



# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die *dīkṣā* im Pāñcarātra. Eine Beschreibung des Rituals anhand eines Vergleichs der jeweiligen Passagen in der Pādmasaṃhitā und der Viśvāmitrasaṃhitā“

verfasst von / submitted by

Lena Joan Gohlke, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (MA)

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 066 697

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium Sprachen und Kulturen Südasiens

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Marion Rastelli

## **Danksagung**

Aus tiefem Herzen bedanke ich mich hier und jetzt bei allen Menschen, die mir im Laufe dieser Master-Arbeit zur Seite gestanden sind: Allen voran meiner Betreuerin Marion Rastelli, die mich mit ungemeiner Geduld und Hilfsbereitschaft auf diesem Weg unterstützend begleitet hat und Karin Preisendanz, während ihres Kolloquiums hat diese Arbeit Form angenommen. Meiner Familie und all den anderen Herzensmenschen für die zahllosen offenen Ohren und ermutigenden Gesten.

## Inhaltsverzeichnis:

1. Einleitung.....	5
2. Die Tradition des Pāñcarātra.....	5
2.1. Geschichtliches.....	6
2.2. Strukturen der Tradition.....	7
2.3. Religiöse Ziele.....	8
2.4. Wissenschaftliche Forschung.....	10
3. Die Literatur des Pāñcarātra und die hier verwendeten Texte.....	11
3.1. Die Literatur des Pāñcarātra.....	11
3.2. Die Viśvāmitrasaṃhitā.....	14
3.3. Die Pādmasaṃhitā.....	14
4. Die Einweihung ( <i>dīkṣā</i> ) in die Tradition des Pāñcarātra.....	16
4.1. Die Einweihungsstufen im Pāñcarātra.....	17
4.2. Die fünf Sakramente ( <i>pāñcasamskāras</i> ).....	18
4.3. Der Lehrer.....	19
4.4. Das Kapitel der <i>dīkṣā</i> in den beiden Texten.....	20
5. Übersetzung und Erläuterung der Kapitel über die <i>dīkṣā</i> in der PādS und der ViśS.....	21
6. Opfermaterialien, Ritualutensilien und Ritualschauplatz.....	63
6.1 Die Opfermaterialien und Ritualutensilien.....	63
6.1.1 Der Opferbrei <i>caru</i> .....	64
6.1.2 Die fünf Kuhprodukte <i>pancagavya</i> .....	64
6.1.3 Das Sandelholz.....	64
6.1.4 Das <i>darbha</i> -Gras.....	65
6.1.5 Der <i>pratisara</i> , der schützende Faden.....	66
6.1.6 Weitere Materialien.....	66
6.2 Der Ritualschauplatz.....	67
6.3 Der Pavillon ( <i>maṇḍapa</i> ).....	67
6.4 Der Sockel ( <i>vedī</i> ).....	68
6.5 Die Feuergruben ( <i>kuṇḍa</i> ).....	68
6.6 Längenmaße des Sockels und der Feuergruben.....	69
7. Das <i>cakrābjamaṇḍala</i> (Diskuslotus- <i>maṇḍala</i> ).....	70
8. Die religiöse Praxis im Alltag eines <i>pāñcarātrikas</i> .....	73

8.1 Die <i>pañcakālas</i> .....	75
8.2 Der <i>aṣṭadhāvidhi</i> .....	77
8.3 Konklusion.....	79
9. Die <i>mantras</i> der gegenständlich untersuchten Textabschnitte.....	79
9.1. Der <i>astramantra</i> (PādS, cp2, 2.11, 24; ViśS 9.16, 30).....	80
9.2. Der <i>mūlamantra</i> (PādS, cp2, 2.13, 18, 34, 43, 49, 54; ViśS 9.19, 22, 24, 48, 55).....	80
9.3. Der <i>puruṣasūktamantra</i> (PādS, cp2, 2.18; ViśS 9.25).....	81
9.4. Der <i>aṣṭākṣaramantra</i> (PādS, cp2, 2.15, 23; ViśS 9.30, 70).....	81
9.5. Der <i>puṇḍarīkākṣamantra</i> (PādS, cp2, 2.21).....	81
9.6. Der <i>praṇavamāntra</i> (PādS 25, cp2, 2.; ViśS 9.31).....	82
9.7. Der <i>nārasimḥamantra</i> (PādS, cp2, 2.27; ViśS 9.34).....	82
9.8. Der <i>svapnādhipatimantra</i> (PādS, cp2, 2.35; ViśS 9.40).....	82
9.9. Der <i>mahāvyaḥṛtīmantra</i> (PādS, cp, 2.52; ViśS 9.59, 61).....	82
9.10. Der <i>dvādaśākṣaramantra</i> (PādS, cp, 2.62; ViśS 9.71).....	83
9.11. Der <i>mūrtīmantra</i> (PādS, cp, 2.63; ViśS 9.71).....	83
9.12. Der <i>Gāyatrī-mantra</i> (PādS, cp, 2.65; ViśS 9.73).....	83
10. Die theologischen und philosophischen Grundlagen der PādS, die sich im Ritual der <i>dīkṣā</i> widerspiegeln.....	84
10.1. Theologische Grundlagen der Tradition.....	85
10.2. Die philosophischen Grundlagen der Tradition.....	87
10.2.1. Die Vorstellung <i>puruṣa</i> und <i>prakṛti</i> .....	87
10.2.2. Das Konzept der Einzelseelen ( <i>jīvas</i> ).....	88
11. Konklusion.....	89
12. Zusammenfassungen.....	91
12.1. Zusammenfassung.....	91
12.2. Summary.....	91
13. Abbildungen.....	92
14. Bibliographie.....	97
13. 1. Primärliteratur.....	97
13. 2. Sekundärliteratur.....	97

## Abkürzungen

AS

ĪS

JS

LT

ParS

PādS

PārS

PauṣS

SS

ŚrīprśS

ViśS

Ahīrbudhnyā Saṃhitā

Īśvarasaṃhitā

Jayākhyasaṃhitā

Lakṣmītantra

Paramasaṃhitā

Pādmasaṃhitā

Pārameśvarasaṃhitā

Pauṣkaraṃhitā

Sātvataṃhitā

Śrīpraśnasaṃhitā

Viśvāmitrasaṃhitā

## 1. Einleitung

Die Einweihung (*dīkṣā*) als Grundstein einer religiösen Laufbahn in der Tradition des Pāñcarātra ist Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Nach dem einführenden Teil über die Tradition des Pāñcarātra, dessen Literatur und das Ritual der Einweihung beginnen die Übersetzungen der entsprechenden Passagen der Pādmasaṃhitā (PādS) und der (Viśvāmitrasaṃhitā) ViśS. Diese werden im Kernteil einander gegenübergestellt und erläutert. Ein valider Vergleich beider Textpassagen an sich ist zwar möglich, doch gibt es bis jetzt kaum publizierte Untersuchungen über die ViśS. Da sich die verschiedenen Saṃhitās oft in Ausführungen ihrer theologischen und philosophischen Grundlagen und religiösen Praktiken voneinander unterscheiden und jeweils ein in sich geschlossenes System, eine Subtradition, darstellen, ist noch nicht klar, in welches System die *dīkṣā* im Falle der ViśS eingebettet ist. Somit stützen sich die Untersuchungen der Einweihung auf Studien der PādS, soweit vorhanden, oder auf solche anderer Saṃhitās in der Tradition des Pāñcarātra.

Im Gegensatz zur ViśS hat die PādS schon größeres Interesse auf sich gezogen. Das auch von mir übersetzte Kapitel der PādS über die Einweihung wurde schon von Prof. Dr. Ute Hüsken in ihrem Artikel *Challenges to a Vaiṣṇava Initiation?* (vgl. Hüsken 2010, S. 304ff.) behandelt. Es wird versucht, ein vollständiges Bild eines doch sehr komplexen Rituals zu erzeugen, doch ist zu bedenken, dass Saṃhitās als Ritual-Handbücher immer von denjenigen verwendet wurden, die schon eingeweiht waren und im Ritual-Ablauf unterrichtet wurden, was wiederum bedeutet, dass den Texten Informationen fehlen können, die für einen Eingeweihten selbstverständlich sind.

Nach dem Kernteil der Arbeit werden Themengebiete behandelt, die sich aus den übersetzten Passagen ergaben, sowie die im Ritual verwendeten Utensilien, *mantras*, die religiöse Praxis und die philosophischen und theologischen Grundlagen der Tradition. Dadurch ergibt sich ein umfassender Eindruck über die Tradition des Pāñcarātra.

## 2. Die Tradition des Pāñcarātra

## 2.1. Geschichtliches

Das Pāñcarātra ist eine monotheistische, viṣṇuitische, tantrische<sup>1</sup> Tradition, die bis heute in Südindien in der Śrīvaiṣṇava-Tradition lebendig ist und ihre Wurzeln schon in vorchristlichen Jahrhunderten hat. Die Anhänger verehren als höchsten Gott Viṣṇu, der unter anderem auch als Vāsudeva, Hari oder Nārāyaṇa angesprochen wird (vgl. Matsubara 1994, S.80). Die Tatsache, dass der Gott mit vielen verschiedenen Namen angesprochen wird, spricht dafür, dass sich die Tradition aus mehreren älteren Traditionen entwickelt hat (vgl. Matsubara 1994 S. 97). Zumindest eine davon war diejenige von Verehrern von Vāsudeva-Kṛṣṇa. Das früheste Textzeugnis, in dem ein Verehrer von Vāsudeva, ein *vāsudevaka*, erwähnt wird, ist wahrscheinlich in Pāṇinis Aṣṭādhyāyī, Vers 4.3.98 (vgl. Sharma 1999, S.310ff.), welches im fünften Jahrhundert vor Christus verfasst wurde. Auch die Bhagavadgītā ist ein Text von Vāsudeva-Kṛṣṇa-Verehrern, deren früheste Versionen im dritten Jahrhundert vor Christus entstanden sein dürfte.

Neben den literarischen Quellen gibt es einige archäologische Zeugnisse der Bhāgavata-Tradition, eine Tradition, die Vāsudeva und Saṃkarṣaṇa verehrte. Das älteste Zeugnis davon, dass Vāsudeva und Saṃkarṣaṇa gemeinsam verehrt wurden, sind die sechs (gleichen) Münzen, die unter dem griechischen König Agathokles (regierte um ca. 170 vor Christus) geprägt wurden, welche 1970 in Afghanistan gefunden wurden. Auf der einen Seite der Münze ist eine Figur mit einem Pflug und einer Keule abgebildet, diese Attribute deuten auf Saṃkarṣaṇa hin. Zudem sind der Name und der Titel des indo-griechischen Herrschers in griechischer Schrift vermerkt. Im Gegensatz zur anderen Seite der Münze, auf der diese Informationen in der Brahmi-Schrift<sup>2</sup> verzeichnet sind. Dort findet sich eine Figur mit einer Muschel und einem

1 Die Pāñcarātrikas, die Anhänger des Pāñcarātra, werden als tantrisch, was in dem Fall mit „nicht-vedisch“ verstanden werden kann, bzw. außerhalb der Lehren des Veda angesiedelt, eingeordnet (vgl. Hüsken 2009, S. 47). Tantra im Allgemeinen ist ein religiöses System, das sich in hinduistischen, buddhistischen und jainistischen Schriften ab der Hälfte des ersten Jahrtausends nach Christus finden lässt. Bei den hinduistischen Tantras handelt es sich um göttliche Offenbarungen, die direkt von der entsprechenden Gottheit kundgetan und einem Weisen oder einer anderen Gottheit mitgeteilt wurden. Damit unterscheiden sie sich von älteren Offenbarungen, wie dem Veda oder den puranischen Kanons. Verschiedene Elemente südasiatischer religiöser Praktiken haben sich zu dieser Zeit in tantrischen Traditionen zusammengefunden (vgl. Smith 2010, S. 168ff.). Oftmals lässt sich der Inhalt ohne Hintergrundwissen nur unzureichend erfassen und ohne mündliche Erläuterungen kaum verwenden. In traditionellen Kontexten war hierfür der der Lehrer zuständig. Mit der Zeit entstanden zu diesem Zwecke kodierte Kommentare, Subkommentare, rituelle Handbücher oder Ähnliches. Die Inhalte der einzelnen Traditionen sind sehr unterschiedlich. Verbindende Elemente sind beispielsweise die Verwendung von *mantras*, *maṇḍalas* oder *yantras* (magische Diagramme, die meist klein und im Gegensatz zu *maṇḍalas* (vgl. Kapitel 7) mobil sind, ihre Kraft erst entfalten, wenn sie verehrt werden und zu verschiedenen Zwecken, wie zur Gottesverehrung, zum Schutz, zu magischen Zwecken oder zur Meditation eingesetzt (vgl. Bühnemann 2003, S. 28ff.)). Das Weltbild einer tantrischen Tradition wird meist dominiert von einem männlichem Gott, dessen Frau bzw. Konsortin als weiblicher Gegenpart, seine *śakti*, seine Energie darstellt (vgl. White 2011, S. 574ff.).

2 Die Brahmi-Schrift ist die Schrift, von der fast alle indischen Schriften abstammen (vgl. Allchin 1995, S. 336).

Diskus – Attribute, die auf Vāsudeva schließen lassen. Die Verehrung dieser beiden Gottheiten ist in Zusammenhang zu bringen mit dem *pāñcavīra*-Kult, der Verehrung der fünf Helden, die bis zum vierten Jahrhundert nach Christus in ganz Indien verbreitet war (vgl. Härtel 1987, S. 574ff.).

Es gibt verschiedene Ansichten, wer nun diese fünf Helden gewesen waren, doch im Vāyupurāṇa (94.1-2) findet sich folgende Liste: Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna, Sāmba und Aniruddha (vgl. Mitra 1880, S. 391).

Die Inschrift der Garuḍa-Säule in Besnagar, ca. zweites oder erstes Jahrhundert v. Christus, könnte ebenfalls ein Beweis dafür sein, dass diese fünf Helden, in der oben genannten Besetzung, gemeinsam im *pāñcavīra*-Kult verehrt wurden. Viele Wissenschaftler behaupten, dass diese fünf Helden in Zusammenhang mit dem Konzept der vier *vyūhas*<sup>3</sup>, deren Oberhaupt Vāsudeva ist, stehen. In diesem Fall wurde Sāmba weggelassen (vgl. Härtel 1987, S. 480).

## 2.2. Strukturen der Tradition

Die Tradition des Pāñcarātra unterteilt sich in viele Subtraditionen. Jede davon hat eine eigene, individuelle Saṃhitā<sup>4</sup>, ein eigenes Buch, als Manifest ihres, manchmal sehr unterschiedlichen Glaubens.

Neben der Unterteilung in diese Subtraditionen anhand der Saṃhitās lässt sich die Tradition auch in ein anderes Schema von vier Subtraditionen einteilen. Diese sind Āgamasiddhānta, Mantrasiddhānta, Tantrasiddhānta und Tantrātarasiddhānta. Der Terminus *siddhānta* lässt sich mit dem Begriff etablierte „Lehre“ oder „Doktrin“ übersetzen. In den Saṃhitās werden die einzelnen Siddhāntas, je nach Autorenschaft, unterschiedlich beschrieben. Oft wird ein Siddhānta positiver beschrieben als die anderen und somit ist es den Lesern möglich, die Zugehörigkeit der Saṃhitā-Tradition zu einem der Siddhānta zu bestimmen, wobei dies nicht immer eindeutig ist.

Der Āgamasiddhānta wird mit dem *ekāyanaveda*, eine Art „Urtext“ der Tradition mit hoher Wichtigkeit, der aber verschwunden ist, assoziiert. Das Hauptmerkmal seiner Anhänger ist, dass sie keine Einweihung brauchen, um in die Tradition einzutreten. Die Pārameśvarasaṃhitā (PārS) gehört zum Āgamasiddhānta.

Die Anhänger des Mantrasiddhānta hingegen müssen eine *dīkṣā* bekommen und bei ihren

3 Siehe Kapitel 10.

4 Siehe Kapitel 3.

Verehrungen hat die Verwendung von *mantras* einen besonderen Stellenwert. Die PādS gehört dem Mantrasiddhānta an.

Über die Tradition des Tantrasiddhānta liegen nur wenige Erkenntnisse vor. Ihre Anhänger verehren eine Gruppe von neun *mūrtis*, Erscheinungen der Gottheit, und zwar Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Hayagrīva, Nṛsiṃha, Pradyumna, Aniruddha, Nārāyaṇa, Viṣṇu und Varāha. Den Veden folgen sie nicht mehr.

Die Anhänger des Tantrātarasiddhānta verehren den Gott zum Beispiel in seinen Formen der *vibhavas*<sup>5</sup>, sie führen ihre Übergangsrituale nach vedischen Richtlinien durch.

In der heutigen Śrīvaiṣṇava-Tradition hat die Einteilung in die vier Siddhāntas jedoch nicht überlebt (vgl. Rastelli 2011, 244ff.).

### 2.3. Religiöse Ziele und Rituale

Nach Eintritt in die Tradition mithilfe der Einweihung<sup>6</sup> legt der Einweihungsgrad das jeweils religiöse Ziel des *pāñcarātrika* (Anhänger der Tradition des Pāñcarātra) fest: Laut Jayākhyasamhitā (JS) ist das religiöse Ziel derer, die zum *samayin* oder *putraka* eingeweiht sind, *bhukti* bzw. *bhoga*, das mit „Genuss“ von Weltlichem wiedergegeben werden kann. Im Gegensatz dazu streben der *sādhaka* und der *ācārya* nach *mukti* bzw. *mokṣa*, der Befreiung aus dem Wesenskreislauf (vgl. Gupta 1983, S. 84 und Rastelli 1999 S.148ff.).

Um diese religiösen Ziele zu erreichen, muss der *pāñcarātrika* gewisse Rituale durchführen, zu denen er je nach Einweihung<sup>7</sup> berechtigt ist oder auch nicht. Diese werden in drei Gruppen eingeteilt und zwar in *nitya* („stetig“), jene Rituale die täglich durchgeführt werden müssen, *naimittika* („mit einem bestimmten Anlass verbunden“), Rituale, die zu bestimmten Gelegenheiten durchgeführt werden und *kāmya* („mit einem Wunsch in Verbindung stehend“), solche, die auf Wunsch passieren oder ein Unglück verhindern sollen (vgl. Gupta 1979, S. 124ff.).

Ein Hauptbestandteil des rituellen Tagesablaufes eines *pāñcarātrika* ist die tägliche Verehrung des Gottes, die in das Konzept der *pañcakālas*<sup>8</sup> oder des *aṣṭadhāvidhi*<sup>9</sup>, die den Tag in fünf bzw. acht Phasen mit jeweiligen Ritual-Abschnitten vom Aufwachen bis zur Bettruhe gliedern,

5 Siehe Kapitel 10.

6 Siehe Kapitel 4.1.

7 Siehe Kapitel 4.1.

8 Siehe Kapitel 8.1.

9 Siehe Kapitel 8.1.

eingebettet sein kann. Dies variiert je nach Saṃhitā.

Das tägliche Ritual besteht (laut JS Kapitel 9 bis 15) aus *snāna* (Bad), *bhūtaśuddhi* (Reinigung der Elemente), *mantranyasā* (Auflegen der *mantras*<sup>10</sup>), *mānasayāga* (geistiges Opfer), *bāhyayāga* (äußeres Opfer), *japa* (Rezitation) und *agnikārya* (Feuerritual). Nur der zum *sādhaka* oder *ācārya* Geweihte darf das Feuerritual durchführen, der *putraka* nicht. Die ersten drei Teile des Rituals, das Reinigen des eigenen Körpers und der Elemente und das Auflegen der *mantras* dienen zur Vorbereitung des eigentlichen Rituals, da alles in die Verehrung Involvierte rituell gereinigt wird (vgl. Rastelli 1999, S. 193ff.).

Grob umrissen beinhalten die einzelnen Bestandteile des täglichen Rituals in der JS folgende:

- Es gibt verschiedene Arten des Bades – das gewöhnliche (*sāmānya*), das einerseits wie von weltlichen Menschen durchgeführt wird und aber auch Elemente mit bestimmten Anleitungen hat und das besondere (*viśeṣa*), welches aus dem *mantra*-Bad (hierbei werden *mantras* auf den Körper gelegt) und dem *dhyāna*-Bad („Meditationsbad“) besteht, die viel wirkungsvoller sind als das gewöhnliche Bad. Denn nur durch das alleinige Auflegen der *mantras* wird der Körper gereinigt und das noch wirksamere *dhyāna*-Bad reinigt den Adepten bis in sein Inneres. Dem eigentlichen *snāna* geht eine Reinigung des Körpers mit Lehmklumpen voran (vgl. Rastelli 1999, S. 197ff.).
- Bei der *bhūtaśuddhi* werden die fünf Elemente (Erde, Wasser, Feuer, Wind und Äther) gereinigt, damit der Körper des Adepten für den nächsten Schritt, dem Auflegen des *mantras*, vorbereitet wird. Dies wird mithilfe von *prāṇāyāma* (Atemregulierung), *dhāraṇā* (Festlegung), *dhyāna* (Betrachtung), *japa* (Rezitation von *mantras*) und *samādhi* (Versenkung) durchgeführt (vgl. Rastelli 1999, S. 210ff.).
- Das *mantranyasā*, das Auflegen des *mantras*<sup>11</sup> wird durchgeführt, um dem Gott der Götter gleich zu werden (*devadevasama*) und somit berechtigt zu sein, Verehrungsrituale durchzuführen. Zunächst werden die *mantras* auf die Hand gelegt und von dort aus werden sie auf den restlichen Körper übertragen und damit ist der Verehrer „viṣṇubeschaffen“ (*viṣṇumaya*) (vgl. Rastelli 1999, S. 239ff.).
- Nun ist er für die weitere Verehrung des Gottes, zunächst mit *mānasayāga*, dem geistigen Opfer, geeignet. Das geistige Opfer ist den folgenden Phasen des täglichen Rituals – dem äußeren Opfer, der Rezitation und dem Feuerritual im Ablauf gleich, allein wird es nur geistig mit mentalen Handlungen vollzogen. Es hat einen sehr komplexen Ablauf an verschiedensten geistigen Opferungen. Der Körper des Verehrers

10 Siehe Kapitel 9.

11 Siehe Kapitel 9.

wird zunächst zum Thron gemacht und der Gott in den Herzlotus, in der Mitte des Herzens des Verehrers eingeladen. Dort werden ihm zum Beispiel Speisen geopfert. Auch werden Rezitationen und das Feuerritual hierbei geistig durchgeführt (vgl. Rastelli 1999, S. 246ff.).

- *bāhyayāga*, das äußere Opfer, besteht gleich dem geistigen Opfer ebenfalls aus vielen einzelnen Phasen, zunächst aber aus dem Herstellen eines *maṇḍalas*. Anschließend werden beispielsweise *arghya* (bestehend aus Reis, Gerste, Wasser, Milch und Früchten) und Blumen dargebracht und noch eine ganze Reihe anderer kleinerer Rituale durchgeführt. Erst jetzt werden alle Handlungen auch physisch durchgeführt (vgl. Rastelli 1999, S. 271ff.).
- Auch *japa*, die Rezitation, ist ein Art von Opferung. Auch hier gibt es drei unterschiedliche Formen: die gesprochene, die geflüsterte und die geistige Rezitation. Zum Durchführen der Rezitation ist ein Rosenkranz (*akṣasūtra*) notwendig, der im Laufe des Rituals konsekriert wird, um ihn für die eigentliche Rezitation vorzubereiten, die in einem meditativen Geisteszustand erfolgt. Der *mantra* wird dabei nicht nur in seiner sprachlichen Form rezitiert, sondern auch in seiner visuellen Form geistig betrachtet (vgl. Rastelli 1999, S. 290ff.).
- Danach wird der Gott im Feuer mit dem *agnikārya*, dem Feuerritual, verehrt. Dafür wird zunächst eine Feuergrube errichtet, in der ein Feuer entfacht wird. Es folgen vielerlei Rezitationen, kleinere Rituale und Opferungen. Es werden das Feuer und der Gott verehrt und *homas* (Feuerspenden) mit verschiedensten Substanzen durchgeführt (vgl. Rastelli 1999, S. 302ff.).

## 2.4. Wissenschaftliche Forschung

Im letzten Jahrhundert begann das Pāñcarātra wissenschaftliches Interesse auf sich zu ziehen. Otto Schrader, der sich mit der Ahirbudhnya Saṃhitā befasste (vgl. Schrader 1916) veröffentlichte 1916 seine *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*, die bis heute ein wichtiger Bestandteil der Pāñcarātra-Forschung ist. In den folgenden Jahren erschienen einige Saṃhitās in kritischen Editionen, so wie 1931 die *Jayākhyasaṃhitā* (vgl. Krishnamacharya 1931) oder 1923 die *Īśvarasaṃhitā* (vgl. Anantācārya 1923). Smith publiziert 1975 *A Descriptive Bibliography of the Printed Texts of the Pāñcarātrāgama*

und schafft so einen wunderbaren Überblick über den zugänglichen Textkörper des Pāñcarātra. Erste Übersetzungen ins Englische gibt es von Krishnaswami, der die *Paramasaṃhitā* (vgl. Krishnaswami 1940) übersetzt hat und von Gupta, welche das *Lakṣmī Tantra* übersetzt hat (vgl. Gupta 1972). Die Übersetzung der *Sātvata Saṃhitā* von Swamy (vgl. Swamy 2005) diene auch für diese Arbeit als wertvolle Ressource.

Czerniak-Drożdżowicz hat sich mehrfach mit der PārS auseinandergesetzt, wie in ihrem Artikel zum *aṣṭadhāvidhi* (vgl. Czerniak-Drożdżowicz 2002), aber auch in ihrem Werk *Pāñcarātra scripture in the process of change: a study of the Pārameśvarasaṃhitā*.

Herauszuheben sind Rastellis Werke, allen voran die *Philosophisch-theologische Grundanschauungen der Jayākhyasaṃhitā mit einer Darstellung des täglichen Rituals* (vgl. Rastelli 1999) und *Die Tradition des Pāñcarātra im Spiegel der Pārameśvarasaṃhitā* (vgl. Rastelli 2006), neben zahlreicher Artikel, wie beispielsweise *Maṇḍalas and Yantras in the Pāñcarātra Tradition*.

Mit allgemeinen Informationen zum Pāñcarātra diene neben Schrader auch Matsubara mit seinem Werk *Pāñcarātra Saṃhitās & Early Vaiṣṇava Theology* (vgl. Matsubara 1994).

Für die Literatur zur PādS betreffend ist *The Philosophical and Theological Teachings of the Pādmasaṃhitā* von Silvia Schwarz Linder zu nennen (vgl. Schwarz-Linder 2014).

Im Hinblick auf die Einweihung im Speziellen sind Ute Hüskens Werke *Viṣṇu's Children. Prenatal life-cycle rituals in South India* (vgl. Hüskens 2009) und *Challenges to a Vaiṣṇava Initiation?* (vgl. Hüskens 2010) zu nennen, aber auch Rangacharis Buch *The Vaishnava Brahmans* (vgl. Rangachari 1985), welches einen praktischen Blick auf das Ritual ermöglichte, nicht zu vergessen Guptas Artikel *The Changing Pattern of Pāñcarātra Initiation* (vgl. Gupta 1983).

### **3. Die Literatur des Pāñcarātra und die hier verwendeten Texte**

#### **3.1. Die Literatur des Pāñcarātra**

Der früheste Text, der mit der Tradition des Pāñcarātra in Verbindung gebracht werden kann, ist das Nārāyaṇīya - eine Passage (321-339) aus dem zwölften Buch des Mahābhārata<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Die Wurzeln des Mahābhārata reichen zurück bis in die vedische Zeit. Das Werk, das aus 18 Bänden besteht, ist gewachsene Anonymliteratur und die Datierung ist nicht eindeutig, kann aber auf ca 330 – 50 nach Christus eingegrenzt werden (vgl. Fitzgerald 2010, S. 72ff.).

Die autoritativen Texte des Pāñcarātra sind die Saṃhitās, auch Āgamas genannt, die oft Konzepte aus dem Nārāyaṇīya in ihren einführenden Passagen verwenden (vgl. Colas 2010, S. 153).

Sie sind als Anonymliteratur von verschiedenen Autoren zu verschiedenen Zeiten geschrieben worden, deshalb ist die gewachsene Textstruktur der Saṃhitās sehr heterogen.

In den Saṃhitās selbst werden meist 108 Saṃhitās genannt, welche das genau sind, kann aber von Saṃhitā zu Saṃhitā variieren<sup>13</sup>. Schrader listet in seinem Werk „Introduction to the Pāñcarātra“ ca. 210 Saṃhitās auf (vgl. Schrader 1916, S. 6ff.).

Die Saṃhitās sind metrische Texte, das verwendete Versmaß ist der sehr oft benutzte Śloka, bei welchem eine Strophe vier mal acht Silben enthält.

So wie viele tantrische Texte sind die Saṃhitās in Dialogform geschrieben. Der Gesprächspartner von Viṣṇu gibt dem Werk meist seinen Namen und Viṣṇu verkündet ihm und somit den Lesern seine Lehren. Der Gesprächspartner stellt gelegentlich Zwischenfragen, die dem Text Struktur verleihen.

Jede Saṃhitā hatte ursprünglich ihre eigene Tradition und Lehre und wurde einem Tempel zugeordnet. Die Texte können auch śivaitische oder vedische Einflüsse haben und beeinflussen sich oft gegenseitig, so wie es auch bei der PādS und der ViśS der Fall sein dürfte.

In den Saṃhitās selbst, aber auch in der Sekundärliteratur findet sich oft das Ideal der Gliederung des Werkes in vier Abschnitte (*pādas*). Dieser Aufbau ist auch in der Śaiva-Literatur zu finden. Die vier *pādas* sind: *jñānapāda*, *yogapāda*, *kriyāpāda* und *caryāpāda*. In der Realität stellt diese Struktur jedoch eher die Ausnahme dar. Die PādS ist hierfür ein gutes Beispiel, da sie die eben genannte Gliederung aufweist (vgl. Colas 2010, S. 154ff.).

Die ältesten (9-11. Jahrhundert), noch existierenden Saṃhitās (unter ihnen das Svāyambhuvapañcarātra und das Devāmṛtapañcarātra) sind uns in nepalesischen Manuskripten erhalten geblieben und werden gerade von Dr. Diwakar Acharya editiert (vgl. Rastelli i. E. b., S. 3).

Die drei wichtigsten, als erstes publizierten Saṃhitās der Tradition, sie werden auch die „drei Juwelen“ (*ratnatraya*) genannt, sind die Sātvatasamhitā (SS), die Pauṣkarasamhitā (PauṣS) und die JS. Ihnen werden jeweils die südindischen Tempel in Melcote (im Bundesstaat Karnataka), Srirangam und Kanchipuram (beide im Bundesstaat Tamil Nadu) zugeordnet. Man sagt, dass von diesen dreien jeweils die Īśvarasamhitā (ĪS), die PārS und die PādS abstammen. Der örtliche Ursprung der Pāñcarātra-Texte ist allerdings ungewiss, es werden in den Büchern

13 Für PādS vgl. Smith 1975 S. 243ff., für ViśS S. 383ff.

sowohl nord- als auch südindische Orte erwähnt (vgl. Colas 2010, S. 155).

Die Datierung der *Samhitās* ist nicht eindeutig zu treffen. Was zumindest zwei der drei *ratnas* (SS und JS) betrifft, so kann man davon ausgehen, sie frühestens 850 nach Christus zu datieren sind. Dies argumentiert Sanderson damit, dass in ihnen ein Ritual beschrieben wird, welches durch das des kaschmirischen Śaivasiddhānta beeinflusst wurde und welches erst ab da entwickelte (vgl. Sanderson 2001, S. 38, Amn. 50). Alles drei *ratnas* mussten aber spätestens bis zum zehnten Jahrhundert nach Christus schon existieren. Dies begründet Schrader (vgl. Schrader 1916, S. 18f.) damit, dass in Utpalavaiṣṇavas Werk *Spandapradīpikā* diese drei Texte schon genannt wurden. Utpalavaiṣṇava lebte im zehnten Jahrhundert in Kashmir. Matsubara (vgl. Matsubara 1994, S. 18ff.), der auch Schraders Annahme (siehe oben) teilt, versucht den frühest möglichen Entstehungszeitpunkt festzumachen und nimmt dazu als Anhaltspunkt die oftmalige Nennung des Wortes *vaiṣṇava*, einen Verehrer von Viṣṇu meinend, das in diesen drei Texten häufig vorkommt. Da dieser Begriff jedoch nur einmal im *Mahābhārata* (vgl. *Mahābhārata* 18.6.97) zu finden ist, geht er davon aus, dass die drei Texte erst zu einer späteren Zeit verfasst worden sind, wo sich die Verehrung des Gottes Viṣṇu zwischenzeitlich schon zu einem eigenständigen Zweig im Hinduismus etabliert hat. Numismatische Funde belegen, dass der Begriff *vaiṣṇava* ab dem 5. Jahrhundert nach Christus gängig geworden ist. Auf einer Münze des König Dahrasena (5. Jahrhundert nach Christus) wird der Terminus *parama-vaiṣṇava* verwendet, der sich dann auch in der *PauṣS* (vgl. *PauṣS* 31.36) so wiederfindet. So lässt Matsubara als frühest mögliches Entstehungsjahrhundert für die *PauṣS* das 5. Jahrhundert zu.

Wenn man die Kapitel der JS in denen es um Tempelbau geht, untersucht, so grenzt Soundara Rajan (vgl. Soundara Rajan 1969, S. 79ff.) deren Entstehungszeitraum auf 600-800 nach Christus ein, da in den Texten Bestandteile von Tempeln beschrieben werden, die es davor nicht gab. Diese Anhaltspunkte findet er im 20. und 22. *paṭala* (Kapitel) der JS, genauere Angaben macht er dabei nicht.

Der Textkörper der *Samhitās* ist bis zum 17. Jahrhundert weitergewachsen (vgl. Matsubara 1994 S. 35).

In der Offenbarungsgeschichte der *PārS* wird beschrieben, dass die SS, die *PauṣS* und die JS die ersten Tantras (sprich *Samhitās*) waren, die niedergeschrieben bzw. offenbart wurden (vgl. *PārS* 1.18c-19b).

Die Hauptfunktion der *Samhitās* ist, dass sie Handbücher für Ritualvorschriften sind. Ihre Inhalte waren nicht für die Allgemeinheit gedacht, sondern wurden unter Verschluss gehalten

und nur qualifizierten, also initiierten Personen offenbart. Wahrscheinlich wurden sie von *ācāryas* (Lehrer, bzw. Gelehrte) geschrieben und waren für deren Nachfolger gedacht, denn nur dieser Personengruppe war es auch erlaubt, die darin erklärten Rituale durchzuführen (vgl. Rastelli 2000, S. 103).

### 3.2. Die Viśvāmitrasaṃhitā

Die von mir verwendete Ausgabe basiert auf sieben Manuskripten, hat ca. 2600 Śloken und ist in 27 Kapitel gegliedert. Das Kapitel über die *dīkṣā* hat in der ViśS 91 Śloken.

Den Dialog führen Kāśyapa und Viśvāmitra – Kāśyapa fragt und Viśvāmitra gibt ihm die Antworten (vgl. ViśS 1.1ff.). Smith nennt fünf Saṃhitās, nämlich die Kapiñjalasaṃhitā, die Puruṣottamasāṃhitā, die Bhāradvāyasaṃhitā, die Mārkaṇḍeyasaṃhitā und das Viṣṇu Tantra, in der die ViśS erwähnt wird. Die ViśS aber hat eine Liste mit 108 Saṃhitās (vgl. ViśS 2.16ff.), von denen, zumindest heute nicht mehr alle existieren. Wenn diese Liste nicht erst im Nachhinein eingefügt worden, könnte man davon auszugehen, dass sie zu den jüngeren bzw. weniger bekannten Saṃhitās zählt. Sie erwähnt die PādS (vgl. ViśS 2.17), aber in der PādS findet sie umgekehrt keine Erwähnung, weshalb man vermuten kann, dass die PādS älter ist als die ViśS. Ihr wird, im Gegensatz zur PādS, kein direkter Zusammenhang mit einer der drei Juwelen nachgesagt. Ein Tempel, in der die ViśS als liturgisches Handbuch verwendet wurde oder wird ist nicht bekannt (vgl. Smith 1975, S. 365ff.).

Außer in Smiths *A Descriptive Bibliography of the Printed Texts of the Pāñcarātrāgama* und im Vorwort der ViśS selbst finden sich wenige Informationen über die ViśS, was erschwert, die beiden hier verwendeten Passagen auf gleichem Niveau zu vergleichen, da die PādS schon umfassender erforscht wurde und somit detailliertere Fakten zugänglich sind. Es liegt auch keine valide Datierung des Werks vor.

### 3.3. Die Pādmasaṃhitā

Im Gegensatz zur ViśS wurde und wird die PādS auch heute noch in einigen Śrīvaiṣṇava-Tempeln in ganz Südindien als liturgisches Handbuch benutzt. So zum Beispiel im Srī Varadarājasvami Tempel in Kanchipuram (vgl. Padmanabhan, Sampath 1982, S. XXIX). Sie ist

sehr umfangreich und befasst sich mit einem großen Bereich der Pāñcarātra-Lehre und ihrer Praxis. Die hier verwendete Ausgabe stützt sich auf sieben Manuskripte. Der Dialog wird geführt von Brahmā und Śrībhagavān. Der narrative Rahmen ist etwas komplizierter als bei der ViśS: Saṃvarta erzählt einer Gruppe von ṛṣis (Weisen) den Dialog zwischen Brahmā und Śrībhagavān. Ihm wurde dieser Dialog von dem Weisen Padma erzählt und diesem wiederum wurde er von dem Weisen Kapila offenbart (vgl. PādS *jp* 1. 1-35). Diese Saṃhitā ist im traditionellen Sinne in vier *pādas* (Abschnitte) gegliedert:

- In den *jñānapāda* (*jp*), mit zwölf Kapiteln,
- den *yogapāda* (*yp*), zu fünf Kapiteln,
- den *kriyāpāda* (*kp*), mit 32 Kapiteln und
- den *caryāpāda* (*cp*), mit 33 Kapiteln.

Insgesamt hat die PādS ca. 9000 Ślokas und ist somit dreimal so lang wie die ViśS. Die PādS wird in einigen anderen Saṃhitās in deren Liste der Saṃhitās angeführt und soll von der JS abstammen (vgl. Smith 1975, S. 197ff.).

Die PādS wird traditionell mit der JS assoziiert, weil im *adhika pāṭha*, im „zusätzlichen“ Text des ersten Kapitel der JS (vgl. JS *adhika pāṭha* 6-8b) erwähnt wird, dass sie Kommentar und Erklärung der JS sei (vgl. Schwarz Linder 2014, S. 28). Rastelli (vgl. Rastelli 1999, S. 25) bemerkt dazu, dass noch nicht geklärt ist, ob die PādS wirklich eine „innere Verbindung“ zur JS hat. Sie ist nicht in Kommentar-Form geschrieben, sondern als eigenständiger Text verfasst. Der *jp* der PādS basiert jedoch auf den Abschnitten 4-5 der JS (vgl. Rastelli 1999, S. 34).

Zu den vier *pādas*:

Im *jñānapāda* sind die theologischen und philosophischen Lehren, denen die Anhänger der PādS folgen, niedergeschrieben. Es wird die Gottesvorstellung, die Erschaffung der Welt mit all ihren Lebewesen und Einzelseelen dargestellt. Die vier letzten Kapitel sind der Kosmologie und Kosmographie gewidmet.

Der *yogapāda* legt die Lehren über die *yoga*-Aspekte, die in der Ritual-Praxis zu Tage kommen, dar und es wird auch ein selbstständiger *yoga*, wie meditative, yogische Rituale beschrieben. Es wird der klassische achtegliedrige Pfad des Yoga beschrieben. Er handelt von der spirituellen Disziplin, den Meditations-Praktiken des *yogis* und dessen Energie-Körper.

Im *kriyāpāda* wird die Tempelkonstruktion ausgeführt und die begleitenden instandsetzenden und segnenden Rituale für die Kultbilder erläutert. Dieser Teil ist für den *ācārya* gedacht, der verantwortlich ist für Rituale im weitesten Sinne. Außerdem gibt es einen ausgiebigen Diskurs

über den Gott, seine 24 *mūrtis* (Erscheinungsform), seine Gefährtinnen und seine *avatāras*<sup>14</sup>. Am Ende des *kriyāpādas* werden die Rituale der *pratiṣṭhā*<sup>15</sup> (übersetzt „Instandsetzung“) beschrieben.

Im *caryāpāda* werden verschiedenste Bereiche des religiösen Alltags eines *pāñcarātrika* erläutert. Anfangs wird beschrieben, wer für welche Rituale zugelassen ist. Das zweite Kapitel, welches im Zuge dieser Arbeit übersetzt wurde, ist dann die Beschreibung bzw. Anleitung des Einweihungsrituals in die Tradition. Weiters werden im *caryāpāda* ausführlich die Einzelheiten der Verehrungsmöglichkeiten abgehandelt, vom täglichen Ritual (der *pūjā*), der rituellen Selbstreinigung, den Feueropferungen, der Herstellung des *cakrābjamaṇḍalas*<sup>16</sup>, über Feste, also gelegentliche Riten, sowie Sühne-Rituale, bis hin zu den verschiedenen Zweigen innerhalb des Pāñcarātra und einer umfassende Ausführungen über *mantras* und *mudrās* und deren Verwendungsmöglichkeiten und Nutzen (vgl. Schwarz Linder, S. 32ff.).

