schule“ nach staatlich geprüften Schulbüchern erlernt haben (siehe Kap. 2.1 §1 und Zotter 2015: 33f.).

7 Für einen kurzen Überblick zu den Ritualen des Zyklus siehe Gopal 1959: 255f.; Kane 1974: 193-195; Pandey 1998: 17-24; Flood 1998: 200-211; McGee 2004.

8 Siehe Gonda 1980: 364; Gopal 1959: 255; Kane 1974: 190f.; Pandey 1998: 15-17; Scharfe 2002: 103; Smith 1986: 66. Das Wort *saṃskāra* wird auch heute für die Bereitung von Materialien verwendet (siehe etwa Kap. 7.1 §1 und 8). Im heutigen Ritual kann, wie beim *agnisaṃskāra* (siehe Kap. 7.1.2), aber auch eine Rückwirkung des Konzeptes der lebenszyklischen „Veredelung“ auf einzelne Ritualelemente beobachtet werden.

9 Diese Ansicht vertreten z.B. Gonda 1980: 364f.; Lubin 1994: 160; Smith 1986: 66f. und 1989: 91f. Für weitere Referenzen siehe Kap. 9.7.

10 Das Nomen *upanayana* ist erst in den Gr̥hyasūtras nachweisbar. Die Verwendung des Verbs *ūpanī-* ist jedoch bereits im AV belegt. Zur Diskussion, zu wem bzw. zu was (und durch wen) der *brahmacārin* herangeführt wurde, siehe Gonda 1979 (mit weiterer Literatur); Kajihara 2002: 8f.; Lubin 1994: 171-174.

11 Zur Wichtigkeit des (teilweise synonym als *saṃskāra* bezeichneten) *upanayana* siehe Gopal 1959: 255; Kane 1974: 189f.; Smith 1986: 67 und 1989: 93.

12 Zur Etymologie der Begriffe *brahmacārin* und *brahmacarya* siehe Gonda 1965a: 284; Kajihara 2002: 5-7; Scharfe 2002: 91.

13 Siehe dazu Gonda 1965a: 284f.; Kajihara 2002: 35f., 40f.; Kane 1974: 265; Scharfe 2002: 92.

die, wie Kajihara (2002: 38) schreibt, auf einen Prototyp des *upanayana* verweisen. So nennt die Hymne AV 11.5 Gegenstände, die im *upanayana*, wie es in den späteren Gr̥hyasūtras beschrieben wird, wichtiger Bestandteil des Rituals sind.¹⁴ Dass der Lehrer den *brahmacārin* drei Tage als Embryo in seinem Bauch trägt (AV 11.5.3), verweist einerseits auf das Motiv der Wiedergeburt, welches in symbolischen Interpretationen des *upanayana* oft die zentrale Rolle spielt,¹⁵ andererseits zeige es nach Kajihara (2002: 136) auch, dass bereits zu diesem frühen Zeitpunkt ein etabliertes Ritual existierte, das eine Weiheperiode von drei Nächten beinhaltete.¹⁶ Mehr Details sind im *Śatapathabrāhmaṇa* (ŚB) 11.5.4 zu finden.¹⁷ Es erwähnt eine ganze Reihe später ebenfalls wichtiger Handlungen (z.B. das Unterrichten der *sāvitrī*) und kommt damit den Angaben der verschiedenen Gr̥hyasūtras zum *upanayana* näher, insbesondere dem (wie das ŚB) ebenfalls zur in Nepal dominierenden Schule des Weißen *Yajurveda* gehörenden *Pāraskaragr̥hyasūtra* (PG) 2.2-5.¹⁸ Allerdings erscheint das Ritual im PG und anderen Sūtras in einer Form, die durch weitere Elemente ausgebaut wurde.¹⁹

Dieser Textbefund (meist mit Schwerpunkt auf den Angaben der Gr̥hyasūtras und Dharma-Texte) wurde von Indologen mit verschiedenen Fragestellungen untersucht. Vor allem wurde versucht, die ursprüngliche Gestalt des Rituals und dessen (frühe) Entwicklung zu rekonstruieren²⁰ oder man diskutierte damit verbundene Fragen, wie die Zulassung von Frauen zum *upanayana*.²¹ Kontrovers wurde auch die Funktion des Rituals als Pubertäts- oder Bildungsritual behandelt.²² Andere Autoren fragten weniger nach dem historischen Ursprung oder der Funktion, sondern untersuchten anhand der genannten Quellen die Symbolik des Rituals, vor allem das Motiv der Wiedergeburt.²³ Auf jüngere Texte und die heutige Praxis wird in diesen Arbeiten, wenn überhaupt, meist nur am Rande verwiesen.

14 Kajihara 2002: 105-150 (mit weiterer Literatur); Kane 1974: 170; Gonda 1965a: 235, 284-287; Oguibénine 1990; Pandey 1998: 112f.; Scharfe 2002: 93. Zu anderen relevanten Stellen im AV (wie 6.133, 5.35, 7.109 etc.) siehe Kajihara 2002: 40-104.