Der Inhalt der PādS wurde beeinflusst und inspiriert von einer Reihe anderer Saṃhitās, nämlich der JS, der ParS, der Ahirbudhnya Saṃhitā, der SS und dem LT. Linder-Schwarz fasst die Datierungen dieser Werke mit einer Zeitspanne von 850 nach Chr. (für die Datierung der JS) bis zum Beginn des zwölften Jahrhundert (für die Datierung von AS und LT) zusammen. Somit ist die PādS frühestens im 12. Jahrhundert zu datieren.

Sie muss jedoch spätestens bis zum 14. Jahrhundert geschrieben worden sein, denn da wurde sie des öfteren von Veṅkaṭanātha (1268-1369) in seinem Werk Pañcarātrarakṣa zitiert. (vgl. Schwarz Linder 2014, S.30).

#### **4. Die Einweihung (*dīkṣā*) in die Tradition des Pāñcarātra**

Die *dīkṣā* ist ein sehr komplexes Ritual, das zwei bis drei Tage dauern kann. Es markiert den Eintritt in die religiöse Tradition. Der Eingeweihte ist danach berechtigt, Rituale durchzuführen und bekommt einen Platz in der Tradition, da er in die Lehre eingewiesen wurde, die seit Anbeginn zuerst von Viṣṇu selbst und dann von Lehrer zu Schüler weitergegeben wurden. Er steht in einer Linie (*guruparamparā*), die nach den Traditionen bis zu Viṣṇu zurückreicht (vgl. Gupta 1983, S. 72).

14 Siehe Kapitel 10.

15 Die *pratiṣṭhā*-Rituale sind Zeremonien für Segnungen und Instandsetzungen von Kultbildern und Statuen. Während dieser Segnungen werden sie von der heiligen Kraft der göttlichen Präsenz durchdrungen, werden so zu Manifestationen des Göttlichen und können von nun an verehrt werden (vgl. Schwarz-Linder 2014, S. 35).

16 Siehe Kapitel 7.

Allgemein ist es so, dass zur Pāñcarātra-*dīkṣā*, zumindest in der anfänglichen Zeit einer Sekte alle *varṇas*<sup>17</sup> (Stände) und auch Frauen zugelassen waren (vgl. Gupta 1983, S. 69).

Ein Hauptaspekt der *dīkṣā* ist die rituelle Reinigung der Seele als Voraussetzung für die Gotteserfahrung. Für diesen Prozess ist der Lehrer verantwortlich, indem er die *tattvas*<sup>18</sup> (Wesenheiten) reinigt (vgl. Gonda 1965, S. 398).

#### 4.1. Die Einweihungsstufen im Pāñcarātra

Es gibt verschiedene Stufen der Einweihung bei den *pāñcarātrikas*, die großteils hierarchisch übereinander stehen.

1. Eine Person, die eine bestimmte Zeit bei einem Lehrer Unterricht genommen hat, wird danach von diesem in die Lehre eingeweiht und ist somit ein *samayin*. Der *samayin* ist erst zur Durchführung einiger weniger Rituale berechtigt. Er begleitet seinen Lehrer noch bei der Durchführung der Rituale und lernt dadurch. Bei dieser ersten *dīkṣā* bekommt der Initiand seinen persönlichen *mantra* vom Lehrer, der ihn auch über die Theologie und Philosophie der Tradition belehrt. Diese erste *dīkṣā* in der Laufbahn eines *pāñcarātrika* hat eher vorbereitenden Charakter (vgl. Gupta 1983, S. 72ff.).
2. Nach einer gewissen Zeit kann der *samayin* die Initiation zum *putraka* durchlaufen. Bei dieser Einweihung wird dem Schüler die Bedeutung seines *mantras* gelehrt und er ist nun zu allen Ritualen mit Ausnahme des Feueropfer zugelassen. Laut Sanjukta Gupta (vgl. Gupta 1983, S. 73) wird erst bei der Initiation zum *putraka* ein *maṇḍala* verwendet, welches unter anderem dazu dient, dem Schüler seinen spirituellen Namen zu verleihen.
3. Die Einweihung zum *sādhaka* wird dann durchgeführt, wenn der Einzuweihende die Fertigkeiten erworben hat, tägliche *pūjā* durchzuführen und in Meditation geübt ist. Für ihn sind beispielsweise *siddhis*<sup>19</sup>, besondere Kräfte, erstrebenswert.

17 Die *varṇas* (wörtlich „Farben“) sind in Bezug auf die Gesellschaft als Geburtsstände-Ordnung zu verstehen und bezeichnen somit den Stand einer Person. Ab 500 vor Christus gilt für dieses System folgende gesellschaftliche Einteilung (vgl. Michaels 1998, S. 48):

- Brahmanen (Priester, Geistesadel)
- Kṣatriyas (Aristokratie, Krieger)
- Vaiśyas (Händler, Bauern) und
- Śūdras (Diener, Handwerker) (Michaels 1998, S. 185).

18 Siehe Kapitel 10.

19 In der PādS wird unter anderem das Konzept der *siddhis* aus der Paramasamhitā (ParS) miteinbezogen, welche schreibt, dass es acht *siddhis* (ursprünglich erwähnt in Patañjalis *Yoga Sūtra* III.48, vgl. Bryant 2009, S. 383) gibt. Eine dieser *siddhis* ist es, sich so klein zu machen, dass man nur mehr die Größe eines Atoms hat (vgl. Schwarz Linder 2014, S. 159). Eine andere dieser *siddhis* ist beispielsweise die *gulikāsiddhi*, eine übernatürliche Kraft, die man mithilfe bestimmter Pillen erlangt. Im *caryāpāda* der PādS (25.183c – 187b)

4. Der *putraka* kann aber, je nach *Samhitā*, auch alternativ dazu zum *ācārya*, einem Lehrer, werden. Es ist keine klare Hierarchie zwischen den Beiden zu erkennen. Er hat danach selbst die Berechtigung (*adhikāra*), andere auf deren spirituellem Weg zu begleiten und sie einzuweihen (vgl. Gupta 1983, S. 74ff.).

Laut Ute Hüsken, die in ihrem Aufsatz „*Challenges to a Vaiṣṇava Initiation?*“ die Beziehung zwischen der Theorie, nämlich dem Sanskrit-Text und der Praxis, der tatsächlichen Ausführung des Rituals der *dīkṣā*, anhand der auch von mir verwendeten Textpassage in der PādS untersucht, werden heutige Einweihungen ins Pāñcarātra nur mehr nach dieser Beschreibung der *dīkṣā* durchgeführt (vgl. Hüsken 2010, S. 303).

In der JS werden vier verschiedene *dīkṣās* beschrieben, nämlich jene für die verschiedenen Stufen (*samayin*, *putraka*, *sādhaka* und *ācārya*), die PādS beschränkt sich dann auf nur mehr eine Einweihungsbeschreibung (vgl. Hüsken 2010, S. 304).

In beiden von mir untersuchten Textpassagen kommt zum Ausdruck, dass Angehörige aller *varṇas*, nämlich Brahmanen (Priester, Geistesadel), Kṣatriyas (Aristokratie, Krieger), Vaiśyas (Händler, Bauern) und Śūdras (Diener, Handwerker), sowie Frauen (siehe PādS, cp 2.64; ViśS 9.72) die Einweihung durchlaufen dürfen. Der Unterschied des Rituals der verschiedenen Personengruppen liegt neben den verschiedenen Ritual-Utensilien und persönlichen *mantras* (siehe PādS, cp 2.64, ViśS 9.72) aber auch darin, wozu der Eingeweihte nach der Einweihung berechtigt ist, zum Beispiel darf nur ein Brahmane danach Tempel-Rituale durchführen (vgl. Hüsken 2010, S. 306). Heutzutage werden ausschließlich männliche Brahmanen initiiert (vgl. Hüsken 2010, S. 310).

#### 4.2. Die fünf Sakramente (*pāñcasamskāras*)

Die *pāñcasamskāras* sind fünf Ritualelemente, die während einer Initiation ins Pāñcarātra zum Tragen kommen oder kommen können. In den beiden hier untersuchten Texten werden nicht alle dieser *pāñcasamskāras* bei der Einweihung angewandt, jedoch finden wir sie zur Gänze in anderen *Samhitās*, wie zum Beispiel in der ĪS (vgl. IS 21.283cd-284ab) (vgl. Hüsken 2009, S. 108ff.). Auch bei der Einweihung der heutigen *Śrīvaiṣṇavas*, bei denen die Tradition des

wird die Herstellung dieses Mittels beschrieben. Man wird, nachdem man sie zu sich genommen hat, unsichtbar und kann jeden Ort erreichen, den man will (laut JS), bzw. werden einem alle Wünsche erfüllt (laut Pādmāsamhitā) (vgl. TAK II, S. 198). Im 24. und 25. Kapitels des *caryāpāda* der PādS werden noch weitere *siddhis* angeführt.

Pāñcarātra noch weiterlebt, erhält der Schüler bei seiner Initiation die *pāñcasamskāras*, die fünf Sakramente. Sie sind folgende fünf Bestandteile des Einweihungs-Rituals:

- *tāpasamskāra*: *tāpa*, das Brandmal, wird auf den Oberarmen bzw. auf den Schultern mit erhitzten metallenen Stäben aus Silber oder Kupfer, an deren Ende ein Brandeisen ist, in die Haut eingebrannt. Das auf der linken Schulter angebrachte Brandmal hat die Form einer Muschel (*śankha*), das auf der rechten die eines Diskusses (*cakra*). Diese stellen die Waffen von Nārāyaṇa dar.
- *puṇḍrasamskāra*: Das *puṇḍra*<sup>20</sup>, in unseren Texten auch *ūrdhvaṇḍra* genannt, ist ein auf zwölf Körperpartien, zu allererst auf die Stirn aufgetragenes Symbol. Bei der Initiation geschieht dies durch den Lehrer (vgl. Rangachari 1985, S. 35). Das Auftragen des *ūrdhvaṇḍra* gehört für einen *pāñcarātri*ka zu seiner täglichen religiösen Praxis. In unserem Fall wird es aus Asche gezeichnet, es kann aber auch aus weißem Lehm und Kurkuma-Pulver hergestellt werden, welche dann zusammen in einer Kokosnuss-Schale mit Wasser angerührt werden. Jeder Handgriff wird von spezifischen *mantras* begleitet, der Gott wird in die Substanz eingeladen und sobald das Mal auf der Stirn oder auf einem anderen Körperteil aufgetragen ist, ist auch der Gott an diesem Punkt gegenwärtig (vgl. Rangachari 1985, S. 56 ff.). Das *ūrdhvaṇḍra* hat die symbolische Form der Füße Viṣṇus (vgl. Srinivasa Chari 1994, S. 308).
- *nāmasamskāra*: Anschließend folgt die Namensgebung. Der Adept erhält einen neuen Namen, einen Namen des Gottes Viṣṇu. Falls er schon einen solchen hat, behält er diesen bei.
- *mantrasamskāra*: Das vierte und wichtigste Sakrament besteht darin, dass der Lehrer dem Schüler seinen *mantra* mitteilt. In den beiden Texten, auf denen diese Arbeit basiert, flüstert der Lehrer dem Schüler seinen persönlichen *mantra* ins rechte Ohr.
- *yāgasamskāra*: Der Lehrer führt den Schüler in die rituelle Praxis ein, dies kann manchmal in Verbindung mit einem Kultbild erfolgen (vgl. Hüsken 2009, S. 105ff.).

In der PādS und der ViśS werden alle diese Sakramente bis auf das Brandmal dem Inhalt nach sowie die *pāñcasamskāras* ausgeführt, allerdings ohne sie als solche zu bezeichnen. Deshalb sind diese Rituale nicht in die Gruppe der *pāñcasamskāras* einzureihen.

### 4.3. Der Lehrer

20 Siehe Kapitel 12, Abb. 1.

Der Lehrer, in den beiden Passagen der PādS und der ViśS oft *ācārya* oder *guru* genannt, ist natürlich eine Grundvoraussetzung für den Schüler, um die *dīkṣā* zu erhalten. Somit ist der Schüler vom Lehrer abhängig.

Er hat eine wesentliche Rolle in der spirituellen Laufbahn des Schülers, denn er befreit den Schüler bei der Initiation von dessen Banden zur Vergangenheit und Zukunft, indem er diese Banden in Form von Fäden (*māyāsūtra*) ins Feuer opfert und verhilft ihm somit zum Ausstieg aus dem Wesenskreislauf (*saṃsāra*) (vgl. Rastelli 2003, S. 132 und PādS, cp2 2. 44, ViśS 9.50). Der Schüler hat den Lehrer zu respektieren. In beiden übersetzten Passagen wird den Verhaltensregeln des Schülers dem Lehrer gegenüber Platz eingeräumt (siehe PādS, cp2, 2.69-72, ViśS 9.77-80).

Rastelli, die in ihrer Dissertation die JS untersuchte führt die Pflichten eines Lehrers wie folgt an:

„Unter den Pflichten des Lehrers wird genannt: die Durchführung des täglichen Rituals, das aus Verehrung, Rezitation und Betrachtung besteht (JS 17.50cd; dargelegt in JS 9-15), der Initiation (*dīkṣā*) und der Besprengung (*abhiṣeka*) (JS 17.51c-52 und 55; dargelegt in JS 16 und 18), von Sühneritualen (*prāyaścitta*, JS 17.53cd; dargelegt in JS 25), der Einweihung des Götterbilds (*pratiṣṭhā*, JS 17.57; dargelegt in JS 20), die Kenntnis der verschiedenen Gruppen von Vaiṣṇavas (JS 17.54; dargelegt in JS 22), die Herstellung von Feuergruben, *maṇḍalas* und Götterbildern (JS 17.56ab; dargelegt z.B. in JS 15.2c-37b, 13.11c-47, 20.3-130).“  
(vgl. Rastelli 1999, Fn. 39)

Viṣṇu war der erste Lehrer (*prathamaguru*), er selbst hatte keinen Lehrer und bildet somit den Anfang der *guruparamparā*, der Linie der Lehrer. Es ist Pflicht des Schülers, nicht nur seinen eigenen Lehrer und den Gott zu verehren, sondern auch die gesamte Linie (vgl. Srinivasa Chari 1994, S. 303ff.).

#### 4.4. Das Kapitel der *dīkṣā* in den beiden Texten

In der ViśS ist das Kapitel der *dīkṣā* das neunte und hat 91 *Ślokas*. In den vorherigen Kapiteln geht es zunächst um die Entstehungsgeschichte der Welt und um *mantras*. Nach dem *dīkṣā*-Kapitel werden Verehrungsrichtlinien, *mudrās*, die *pratiṣṭhā*, *maṇḍalas*, Feiertage, Feste,

Baderiten, Tempelbau und Kultbilder besprochen (vgl. Smith 1975, S. 369ff.).

In der PādS ist das Kapitel der *dīkṣā* das zweite Kapitel des *caryāpāda*. Im Kapitel davor wird Brahmā von Bhagavān über die Kasten aufgeklärt. Nach dem Kapitel über die *dīkṣā* gibt es Kapitel über *mantras*, *maṇḍalas*, *mudrās*, Feuerrituale, Reinigungsrituale und noch vieles mehr (vgl. Smith 1975, S. 225).

## 5. Übersetzung und Erläuterung der Kapitel über die *dīkṣā* in der PādS und der ViśS

Im Folgenden werden die inhaltlich zusammengehörigen Verszeilen beider Texte<sup>21</sup> nebeneinander gestellt und übersetzt und im anschließenden Fließtext darunter bzw. in den nächsten Kapiteln näher beleuchtet:

Brahmā:

*ye dīkṣāyām adhikṛtā ye ca tatra bahiṣkṛtāḥ |  
te yathāvad aśeṣeṇa kathitāḥ puruṣottama ||1  
dīkṣāsvārūpaviṣaye bubhutsā mama samprati |  
vijṛmbhate tatsvarūpam upadeṣṭuṃ tvam arhasi ||2*

Brahmā:

Jene, die für die Einweihung berechtigt sind und jene, die davon ausgeschlossen sind, die wurden [vorher] durch eine Erzählung zur Gänze besprochen, o höchster *Puruṣa!* (1)

Meine Neugierde bezüglich der Form der Einweihung ist erweckt. Mögest du mir jetzt ihre eigene Form erklären. (2)

Kāśyapaḥ:

*dīkṣāyā lakṣaṇaṃ brūhi bhagavan madanugrahāt (?)<sup>22</sup> |  
tat sarvaṃ vistareṇaiva brūhi me bhaktavatsala ||1*

Kāśyapa:

O Ehrwürdiger, erzähle aus Gnade mit mir das Kennzeichen der Einweihung.

Erzähle mir, o Geliebter [deiner] Verehrer, ausführlich alles davon. (1)

Der Dialog zwischen Brahmā und Śrībhagavān (PādS) bzw. zwischen Kāśyapa und Śrīvāmitra (ViśS) beginnt und der jeweilige Gesprächspartner wird aufgefordert, das Ritual der *dīkṣā* zu beschreiben. In der PādS wird zunächst der Personenkreis spezifiziert, für den dieses Ritual in

21 Vgl. Padmanabhan, Sampath 1982, S. 7-16 (PādS) und Bhatta 1970, S. 47-56.

22 Das Fragezeichen hat der Editor im Text an dieser Stelle vermerkt ohne näher darauf einzugehen, möglicherweise war diese Stelle im Manuskript unleserlich.

Frage kommt. Hierbei wird im Text auf eine frühere Stelle in der PādS verwiesen, die ich aber nicht auffinden konnte. Im weiteren Verlauf der Einweihung wird in beiden Texten immer wieder darauf eingegangen, welche Besonderheiten zum Beispiel für Frauen oder *śūdras*<sup>23</sup> zu beachten sind - damit wird dort die Gruppe der Initianden beschrieben. Deshalb ist davon auszugehen, dass hier am Anfang der untersuchten Passage der PādS die Personengruppe der Lehrer eingegrenzt wird, die berechtigt ist, das Ritual der *dīkṣā* durchzuführen und nicht die jener, die die Einweihung erhalten.

Śrībhagavān:

*pratiṣṭhāvidhivat sarvaṃ dīkṣāmaṇḍapam āditaḥ  
kārayitvā śucau deśe tadvad eva caturmukha* ||3  
*deśe ca paścime vedyāḥ kuṇḍaṃ tālatrayād bahiḥ |  
kārayitvā dvijendrādivarṇānām ānupūrvaśaḥ* ||4

*anukūlaṃ catuṣkoṇaṃ tālavayamitāntaram  
vṛttaṃ gokarṇayugmena vistīrṇaṃ tadanantaram* ||5  
*cāpākāraṃ vitastibhyāṃ vistārāyāmasammitam  
trikoṇam itarat kuṇḍaṃ prādeśadvayavistṛtam* ||6

Śrībhagavān:

Nachdem er<sup>26</sup> anfangs einen Pavillon für die *dīkṣā* an einem reinen Ort, wie bei der Vorschrift der *pratiṣṭhā*<sup>27</sup>, nur auf diese Weise hat machen lassen, o

Viśvāmitraḥ:

*dīksām vakṣye tu saṃkṣepāt tac chrṇu dvijapuṅgava |  
āditye mīnameṣeṣu vṛṣanakreṣu saṃsthite* ||2  
*pūrvapakṣe śubhe ṛkṣe ekādaśyāṃ tathā niṣi |  
śucau deśe manojñe ca kārayitvā tu maṇḍapam* ||3  
*gomayena samālipyā veṣṭayed darbhamaḥāyā |  
vedīm kuryāc ca tanmadhye caturhastapramāṇataḥ* ||4  
*tālotsedhāparā cānye vistārāyāmatatsamāḥ (?)* ||24  
*vedyāḥ paścimadigbhāge kuṇḍaṃ kuryād vidhānataḥ* ||5  
*krameṇa brāhmaṇādīnām evaṃlakṣaṇakaṃ mune |  
catuṣkoṇaṃ tālayugmam anukūlaṃ dvijasya tu* ||6  
*vṛttaṃ kuryāt kṣatriyasya gokarṇayugma*<sup>25</sup> *saṅyutam |  
cāpākāraṃ ca vaiśyasya vitastidvayasammitam* ||7  
*trikoṇaṃ śūdrayoneḥ syāt prādeśadvayasammitam |  
vistārāyāmasadṛśaṃ tatpramāṇamitāṃ tathā* ||8  
*trimekhalāṃ ca kurvīta paścime yonibhūṣitām |*

Viśvāmitraḥ:

Höre dies, du Held der Zweimal-Geborenen<sup>31</sup>, ich werde aber zusammenfassend über die *dīkṣā* sprechen.

Nachdem er, wenn die Sonne am Himmel im Sternbild des Fisches, Widders oder des Stieres steht, (2)

in der ersten Hälfte [des Mondmonats] am elften Tag, der klar und hell ist, sowie in der Nacht an einem schönen, gereinigten Ort einen Pavillon errichten hat

23 Siehe PādS, cp2, 2.64 und ViśS 9.72.

24 Der Editor hat vermerkt, dass 5ab unleserlich ist. Die Zeile bleibt unübersetzt, da sich mir aus den vorhandenen Worten kein Sinn erschließt.

25 °yugma° konj., ed. °yuta°.

26 In beiden Texten wird zunächst nicht explizit genannt, wer es ist, der den Pavillon errichtet bzw. errichten lässt, weil in beiden Büchern durch die vorangehenden Kapitel klar ist, dass der Lehrer gemeint sein muss. Er wird in der PādS das erste Mal in Vers 8 und in der ViśS erst in Vers 16 erwähnt.

27 Diese Textstelle war leider nicht ausfindig zu machen.

Viergesichtiger<sup>28</sup>, (3)

und nachdem er an einem Ort westlich des Sockels<sup>29</sup>, drei *tālas*<sup>30</sup> außerhalb [dieses Sockels] eine abschüssige, viereckige, im Inneren zwei *tālas* messende Grube, gemäß jener Vorschrift für die *varṇas*, die die *brāhmaṇas* als erstes [nennen], hat machen lassen, (4)

[lässt er] anschließend eine runde [Grube machen, die für die *ksatriyas* gedacht ist, eine] die mit zwei *gokarṇas* bemessen ist. (5)

[Für die *vaiśyas* lässt er] eine bogenförmige [Feuergrube bauen], deren Breite und Länge durch zwei *vitastis* bemessen ist.

[Für die *sūdras* anschließend noch] eine andere Feuergrube, dreieckig und zwei *pradeśas* weit. (6)

lassen, (3)

[dessen Boden] mit Kuhdung bestrichen hat, soll er [ihn] mit *darbha*-Gras<sup>32</sup> und Sandelholz<sup>33</sup> bedecken und in dessen Mitte eine *vedī* [, einen Sockel], die vier *hastas* misst, machen. (4)

Und die anderen sind anders als die, die einen einen *tāla* hoch sind, [doch] gleich [in Hinblick auf] Länge und Breite.<sup>34</sup>

Er soll vorschriftsgemäß westlich der *vedī* eine Feuergrube machen.<sup>35</sup> (5)

O Weiser! Der Reihe nach soll er, für die *brāhmaṇas* usw., [Feuergruben] mit folgenden Kennzeichen [errichten]:

Er soll für den *brāhmaṇa* eine viereckige, zwei *tālas* messende, abschüssige, (6)

für den *ksatriya* eine runde [Feuergrube] machen, die zwei *gokarṇas* misst.

und für den *vaiśya* soll es eine bogenförmige geben, die mit zwei *vitastis* bemessen ist. (7)

Für den *sūdra*-Geborenen soll sie dreieckig sein, deren Breite und Länge<sup>36</sup> gleich ist, nämlich zwei *pradeśas* messend, nach diesem Maß (8)

soll er auch dreifache Stufen machen und diese im Westen mit einer *yonī* schmücken. (9ab)

In der ViśS wird zunächst der Zeitpunkt angesprochen, an dem das Ritual beginnen soll, nämlich der elfte Tag der lichten Hälfte des Monats, die Zeit zwischen Neu- und Vollmond. Somit beginnt die *dīkṣā* drei Tage vor Vollmond und da das Ritual zwei Tage dauert, ist der Tag, an dem der Adept neu eingeweiht ist, ein Vollmondtag. In der ViśS wird spezifischer auf die Zeit im Jahr eingegangen, in der es günstig ist, die *dīkṣā* durchzuführen. Es werden die drei hintereinander liegenden Tierkreiszeichen Fisch, Widder und Stier angegeben.

28 Beiname Brahmās.

29 Siehe Kapitel 6.4.

30 Siehe für die Längenmaße (*tāla*, *varṇa*, *gokarṇa*, *vitasti* und *hasta*) Kapitel 6.

31 Zweimal-Geborene sind in diesem Kontext Brahmanen.

32 Siehe Kapitel 6.

33 Siehe Kapitel 6.

34 Der Inhalt des Verses 5ab ist in diesem Kontext nicht sinngebend, da nicht klar ist, worauf sich die „anderen“ (*aparā*) beziehen. Das könnte darauf hindeuten, dass die Zeile aus einem anderen Text (aus welchen bleibt unklar) übernommen worden ist und dabei fehlerhaft eingepasst worden ist.

35 Der unleserliche Teil (Vers 5ab) im Text wird in der Übersetzung hier ausgelassen.

36 Damit ist wahrscheinlich die Basis des Dreiecks gemeint.

Der erste Schritt des Arrangierens des Ritual-Platzes ist das Aufbauen eines Pavillons<sup>37</sup> an einem reinen Ort und auch hier wird auf eine frühere Stelle über die *pratiṣṭhā*<sup>38</sup> in der PādS verwiesen, die ich bis jetzt noch nicht ausfindig machen konnte. In der ViśS ist der Platz mit Kuhdung zu bestreichen und mit *darbha*-Gras und Sandelholz zu bestreuen. Dann gehen beide Texte in die Gestaltung des Ritual-Platzes im Pavillon über: In der Mitte wird ein Sockel, die *vedī*, errichtet und westlich davon, je nach Stand des Einzuweihenden, eine verschieden geformte Feuergrube<sup>39</sup>. Hierbei muss man bemerken, dass nur die ViśS explizit die Errichtung der *vedī* erwähnt, in der PādS wird sie in Vers 4 einfach vorausgesetzt.

*āyāmaḥ sruksruvādīnām īdrśo brāhmaṇādiṣu | daśamyām sambharet sarvān samidādīn samāhitaḥ ||9*  
*daśabhyām yāgasambhārāḥ sambhāryāḥ samidādayaḥ ||7 madhyamdine śuciḥ snāta ekabhuktena vartayet |*  
*ekādaśyām tithau snātaḥ śuddhavāsoyugaṃ dadhat ||10*  
*śvetagandhānuliptāṅgaḥ śvetamālyavibhūṣitaḥ |*  
*bhūṣitaś ca yathālabdhair bhūṣaṇaiḥ samalamkṛtaḥ ||11*  
*ekādaśyām tu sāyāhne tithau syād adhivāsanam | sāyamkāle tu saṃprāpte kuryāc caivādhivāsanam |*  
*maṇḍape ca yajane sthāpyaṃ dvārakumbhādīpūrvakam || caturṣu dvāradeśeṣu pārśvayoḥ kalaśadvayam 12*  
8 *nidhāya vedikāmadhye kuryāc cakrābjamaṇḍalam |*

*dhāraṇāśodhitatanuś cakrābjaṃ vartayed guruḥ |*  
Genauso [, je nach Stand des Initianden,] ist die Länge  
des großen und des kleinen Opferlöffels usw.  
[verschieden] für [die *varṇas*], die mit den *brāhmaṇas*  
beginnen.

Die Opferutensilien wie Brennholz usw. sind am zehnten  
Tag [der ersten Monatshälfte] zusammenzutragen. (7)

Am elften lunaren Tag<sup>40</sup> aber soll am Abend das  
*adhivāsana*<sup>41</sup> sein.

Die Tortöpfe<sup>42</sup> und das was mit ihnen verwendet wird<sup>43</sup>,  
37 Siehe Kapitel 6.

38 Die Rituale der *pratiṣṭhā* sind Zeremonien zur Segnung und zur Instandsetzung. Kultbilder werden dadurch zu anbetungswürdigen Gegenständen, weil sie durch dieses Ritual mit göttlicher Energie gespeist werden und somit als Manifestation des Göttlichen gelten (vgl. Schwarz Linder 2014, S. 35).

39 Siehe Kapitel 6.

40 Lunare Tage, hier mit dem Terminus *tithi* beschrieben, sind die ersten vierzehn Tage des Mondzyklus, der mit dem Neumond beginnt, sie werden auch „dunkle Tage“ genannt und eignen sich gut für Rituale (vgl. TAK III, S. 95).

41 Erläuterung im Fließtext.

Am zehnten Tag soll er konzentriert alle  
[Opfermaterialien], mit dem Feuerholz beginnend,  
zusammentragen. (9cd)

Er, der sauber und gewaschen ist, soll nur einmal essen,  
zur Mittagszeit.

Am elften lunaren Tag soll er gebadet, ein Paar saubere  
Gewänder tragend<sup>45</sup>, den Körper mit hellem Sandelholz  
gesalbt, geschmückt mit weißen Blumengirlanden und  
mit Schmuckstücken, je nach Verfügbarkeit verziert,  
(10-11)

sobald die Abendzeit erreicht worden ist, das  
*adhivāsana*-Ritual machen.

Er soll jeweils Wasserkrüge zu beiden Seiten der vier

Torplätze stellen und in der Mitte des Sockels das

sollen am Opferplatz im Pavillon aufgestellt werden. (8) Diskuslotus-*maṇḍala* herstellen. (12-13b)  
Der Lehrer, dessen Körper durch *dhāraṇā* gereinigt ist,  
soll das Diskuslotus[-*maṇḍala*]<sup>44</sup> herstellen. (9ab)

Am Tag vor dem Beginn des eigentlichen Rituals, also am zehnten Tag der ersten Monatshälfte, sind die Opferutensilien herbeizutragen. In beiden Texten wird auf die Reinheit des Lehrers, der hier in der PādS zum ersten Mal als handelndes Subjekt genannt wird, verwiesen, allerdings an unterschiedlichen Stellen: In der PādS in Zusammenhang mit dem Erstellen des Diskuslotus-*maṇḍala* und in der ViśS schon früher, nämlich dann, wenn es darum geht, das *adhivāsana*-Ritual, das vorbereitende Ritual, zu beginnen. *adhivāsana* oder *adhivāsa* bedeutet „Aufenthalt bei [einer Gottheit]“ (TAK I, S. 109) und dieses Ritual findet am Vortag eines großen, wichtigen Rituals statt. Es kann beispielsweise aus Waschungen (z.B. von einem Gottes-Abbild) bestehen (vgl. Gupta 1972, S. 326).

Dann, am elften Tag beginnt das eigentliche Ritual. In der ViśS nimmt der Lehrer ein Bad und in der PādS wird der Lehrer-Körper zusätzlich durch *dhāraṇā* gereinigt.

Der Begriff „*dhāraṇā*“ kann einerseits mit „Konzentration“ wiedergegeben werden, andererseits ist er hier vor allem Teil der *bhūtaśuddhi*, der Reinigung der Elemente, ein vorbereitendes Ritual, das hier zum Einsatz kommt. Es wird auch im täglichen Ritual verwendet und meist geht ihm ein Bad voran. Durch Auflegen von *mantras*<sup>46</sup> auf die Hände und den Körper wird der Körper des Verehrers gereinigt. Durch *prāṇāyāma* (Atemregelung), *dhāraṇā* (Festlegung) und *dhyāna* (Visualisierung) werden die *bhūtas* (Elemente), aus denen der Körper besteht, mental vernichtet und wieder hergestellt. Der genaue Ablauf des Rituals ist von Saṃhitā zu Saṃhitā verschieden. Wie die Rituale genau in unseren beiden Saṃhitās durchzuführen sind ist in PādS cp 3.25-51b und ViśS 10.41-67b nachzulesen (vgl. Rastelli i. E.).

42 Erläuterung im Fließtext.

43 Damit ist die restliche Ausstattung gemeint, die noch vonnöten ist, um den Ritualplatz auszustatten. Siehe Kapitel 6.

44 Siehe Kapitel 7 und siehe Kapitel 12, Abb. 2.

45 Mit dem Begriff *vāsoyuga* ( ViśS 9. 10d) wird zum Ausdruck gebracht, dass die Bekleidung des Schülers aus zwei Teilen besteht, nämlich aus zwei weißen Tüchern, von denen das eine für den Oberkörper ist und um ihn geschlungen ist und das andere um die Hüften gewickelt wird, so wie ein traditionell, indischer *dhotī*. Diese Kleidungsstücke dürfen nicht genäht worden sein (vgl. Bühnemann 1988, S. 58). Auch in der JS 9.53b wird der sehr ähnliche Begriff *vastrayuga* verwendet, allerdings nicht im Kontext einer Einweihung. Rastelli übersetzt diese Passage wie folgt:

„Er soll das Badetuch ausziehen und ein Paar von Kleidern, d.h. Unter- und Obergewand oder ein *yoga*-Tuch (*yoga-paṭṭa*) und darunter eine Stoffbinde, anziehen, „weil niemals mit nur einem einzigen Gewand zu meditieren ist“. (JS 9.52d-54b)“ (Rastelli 1999, S.206).

46 Zum „Auflegen der *mantras*“ siehe auch Kapitel 9.

Der Lehrer führt dann das *dvārakumbha*-Ritual durch. Es werden die Tortöpfe jeweils paarweise an den Torbögen des Pavillons aufgestellt. Sie sind mit Wasser gefüllt und können zudem auch mit Düften, Edelsteinen und auch mit den fünf Kuhprodukten<sup>47</sup> versehen sein. In der *Nārādīyaśaṃhitā* wird beschrieben, dass in den Töpfen, je nach Himmelsrichtung, verschiedene Gottheiten visualisiert werden: „*Pūrṇa* und *Puṣkara* im Osten, *Ānanda* und *Nanda* im Süden, *Vīrasena* und *Suṣeṇa* im Westen und *Sambhava* und *Prabhava* im Norden“ (TAK III, S. 212). In der *PādS* wird bei einer Beschreibung des *adhivāsana*-Rituals ebenfalls auf die Tortöpfe eingegangen, aber dort wird nur gesagt, dass in den Töpfen *Viṣṇu* und sieben andere Götter, die nicht namentlich genannt werden, verehrt werden (vgl. *kriyāpāda* 5.61). Danach trägt der Lehrer das Diskuslotus-*maṇḍala* auf die *vedī* auf.

*kumbhaṃ ca hemādimaṃ karaṃ cāpi tādrśam* ||9  
*grāhitodakasampūrṇaṃ nyastaratnasuvarṇakam* |  
*sūtraveṣṭitasarvāṅgaṃ srakcandanapariṣkṛtam* ||10  
*ahatābhyāṃ ca vāsobhyāṃ chāditam doṣavarjitam* |

*astreṇa śatavāraṃ tu karaṃ cābhimantrayet* ||11  
*acchinnadhārayā siñced vedikāṃ parito guruḥ* |  
*prādakṣiṇyena karaṃ nūvā kumbhaṃ ca pṛṣṭhataḥ* ||12  
*aiśānye cakrapadmasya bhāge dhānye niveśayet* |  
*dakṣiṇe kalaśaṃ vāme karaṃ mūlavidyayā* ||13  
*kumbhe ca harim āvāhya pūjāyec chāstravartmanā* |

*yajeta devaṃ cakrābjamaṇḍale kamalāsana* ||14  
*sāṅgaṃ saparivāraṃ ca yathāvidhi yathākramam* |  
*mathitvā ‘ṣṭākṣareṇāgniṃ kuṇḍe taṃ viniveśayet* ||15

Einen aus Gold oder Ähnlichem beschaffenen Topf soll er herbeischaffen und einen ebenso beschaffenen Schnabel-Krug, (9cd) der mit geschöpftem Wasser zur Gänze gefüllt ist, mit

*hemādinirmitaṃ kumbhaṃ gālītodakapūritam* ||13  
*vinyastaratnakanakaṃ sakūrcaṃ sūtraveṣṭitam* |  
*vāsoyugalasaṃvītaṃ candanasragalaṃkṛtam* ||14  
*akṣataiḥ sumanobhiś ca vikīrṇaṃ ca samantataḥ* |  
*yaddravyanirmitaḥ kumbhaḥ taddravyāt karkarī bhavet* ||  
15

*śatakr̥tvo śramantreṇa karkarīm cābhimantrayet* |  
*vedikāṃ paritaḥ siñcet dhārayāc chinnayā guruḥ* ||16

*cakrābjasyeśadigbhāge kumbhasthāpanam ācaret* |  
*vṛhīn nidhāya suśubhān kumbhaṃ tasyopari nyaset* ||17  
*kumbhasyāntaḥ phalaṃ tasya phalāni parito nyaset* |  
*kalaśaṃ dakṣiṇe pārśve vāme ca karaṃ nyaset* ||18  
*kumbhe ca harim āvāhya pūjāyem mūlavidyayā* |

*maṇḍale ca yajed devaṃ upacāraiś ca ṣoḍaśaiḥ* ||19  
*saha sarvaiḥ parivāraiḥ śāstracoditavartmanā* |  
*paścime ca harim devaṃ maṇḍalād uktavartmanā* ||20  
*hariṃ ca lakṣmībhūmibhyāṃ śayānaṃ parikalpya ca* |  
*bhogair arghyādibhiḥ sarvair naivedyāntaiḥ samarcayet* ||  
21

*mathitvāgniṃ ca mūlena kuṇḍe taṃ vinyased guruḥ* ||22b

Den Topf, der aus Gold oder Ähnlichem gemacht ist, der gefüllt ist mit gefiltertem Wasser, (13cd) in den Gold und Edelsteine hineingelegt sind, der gefüllt ist mit einem *kuśa*-Büschel, ist mit Fäden umwickelt, in

47 Siehe Kapitel 6.1.2.

Gold und Edelsteinen versehen ist und dessen ganzer Korpus mit Fäden umwickelt ist und der mit Sandelholz und Blumengirlanden umgeben ist, (10) und der eingewickelt ist in neue Tücher, die von Fehlern frei sind, [diesen] Schnabel-Krug soll er hundertmal mit dem *astramantra*<sup>48</sup> besprechen. (11)

Der Lehrer soll den Sockel rundherum mit einem ununterbrochenen (Wasser-)Strahl begießen. Nachdem er den Schnabel-Krug im Uhrzeigersinn herumgeführt hat, und den Topf danach (12)

[soll er die beiden Gefäße] im Nordosten, auf dem Teil des Diskuslotus-*maṇḍala* hinstellen [wo er zuvor das Getreide [aufgestreut] hat, [und zwar] rechts den Wasserkrug und links den Schnabel-Krug. (13)

Und nachdem er den Hari in den Topf eingeladen hat, soll er ihn mit dem *mūlamantra* verehren, nach Art der *śāstras*.

O du, der du einen Lotus als Sitz hast! Er soll den Gott im Diskuslotus-*maṇḍala* vorschriftsgemäß und der Reihe nach gemeinsam mit den Körper[gliedern]<sup>49</sup> und seinem Gefolge<sup>50</sup> verehren. (14-15b)

Nachdem er dem Achtsilbigem<sup>51</sup> ein Feuer entfacht hat, soll er [den Gott] in die Feuergrube bringen. (15cd)

49 Die *āṅgas* stellen sechs Körperteile des Gottes dar, diese sind:

- *hṛt*, der Herz-*mantra*, welcher am kleinen Finger aufgelegt wird,
- *śiras*, der *mantra* des Kopfes, er wird am Ringfinger aufgelegt.
- *śikhā*, der *mantra* des Haarschopfes wird am Mittelfinger,
- *kavaca*, der *mantra* der Körperpanzerung wird am Zeigefinger,
- *astra*, der *mantra* der Waffe wird am Daumen und
- *netra*, der *mantra* der Augen wird auf allen fünf Fingerspitzen aufgelegt (vgl. Flood 2006, S. 114).

Ob diese Vorgehensweise auch auf die PādS zutrifft, kann ich nicht beantworten, da ich eine entsprechende Stelle in ihr nicht gefunden habe.

50 Der *parivāra*, das Gefolge, in anderen Texten auch *parivāradevas* oder *parivāradevatās* genannt, sind die Begleitgottheiten des Hauptgottes, deren Figuren zum Beispiel in Tempeln in separaten Schreinen um den zentralen Schrein mit der Hauptgottheit sind. Die Anzahl und die Identitäten der Begleitgottheiten können je nach Tradition variieren (vgl. TAK III, S. 404ff.).

51 Damit ist der achtsilbige *aṣṭākṣaramantra* gemeint.

52 In den hinduistischen Traditionen werden den acht (den vier Haupthimmelsrichtungen und den vier Nebenhimmelsrichtungen) bzw. zehn Himmelrichtungen (inklusive „oben“ und „unten“) Gottheiten zugeordnet. Diese Gottheiten werden *lokapālas* oder *dikpālās*, die Hüter der jeweiligen Richtung, genannt. Sie haben die Aufgabe einen bestimmten Bereich im Tempel zu beschützen (vgl. Wessels-Mevissen 2001, S. 1). Verschiedene Listen dieser *lokapālas* finden sich schon in vedischen Schriften (Atharvaveda I.31; III.26-27 Yajurveda) (vgl. Wessels-Mevissen 2001, S. 4). In śivaitischen Texten, wie dem Somaśambhupaddhati (SP4 2.129-138) findet sich diese Liste der *dikpālās*: Osten – Indra, Südosten – Agni, Süden – Yama, Südwesten – Nairṛta, Westen – Varuṇa, Nordwesten – Vāyu, Norden – Kubera oder Soma, Nordosten – Īśāna. Oben – Brahmā und unten – Ananta. In der PādS (PādS *kp* 10.135) und der ViśS (ViśS 5.33) wurden die letzten beiden allerdings weggelassen und es sind nur acht *dikpālās* vorhanden (vgl. TAK II, S. 157ff.).

ein Paar von Tüchern gewickelt, mit Sandelholz und Blumengirlanden versehen (14) und mit Körnern und Blumen zur Gänze gefüllt. Der Schnabel-Krug soll aus dem Material [gefertigt sein], aus dem der Topf gefertigt ist. (15)

Er soll den Schnabel-Krug hundert Mal mit dem *astramantra* besprechen. Der Lehrer soll die *vedī* [mit dem Schnabel-Krug in der Hand] umrunden und sie [dabei] durchgehend begießen. (16)

Er soll sich [nun] dem Platz mit dem Topf, der auf dem nordöstlichen<sup>52</sup> Teil des *cakrabjamaṇḍala* steht, nähern und soll, nachdem er glücksverheißende Reiskörner [in den Topf] hineingegeben hat, den [Wasserkrug] nahe diesem [Topf] hinstellen. (17)

Er soll den Wasserkrug rechts und den Schnabel-Krug links hinstellen. Er soll Früchte rund um den Topf und in den Topf hineinlegen. (18)

Nachdem er Hari in den Topf eingeladen hat, soll er ihn mit dem *mūlamantra* verehren. (19ab)

Und er soll den Gott mit dem gesamten Gefolge<sup>53</sup> im *maṇḍala* mit Hingabe und den sechzehn Dienstleistungen<sup>54</sup> verehren und, nach Grundlagen der *śāstras* usw.

Anschließend wird geschildert, wie der Lehrer das *kumbhasthāpana*-Ritual durchführt. Dieses Ritual besteht im Allgemeinen daraus, Töpfe an einem bestimmten Ort, in diesem Fall auf dem *maṇḍala* auf der *vedī* zu platzieren und dann Gottheiten in diese Töpfe einzuladen. Die Töpfe sind geschmückt, mit wertvollen Substanzen gefüllt, mit Fäden umwickelt und mit Tüchern bedeckt (vgl. TAK II, S. 119). In beiden Passagen wird extra erwähnt, dass kein herkömmliches Wasser, sondern „geschöpftes“ (PādS), bzw. „gefiltertes“ (ViśS) Wasser verwendet werden soll. In den beiden dieser Arbeit zugrunde liegenden Texten haben wir hier zwei Gefäße, *kumbha*, den Topf und *karaka* (PādS) bzw. synonym dafür *karkarī* (ViśS) den Schnabel-Krug, der etwas kleiner sein dürfte als der Topf. Dieser wird außerdem *astravardhanī*, das *astra*-Gefäß genannt, weil in ihm der *astramantra* verehrt wird (vgl. TAK I, S. 164ff.).

In anderen Texten wird beschrieben, dass neben den Gefäßen in der Mitte, dem *kumbha* und dem *karaka*, rundherum noch acht weitere Töpfe in den acht Himmelsrichtungen platziert werden (vgl. TAK II, S. 119).

Es wird in der PādS beschrieben, dass die Behältnisse auf dem „Getreide-Teil“ des *maṇḍalas*, der im Nordosten ist, platziert werden. Dies setzt voraus, dass davor ein *dhānyapīṭha* auf der *vedī* angefertigt worden ist. Ein *dhānyapīṭha* ist ein *pīṭha* (Stuhl, Unterlage) aus Körnern oder auch Getreide. Dieser kommt zustande, indem zuerst die *vedī* mit Kuhdung bestrichen wird, dann darauf in Schichten ungeschälter Reis, ein Tuch, wieder ungeschälter Reis, ein Tuch und auf dieses dann Sesam gestreut wird. Dies dient als Unterlage für Gefäße (sowie hier dem *kumbha* usw.) in Ritualen (vgl. TAK III, S. 226).

In der ViśS wird davon gesprochen, dass der Schnabel-Krug auf dem nördlichen Teil des *maṇḍalas*, dem Teil des Topfes platziert werden soll – dies lässt die Schlussfolgerung zu, dass vielleicht nur der Schnabel-Krug um die *vedī* herumgeführt werden muss, weil mit ihm Wasser

gegossen wird und der Topf, in den dann die Gottheit eingeladen wird, schon vorher, oder

54 *upacāras* sind „Darbringungen, Dienstleistungen, Spenden oder Opfer“ aus verschiedensten Substanzen am Ende der Gottes-Verehrung. Die Opfergaben bestehen dabei aus verschiedenen Substanzen wie z.B. Lebensmittel oder Sandelholz. Es gibt, je nach Tradition verschiedene Listen (vgl. Brooks, 1990 S.275). Im *caryāpāda* der PādS finden sich Listen mit 16, 32, und 64 *upacāras* (vgl. TAK I, S. 238).

55 Lakṣmī und Bhūmi sind zwei Konsortinnen von Viṣṇu. Wenn er mit beiden dargestellt wird, dann soll Lakṣmī rechts und Bhūmi links von ihm sein (vgl. Champakalakshmi 1981, S. 67). In den Pāñcarātra Saṃhitās wird Lakṣmī mit Nārāyaṇa assoziiert und Bhūmi mit Vāsudeva (vgl. Champakalakshmi 1981, S. 23). Dass der Gott schlafen gelegt wird, kann an das Tempelritual erinnern, so wie es beispielsweise im Minaksitempel in Madurai durchgeführt wird. Hierbei wird mit den *mūrtis* der jeweiligen Gottheiten deren Tagesablauf durchgeführt, als hätten diese menschliche Züge. So bekommen sie zu essen und werden auch schlafen gelegt. (vgl. Fuller 1984, S. 11ff.). Allerdings ist es so, dass in beiden Text bis zu diesem Zeitpunkt nichts auf die Verwendung einer *mūrti* hindeutet und auch nicht im weiteren Textverlauf, weshalb die Deutung dieser Passage erschwert wird.

zumindest ohne Umschweife, auf den Sockel gestellt wird.

In der PādS wird erwähnt, dass der Gott (Viṣṇu), der sich im Topf befindet nach „Art der Śāstras“ verehrt wird. Damit ist wahrscheinlich gemeint, dass man sich an die Beschreibungen zur Gottesverehrung, die an einer mir unbekanntem Stelle zu finden sind, halten soll. In der ViśS wird auch erwähnt, dass man sich mit der Gottesverehrung an die Śāstras halten solle.

In beiden Texten wird der Gott, der sich im Topf befindet mit dem *mūlamantra*<sup>56</sup> verehrt.

In dieser Passage wird der Gott zunächst im Topf verehrt, nachdem er dorthin eingeladen wurde, dann im *maṇḍala* und anschließend im Feuer.

In der PādS wird nochmals spezifiziert, wie dies geschehen soll: Hier wird der Gott gemeinsam mit seinen sechs *aṅgas* (seinen Körperteilen) verehrt. In der ViśS ist hier nur von seinem Gefolge die Rede und er wird mit Dienstleistungen verehrt.

In beiden Texten wird der Ort des zu entfachenden Feuers und somit auch der Feuergrube mit „westlich“ beschrieben, was wahrscheinlich dafür spricht, dass doch immer nur eine Feuergrube – eben westlich der *vedī*, je nach Stand des Einzuweihenden gegraben wird, entgegen des Textes mit dem sich Ślāczka (vgl. Ślāczka 2007, S. 110) beschäftigte, da sonst die alternativen Himmelsrichtungen der anders gestalteten Feuergruben angegeben sein würden.

*tatra siddham caruṃ kṛtvā caturdhaikan niveśayet |  
maṇḍalasthāya haraye kumbhe bhāgam athetaram ||16  
agnau caikaṃ svayaṃ caikam upayūñjīta deśikāḥ |  
samidhaś śatam aṣṭau ca juhuyād deśikottamaḥ ||17*

*ājyahomo 'pi tadvat syān mūlamantreṇa mantravit |  
caruṃ nṛsūktena tathā pūrṇāhutyantamanvitam ||18*

Nachdem er dort die gekochte Opfer-Speise geviertelt hat, soll er dem im *maṇḍala* befindlichen Hari einen [Teil] geben und dem im Topf einen anderen Teil. (16) Einen Teil soll der Lehrer ins Feuer geben und einen Teil soll er selbst verzehren. Der höchste Lehrer soll 108 Brennholz opfern. (17)

Ebenso [, nämlich 108-mal] soll es auch ein Butterschmalz-Opfer geben mit dem *mūlamantra*.

*tatra siddham caruṃ kṛtvā taṇḍulaiḥ susitaiḥ śubhaiḥ ||  
22*

*caturbhāgaikabhāgam tu maṇḍalasthāya viṣṇave |  
nivedya caikaṃ bhāgam tu kumbhasthāya nivedayet ||23  
juhuyād agnaye bhāgam bhāgam bhūñjīta tat svayaṃ |  
samidho 'ṣṭottaraśataṃ juhuyān mūlavidyayā ||24  
caruṃ puruṣasūktena tāvatsamkhyāṃ huned budhaḥ |  
pūrṇāhutiṃ vidhāyānte 25c*

Nachdem er die aus glücksverheißenden, strahlend weißen Reiskörnern gekochte Opfer-Speise dort zubereitet hat, (22cd)

soll er einen von vier Teilen dem im *maṇḍala* befindlichen Viṣṇu geben, einen Teil der Opfer-Speise dem im Topf befindlichen [Gott] darbringen (23), einen Teil soll er dem Feuer opfern und einen Teil soll er selbst verzehren. Er soll, während er den *mūlamantra* spricht, 108 Brennholz opfern. (24)

56 Siehe Kapitel 9.2.

Der *mantra*-Kenner soll so auch die Opfer-Speise [opfern], begleitet von dem [Ritual] das mit einer Volllöffelspende endet, während er den *nṛsūktamantra* [spricht]. (18)

Der Kluge soll die Opfer-Speise, während er den *puruṣasūktamantra* spricht, mit gleicher Anzahl [nämlich 108-mal] ins Feuer opfern. Am Ende soll er eine Volllöffelspende durchführen. (25a-c)

Nachdem der Lehrer, der in diesem Abschnitt in ViśS 9.25 *budhaḥ*, der „Kluge“ und in PādS, cp2, 2.18 „*mantra*-Kenner“ genannt, die vorher erwähnten Gegenstände am Ritual-Platz arrangiert und Feuer gemacht hat, kocht er die Opfer-Speise<sup>57</sup> aus weißem Reis (ViśS 9.22). Diese Opfer-Speise viertelt er dann, um sie zu opfern: Ein Viertel für den Gott im *maṇḍala*, der in der PādS mit Hari und in der ViśS mit Viṣṇu adressiert wird. Ein weiteres Viertel geht an den Gott, der im Topf, welcher ebenfalls am *maṇḍala* steht, vergegenwärtigt wurde. Ein Teil wird ins Feuer geopfert, auch dort ist die Gottheit präsent. In beiden Texten geht der Opferung der Opfer-Speise ins Feuer eine 108-malige Feuerspende mit Brennholz voraus und in der PādS findet nach der Brennholz-Opferung auch noch eine 108-malige Butterschmalz-Opferung statt. Der Unterschied in den Texten hier ist, dass in der PādS das begleitende Rezitieren des *mūlamantra* erst beim Butterschmalz genannt wird und in der ViśS schon beim Brennholz. Beide Texte geben vor, dass auch die Opfer-Speise in 108 Portionen dem Feuer übergeben wird. Den vierten Teil der Opfer-Speise verzehrt der Lehrer selbst, auch er wird mit der Gottheit gleichgesetzt (vgl. Rastelli 2003, S. 131). Um dieses Ritual zu beenden, führt der Lehrer an dieser Stelle eine *pūrṇāhuti*, eine abschließende Feuerspende mit einem vollen Schöpfer Butterschmalz, die man auch „Volllöffelspende“ nennt, durch. Die *pūrṇāhuti* stammt noch aus vedischer Zeit<sup>58</sup> und auch der *mantra*, der hier währenddessen rezitiert wird, ist ebenfalls ein vedischer *mantra*<sup>59</sup>.

*śiṣyaṃ śāntaṃ jitakrodhaṃ madādyair varjitaṃ śucim |*  
*ahataksaumavasanaṃ sottarīyam alaṅkṛtam ||19*  
*āhūya vāsasā badhvā gurur netre svavidyayā |*  
*ātmano dakṣiṇe pārśve niveśya prāṇmukhaṃ yathā ||20*  
*tena darbhaiś ca saṃsprṣṭaḥ puṇḍarikākṣavidyayā |*

*snātaṃ śiṣyaṃ jitendriyam ||25*  
*vasānaṃ cāhate śubhre vāsasī bhūṣaṇottamaiḥ |*  
*bhūṣitaṃ cānuliptāṅgaṃ śuddhamālyavibhūṣitaṃ ||26*  
*āhūya navavastreṇa netre badhnīta vāgyataḥ |*  
*guruḥ svadakṣiṇe bhāge prāṇmukhaṃ copaveśya tam ||27*  
*anvārabdhas tena caiva ghr̥tena caruṇāpi ca |*

57 Siehe Kapitel 6.

58 Wie zum Beispiel bei Jan Gonda nachzulesen ist, der in seinem Werk *Rice and Barley Offerings in the Veda* damalige Opferdarbringungen untersucht (vgl. Gonda 1987, S. 29).

59 Siehe Kapitel 9.

*dvādaśāhutamājyena juhuyāc caruṇā tathā* ||21  
*samitpuṣpatilaiś cāpi tataḥ prasṛtimudrayā* |  
*trir mūrdhni śiṣyam ālabhya prādakṣiṇyena deśikaḥ* ||22  
*aṣṭākṣareṇa mantreṇa tato bhasmasamudbhavam* |  
*pāṇḍaram mūrdhni śiṣyasya viniveśyordhvaṇḍrakam* ||  
 23  
*astramantreṇa badhnīyāt sūtram pratisaram kare* |

Nachdem er den Schüler, der friedvoll ist, der den Zorn überwunden hat, ohne Hochmut ist, ein reines, neues Leinentuch trägt und mit einem Obergewand gekleidet ist, (19)  
 herbeigerufen hat und nachdem der Lehrer ihm mit einem Tuch die Augen verbunden hat, während er seinen eigenen *mantra* spricht, setzt er ihn an seine rechte Seite, sodass er mit dem Gesicht nach Osten schaut. (20)

Nachdem er ihn mit *darbha*-Gras berührt hat während er den *puṇḍarikākṣamantra*<sup>60</sup> spricht, soll er zwölf Feueropferspenden mit Butterschmalz durchführen und auch genauso mit der Opfer-Speise, dem Feuerholz, den Blüten und auch dem Sesam. (21-22a)  
 Nachdem der Lehrer danach, während er die *prasṛtimudrā* formt, den Schüler dreifach an der Stirn in Richtung rechts berührt und (22b-d)  
 nachdem er, während er den *aṣṭākṣaramantra*<sup>61</sup> spricht, dann auf der Stirn des Schülers ein weißes, vertikales Stirnmal<sup>62</sup> aus Asche aufgetragen hat, (23)  
 soll er auf der Hand des Schülers, während er den *astramantra*<sup>63</sup> spricht, den schützenden Faden<sup>64</sup> binden. (24ab)

*āhutīr dvādaśa hunet pṛthak pṛthag anukramāt* ||28  
*hutvā tilaiḥ sakusumais tridhā mūrdhnyasya cālabhet* |  
*hutabhasma samādāya sitam aṣṭākṣareṇa tu* ||29  
*ūrdhvaṇḍraṃ ca vinyasya badhvā pratisaram kare* |  
*dakṣiṇe cāstramantreṇa prāśayet pañcagavyakam* ||30

Er [, der Lehrer] soll, nachdem er den Schüler herbeigerufen hat, der gebadet ist, der seine Sinne unter Kontrolle hat, (25d)  
 der verziert ist mit schönstem Schmuck, noch ungewaschene, saubere Gewänder tragend, dessen Körper gesalbt ist und der mit weißen Girlanden geschmückt ist, (26)  
 ihm schweigend mit einem neuen Tuch die Augen verbinden und ihn mit dem Gesicht nach Osten hin, rechts neben sich neben den östlichen Teil [des *maṇḍala*] hinsetzen. (27)

[Dann] soll er, der an [seiner] Seite sitzt, zwölf Feuerspenden mit Butterschmalz und Opferbrei einzeln, der Reihe nach ins Feuer opfern. (28)  
 Nachdem er Blumen und Sesam ins Feuer geopfert hat, soll er den Kopf des Schülers dreimal berühren. (29ab)  
 Er nimmt Asche aus Feueropferungen und während er den *aṣṭākṣaramantra* spricht, trägt er ein weißes, vertikales Stirnmal auf. (29c-30b)  
 Und nachdem er während er den *astramantra* spricht, den schützenden Faden um die rechte Hand [des Schülers] gebunden hat, soll er [den Schüler], die fünf Kuhprodukte<sup>65</sup> essen lassen. (30cd)

60 Siehe Kapitel 9.

61 Siehe Kapitel 9.

62 Siehe Kapitel 12, Abb. 1.

63 Siehe Kapitel 9.

64 Erklärung siehe Fließtext.

65 Siehe Kapitel 6.

Jetzt erscheint zum ersten Mal der Schüler<sup>66</sup> am Schauplatz des Rituals - wie lange er vorher schon in der Nähe war, ist unklar, doch musste auch er schon einige Vorbereitungen treffen. In der PādS wird beschrieben, dass er seinen Zorn überwunden hat und frei von Hochmut ist. Die ViśS beschreibt seinen geistigen Zustand damit, dass er zu diesem Zeitpunkt schon seine Sinne unter Kontrolle hat. Dann wenden sich die beiden Texte dem Äußeren des Schülers zu: Beide bekunden, dass der Adept ein weißes, neues (Leinen-)Gewand anhat und in der ViśS ist er zudem gesalbt und trägt weiße Girlanden, vermutlich aus weißen Blumen.

In beiden Texten wird bemerkt, dass der Lehrer danach dem Schüler die Augen verbindet, ich nehme an, dass dies vor dem *maṇḍapa* stattfindet, sonst könnte der Schüler ja schon das *maṇḍala* sehen und das sollte nicht geschehen. Das Verbinden der Augen bei tantrischen Einweihungen ist nichts Außergewöhnliches. Auch in buddhistischen tantrischen Traditionen wird dieses Prozedere im Verlauf der Einweihung eingeflochten, wie zum Beispiel bei der *Kālacakra*-Einweihung. Die Initiation stellt für den Einzuweihenden eine neue Geburt dar und mit dem Abnehmen der Augenbinde wird dies symbolisiert (vgl. Yoeli-Tlalim 2009, S. 416). Beide, wobei sich der Schüler an der rechten Seite des Lehrers befindet, setzen sich rechts neben die *vedī*<sup>67</sup>, also nahe dem Teil mit den Töpfen, die davor beim *kumbhasthāpana*-Ritual positioniert worden sind. Sie schauen mit dem Gesicht in Richtung Osten, demgemäß abgewandt von der *vedī*.

In der PādS soll der Lehrer nun den Schüler mit *darbha*-Gras berühren, während er den *puṇḍarikākṣamantra* spricht.

Daraufhin führt der Lehrer eine Reihe von Feueropferungen mit verschiedensten Materialien, wie Butterschmalz, Sesam, Blumen, Feuerholz und abermals mit Opfer-Speise durch. Da die Opfer-Speise, von der in den vorangehenden Versen die Rede ist, durch das Verwenden ihrer vier Teile schon aufgebraucht worden ist, ist davon auszugehen, dass es sich um eine neue und vielleicht auch andere Opfer-Speise handelt. Es könnte auch sein, dass der Lehrer noch einen Teil davon zurückgehalten hat, als er sie zuvor 108-mal ins Feuer opferte, aber das ist rein spekulativ.

Wenn der Lehrer mit seinen Feuergaben fertig ist, wendet er sich wieder dem Schüler zu.

Beide Texte verzeichnen, dass er den Schüler berührt. Die Art und Weise, wie dies erfolgt, wird allerdings in beiden Textabschnitten unterschiedlich beschrieben. In der PādS hat der

<sup>66</sup> In beiden Texten wird in der Ritualbeschreibung durchwegs das Maskulinum „Schüler“ verwendet und auch dementsprechend von mir übersetzt. Auch wenn in den Versen PādS, cp2, 2.64 und ViśS 9.72 klar wird, dass es auch Schülerinnen sein können, die eingeweiht werden, verzichte ich der Einfachheit halber auf eine genderorientierte Formulierung.

<sup>67</sup> Zur besseren Vorstellung schreibe ich hier „rechts“, denn wenn wir uns die *vedī* von oben herab anschauen, wäre der nördliche Teil oben und der östliche somit rechts.

Lehrer seine Hände in der *prasṛtimudrā*<sup>68</sup>, das heißt, er hat sie ausgestreckt und zu einer hohlen Hand geformt (vgl. Apte 1965, S. 674). Er berührt damit die Stirn des Schülers dreimal in Richtung rechts, was wahrscheinlich heißt, dass er einfach mit den Fingerspitzen darüberstreicht. In der ViśS berührt er den Kopf des Schülers dreimal, in welcher Handhaltung wird nicht erwähnt. Dies dürfte eine vorbereitende Handlung auf das darauf folgende Anbringen des für *pāñcarātrikas* typischen, Stirn-Males sein, welches vom Lehrer mit Asche aus den Feuer-Opferungen aufgetragen werden soll. Gleichzeitig spricht er den *aṣṭākṣaramantra*.

Im Anschluss daran bindet er, während er den *astramantra* rezitiert, dem Schüler um dessen rechte Hand einen „schützenden“ Faden, den *pratisara*<sup>69</sup>.

Laut ViśS soll der Lehrer dabei auch noch den Schüler die fünf Kuhprodukte essen lassen.

<i>pītvā śiṣyaḥ pañcagavyaṃ praṇavena caruṃ tataḥ</i>   24	<i>praṇavena caruṃ paścād bhojayed ātmasuddhaye</i>
<i>bhuñjīta kāyaśuddhyarthaṃ dantān kāṣṭhena dhāvayet</i>	<i>dantakāṣṭhena dantāṃś ca śodhayitvā kṣipec ca tat</i>   31
<i>dantakāṣṭhaṃ ca bhūbhāge nipātyāgraṃ vilokayet</i>   25	<i>tadagrapatanasthānaṃ samyag ālokayed guruḥ</i>
<i>nairte mārute yāmye yady agram aśubhaṃ bhavet</i>	<i>yāmyanairṛtavāyavyve</i> <sup>70</sup> <i>yadagram aśubhaṃ hi tat</i>   32
<i>śubhaṃ anyatra digbhāge kāṣṭhāgre patite bhavet</i>   26	<i>anyadikṣu śubhaṃ brūyāt śāntihomena cāśubhaṃ</i>
<i>aśubhaṃ śāntihomena sāmynec chubhakarāś ca saḥ</i>	<i>samayen nārasimhena manunāṣṭaśatāhutīḥ</i>   33
<i>nārasimhena mantreṇa tilair aṣṭottaraṃ śatam</i>   27	<i>tilān</i>   34
<i>homaḥ kāryaḥ</i>	

Der Schüler soll, nachdem er die fünf Kuhprodukte in der Opfer-Speise genossen hat, während er den *om-mantra* gesprochen hat, sich mit einem Holzstück die Zähne zum Zweck der Körperreinigung putzen.

Er soll die Spitze des Zahnholzes nachdem es auf eine Stelle des Bodens gefallen ist, begutachten. (24c-25)

Wenn die Spitze im Südwesten, im Nordwesten oder im Süden ist, wäre es unglücksverheißend. (26ab)

Es bedeutet Glück, wenn die Holzspitze in eine andere Himmelsrichtung gefallen ist. (26cd)

Er, [der Lehrer, der derjenige ist, der aus dem Unglück]

Mit dem *om-mantra* soll er dann die Opfer-Speise essen zum Zwecke der Reinigung seiner Selbst und nachdem er mit einem Zahnholz die Zähne gereinigt hat, soll er es werfen. (31)

Der Lehrer soll den Platz, auf den die Spitze gefallen ist, sorgfältig begutachten. Wenn die Spitze nach Süden, Südwesten oder Nordwesten [weist], dann [bedeutet] dies Unglück, (32)

und wenn in eine andere Richtung, dann soll Glück sein. (33ab)

Und mit einem Sühne-Ritual soll er das Unglück

68 *mudrās* sind symbolische Handhaltungen und ein Bestandteil tantrischer Praxis. Sie sind, wie auch *mantras* Teil der Götterverehrung, *mantras* sind oft auch nur dann effektiv, wenn der *sādhaka* sie in Verbindung mit der richtigen *mudrā* anwendet. Sie können auch eine physische Repräsentation eines *mantras* sein (vgl. Hoens 1979, S. 115ff.) .

69 Siehe Kapitel 6.

70 Der Autor verzeichnet hier eine unleserliche Stelle, ich habe mich aufgrund der sinnvollen Übersetzung dafür entschieden, hier den Lokativ zu nehmen.

Glück machen kann, soll das Unglück mit einem Sühneopfer<sup>71</sup> beruhigen. (27ab)

Er soll 108 Feueropfer mit Sesam mit dem *nārasimha-mantra* durchführen. (27cd)

beruhigen, indem er mit dem *nārasimhamantra* 108 Feueropfer mit Sesam macht. (33cd)

Laut PādS soll sodann auch der Schüler die reinigenden fünf Produkte in einer Opfer-Speise zu sich nehmen, während er den *praṇavamāntra*<sup>72</sup> spricht. In der ViśS wird nur die Opfer-Speise angeführt und man lässt den Leser im Unklaren darüber, woraus diese nun besteht und ob sie noch Teil einer davor verwendeten Opfer-Speise ist. Es folgen reinigende Handlungen – der Schüler ist nun angehalten sich mit einem Zahnholz die Zähne zu putzen. Die Zahnhygiene zählt auch zur täglichen Praxis eines *pāñcarātrikas*. Rangachari beschreibt in seinem Werk *The Vaishnava Brahmins* die genaue Vorgangsweise dazu und erwähnt auch eine Reihe von Bäumen, deren Holz diesem Zweck dienlich sein können, wie zum Beispiel der Banyanbaum, der Mangobaum oder die *Acacia Arabica*.

Der Praktizierende rezitiert währenddessen, vermutlich lautlos einen *mantra*, da aufgrund des Holzstückes im Mund er verbal vermutlich nicht dazu in der Lage wäre. Er beginnt auf der linken Seite am Unterkiefer und geht dann in Richtung rechts weiter (vgl. Rangachari 1985, S. 53). Varāhamihira, ein Autor, der im 5./6. Jahrhundert nach Christus lebte und sich vor allem der Astrologie und Mathematik widmete (vgl. Neugebauer, Pingree 1970, S. 7), beschäftigte sich in seiner *Br̥hat Sam̥hitā* mit einer Vielzahl von Bereichen des menschlichen Lebens – mit Haustieren, Edelsteinen, Lampen, Sternzeichen oder Planeten – und es findet sich auch ein kleines Kapitel über die Kennzeichen der Zahnhölzer, auch welche Arten von Hölzern verwendet werden sollen und dass sie, so wie bei Rangachari (siehe oben) verschiedene Zwecke haben, beschreibt er weiters, dass die Richtung, in die das Holz fällt, nachdem es der Zahnreinigung gedient hat, auch verschiedene Bedeutungen haben kann. Die Richtungen, die der Autor hier angibt, sind zwar nicht in Verbindung zu bringen mit den Himmelsrichtungen die in den hier übersetzten Texten angegeben sind, obwohl laut Varāhamihira die glücksverheißendste Richtung wäre, würde das Zahnholz mit der Spitze in Richtung seines Benutzers schauen. Wenn der Benutzer so positioniert wäre, wie in den hier verwendeten Texten, dann wäre das westlich und somit auch glücksverheißend (vgl. Ramakrishna Bhat 1982, S. 756).

Beide Texte sind sich hingegen einig, welche Richtungen des dann am Boden liegenden

71 *sāntihomas* (Sühneopfer) sind Opferungen am Ende eines Rituals oder Ritualblocks um etwaige Fehler, die während des Rituals passiert sind, auszugleichen (vgl. Davis 2010, S. 136ff).

72 Siehe Kapitel 9.

Zahnholzes als ungünstig zu interpretieren sind: Süden, Südwesten und Nordwesten. Da der Schüler Richtung Osten schaut und sich links neben ihm der Lehrer befindet, würde das Zahnholz, wenn es mit der Spitze nach Nordwesten liegt, zum Lehrer zeigen, was offenbar ungünstig ist.

Wenn also die Spitze des Zahnholzes in eine der ungünstigen Richtungen zeigt, dann ist ein Sühneopfer, ein *śāntihoma*, vom Lehrer durchzuführen, um die unglücksverheißende Situation in eine glückverheißende zu verwandeln. In beiden Texten passiert dies, indem der Lehrer Sesam 108 mal ins Feuer opfert und dabei den *nārasimḥamantra*<sup>73</sup> spricht.

*tataś śiṣyam ācāntaṃ devasannidhau |  
kare grhītvā deveśaṃ praṇamya gurur ātmavān ||28  
vijñāpayed imāṃ gāthāṃ uccārya kamalāsana |  
„saṃsārapāśabaddhānāṃ paśūnāṃ pāśamokṣaṇe ||29  
tvam eva śaraṇaṃ deva gatir anyā na vidyate |  
pāśamokṣaṇahetur yas tvatsamārādhanātmaḥ ||30  
tenemān janmapāśena pāśītān paśujanmanaḥ |  
vipāśayāmi deveśa tadanujñātum arhasi“ ||31*

*ācamayec chiṣyaṃ devasyālokya pādayoḥ |  
guruś ca praṇato mūrdhnā devaṃ vijñāpayet tataḥ ||34  
„saṃsārapāśabaddhānāṃ paśūnāṃ pāśamokṣaṇe<sup>74</sup> |  
tvam eva śaraṇaṃ deva gatir anyā na vidyate ||35  
pāśamokṣaṇahetur<sup>75</sup> yas tvatsamārādhanātmaḥ |  
tenemān janmapāśena pāśītān paśujanmanaḥ ||36  
vipāśayāmi deveśa tadanujñātum arhasi“ |*

O Brahma! Dann soll der Lehrer, der konzentriert ist [und der] ein Opfer zu machen hat, nachdem er den Schüler, der Wasser von seiner Handfläche geschlürft hat, nahe dem Gott an der Hand genommen hat, sich vor dem Gott verbeugen, (28) jene Strophen verkünden, nachdem er gemurmelt hat:

(29ab)

„O Gott, du allein bist die Zuflucht hinsichtlich der Befreiung der Fesseln der Lebewesen, die gebunden sind durch die Fesseln des *saṃsāra*. Ein anderer Weg ist nicht bekannt. (29c-30b) Ich befreie die Lebewesen, die durch die Fesseln der Geburt [an den Wesenskreislauf] gefesselt sind, durch diese [Einweihung], die die Befreiung dieser Fesseln verursacht. - Daraus besteht die Verehrung [zu dir]. O Gott, erlaube das!“ (30c-31)

Er soll den Schüler Wasser von dessen Handfläche schlürfen lassen. Und der Lehrer soll, nachdem er die Füße des Gottes verehrt hat, dann mit geneigtem Kopf den Gott [über Folgendes] anrufen. (34)

O Gott, du allein bist die Zuflucht hinsichtlich der Befreiung der Fesseln der Lebewesen, die gebunden sind durch die Fesseln des *saṃsāra*. Ein anderer Weg ist nicht bekannt. (35)

Ich befreie die Lebewesen, die durch die Fesseln der Geburt [an den Wesenskreislauf] gefesselt sind, durch diese [Einweihung], die die Befreiung dieser Fesseln verursacht. - Daraus besteht die Verehrung [zu dir]. O Gott, erlaube das!“ (36-37b)

73 Siehe Kapitel 9.

74 Der Autor verzeichnet hier eine unleserliche Stelle, doch da das Gebet ident ist mit dem in der PādS, wird hier *pāśamokṣaṇe* übersetzt.

75 Auch hier verzeichnet der Auto eine unleserliche Stelle, doch mithilfe des identen Abschnittes der PādS wird hier *pāśamokṣaṇahetur* übersetzt.

Nach dem *śāntihoma* soll der Schüler laut beiden Texten Wasser von seiner Handfläche schlürfen. Dies wird in PādS 28a mit *ācāntaṃ* und in ViśS 34a mit *ācamayec* ausgedrückt. Die beiden Termini lassen sich von *ācamana* ableiten, ein weiteres Ritual zur Reinigung, wo Wasser aus der rechten Handfläche, genauer an der Wurzel des Daumens, geschlürft wird (vgl. Czerniak-Drożdżowicz 2002, S. 42). Möglicherweise ist dies aber auch nur eine logische Folgehandlung nach der Zahnhygiene.

Danach spricht der Lehrer ein Gebet, welches sich in beiden Texten über zweieinhalb Strophen (PādS, cp2, 2.29c – 31, ViśS 9.35 - 37b) erstreckt. Was er direkt davor macht und in welcher Weise dies passiert, ist in beiden Ausführungen der Einweihung unterschiedlich: In der PādS hält er dabei eine Hand des Schülers, verbeugt sich vor dem Gott bzw. spricht es mit gesenktem Haupt (ViśS). Aus der Ritual-Anleitung geht nicht hervor, ob sich die Positionen des Lehrers und des Schülers geändert haben, also ist davon auszugehen, dass beide noch rechts neben der *vedī* sitzen und Richtung Osten, also weg von der *vedī*, schauen. Dies erschwert die Vorstellung, wie sich der Lehrer mit dem Schüler an der Hand vor dem Gott - wobei nicht erwähnt wird, welcher – der Gott, derjenige im Feuer, im Topf oder im *maṇḍala* zugegen ist, verbeugt (PādS). Gleichermäßen schwierig ist auch die Vorstellung, wie der Lehrer die Füße des Gottes (ViśS) verehrt. Theoretisch könnte es sich hierbei um eine mentale Verehrung handeln oder es ist ein Hinweis auf ein Kultbild, welches bis jetzt noch nicht vorgekommen ist und auch im restlichen von mir untersuchten Text nicht vorkommen wird. Die Verehrung der Füße von Viṣṇu (*viṣṇupāda*) ist eine gängige Form der Gottesverehrung in hinduistischen Traditionen. Abbilder seiner Füße werden als Amulette um den Hals getragen oder durch Tätowierungen verewigt (vgl. Jain-Neubauer. S. 61). Die Füße zählen in Indien eigentlich zu den unreinsten Körperteilen. Diese zu verehren, weist auf eine Überwindung des Egos - ein anzustrebender Prozess, hin, weshalb die Verehrung der Füße einer Gottheit (auch die Füße von Lakṣmī werden verehrt [vgl. Jain-Neubauer S. 69]) oder eines Lehrers oder einer Lehrerin eine äußerst positive Handlung darstellt (vgl. Jain-Neubauer S. 10).

Nun zu dem Gebet, welches in beiden Texten gleich ist. In der ViśS scheint im Vers 36a eine unlesbare Stelle, auf doch kann sie mit Hilfe der PādS gelesen werden. Diese beiden Abschnitte in den beiden Ausgaben sind als Einzige ident.

In diesem Gebet wird klar, dass die Idee des *saṃsāra*, des Wesenskreislaufs, aufgegriffen wird,

an den die Einzel-Seele *jīva*<sup>76</sup> gebunden ist<sup>77</sup>. Ziel ist es, aus diesem Wesenskreislauf auszusteigen<sup>78</sup>, auf dem Weg dahin ist die Einweihung in die Tradition ein wichtiger Schritt. Der Lehrer bittet in diesem Gebet den Gott Viṣṇu um Erlaubnis, dieses Ritual durchführen zu dürfen - er selbst fungiert als Werkzeug, denn die Seele befreien kann an sich nur der Gott selbst. Durch die Durchführung der Einweihung dient der Lehrer dem Gott und verehrt ihn.

*iti vijñāpya śiṣyaṃ taṃ māyāsūtreṇa veṣṭayet |  
śuklaṃ raktaṃ ca kṛṣṇaṃ ca trivarnaṃ triguṇīkṛtaṃ ||32  
sūtraṃ punaś ca triguṇaṃ kṛtvā sūtreṇa tādrśam |  
śikhāṃ prakramya pādāntaṃ pañcaviṃśatisaṃkhyayā ||  
33  
veṣṭayen mūlamantreṇa kāyaṃ śiṣyasya sarvataḥ |  
juhuyāt tena mantreṇa śiṣyaṃ saṃspr̥śya deśikāḥ ||34  
sarpiṣā 'ṣṭottaraśataṃ vārān pūrṇāhutiṃ tataḥ |  
svapnādhipatimantreṇa sarpiṣā 'ṣṭottaraṃ śatam ||35  
svapnadarśanasiddhyarthaṃ juhuyād deśikottamaḥ |  
māṣaudanena bhūtebhyo baliṃ dadyāt samāhitaḥ ||36  
vimuktanetrabandhasya śiṣyasya tanubandhanam |  
māyāsūtraṃ samādāya śarāve 'nyasya nikṣipet ||37  
kumbhapārśve śarāveṇa pidhāyānyena deśikāḥ |  
darbhān āstīrya tattalpe śiṣyaḥ svāpaṃ samācaret ||38  
maṇḍalasthaṃ ca kumbhasthaṃ devaṃ nodvāsayet tadā |  
39ab*

Nachdem er [den Gott] so angerufen hat, soll er den Schüler mit dem *māyāsūtra*-[Faden] umwickeln.  
Nachdem er einen dreifarbigen, [nämlich] weiß-rot-schwarzen Faden genommen hat, soll er diesen wiederum dreifach nehmen und auf solche Weise, während er den *mūlamantra* spricht, [und zwar] beginnend am Kopf und endend an den Füßen, mit dem Faden 25 mal den Körper des Schülers allseitig umwickeln. (32-34b)  
Der Lehrer soll mit dem *mantra*<sup>79</sup> 108 mal

*iti vijñāpya deveśaṃ śiṣyaṃ sūtreṇa veṣṭayet ||37  
kṛtvā dṛḍhaṃ kṛṣṇavarṇais trisūtrais triguṇīkṛtaṃ |  
punaś tat triguṇīkṛtya taṃ pādādi śiro 'vadhi ||38  
pañcaviṃśativārāṃs tu veṣṭayec chiṣyadehake |  
tatsaṃspr̥ṣṭo 'tha juhuyāt sarpiṣāṣṭottaraṃ śatam ||39  
pūrṇāhutiṃ vidhāyātha svapnadarśanasiddhaye |  
svapnādhipatimantreṇa tāvatsaṃkhyāṃ huned guruḥ ||40  
māṣaudanabaliṃ dadyād bhūtebhyas ca samāhitaḥ |  
śiṣyasya netrabandhaṃ ca visrasya ca śarāragam ||41  
ādāya māyāsūtraṃ taccharāve nikṣiped atha |  
pidhāya tatkumbhapārśve sthāpayitvā dvijottama ||42  
darbhān saṃstīrye teṣv enaṃ sthāpayet prakchiro yathā |  
kumbhamaṇḍalagaṃ devaṃ tadā nodvāsayed guruḥ ||43*

Nachdem er den Gott so angerufen hat, soll er den Schüler mit einem Faden umwickeln. (37)  
Nachdem er [den Faden] festgemacht hat, soll er diesen [Faden] mit schwarzer Farbe, [der aus] drei Fäden [besteht] und dreifach genommen [ist], nachdem er diesen nochmals dreifach genommen hat, am Körper des Schülers, beginnend am Fuß, endend am Kopf, 25 mal herumwickeln. (38-39b)  
Den [Schüler mit Wasser] besprenkelt habend, soll er nun 108 mal Butterschmalz ins Feuer opfern.

76 Zur näheren Erläuterung des Begriffs *jīva* siehe Kapitel 10.2.2.

77 Siehe Kapitel 2.

78 Siehe dazu auch Kapitel 10.

79 Welchen *mantra* er dabei verwendet wird nicht genannt, doch ist davon auszugehen, dass es sich um den *mūlamantra* handelt, da er auch direkt davor in Verwendung war.

Butterschmalz opfern, nachdem er den Schüler berührt hat und dann eine Volllöffelspende durchführen. (34c-35b)

Mit dem Traum-Oberherr-*mantra*<sup>80</sup> soll der höchste Lehrer 108 mal Butterschmalz opfern, sodass [der Schüler sich an] den Traum erinnern kann. (35c-36b)

Der konzentrierte [Lehrer] soll den *bhūtas*<sup>81</sup> eine Opfergabe aus Bohnenbrei geben. (36cd)

Nachdem er den *māyāsūtra*[-Faden], an sich genommen hat, der um den Körper des Schülers, dessen Augenbinde [nun] gelöst ist, gebunden ist, soll er ihn in eine andere flache Schüssel legen. (37)

Nachdem der Lehrer ihn [, den Faden] an der Seite des Topfes mit einer anderen flachen Schüssel zugedeckt hat, *dharba*-Gras aufgestreut hat, soll der Schüler auf dem Schlafplatz schlafen. (38)

Er soll dann den Gott, der sich im Topf und im *maṇḍala* *maṇḍala* ist, nicht wegschicken. (39ab)

Dann soll der Lehrer eine Volllöffelspende in gleicher Art durchführen, damit das Sehen eines Traumes ermöglicht wird und mit dem *mantra* des Traum-Oberherrn und gleicher Anzahl [nämlich 108 mal] ins Feuer opfern. (39c-40)

Der konzentrierte Lehrer soll den *bhūtas* eine Opfergabe aus Bohnenbrei geben. (41ab)

Nachdem er den *māyāsūtra*[-Faden], der sich am Körper des Schülers, der die Augenbinde gelöst [hat], befindet, genommen hat, soll er ihn in eine flache Schüssel hineinlegen. (41d-42b)

Nachdem er diese zugedeckt hat, o höchster Brahmane, und sie an die Seite des Topfes gestellt hat und nachdem er *dharba*-Gras ausgestreut hat, soll er den [Schüler] dort Platz nehmen lassen, sodass er mit dem Kopf nach Osten gewandt ist. (42c-43b)

Der Lehrer soll dann den Gott, der im Topf und im

Danach wird der Schüler auf seinen Nachtschlaf vorbereitet:

Der Lehrer umwickelt, während er den *mūlamantra* spricht, mit einem dreifach genommenen Faden, der *māyāsūtra* genannt wird, 25 mal den Schüler. In der PādS beginnt er damit am Kopf und endet bei den Füßen. In der ViśS verläuft dies genau umgekehrt. Auch in anderen Saṃhitās wird dieser Faden bei der Einweihung verwendet. Im Lakṣmītantra (LT 41.14) beginnt der Lehrer, so wie in der PādS am Kopf des Schülers mit dem Umwickeln des Fadens (vgl. Gupta 1972, S. 270), ebenso auch in der Śrīpraśnasamhitā (ŚrīprśS) 16.69-70 und in der JS 16.28-29. Ein praktischer Versuch ergab die ungefähre Länge des Fadens, mit dem der Schüler umwickelt wird: Um einen Faden 25 mal um einen Körper mit etwa 160 cm Größe wickeln zu können, benötigt man eine Länge von 26 Metern. Diese Länge verdreifacht ergibt 78 Meter und entspricht einem kleinen Wollknäuel.