15 Siehe unten und Kap. 9.6.

16 Vgl. Gonda 1979: 258.

17 Siehe Gonda 1965a: 287f.; Kajihara 2002: 232-254; Kane 1974: 271; Lubin 1994: 134-137; Oguibénine 1990: 5f.; Pandey 1998: 113.

18 Das PG übernimmt teilweise im Wortlaut auch in Gr̥hyasūtras anderer vedischer Schulen unübliche Details, woraus hervorgeht, dass das ŚB beim Verfassen des PG als Autorität galt (siehe dazu Kajihara 2002: 255-260).

19 Für einen Überblick sukzessive ergänzter Elemente siehe Tab. in Kap. 9.4.

20 Siehe Altekar 1965: 298-305; Barua 1994: 37-59; Bhattacharyya 1980: 60-69 und 2005: 137-143; Bronkhorst 1996; Gopal 1959: 296-301; Kajihara 2002 und 2004; Kane 1974: 256-346; Lubin 1994; Oguibénine 1990; Pandey 1998: 112-115; Scharfe 2002: 87-114.

21 Während einige Autoren, wie Altekar (1965: 209, 215-218), Bhattacharyya (1980: 68), Barua (1994: 22-27) und Kane (1974: 293, 296), dies zumindest für die frühe Zeit bejahen, wird es von anderen bestritten (siehe z.B. Schmidt 1987: 25f.; Scharfe 1999: 105).

22 Auf die Diskussion wird ausführlich in Kap. 9.5 eingegangen. Für Referenzen siehe dort.

23 Für Referenzen siehe Kap. 9.6.

Die für das Thema relevante ethnographische Literatur ist überschaubarer.²⁴ Obwohl die lebenszyklische Initiation in ihrer heutigen Form, zumindest im hier untersuchten Kontext, ein komplexes Ritual aus vormals vier separat vollzogenen *saṃskāras* – der „Tonsur“ (*cūḍākaraṇa*), dem „Heranführen“ (*upanayana*), dem „Beginn des Veda(-Studiums)“ (*vedārambha*) und der „Rückkehr“ (*samāvartana*) – ist, konzentrieren sich die Interpretationen meist auch hier auf Elemente des darin enthaltenen *upanayana*. So versteht z.B. Gray (1995: 31-39) das *vratibandha* als eine zweite Geburt, die mit Erwachsenwerden, religiösem Verstehen und moralischer Verantwortung verbunden ist. Durch das Ritual werde der Junge an den *dharma* gebunden, die heilige Ordnung des Kosmos und der sozialen Welt – ein Konzept, das von großer Bedeutung für die Selbstdefinition der Untersuchten sei („Wir sind Hindus und folgen dem *dharma*“). Das transformatorische Moment macht Gray, wie seine Informanten, an einem Ritualelement fest, das von den meisten Ṛṅhyasūtras noch nicht als Bestandteil des Rituals genannt wird, das Anlegen der Opferschnur beim *upanayana*.²⁵

Auch in Bennetts (2005: 59-61) Analyse des *vratibandha* kommt dem *dharma* eine zentrale Rolle zu. Sie betont aber vor allem den Kompromiss zwischen dem *dharma* der Haushalter, der durch Fortführung der Patrilineie mittels eigener Nachkommenschaft auf „bedingte Unsterblichkeit“ (*conditional immortality*) ziele, und dem antithetisch dazu stehenden Pfad der Entsagung. Wie sie mit Verweis auf O’Flaherty (1973: 78) ausführt, stelle das klassische Modell der vier sukzessiv durchlaufenen Lebensstadien (*varṇāśramadharmā*)²⁶ den Versuch dar, diesen Konflikt durch Integration in ein System zu lösen. In der sozialen Realität der von ihr Untersuchten spielten die beiden letzten Stufen des Idealschemas (der Rückzug in den Wald und schließlich das Lösen aller Bindungen an die Welt) jedoch keine Rolle. Stattdessen werde die Spannung zwischen den beiden Wegen beim *vratibandha* symbolisch auf den Kontrast zwischen der beim *upanayana* angenommenen Rolle des asketischen Schülers und der nach dem Ritual anzutretenden Rolle als Haushalter fokussiert und vermittelt. Die dem Asketen-Status zugeschriebene Reinheit sei dabei essentiell für die Veränderungen, die das Ritual bewirkt: Der Initiierte wird den Mechanismen des *karma* unterworfen, er wird „*karma caleko*“, das heißt rituell und moralisch für das eigene Handeln und seine nächste Geburt verantwortlich. Resultat des „*karma caleko*“-Status sei die volle Mitgliedschaft in zwei Gruppen, die seinen Platz in der Hindu-Gesellschaft bestimmen, nämlich Kaste und Patrilineie.