Dieser Faden ist dreifärbig – weiß (*śukla*), rot (*rakta*) und schwarz (*kṛṣṇa*). Die drei Farben repräsentieren die drei *guṇas* (Eigenschaften) der *prakṛti* (Urmarterie) - *tamas* (Finsternis), *raja* (Leidenschaft) und *sattvam* (Güte), welche der Vorstellung der klassischen Lehre der

80 Siehe Kapitel 9.

81 Die *bhūtas* sind böswillige Wesen, die es zu besänftigen gilt. Es sind die rastlose Seelen von Menschen, die eines unnatürlichen Todes gestorben waren (vgl. Michaels 2004, S. 154).

Philosophie des Sāṃkhya<sup>82</sup> entsprechen (vgl. Frauwallner 1953, 306ff.). Im Sāṃkhya ist die Rede von 25 *tattvas*<sup>83</sup> (Wesenheiten) (vgl. Frauwallner 1953, 306ff.), was der Anzahl der Wicklungen entspricht.

Während der Schüler durch eine Augenbinde blind und mit dem Faden gefesselt ist, werden einige Opfertagen mit

Butterschmalz verrichtet und der *svapnādhīpatimantra*, der *mantra* des Traum-Oberherrn gesprochen, welcher zur Wirkung hat, dass der Schüler seinen Traum sehen und sich merken kann. Danach werden dem Schüler die Augenbinde und auch der *māyāsūtra*-Faden abgenommen. Der Lehrer platziert diesen *māyāsūtra*-Faden die Nacht über in eine flache Schüssel und der Schüler legt sich zur Nachtruhe nahe dem Pavillon hin. Da das Ritual noch nicht zu Ende ist, wird der Gott noch nicht weggeschickt. Allerdings wird diesbezüglich in beiden Texten nur der Gott im *maṇḍala* und im Topf angeführt. Was mit dem Gott im Feuer und dem Feuer an sich an dieser Stelle passiert, ist unklar, vor allem, weil man auch über Nacht das Feuer hüten müsste, damit es nicht ausgeht und der Gott nur dann gegenwärtig bleiben könnte. Es aktiv zu löschen wird erst zu Ende des Rituals (PādS, cp2, 2.81, ViśS 9.85) angewiesen.

<i>tataḥ prabhāte śiṣyasya śubhaṃ cet svapnadarśanam</i>   39	<i>prātaḥ pṛcchec ca śiṣyaṃ taṃ svapnasya ca</i>
<i>dīkṣeta no ced aśubhaṃ sāntihomaṃ samācaret</i>	<i>śubhāśubhaṃ  </i>
<i>snātvā śiṣyeṇa sahitaḥ praviśed yāgamaṇḍapam</i>   40	<i>śubhaṃ ced dīkṣayed enam aśubhaṃ cen na dīkṣayet</i>   44
<i>dhvajatorānakumbhādīpūjā pūrvavad iṣyate</i>	<i>sāntihomena tacchāntiṃ kṛtvā snātvā śucis tataḥ  </i>
<i>caturvidhaṃ nivedyānnaṃ namaskṛtya pradakṣiṇam</i>   41	<i>saśiṣyaḥ praviśet tatra maṇḍape yāgasambhṛte</i>   45
<i>śiṣyasya pūrvavan netre baddhvā nūtanavāsasā</i>	<i>dhvajaṃ ca toraṇaṃ caiva pūjayitvā vidhānataḥ  </i>
<i>niveśya pūrvavat pārśve juhuyāt samidādibhiḥ</i>   42	<i>kumbhamaṇḍalasaṃsthaṃ taṃ devam abhyarcya</i>
<i>pratyekam aṣṭottaraśataṃ mūlamantreṇa deśikāḥ</i>	<i>bhaktitaḥ</i>   46
	<i>pāyasādi nivedyānnaṃ praṇamyaiva pradakṣiṇam  </i>
	<i>netrabandhaṃ ca śiṣyasya kṛtvā pārśve niveśya ca</i>   47
	<i>deśiko mūlamantreṇa samidājyatilān pṛthak  </i>
	<i>aṣṭottaraśataṃ hutvā pūrṇāntam avadhānataḥ</i>   48

Wenn es dann zu Tagesanbruch ein glücksverheißendes Sehen des Traumes des Schülers gibt, dann soll er die *dīkṣā* durchführen, und wenn es ein

Und am Morgen soll er den Schüler nach Glücksverheißendem oder Unglücksverheißendem im Traum fragen. Wenn es glücksverheißendes [Sehen] des

82 Die Evolutionstheorie des Sāṃkhya geht auf den Weisen Kapila zurück und hat seine Ursprünge in den ersten Jahrhunderten nach Christus (vgl. Jacobson 2011, S. 685), wurde später zu einem philosophischen System zusammengefasst und hat die nachfolgenden Philosophien Indiens maßgeblich geprägt (vgl. Michaels 1998, S. 290).

83 Siehe Kapitel 2.

unglücksverheißendes ist, dann soll er [ihn nicht gleich einweihen], [sondern davor] ein Sühneopfer durchführen. (39c-40b)

Nachdem er gebadet hat, soll er gemeinsam mit dem Schüler in den Opferpavillon eintreten. (40cd)

Wie zuvor ist die Verehrung der Fahnen, der Torbögen<sup>84</sup> und des Topfes usw. vorgeschrieben.

Nachdem der Lehrer auf vierfache Weise Opfer-Speisen dargebracht hat, eine Verbeugung zur rechten Seite gemacht hat, die Augen des Schülers wie zuvor mit einem neuen Tuch verbunden hat und ihn an [seiner] rechten Seite gesetzt hat, soll er mit dem *mūlamantra* je einzeln, 108 mal mit Feuerholz usw. Feuerspenden durchführen. (41-43b)

Traums gibt, soll er die *dīkṣā* durchführen, wenn es unglücksverheißendes gibt, soll er keine *dīkṣā* durchführen. (44)

Nachdem er mit einem Sühneopfer

[Unglücksverheißendes] besänftigt hat und gebadet hat, soll er dann rein und gemeinsam mit dem Schüler in den für das Opfer vorbereiteten Pavillon eintreten. (45)

Nachdem der Lehrer ordnungsgemäß die Fahnen und Torbögen verehrt hat, den Gott, der sich im Topf und im *maṇḍala* befindet, mit Hingabe verehrt hat, nachdem er Milchreis usw. als Opfer-Speise dargebracht hat, sich zur rechten [Seite] verbeugt hat, eine Augenbinde für den Schüler gemacht hat und ihn an [seiner] Seite gesetzt hat, soll er aufmerksam mit dem *mūlamantra* einzeln Feuerholz, Butterschmalz, Sesam jeweils 108 mal ins Feuer opfern, mit einer Volllöffelspende am Schluss. (46-48)

Am Morgen wird, wenn der Schüler einen glücksverheißenden Traum hatte, mit der Einweihung begonnen. Wenn der Traum des Schülers nicht glücksverheißend war, dann muss ein Sühne-Ritual veranstaltet werden. An dieser Stelle wird allerdings weder angeführt, was die Merkmale eines glücksverheißenden und eines unglücksverheißenden Traumes sind, noch wie in diesem Fall ein Sühne-Ritual auszusehen hat. Im Kapitel über die *dīkṣā* in der *Sātvata Saṃhitā*, die zu den drei wichtigsten *Saṃhitās* zählt und die eine der *ratnatrayas*<sup>85</sup> (gemeinsam mit der *PauṣṢ* und der *JS*) ist, wird dieser Thematik ein Abschnitt gewidmet. Hier werden, unter zahlreichen anderen, folgende Traum-Merkmale als ungünstig angesehen: Dunkelheit, Erdbeben, Nebel, ein wild lachendes Kamel oder Esel, trockene Flüsse, nackte Leichen, Ruß oder ein Meteoriten-Einschlag. Die günstigen Merkmale, von denen viel mehr aufgelistet sind, können sein: Brahmanen, die dem *Pāñcarātra* mächtig sind oder beispielsweise aus dem *Veda* rezitieren, Asketen, große Tempel, Stiere und Elefanten, Sandelholz, Früchte und Kräuter, ein Teich voller Lotus und Schwänen, Spiegel sowie Könige und Königinnen (vgl. Swamy 2005, S. 425ff.).

Nach dem Besprechen des Traumes des Schülers und dem etwaigen Sühne-Ritual soll dann die *dīkṣā* stattfinden. Der Lehrer und der Schüler sollen gemeinsam in den Pavillon eintreten – hier

84 Es ist unklar, was mit dem Terminus *pūrvavad* (übersetzt „wie früher“) an dieser Stelle gemeint ist, denn die Verehrung von Fahnen und Torbögen kommt explizit erstmals hier vor.

85 Siehe Kaptitel 3.

wird in beiden Texten ausdrücklich auf die Reinheit des Lehrers, aber nicht auf die des Schülers hingewiesen. In beiden Texten wird die Verehrung der baulichen Elemente, wie der Fahnen und Torbögen des Pavillon beschrieben, in der PādS nur, dass diese vom Lehrer durchzuführen ist. Die ViśS führt dagegen an, dass dies vom Lehrer zu bewerkstelligen ist. Danach wird in beiden Texten die Darbringung von Opfer-Speise erwähnt, wobei die beiden Texte diesen Vorgang differenzieren: In der PādS ist die Rede vom „vierfachen“ Spenden der Opfergabe. Daraus kann man schlussfolgern, dass es sich um den gleichen Vorgang handeln könnte wie am Vortag<sup>86</sup>, bei dem der Lehrer die Opfer-Speise zuerst viertelt und dann jeweils einen Teil dem Gott opfert, der im *maṇḍala*, im Feuer und im Topf präsent ist und einen Teil selbst verzehrt. In der ViśS wird nicht das Darbringen der Opfer-Speise erklärt, sondern es wird auf die Beschaffenheit der Speise selbst mit dem Terminus *pāyasa*, was man als Milchreis übersetzen kann, genauer eingegangen. Hier lassen sich beide Texte, rein spekulativ, auch ergänzend zu einander lesen. Allerdings kommt der Begriff *pāyasa* im bisherigen Ritual-Verlauf hier zum ersten Mal vor.

Beide Texte sind sich einig, dass der Lehrer sich nun Richtung rechts bewegen und sich verbeugen soll. Hier wäre natürlich interessant zu wissen, wo er zu diesem Zeitpunkt steht, da er sich vielleicht in die Richtung eines bestimmten Objektes verbeugt. Da der Schüler anwesend ist und in den folgenden Zeilen, zumindest in der PādS, erwähnt wird, dass er sich an der rechten Seite des Lehrers hinsetzen wird, könnte es sein, dass die Verbeugung des Lehrers dem Schüler gilt. Schließlich hat er den Schüler bei sich und es wird beschrieben, dass er diesem die Augen verbindet oder schon verbunden hat. Dies dürfte schon vor dem Pavillon passiert sein, da der Schüler sonst vielleicht das *maṇḍala* zu Gesicht bekommt und dies aber für einen späteren Augenblick vorgesehen ist. In der PādS ist hier die Rede davon, ein neues Tuch für die Augenbinde zu nehmen, in der ViśS wird dies nicht erwähnt, somit kann nach dieser Ritual-Beschreibung auch das Tuch vom Vortag verwendet werden.

Anschließend wird die Position des Schüler in beiden Texten erläutert: Der Lehrer lässt ihn in der PādS an seiner rechten Seite Platz nehmen, in der ViśS wird nicht erklärt, an welche Seite des Lehrers sich der Schüler setzen soll. In der PādS wird dieses Geschehen noch mit dem Terminus *pūrvavat* (übersetzt: wie früher) erörtert. Die einzige Stelle im Ritual, wo der Schüler an der rechten Seite des Lehrers mit verbundenen Augen sitzt, ist am Beginn, wo der Schüler zum ersten Mal den Pavillon betritt<sup>87</sup>. An dieser früheren Stelle wird klar, dass der Schüler zu diesem Zeitpunkt Richtung Osten schaut, also abgewandt von der *vedī*, was bedeuten könnte,

<sup>86</sup> Siehe weiter oben im Text: PādS, cp2, 2.16-17 und ViśS 9.22-24.

<sup>87</sup> Vergleiche PādS, cp2, 2.20 und ViśS 9.27.

dass dies auch hier der Fall ist.

Anschließend sind noch einige Dinge ins Feuer zu opfern: In der PādS wird nur Feuerholz, in der ViśS hingegen zusätzlich Butterschmalz und Sesam genannt. All dies wird jeweils 108 mal dem Feuer übergeben und in der ViśS wird dieser Prozess auch noch mit einer Volllöffelspende beendet.

*māyāsūtraṃ tataś chittvā saṃhāarakramamāsthitaḥ* ||43  
*tattvāny uddiśya juhuyāt pratyekam tāni deśikah* |  
*pratyekam aṣṭotaraśatam aṣṭakṛtvo 'thavā guruḥ* ||44

*ādāya māyāsūtraṃ tat chitvā*<sup>88</sup> *vai tattvasaṃkhyayā* |  
*saṃhāarakramayogena sāmeṣaḥ (?) pañcaviṃśatiḥ*<sup>89</sup> ||49  
*prakṛtyādīni saṃsmṛtya tattvāni juhuyād guruḥ* |  
*prthag aṣṭaśatam vārān aṣṭakṛtvo 'thavā hunet* ||50

Nachdem er dann das *māyāsūtra* [, den Faden] zerschnitten hat, soll der Lehrer sich auf die Reihenfolge des Zurückziehens [bzw. der Vernichtung der *tattvas*] stützend, diese je einzeln, ins Feuer opfern.

Die *tattvas* nennend, [opfert] er diese jeweils einzeln 108- oder achtmal, der Lehrer. (44cd)

Nachdem er das *māyāsūtra* nach Anzahl der *tattvas* [nämlich in 25 Stücke] zerschnitten hat, soll der Lehrer, sich an die 25 *tattvas*, die mit der *prakṛti* beginnen, erinnernd, [unter Einhaltung] der Reihenfolge des Zurückziehens [bzw. der Vernichtung der *tattvas*] , ins Feuer opfern.

Er soll sie je einzeln 108<sup>90</sup>-mal oder achtmal ins Feuer opfern. (49-50)

Die flache, zugedeckte Schale mit dem darin aufbewahrten *māyāsūtra* war über Nacht auf dem *maṇḍala* neben dem Topf, wo auch *Viṣṇu* gegenwärtig war, aufbewahrt. In den Versen PādS, cp2, 2.37 bzw. ViśS 9.42 werden die Absolutiva *ādāya* (nehmen) bzw. *samādāya* (zu sich nehmen) verwendet um zu illustrieren, wie der Faden vom Körper des Schülers entfernt wird. Wie der Lehrer hier genau vorgeht, lässt sich daraus nicht lesen. Es kann angenommen werden, dass der Lehrer den Faden, den er am Vortag um den Schüler gewickelt hatte, quasi in Einem von dessen Körper abstreift, sodass er dann einen wie im Kreis 25-fach aufgewickelten Faden erhalten würde. Bei dieser Vorgangsweise, müsste er nur mit einem Schnitt dieses Faden-Bündel durchschneiden und hätte, wie für das Ritual benötigt, mit einem Mal die 25 Teilstücke. Daraus kann gefolgert werden, dass die, in beiden Texten verwendeten Absolutiva *chittvā* (PādS, cp2, 2.43a, ViśS 9.49b) grammatikalisch vorzeitig zu verstehen sind.

88 °*chittvā*° konj., ed. °*chitvā*°.

89 In der ViśS 9.49b gibt es hier eine unleserliche, dem Autor unklare Stelle. Die Buchstaben vor und nach *sāmeṣaḥ* waren offenbar nicht eindeutig und es bleibt zu bezweifeln, ob die beiden Nominativa *iṣaḥ* und *pañcaviṃśatiḥ* im ursprünglichen Text so vorhanden waren. Das Letztere wurde als *bahuvrīhi* auf den Lehrer bezogen übersetzt. Für das *sāma* in *sāmeṣaḥ* findet sich keine passende Übersetzung und auch die Suche nach einem mit diesem Text in Verbindung zu bringenden Wort blieb bis jetzt erfolglos.

90 Hier wird beim Wort *aṣṭaśata*, was eigentlich wörtlich *achthundert* bedeutet, aber mit *108* übersetzt wurde, das *uttara* vermisst, eine durchaus geläufige Form, um die Zahl 108 zu artikulieren (vgl. Wackernagel 1939, S. 382).

Der Lehrer beginnt nun Faden-Stück um Faden-Stück ins Feuer zu opfern, jedes Mal mit einer Opfergabe, bei der es sich wahrscheinlich um Butterschmalz handelt– obwohl die Beschaffenheit der Opfergabe hier nicht explizit erwähnt wird. In beiden Texten wird die Zahl dieser sich begleitenden Opferungen optional mit 108 oder acht angegeben. Ich vermute, dass die Wahlmöglichkeit einerseits am Zeitfaktor liegen könnte, denn wenn bei jedem einzelnen *tattva* 108 mal Butterschmalz geopfert wird, sind das 2700 Handgriffe. Andererseits könnte es auch einen Kostenfaktor darstellen, denn bei acht Butterschmalz-Opferungen pro *tattva* sind es nur 200 Opferungen, was doch deutlich weniger ist.

Der Lehrer opfert die *tattvas*, die Wesenheiten repräsentierenden Faden-Stücke in der Reihenfolge ihres Zurückziehens (*saṃhāarakrama*). Das heißt, dass er mit den grob-stofflichen Elementen beginnt und bis hin zur *prakṛti*, der Urmaterie, die Faden-Stücke opfert.

Die beiden Saṃhitās sind im Allgemeinen im Versmaß des *Śloka* verfasst. Der Vers PādS, cp2, 2. 44 weist eine Unregelmäßigkeit auf, denn er hat die metrische Struktur: ---- uuu- ---- u-u-| --u- -uuu -u-- u-u-||.

*svahr̥tpadme paraṃ jyotir dhyātvā paramapūruṣam |  
tasmin jīvaṃ ca śiṣyasya saṃharet mantravittamaḥ ||45*

*guruḥ svahr̥dayāmbhojakarṇikāyāṃ susaṃsthitam |  
dhyātvā nārāyaṇaṃ devaṃ paramātmānam acyutam || 51  
śiṣyasya jīvaṃ saṃsmṛtya tasminn eva praveśayet |*

Er soll, nachdem er sich das höchste Licht, den höchsten *puruṣa* in seinem eigenen Herzlotus vorgestellt hat, die Seele des Schülers auch dorthin zurückziehen, der beste *mantra*-Kenner. (45)

Der Lehrer soll, nachdem er sich den Gott Nārāyaṇa, das höchste unvergängliche Selbst, fest positioniert in seinem eigenen Herzlotus-Receptaculum vorgestellt hat und nachdem er seine Aufmerksamkeit auf die Seele des Schülers gerichtet hat, sie nur dorthin [und zwar in seinen eigenen Herzlotus] eintreten lassen. (51-52b)

Hier unterscheiden sich die Texte darin, wie der Gott Viṣṇu bezeichnet wird – einmal mit *puruṣa* und einmal mit Nārāyaṇa, ob dies eine nähere Bedeutung hat, wird nicht erläutert. In der ViśS wird der Platz im Lehrer, wo die Gottheit vergegenwärtigt und die Seele des Schülers hin transferiert wird, genauer angegeben. Es ist die *karṇikā* des Herz-Lotus. Dies ist aus botanischer Sicht das Receptaculum<sup>91</sup>, welches sich genau in der Mitte der Blüte befindet und in welchem sich nach Verblühen der Blüten und nach Ausreifen der Frucht die einzelnen Samenkörner befinden werden.

91 Siehe Kapitel 12, Abb. 3.

*śoṣaṇādīni dehasya śiṣyasambandhinaḥ tathā |  
 kṛtvā tatra smared aṇḍaṃ tataḥ svahrdayāmbujāt ||46  
 saṅkramayya punar jīvaṃ prakṛtyādikramāt srjet |  
 sargakāle ca juhuyāt tattvāni kramam āsthitaḥ ||47  
 sṛṣṭvā sthūlaśārīrāntam aṇḍabhedam ca cintayet |  
 tanmadhye puruṣam<sup>92</sup> dhyātvā jātam ātmānam ātmanā ||*

48

Nachdem er das vollzogen hat, was mit dem Austrocknen usw. des Körpers, der in Verbindung mit dem Schüler steht, beginnt, soll er sich dann dort ein Ei vorstellen. (46)

Nachdem er die Seele wieder aus dem eigenen Herzlotus [in das Ei] übertreten hat lassen, soll er [den Körper] Schritt für Schritt beginnend mit der *prakṛti* erschaffen. Zum Zeitpunkt der Erschaffung soll er, der [Lehrer, der hier] gegenwärtig ist, die *tattvas* der Reihe nach opfern. (47)

Nachdem er erschaffen hat, was mit dem grob[stofflichen] Körper endet, soll er sich die Teilung des Eis vorstellen. Dann soll er sich in dessen Mitte den *puruṣa* vorstellen, der von selbst entstanden ist. (48)

*śoṣaṇādi vidhāyātha śiṣyadehasya deśikaḥ ||52  
 punaḥ svahrdayābjaṃ ca sajjīvaṃ saṅkramayya ca |  
 sṛṣṭikrameṇa tattvāni prakṛtyā<sup>93</sup> viniyojayet || 53  
 sṛṣṭikāle ca tattvānām juhuyāc ca yathākramam |  
 sprṣṭvā śiṣyaśārīraṃ tu tanmadhye śiṣyasamyutam || 54  
 dhyātvā tatra sthitaṃ devaṃ 55a*

Der Lehrer, der mit der Seele [des Schülers versehen ist] soll, nachdem er das Austrocknen<sup>94</sup> usw. des Schülerkörpers vollzogen hat [diese] wieder in den eigenen Herzlotus [des Schülers transferiert hat], die *tattvas* der Reihenfolge ihrer Schöpfung nach, von der *prakṛti* ausgehend, entstehen lassen. (52d-53)  
 Zur Zeit des Hervorbringens der *tattvas* soll er [sie] Schritt für Schritt opfern. Und nachdem der Lehrer den Körper des Schülers berührt hat und sich ihn in dessen Mitte den Gott zusammen mit dem Schüler dort seiend vorgestellt hat,...<sup>95</sup> (54-55b)

Die Seele des Schülers ist nun laut beiden Texten im Herzlotus des Lehrers gegenwärtig, wo der Lehrer für sie nun einen Reinigungsprozess (*dhāraṇā*) durchführt, den er auch schon am Beginn des Rituals (PādS, cp2, 2.9) an sich selbst angewandt hat: Er stellt sich zunächst das Austrocknen (*śoṣaṇa*) des Schüler-Körpers mit mentalem Wind vor. Danach stellt er sich sein Verbrennen (*dahana*, *dāha*, *dāhana* oder *agni*) vor und zuletzt vergegenwärtigt er sich das Kräftigen (*āpyāna*) bzw. Überschütten (*āplavana*), wobei er sich vorstellt, dass der Körper des Schülers durch das Übergießen mit Nektar wiederhergestellt wird (vgl. TAK III, S. 229ff.). In unserem Ritual bleibt zunächst der Vorgang des Wieder-Erschaffens aus und wird erst in den folgenden Versen durchgeführt.

Der Vorgang lässt sich so verstehen, dass die Seele des Schülers im Herzlotus des Lehrers aufbewahrt wird, solange der Körper gereinigt wird.

Dann beginnen die beiden Texte zu differieren: In der PādS soll der Lehrer sich nun ein Ei

92 °*puruṣam*° konj., ed. °*puruṣa*°.

93 *prakṛtyā* wird hier als Ablativ übersetzt.

94 Erläuterung im Fließtext.

95 Fortsetzung in den nächsten Versen.

beim Körper des Schülers vorstellen. Dies ist ein sehr spezielles Bild und findet sich in der Form in keiner anderen gängigen Saṃhitā, auch nicht in der ViśS wieder.

Jedoch hat das Ei in der indischen Kosmologie einen fixen Platz. Schon in den Purāṇas findet sich die Vorstellung des Welten-Eies, das in konzentrischen Schichten aufgebaut ist, bis hin zu dessen Mitte, in der sich der Berg *Meru* befindet, und das weiterhin auch die ganze Welt beinhaltet. Um das Ei liegt die Erde *Jambudvīpa*, die wiederum von einem Salz-Ozean umgeben ist. Es folgen sieben weitere Länder und Ozeane aus Zuckerrohr-Saft, Wein, Butterschmalz, Buttermilch, Milch und Süßwasser. Zuletzt gibt es eine Schicht der Dunkelheit und schließlich die Schale des Eies (vgl. Flood 1996, S. 112).

Nach der Reinigung des Schülerkörpers wird in beiden Texten beschrieben, dass die Seele (wieder) übertritt bzw. der Lehrer die Seele wieder übertreten lässt – in der ViśS in den „eigenen“ Herzlotus. Es wird nicht explizit geäußert, ob damit der eigene Herzlotus des Lehrers gemeint ist oder der des Schülers. Der Lehrer beginnt wieder die *tattvas*, in umgekehrter Reihenfolge als zuvor, nämlich in der Reihenfolge ihres Hervorbringens (*sr̥ṣṭīkrama*) zu opfern, beginnend mit der *prakṛti*.

In der PādS tritt dann noch einmal das Ei in den Vordergrund, dessen Teilung der Lehrer nun innerlich vollziehen und dann in dessen Mitte den *puruṣa* visualisieren soll. In der ViśS fällt der Vorgang mit dem Ei weg, stattdessen berührt der Lehrer den Schüler und stellt sich dann in der Mitte des Schüler-Körpers den Gott zusammen mit dem Schüler vor. Die markante Unterscheidung beider Texte liegt hier im Ort, an dem sich der Lehrer den Gott vorstellt: In der PādS bei sich, in der Mitte seines geteilten Eies, das aus seinem Herzlotus gekommen ist, wobei hier aber auch nicht genau geklärt ist, wo es sich dann befindet, und in der ViśS im Körper des Schülers.

Im Agni Purāṇa, in einem Abschnitt in dem es Feuergruben und Feueropferungen geht (Kapitel 24), wird ein Vorgang geschildert, bei dem ebenso in der Vorstellung ein Ei geteilt wird: Während eines Rituals, welches aus vielen verschiedenen Feueropferungen besteht, stellt sich die durchführende Person zunächst ein Ei vor, welches das ganze Universum symbolisiert und dann aber gleich vom Feuer verbrannt wird und so mit dem Feuergott Agni assoziiert werden kann. Im weiteren Verlauf des Rituals stellt man sich ein wieder ein Ei vor, welches aus dem „Samen der Erde“ entsteht und in dessen Mitte man sich den *puruṣa* als höchstes Wesen vorstellt. Dieses Ei wird dann in Himmel und Erde geteilt und in deren Mitte Prājapati, der Erschaffer platziert (vgl. Agni Purāṇa 24.43-49, Gangadharan 1984, S.60).

Dies ist einer der bedeutendsten Vorgänge des gesamten Rituals, da nun der Schüler gereinigt

und frei von *karman* ist, eine wichtige Eigenschaft der Einweihung. Das *karman* stellt man sich laut JS 16.255ab in den *tattvas* innewohnend vor, die den Körper konstituieren (Rastelli 1999, S. 160). Da die PādS von der JS abstammt, könnte die Vorstellung auch hier zutreffen.

<p><i>prokṣayen mūlamantreṇa netrabandhaṃ ca mocayet  </i>  <i>śiṣyas tu paridhāyānyadvāsaḥ pādau pradhāvya ca   49</i>  <i>ācamya vāsasā 'nyena baddhanetro nīje gurau  </i>  <i>āsīta prāṇmukhas tasmin śodhayeṅ ca ṣaḍadhvanāḥ<sup>96</sup>   </i>  <i>50</i>  <i>kālādhvā bhuvanādhvā ca padatattvādhavanau tataḥ  </i>  <i>mantrādhvā cātha varṇādhvā ṣaḍadhvanāḥ prakīrtitāḥ   </i>  <i>51</i></p>	<p><i>vastreṇāmūlavidyayā<sup>97</sup></i>  <i>netrabandhaṃ ca visryasra paridhāyāmbārāntaram  55</i>  <i>pādau prakṣālayitvā tam ācamayyātha cakṣuṣī  </i>  <i>vāso 'ntareṇa badhvātha svapārśve samniveśya ca    56</i>  <i>āsīnasya prāṇmukhasya śodhayed adhvapaddhatim  </i>  <i>kālādhvānaṃ padādhvānaṃ bhuvanādhvānaṃ anvataḥ   </i>  <i>57</i>  <i>tattvādhvānaṃ ca tadanu mantrādhvānaṃ anantaram  </i>  <i>varṇādhvānaṃ ca matimān śodhayitvā svavidyayā   58</i></p>
--	---

Er soll [den Schüler] mit dem [damit einhergehenden Rezitieren des] *mūlamantras* besprengen und die Augenbinde lösen. Nachdem der Schüler ein anderes Gewand angezogen hat und seine Füße gewaschen hat, Wasser getrunken hat, mit einem anderen Tuch die Augen verbunden bekommen hat und [nun] bei dem Lehrer sitzt, soll [der Lehrer] mit seinem Gesicht, das nach Osten ausgerichtet ist, die sechs Wege<sup>98</sup> des Gottes reinigen. (49-50)  
 Der Weg der *kalā*, der Weg der *bhuvanas*, der Weg des *pada* und der der *tattvas*, der Weg der *mantras* und der des *varṇā* werden als die sechs Wege verkündet. (51)

...nachdem er die Augenbinde gelöst hat, während er den *mūlamantra* spricht, nachdem er [den Schüler], der [jetzt] in ein anderes Gewand gewickelt ist, die Füße hat waschen lassen, ihn trinken hat lassen, dann die Augen mit einem anderen Tuch hat verbinden lassen und nachdem er ihn sich an seine Seite gesetzt hat, (56)  
 soll er für den, der mit dem Gesicht nach Osten sitzt, die [sechs] Wege des Gottes reinigen (57ab)  
 und soll mit ihrem je eigenen *mantra* den Weg des *kāla*, des Weges, des *pada*, der *bhuvanas*, *tattvas*, des *mantras* und des *varṇā* reinigen. (57c-58)

Der Lehrer besprengt dann nach der PādS, während er den *mūlamantra* spricht, den Schüler - womit wird nicht angesprochen - und nimmt ihm dann die Augenbinde ab. Auch in der ViśS wird dem Schüler die Augenbinde abgenommen. In beiden Texten werden dem Schüler bald darauf mit einem anderen Tuch die Augen erneut verbunden. In beiden Texten geht diesem Akt ein Reinigungsprozess voran: Der Schüler soll sich ein neues Gewand anziehen und sich die Füße waschen. Vorher wird beschrieben, dass der Schüler nach der Nachtruhe den Pavillon wieder betritt und sich an die rechte Seite des Lehrers setzt (vgl. PādS, cp2, 2.42c). Jetzt dürfte er wieder aufgestanden sein, um die Kleidung zu wechseln und um ein Fußbad zu nehmen.

96 ° *ṣaḍadhvanāḥ*° konj., ed. ° *ṣaḍadhvanā*°.

97 ° *vastreṇāmūlavidyayā*° konj., ed. ° *vastreṇāmūlavidyayā*°.

98 Erläuterung im Fließtext.

Dann setzt er sich wieder hin und der Lehrer reinigt die *ṣaḍadhvans*, die sechs Wege des Gottes, für den Initianden.

Das Konzept des *ṣaḍadhvan* findet sich auch im kashmirischen Śivaismus, dualistischen Śivaismus und wird auch im Pancaratra schon früh verwendet. So zum Beispiel in der SS im 19. Kapitel, in dem die Einweihung beschrieben wird. In den Versen 126-159 werden die sechs Wege ausführlich beschrieben. Padoux fasst dies wie folgt zusammen:

„Here the *ṣaḍadhvan* is described as extending from the energy of *śabdabrahman*<sup>99</sup> down to the phonemes (*varṇas*), which are the lord in his phonic form (*śabdāmūrtir bhagavān*) and which evolve into *kalās* linked with Viṣṇus six *guṇas*<sup>100</sup>. These evolve into *tattvas*, out of which the mantras are issued, which produce the *padas*, from which finally arise the *bhuvanas*.“ (Padoux 1990, S. 332)

In sivaistischem Kontext ist der *ṣaḍadhvan* einerseits der sechsfache Weg der Gottheit, wie er den Kosmos erschafft. Bei einer Einweihung ist er aber auch der sechsfache Weg des Schülers zur Gottheit hin, eine Reinigungspraxis, die den Schüler den Weg zur Befreiung aus dem Wesenskreislauf weisen soll. Dies passiert, indem der Lehrer den Schüler durch physische und mentale Identifikationen und Reinigungsprozesse führt (vgl. Padoux 1990, S. 335ff).

Nun zu den einzelnen *adhvans*, so wie in der SS und im LT (SS 19.127c-138 und LT 29.46-53) dargestellt:

- *varṇādhvan*: Dies ist die Gesamtheit aller Laute (Vokale und Konsonanten) in der Form sich das höchste *brahman* seinen Anhängern erkennbar macht. (SS. 19.127c-130)
- *kalādhvan*: Der *kalādhvan* beinhaltet die göttlichen Eigenschaften (*jñāna*, *śakti*, *aīśvarya*, *bala*, *vīrya* und *tejas*<sup>101</sup>). (SS 19. 131.-132, LT 29.50)
- *tattvādhvan*: Dies sind die vier *vyūhas*<sup>102</sup> des Gottes: Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha. (SS 19.133cd, LT 29.51)
- *mantrādhvan*: In der SS 19.134 wird beschrieben, dass hiermit die Gesamtheit (Anzahl unbekannt) aller *mantras* gemeint ist, im LT 29.52cd wird erwähnt, dass es sich dabei um einzelne Bestandteile eines *mantras* handelt.
- *padādhvan*: Hiermit sind laut SS und LT die vier Bewusstseinszustände „Vierter“ (*turya*), Tiefschlaf (*suṣupti*), Traumschlaf (*svapna*) und Wachzustand (*jāgrat*) gemeint.

99 Im LT 20.6-13 wird *śabdabrahman* als ewiger, nicht manifestierter, leichter Ton, der, wenn er multipliziert wird, in die Schöpfung mündet, beschrieben. Gupta beschreibt ihn wie folgt: „As the Self, being the essence of All, is immanent in All, so is *śabdabrahman*, the subtle sound, immanent in all sounds as their essence.“ (Gupta 1972, S. 109ff.).

100 Siehe Kapitel 10.1.

101 Siehe Kapitel 10.1.

102 Siehe Kapitel 10.1.

(SS 19.135, LT 29.52ab) (vgl. Rastelli 1999, S. 77).

<i>pūrvam ājyāhutim hutvā mahāvyaḥṛtividyaā  </i>	<i>mahāvyaḥṛtibhiḥ pūrvam ājyahomaṃ vidhāya tu  </i>
<i>hutaśeṣeṇa śiṣyasya pādau sprṣtvā tatas tilaiḥ   52</i>	<i>hutvāvaśiṣṭenājyena śiṣyapādau sprṣed guruḥ   59</i>
<i>hutvā nābhiṃ samālabhya tato hutvā kuśeśayaiḥ  </i>	<i>hutvā tatas tilair nābhiṃ sprṣet tadaviśeṣataḥ  </i>
<i>sprṣtvā ca hṛdayaṃ hutvā caruṇā mūrdhni saṃsprṣet   53</i>	<i>padmahomaṃ vidhāyāsya hṛdayaṃ ca samālabhet   60</i>
<i>aṣṭottaraśataṃ homaḥ pratyekaṃ mūlavidyayā  54ab</i>	<i>tatra hutvā ca caruṇā saṃsprṣed asya mastakam  </i>
	<i>prthagāṣṭaśataṃ homo mahāvyaḥṛtibhir bhavet   61</i>

Nachdem er davor eine Butterschmalz-Spende geopfert hat und nachdem er während der Rezitation der *mahāvyaḥṛtimantras*<sup>103</sup> mit Opferresten die Füße des Schülers berührt hat, dann mit Sesam geopfert hat, soll er dann den Nabel berühren. Nachdem er Lotus geopfert hat, soll er das Herz berühren, und nachdem er die Opfer-Speise geopfert hat, soll er die Stirn berühren. (52-53)

Er soll jeweils 108 Feuerspenden mit dem *mūlamantra* durchführen. (54ab)

Nachdem der Lehrer zuerst ein Butterschmalz-Opfer mit den *mahāvyaḥṛti*[*mantras*] gespendet hat, soll er die Füße des Schülers mit dem restlichen Butterschmalz berühren. (59)

Nachdem er Sesam geopfert hat, soll er ohne Unterschied [zu davor] den Nabel berühren. Nachdem er ein Opfer mit Lotus gemacht, soll er das Herz des [Schülers] berühren.

Er soll dort [auch] die Opfer-Speise opfern und dessen Kopf berühren. (60-61b)

Es sollen jeweils 108 Feuerspenden mit den *mahāvyaḥṛtimantras* sein. (61cd)

Als Nächstes opfert der Lehrer verschiedene Substanzen in das Feuer und berührt nach jedem Durchgang mit dem Rest der jeweiligen Substanz eine Körperregion des Schülers, beginnend unten bei den Füßen bis oben hin zum Kopf. Zunächst gibt er Butterschmalz in das Feuer, da keine Mengenangabe oder genaue Anzahl der Durchläufe angegeben ist, wird es sich um eine einmalige Gabe mit einem Opferlöffel handeln. In der ViśS wird beschrieben, dass der Lehrer mit dem Rest des Butterschmalzes die Füße des Schülers berührt. In der PādS wird nur vom *hutaśeṣa*, dem Opferrest, gesprochen. Da der Lehrer aber ebenfalls Butterschmalz geopfert hat, kann davon ausgegangen werden, dass auch hier der Rest des Butterschmalzes gemeint ist. Offenbar ist damit der Rest, der sich noch am Opferlöffel befindet, gemeint, den der Lehrer dem Schüler mit diesen letzten Tropfen auf die Füße tropft oder diese damit bestreicht. Dann opfert er Sesam in das Feuer. In der ViśS wird mit dem Kompositum *tadaviśeṣataḥ*, „ohne Unterschied davon“, was auf das gleiche Prozedere wie beim Butterschmalz hinweist, näher auf die Art und Weise des Feuerspendens eingegangen. Der Lehrer berührt mit dem Rest

103 Siehe Kapitel 9.

des Sesams den Schüler – diesmal am Nabel. In der PādS wird nur erwähnt, dass der Lehrer Sesam opfert und den Schüler danach am Nabel berührt, ob dies mit dem Rest des Sesams passieren soll oder nicht, wird nicht näher beleuchtet. Praktisch gesehen ist davon auszugehen, dass ein Löffel mit Sesam ins Feuer geschüttet wird, der ganze Sesam im Feuer landen wird und nichts auf dem Löffel zurückbleibt, da es sich um Körner handelt. Somit bleibt die Frage offen, womit genau der Lehrer den Schüler berührt: Mit dem Löffel, auf dem sich zuvor Sesam befand oder erfolgt der Kontakt mit der Hand? Würde der Lehrer den Löffel verwenden, den er zuvor für die Berührung mit Butterschmalz gebrauchte, dann wäre es durchaus denkbar, dass sich an den Resten des Schmalzes Sesamkörner befinden könnte.

Die nächsten Opfergaben sind Lotusblüten. Nach dem Opfern der Blumen soll der Lehrer das Herz des Schülers berühren. Danach wird nochmals Opfer-Speise geopfert und der Kopf des Schülers berührt.

Um diese Feueropferungen abzuschließen werden nochmal 108 Feuer Spenden durchgeführt, die sich je nach Saṃhitā im begleitenden *mantra* unterscheiden: In der PādS spricht der Lehrer während dieses Vorgangs den *mūlamantra* und in der ViśS rezitiert er die *mahāvyaḥṛtimantras*, wie in beiden Texten zu Beginn dieses Ritual-Blocks.

<i>homānte ca tataś śiṣyaṃ gṛhītvā dakṣiṇe kare   54</i>	<i>tato gṛhītvā śiṣyasya karaṃ dakṣiṇam ātmanaḥ  </i>
<i>nītvā pradakṣiṇaṃ kumbhaṃ maṇḍalaṃ ca yathoditam  </i>	<i>dakṣiṇena kareṇaiva kṛtvā caiva pradakṣiṇam   62</i>
<i>dvāre tiṣṭhaṃś caturṇāṃ tu dvarāṇāṃ kamalāsana   55</i>	<i>kumbhamaṇḍalagaṃ devaṃ nārāyaṇam ananyadhīḥ  </i>
<i>maṇimuktāpravālair vā puṣpair vā kevalair guruḥ  </i>	<i>sthitvaiva tasmin dvārbhāge hemaratnādikaś tataḥ   63</i>
<i>añjaliṃ pūrayed ante tataḥ tasya vikasvaraiḥ   56</i>	<i>kusumaiḥ kevalair vāsya pūrayed añjaliṃ budhaḥ  </i>
<i>puṣpāṇi vikiret tasmin maṇḍale gurucoditaḥ  </i>	<i>prakṣepayen maṇḍale taṃ yatra puṣpāñjalīś ca saḥ   64</i>
<i>yasmin patati bhūbhāge puṣpāṇāṃ utkaras svayam   57</i>	<i>bhūbhāge patitas tattanmūrtināmāsya nirdiśet  </i>
<i>tadbhāgādhipamūrtināṃ nāmānya sya vinirdiśet  </i>	<i>nāmno 'nte tasya śiṣyasya keśavādipadaṃ bhavet   65</i>
<i>śiṣyasya keśavādīni padaṃ bhāgavateti ca   58</i>	<i>yadvā bhāgavato vāpi tathā bhāṭṭārako 'pi vā  </i>
<i>nāmnām ante prayoktavyaṃ yadvā bhāṭṭāraketi ca  </i>	<i>viprasya kṣatriyasyaṅpi nāmno 'nte devaśabdakaḥ   66</i>
<i>brāhmaṇaś cet kṣatriyasya devāntaṃ nāma nirdiśet   59</i>	<i>pālādāsāntam evaṃ syān nāma vaiśyacaturthayoḥ  </i>
<i>vaiśyasya pālaśabdāntaṃ dāsāntaṃ pādajanmanaḥ  </i>	

Und danach, am Ende der Feuer spende, nachdem er den Schüler an der rechten Hand genommen hat, führt er ihn rechts herum um den Topf und um das <i>maṇḍala</i> , wie es gelehrt wurde. (54cd)	Dann ergreift er, der an nichts anderes als an den Gott Nārāyaṇa denkt, mit seiner rechten Hand die rechte Hand des Schülers und führt ihn rechts um den Topf und das <i>maṇḍala</i> gehend herum. (62-63b)
Oh du, der einen Lotus als Sitz hast <sup>104</sup> ! Der Lehrer, der	Der Weise soll, nachdem er bei dem Teil des Tores

104 *kamalāsana* ist ein Beiname Brahmas (vgl. Jordan 2004, S. 155).

an einem der vier Tore steht, soll dann am Ende [des *maṇḍalas/maṇḍapas*<sup>105</sup>] seine geöffneten Hände von ihm [stehen] geblieben ist, dann die zur *añjali[mudrā]*<sup>108</sup> -geformten] Hände des [Schülers] mit Gold und [dem Schüler] mit Juwelen, Perlen und Korallen oder Edelsteinen usw. füllen oder nur mit Blumen. (63c-64b)

nur mit aufgeblühten Blüten füllen. (55-56) Er, der die zur *añjali[mudrā]*<sup>109</sup> -geformten Hände [voll] mit Blumen hat, soll sie auf das *maṇḍala* werfen.

Der [Schüler], der vom Lehrer aufgefordert wurde, soll Blumen auf dieses *maṇḍala* streuen. Der Haufen Auf welchen Teil des Bodens auf den [die Blumen] Blumen, der von allein auf einen [bestimmten] Teil [des gefallen sind, das [ist der], der den Namen der *mūrti* für *maṇḍalas*] fällt, soll den Namen der *mūrti*, des ihn bestimmt. (64c-65b)

Schutzherrn [für den Schüler] bestimmen, [für die] dieser Teil [steht]. (57-58b)

Für den Schüler soll ein Wort wie *keśava* usw. und Am Ende des Namens vom Schülers soll ein Wort wie *bhāgavata* am Ende des Namens verwendet werden, oder *keśava* usw. sein oder auch *bhāgavata* oder *bhaṭṭāraka* für *bhaṭṭāraka*, wenn es ein Brahmane ist. Für einen *kṣatriya* einen Brahmanen.

soll ein Name bestimmt werden, der mit *deva* endet. Für Und für einen *kṣatriya* soll am Ende des Namens das einen *vaiśya* gibt es [einen Namen] der mit dem Wort Wort *deva*, für einen *vaiśya* und der vierten [*varṇa*, der *pala* endet und für den der aus den Füßen [des Puruṣa]<sup>106</sup> *sūdras*] soll es ein Name mit *pāla* und *dāsa* am Ende geboren ist<sup>107</sup>, da gibt es [am Ende des Namens das] sein. (65c-67b)

Wort *dāsa*. (58c-60b)

Nun beginnt der Teil im Ritual, in dem der Schüler seinen rituellen Namen bekommt. Der Lehrer nimmt den Schüler, der noch immer die Augen verbunden hat, an dessen rechter Hand und führt ihn rechts, also im Uhrzeigersinn, um das *maṇḍala* und den Topf, der darauf steht, in welchem der Gott gegenwärtig ist, herum. In der ViśS wird dies noch spezifiziert, indem der Lehrer mit seiner rechten Hand die rechte Hand des Schülers nehmen muss.

Dann bleibt er bei einem der vier Tore des Pavillon, bei welchem ist unklar, stehen, so offenbar auch der Schüler, der seine Hände zur *añjali-mudrā*, einer Geste der Huldigung und des Darbringens (TAK I, S. 99) geformt hat. In der PādS findet sich im Anhang eine Sammlung mit Zeichnungen von *mudrās*. So auch eine von der *añjali-mudrā*, die einen Mann zeigt, wie er seine nicht ganz aneinander liegenden Hände auf Höhe der Stirn hält<sup>110</sup>. Es ist davon auszugehen, dass der Schüler zuerst diese *mudrā* vollzieht und dann die Hände auf eine Höhe absenkt, wo sie leicht vom Lehrer mit all den Gaben zu befüllen sind. In beiden Texten werden verschiedene Substanzen, wie Edelsteine oder Gold usw. genannt, doch sind sich beide Texte

105 Es geht hier aus dem Text nicht klar hervor welcher Rand gemeint ist.

106 Vgl. Rastelli 2003, S. 136.

107 Damit ist die unterste der *varṇas*, die der *sūdras* gemeint.

108 Erläuterung im Fließtext.

109 Erläuterung im Fließtext.

110 Siehe Kapitel 12, Abb. 4.

einig, dass alternativ zu diesen eher kostbaren Dingen auch nur Blumen in die Hände des Einzuweihenden gelegt werden können.

Im nächsten Teil des Rituals wird der Namen des Schülers bestimmt. Dazu soll der Schüler Blumen auf das *maṇḍala* werfen. Es handelt sich hierbei um das *cakrābjamaṇḍala*, so wie es erstmals namentlich in PādS 2.9 und in ViśS 9.13 genannt wird. Dieser Vorgang wird als *nāmakaraṇa*, das „Hervorbringen“ des Namens, bezeichnet. Auf dem *maṇḍala* werden auf bestimmten Arealen die *mantras* von bestimmten *mūrtis* (Erscheinungsformen) des Gottes sowie *keśava* oder *bhāgavata* aufgelegt<sup>111</sup> und je nachdem, auf welchem Teil des *maṇḍala* die Blumen fallen, wird der Name der *mūrti* Teil des Namens für den Schüler. Zur exakten Lage der *mūrtis* auf dem *maṇḍala* sind keine Aufzeichnungen bekannt. In beiden Texten werden die gleichen Namensteile, die als Endung an den Namen des Initianden angefügt werden, genannt. Ist dieser Brahmane, dann bestehen drei Möglichkeiten: *keśava* (eine *mūrti* Viṣṇu), *bhāgavata* (der, der zu Bhagavan gehört, also Viṣṇu gehört) oder *bhaṭṭāraka* (eine *mūrti* Viṣṇu). Gehört der Initiand einem anderen *varṇa* (Stand) an, lässt dies nur eine Möglichkeit für die Namensgebung zu: Der *kṣatriya* bekommt *deva* (Gott), der *vaiśya pāla* (Beschützer) und der *sūdra dāsa* (Sklave) an das Ende seines Namens.

*tato vimucya dr̥gbandham darśayec cakramaṇḍalam* ||60  
*śiṣyeṇa sahito vedyāṃ dhyāyen nārāyaṇaṃ guruḥ |*  
*dhyātvā ca dakṣiṇe karṇe śiṣyasya praṇavānvitam* ||61  
*mantraṃ dadyād ṛṣicchandaivataṃ cāṅgam eva ca |*  
*dvādaśākṣaram ādau tu paścād aṣṭākṣarātmakam* ||62  
*mūrtimantraṃ ca tadanu samadhyāpya yathāvidhi |*  
*kevalaṃ vaiṣṇavaṃ nāma namaḥpraṇavavarjitam* ||63  
*humphaḍādivaṣaṣṭvāhāvarjitam keśavādikam |*  
*adhyāpyaṃ strīṣu sūdreṣu tadvad evānulomaje* ||64  
*sāvitrīm ye ‘nutiṣṭhanti teṣāṃ vipravād īritam |*

*digbandhamokṣaṇaṃ kṛtvā maṇḍalaṃ darśayet tataḥ* ||67  
*sthāpitaiḥ kalaśair etaṃ navabhis tryadhikais tu vā |*  
*snāpayitvā navaṃ vāsaḥ paridhāpya padadvayam* ||68  
*kṣālayitvā tataś cainam ācamayya dvijottama |*  
*guruḥ śiṣyeṇa sahito devaṃ dhyāyet samāhitaḥ* ||69  
*śiṣyasya dakṣiṇe karṇe praṇavādyaṅgasam̐yutam |*  
*ṛṣyādisahitaṃ mantraṃ dadyād aṣṭākṣarāhvayam* ||70  
*dvādaśārṇaṃ ca tadanu mūrtimantrān yathākramam |*  
*ekaṃ yathā gurur dadyāt tanmantrasya vaśena ca (?)* ||71  
*sūdrāṇāṃ ca tathā strīṇāṃ anulomabhuvām api |*  
*namaḥsvāhāhumphaḍādirahitaṃ praṇavena ca* ||72  
*varjitaṃ viṣṇunāmaiva caturthyantaṃ ca pāṭhayet |*  
*gāyatrīm japahomaṃ ca ādadyād brāhmaṇo manum* ||73

Nachdem er danach die Augenbinde gelöst hat, soll er [dem Schüler] das *cakramaṇḍala* zeigen. (60cd)

Der Lehrer soll zusammen mit dem Schüler den Nārāyaṇa auf der *vedī* visualisieren. (61ab)

Nachdem er [,der Lehrer den Gott] visualisiert hat, soll

111 Für die genauere Beschreibung der Platzierung der *mūrtis* siehe PādS cp 7.65.

Nachdem der Lehrer die Augenbinde gelöst hat, soll er ihm dann das *maṇḍala* zeigen. (67cd)

Nachdem [ihn der Lehrer] mit [dem Wasser in] den bereitgestellten Wassertöpfen neun oder [zumindest] mehr als dreimal baden hat lassen, ihn sich ein neues

er in das rechte Ohr des Schülers den *mantra*, verbunden mit dem *praṇava*<sup>112</sup>, dem *ṛṣi*, dem Versmaß, der Gottheit und dem *aṅga*-[*mantra*] sprechen. (61c-62b)

Anfangs soll er den zwölfsilbigen *mantra*, dann den achtsilbigen *mantra* und danach den *mūrtimantra*<sup>113</sup> der Vorschrift nach lehren. (62c-63b)

Und nur einen Namen Viṣṇus ohne *namaḥ*, dem *praṇava*, *hum*, *phaḍ* usw., *vaṣaṭ* und *svāhā*, wie [beispielsweise] Keśava usw.; ebenso soll er im Fall von Frauen *śūdras* und *anuloma*-Geborene lehren. (63c-64)

Für diejenigen, die sich dem Sāvitrī-[-*mantra*] widmen, wird es, wie für die Brahmanen gelehrt. (65ab)

Gewand anziehen hat lassen, sich beide Füße hat waschen lassen und aus der Handfläche trinken hat lassen, o höchster der Brahmanen, soll sich dann der Lehrer gemeinsam mit dem Schüler den Gott zusammen visualisieren. (68-69)

Er soll in das rechte Ohr des Schülers den *mantra* zusammen mit der heiligen Silbe *om*, den *aṅga* und den *ṛṣi* usw. geben zusammen mit dem *mantra* das den Namen *aṣṭākṣara* hat. (70)

Der Lehrer soll mit [seiner] Kraft daraufhin der Reihe nach [dem Schüler] den zwölfsilbigen *mantra*, die *mūrtimantras* und dessen [eigenes] *mantra* geben. (71)

Und so soll er [auch] für die *śūdras*, die Frauen und die *anuloma*-Geborenen einen Namen Viṣṇus ohne *namaḥ*, *svāhā*, *hum*, *phaḍ*, dem *om* mit dem Dativ am Ende vortragen. (72-73b)

Und der Brahmane soll die Gāyatrī, den Spruch, sowie *japa* und *homa*<sup>114</sup> nehmen. (73cd)

Mit neuem Namen und einer neuen Schutzgottheit ausgestattet wird dem Schüler nun die Augenbinde abgenommen und er darf zum ersten Mal das *cakrabjamaṇḍala* sehen. Damit ist die Einweihung vollzogen. Das erstmalige Erblicken des *cakrabjamaṇḍala* stellt einen einschneidenden Moment während der *dīkṣā* dar. Der Initiand kann nach der Einweihung als *maṇḍala-drṣṭa*<sup>115</sup>, als der, der das *maṇḍala* gesehen hat, bezeichnet werden. In der ViśS wird im Folgenden abermals auf die Reinheit des Schülers verwiesen. Dieser soll sich waschen und neu bekleiden und dann soll er sich gemeinsam mit dem Lehrer – und davon ist auch in der PādS die Rede – den Gott vorstellen. In der ViśS wird dies nicht näher erläutert, in der PādS hingegen wird der Gott mit dem Namen Nārāyaṇa genannt und zwar und auch der Ort, wo sie sich den Gott vorstellen sollen, wird angeführt. Beide sollen sich Nārāyaṇa auf der *vedī* vorstellen, also auf dem *maṇḍala*.

Anschließend spricht der Lehrer in beiden Texten in das rechte Ohr des Schülers dessen persönlichen *mantra*. Die Form des persönlichen *mantras* mit den verschiedenen Komponenten eines *mantras*, nämlich *ṛṣi*, *chanda* und *daivata* (PādS) und *ṛṣyādi* (ViśS) wird im Text verkündet.

112 Erläuterung im Fließtext.

113 Siehe Kapitel 9.

114 Rezitationen und [Anleitungen usw. zu] Verehrungsriten.

115 Siehe Kapitel 7.

Dies sind drei von sechs Aspekten bzw. Komponenten von *mantras*, die vielen tantrischen Texten gemein sind. Der erste Teil, *ṛṣi*, der Seher, beinhaltet den Namen des Sehers, der den *mantra* als erstes empfangen und gemeistert hat. Die nächste Komponente ist *chanda*, das Versmaß, in dem der *mantra* verfasst wurde. Dies kann unter anderem das *gāyatrī*-, *ṛṣhatī*- oder *jagatī*-Metrum sein. Dann folgt *devatā*, die Gottheit, der es entspricht, und ein *bīja*, eine Keimsilbe, sowie hier in den Texten die heilige Silbe *om*, mit der *mantras* oft beginnen. Zum Schluss kommen die beiden letzten Teile, die *śakti* des *mantras* und *kīlaka*, der „Keil“, beide durch Silben des *mantras* repräsentiert (vgl. Bühnemann 2000, S. 21). Im 26. Kapitel des *cp* der PādS, welches das Bilden des *viṣṇugāyatrī*-*mantras* nach bestimmtem Muster (vgl. Smith 1975, S. 238) beschreibt, werden die drei Begriffe *ṛṣi*, *chanda* und *daivata* behandelt (vgl. PādS *cp* 26.10).

Die beiden letzten *mantra*-Bausteine fehlen in der PādS. Da in der ViśS nur *ṛṣyādi* (*ṛṣi* und so weiter) verzeichnet ist, bleibt ungewiss, was *ādi* impliziert.

Dann wird der Schüler über die wichtigen *mantras* seiner Tradition unterrichtet. Hier ist die in den beiden Samhitās angeführte Reihenfolge interessant: Der erste *mantra*, den der Schüler in der PādS bekommt, ist der *dvādaśākṣaramantra*, der Haupt-*mantra* der Tradition der PādS und hier wird dem Schüler auch gleich anschließend der *aṣṭākṣaramantra* offenbart. In der ViśS ist es genau umgekehrt. In der PādS werden im anschließenden Kapitel über Verehrungsrichtlinien (vgl. Smith 1975, S. 226) die beiden *mantras* zusammen verwendet (vgl. PādS, *cp*, 3.51 und 3.57), doch hier wird der *aṣṭākṣaramantra* zweimal, sowie in der ViśS vor dem *dvādaśākṣaramantra* genannt. In der ViśS finden sich beide *mantras* nur an dieser Stelle in so unmittelbarer Nähe. Reihenfolge der Nennung beider *mantras* kommt vermutlich keine große Bedeutung zu. Nach diesen zwei sehr wichtigen *mantras* wird dem Schüler der *mūrtimantra* gelehrt. In der PādS wird hierfür im Gegensatz zur ViśS der Singular verwendet, worum dies so ist, bleibt unklar.

Im Folgenden wird noch näher auf die Vorschriften zur Vergabe des *mantras* für die *sūdras*, Frauen und *anuloma*-Geborenen<sup>116</sup> eingegangen. Beide Texte stimmen überein, was die Worte *om*, *hum*, *phaṭ* und *svāhā* betrifft, die nicht im *mantra* vorkommen sollen – in der PādS wird zudem noch das Wort *vasaṭ* genannt. Diese Silben sind auch schon in vedischen Liturgien zu finden, wobei ihre Bedeutung teilweise im Ungewissen liegt: *vasaṭ* könnte „möge er tragen“ bedeuten und *phaṭ* wird verwendet, um Dämonen zu vertreiben (vgl. Wheelock 1989, S. 104).

116 Wenn ein Mann eine Frau aus einer niedrigeren *varṇa* heiratet, dann wird die Ehe *anuloma* genannt, im Gegensatz dazu, wenn er eine Frau aus einer höheren *varṇa* heiratet, dann spricht man von einer *pratiloma*-Ehe (vgl. Rocher 2012, S. 256).

Weiters sollte diese Personengruppe (die der *sūdras*, Frauen und *anuloma*-Geborenen) auch einen Bezug zu Viṣṇu im Namen haben, der in beiden Texten aber anders ausgeführt wird: In der PādS ist einerseits der *mantra* des nun Eingeweihten mit *keśava*, einem Beinamen von Viṣṇu am Ende versehen und andererseits wird gesagt, dass Viṣṇus Name an sich als *mantra* fungieren soll. In der ViśS bekommt der Name am Ende ein Viṣṇu im Dativ, also *Viṣṇave*. Dann widmen sich beide Texte noch denjenigen, die den Gāyatrī- bzw. Sāvitrī-*mantra* benutzen, wobei bei ihnen das gleiche Prozedere anzuwenden ist, wie weiter oben bei den Brahmanen beschrieben. Wie sich diese Personengruppe eingrenzen lassen könnte, ist unklar. Dieser *mantra* kommt in beiden Saṃhitās mehrmals vor und ist auch sonst sehr verbreitet. Auch bei einer heutigen hinduistischen Initiation, die auf den Gṛhyasūtra- und Dharmaśāstra-Texten beruht, wird dem Initianden der Gāyatrī-*mantra* mitgeteilt. Dies passiert im Normalfall bei einem Jungen im Alter von acht Jahren und markiert den Beginn des Veda-Studiums (vgl. Michaels 1998, S. 91ff.). Vielleicht ist also die Personengruppe gemeint, die schon als Kinder eingeweiht wurden und den brahmanisch-traditionellen Lebensstadien (*āśrama*) folgen, dies würde wiederum aber Frauen ausschließen.

*kumbhasthaṃ maṇḍalasthaṃ ca harim śiṣyaḥ  
samarcayet* ||65  
*ārādhya harim utthāya tasthuṣaḥ prāñjalis sadā |  
mūrdhnā śiṣyasya sa guruḥ tato dhyātvā ca maṇḍalam* ||  
66  
*hastam nyased viṣṇuhaste tataś śiṣyasya deśikaḥ |  
ācāranīyamān sarvān bodhayed agnisannidhau* || 67  
*mantraḥ parasya nākhyeyo nākṣasūtraṃ pradarśayet*<sup>117</sup> |  
*na ca mudrāṃ nāpi siddhiṃ mantraṃ na kathayet svayam*  
||68

*tataḥ śiṣyaḥ svayaṃ devaṃ kumbhamaṇḍalagaṃ harim |  
ārādhyed guruṃ paścāt praṇatasyoṭthitasya ca* ||74  
*kṛtāñjalipuṭasyāsya śiṣyasya śirasi svayam |  
cakrābjamaṇḍalaṃ dhyātvā svahaste viṣṇuhastakam* ||75  
*nikṣipya deśikaḥ paścād ācārān atha śikṣayet |  
mantra nānyasya vaktavyo na pradarśyākṣamālikā* ||76  
*mudrāṃ na darśayet svasya mantrasiddhiṃ vaden na ca |*

117 °pradarśayet° konj., ed. °prardarśayet°.

Der Schüler soll den im Topf und im *maṇḍala* befindlichen Hari verehren. (65cd)

Nachdem der Lehrer den Hari verehrt hat und sich für den Schüler, der aufgestanden ist und der stets die Hände zum *prāñjali-mudrā*<sup>118</sup> geformt hat, auf dessen Stirn das *maṇḍala* vorgestellt hat, soll er die Hand auf die Viṣṇu-Hand legen<sup>119</sup>.

Er, der nahe am Feuer ist, soll [den Schüler] alle Regeln des guten Benehmens wissen lassen. (66-67)

Der *mantra* ist niemand anderem mitzuteilen, er soll den Rosenkranz niemandem zeigen, so auch die *mudrā* und er soll auch nicht selbst über die Meisterung des *mantras* sprechen. (68)

Dann soll der Schüler selbst den Gott Hari, der sich im Topf und im *maṇḍala* befindet verehren und dann den Lehrer. (74a-c)

Nachdem sich der Lehrer für den Schüler, der sich verbeugt und [wieder] aufgerichtet hat und der mit seinen hohlen Handflächen die *añjali-mudrā*<sup>120</sup> [formt], stellt er sich auf dem Kopf des Schüler das Diskuslotus-*maṇḍala* vor, auf seiner Hand die Viṣṇu-Hand<sup>121</sup> und legt sie auf den Schüler. (74c-76a)

Der Lehrer soll [ihm] nun gutes Benehmen lehren. (76b)

Der *mantra* ist niemanden anderem zu sagen und der Rosenkranz niemandem [anderen] zu zeigen. Er soll die *mudrā* niemandem zeigen und nicht selbst über die Meisterung des *mantras* sprechen. (76c-77b)

Danach soll der Schüler den Gott im Topf und im *maṇḍala* verehren. Er macht dies bei der Gelegenheit das erste Mal während dieses Rituals und nachdem er fertig ist, soll der Lehrer es ihm gleichtun. Interessant ist, dass an dieser Stelle, wie auch schon einmal davor (ViśS 9.46, wo der Lehrer am Morgen des zweiten Tages auch nur diese beiden verehrt), nur mehr die Gottheiten, die im Topf und die im *maṇḍala* gegenwärtig sind, erwähnt werden. Zumal die letzte Anweisung am ersten Tag des Rituals am Abend jene war, dass die Gottheiten im Topf und im *maṇḍala* nicht weggeschickt werden sollen, aber der im Feuer gegenwärtige Gott nicht erwähnt wird. Danach wird der Gott im Feuer im Laufe des Rituals nicht mehr genannt und nicht mehr gemeinsam mit den zwei anderen erwähnt – so wie etwa im Zuge des *kumbhasthāpana*-Rituals in PādS, cp2, 2.14-15 und ViśS 9.19-20 und wie in PādS, cp2, 2.16 und ViśS 9.23-24, wo ihnen die Opfer-Speise dargebracht wird. Auch am Ende des Rituals wird nicht explizit ausgesprochen, dass der Gott im Feuer weggeschickt wurde, es wird nur gesagt, dass das Feuer ausgemacht wird (PādS, cp2, 2.81 und ViśS 9.85) und danach werden die beiden anderen Gottheiten entlassen.

Dies lässt die Vermutung aufkommen, dass das Weglassen des Gottes, der im Feuer gegenwärtig ist, ein Indiz dafür ist, dass dieses Ritual ein Einweihungsritual zum Status des *samayin* oder *putraka*<sup>122</sup> beschreibt, welche noch nicht zu Feueropfern berechtigt sind. Diese

118 Erläuterung im Fließtext.

119 Erläuterung im Fließtext.

120 Erläuterung im Fließtext.

121 Erläuterung im Fließtext.

122 Siehe Kapitel 4.

Berechtigung erhält der Schüler erst, wenn er zum *sādhaka* oder *ācārya* geweiht wird (vgl. Gupta 1983, S. 72ff.).

Nach der Verehrung Haris divergieren die Texte: In der PādS wird beschrieben, wie der Lehrer nach der Verehrung von Hari aufsteht, was impliziert, dass er sich dazwischen hingeworfen hat und in der ViśS wird geschildert, dass sich der Schüler verbeugt hat und wieder aufgerichtet hat. In beiden Texten wird die Handhaltung, die der Schüler dann einnimmt beschrieben. Die ViśS spricht von der *añjali-mudrā*, die auch schon davor (ViśS 9.64) vom Schüler eingenommen wurde, als er sich die Hände vom Lehrer mit Blumen befüllen ließ. Die PādS hingegen spricht, im Gegensatz dazu, von der *prāñjali-mudrā*, die wohl eine ähnliche Handhaltung beschreibt, wobei hierbei wohl die Hände zu einer Schale geformt werden (vgl. Neog 1991, xixff.).

Darauf folgend visualisiert der Lehrer auf der Stirn, bzw. am Kopf des Schülers das Diskuslotus-*maṇḍala*. Anschließend kommt es zu einem wichtigen Bestandteil der Einweihung: Der Lehrer legt dem Schüler die sogenannte „Viṣṇu-Hand“ auf. Damit ist dessen eigene Hand gemeint, die mit Viṣṇus Hand assoziiert wird. Dieser Vorgang wird in den beiden Texten nicht genau genug beschrieben, um ein vollständiges Bild zu erzeugen. Das Auflegen der „Viṣṇu-Hand“ ist auch in anderen Saṃhitās in deren Beschreibung über die *dīkṣā* zu finden. In der PauṣS macht sich der Lehrer an diesem Punkt der Einweihung das Diskuslotus-*maṇḍala* auf seiner eigenen Hand gegenwärtig und somit ist Viṣṇu dort präsent. In der Folge legt er dem Schüler diese Hand auf einen Körperteil, welchen wird nicht genannt (vgl. Rastelli 2003, S. 131). In der JS macht der Lehrer auf seiner Hand den Gott mit Hilfe eines *mantras* gegenwärtig. In beiden Fällen ist klar, dass Viṣṇu nicht von vornherein im Lehrer präsent ist, sondern dies erst geschehen muss, was bedeutet, dass der Lehrer bis dahin nicht mit Gott assoziiert werden kann (vgl. Rastelli 1999, S. 168). Wie auch schon bei der *pratiṣṭhā* hat hier der Lehrer die Aufgabe göttliche Energie zu übertragen und nie tritt diese direkt in das Objekt (wie hier in den Schüler) ein, sondern passiert erst durch die Person des Lehrers. Somit muss zuerst durch Meditation Viṣṇu im Lehrer präsent gemacht werden und dies macht ihn selbst, während dieser Meditation, zu einer *mūrti* (Erscheinungsform) des Gottes (vgl. Schwarz Linder 2014, S. 112).

Beide Texten sprechen anschließend von gutem Benehmen, das der Lehrer dem Schüler näherbringen soll. Auch werden einige Regeln seines religiösen Lebens als *pāñcarātrika* illustriert, in denen es um die Geheimhaltung der spirituellen Praxis, der Verwendung von *mantras*, *mudrās* und den Rosenkranz geht, indem gesagt wird, dass er den Rosenkranz und die

*mudrās* niemanden zeigen und mit niemanden über die Meisterung des *mantras* sprechen darf.

<i>ācāryānāma na vaden niyogaṃ nāsya laṅghayet  </i>	<i>guror nāma na vaktavyam asyādeśaṃ na laṅghayet 77  </i>
<i>śayanādīṃś ca na guror ākramen na ca laṅghayet   69</i>	<i>sadāsannaṃ ca śaiṣṭyaṃ ca pādukāṃ nāpi laṅghayet  </i>
<i>na guruṃ dūṣayed vācā nācaret tasya vipriyam  </i>	<i>dūṣaṇaṃ na guror brūyāt nācaret tasya cāpriyam   78</i>
<i>guruvad gurudāreṣu vartitavyam asaṃnidhau   70</i>	<i>guruputrakalatrādaḥ guruvadbhaktim ācaret  </i>
<i>ācāryam acyutaṃ śāstraṃ trayāṃ saṃmānayet sadā  </i>	<i>mantraṃ guruṃ devatāṃ ca samabuddhyābhīpūjayet<sup>123</sup>   </i>
<i>nāstikān bhinnamaryādān devabrāhmaṇadūṣakān   71</i>	<i>79</i>
<i>na spr̥śen nātha taiḥ sārddhaṃ saṃvaded durdaśāsv api  </i>	<i>nāstikān na spr̥śec caiva nābhībhāseta taiḥ samam  </i>
<i>prasārayen naiva pādau gurudevāgnisaṃnidhau   72</i>	<i>gurudevāgnipurataḥ pādau naiva prasārayet   80</i>

Er soll den Namen des Lehrers nicht aussprechen und seinem Befehl nicht zuwider handeln. Dem Bett usw. des Lehrers soll er nicht zu nahe kommen und [es] nicht besteigen. (69)	Der Name des Lehrers ist nicht auszusprechen und er soll sich über seine Anweisungen nicht hinwegsetzen. (77)
Er soll zum Lehrer nichts Unreines sagen und ihm nichts Unangenehmes [tun].	Er soll die Schuhe des Lehrers und seinen [persönlichen] Bereich nicht übertreten.
Bei Abwesenheit [des Lehrers] soll er sich dessen Frau gegenüber so verhalten wie [er sich sonst] dem Lehrer [gegenüber verhält]. (70)	Er soll dem Lehrer nichts Unreines sagen, er soll nichts für ihn Unangenehmes tun. (78)
Er soll die drei, den Lehrer, Acyuta <sup>124</sup> und die Lehre immer in gleicher Weise ehren. (71ab)	Er soll sich mit Hingabe dem Lehrer, der Frau des Lehrers und dessen Sohn usw. nähern.
Er soll die Ungläubigen, die Grenzen überschritten haben und die die Götter und Brahmanen schmähen, nicht berühren und soll nicht einmal in einer schlechten Situation mit ihnen sprechen. (71c-72b)	Nachdem er den <i>mantra</i> , den Lehrer und die Gottheit [nun] kennt, soll er sie gleichermaßen verehren. (79)
Er soll auch nicht die Füße in der Nähe des Lehrers, des Gottes oder des Feuers ausstrecken. (72cd)	Er soll die Nichtgläubigen nicht berühren und nicht mit ihnen sprechen. Er soll auch die Füße nicht dem Lehrer, dem Gott und dem Feuer entgegenstrecken. (80)

Anschließend (PādS, cp, 2.69-70, ViśS 9.77-79b) werden einige Gebote kundgetan, die das Verhalten des Schülers gegenüber dessen Lehrer beschreiben. Daraus wird ersichtlich, dass sich auch nach der Einweihung deren Wege nicht trennen. In der PādS steht geschrieben, dass der Schüler den Lehrer, die Lehre, als auch die für die Tradition heiligen Schriften und den Gott Viṣṇu in gleichem Ausmaß ehren soll. In der ViśS soll er den *mantra*, den Gott und den Lehrer gleichermaßen verehren.

Auch die Haltung des Schülers gegenüber Ungläubigen wird beleuchtet: Er soll diese nicht berühren und auf keinen Fall mit ihnen sprechen. Es wird nochmals betont, dass der Schüler

123 °samabuddhyā° konj. ed. °samabuddhayā°.

124 Name von Viṣṇu

seine Füße, sein unreinstes Körperteil, nicht dem Lehrer oder dem Feuer entgegenstrecken soll.

*veditavyaṃ jagat sarvaṃ vāsudevamayaṃ sadā |  
anarçayitvā deveśaṃ nātmapoṣaṇam āçaret ||73  
jayastotrapraṇāmādīn sandhyākāle samāçaret |  
bhagavaddhyānatatkarmakartavyeṣu sadā ramet ||74  
vaiṣṇavaṃ ca yatim dṛṣtvā praṇamed daṇḍavat kṣitau |  
putradāragṛhakṣetrapaśvādidhanam ātmanaḥ ||75  
vyapadeśyamaśeṣeṇa nāmnā bhagavato bhavet |  
samaḥ sarveṣu bhūteṣu kāmakrodhau vivarjayet ||76  
śanaīś śanaīr indriyāṇi viṣayebhyo nivārayet |  
saṃsāravimukhais sārđhaṃ śāstrābhyāsaṃ samāçaret ||  
77*

*śrautasmārtāni karmāṇi sadā seveta netarat |  
svasūtroktena vidhinā niṣekādikriyā bhavet ||78  
kuryāt sarvāṇi karmāṇi bhagavaddhyānatatparaḥ |  
guhyaṃ nāma ca gotraṃ ca prakṛtān nānyad iṣyate ||79  
āsīno vā śayāno vā gacchan bhuñjān eva ca |  
saṅkīrtayet smarec cāpi vāsudevaṃ sanātanam ||80  
evaṃ sambodhya niyamān śāntihomaṃ samāçaret |  
pūrṇāhutyantam akhilaṃ hutvā cāgniṃ visarjayet ||81*

Die ganze Welt ist immer zu betrachten als von Vāsudeva [erschaffen]. Er soll sich nicht nähren, ohne zuvor den Herrn der Götter verehrt zu haben. (73)  
Zur Zeit der Dämmerung soll er Siegeshymnen und Lobpreisungen [singen] und Verbeugungen machen. Er soll sich immer daran erfreuen, an dem, was als Werk für ihn zu tun ist, wie dass er Viṣṇu zu visualisieren hat und am Rezitieren. (74)  
Und nachdem er einen *Vaiṣṇava*-Asketen gesehen hat, soll er sich [so gerade] auf der Erde wie ein Stock verbeugen. (75ab)  
Der Besitz, wie Kinder, Frau, Haus, Feld, Tiere usw. soll zur Gänze dem Namen nach dem Gott bestimmt sein. Er soll gegenüber allen Wesen gleich [, mit neutraler Haltung] Begehren und Zorn vermeiden. (75c-76)  
Schritt für Schritt soll er [seine] Sinne von den

*devārçanam akṛtvā tu na kiṃcid api bhakṣayet |  
sandhyāsu tajjapastotrapraṇāmādīn samāçaret ||81  
vaiṣṇavāṃś ca yatīn dṛṣtvā praṇamed daṇḍavat kṣitau |  
gacchaṃś tiṣṭhaṃś tathāsīno bhuñjan svapnaparāyaṇaḥ ||  
82  
devaṃ nārāyaṇaṃ dhyāyēt tadgatenāntarātmanā |  
evamādisamāçaraṃ (evamādisadāçaraṃ?)  
śiṣyāyopadiśed guruḥ ||83  
śāntihomaṃ tataḥ kṛtvā pūrṇāhutim athāçaret |*

Er soll nichts essen ohne aber den Gott verehrt zu haben. Zur Dämmerung soll er für ihn Lobpreisungen, Rezitationen, Verbeugungen usw. machen. (81)  
Wenn er *Vaiṣṇavas* und Asketen gesehen hat, soll er sich [so gerade] auf der Erde wie ein Stock verbeugen. Beim Gehen, Stehen, Sitzen oder Schlafen (82)  
soll er sich den Gott Nārāyaṇa vorstellen mit seinem inneren Wesen, das sich auf [den Gott] ausrichtet. So auf diese Weise soll der Lehrer dem Schüler rechtes Verhalten lehren. (83)  
Nachdem er dann ein Sühneopfer gemacht hat, soll er eine Volllöffelspende durchführen. (84ab)

Sinnesobjekten zurückhalten.

Er soll sich gemeinsam mit Personen, die dem *samsāra* abgewandt sind, in den *śāstras* [, den Lehren] üben. (77)

Er soll sich den *śrauta*<sup>125</sup>- und *smārta*-Ritualen<sup>126</sup> widmen, nichts anderem.

Die Ausführung dessen, was mit *niṣeka*<sup>127</sup> seinen Beginn hat, soll nach den Regeln, wie es in den eigenen *sūtras* verkündet ist, passieren. (78)

Er soll alle Rituale durchführen, als hätte er als höchstes Ziel die Meditation auf Viṣṇu.

Der Name und das *gotra*<sup>128</sup> sind geheim. Es wird nichts anderes angenommen als der gewöhnliche [Name]. (79)

Sitzend, liegend oder gehend und selbst auch beim Essen soll er den ewigen Vāsudeva lobpreisen und sich an ihn erinnern. (80)

Nachdem er [, der Lehrer<sup>129</sup>] auf diese Weise die Regeln gelehrt hat, soll er ein Sühneopfer durchführen.

Nachdem er alles geopfert hat, mit einer Vollköllfelpende am Ende, soll er dann das Feuer ausmachen. (81)

Daraufhin wird noch seine innere Haltung und zukünftige Verhaltensweisen, wie er den Alltag bestreiten soll, beschrieben, die der Schüler nun, als Eingeweihter in die Tradition, zu pflegen hat.

Abends soll er sich den religiösen Praktiken, wie Rezitationen und Verbeugungen, hingeben, er soll sich verbeugen, wenn er Gleichgesinnte trifft und sich gewahr machen, dass alles, sein ganzes Leben, vom Gott allein kommt.

Den Vorschriften werden in der PādS viel mehr Raum gegeben als in der ViśS. Nachdem der Lehrer dem Schüler all dies nähergebracht hat, führt er ein Sühneopfer und eine

125 *Śrauta*-Rituale sind Rituale, die noch aus vedischer Zeit stammen und bestehen aus einer Reihe von Feueropferungen. Sie sind in den *śrauta-sūtras* dargelegt (vgl. Flood 1996, S. 41).

126 Der Terminus *smārta* kann entweder einen Brahmanen meinen, der Anhänger der Smṛti ist oder sich auf die Tradition beziehen, die auf den Smṛtis, aber auch auf den Dharmaśāstras basiert. Sie ist vedischen Ursprungs (vgl. Bühnemann 2003, S. 57). Hier ist das zweite wahrscheinlicher.

127 Der Terminus *niṣeka* (Besprengung, Einspritzung (des männlichen Samens), Böhtlingk Sanskrit Wörterbuch), meist auch *garbhādhāna* genannt, bezeichnet das Ritual, welches um den Zeitpunkt der Empfängnis eines Babys stattfindet und ist so ein *saṃkāra*, eines der Übergangsrituale (vgl. Kane 1974, S. 205ff.). Mit *ādi* werden dann die weiteren *saṃkāras* impliziert. Es gibt je nach Stand und Tradition bis zu vierzig *saṃkāras*. Weitere nach der Zeugung können dann Geburt, Namensgebung, Lernbeginn, Hochzeit und Leichenverbrennung sein (vgl. Michaels 1998, S. 88ff.).

128 Clan oder Subkaste (vgl. Michaels 1998, S. 184).

129 Hier hat wieder ein Subjektwechsel stattgefunden.

Vollöffelsspende durch und das Feuer wird ausgemacht<sup>130</sup>.