Vergleicht man diese, sich auf die Ethnographie stützenden Interpretationen mit den auf historischem Textmaterial beruhenden Analysen, werden Verschiebungen sichtbar. Gray macht das alte, den indologischen Diskurs um die Symbolik des Ritu-

24 Neben den oben bereits genannten Arbeiten zur Praxis der Initiation und anderer *saṃskāras* in Nepal wurden folgende Quellen zu entsprechenden Ritualen in anderen Regionen berücksichtigt: Campbell 1976 und Keßler-Persaud 2010 (zum Ritual der Kangra-Rajputen), Campbell 1901 und Stevenson 1920 (Gujarat) sowie Tachikawa/Hino/Deodhar 2001 (Maharashtra).

25 Dies „markiere“ den Unterschied zwischen einem sakral nicht markierten „common-sense“-Wissen der Ontologie des Alltags und einem profunderen, kosmologischeren Wissen, etabliert durch sakral markierte Ritualaktivitäten (Gray 1996: 33).

26 Zum diesem Konzept und dessen historischen Veränderungen siehe Kap. 11.3.

als dominierende Motiv der zweiten Geburt an einem relativ jungen Ritualelement, dem Anlegen der Opferschnur, fest, und bei Bennett tritt es gänzlich hinter ein anderes Motiv, das der Askese, zurück. Auffällig ist auch, dass weder Gray noch Bennett der in vedischen (und indologischen) Texten betonten Verbindung des Rituals zum Studium des Veda eine besondere Relevanz einräumen.

Unter anderem das Fehlen eines „echten“ Veda-Studiums wird in einigen textbasierten Studien angeführt, um, wie mit anderen sporadischen Verweisen auf spätere (postvedische und heutige) Zeugnisse zum Ritual, Verfall und Sinnentleerung zu demonstrieren.²⁷ Ethnologen dagegen verweisen, wenn überhaupt, meist nur sehr allgemein auf die Sekundärliteratur zur altindischen Texttradition als Referenz zum Kulturhintergrund des heute beobachtbaren *status quo*. Es gibt jedoch eine direkte Verbindung zwischen Texttradition und Praxis, die großen Einfluss auf die Form des heutigen Rituals hat und in beiden Disziplinen bisher wenig beachtet wurde. Hier setzt die vorliegende Arbeit an.

Obwohl die Ritualbeschreibung des jeweiligen Gr̥hyasūtra bis heute schulspezifisch eine gewisse normierende Kraft hat, kam der angedeutete Prozess der Überarbeitung und Umgestaltung der Ritualvorschriften nach der Formierung des *samskāra*-Zyklus nicht zum Erliegen, sondern setzte sich, teils bis in die heutige Zeit fort. Mit der einsetzenden Verschriftlichung von brahmanischem Ritualwissen im frühen zweiten nachchristlichen Jahrtausend begann eine neue Gattung von Texten zu florieren und, wie die reichen Bestände in Bibliotheken und Archiven belegen, eine wichtige Rolle in der indischen Textproduktion einzunehmen. Gemeint sind Ritualhandbücher (*paddhati*, *prayoga*, *vidhi* etc.), die den Priester beim Erlernen und Aufführen von Ritualen begleiten. Wie in den ursprünglich mündlich tradierten Gr̥hyasūtras werden in den für die Anwendung niedergeschriebenen Handbüchern die Angaben älterer Texte als Kern meist konservativ bewahrt, aber das Ritual erscheint auch hier mehrfach mit Details angereichert und weiteren Elementen aus- und umgebaut. Eben diese Texte bilden neben ausgewählten Fallbeispielen aus der Praxis den Materialschwerpunkt dieser Arbeit. Für einen konkreten historischen, lokalen und sozialen Kontext, in dem die hinduistische Initiation so gut wie nie ohne eine moderne Ausgabe eines solchen Handbuchs stattfindet, soll untersucht werden, welche Gestalt das Ritual in den verwendeten Texten und deren Vorläufern hat und ob sich in den zahlreichen dia- und synchronen Variationen Muster oder Regelmäßigkeiten erkennen lassen. Daran schließt die Frage an, wie und mit welchen Veränderungen das Skript in der Praxis des Rituals umgesetzt wird.

Neben der detaillierten Untersuchung der Form und ihren Veränderungen soll, davon ausgehend, nach der Bedeutung des Rituals und deren Dynamiken gefragt werden. Es ist üblich, das *upanayana* bzw. *vratibandha* als Initiation und Übergangsritual zu bezeichnen. Allerdings gehen die Ansichten darüber auseinander, worin der Übergang eigentlich besteht. Das fragliche Ritual wird als Initiation in eine neue Lebensphase (Bhattacharyya, Gray), in eine Lehrtradition (Altekar, Kane) oder in eine rituell agierende Abstammungsgruppe (Bennett, Michaels) erklärt. Auch in den beiden bis

²⁷ Für Beispiele siehe Kap. 9.7.

heute wohl einflussreichsten Arbeiten zum Thema Initiation (vgl. Grimes 2000: 100) findet das *upanayana* Erwähnung. So wird es von Van Gennep (1999: 104f.) als Beispiel für einen initiatorischen Übergang in eine Berufsgruppe angeführt und Eliade (2003: 51-53) benutzt es, um die von ihm als zentrales Motiv aller Initiation postulierte rituelle Neugeburt zu demonstrieren.

Gestützt auf Van Gennep, Eliade und andere Klassiker zum Thema Initiation, leitet Snoek folgende monothetische Definition her:

initiations are all those, and only those, *rites de passage*, limited in time, and involving at least one subject participant, which are nonrecurrent transitions for their individual objects (the candidates) (Snoek 1987: 169, 175).

Das *vratabandha* als Übergangsritual (*rite de passage*) und das problematische Kriterium der Nichtwiederholbarkeit werden noch gebührend behandelt.²⁸ Snoeks Definition erscheint auch insofern problematisch, als sie den Kandidaten ausschließlich als Objekt bestimmt. Im *vratabandha* tritt jedoch markant hervor, dass im und durch das Ritual eine Subjektivierung des Initianden bewirkt wird. Gerade dadurch, dass der Initiand das Objekt des Rituals ist, wird er zum aktiven Subjekt im Ritual. Er erhält nicht nur die Berechtigung, rituell zu handeln, er tut dies auch. In der vorliegenden Arbeit wird daher die These vertreten, dass es sich beim *vratabandha* primär um eine Initiation in das Ritual, eine Aktivierung eines neuen Ritualakteurs, handelt, die, wie ebenfalls zu zeigen sein wird, weitreichende Konsequenzen für den Initiierten hat, indem sie Zugang zu verschiedenen, vom Ritual geprägten sozialen Bereichen, wie die vom Totenritual am Leben erhaltene Patrilinie und die auf ritueller Reinheit beruhende Kaste eröffnet.

Methode und Aufbau der Arbeit

Um die Dynamiken des *vratabandha*, sowohl in seiner Form als auch seiner Bedeutung zu erfassen, bedarf es des detaillierten Vergleichs der herangezogenen Quellen. Solche Abschnitte machen den Großteil der Arbeit aus, und die darin erarbeiteten Befunde bilden die Grundlage für die jeweils anschließenden Analysekapitel.

Im ersten Kapitel werden, in Gruppen geordnet, zunächst die Ritualhandbücher vorgestellt, welche systematisch in die Analyse einbezogenen wurden. Dabei wird deren Verhältnis zu Texten anderer Genres (insbesondere dem Gṛhyasūtra der Tradition und dessen Kommentarliteratur) beleuchtet, vor allem aber werden die vielfältigen Beziehungen der Handbücher untereinander aufgezeigt, die, so wird argumentiert, ein generelles Charakteristikum des Handbuchgenres darstellen. Es folgen allgemeine Bemerkungen zum Verhältnis der Texttradition und dem mündlich tradierten Ritualwissen, sozusagen dem „oralen Skript“ (Kap. 1.2), sowie zum editorischen Umgang mit den Originaltexten (Kap. 1.3).

²⁸ Siehe Kap. 9.6 und 9.7.

Das zweite Kapitel enthält die Vorstellung der acht zum Vergleich mit der Textgrundlage herangezogenen Fallbeispiele und (in Kap. 2.1) einen Überblick über die am Ritual beteiligten Personen und ihre Rollen.

Zwei weiteren Faktoren, die neben verwendetem Text und beteiligten Personen Einfluss auf die Gestaltung des Rituals nehmen können, widmet sich Kapitel drei, nämlich Zeit und Ort. Wie in den folgenden Kapiteln werden dabei erst die Angaben der Texte analysiert und dann mit dem Befund aus der Praxis verglichen. Bereits die textlichen Angaben zum Alter des Initianden lassen Rückschlüsse auf die historische Entwicklung und die grundlegende Veränderung des *saṃskāra*-Zyklus zu, die sich in der heute üblichen Kombination von vier, vormals getrennten Ritualen widerspiegelt (siehe Kap. 3.1.1). Zahlreiche Regeln zum rechten Zeitpunkt des Rituals (Kap. 3.2.1) machen deutlich, dass ein so wichtiges Ereignis wie das *vratibandha* nicht nur mit anderen sozialen Aktivitäten, sondern auch mit den Bewegungen der Himmelskörper koordiniert werden sollte. Das Vergleichsmaterial aus der Praxis hingegen zeugt von einem eher pragmatischen Umgang mit den Textangaben, sowohl was das Alter des Initianden angeht, als auch bezüglich der astrologischen Synchronisierung des Rituals mit dem Kosmos (Kap. 3.1.2 und 3.2.2). Da eigens für das *vratibandha* mit Mitteln des Rituals temporär ein geeigneter Raum geschaffen wird, gibt es den Ort betreffend nicht so viele Vorschriften zu beachten. Es sind jedoch nicht allein logistische Gründe, die die Platzwahl beeinflussen können (Kap. 3.1.1 und 3.1.2).