*maṇḍalasthaṃ ca kumbhasthaṃ devam udvāsya deśikaḥ | agner visarjanaṃ krtvā kumbhamaṇḍalagam hariṃ || 84*  
*vardhayed āśiṣā śiṣyaṃ śiṣyaś ca gurave tathā || 82* *udvāsya praṇataṃ śiṣyaṃ āśīrbhir vardhayed guruḥ |*  
*gāṃ ca bhūmiṃ hiraṇyaṃ ca bhūṣaṇaṃ yānam eva ca | śiṣyaś ca dadyād gurave gāṃ bhūmiṃ bhūṣaṇāni ca ||85*  
*dāsīdāsādi vitared ātmavittānusārataḥ ||83* *gajam aśvaṃ ca śibikāṃ dāsīdāsagaṇaṃ bahu |*  
*vittaśāṭhyam akurvāṇaḥ svātmānaṃ ca nivedayet ||86*  
*brāhmaṇān bhojayed datvā vittaṃ vitteṣu niḥsprhaḥ |*  
*tadahaś śeṣam āsīta tatraiva hutāśeṣabhuk || 84* *svaśaktyā bhojayed viprān vaiṣṇavān pratitarpya ca |*  
*astaṃ gate dinakare sarvālaṅkārasaṃyutaḥ |*  
*guruṇānumato gehaṃ praviśed bandhubhis saha|| 85* *bhuktvāvaśeṣaṃ tadanu tatraivāsīta vāgyataḥ ||87*  
*anena vidhinā yas tu dīkṣitaś cakramaṇḍale |*  
*brāhmaṇo vedavid vidvān sa sarvāsramiṇāṃ varaḥ||86* *ādityāstamayāt paścāt svanuliptaḥ svalaṅkṛtaḥ |*  
*ucyate nāmabhiś cet tair nākhyeyaḥ prākṛto yathā|*  
*sūriḥ suhṛd bhāgavataḥ sāttvataḥ pañcakālavit ||87* *guror anujñayā gehaṃ gacched bandhusamanvitaḥ || 88*  
*aikāntikaḥ tanmayaś ca pāñcarātrika ity api|*  
*evam ādibhir ākhyābhir ākhyeyaḥ kamalāsana ||88* *dīkṣām evaṃ tu yaḥ kuryāc cakramaṇḍalasaṃnidhau |*  
*samayo 'gre sadācāras svādhyāyo dravyasaṅgrahaḥ |*  
*suddhirtyāgaḥ stutir dhyānam ity evaṃ vidhir aṣṭadhā || 89* *sa eva brāhmaṇo vidvān sa evāsramiṇāṃ varaḥ ||89*  
*89* *sa etair nāmabhir vācyo ekāntī pāñcarātrikaḥ |*  
*vidhinānena yas tiṣṭhet sa bhāgavata ucyate |*  
*evaṃ na kurute yas tu sarvabhūteṣu pāpakṛt ||90* *sūrir bhāgavataś caiva sāttvataḥ pañcakālikaḥ ||90*  
*karmaṇā manasā vācā na sa bhāgavataḥ smṛtaḥ |*  
*jñānādiguṇasaṃghāto bhāga<sup>131</sup> yatra sa ucyate |*  
*bhagavadbhaktir asyeti sa bhāgavata ucyate ||91* *anyākhyābhir na vācyo 'yaṃ yathaiva prākṛto janaḥ |*  
*91* *samayo 'tha samācāraḥ svādhyāyadravyasaṃgrahau ||91*  
*yo 'nena vidhinā tiṣṭhet sa bhāgavata iṣyate || 92* *suddhiḥ pūjā stutir dhyānaṃ vidhir ity aṣṭadhā mataḥ |*  
*92* *yo 'nena vidhinā tiṣṭhet sa bhāgavata iṣyate || 92*  
*93* *jñānādiguṇasaṃghāto bhāga ity ucyate dvija |*  
*93* *sa yasminn asti bhagavān sa eva bhagavān hariḥ ||93*  
*94* *tadīye yaḥ sunirataḥ sa bhāgavatanāmabhāk |*  
*94*

Der Lehrer soll, nachdem er den im *maṇḍala* und im Topf befindlichen Gott entfernt hat, den Schüler mit einem Segenswunsch stärken und der Schüler den Lehrer ebenso. (82)

Er soll [dem Lehrer] eine Kuh, Land, Gold, Schmuck, einen Wagen, einen Sklaven und eine Sklavin usw., dem eigenen Besitz entsprechend, geben. (83)

Er soll die Brahmanen speisen lassen und nachdem er, frei von Begehren nach Besitz den Besitz hergegeben hat, soll er Tag für Tag am Morgen des Tages den Opferrest verzehren<sup>132</sup>. (84)

130 In der ViśS wird das Feuer erst im nächsten Vers gelöscht, doch wurden der besseren Lesbarkeit wegen die Sätze nicht geteilt.

131 *bhaga* konj., ed. *bhargo*.

Nachdem der Lehrer das Feuer ausgemacht hat und den im Topf und im *maṇḍala* befindlichen Hari entfernt hat, soll er den sich verbeugenden Schüler mit einem Segenswunsch stärken. (84c-85b)

Der Schüler soll dem Lehrer eine Kuh, Land, Schmuck, einen Elefanten, ein Pferd, eine Sänfte und eine große Schar von Sklaven geben. Einer, der kein Geschick mit Geld hat, bringt sich selbst dar. (86)

Er soll mit eigener Kraft die Brahmanen und Vaiṣṇavas speisen lassen und nachdem er [sie] gesättigt hat, danach den Opferrest gegessen hat, soll er danach eben dort mit kontrollierter Rede verweilen. (87)

Wenn die Sonne untergegangen ist soll er, mit allem Schmuck versehen und mit der Erlaubnis des Lehrers, mit den Verwandten nach Hause gehen. (85)

Der aber, der mit diesen Regeln in das Diskus[lotus]-*maṇḍala* eingeweiht ist, dieser Brahmane, der Wissende, der den Veda kennt, ist zu all den *āśramas*<sup>133</sup> gehörend. (86)

Wenn er mit diesen Namen benannt wird, so ist er nicht wie ein Gewöhnlicher zu benennen, [sondern] als Weiser, Freund, *bhāgavata*<sup>134</sup>, *pāñcarātri*, ein Kenner der *pañcakālas*<sup>135</sup>, einer der nur ein Ziel hat und davon ganz erfüllt ist, ein *Pāñcarātri* – so und mit weiteren Namen ist er zu nennen, oh du, der einen Lotus als Sitz hast! (87-88)

Die achtfache Regel<sup>136</sup> ist bestehend aus den grundlegenden Pflichten, [die] am Morgen [zu erledigen sind] dem Rezitieren [der Schriften], dem Sammeln der [Opfer-]Substanzen, der Reinigung, Opferungen, der Lobpreisung und der Meditation. (89)

Der, der sich nach diesen Regeln verhält, wird *bhāgavata* genannt, und der, der dies nicht tut, einer der allen Wesen Böses tut, (90)

durch Taten, Geist und Rede. Wo es einen *bhaga* gibt, der verbunden ist mit [den sechs] Eigenschaften<sup>137</sup> [des Gottes], die mit dem Wissen beginnen, der wird somit *bhāgavata* genannt. Er, der Hingabe zu Viṣṇu hat, wird *bhāgavata* genannt. (91)

Später, nach dem Sonnenuntergang, soll er, gesalbt und geschmückt, mit Erlaubnis des Lehrers, gemeinsam mit den Verwandten nach Hause gehen. (88)

Einer, der in dieser Weise eine *dīkṣā* im Beisein des Diskus[lotus]-*maṇḍalas* macht, nur dieser Brahmane eben ist wissend, er der Beste unter denen, die zu den *āśramas* gehören. (89)

Er, der mit diesem Namen gerufen wird, ist einer, der nur ein Ziel hat, der ein *pāñcarātri*, ein Weiser und ein *bhāgavata* ist, jemand der die *pañcakālas* praktiziert. Mit anderem Namen wird demnach der benannt, der ein gewöhnlicher Mensch ist. (91ab)

Die grundlegenden Pflichten, das Rezitieren [der Schriften], das Sammeln der [Opfer-]Substanzen, die Reinigung, die Verehrung, die Lobpreisung und die Meditation - so ist die achtfache Regel festgesetzt.

Der, der sich nach diesen Regeln verhalten soll, der wird, so ist es gewünscht, ein *bhāgavata* sein. (91c-92)

Der Herr hat als Merkmal die sechs Eigenschaften, und zwar Wissen usw., heißt es, o Zweimal- Geborener!

Derjenige, in dem der Herr ist, ebender ist selbst der Herr „Hari“. (93)

Nach den Belehrungen wird zunächst das Feuer gelöscht. Wenn dies geschehen ist, wird der Gott, der bis zu diesem Zeitpunkt im Topf und im *maṇḍala* präsent war, entlassen. Auch der Gott im Feuer wird weggeschickt.

Anschließend bestärkt der Lehrer den Schüler mit einem Segenswunsch. In der PādS passiert

132 Erläuterung im Fließtext.

133 Die *āśramas* sind die brahmisch-traditionellen Lebensstadien. Diese sind *brahmacarya*, die Zeit des Studiums, *gṛhastha*, die Zeit, in der der verheiratete Brahmane seinen eigenen Haushalt und ein Familienleben führt, *vānaprastha*, wenn der Brahmane sein Haus und seine Familie zurückgelassen hat und sich zur Einsiedelei (zB. in den Wald) zurückzieht und *saṃnyāsa*, die Weltentsagung, wo er sich auf Wanderschaft begibt (vgl. Michaels 1998, S. 108).

134 Ein Anhänger *Bhāgavans* bzw. Vaiṣṇava-Mönch.

135 Siehe Kapitel 2.

136 Ausführliche Erklärung der achtfachen Regel siehe Kapitel 2.8.

137 Siehe Kapitel 10.

dies auf gegenseitiger Ebene.

Je nach Möglichkeiten des Schülers soll er dem Lehrer ein Stück Land, Sklaven, Tiere oder Schmuck übergeben. Wenn er nicht über materielle Güter verfügt, so steht es in der ViśS, „bringt er sich selbst dar“, was wohl soviel bedeutet, wie dem Lehrer zu dienen. Dies wird vielleicht eher auf die niedrigeren *varṇas* zutreffen. Abermals wird geschildert, dass sich der nun Eingeweihte vor Brahmanen und Vaiṣṇavas verbeugen soll.

Damit schließt das Ritual und er geht mit seinen – hier erstmals erwähnten, offenbar anwesenden – Verwandten nach Hause.

Abschließend wird noch einmal hervorgehoben, wie besonders die Stellung ist, wenn man in diese Tradition eingeweiht wurde.

Der letzte Vers beider Saṃhitās, der sich über drei Verszeilen erstreckt, hebt nochmals Eigenschaften eines *Pāñcarātrika* hervor.

## 6. Opfermaterialien, Ritualutensilien und Ritualschauplatz

### 6.1. Die Opfermaterialien und Ritualutensilien

Während des gesamten Rituals werden Feuerspenden mit den verschiedensten Materialien vorgenommen und Gegenstände eingesetzt. Teilweise sind die Materialien und Ritualutensilien sehr spezifisch, manche haben schon vedischen Ursprung.

#### 6.1.1. Der Opferbrei *caru*

Das Opfern von *caru*, einer Opfer-Speise aus Reis oder Gerste, gekocht mit Wasser, Milch oder Butter, war auch zu vedischer Zeit üblich. Zu damaliger Zeit gab es drei Arten von Opfer-Materialien – eine gekochte Getreideart, Tiere und *soma*-Saft.

Die Darbringung von *caru* war gängig bei *śrauta*-Ritualen, war hierbei stark mit der Gottheit Indra verbunden, aber auch Teil von *soma*-Ritualen und Tieropferungen. Die Zubereitung beschreibt Gonda (vgl. Gonda 1987, S. 1-31) wie folgt (vgl. u. a. Bhāradvāja-Śrautasūtra 1, 17, 6ff.): Der dafür zuständige *adhvaryu*, der Priester, bereitet die *vedī* vor, indem er sie mit

bestimmtem Gras belegt, holt Wasser, vermischt es mit dem jeweiligen Mehl, macht einen Teig und stellt den Topf aufs Feuer. Dies alles passiert, während er eine Reihe von *mantras* und Gebete spricht und die entsprechenden Gottheiten einlädt. Die Besonderheit des Moments, in dem die beiden Elemente Wasser und Mehl aufeinander treffen, wird betont:

„[...] notice that the water and the flour, both adressed as living beings, have to mingle „for generation“: that this process may bring offspring to the *yajamāna* (the 'patron' of the officiants), prosperity, food and so on“. (Gonda 1987, S. 3)

Dem Gemisch aus Wasser und Mehl wird also eine außerordentliche Kraft zugesagt. Dann wird der Teig zu einem Kuchen gebacken, vom Feuer genommen und mit Butterschmalz bestrichen. Der Kuchen wird in vedischen Ritualen nicht immer geteilt, so wie bei beim Einweihungs-Ritual in vier Teile, manchmal bleibt er ganz und wird nur ins Feuer für Agni geopfert. Für das Teilen der Opfer-Speise gibt es ebenso eine genaue Anleitung, in der es sehr wichtig ist, welcher Finger, nämlich der Daumen, dabei verwendet wird. Jede der Teile wird abermals mit Butterschmalz bestrichen. Egal, welche Gottheiten mit im Spiel sind, wenn *caru* geopfert wird, bekommt Agni auch immer einen Teil davon. Anders als beim Ritual der *dīkṣā* wird bei Gonda beschrieben, dass ein separater Opferkuchen gebacken wird, den dann die Menschen, die am Ritual beteiligt sind, zu essen bekommen. Es wird auch beschrieben, dass der Opfer-Kuchen ein Symbol für ein Opfertier oder etwas anderes sein kann – im ersten Fall stellen die verschiedenen Bestandteile von Reis (wie die Grannen, die Spreu und die Schale) die verschiedenen Körperteile eines Tieres dar. (vgl. Gonda 1987, S. 1-31)

### 6.1.2. Die fünf Kuhprodukte *pancagavya*

Die fünf heiligen Produkte der Kuh sind deren Kot, deren Urin und deren Milch sowie die aus der Milch gewonnenen Substanzen Joghurt und Butterschmalz. Ein Gemisch dieser fünf Stoffe eignet sich auch wunderbar zum Räuchern. Die *pancagavya* werden als reinigende Stoffe angesehen, die auch als Medizin dienen können (vgl. Jaeggi 2009 S. 25ff.).

### 6.1.3. Das Sandelholz

Sandelholz kommt in den beiden hier verwendeten Texten teilweise an verschiedenen Stellen

zu unterschiedlichen Zwecken vor: in der ViśS schon in der Vorbereitungsphase zum Ritual in Vers 4, wo der neu errichtete Pavillon mit Sandelholz geschmückt werden soll. In beiden Texten (PādS, cp, 2.10; ViśS 9.14) wird der Schnabel-Krug, der beim *kumbhasthāpana*-Ritual verwendet wird, mit Sandelholz geschmückt. Auch die Körper von Lehrer (ViśS 9.11) und Schüler (ViśS 9.26) werden mit Sandelholz geschmückt bzw. gesalbt. Der Körper des Schülers wird mit Sandelholz-Pulver oder Paste, *candana*, bestrichen und mit weißen (Blumen-)Girlanden und frischen Gewändern geschmückt. Dies kann aus dem Blickwinkel gesehen werden, dass es äußere Reinheitsmerkmale gibt, so wie Kleidung, und innere, so wie zum Beispiel saubere Zähne. Sandelholz und andere duftende Stoffe gehören zu beiden Kategorien, weil sie außen aufgetragen werden, aber das Innere des Körpers auf die eine oder andere Weise beeinflussen (vgl. McHugh 2012, S. 3).

Mit dem Begriff *Sandelholz* ist meist das Holz des Baumes *Santalum album L.* gemeint, es kann aber auch das Holz anderer Bäume wie *Amyris balsamifera L.* oder *Pterocarpus santalinus* gemeint sein.

In der indischen Literaturgeschichte ist das Vorkommen des Terminus *candana* vor dem zweiten Jahrhundert eher schwer zu datieren, dann aber wird *candana* in Patañjalis Mahābhāṣya auffindbar und später ist dann im Mahābhārata und Rāmāyaṇa häufig von Sandelholz die Rede.

Es wird verwendet, indem das stark duftende Pulver mit Wasser vermischt wird und so eine gelbe Paste entsteht, die zum Auftragen auf den Körper geeignet ist. Es existiert aber auch Sandelholz in anderen Farben, zum Beispiel in rot, rot-schwarz oder pink. Es war immer schon ein sehr kostbares Material, das zum Schmücken aber auch zum Reinigen und Kühlen des Körpers gedacht war, es wurde aber auch verwendet, um Waffen damit zu präparieren (vgl. McHugh 2012, S. 180-190).

#### 6.1.4. Das *darbha*-Gras

In beiden Texten kommt die Pflanze während des Rituals dreimal zum Einsatz, doch nur einmal an der gleichen Stelle, nämlich dann, wenn der Schüler sich zur Nachtruhe begibt und sich dazu auf sein mit *darbha*-Gras bestreutes Schlaflager begibt. In der ViśS wird in Vers 14 nicht ausdrücklich das Gras benannt, sondern der Begriff *kūrca* (Bündel), der mit Gras in Verbindung gebracht werden kann, verwendet (vgl. Gonda 1985, S. 232).

Das *darbha*-Gras gehört zur Familie *genus borage* und ist in Indien weit verbreitet, wird ca. 60 cm hoch und ist eine scharfkantige Grassorte, an der man sich auch leicht schneiden kann. Es soll besondere Kräfte haben, sehr reinigend wirken und wird bei vielen Ritualen als Opfer-Material verwendet. Der Pflanze zu Ehren gibt es sogar ein eigenes Fest im September, das *darbha-aṣṭamī* genannt wird (vgl. Dubois 1978, 651ff.).

#### 6.1.5. Der *pratisara*, der schützende Faden

Nachdem der Schüler den Platz des Rituals betreten hat, sich vom Lehrer die Augen verbinden ließ und sich hingesezt hat, bindet ihm der Lehrer einen *pratisara* um, einen schützenden Faden. Dieser *pratisara* findet auch in *Śaiva*-Traditionen Verwendung, wo er beispielsweise um einen *sivaliṅga* gebunden wird oder, wie im *Kāśyapaśilpa* (4. 35) , wo es um Tempelbau geht, um die ersten Ziegel. Er kann sich aus mehreren Fäden zusammensetzen, die aus Gold oder Baumwolle bestehen und wird auch *kautuka* (Neugierde, Festlichkeit) genannt (vgl. Ślaczka 2007, S. 68ff.).

Rangachari beschreibt in seinem Werk *The Vaishnava Brahmins* (vgl. Rangachari 1985, S. 121ff.) unter anderem eine *pratiṣṭhā*-Zeremonie, die Instandsetzung einer göttlichen Figur bzw. das Legen eines ersten Fundaments für einen Tempel – in diesem Falle das erstere – und auch da wird an einem Zeitpunkt des Rituals der *pratisara* verwendet. Bei der *pratiṣṭhā*-Zeremonie benutzt man Fäden, die mit gelber Kurkuma-Paste eingefärbt sind. Sie werden auf einen Platz gelegt, an dem Reis ausgestreut ist und daneben genauso werden viele Kokosnüsse wie vorhandene Fäden platziert. Eine Reihe von anderen Materialien (Betelnuss-Blätter, Blumen, Nüsse usw.) werden aufgelegt, *mantras* werden gesprochen, die Fäden werden nochmals mit Sandelholz-Paste eingecremt. Daraufhin werden sie jeweils um eine Kokosnuss gewickelt und der Gott eingeladen, um dann dort gegenwärtig zu sein. Danach werden die Fäden um die Hände der göttlichen Figuren gewickelt und schließlich um die Hände der anwesenden Priester (vgl. Rangachari 1985, S. 121ff.). Im Einweihungs-Ritual werden keine Kultbilder verwendet, doch wird dieser Faden sicherlich auf die eine oder andere Art vorbereitet, bevor er um die Hand des Schülers gebunden wird.

#### 6.1.6. Weitere Materialien

Außerdem finden noch verschiedenste Gefäße und Gewänder Verwendung. Neben den schon erwähnten Opfergaben werden darüber hinaus noch Blumen, Sesam, Früchte, Edelsteine, Schmuck, Juwelen und Brennholz verwendet oder geopfert. Je nach finanzieller Lage des Initianden kann dies variieren.

## 6.2. Der Ritualschauplatz

Zu Beginn des Rituals wird ein Pavillon aufgestellt, in dessen Mitte dann ein Sockel errichtet wird. Um diesen werden die Feuergruben gegraben. Im *kriyāpāda* (kp 4. 24b-35) der PādS wird beschrieben, welche Utensilien zu verwenden sind und wie genau die Richtlinien bezüglich eines geeigneten Ortes für einen temporären Tempel und dessen Konstruktion sind (vgl. Smith 1975, S. 209ff.).

## 6.3. Der Pavillon (*maṇḍapa*)

Der *maṇḍapa* hat in den Haupthimmelsrichtungen jeweils ein *torāṇa*, einen Torbogen. Je nach textlicher Ressource werden diese Torbögen aus speziellem Holz hergestellt. Im *Aṣṭādaśavidhāna* steht beispielsweise, dass der Torbogen im Osten aus dem Holz des *palāśa*-Baumes, der im Süden aus dem Holz des *udumbara*-Baumes, der im Westen aus dem Holz des *aśvattha*-Baumes und der im Norden aus dem Holz des *nyagrodha*-Baumes hergestellt werden soll. Sie sind außerdem mit Stoffen und *kuśa*-Gras geschmückt. Zwischen ihnen stehen die *dvāarakumbhas* (vgl. TAK II, S. 116ff.).

Rangachari beschreibt im Zuge seiner Ausführung über die *Cakrābja Maṇḍala dīkṣai* auch den Platz des Rituals und die Beschaffenheit des Pavillons. Für dessen Errichtung soll zumindest eine Fläche von etwa zehn m<sup>2</sup> zur Verfügung stehen. Auch er führt verschiedene Hölzer für die Herstellung der Torbögen an und legt außerdem dar, dass diese danach mit den Blättern von Mangobäumen geschmückt werden sollen (vgl. Rangachari 1985, S. 102).

Die Bezeichnung *maṇḍapa* für einen Pavillon eines Ritual-Platzes findet sich bereits in den vedischen *Gṛhyasūtras* (Kāthaka-Gṛhyasūtra 71.14) und bezeichnete schon dort in unterschiedlichen Zusammenhängen eine Hütte für verschiedene Einweihungsrituale, wie

beispielsweise für Brücken. Dort wird auch beschrieben, dass das Holzkonstrukt mit Fahnen (*dhvaja*), verschiedenfarbigen Blumengirlanden (*mālya*), Bändern *patākā*), einer *vedī* (Sockel) und Töpfen, gleich wie in den hier verwendeten Texten, geschmückt wird (vgl. Einoo 2005, S. 15ff.).

#### 6.4. Der Sockel (*vedī*)

Auch die *vedī* oder *vedikā* war schon bei vedischen Zeremonien Bestandteil und wurde damals mit *barhis*, einer Grasart, die für rituelle Zwecke benutzt wird, belegt. Man kann die *vedī* auch „Opferbett“ nennen (vgl. Bhāradvja-Śrautasūtra 1, 17, 6ff. und Gonda 1987, S. 2).

Wenn sie in einem Pavillon errichtet wird, dann kann sie die Größe eines Drittels der Grundfläche des Pavillon ausmachen (vgl. Ślaczka 2007, S. 109 und Kāśyapaśilpa 4.32). Bei dem Ritual der Einweihung werden auf *vedī* das Diskuslotus-*maṇḍala* und die Töpfe platziert.

#### 6.5. Die Feuergruben (*kuṇḍas*)

Je nach Stand des Einzuweihenden hat die Feuergrube eine differenzierte Form: Für einen Brahmanen wird eine viereckige, für einen Kṣatriya eine runde, für einen Vaiśya eine bogenförmige und für einen Śūdra eine dreieckige *kuṇḍa* errichtet. Die Feuergruben, die in der ViśS beschrieben werden, sind mit dreifachen Stufen (*mekhalā*) (vgl. Ślaczka 2007, S. 110) ausgestattet und im Westen mit einer *yoni* versehen. Die primäre Übersetzung des Wortes *yoni* bezieht sich auf den weiblichen Körper und kann als Schoß, Mutterleib oder Vulva übersetzt werden. Des Weiteren lässt sich das Wort aber auch mit „Ausgangspunkt“ übersetzen, was hier möglicherweise passend wäre, da sie den Platz anzeigt, auf den der Priester bzw. Lehrer schaut. Sie ist an der Mitte der westlichen obersten Stufe der *kuṇḍa* angebracht. Diese *yoni* könnte eine Figur bzw. ein Relief in Form eines Blattes des Aśvattha-Baums (*ficus religiosa*) sein (vgl. Ślaczka 2007, S. 110). Im Atharvaveda (vgl. Atharvaveda-Parśistha 30b 1.10-11), wo man ähnliche Feuergruben errichtete, werden ebenfalls *yonis* mit der gleichen Funktion beschrieben,

die die Form einer Elefantenunterlippe haben (vgl. Einoo 2005, S. 22). Laut Anna A. Ślączka, die in ihrem Buch *Temple Consecration Rituals in Ancient India: Text and Archaeology* das südindische Werk Kāśyapaśilpa (11.-12. Jahrhundert n. Christus) als maßgebliche Ressource verwendet, werden in der Übersetzung einer Passage, die einen ähnlichen Pavillon beschreibt, alle Feuergruben im Uhrzeigersinn um die *vedī* errichtet (vgl. Ślączka 2007, S. 110), was aus den hier vorliegenden Texten nicht hervorgeht. Hier in den vorliegenden Texten lässt sich auch verstehen, dass je nach Stand des Einzuweihenden die entsprechende Feuergrube errichtet werden soll und sonst keine. Auch Rangachari bespricht bei seiner Beschreibung der Einweihung (er nennt sie *Cakrābja Maṇḍala dīkṣai Ceremony*<sup>138</sup>) der *Vaiṣṇava* Brahmanen die Errichtung von vier Feuergruben um den Sockel. Auch die Formen (viereckig, rund, bogenförmig und dreieckig) werden so, wie bei den hier übersetzten Texten angegeben (vgl. Rangachari 1985, S. 101ff.).

## 6.6. Längenmaße des Sockels und der Feuergruben

In der Beschreibung des Sockels und der Feuergruben werden indische Längenmaße benutzt. Diese sind relative Längenmaße, da sie sich auf Körperteile beziehen.

Ein *aṅgula* bezeichnet die Breite des Ringfingers an seinem Ansatz zur Hand und wird mit einem dreiviertel Zoll vereinheitlicht. Es ist die kleinste Einheit, die sich am Körper des Menschen orientiert. Laut den vier Teilen im *Vāstu Śāstra* (Mayamata IV, Samarangana Sutradhara XI.4-5, Manasara II.40-58 und Rājavallabha I.39), das die indische Architektur behandelt, lassen sich die Längenmaße *vitasti* und *hasta* auf das Grundmaß *aṅgula*, welches sich folgendermaßen erklären lässt, zurückführen (vgl. Chakrabarti 1998, S. 38):

- 8 *paramāṇus* (Atome) = 1 *trasareṇu* (Lotuspolle)
- 8 *trasareṇu* = 1 Haarspitze (*bālāgra*)
- 8 Haarspitzen = 1 Laus (*yūka*)

138 Das von Rangachari beschriebene Ritual stimmt in vielen Punkten mit dem Ritual, das in der PādS und in der ViśS veranschaulicht wird, überein. Es wird unter anderem auch ein *cakrābjamaṇḍala* (siehe nächstes Kapitel) verwendet, das Ritual findet etwa um die gleiche Zeit im Monat an drei Tagen statt, ebenfalls in einem Pavillon mit Feuergruben usw. und weist auch im Wesentlichen alle Bestandteile einer Einweihung im *Pāñcarātra* auf. Doch werden in diesem Ritual, dem der Autor persönlich beigewohnt hat, auch eine Reihe anderer Ritual-Bestandteile angeführt, mit denen keine Überschneidungen mit den in dieser Arbeit verwendeten Texten gefunden werden können (vgl. Rangachari 1985, S. 101ff.).

- 8 Läuse = 1 Gerstenkorn (*yavamadhya*)
- 8 Gerstenkörner = 1 *aṅgula* (eine Fingerbreite)
- 12 *aṅgulas* = 1 *vitasti* (Spanne der Handfläche)
- 2 *vitastis* = 1 *hasta* (Elle) (vgl. Chakrabarti 1998, S. 38 und Wilson 1989, S. 66 (Sanskrit-Begriffe))

Die übrigen Längenmaße, die in den beiden Textpassagen genannt werden, *tāla*, *gokarṇa* und *pradeśa*, werden laut Skanda Purāṇa wie folgt festgelegt: *pradeśa* ist die Spanne zwischen Daumen und Zeigefinger, *tāla* die zwischen Mittelfinger und Daumen und *gokarṇa* die zwischen Ringfinger und Daumen. (vgl. Dange 1987, S. 1008)

Für diese Längenmaße ist die tatsächliche einheitliche Länge schwieriger zu bestimmen. Ein *tāla* dürfte ca. neun Zoll (vgl. Dehejia 2009, S. 33), also 22,86 cm sein und ist somit dem *vitasti* gleich. Ein *pradeśa* dürfte demnach etwas kürzer und ein *gokarṇa* etwas länger sein.

In beiden Texten werden die Feuergruben nach gleichen Maßen angefertigt und haben jeweils zwei *tālas* (als Seitenlänge der viereckigen Feuergrube der Brahmanen), zwei *gokarṇas* (als Durchmesser der runden Feuergrube der Kṣatriyas), zwei *vitastis* (als Basis der bogenförmigen Feuergrube der Vaiśyas) und zwei *pradeśas* (als Basis der dreieckigen Feuergrube der Śūdras). Feuergruben besitzen also einen Durchmesser von 40 – 50 cm. Diese Feuergruben befinden sich westlich des Sockels. In der PādS wird diese Entfernung mit drei *tālas*, also 68,58 cm, angegeben, in der ViśS findet sich dazu an dieser Textstelle keine Angabe. Mit der Seitenlänge des Sockels verhält es sich umgekehrt. Diese wird in der ViśS mit vier *hastas*, also 182,88 cm, bemessen, in der PādS bleibt die Seitenlänge undefiniert. Hier könnten beide Texte ergänzend zueinander gelesen werden. In der ViśS wird erwähnt, dass die Feuergruben mit einer Einfassung aus dreifachen Stufen (*mekhalā*) umgeben sind. Die PādS führt das an dieser Stelle nicht an, doch finden sich im Appendix der hier verwendeten Ausgabe Zeichnungen, die ebenfalls darauf hindeuten<sup>139</sup>, da die Linien diese Stufen darstellen könnten. Auch Bilder<sup>140</sup> von heute verwendeten Feuerstellen zeigen diese *mekhalā*, was vermuten lässt, dass die von der PādS beschriebene Feuergrube auch mit solchen Stufen versehen ist, auch wenn sie nicht explizit erwähnt werden.

139 Siehe Abb. 5.

140 Siehe Abb. 6.

## 7. Das *cakrābjamaṇḍala* (Diskuslotus-*maṇḍala*)

Das *maṇḍala*, eine diagramm-artige, oftmals kreisförmige oder symmetrische Zeichnung, findet Verwendung in buddhistischen und hinduistischen Traditionen. Meist wird mit einem *maṇḍala* etwas Rundes assoziiert, doch kann es auch dreieckig sein oder einfach einen bestimmten Bereich bezeichnen (vgl. Bühnemann 2010, S. 560). Es wird für eine Vielzahl von Ritualen – von regelmäßigen, so wie beim täglichen Ritual (Rastelli 2003, S. 128), oder aber auch bei okkasionellen Riten, wie hier in diesem Falle, bei tantrischen Einweihungen und, ähnlich wie bei der Verwendung von *yantras*, zur Erlangung von *siddhis* – übernatürlichen Kräften benutzt. Weiters werden *maṇḍalas* eingesetzt, um das Fundament eines Tempels zu markieren (vgl. Bühnemann 2010, S. 560ff.). *maṇḍalas* sind ein Ort der Gottesverehrung und werden, laut JS auch beim täglichen Ritual eingesetzt (vgl. Rastelli 2003, S. 128). Hier bei der *dīkṣā* wird es benutzt, um eine Gottheit gegenwärtig zu machen und diese dann dort zu verehren. Andere Orte hierfür sind Töpfe (*kumbha*, *kalaśa*), wie auch in den gegenständlichen Beschreibungen der *dīkṣā* verwendet, und das Feuer (*agni*, *vahni*), sowie Statuen (*bimba*, *pratimā*). Gemäß der jüngeren Saṃhitās, so auch in der PādS angeführt, ist das *maṇḍala* der geeignetste Ort zur Gottesverehrung. An zweiter Stelle steht der Topf, anschließend das Feuer und dann die Statue (vgl. PādS, cp. 21.69). Wenn die Gottheit im *maṇḍala* mit Hilfe eines *mantras* gegenwärtig gemacht wird, wird das *maṇḍala* als ihre physische Erscheinung, ihr Körper, gesehen. Die verschiedenen Teile des *maṇḍala* stellen die Gliedmaßen, Organe und *tattvas*<sup>141</sup>, aus denen jeder Körper besteht, dar (vgl. Rastelli 2003, S. 119ff.).

David Gordon White stellt die Bedeutung von *maṇḍalas* in tantrischen Traditionen als Schnittstelle zwischen dem Praktizierenden und Gottheit mit folgenden Worten dar:

„Like the vedic sacrificial altar of which it is a stramlined form, the *maṇḍala* is a mesocosm, mediating between the great and the small (the universal macrocosm and the individual microcosm), as well as the mundane and sublime (the protocosm of the visible world of human experience and the transcendent-yet-immanent metacosm that is its invisible fount). This grid is three dimensional, in the sense that it locates the subreme deity (god, goddess, celestial buddha, bodhisattva, or enlightened *tīrthaṅkara*<sup>142</sup>), the source of that energy and groud of the grid itself, at

141 Siehe Kapitel 10.

142 Spiritueller Führer im Jainismus.

the center and the apex of a hierarchized cosmos.“ (White 2000, S. 9)

In der PauṣS (vgl. PauṣS 2.4-7b), die sich umfassend mit der Konstruktion von *maṇḍalas* befasst, werden folgende Orte als günstig für die Instandsetzung eines *maṇḍalas* genannt:

Berggipfel und sich darin befindliche Höhlen sowie schöne Wälder und Flussufer – am besten an Stellen, an denen zwei Flüsse zusammenfließen (vgl. Rastelli 2003, S. 120).

In der PādS im *caryāpāda* 7 und im 15. Kapitel der ViśS wird die Herstellung des *maṇḍalas* und dessen Verehrung genau beschrieben und somit das Know-how zur *maṇḍala*-Herstellung in den Abschnitten über die Einweihung schon vorausgesetzt und dort nur kurz angeschnitten.

In beiden hier übersetzten Passagen ist der Platz, an dem es aufgetragen wird, der Sockel (*vedī*), dessen Grundfläche ca. eine Größe von ca. 180 cm mal 180 cm hat und sich in der Mitte des Pavillons befindet. Das *maṇḍala* füllt aber nicht die ganze Fläche der *vedī* aus.

Vor dem Auftragen des *maṇḍalas* ist, laut Beschreibung der gegenständlichen Textpassagen, die Fläche des Sockels mit den fünf Produkten der Kuh (Milch, Sauermilch, Butter, Urin und Kot) oder mit einer Mischung aus Kuhdung und Wasser zu bestreichen.

Das *cakrābjamaṇḍala*, auch *bhadrakamaṇḍala* (das „gute *maṇḍala*“) genannt, ist das *maṇḍala*, welches am häufigsten in den Pāñcarātra-Texten vorkommt. Es ist nach den

Himmelsrichtungen ausgerichtet und besteht im Zentrum aus einer Kombination von einem Rad (*cakra*) und einem Lotus (*abja*). Was grob gesehen als Blume identifizierbar ist, ist in fünf konzentrische Kreise gegliedert, die jeweils einen Teil des Lotus darstellen sollen: Der erste, innerste Kreis ist die *karnikā*, das ist das Receptaculum, die Blütenachse des Lotus, in der später die Samen ausgebildet werden (vgl. Rastelli 2003, S. 123ff.). Sie bildet das Zentrum des *maṇḍalas* und dort wird der Haupt-*mantra* vergegenwärtigt (vgl. TAK II, S. 56). Der zweite Kreis stellt die Staubfäden (*kesara*), die Blütenblätter (*dala*) und das Zentrum (*nābhi*) des Rades dar. Der dritte und vierte Kreis bestehen aus den Speichen (*ara*) und der fünfte aus den Felgen des Rades. Außerhalb davon befinden sich noch drei konzentrische Einfassungen. In den zwei inneren befinden sich jeweils zwölf kleine Lotus, in der äußeren sind in den Ecken Muscheln und in der Mitte die Tore (*dvāra*) des *maṇḍalas* gezeichnet.

Die Linien werden gezeichnet und die darin eingeschlossenen Flächen mit farbigem Pulver und Blüten bestreut. Diese Pulver werden aus den verschiedensten Substanzen gewonnen, wie zum Beispiel aus Kräutern, Juwelen, Steinen, Blättern, Früchten, Samen, duftenden Materialien, Holz, Metallen oder Mineralien. Das Weiß wird aus Reis oder Sandelholz hergestellt, das Rot aus der Färberdistel, das Gelb aus der Gelbwurz, die schwarze Farbe aus verbranntem Reis oder Holzkohle und für die grünen Bestandteile des *maṇḍalas* verarbeitet man grüne Blätter.

Wird das *maṇḍala* bei einer *dīkṣā* verwendet, wird besonders besonders geachtet, Blumen zu verwenden (vgl. Rastelli 2003, S.123ff.).

Rangachari beschreibt die Herstellung des *maṇḍalas* in der Ausführung über die Einweihung sehr detailliert: Zuerst werden die Achsen in den vier Haupthimmelsrichtungen jeweils von Osten nach Westen und von Norden nach Süden markiert. Danach wird über das Quadrat der Grundfläche des *maṇḍalas* ein Gitter aus Linien gezeichnet und somit in 256 kleine Quadrate eingeteilt, dies geschieht auch durch Linienziehung von Osten nach Westen und von Norden nach Süden. Zu diesem Zwecke werden Schnüre eingefärbt und wenn diese den Boden berühren, wird so eine Linie sichtbar. Da die Seitenlänge eines Quadrats drei Zoll, also 7,62 cm beträgt, hat in diesem Falle das *maṇḍala* eine Seitenlänge von 121,92 cm (vgl. Rangachari 1985, S. 107ff.).

Für *maṇḍalas* die Form von Lotus zu verwenden, ist nichts Ungewöhnliches, da der Lotus einen fixen Platz in der indischen darstellenden Kunst hat und ein Symbol für Schöpfung, Reinheit, Transzendenz und weibliche Fortpflanzungskraft ist, wie man beispielsweise aus dem Śatapathabrāhmaṇa (7.4.1.7-8) herauslesen kann:

He then puts down a lotus-leaf (in the centre of the altar-site); -the lotus-leaf is a womb: he hereby puts a womb to it (for agni to be born from).

And, again, why he puts down a lotus-leaf; - the lotus means water, so this earth lies spread on the waters. (vgl. Eggeling 1979, S. 363ff.).

Auch der in unserem Ritual verwendete acht-blättrige (*aṣṭadala*) Lotus wird oft in *maṇḍalas* eingesetzt. Die Blütenblätter werden stets nach den Haupt- und Nebenhimmelsrichtungen ausgerichtet (vgl. Bühnemann 2010, S. 561ff.).

Die Vergegenwärtigung der Gottheit wird durch das Auflegen (*nyāsa*) seiner *mantras* und die seiner verschiedenen Aspekte, seiner Waffen, seines Schmuckes und seines Gefolges auf das *maṇḍala* vollzogen (vgl. Rastelli 2003, S.127). Im Falle des *cakrābjamaṇḍalas* ist der *mantra* von Viṣṇu in der Mitte und die seiner Gefährtinnen Śrī und Puṣṭi sind südlich und nördlich von ihm angesiedelt.

Dieses Diskuslotus-*maṇḍala* kommt bei verschiedenen Ritualen zur Anwendung, doch bei der *dīkṣā* ist es besonders bedeutend. Es wird angenommen, dass es von Vorteil ist, eine *dīkṣā* durchzuführen, bei der ein *maṇḍala* verwendet wird, so wie aus dem Bhārgava Tantra 24.28 (vgl. Chaudary 1981, S. 168) herauszulesen ist:

„The principal initiation in the *cakrābjamaṇḍala* is praised for the [person who is devoted to the twelve syllable mantra]. The secondary alternative initiation is

[performed] only near the fire.“ (Rastelli 2003, S. 131, Fn. 62).

Auch der Begriff *maṇḍala-dr̥ṣṭa* („das *maṇḍala* gesehen“), welcher einen Initianden beschreibt, der gerade seine erste Initiation hinter sich hat und nun *samayin* ist, weist darauf hin. Dem erstmaligen Erblicken des *maṇḍalas* wird eine spezielle Bedeutung zugeschrieben. In der *ĪS* (vgl. *ĪS* 21.134c-136b) steht, dass in diesem Moment der Schüler mit der göttlichen Kraft in Kontakt tritt. Durch das Erblicken des *maṇḍala* wird der Schüler auch in die Praxis der *maṇḍala*-Verehrung eingeweiht (vgl. Rastelli 2003, S. 138).

Der Schüler bekommt schon davor einen rituellen Namen (*nāmakaraṇa*) und wirft beim Vorgang dieser Namensgebung Blumen auf das *maṇḍala*. Dabei sind seine Augen noch verbunden. Danach wird ihm die Augenbinde abgenommen und er erblickt erstmals das *maṇḍala* (vgl. *PādS cp* 2.57-60).

Bei der *dīkṣā* wird der Initiand in die Verehrung des *maṇḍala* eingeführt, was wiederum einen wesentlichen Bestandteil des religiösen Alltags eines *pāñcarātrikas* darstellt (vgl. Rastelli 2003, S. 130ff.). In der *PauṣS* (vgl. *PauṣS* 1.13-23) wird beschrieben, dass je nachdem, ob der *pāñcarātrika* ein *samayin*, *putraka*, *sādhaka* oder *ācārya* ist, die Form der Verehrung des *maṇḍalas* variiert. Der *samayin* betrachtet und verehrt das *maṇḍala* nur zwei Mal im Monat, nämlich immer zur zwölften *tithi* eines Mondmonats. Wenn er dann ein *putraka* geworden ist, hat er den Auftrag, sich das *maṇḍala* für ein Jahr täglich in seinem Geist vorzustellen, es dort zu betrachten und zu verehren. Im Stadium des *sādhaka* hat er sich das *maṇḍala* für drei Monate minus fünf Tage vorzustellen und zu verehren und wenn er damit erfolgreich war, ist es für ihn möglich, ein *ācārya* zu werden. Wenn er als *ācārya* das *maṇḍala* nochmals für vier Jahre visualisiert und verehrt, dann ist es ihm möglich, zur Erlösung zu gelangen. In der *PauṣS* ist man der Ansicht, dass Erlösung nur mit Hilfe des *maṇḍalas* möglich ist (vgl. Rastelli 2003, S. 132).