Nach der Behandlung dieser, auf die Gestalt des Rituals Einfluss nehmenden Komponenten und Faktoren, wird das eigentliche Ritual beschrieben und analysiert. Um die Dynamiken, sowohl innerhalb der Texttradition als auch zwischen Text und Praxis, übersichtlich darzustellen, wird das komplexe Ritual nicht nur in die verschiedenen Teilrituale (also z.B. die einzelnen *saṃskāras*) zerlegt, sondern in noch kleinere Einheiten, die hier als Ritualelemente bezeichnet werden. Wie dies geschieht und welche Schwierigkeiten dabei auftreten können, wird im vierten Kapitel dargelegt.

Im fünften Kapitel beginnt dann die eigentliche Ritualbeschreibung. Anders als in den meisten bisherigen Arbeiten zur brahmanischen Initiation, die sich auf zentrale Handlungen während des eigentlichen *saṃskāra* beschränken, sollen dabei auch die vorbereitenden und rahmenden Teile mit gebührender Gründlichkeit untersucht werden. Sie nehmen beim Vollzug des Rituals nicht nur den überwiegenden Teil der Zeit in Anspruch, sondern, so wird hier argumentiert, ihnen kommen auch wichtige Funktionen zu, die bei der Beschränkung auf bestimmte Kernhandlungen meist übersehen werden.

Schon Tage, ja Wochen, vor dem eigentlichen Ritual beginnen die materiellen und sozialen Vorbereitungen (Kap. 5.1). Mehrfach kommen Verwandte und Nachbarn zusammen, um gemeinsam Materialien für das Ritual herzustellen. Diese geselligen Zusammenkünfte zeigen erste Ritualisierungen, die auf das bevorstehende Ereignis verweisen. Die Beschreibung dieser Vorbereitungen basiert ausschließlich auf Beobachtungen der Praxis, denn die Texte schweigen zu diesen, nur selten vom Priester betreuten Handlungen.

Dies ändert sich, wenn man sich am Vortag des Hauptrituals dem Platz für das Vorritual zuwendet (Kap. 5.2). Manche Handbücher geben nun teils sehr genaue An-

weisungen dazu, wie Fläche und Akteure vorbereitet, der Beginn zelebriert und die Utensilien aufgestellt und hergerichtet werden sollen (Kap. 5.2.3-5). Oft bis in kleine Details von Vorschriften geregelt, unterscheiden sich diese Handlungen deutlich von Alltagshandlungen. Man handelt jetzt rituell oder, wie Humphrey und Laidlaw (1994: 88f., 97f. und *passim*) sagen, man nimmt einen „ritual stance“ ein bzw. folgt einem „ritual commitment“. Diese grundlegende Veränderung drückt sich auch in der Art des Sprechens aus. Handlungen werden ab jetzt von Mantras und anderen Formeln in der Sakralsprache Sanskrit begleitet, die in Kap. 5.2.1 und 2 gesondert vorgestellt werden.

Viele Ritualelemente, mit deren Hilfe der Platz vorbereitet wird, entstammen der *pūjā*, der heute in Südasien üblichsten Form der Verehrung einer Gottheit, und kommen so oder ähnlich auch in anderen Rituale vor. Sie helfen, das Ritualgeschehen vom Alltag zu separieren. Auch wenn sie wenig spezifisch für das *vratabandha* sind, tragen sie doch erheblich zu dessen Gelingen bei. Wie am Ende von Kap. 5.1 mit Verweis auf Handelman (u.a. 1990 und 2004a) dargelegt, gewinnt das Ritual nämlich gerade durch seine relative Autonomie die Kraft, etwas in der Welt, die es hervorgebracht hat, zu verändern.

Ein Blick in die Praxis (Kap. 5.2.6) verrät, dass dem Idealschema, wie es die Handbücher darlegen, nicht durchweg gefolgt werden kann. Das Herrichten des Platzes ist eine „Arbeitsspitze“ und erfordert pragmatische Umorganisation der Abläufe, die aber ebenfalls bestimmten Mustern folgen.

Drei Analysekapitel werten den bisherigen Befund aus. In Kap. 5.3 werden die Vorbereitungen typologisiert und es wird auf deren Bezüge zum Ende des Rituals verwiesen. Kap. 5.4 beschreibt die *pūjā* als eine Art „Ritualbaukasten“, der sich aus verschiedenen Quellen speist und aus dem vorgefertigte Versatzstücke entnommen und in neue Kontexte eingepasst werden können. Schließlich werden Wechselwirkungen zwischen „Baukasten“, Text und Praxis diskutiert (Kap. 5.5).

Beim Vorritual am Vortag werden – mit zahlreichen Rückgriffen auf den „Ritualbaukasten“ *pūjā* – die göttlichen Mütter (Kap. 6.1) und Vorfahren (Kap. 6.2) bedacht. Außerdem wird das Haar des Jungen für das *cūḍākarana*, den ersten *saṃskāra* des Hauptrituals, vorbereitet (Kap. 6.3). Kap. 6.4 behandelt weitere Teile des Vorrituals, die in der heutigen Praxis aus verschiedenen Gründen jedoch erst parallel zum Hauptritual vollzogen werden. Im Anschluss werden die Vorbereitungen des Hauptritualplatzes beschrieben, die je nach Ort während eines freien Zeitfensters zwischen einzelnen Teilen des Vorrituals oder direkt vor dem Beginn des Hauptrituals am zweiten Tag erledigt werden (Kap. 6.5). Schließlich fasst Kap. 6.6 die festgestellten Veränderungen und Funktionen des Vorrituals zusammen.