In der *PauṣS* (vgl. *PauṣS* 5.2-4) wird auch hervorgehoben, dass die *maṇḍala*-Verehrung, je nach *maṇḍala*, verschiedene Ergebnisse bringt – es gibt *maṇḍalas*, deren Verehrung Fruchtbarkeit hervorruft, die einem den Weg des *dharma* zeigen können oder solche, die den Wohlstand vergrößern (vgl. Rastelli 2003 S. 124).

## 8. Die religiöse Praxis im Alltag eines *pāñcarātrikas*

Man kann nicht allgemein von einer religiösen Praxis der *pāñcarātrikas* sprechen, da diese in den verschiedenen Saṃhitās unterschiedlich dargestellt wird. Allgemeine Aussagen darüber könnten nur getroffen werden, wenn alle noch erhaltenen Saṃhitās erforscht wären, was aber nicht der Fall ist (vgl. Rastelli 2000, S. 104) und können somit nur für die jeweils spezifische Saṃhitā gelten.

Es gibt zwei Konzepte, wie der religiöse Alltag eines *pāñcarātrikas* gestaltet werden könnte: Die *pañcakālas* und den *aṣṭadhāvidhi*. Beide werden in den jeweiligen Abschnitten zur Einweihung in den von mir übersetzten Texten erwähnt.

### 8.1. Die *pañcakālas*

Ein Bestandteil der religiösen Praxis können die *pañcakālas* sein. In den dieser Arbeit zu Grunde liegenden Texten werden sie gegen Schluss hin erwähnt (PādS, cp2, 2.87; ViśS 9.90), wo ein *pāñcarātrika* als jemand beschrieben wird, der die *pañcakālas* kennt bzw. praktiziert. Die *pañcakālas*, wörtlich „die fünf Zeiten“, sind Rituale, die ein *pāñcarātrika* zu fünf bestimmten Zeiten am Tag durchführen soll und sind für das Pāñcarātra charakteristisch. Es finden sich schon Belege über diese Riten im Nārāyaṇīya (vgl. Mahābhārata 12.323.42ab), den ältesten Textquellen des Pāñcarātra. Allerdings werden diese Riten, die ein *pāñcarātrika* ausführt, dort nur erwähnt, aber es wird nicht beschrieben, wie sie verrichtet wurden. Die fünf Zeiten wurden somit nach außen hin als bezeichnendes Merkmal für einen *pāñcarātrika* dargestellt. Dies rührt daher, dass das Mahābhārata ein öffentlich zugänglicher Text war und Ritualbeschreibungen im Pāñcarātra nur in den Saṃhitās dargelegt werden, zu denen allein Eingeweihte Zugang haben (vgl. Rastelli 2000, S. 101ff.). Schon in den *ratnatraya*, den drei ältesten erhaltenen Saṃhitās werden die *pañcakālas* thematisiert. Was hier heraussticht ist, dass die fünf Zeiten dort nicht als die wesentliche Praxis eines *pāñcarātrika* gesehen wurden, er aber, wenn er sie durchführte, sehr angesehen war. In der JS werden die *pañcakālas* nur kurz besprochen, was darüber Aufschluss gibt, dass sie auch dort keine zentrale Rolle eingenommen haben können. Auch werden sie nicht als zu einzuhaltende Verhaltensvorschriften bei der *dīkṣā* genannt (vgl. JS 16.301-333). Einen großen Teil in der JS nimmt die Beschreibung des täglichen Rituals (JS 9-15) ein. Darin lassen sich auch Elemente der *pañcakālas*, wie beispielsweise *snāna*, das Bad, welches in jüngeren Saṃhitās, wie der PādS (vgl. PādS cp 13.12c-22) als Teil von *abhigamana*, dem „Annähern“, dem ersten der fünf Zeiten beschrieben

wird, finden. In der JS sowie auch in der PauṣS wird ersichtlich, dass Menschen, die die *pañcakālas* durchführen, häufig Brahmanen sind, wodurch klar wird, dass das Praktizieren der *pañcakālas* eine Angelegenheit dieser Personengruppe war und nicht obligatorisch für alle (vgl. Rastelli 2000 S. 111).

In der SS wird ähnliches beschrieben. In ihr findet sich keine genaue Beschreibung der Rituale, doch wird der Begriff an sich einige Male genannt, so wie beispielsweise in „SS 14.23, wo Personen, die 'sich ganz den fünf Zeiten widmen' (*pañcakālaparāyaṇa-*)“ (Rastelli 2000, S. 115) erwähnt werden. In der SS tauchen viele Ritualvorschriften auf, die an die *pañcakālas* erinnern, aber nicht explizit als diese benannt werden. Zum Beispiel, wenn es um die tägliche Verehrung des *nṛsiṃhamaṅtra* geht. Auch hier beginnt der Praktizierende, wie beim *abhiḡamaṅa*, dem ersten der *pañcakālas*, mit dem Zusammentragen der Opfersubstanzen, dem ein Verehrungsritual mit Mantra-Rezitierungen folgt (vgl. Rastelli 2000 S. 115ff.).

Da die PauṣS nur in Fragmenten erhalten ist, die wiederum stark korrumpiert sind, ist es nicht möglich über sie gültige Aussagen zu machen. In ihr findet sich eine Textstelle (PauṣS 38.283-293a), die die *pañcakālas* zwar auch nicht namentlich nennt, doch aus deren Beschreibung eindeutig ersichtlich ist, dass es sich um diese Rituale handelt, da sie die gleiche Gliederung und den gleichen Aufbau aufweisen. Zudem sind in der PauṣS auch andere Rituale erläutert, was verdeutlicht, dass die *pañcakālas* nicht die einzige Praxis und Pflicht eines *pāñcarātri*ka waren. Jedoch war jemand, der sie praktiziert hoch, angesehen (vgl. Rastelli 2000, S. 116ff.). Wenn man die religiösen Praktiken dieser drei Saṃhitās betrachtet wird klar, dass sie große Ähnlichkeiten aufweisen, ob sie nun *pañcakālas* genannt werden oder nicht. Das ist damit verbunden, dass sie die gleiche historische Grundlage, die religiöse Praxis der vedisch-orthodoxen *gṛhastha*<sup>143</sup>, wie sie in der Smṛti-Literatur<sup>144</sup> nachzuvollziehen ist, teilen.

Rastelli nimmt zum Vergleich der Rituale zwei ältere Werke, die Dakṣasmṛti und Vājñavalkyasmṛti. In beiden Texten finden sich Beschreibungen zur rituellen Morgenhygiene (vgl. Dakṣasmṛti 2.6 – 22b und Vājñavalkyasmṛti 1.98 – 99b S.29), zur Praxis des Studiums des Veda oder der Śastren (vgl. Dakṣasmṛti 2.25-27b und Vājñavalkyasmṛti 1.99cd) oder zum Sammeln von Opfergaben (vgl. Dakṣasmṛti 2.27c und Vājñavalkyasmṛti 1.100ab). Hier wird ersichtlich, dass die *pāñcarātrika*s ihren rituellen Tagesablauf von ihren vedischen Vorfahren übernommen und ihn um tantrische Bestandteile, wie die Verwendung von *mudras* erweitert

143 In der brahmanischen Tradition gibt es vier Lebensstadien, *āśramas*, eines davon ist der *gṛhastha*. Wenn sich ein Mensch in diesem Stadium befindet, ist er in seiner Rolle als Hausvater und er widmet sich der Familiengründung und dem Berufsleben (vgl. Michaels 1998, S. 108).

144 Die Smṛti-Literatur ist nachvedisches Schrifttum, das einem Autor zugeordnet werden kann. Sie gehören noch zum Veda und werden *vedāṅga* (die Glieder des Veda) genannt. (vgl. Michaels 1998, S. 70ff.).

haben, aber somit nie den Veda als Bezugspunkt aufgegeben haben (vgl. Rastelli 2000, S. 123ff.).

In jüngeren Saṃhitās, so auch in der PādS, wird der Bezug zur vedisch-orthodoxen Tradition deutlicher. Im 13. Kapitel des *cp* der PādS, wo die *pañcakālas* genau beschrieben werden, wird auch das Verwenden von vedischen *mantras* geschildert (vgl. PādS 13.27cd). So lässt sich erkennen, dass das Pāñcarātra sich zuerst vom Veda weg entwickelt hat, doch Strukturen im rituellen Bereich beibehalten hat und in späterer Zeit wieder aktiv einen Bezug zum Veda hergestellt hat (vgl. Rastelli 2000, S. 129ff.).

Nun zu den Riten der *pañcakālas*, wie sie im 13. Kapitel des *caryāpāda* der PādS formuliert werden:

- *abhiḡamana* (Annähern): Dies beschreibt das, was zu tun ist, vom Zeitpunkt des morgendlichen Erwachens, bis der *pāñcarātriḡa* den Ort erreicht, an dem seine Gottes-Verehrungen stattfinden werden. Noch bevor er das Bett verlässt soll er über Nārāyaṇa meditieren und sich mit Hilfe von *mantras* die verschiedenen *tattvas* (Wesenheiten) am Körper auflegen und seinen Körper somit rituell erschaffen. Er meditiert und verrichtet verschiedenen Pflichten, so wie die Anbetung der Sonne, Stuhlgang, Körperreinigung, Begrüßung des Lehrers und Opferungen.
- *upādāna* (Erwerben von Opfermaterialien): Diese Zeit ist dem Zusammentragen von Opfermaterialien gewidmet, beispielsweise Früchten, Blumen, Gräsern oder Kräutern.
- *ijyā* (Verehrung): Dieses Ritual findet zu Mittag statt, beginnt mit dem Bad und endet mit den fünf täglichen Opferungen, den *pāñcamahāyajña*.
- *svādhyāya*, ist das Rezitieren aus dem Ṛgveda, Yayurveda und Sāmaveda und das Studium der anderen autoritativen Schriften, wie den Śāstras, Itihāsas, Purāṇas und dharmasāstras.
- *yoga* bedeutet in diesem Kontext, sich auf den höchsten Gott zu konzentrieren. Damit soll sich der *pāñcarātriḡa* befassen, nachdem er all seine anderen Pflichten erfüllt hat und so schließt sich sein Tag (vgl. Czerniak-Drożdżowicz 2002, S. 51).

## 8.2. Der *aṣṡadhāvidhi*

Ein anderes Konzept, den rituellen Tag einzuteilen, kann der *aṣṡadhāvidhi* sein, der in den Textabschnitten PādS, *cp2*, 2.89 und ViśS 9.91 in Zusammenhang mit Dingen aufgezählt wird,

die einen gläubigen *pāñcarātrika* ausmachen.

Laut Czerniak-Drożdżowicz findet sich dieses Konzept nur in der ParS und in der PādS, die ViśS war zum damaligen Zeitpunkt nicht berücksichtigt. Die PādS hat das Konzept des *aṣṭadhāvidhi* von der ParS übernommen, erwähnt es, ohne es aber näher auszuführen. In der PādS wird die deutlich ältere ParS (ca. 800 n. Christus<sup>145</sup>), die allerdings keine der *ratnatrayas* ist, als eine der fünf wichtigsten Saṃhitās erwähnt, was dafür spricht, dass die Anhänger der PādS die ParS als Autorität gesehen haben.

Die ParS listet die Elemente des *aṣṭadhāvidhi* wie folgt auf:

- *samaya* sind die allgemeinen, grundlegenden Pflichten, die sowohl für den initiierten als auch den nicht initiierten *pāñcarātrika* gelten. Die Praxis beinhaltet unter anderem das Rezitieren des acht-silbigen *mantras*, das Umrunden eines Tempels sowie eine Meditation, die auf Nārāyaṇa ausgerichtet ist.
- *samācāra*, ist die morgendliche Routine, die im Generellen Handlungen beinhaltet, um dem Gott näher zu kommen. In der Ausführung dieser Rituale gibt es Unterschiede für initiierte und nicht initiierte *pāñcarātrikas*. Für den nicht Initiierten sind Gebete, das Hören von Geschichten über Viṣṇu und die Verehrung seiner verschiedenen Formen Teil dieses Abschnittes. Der Initiierte hingegen verwendet generell mehr *mantras*. Das Baden in der Früh, begleitet durch das Rezitieren von *mantras*, gehört zu seiner Morgenroutine, ebenso wie eine Reihe weiterer Rituale.
- *svādhyāya* umfasst das Rezitieren und die Beschäftigung mit den heiligen Schriften, die aber in der ParS an sich nicht aufgelistet werden. Doch wird mit dem Terminus *svādhyāya* in der ParS und in der PādS höchstwahrscheinlich das Studium des Veda und der anderen autoritativen Schriften dieser Tradition gemeint sein.
- *dravyasaṃgraha* ist das Sammeln von Substanzen für die Verehrung.
- *śuddhi* bedeutet Reinigung. Dies ist hier aber nicht auf den Körper des Verehrenden beschränkt zu sehen. Neben der Reinheit aller verwendeten Materialien ist auch die Reinheit der Rede/Sprache und des Geistes des *pāñcarātrika* wichtig.
- *yāga* ist die tägliche Verehrung, die an einem bestimmten Platz, der *vedī* stattfinden soll. Der Praktizierende beginnt damit, *mantras* auf seinen Körper aufzulegen und sich abermals zu reinigen, um sich für die Zeremonie bereit zu machen. Diese besteht aus

145 Diese Datierung basiert auf Untersuchungen von Matsubara und Varadachari. Ersterer hat den Text in Relation zu anderen Saṃhitās untersucht und grenzt deren Entstehung zwischen 600 und 800 nach Christus ein (vgl. Matsubara 1994, S. 27). Varadachari schränkt den Zeitraum der Entstehung der ParS zwischen 800 und 1400 nach Christus ein, da in Texten von Yāmuna (10. Jahrhundert) und Rāmānuja (1017-1137) Textstellen von ihr zu finden sind (vgl. Varadachari 1982, S. 247).

zahlreichen Visualisierungen, beginnend damit, dass die vier Elemente Wind, Feuer, Erde und Wasser auf verschiedene Stellen am Körper mittels den ihnen zugeordneten Farben angebracht werden. Danach werden die fünf grobstofflichen Elemente Äther (*ākāśa*), Wind (*vāyu*), Feuer (*tejas*), Wasser (*āpas*) und Erde (*pr̥thivī*) gereinigt. Weiters folgt ein komplizierter Vorgang, in dem der Adept visualisiert, dass sein Körper zuerst zerstört und dann neu erschaffen wird. In diesen neuen reinen Körper kann er nun die Gottheit einladen.

- *stuti* enthält die Lobpreisungen an die Gottheit mit einer Hymne, die auch teilweise im 13. Kapitels des *caryāpāda* der PādS zu finden ist.
- *dhyāna* ist die Meditation, die auf den Gott ausgerichtet ist (vgl. Czerniak-Drożdżowicz 2002, S. 33ff.).

Auch geben die PādS und die ViśS jeweils eine Liste der Bestandteile des *aṣṭadhāvidhi* an, die sich gering von der der ParS unterscheidet: Die PādS gibt anstatt *samācāra*, der morgendlichen Routine, *sadācāra* (guter Wandel) an, womit wahrscheinlich dasselbe gemeint ist. Es könnte sich auch um einen Schreibfehler handeln. Außerdem führt sie anstatt *yāga*, der täglichen Verehrung, *pūjā* (Ritual, Verehrung) an, was zwar auch sinngemäß keinen Unterschied machen dürfte, doch vielleicht wurde hier bewusst ein anderes Wort gewählt, möglicherweise zur Abgrenzung.

Die acht Abschnitte des *aṣṭadhāvidhi* werden in der PādS nur in diesem einzigen Vers erwähnt, so ging auch die Autorenschaft der ViśS vor.

### 8.3. Konklusion

Beide Konzepte, das des *aṣṭadhāvidhi* und das der *pañcakālas*, weisen Ähnlichkeiten zueinander auf. *Samācāra* (zweiter Teil des *aṣṭadhāvidhi*) und *abhigamana* (erster Teil der *pañcakālas*) dürften sich ähnelnde Handlungen sein. In der Zeitspanne des *dravyasaṃgraha*, *śuddhi* (vierter und fünfter Teil des *aṣṭadhāvidhi*) und des *upādāna* (zweiter Teil der *pañcakālas*) werden jeweils die Materialien zur Gottes-Verehrung zusammengetragen und für das Ritual vorbereitende Handlungen gesetzt. Im Zeitabschnitt des *yāga* (sechster Teil des *aṣṭadhāvidhi*) und der *ijyā* (dritter Teil der *pañcakālas*) gibt sich der *pañcarātrika* der Gottes-Verehrung hin. In beiden Konzepten gibt es die Phase des *svādhyāya*, der Beschäftigung mit

den Schriften (als dritter Teil des *aṣṭadhāvidhi* und vierter der *pañcakālas*). *dhyāna* (als letzter Teil des *aṣṭadhāvidhi*) kann zumindest teilweise mit *yoga* (dem letzten Teil der *pañcakālas*) in Verbindung gebracht werden, da *dhyāna* ebenfalls yogische Praktiken enthält.

Die zu erfüllenden Pflichten beider Konzepte dürften die gleichen sein, doch die Ausführenden der *pañcakālas* müssen unbedingt initiiert sein, die des *aṣṭadhāvidhi* nicht (vgl. Czerniak-Drożdżowicz 2002, S. 52ff.).

Den *pañcakālas* ist in der PādS ein eigenes Kapitel (*cp* 13) gewidmet, der *aṣṭadhāvidhi* ist nur in einem Vers genannt. Dies lässt die Vermutung zu, dass die Anhänger der PādS eher die *pañcakālas* praktizierten, sowie auch Czerniak-Drożdżowicz meint (vgl. Czerniak-Drożdżowicz 2002, S. 34). In der ViśS kommt der Begriff *pañcakāla* im ganzen Text nur im Vers 90 vor und auch *aṣṭadhāvidhi* wird nur mit einem Vers erwähnt. Außerhalb der Einweihung werden sie nicht genannt. Dies lässt keine Schlussfolgerung zu, welchem der beiden Konzepte mehr gefolgt wurde.

## 9. Die *mantras* der gegenständlich untersuchten Textabschnitte

*mantras* finden ihre Verwendung bei vielen verschiedenen rituellen Handlungen in hinduistischen, buddhistischen und jainistischen Traditionen. Sie können aus einem oder mehreren Worten oder Silben bestehen und bilden so Formeln, denen bestimmte, oft magische, Kräfte zugeschrieben werden. (vgl. Timalina 2010, S. 402)

Genauso wie *mūrtis*, die physische oder anthropomorphe Formen haben und auf dieser visuellen Ebene Gegenstand von Meditation sein können und angebetet werden, ist der *mantra* auf phonetischer Ebene präsent, und so kann die Gotteserfahrung auf auditiver Ebene stattfinden (vgl. Schwarz Linder 2014, S. 106ff.).

In tantrischem Kontext sind *mantras* also nicht nur linguistische Formeln, sondern Gottesmanifestationen, die auch eine visuelle Form<sup>146</sup> aufweisen können (vgl. Rastelli i. D., S. 280).

Rastelli beschreibt die zentrale Stellung in der Tradition des Pāñcarātra folgendermaßen:

„Einerseits wird durch diese Form des Gottes alles bewirkt, sie durchdringt die ganze Welt und ist überall gegenwärtig. Andererseits ist der Gott in dieser Form in gewisser Weise „handhabbar“. Der *mantra* kann an jeder beliebigen Stelle

visualisiert, betrachtet, gegenwärtig gemacht werden. Durch das Auflegen (*nyāsa*)

<sup>146</sup> Siehe z. B. Kapitel 9.4 und 9.10.

des oder der *mantras* auf den eigenen Körper oder ein Objekt wird man selbst oder das Objekt vergöttlicht, *viṣṇubeschaffen* (*viṣṇumaya*). Wenn der *mantra* gemeistert (*siddha*) worden ist, kann sein „Meister“ erlangen, was er wünscht, er kann jede Art von Genuß (*bhoga*, *bhukti*) und übernatürlichen Fähigkeiten (*siddhi*) und schließlich auch die Emanzipation<sup>147</sup> (*mokṣa*, *mukti*) erreichen.“ (Rastelli 1999, S. 140)

Bei der Einweihung, wie sie in der PādS und in der ViśS dargestellt wird, überträgt der Lehrer die göttliche Präsenz mithilfe von *mantras* (PādS, cp2, 2.45-48; ViśS 9.51-55).

Die *mantras* werden im letzten Teil des *caryāpāda* (beginnend mit dem 23. Kapitel) der PādS behandelt (vgl. Schwarz-Linder 2014, S. 36), sowie unter anderem der *dvādaśākṣaramantra* (vgl. PādS 23.8) gleich zu Beginn und auch der *puruṣasūktamantra* (vgl. PādS 23.77), die anschließend erläutert werden.

In den übersetzten Texten dieser Arbeit kommen sowohl *mantras* vedischen Ursprungs als auch tantrische *mantras* vor, hier in der Reihenfolge ihrer Nennung in den beiden Texten:

### 9.1. Der *astramantra* (PādS, cp, 2.11, 24; ViśS 9.16, 30)

Der *astramantra* wird erstmals beim *kumbhasthāpana*-Ritual genannt und wird generell hauptsächlich zum Schutz und zur Reinigung benutzt. Er ist ein vedischer *mantra* und lautet *oṃ haḥ namaḥ dīptodṛptaprabha astrāya phaṭ* (vgl. TAK I. S. 163ff.). Speziell wird er auch zum rituellen Reinigen der Hände (*karaśuddhi*) verwendet (vgl. TAK II, S. 54).

### 9.2. Der *mūlamantra* (PādS, cp, 2.13, 18, 34, 43, 49, 54; ViśS 9.19, 22, 24, 48, 55)

Auch der *mūlamantra* kommt zum ersten Mal beim *kumbhasthāpana*-Ritual zur Anwendung und ist in weiterer Folge der meistverwendete *mantra* in den beiden Ritualtexten.

Er ist der Haupt-*mantra* einer bestimmten von der Tradition zu verehrenden Gottheit, in diesem Fall Nārāyaṇa, was bedeutet, dass es auch für andere Gottheiten *mūlamantras* gibt, die anders lauten (vgl. Padoux 2011, S. 12).

Der *mūlamantra* der PādS ist der *aṣṭākṣaramantra* (vgl. Rastelli i. D. S. 289ff.).

147 Dies ist die Befreiung aus dem Wesenskreislauf.

### 9.3. Der *puruṣasūktamantra* (PādS, cp, 2.18; ViśS 9.25)

Der *nṛṣūktamantra*, wie er in der PādS bzw. *puruṣasūktamantra*, wie er in der ViśS genannt wird, ist ein vedischer *mantra* und wird in der Beschreibung des Einweihungs-Rituals bei einer Vollöffelsspende eingesetzt. Dieser *mantra* stammt aus vedischer Zeit und ist im Ṛgveda 10.90 in der *puruṣasūkta*-Hymne zu finden (vgl. Rocher 1989, S. 188).

### 9.4. Der *aṣṭākṣaramantra* (PādS, cp, 2.15, 23; ViśS 9.30, 70)

Der *aṣṭākṣaramantra* hat acht Silben und auch ihm ist ein eigenes Kapitel - das 25. - im *caryāpāda* der PādS gewidmet, in dem beschrieben wird, dass er ein Mittel ist, um zur Erlösung zu gelangen (vgl. Smith 1975, S. 240). Er lautet *oṃ namo nārāyaṇāya* (vgl. Gupta 1989, S. 241). Demnach wird er auch *Nārāyaṇa-mantra* genannt (vgl. Raman 2005, S. 95). In der ViśS ist das sechste Kapitel dem *aṣṭākṣaramantra* wie auch weiteren *mantras* gewidmet. In der PādS verwendet der Lehrer diesen *mantra*, um den Gott am Anfang des Rituals in der Feuergrube präsent zu machen; in beiden Ritual-Beschreibungen wird dieser *mantra* genannt, während der Lehrer dem Schüler mit Asche ein Stirnmal aufträgt.

Er ist der *mūlamantra* der Tradition der PādS. Seine visuelle Form wird in der SS 28.99c-102b wie folgt beschrieben:

„He should visualise the all-pervading god Nārāyaṇa with four arms, having a noble body, being served by [his] weapons, discus and others, [in colour] resembling a dark cloud, with eyes longish like a lotus leaf, wearing yellow garments, being gentle, with earrings shining with jewels, adorned with a bracelet, a bracelet on the upper arm, a necklace and the *kaustubha* [jewel on his breast], that all are glittering, sitting on a lion throne made of jewels, accompanied by Śrī and Bhūmi, bestowing liberation to the one having resorted [to him].“ (Rastelli i. D., S. 280ff.)

### 9.5. Der *puṇḍarīkākṣamantra* (PādS, cp, 2.21)

Der *puṇḍarīkākṣamantra* wird dann vom Lehrer rezitiert, wenn er den Schüler mit *darbha*-Gras berührt. Er lautet *oṃ | jitaṃ te puṇḍarīkākṣa namas te viśvabhāvane | namas te 'stu hr̥ṣīkeśa | mahāpuruṣa pūrvaja |* (vgl. Lakṣmītantra 24.69).

#### 9.6. Der *praṇavamāntra* (PādS, cp, 2.25; ViśS 9.31)

Der *praṇavamāntra* ist ein einsilbiger *mantra* mit der Silbe *oṃ*, ein sehr wichtiger und weit verbreiteter *mantra*.

Im *jñānapāda* der PādS (PādS, jp, 28c-39), der sich dort mit der Beschaffenheit von *brahman*<sup>148</sup>, dem allerhöchsten Wesen befasst, wird dargelegt, dass die phonetische Form des *brahman* der *praṇavamāntra* ist (vgl. Schwarz Linder 2014, S. 77).

#### 9.7. Der *nārasimhamāntra* (PādS, cp2, 2.27; ViśS 9.34)

Laut der übersetzten Textabschnitte werden mit dem *nārasimhamāntra* Sühnerituale, wie zum Beispiel nach dem Werfen des Zahn-Holzes, durchgeführt. Auch er hat zwölf Silben, ist im Śloka gehalten und lautet (vgl. Bhāgavata Purāṇa 5.18.7-14) *oṃ namo bhagavate nārasimhaya* (vgl. Hudson 2008, S. 478). In der PādS findet sich hierfür kein Beleg.

#### 9.8. Der *svapnādhipatimāntra* (PādS, cp2, 2.35; ViśS 9.40)

Der *svapnādhipatimāntra* wird vor dem Einschlafen des Schülers ausgesprochen, damit der Schüler dann glücksverheißende Träume träumt. Er wird auch in der JS 16.199c-201 beschrieben.

#### 9.9. Der *mahāvyaḥṛtimāntra* (PādS, cp, 2.52; ViśS 9.59, 61)

Der Lehrer verwendet den *mahāvyaḥṛtimāntra*, wenn er die Füße des Schülers berührt bzw.

148 Siehe Kapitel 2.

währenddessen er eine Butterschmalz-Feuerspende durchführt. Es gibt sieben *mahāvyaḥṛtis*, sie lauten *oṃ bhūḥ*, *oṃ bhuvah*, *oṃ svah*, *oṃ mahah*, *oṃ janah*, *oṃ tapah* und *oṃ satyām* (vgl. Rastelli 2014, S. 241). Sie können auch Bestandteile des Gāyatrī-*mantra* sein<sup>149</sup>.

#### 9.10. Der *dvādaśākṣaramantra* (PādS, cp, 2.62; ViśS 9.71)

Der zwölf-silbige *mantra* (*dvādaśākṣaramantra*) wird im 24. Kapitel im *caryāpāda* der PādS als einer beschrieben, der die Kraft hat, jemandem zur Erlösung zu verhelfen, wenn er zur richtigen Zeit verwendet wird (vgl. Smith 1975, S. 238). Er lautet *oṃ namo bhagavate vāsudevāya* (Schwarz-Linder 2014, S.29). In der ViśS ist das siebte Kapitel dem *dvādaśākṣaramantra* gewidmet.

Seine visuelle Form wird in der SS 28.108c-110 so beschrieben:

„He should visualise the all-pervading Vāsudeva with two arms, lotus eyes, a body like a pure crystal, wearing a diadem and earrings, illustrious by means of a garland of forest flowers, with a *śrīvatsa* on his breast, gleaming, with a neck bent by *kausthuba* [jewel], his breast occupied by Yogalakṣmī, as high as the highest, residing in supreme heaven.“ (Rastelli i. D., S. 281)

#### 9.11. Der *mūrtimantra* (PādS, cp, 2.63; ViśS 9.71)

Der *mūrtimantra* ist der *mantra* der physischen Erscheinungsform der Gottheit (vgl. Padoux 2011, S.16). Er zählt zwölf Silben und für für Nārāyaṇa lautet er *nārāyaṇāya viśvātmane hrīṃ svāhā* (vgl. Rastelli 1999, S.243).

#### 9.12. Der Gāyatrī-*mantra* (PādS, cp, 2.65; ViśS 9.73)

Der Gāyatrī-, oder auch Sāvitrī-*mantra* ist ein vedisches *mantra* (Ṛgveda II.62.X) und ist sehr weit verbreitet (vgl. Jagannathan 2005, S. 94 und Ṛgveda II.62.X).

Er lautet *oṃ bhūr bhuvah svah tat savitur varenyam bhargo devasya dhīmahi dhiyo yo nah*

149 Siehe Kapitel 9.12.

*pracodayāt* und kommt zwar im Ritual der Einweihung nicht vor, doch werden in den beiden übersetzten Textpassagen jeweils beim Verleihen des persönlichen *mantras* Anleitungen gegeben, die zu befolgen sind, wenn der Einzuweihende zur Personengruppe derer gehört, die den *Gāyatrī-mantra* verehrt (siehe PādS, cp2, 2.65 und ViśS 9.73) (vgl. Rodrigues 2003, S. 230).

## 10. Die theologischen und philosophischen Grundlagen der PādS, die sich im Ritual der *dīkṣā* widerspiegeln

In beiden Passagen des Einweihungsrituals machen sich immer wieder Hinweise bemerkbar, die auf die Theologie und Philosophie schließen lassen, die der Tradition zu Grunde liegen.

Diesbezüglich wurden bis dato keine (publizierten) Untersuchungen über die ViśS unternommen, sodass hier die Vergleichsmöglichkeit fehlt.

Die erwähnten, konkreten Hinweise auf die theologischen und philosophischen Grundlagen im Text, die weiter unten erläutert werden, sind folgende:

- Im Ritual-Teil (ab PādS, cp2, 2.32 und ViśS 9.37), in dem der Lehrer zuerst den Schüler mit einem Faden, der die Eigenschaften der *prakṛti* und die *tattvas* symbolisiert, umwickelt, diesen dann löst, ihn in 25 Teile zerschneidet und diese dann ins Feuer opfert, tritt zutage, dass das Konzept von *puruṣa* und *prakṛti* und die Lehre des Sāṃkhya mit seinen *tattvas* in der Tradition zum Tragen kommt.
- In beiden Texten bekommt der Schüler den Namen einer *mūrti* von Viṣṇu verliehen und darauffolgend einen oder mehrere *mūrtimantras*.
- Im Laufe des Rituals spricht der Lehrer ein Gebet (PādS, cp2, 2.29c - 31; ViśS 9.35 - 37b), worin er den Gott bittet, die Einweihung durchzuführen. In diesem spricht er zwar nicht von den hier genannten *jīvas*, sondern von *paśus*. Übersetzt bedeutet dieser Terminus „Vieh“ und wird in śivaitischen Zusammenhängen verwendet, um die Einzel-Seelen zu benennen. Śiva ist dann Paśupati, der Herr und Beschützer von ihnen (vgl. Michaels 1998, S. 239).
- Ganz am Ende des Rituals werden die Eigenschaften eines idealen *pāñcarātrika* aufgezählt und hierbei wird auch angemerkt, dass ein solcher die *ṣaḍguṇas*, die die sechs Eigenschaften von Vāsudeva sind, inne haben soll.

## 10.1. Theologische Grundlagen der Tradition

Die theologischen Grundlagen der Tradition, wie diese in der PādS dargelegt werden, unterliegen Einflüssen aus verschiedenen viṣṇuitischen Traditionen bzw. Bereichen der indischen Geistesgeschichte sowie der brahmanischen viṣṇuitischen Orthodoxie. Ihre Lehren erinnern an den Umgangston der Upaniṣaden und der Vedānta-Tradition.

Das höchste Wesen ist *brahman*, der in der PādS auch *puruṣottama*, die „höchste Person“ genannt wird.

Das *brahman* entwickelt sich mithilfe seines eigenen Willens in drei Formen (*rūpa*), nämlich in Vāsudeva, *prakṛti* und *puruṣa*. Auf göttlicher Ebene ist dies die Manifestation in Vāsudeva, hier hat das *brahman* einen Namen, nämlich Vāsudeva (vgl. PādS *jp*, 5, 32b) und eine Form (vgl. PādS *jp*, 2, 11b). Auf der Ebene der materiellen Welt und aller lebendigen Wesen wird das *brahman* in *prakṛti*, der Urmaterie und *puruṣa*, dem Prinzip, welches die Vielfalt und den Ursprung der Einzel-Seelen (*jīva*) mit ihrem jeweiligen Bewusstsein möglich macht, sichtbar. Aus Vāsudeva wiederum entsteht eine Palette von göttlichen Figuren (*mūrtis*), die dann das in der PādS vorkommende Pantheon konstituieren. Genauso entsteht aus der *prakṛti* die gleiche Vielfalt an *tattvas*, die Konstituenten der materiellen Welt. Aus dem *puruṣa* entspringt die Schar der Einzel-Seelen (vgl. Schwarz Linder 2014, S. 55ff.).

Das *brahman* wird in der PādS als unbestimmt, ewig und mit Worten und Gedanken nicht erfassbar beschrieben (vgl. PādS *jp*, 5, 28c-39) (vgl. Schwarz Linder 2014, S. 62).

Wenn *brahman* als *puruṣottama* verstanden wird, dann wird seine Körperlichkeit mit Makellosigkeit, alldurchdringend und rein beschrieben. Weiters sind ihm in seiner körperlichen Form (*vigraha*), in der er die Form (*vyūha*) Vāsudevas annimmt die sechs Eigenschaften (*ṣaḍguṇas*) zu eigen. Diese sind: *jñāna* (Wissen), *śakti* (Kraft), *aiśvarya* (Herrschaft), *bala* (Stärke), *vīrya* (Heldenmut) und *tejas* (Herrlichkeit) (vgl. Schwarz Linder 2014, S. 71ff.).

Man unterscheidet in der Theologie der PādS verschiedene Vāsudevas.

Zunächst Vāsudeva als die körperliche Form (*rūpa*) von *brahman*, eine Wesenheit mit göttlichem Körper, die allererste göttliche Manifestierung von *brahman*, die seine Urform widerspiegelt (vgl. Schwarz Linder 2014, S. 82). Aus ihm heraus entsteht ein zweiter Vāsudeva (*para* Vāsudeva). Dieser ist dann mit den Attributen Diskus, Keule, Muschel und Lotus ausgestattet. Er teilt sich wiederum in zwei Erscheinungsformen: Einerseits in Nārāyaṇa und andererseits in einen dritten Vāsudeva, der somit den ersten der vier *vyūhas* von *brahman*

darstellt. Die drei weiteren *vyūhas* folgen nun: Aus diesem dritten Vāsudeva geht Saṃkarṣaṇa hervor, dann Pradyumna und schließlich Aniruddha – jeweils aus dem gerade davor Entstandenen. Diese *vyūhas* sind die ersten *mūrtis*, die sich aus Vāsudeva entwickeln (vgl. Schwarz Linder 2014, S. 90ff.). Als einer der vier *vyūhas* hat Vāsudeva eine besondere Rolle inne, da er mit allen sechs *guṇas* identifiziert wird. Die restlichen drei *vyūhas* sind jeweils nur mit einer der *śāḍguṇas* ausgestattet bzw. ist einer der *guṇas* dominant: Saṃkarṣaṇa hat *jñāna*, Pradyumna *bala* und Aniruddha *aiśvarya*.

Aus den vier *vyūhas* gehen die weiteren *mūrtis* des Pantheons der PādS hervor, immer jeweils aus dem vorher Entstandenen: Aus Vāsudeva entspringt Keśava, Nārāyaṇa und Mādhava, aus Saṃkarṣaṇa Govinda, Viṣṇu und Madhusūdana, aus Pradyumna Trivikrama, Vāmana und Śrīdhara und aus Aniruddha Hṛṣīkeśa, Padmanābha und Dāmodara. Aus den vier anfänglichen *vyūhas* entspringt dann nochmals jeweils eine *mūrti*, die den Namen der jeweiligen Ursprungs-*vyūha* hat und aus diesen entstehen dann Puruṣottama, Adhokṣaja, Nṛsiṃha, Acyuta, die dann wiederum jeweils Janārdana, Upendra, Hari und Kṛṣṇa hervorbringen.

Dies ergibt eine Gesamtanzahl von 24 *mūrtis*, die in zwei Gruppen zu je zwölf *mūrtis* gegliedert sind, wobei die erste Gruppe abermals in vier Dreiergruppen, die jeweils dem *vyūha*, dem sie entsprangen, zugeordnet sind, eingeteilt werden. In der PādS werden diese Gottheiten auch mit den Gottheiten der zwölf Monate gleichgesetzt; in diesem Zusammenhang werden sie *māsadevatās* genannt.

Aus dem *vyūha* Vāsudeva entstammt dann weiters eine Gruppe von weiblichen Gottheiten, nämlich Brahmī, Prājāpatī, Vaiṣṇavī, Divyā, Ārṣī, Mānuṣī, Āsurī und Paiśacī (vgl. PādS *jp*, 2, 29-30) (vgl. Schwarz Linder 2014, S. 95ff.).

Nach der Erschaffung der weiblichen Begleiterinnen werden nochmals aus den vier *vyūhas* die Gottheiten geboren, die mit den klassischen *avatāras* von Viṣṇu assoziiert werden: Vāsudeva bringt Matsya, Kūrma und Varāha hervor, Saṃkarṣaṇa Nṛsiṃha, Vāmana und Rāma Jāmadagnya, Pradyumna Raghu, Balarāma und Aniruddha Kṛṣṇa und Kalkin. In anderen Pāñcarātra-Texten (so wie beispielsweise in der Ahirbudhnya Saṃhitā oder im Lakṣmī-Tantra), wird diese Gruppe von Gottheiten auch mit dem Terminus *vibhavas* benannt.

Dann entstehen noch drei weitere Gottheiten: Aus Saṃkarṣaṇa Puruṣa, aus Pradyumna Satya und aus Aniruddha Acyuta. Diese Gruppe hat in der Theologie der PādS keine explizite Bedeutung.

Als letztes entstehen abermals aus Vāsudeva Buddha, Dāśārha, Sauri und Anneśa. Aus Saṃkarṣaṇa werden noch Hayagrīva, Nṛkesari, Śaṅkhodara, Vaikuṇṭha, Mukunda, Vṛṣākapi,

Ādivarāha und Ananta geboren (vgl. PādS *jp*, 2, 34b-36). Damit ist der Pantheon, sowie er in der PādS vorhanden ist, vollständig.

Die Gefährtin, des Gottes, Śrī entspringt aus seiner Brusthaarlocke (vgl. PādS *jp*, 2, 46-49).

Jede dieser *mūrtis* ist eine Gottheit für sich, doch werden sie alle zugleich mit Vāsudeva (die erste Manifestation des *brahman* und nicht der *vyūha Vāsudeva*) assoziiert. Einerseits sind all diese *mūrtis* eigenständige Wesenheiten mit ihren individuellen Charakteristika und Ausprägungen und andererseits sind sie doch alle nur Facetten, Manifestationen und Aspekte eines einzigen Gottes (vgl. Schwarz Linder 2014, S. 99ff.).

## 10.2. Die philosophischen Grundlagen der Tradition

### 10.2.1. Die Vorstellung *puruṣa* und *prakṛti*

Das *brahman* hat, wie schon angeführt, drei Formen (*rūpa*), nämlich Vāsudeva, *prakṛti* und *puruṣa*. Dies ist der Rahmen, in dem der Ursprung der individuellen Seelen und aller Wesen gesehen werden muss.

Die Autorenschaft der PādS hat die Lehren des Sāṃkhya über *puruṣa* und *prakṛti* nach ihren theologischen Ansichten angepasst und sieht diese beiden als Form des höchsten Gottes.

*prakṛti* ist das materielle und *puruṣa* das höchste spirituelle Prinzip bzw. das Bewusstsein. Die *prakṛti* ist genauso wie im Sāṃkhya ewig, alldurchdringend und bildet die Ur-Materie. Sie verharrt regungslos bis der höchste *ātman* veranlasst, dass sie aus sich heraus die Welt mit all ihren Wesen hervorbringt (vgl. Linder-Schwarz 2014, S. 113ff.).

Mit *puruṣa* und *prakṛti* sind es 25 *tattvas* (Wesenheiten), aus denen sich die Welt zusammensetzt und die, abgesehen von *puruṣa*, der Reihe nach aus der Ur-Materie, der *prakṛti* entstanden sind. Die *prakṛti* an sich hat drei *guṇas* (Grundeigenschaften), nämlich *tamas* (Finsternis), *rajas* (Leidenschaft) und *sattvam* (Güte).