Ähnlich den Elementen der *pūjā* werden auch Bestandteile des Feueropfers (*homa*) im *vratabandha* mehrfach als Rahmung verbaut, wobei Rahmung hier zunächst nur als einfaches gestalterisches Mittel verstanden wird, mit dessen Hilfe bestimmte Handlungen vom umgebenden Fluss der Ereignisse abgehoben und Akzente gesetzt werden. Kap. 7.1.1 behandelt den *homa*, wie er von den Initiationshandbüchern für jeden der vier *saṃskāras* des Hauptrituals vorgeschrieben wird. Der Vergleich mit der Praxis (Kap. 7.1.3) zeigt, dass es sich bei diesen Textpassagen zumindest teilweise

um eine Art „Blinddarm“ handelt. Zwar werden heute die Opferspenden des *homa* so dargebracht, wie sie in den Texten vorgeschrieben sind, aber bei den dazugehörigen Vor- und Nachbereitungen greifen die Priester auf andere Handbücher zurück, die sich eigens der Errichtung eines Opferfeuers (*agnisthāpana* bzw. °*sthāpanā*) widmen. In einem Exkurs zu der dort beschriebenen, weitaus elaborierteren Form des *homa*, von der heute zusätzlich das *saṃskāra*-Bündel als Ganzes gerahmt ist, wird deutlich, wie Elemente von *homa* und *pūjā* miteinander kombiniert und verschiedene Bezüge zum Vorritual in das Hauptritual integriert werden (Kap. 7.1.2). Das Analysekapitel 7.2 geht vertiefend auf das Prinzip der Rahmung ein. Es fasst zusammen, wie als Ergebnis einer langen Entwicklung im *vratibandha* verschiedene Rahmen ineinander verschachtelt, aber auch miteinander verschmolzen erscheinen, verweist auf deren kognitiven Referenzcharakter und legt dar, dass ein Blick auf die genaue Verteilung rahmender Elemente und Details wichtige Hinweise zur Interpretation von Ritualhandlungen liefern kann.

Nach Behandlung all dieser vorbereitenden und rahmenden Teile kommt die Arbeit schließlich auf die vier *saṃskāras* zu sprechen, die heute, jeweils von einem *homa* gerahmt, nacheinander während des Hauptrituals durchlaufen werden. Zumindest drei davon werden bereits vom *Gr̥hyasūtra* behandelt. Wie zu zeigen sein wird, wurde bei ihrer Erschaffung bzw. Einpassung in den *saṃskāra*-Zyklus mehrfach auf etablierte Handlungsmuster zurückgegriffen. Elemente aus anderen Kontexten wurden, teils mit Modifikationen, übertragen. Im Fokus steht jedoch die spätere Entwicklung dieser Rituale. Für jeden der vier *saṃskāras* werden in gewohnter Manier zunächst – Element für Element – die Angaben der Handbücher miteinander verglichen,²⁹ bevor die Daten aus der Praxis betrachtet werden.³⁰ In jeweils einem Analysekapitel werden die wichtigsten Auffälligkeiten, sowohl was den Aufbau der Elemente als auch deren kompositorisches Arrangement angeht, die im Vergleich der Quellen auftretenden Variationen und die dabei feststellbaren Prinzipien des Aus- und Umbaus der Ritualhandlungen zusammengefasst.³¹

Von diesem Befund ausgehend wird ein weiterer Aspekt der Ritualdynamik untersucht, indem für jeden *saṃskāra* auf die Frage eingegangen wird, was sich durch das Ritual in der Welt, die es hervorgebracht hat, verändert.

Beim *cūḍākarāṇa* wird dabei grundlegend hinterfragt, inwiefern sich Bedeutungen, die über das Ritual hinausweisen, mit den Handlungen innerhalb des Rituals verbinden lassen. Dann werden die einschlägigen Interpretationen kritisch auf ihre Relevanz für den untersuchten Kontext geprüft. Indem verschiedene Interpretationsmotive mit den Elementen und deren historischer Schichtung korreliert werden, kann gezeigt werden, dass die Bedeutung des *cūḍākarāṇa* historischem Wandel unterlag.

29 Siehe Kap. 8.1, 9.2, 10.1 und 11.1. Nur beim *upanayana* wird, von diesem Schema abweichend, zunächst separat auf die Angaben zu den übergebenen Insignien des *brahmacārin* eingegangen, da diese in der Diskussion oft eine wichtige Rolle spielen und das hier untersuchte Material Besonderheiten aufweist (Kap. 9.1).

30 Siehe Kap. 8.2, 9.3, 10.2 und 11.2.

31 Siehe Kap. 8.3, 9.4, 10.3 und 11.3.

Es wird aber auch erkennbar, dass durch die orthopraxe Haltung der Akteure Ritualhandlungen ohne zugeschriebene Bedeutung weitertradiert werden können (Kap. 8.4).

Dies gilt grundsätzlich auch für das *upanayana*. Dennoch ist das Gesamtbild hier ein anderes, weitaus dynamischeres, denn in viel stärkerem Maße als das *cūḍākarāṇa* weist der heute direkt anschließende *saṃskāra* auch lange nach seiner Normierung durch das Sūtra der Schule Ergänzungen und Überarbeitungen auf. Wie einleitend geschildert, ist über das *upanayana* viel diskutiert worden. Wenn hier mit einer eigenen Interpretation dazu Stellung bezogen wird, geschieht dies, wie beim *cūḍākarāṇa*, eng angelehnt an die formale Analyse des untersuchten Materials. So wird etwa die Verteilung rahmender Elemente und Details als Indikator dafür gesehen, was als wichtig gilt und daher bei der Interpretation von besonderer Relevanz ist. Außerdem wird, so möglich, der konkrete historische und lokale Kontext berücksichtigt. Gerade bei einem so alten und weitverbreiteten Ritual wie dem *upanayana* ist dies unerlässlich.

Als Einstieg in die Diskussion der Bedeutung des *upanayana* und deren Dynamiken wird zunächst die kontrovers debattierte Frage behandelt, ob das *upanayana* dem Ursprung nach ein Ausbildungs- oder ein Pubertätsritual ist. Auch die von Gonda (1979) vertretene Ansicht, dass es sich eigentlich nicht um eine Initiation handle, wird zu diskutieren sein (Kap. 9.5).

Kap. 9.6 hinterfragt die populären Erklärungsmuster des *upanayana* als Übergangsritual und Wiedergeburt und verweist darauf, dass die Symbolik dieses komplexen Rituals reichhaltiger ist. Vor allem das Motiv der Askese ist in der heutigen Praxis Nepals wichtig, wie oben erwähnt. Nicht nur Bennett sondern auch andere Ethnologen (wie Bouillier 1986) haben hervorgehoben, dass der Initiand bei seinem *vratabandha* zeitweilig zum Asketen und so die Opposition zwischen Haushaltertum und Askese vermittelt wird, um den Jungen auf sein zukünftiges Leben vorzubereiten. Wie Lubin (1994 und 2001) mit Verweis auf vedische und post-vedische Textzeugnisse festgestellt hat, stellt temporäre Askese aber auch eine Verbindung zwischen Haushaltern und deren Ritualen her, zumindest bestimmten. Hier setzt meine eigene These an, dass sowohl das klassische *upanayana saṃskāra*, wie man es ab den *Ḡṛhya-sūtras* findet, als auch das moderne *vratabandha* dazu dient, in das Ritual zu initiieren und den Jungen mit einer Handlungsmacht auszustatten, die ihm erlaubt, das Mittel, das sein Leben gestaltet, aktiv mitzugestalten.

Im Kap. 9.7 wird dieser Punkt anhand des Motivs der Ausbildung vertieft. Wenn Indologen oder andere bemängeln, dass heute keine „richtiges“ Veda-Studium mehr stattfindet und Ethnologen den Ausbildungsaspekt kaum erwähnenswert finden, wird verkannt, welche wichtige Rolle der beim *upanayana* aufgenommenen Lehrzeit auch heute noch zukommt. Versteht man das *upanayana* nicht nur als Heranführen an die vedische Texttradition, wie dies in einigen klassischen Arbeiten zum Thema getan wird (siehe etwa Altekar 1965, Pandey 1998), sondern sieht man es als eine Initiation in das brahmanische Ritual, den angewandten Veda, öffnet sich der Blick dafür, dass dem Jungen auch andere Lektionen erteilt werden. Unter Anleitung des Lehrers bzw. heute meist des für das *vratabandha* engagierten Priesters vollzieht er Handlungen, die für das künftige Ritualleben des Haushalters elementar sind. Während der Junge beim *cūḍākarāṇa* noch weitgehend passiv am Ritual teilnimmt, muss er nun nicht nur

Mantras nachsprechen, sondern ihm werden auch viele andere Aufgaben übertragen, die er ausführen und so erlernen soll (siehe dazu unten).

Noch in einem anderen Sinne ist das *upanayana* ein „Bildungsritual“. Wie beim *cūdākarāṇa* wird der Junge auch hier immer wieder zum Objekt, das mit verschiedenen rituellen Mitteln bearbeitet wird, um es für den Einsatz im Ritual zu geeignet zu machen. Wie Brian K. Smith (1989) betont, ist diese Formung des menschlichen Lebens ein lebenslanger Prozess, der bei späteren *saṃskāras* fortgeführt wird. Die Initiation stellt jedoch eine markante Zäsur dar. Das rituell geformte Wesen agiert hier erstmals als Subjekt und demonstriert neuerworbene Handlungsmacht.

Der heute direkt ans *upanayana* anschließende *vedārambha* ist der jüngste der vier untersuchten *saṃskāras*. Er tritt erst in der Kommentarliteratur des Sūtras als Teil des rituellen Lebenszyklus in Erscheinung. Bei seiner Weiterentwicklung unterlag er verschiedenen Umgestaltungen, die auf eine tiefgreifende konzeptionelle Veränderung verweisen. Einst eingeführt um den Beginn (*ārambha*) des Veda-Studiums zu markieren, repräsentieren heute die während des *vedārambha* vollzogenen Handlungen ein komplettes Studium. Schon beim *upanayana* wurde deutlich, dass die während des *vratābandha* erteilten Lektionen, nicht vornehmlich dem tatsächlichen Wissenserwerb des *brahmacārin* dienen, obwohl sie manchmal einen sehr pädagogischen Charakter annehmen können. Sie sind aber auch keine sinnentleerte Inszenierung einer einstigen Wirklichkeit, wie gelegentlich beklagt wird, sondern haben eine besondere Funktion. Gestützt auf Bruce Kapferers Konzept der „Virtualität“ (siehe Kapferer 2004 und 2006) wird in Kap. 10.4 argumentiert, dass auf dem temporären Ritualplatz eine Art „imaginal space“ geschaffen wird, in dessen abgesichertem Rahmen es möglich wird, die gewünschten Veränderungen der postrituellen Lebenswelt vorzunehmen. In der abgeschirmten Realität des Rituals begibt sich der Junge in temporärer Askese in das Haus des Lehrers, in welchem er an das mächtige Wissen der alten Weisen herangeführt wird und es sich durch „virtuelle“ Übung erwirbt.

Dieses „virtuelle“ Üben setzt sich bei der „Rückkehr“ (*samāvartana*), dem vierten und letzten *saṃskāra* des *vratābandha*, fort. Der Junge wiederholt dort etliche ihm bereits erteilte Lektionen, absolviert aber auch neue. Schließlich legt er die Insignien des asketischen Schülers ab, nimmt ein Bad und wird neu eingekleidet. Seine Lehrzeit ist beendet. Auch beim *samāvartana* weisen Details, wie etwa das heute beobachtbare Herausputzen des Jungen als zukünftigen Bräutigam, auf Veränderungen, die in den entsprechenden Analysekapiteln behandelt werden. So wird die offensichtliche Divergenz zum oben bereits erwähnten Konzept der vier Lebensstadien diskutiert (siehe Kap. 11.3) und der „Auszug in die Fremde“ (*deśāntaragamana*) ausführlicher erörtert (Kap. 11.4), ein Element, das bezüglich seiner Verbindung zur brahmanischen Schülerschaft (*brahmacarya*) für einige Verwirrung sorgte. Heute wird das *deśāntaragamana* meist erst nach dem Neueinkleiden des Jungen als eine Art Klimax des Rituals vollzogen. Der „Heimgekehrte“ muss sich anschicken, in die Askese zurückzugehen, um dann mit vorgeschriebenen Argumenten zur endgültigen Rückkehr bewogen zu werden. In einem abgesicherten Modus kommt es für wenige Minuten noch einmal zum Konflikt zwischen dem für den Jungen vorbestimmten Haushaltertum und dem alternativen Heilsweg der Weltflucht. Es wird in Kap. 11.4 aber auch behandelt,

dass es gerade die Kombination von Askese und Ritualunterricht ist, die den Jungen für die ihm neue Rolle des Opferherrn (*yajamāna*) qualifiziert. Ausgestattet mit neuen Qualitäten hat der auf verschiedene Weise Willkommengeheißene nun neue Rechte und Pflichten in der Gemeinschaft.

Am Ende des Ereignisses wird auch deutlich, dass das *vratibandha* nicht allein ein Ritual für den Jungen ist. In der Praxis meist bereits während der Abschlusshandlungen des *samāvartana* werden, oft unter ausdrücklicher Einbeziehung des Jungen, verschiedene Bezüge zum Vor- und Rahmenritual hergestellt. Anders als zu Beginn des Rituals dienen Handlungen jetzt aber nicht vornehmlich dazu, das Geschehen von der umgebenden Welt abzuheben, sondern den im Ritual erzeugten Segen in der Gemeinschaft zu verteilen.

Die abschließende Betrachtung (Kap. 12) spricht noch einmal die festgestellten Dynamiken von Form und Bedeutung an.

Die Einleitung abschließend sei noch eine Bemerkung zur Benutzung des Buches erlaubt. Die verschiedenen Teile der Arbeit durchdringen das Material auf unterschiedliche Weise. Während die detaillierte Behandlung der einzelnen Ritualelemente vor allem für Spezialisten, die sich für das brahmanische Ritual und dessen Entwicklung interessieren, relevant sein mag – so zumindest die Hoffnung des Autors – mögen für andere Leser diese Details demotivierend oder gar abschreckend sein. Letzteren sei die Lektüre der Analysekapitel empfohlen, von denen aus Verweise in die moderierte Detailmenge der „Text“- und „Praxis“-Kapitel führen.