Die 25 *tattvas*:

- *puruṣa*, das höchste Prinzip
- *prakṛti*, die Ur-Materie
- *buddhi*, das Erkennen
- *ahaṃkāra*, das Ich-Bewusstsein

- *manas*, das Denken
- die *buddhīndriyas*, die fünf Erkenntnisorgane Gehör (*śrotra*), Haut (*tvac*), Augen (*cakṣuṣī*), Zunge (*jihvā*) und Geruch (*ghrāṇa*)
- die *karmendriyas*, die fünf Tatorgane Rede (*vāc*), Hände (*pāṇī*), Füße (*pādau*), Ausscheidungsorgan (*pāyu*) und Zeugungsglied (*upastha*)
- die *tanmātras*, die fünf subtilen Elemente Klang (*śabda*), Berührung (*sparśa*), Form (*rūpa*), Geschmack (*rasa*) und Geruch (*gandha*) und
- die *mahābhūtas*, die grobstofflichen Elemente Äther oder Raum (*ākāśa*), Luft oder Wind (*vāyu*), Feuer (*tejas*), Wasser (*āpas*) und Erde (*pṛthivī*) (vgl. Frauwallner 1953, S. 312ff.).

### 10.2.2. Das Konzept der Einzelseelen (*jīvas*)

Aus diesen oben genannten Konstituenten setzen sich auch die Lebewesen in ihrer Grob- und Feinstofflichkeit zusammen und werden durch den *puruṣa* mit Bewusstsein ausgestattet. Die PādS führt keine lückenlose Beschreibung der Kosmologie, an die ihre Anhänger glauben, an, so lässt sie zum Beispiel aus, auf welchem Weg konkret die Einzelseelen durch den *puruṣa* zu ihrem Bewusstsein kommen und in welchem Prozess sich der *puruṣa* in die Einzelseelen auffächert. Das Entstehen der Einzelseelen, der *jīvas*, erfolgt auf gleiche Weise wie der Entstehungs-Prozess der einzelnen oben genannten *mūrtis*. Auf die gleiche Art und Weise, wie die *mūrtis* aus Vāsudeva, der ersten Form des *brahman* entspringen, gehen auch die Einzelseelen aus der *puruṣa-rūpa* des Gottes hervor (vgl. Linder-Schwarz 2014, S. 129ff.). In der PādS ist die Rede von zwei *ātmans* – einerseits die höchste Seele und andererseits die Einzelseelen, die in der Vielfältigkeit der materiellen Körper ihr Sein erhalten, doch in ihrem Kern ununterscheidbar sind und auch von ihrer Natur her der höchsten Seele *paramātman* gleich. Die Einzelseele ist dem *puruṣa* in der Essenz gleich und unterscheidet sich nur darin, welchen Körper (mit all den Wesenheiten, die sich aus der *prakṛti* entwickelt haben) sie angenommen hat. Da der *puruṣa* eine Manifestation des Gottes ist, wird hiermit klar, dass auch die *jīvas* als solche verstanden werden können (vgl. Linder-Schwarz 2014, S. 133). Und doch gibt es Unterscheidungen zwischen den *jīvas* und dem *paramātman*, deren Überwindung bzw. deren Gewähr-Werden die Befreiung aus dem Wesenskreislauf (*saṃsāra*) mit sich bringt. In der Verbindung, die der *jīva* mit der *prakṛti* in seinem Entstehungsprozess

eingeht, beginnen auch die ihr inhärenten drei Eigenschaften *tamas* (Finsternis), *raja* (Leidenschaft) und *sattvam* (Güte), je nach deren Gewichtung, zu wirken. Da die Einzelseele in Beziehung zu den Sinnesobjekten steht, entstehen daraus Handlungen und diese werden durch die drei *guṇas* der *prakṛti* beeinflusst, wodurch *karman* angehäuft wird und der *jīva* an den Wesenskreislauf gebunden wird, in dem er als *saṃsārin* von nun an wandert. Er glaubt, dass sein wahres Ich das ist, welches durch die Verbindung mit den drei Eigenschaften der *prakṛti* entstanden ist und vergisst auf seine göttliche Natur. Dies geschieht durch die täuschende Kraft von *māyā*, die der Gott eingesetzt hat. Somit ist der eigentliche Grund, welcher die Einzelseele an den Wesenskreislauf bindet, diese Verblendung (*māyā*) und verursacht deshalb *karman* und infolge dessen *saṃsāra* (vgl. Linder-Schwarz 2014, S. 136ff.).

Die Befreiung (*mukti*) aus diesem Wesenskreislauf liegt für den jeweiligen *jīva* darin zu erkennen, dass es keinen Unterschied (*na bheda*) zwischen seiner (Einzel-)Seele und der höchsten Seele *paramātman* gibt und dass er ursprünglich gleich der *puruṣa*-Form des Gottes ist, aus der er entsprungen ist. Wenn er dies erkannt hat, wird er zum *mukta*, zum Befreiten. Der *saṃsārin* wird durch die Eigenschaften in ihm, die mit *sattvam* (Güte) in Verbindung stehen, dazu angetrieben, Handlungen zu setzen, die ihm helfen, aus dem Wesenskreislauf auszubrechen (vgl. Linder-Schwarz 2014, S. 146ff.). Dies kann nur durch die Gnade Gottes entstehen, durch seine Gunst kann die *māyā* verschwinden und der *jīva* hat nun freie Sicht auf seine wahre Natur. Dafür muss der Gott von seinen Anhängern mit Treue, Hingabe und Meditation verehrt werden. Aus diesem Grund hat sich der Gott in *mūrtis* manifestiert, denn nur in diesen Formen ist er zu verehren, für den *jīva* erfassbar.

Wenn ein *pāñcarātri* sich darauf fokussiert, *siddhis*<sup>150</sup> zu erreichen und das höchste Ziel seiner religiösen Praxis nicht *mukti* ist, dann wird er in eine großartige Geburtslinie hineingeboren anstatt *mukti* zu erreichen. Doch sollte er sich im Laufe seines Lebens dafür entscheiden, als höchstes Ziel *mukti* zu verfolgen (vgl. Linder-Schwarz 2014, S. 159ff.).

## 11. Konklusion

Beim Lesen der Kapitel über die Einweihung in den beiden *Samhitās* wird bald klar, dass diese Texte in Beziehung zueinander gestanden haben müssen, da sie weitgehend das gleiche Ritual beschreiben. Eine Datierung der *ViśS* liegt nicht vor und somit ist nicht geklärt, welcher der

150 Siehe Kapitel 4.

beiden Texte zuerst existierte und somit auch nicht, welcher Text sich am jeweils anderen hätte orientieren können.

Die Unterschiede beider Texte sind verschiedener Natur: Es gibt Stellen in den vorliegenden Passagen, an denen die ViśS ausführlicher ist, so wie beispielsweise am Anfang, wo es um den Zeitpunkt der Einweihung geht und die ViśS zusätzlich die günstigen Sternzeichen angibt (ViśS 9.2). Doch ist manchmal auch die PādS genauer, wenn sie zum Beispiel, wie im Vers 22, die spezielle *mudrā* angibt, mit der der Lehrer den Schüler am Kopf berührt. An solchen Stellen ließen sich beide Texte ergänzend zueinander lesen, wobei noch immer unklar ist, welcher Text versucht, welchen zu ergänzen.

Andere Passagen wiederum werden alternativ gehandhabt, so wie an der Stelle, in der der Lehrer den Schüler mit dem *māyāsūtra*-Faden umwickelt: In der PādS, cp2, 2.33 wird beschrieben, dass er dies am Kopf beginnend bis zu den Füßen hin macht und in der ViśS 9.38 führt er es umgekehrt durch.

Aus den von mir übersetzten Passagen beider Saṃhitās lässt sich kein Rückschluss ziehen in Bezug darauf, welcher Text vielleicht vorher existiert haben könnte und weitere Kapitel der ViśS sind bisher unübersetzt geblieben. Erwähnenswert ist trotzdem, dass in beiden Texten das Diskuslotus-*maṇḍala* als zentraler Bestandteil der Einweihung zu finden ist. Zur Anfertigung des *maṇḍalas* gibt es in der ViśS keine Beschreibung, weshalb das Wissen zur Herstellung vorausgesetzt wurde oder diejenigen, die ihr gefolgt sind, sich anderer Quellen bedient haben müssen. Die Quellen müssen nicht unbedingt aus der PādS gewesen sein, da das Diskuslotus-*maṇḍala* auch in anderen Pāñcarātra-Texten sowie der PauṣS vorkommt und seine Wichtigkeit hat. Da die ViśS dreimal so kurz ist wie die PādS, kann man vermuten, dass sich ihre Anhänger vermutlich grundsätzlich noch anderen Materials bedient haben.

Das Kapitel über die Einweihung ist in beiden Büchern ungefähr gleich lang. Das spricht dafür, dass es ein zentraler Bestandteil der Tradition ist, den man auch in einer straffer organisierten Saṃhitā nicht weglassen kann, im Gegensatz beispielsweise zur Beschreibung des Diskuslotus-*maṇḍalas*, dem in einer ausführlicheren Saṃhitā wie der PādS ein eigenes Kapitel gewidmet ist.

Bemerkenswert ist, dass allein beim Betrachten des Einweihungsrituals so viele unterschiedliche Aspekte der Tradition zu Tage treten: Begonnen mit dem religiösen Alltag der Anhänger, den zentralen *mantras*, die sie verwenden bis hin zu den philosophischen und theologischen Hintergründen. Diese Elemente tun sich in den beiden Textabschnitten wie Eisbergspitzen auf und ein genaueres Hinsehen darauf zeichnet ein vollständigeres Bild der

Tradition des Pāñcarātra.

## 12. Zusammenfassungen

### 12.1. Zusammenfassung

Der Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist das Ritual der Einweihung (*dīkṣā*) in die südindische, tantrische Tradition des Pāñcarātra anhand von übersetzten Textpassagen in der Pādmasaṃhitā (PādS) und der Viśvāmitrasaṃhitā (ViśS), die das Ritual in seinem Ablauf schildern.

Nach einem allgemeinen Teil über die Tradition des Pāñcarātra und ihren in Saṃhitās dargelegten Textkörper wird auf den Einweihungsritus eingegangen und die beiden Textpassagen einander gegenübergestellt und analysiert. Das mehrtägige, zwischen Lehrer und Schüler stattfindende Ritual beginnt mit dem Vorbereiten des Ritualschauplatzes – dort werden ein Pavillon (*maṇḍapa*), Feuergruben (*kuṇḍas*) und ein Sockel (*vedī*) mit dem Diskuslotus-*maṇḍala* errichtet bzw. hergestellt.

Das Ritual besteht aus vielen einzelnen, kürzeren Ritualblöcken, bis sich schließlich der Schüler am dritten Tag der Einweihung unterziehen kann. Dazu visualisiert sich der Lehrer einen sehr komplexen Vorgang, bei dem der Körper des Schülers zuerst zerstört wird und danach, gereinigt und frei von *karman* wieder erschaffen wird. Er bekommt einen rituellen Namen, bekommt seinen persönlichen *mantra* und ist nun *pāñcarātrika*.

In den beiden Texten wird ein sehr ähnliches, teilweise identisches Ritual dargestellt und doch weisen beide Texte Unterschiede verschiedenster Natur auf: An manchen Stellen ist ein Text ausführlicher als der andere und beide könnten ergänzend zueinander gelesen werden, andere Stellen werden alternativ gehandhabt.

Nach dem Kernteil der Arbeit werden Themengebiete behandelt, die sich aus den übersetzten Passagen ergeben, sowie die im Ritual verwendeten Utensilien, *mantras*, die religiöse Praxis und die philosophischen und theologischen Grundlagen der Tradition. Dadurch ergibt sich ein umfassender Eindruck über die Tradition des Pāñcarātra.

### 12.2. Summary

The topic of this thesis is the initiation ritual (*dīkṣā*) into the Pāñcarātra, a southindian tantric tradition on the basis on translated text passages of the Pādmasaṃhitā (PādS) and Viśvāmitrasaṃhitā (ViśS), which describe this rituals in its process.

After a general part about the tradition itself and its literature, which consists of Saṃhitās, the initiation ritual is examined and both text passages are compared and analysed. The ritual of several days' duration, which is happening between the teacher and his pupil starts with preparing the space – a pavillon (*maṇḍapa*), firepits (*kuṇḍas*) and a socle (*vedī*) with the diskuslotus-*maṇḍala* on it are built.

The ritual consists of many shorter ritual blocks until finally on the third day the pupil is ready to undergo the initiation. For this the teacher visualizes a very complex process, where the pupil's body is destroyed and then cleansed and free from *karman* created again. He now gets a ritual name, his own, personal *mantra* and is now *pāñcarātrika*.

In both texts the ritual they describe is very similar, partly identical and still they do have differences of various nature: At some parts one text is more detailed than the other and they could be read complementy, other parts are totally different.

After the main part of this work topics are handled, which come up in the translated passages are discussed, the in the ritual used utensils are described and *mantras*, the religious practice and the tradition's philosophical and theological principles are explained. Therefore a comprehensive picture of the tradition of the Pāñcarātra can be drawn.

### 13. Abbildungen

Abb. 1: Das Stirnmal (*pundra*) (siehe Padmanabhan, Sampath 1982, S. 580)

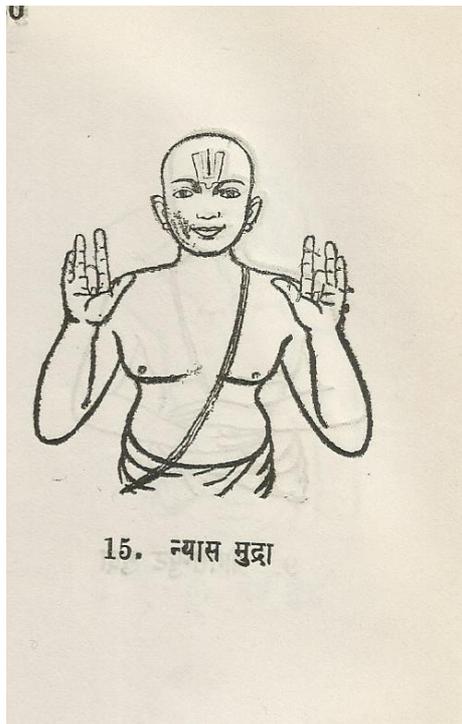


Abb 2: Das Diskuslotus-maṇḍala (siehe Hudson 2008, S. II)

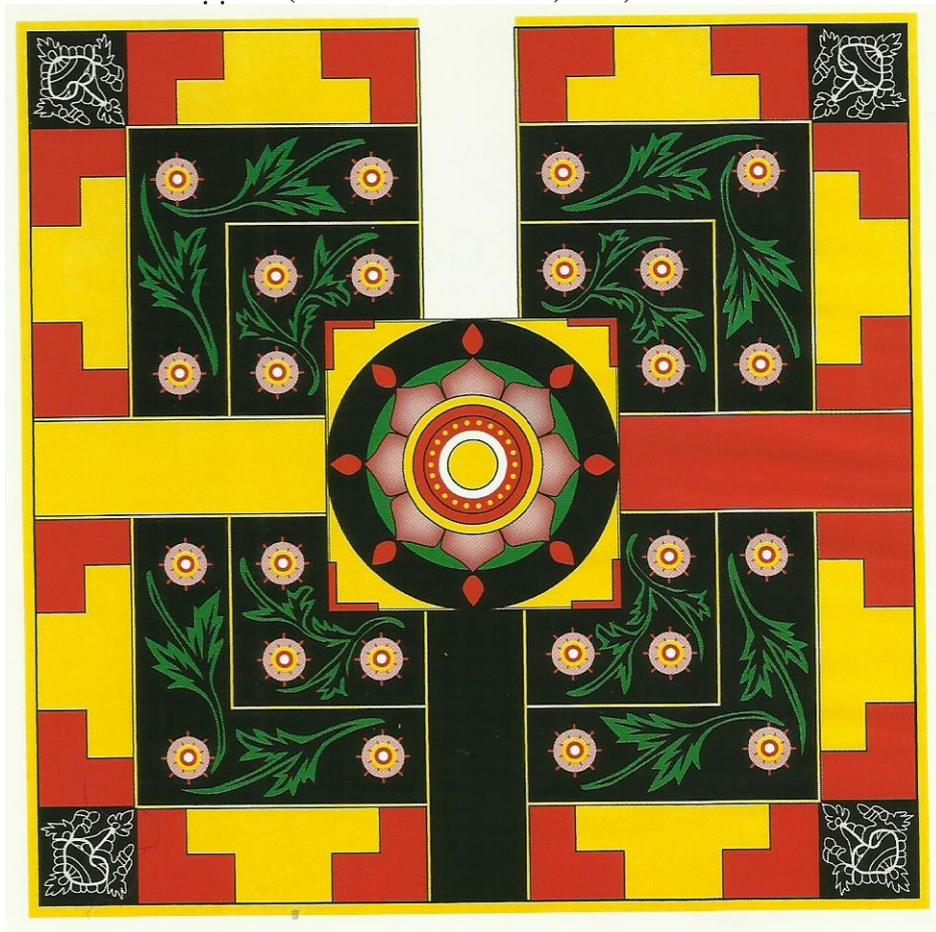


Abb. 3: Der Lotus, in dessen Mitte sich des Receptaculum befindet (Quelle:

<https://de.wikipedia.org/wiki/Lotosblumen>, Zugriff am 22. 11. 2018)



Abb. 4: Die *añjali-mudrā* (siehe Padmanabhan, Sampath 1982, 585)

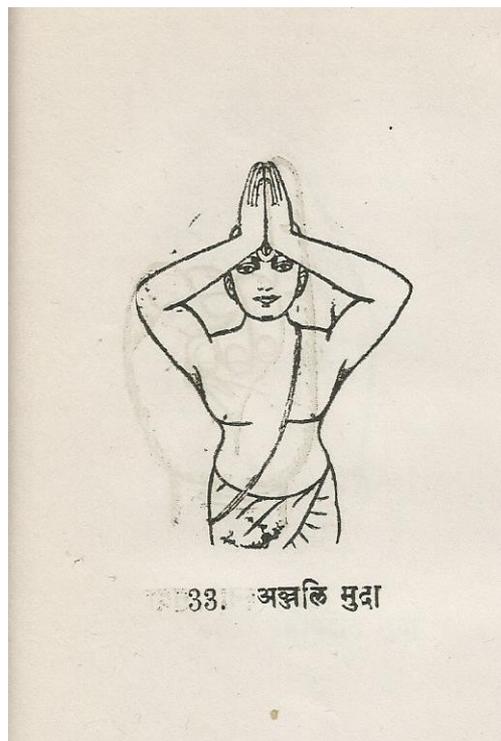


Abb. 5: Zeichnungen der Feuergrube in der PādS (vgl. Padmanabhan 1982, S. 611ff.)

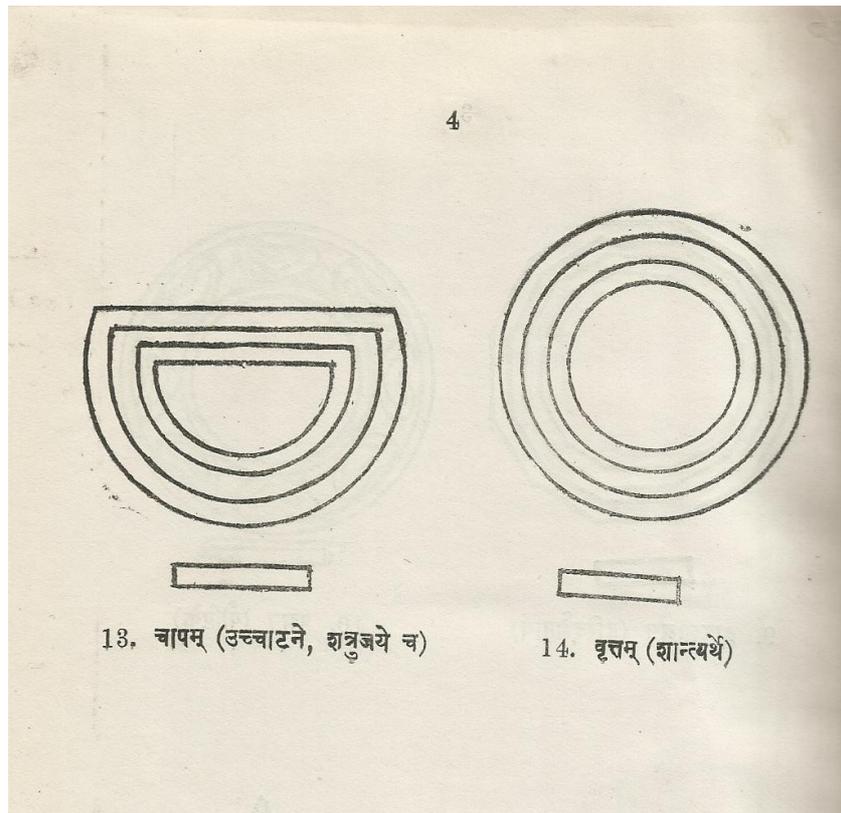


Abb. 6: Bild einer Feuergrube bei einem *homa*-Ritual (Feueropfer) (Quelle: [https://en.wikipedia.org/wiki/Homa\\_\(ritual\)#/media/File:Yajna1.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Homa_(ritual)#/media/File:Yajna1.jpg), Zugriff am 7.6.2018)



## 14. Bibliographie

### 14. 1. Primärliteratur

(ANANTĀCĀRYA 1923): Anantācārya, Prativādī Bhayaṅkara (eds.). *Īśvarasaṃhitā*. Kāṃcī 1923: Sudarśana.

(APTE 1991): Apte, Prabhakar Pandurang (Hrsg.): *Pauṣkara-Saṃhitā*. Tirupati 1991: Rashtriya Sanskrit Vidyapeetha.

(BHATTA 1970): Bhatta, Undemane Shankara (eds.). *Viśvāmitra Saṃhitā*. Tirupati 1970: Kendriya Sanskrit Vidyapeetha.

Dakṣasmṛti. In: *The Smṛiti Sandarbha. Collection of Ten Dharmashastric Texts by Maharshis*. Vol. 1., p.569-590. Delhi 1988: Nag Publishers.

(BOLLING, NEGELEIN 1909): Bolling, George Melville; Negelein, Julius (eds.). *The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda: Vol 1. Text and critical apparatus, Part I: Pariśiṣṭas I-XXXVI*. Leibzig 1909: Harrassowitz.

(GOVINDĀCĀRYAIḤ 1953): Govindācāryaiḥ, Śrī. *Śrī Pārameśvara Saṃhitā*. Śrīraṅgam 1953.

(KRISHNAMACHARYA 1931): Krishnamacharya, Embar (eds.). *Jayākhyasaṃhitā of the Pāñcarātra Āgama*. Baroda 1931: Oriental Institute Baroda.

(MOGHE 1892): Moghe, Bapu Shastri. *Vājñavalkyasmṛti or The Institutes of Yajñavalkya with the commentary of Mitāksharā of Vijnāneshvara*. Bombay 1892: Janārdan Mahādev Gurjar.

(PADMANABHAN 1969): Padmanabhan, Seetha (eds.). *Śrīpraśna Saṃhitā*. Tirupati 1969: Kendriya Sanskrit Vidyapeetha.

(PADMANABHAN, SAMPATH 1982): Padmanabhan, Seetha; Sampath, R. N. (eds.). *Padma Samhita, Part II*. Madras 1982: Pancaratra Parisodhana Parisad.

(SUKTHANKAR, BELVALKAR 1953): Sukthankar, Vishnu Sitaram; Belvalkar, Shripad Krishna (eds.). *The Mahābhārata*. Poona 1953: Bhandarkar Oriental Research Institute.

### 13. 2. Sekundärliteratur

(ALLCHIN 1995): Allchin, Frank Raymond. *The archaeology of early historic South Asia: The*

- emergence of cities and states*. Cambridge 1995: Cambridge Univ. Press.
- (APTE 1965): Apte, Vaman Shivram. *The practical Sanskrit-English Dictionary*. Delhi 1965: Motilal Banarsidam Publishers Prival United.
- (BHATTACHARYYA, N. N. 2002): Bhattacharyya, N. N. *Tāntrābhidhāna. A Tantric Lexicon*. New Delhi 2002: Manohar Publishers & Distributor.
- (BROOKS, 1990): BROOKS, Douglas Renfrew. *The secret of the three cities: An introduction to Hindu Śākta tantrism*. Chicago 1990: University of Chicago Press.
- (BRYANT 2009): Bryant, Edwin Francis. *The Yoga Sūtras of Patañjali: A New Edition, Translation, and Commentary with Insights from the Traditional Commentators*. New York 2009: North Point Press.
- (BÜHNEMANN 1988): Bühnemann, Gudrun. *Pūjā. A Study in Smārta Ritual*. Wien 1988: Gerold & Co.
- (BÜHNEMANN 2000): Bühnemann, Gudrun. *The Iconography of Hindu Tantric Deities. Volume 1. The Pantheon of the Mantramahodadhi*. Groningen 2000: Egbert Forsten.
- (BÜHNEMANN 2003): Bühnemann, Gudrun. *Maṇḍala, Yantra and Cakra*. In: Bühnemann, Gudrun (eds.). *Maṇḍalas and Yantras in the Hindu Traditions*. Leiden 2003: E. J. Brill.
- (BÜHNEMANN 2010): Bühnemann, Gudrun. *Maṇḍalas and Yantras*. In: *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Jacobsen, Knut (hrsg.). Leiden 2010: E. J. Brill. S. 560-573.
- (CHAMPAKALAKSHMI 1981): Champalalakshmi, R.. *Vaiṣṇava Iconography in the Tamil Country*. New Delhi 1981: Orient Longman.
- (CHAKRABARTI 1998): Chakrabarti, Vibhuti. *Indian Architectural Theory. Contemporary Uses of Vastu Vidya*. Richmond 1998: Curzon.
- (CHAUDARY 1981): Chaudary, Raghava Prasad (eds.). *Bhārgavatantam*. Allahabad 1981: Rashtriya Sanskrit Sanstham.
- (COLAS 2010): Colas, Gérard. *Vaiṣṇava Saṃhitās*. In: *Brill's Encyclopedia of Hinduism II*. Jacobsen, Knut (hrsg.). Leiden 2010: E. J. Brill. S. 153-167.
- (CZERNIAK-DROŹDŹOWICZ 2002): Czerniak-Drożdżowicz, Marzenna. *aṣṭadhāvidhi: The Eight-fold Division of the Daily Religious Obligations According to the Paramasaṃhitā*. In: *Studies in Hinduism III. Pāñcarātra and Viśiṣṭādvaitavedānta*. Oberhammer, Gerhard; Rastelli, Marion (hrsg.). Wien 2001: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. S. 33-59.
- (DANGE 1987): Dange, Sadashiv Ambadas. *Encyclopedia of Puranic beliefs and practices*. 3. (H-N). New Delhi 1987: Navrang.

- (DAVIS 2010): Davis, Richard H.. *A Priest's Guide for the Great Festival: Aghorasiva's Mahotsavavidhi*. Oxford 2010: Oxford University Press.
- (DEHEJIA 2009): Dehejia, Vidya. *The body adorned: dissolving boundaries between sacred and profane India's art*. New York 2009: Columbia Univ. Press.
- (DUBOIS 1978): Dubois, Abbe J. A.. *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Delhi (u. a.) 1978: Oxford University Press.
- (EGGELING 1979): Eggeling, Julius. *The sacred books of the east. Śatapatha Brāhmaṇa: according to the text of the Mādhyandina School : 3 : Books V, VI and VII*. Delhi (u. a.) 1979: Motilal Banarsidass.
- (EINOO 2005): Einoo, Shingo. *The Formation of Hindu Ritual*. In: *From Material to Deity. Indian Rituals of Consecration*. Ed. Einoo, Shingo und Takashima, Jun. Manohr, Delhi 2005.
- (FITZGERALD 2010): Fitzgerald, James L. *Tantras*. In: *Brill's Encyclopedia of Hinduism II*. Jacobsen, Knut A. (eds.). Leiden 2010: E. J. Brill.
- (FLOOD 1996): Flood, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge 1996. Press Syndicate of the University of Cambridge.
- (FLOOD 2006): Flood, Gavin. *The Tantric Body*. London 2006. I. B. Tauris & Co. Ltd.
- (FRAUWALLNER 1953): Frauwallner, Erich. *Geschichte der indischen Philosophie. I. Band*. Salzburg 1953. Otto Müller Verlag Salzburg.
- (FULLER 1984): Fuller, Christopher J. *Servants of the Goddess. The Priests of a South Indian Temple*. Cambridge 1984: Cambridge University Press.
- (GANGADHARAN 1984): Gangadharan, Natesa. *The Agni Purāṇa Part I*. Delhi 1984: Motilal Banarsidass.
- (GONDA 1965): Gonda, Jan. *Change and Continuity on Indian Religion*. The Hague 1965: Mouton & Co., Printers.
- (GONDA 1985): Gonda, Jan. *The Ritual Functions and Significance of Grasses in the Religion of the Veda*. Amsterdam, Oxford, New York 1985: North-Holland Publishing Company.
- (GONDA 1977): Gonda, Jan. *Medieval Religious Literatur in Sanskrit*. Wiesbaden 1977: Otto Harrassowitz.
- (GONDA 1987): Gonda, Jan. *Rice and Barley Offerings in the Veda*. Leiden 1987: E. J. Brill.
- (GUPTA 1972): Gupta, Sanjukta. *Lakṣmī Tantra. A Pāñcarātra Text*. Leiden 1972: E. J. Brill.
- (GUPTA 1979): Gupta, Sanjukta. *Tantric Sādhanā: Pujā*. In: *Hindu Tantrism*. Gupta, Sanjukta; Jan Hoens, Dirk; Goudriaan, Teun. Leiden, Köln 1979: E. J. Brill.
- (GUPTA 1983): Gupta, Sanjukta. *The Changing Pattern of Pāñcarātra Initiation: A Case Study*

- in the Reinterpretation of Ritual. In: *Selected Studies on Ritual in the Indian Religions*. Hoens, D. J. (hrsg.). Leiden 1983: E. J. Brill. S. 69-91.
- (GUPTA 1989): Gupta, Sanjukta. *The Pāñcarātra Attitude to Mantra*. In: *Understanding Mantras*. Alper, Harvey P. (hrsg.). Albany 1989: State University of New York Press. S. 224-248.
- (GUPTA 1992): Gupta, Sanjukta. *Yoga and Antaryāga in Pāñcarātra*. In: *Ritual and Speculation In Early Tantrism*. Goudriaan, Teun (hrsg.). Albany 1992: State University of New York Press. S. 175-208.
- (HÄRTEL 1987): Härtel, Herbert. *Archaeological Evidence on the Early Vāsudeva Worship*. In: *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*. Gnoli, Gherardo; Lanciotti, Lionello (hrsgs.). Rom 1987: Istituto Italiano Per Il Medio Es estremo Oriente. S. 573-588.
- (HOENS 1979): Hoens, Dirk Jan. *Tantric Transmission*. In: *Hindu Tantrism*. Spuler, B. (hrsg.). Leiden/Köln 1979: E. J. Brill. S. 71-90.
- (HUDSON 2008): Hudson, D. Dennis. *The Body of God. An Emperors´ s Palace for Krishna in Eight-Century Kanchipuram*. Oxford 2008: Oxford University Press.
- (HÜSKEN 2009): Hüskén, Ute. *Viṣṇu´s Children. Prenatal life-cycle rituals in South India*. Wiesbaden 2009: Harrassowitz Verlag.
- (HÜSKEN 2010): Hüskén, Ute. *Challenges to a Vaiṣṇava Initiation?*. In: *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Zotter, Astrid (hrsg.). Wiesbaden 2010: Harrassowitz Verlag. S. 299-318.
- (JACOBSEN 2010): Jacobsen, Knut A. *Brill´s Encyclopedia of Hinduism II*. Leiden 2010: E. J. Brill.
- (JACOBSEN 2011): Jacobsen, Knut A. *Brill´s Encyclopedia of Hinduism III*. Leiden 2011: E. J. Brill.
- (JAEGGI 2009): Jaeggi, Peter. *Die heilige Kuh. Eine kleine indische Kulturgeschichte*. Freiburg 2009: Paulus.
- (JAGANNATHAM 2005): Jagannatham, Maithily. *South Indian Hindu Festivals and Traditions*. New Delhi 2005: Abhinav Publications.
- (JAIN-NEUBAUER 2000): Jain-Neubauer, Jutta. *Feet & Footwear in Indian Culture*. Toronto 2000: The Bata Shoe Museum Foundation.
- (JORDAN 2004): Jordan, Michael. *Dictionary of Gods and Goddesses*. New York 2004: Facts on Files Inc.

- (KRISHNAMACHARYA 1959): Krishnamacharya, Venkatragiatram (hrsg.). *Lakṣmī Tantra. A Pāñcarātra Āgama*. Madras 1959: Adyar Library and Research Center.
- (KRISHNASWAMI 1940): Krishnaswami, Aiyangar. *Paramasaṃhitā of the Pāñcarātra*. Baroda 1940: Oriental Institute.
- (MATSUBARA 1994): Matsubara, Mitsunori. *Pāñcarātra Saṃhitās & Early Vaiṣṇava Theology*. Delhi 1994: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- (MCHUGH 2012): McHugh, James. *Sandalwood and Carrion*. Oxford 2012. Oxford University Press.
- (MICHAELS 1998): Michaels, Axel. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München 1998: C H. Beck.
- (MICHAELS 2004): Michaels, Axel. *Hinduism. Past and Present*. Princeton, NJ 2004: Princeton University Press.
- (MITRA 1880): Mitra, Rajendralāla (eds.). *The Vāyu Purāṇa. A System of Hindu Mythology and Tradition*. Calcutta 1880: Ganesh Press.
- (NEOG 1991): Neog, Maheswar (hrsg.). *Śrīhastamuktāvalī*. New Delhi 1991: Indira Gandhi National Centre for the Arts (u.a.).
- (NEUGEBAUER, PINGREE 1970): Neugebauer, Otto; Pingree, David Edwin. *The Pañcasiddhāntikā of Varāhamihira. Part I*. København 1970: Munksgaard.
- (PADOUX 1990): Padoux, André. *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras. Translated by Jacques Gontier*. Albany 1990: State University of New York Press.
- (PADOUX 2011): Padoux, André. *Tantric Mantras. Studies on mantrasastra*. London, New York 2011: Routledge.
- (RAMAKRSHNA BHAT 1982): Ramakrishna Bhat, Mena. *Varāhamihira's Br̥hat Saṃhitā*. Delhi 1982: Motilal Banarsidass.
- (RAMAN 2005): Raman, Srilata. *Samāśrayaṇa in Śrīvaiṣṇavism*. In: *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*. Gengnagel, Jörg; Hüsken, Ute; Raman, Srilata. (Eds.). Wiesbaden 2005: Harrassowitz Verlag.
- (RANGACHARI 1985): Rangachari, Dewan Bahadur K.. *The Vaishnava Brahmans*. Delhi 1985: Gian Publishing House.
- (RASTELLI 1999): Rastelli, Marion. *Philosophisch-theologische Grundanschauungen der Jayākhyasaṃhitā. Mit einer Darstellung des täglichen Rituals*. Wien 1999: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

- (RASTELLI 2000): Rastelli, Marion. *Die fünf Zeiten (panca kalas) in den ältesten Pāñcarātra-Saṃhitās*. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 44. Oberhammer, Gerhard; Preisendanz, Karin; Werba, Chlodwig (hrsg.). Wien 2000: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. S. 101-134.
- (RASTELLI 2003): Rastelli, Marion. *Maṇḍalas and Yantras in the Pāñcarātra Tradition*. In: Bühnemann, Gudrun (eds.). *Maṇḍalas and Yantras in the Hindu Traditions*. Leiden 2003: E. J. Brill.
- (RASTELLI 2006): Rastelli, Marion. *Die Tradition des Pāñcarātra im Spiegel der Pārameśvarasaṃhitā*. Wien 2006: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- (RASTELLI 2011): Rastelli, Marion. *Pāñcarātra*. In: *Brill's Encyclopedia of Hinduism III*. Jacobsen, Knut A. (eds.). Leiden 2011: E. J. Brill. S. 444-458.
- (RASTELLI i. D.): Rastelli Marion. *Viṣṇu, Vāsudeva and Nārāyaṇa in the Pāñcarātra Saṃhitās*. In: Marcus Schmücker (eds.). *Changing Forms and the Becoming of a Deity in Indian Religious Traditions: The God Viṣṇu- Nārāyaṇa*. Wien: VÖAW, pp. 263-296 (im Druck).
- (RASTELLI i. E. a): Marion Rastelli. *bhūtaśuddhi*. Verfasst für: Goodall, Dominic; Rastelli, Marion. (dir.). *Tāntrikābhidhānakośa IV*. (im Erscheinen).
- (RASTELLI i. E. b): Marion Rastelli. *Vaiṣṇava Āgamas*. (im Erscheinen).
- (ROCHER 1989): Rocher, Ludo. *Mantras in the Śivapurāṇā*. In: *Understanding Mantras*. Alper, Harvey P. (hrsg.). Albany 1989: State University of New York Press. S. 177-203.
- (ROCHER 2012): Rocher, Ludo. *Studies in Hindu Law and Dharmaśāstra*. Davis, Donald R. Jr. London (u.a.) 2012: Anthem.
- (RODRIGUES 2003): Rodrigues, Hillary Peter. *Ritual Worship of the Great Goddess. The Liturgy of the Durgā Pūjā with Interpretations*. Albany 2003: State University of New York Press.
- (SANDERSON 2001): Sanderson, Alexis. *History through Textual Criticism in the study of Śaivism, the Pāñcarātra and the Buddhist Yoginīmantras*. In: *Les sources et le temps. Sources and Times. A Colloquium, Pondyerry, 11-13 January 1997*. Grilmal, Francois (ed.). Publications du Departement d'Indologie 91. Pondyerry 2001. 1-47.
- (SCHRADER 1916): Schrader, F. Otto. *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*. Madras 1916: Adyar Library.
- (SCHWARZ LINDER 2014): Schwarz Linder, Silvia. *The Philosophical and Theological Teachings of the Pādmasaṃhitā*. Wien 2014: Verlag der Österreichischen Akademie der

Wissenschaften.

(SHARMA 1999): Sharma, Rama Nath. *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini. Vol IV. English Translation of the Aṣṭādhyāyas four and five with sanskrit text, translation, wordboundary, anuvṛtti, vṛtti, explanatory notes, derivational history of Examples and Indices.* New Delhi 1999: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.

(SMITH 1975): Smith, H. Daniel. *A Descriptive Bibliography of the Printed Texts of the Pāñcarātrāgama.* Vol. I. Baroda 1975: Oriental Institute Baroda.

(SMITH 2010): Smith, Travis L. *Tantras.* In: *Brill's Encyclopedia of Hinduism II.* Jacobsen, Knut A. (eds.). Leiden 2010: E. J. Brill.

(SOUNDARI RAJAN 1969): Soundari Rajan, K. V. *Kaustubha Prasada New Light on Jayakhya Tantra.* In: *Journal of the Oriental Institute. Volume XVII.* Eds. Sandesara, B. J. Baroda 1969: Barodha Press.

(ŚLACZKA 2007): Ślaczka, Anna A.. *Temple Consecration Rituals in Ancient India: Text and Archaeology.* Leiden, Boston 2007: Brill.

(SRINIVASA CHARI 1994): Srinivasa Chari, S. M. *Vaiṣṇavism. Its Philosophy, Theology and Religious Discipline.* Delhi 1994: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

(SWAMY 2005): Swamy, Bashyam (Hrsg.). *Sātvata Saṃhitā. With English Translation.* Melkote 2005: Academy of Sanskrit Research.

(TAK I): Brunner, Helene; Oberhammer, Gerhard; Padoux, Andre (dir.). *Tāntrikābhīdhānakośa I.* Wien 2000: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

(TAK II): Brunner, Helene; Oberhammer, Gerhard; Padoux, Andre (dir.). *Tāntrikābhīdhānakośa II.* Wien 2004: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

(TAK III): Goodall, Dominic; Rastelli, Marion. (dir.). *Tāntrikābhīdhānakośa III.* Wien 2013: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

(TIMALSINA 2010): Timalisina, Sthaneswar. *Mantras.* In: *Brill's Encyclopedia of Hinduism II.* Jacobsen, Knut A. (eds.). Leiden 2010: E. J. Brill. S. 402-415.

(VARADACHARI 1982): Varadachari, Venkatadriagaram. *Agamas and South Indian Vaisnavism.* Triplicane, Madras 1982: Rangacharya Memorial Trust.

(WACKERNAGEL 1930): Wackernagel, Jacob. *Altindische Grammatik.* Göttingen 1930: Vandenhoeck & Ruprecht.

(WESSELS-MEVISSSEN 2001): Wessels-Mevissen, Corinna. *The Gods of the Directions in*

*Ancient India*. Berlin 2001: Dietrich Reimer Verlag.

(WHEELLOCK 1989): Wheelock, Wade T. *Mantra in Vedic and Tantric Ritual*. In: *Understanding Mantras*. Alper, Harvey P. (hrsg.). Albany 1989: State University of New York Press. S. 224-248.

(WHITE 2000): White, David Gordon. *Tantra in Practice*. New Jersey 2000: Princeton University Press.

(WHITE 2011): White, David Gordon. *Tantra*. In: *Brill's Encyclopedia of Hinduism III*. Jacobsen, Knut A. (eds.). Leiden 2011: E. J. Brill. S. 574-588.

(YOELI-TLALIM 2009): Yoeli-Tlalim, Ronit. *The Kālacakra Empowerment as Conducted by Kirti Tsenshab Rimpoche*. In: *As long as Space endures. Essays on the Kālacakra Tantra in Honor of H. H. The Dalai Lama*. Arnold, A. Edward (ed.). New York 2009: Snow Lion Publications. S. 415- 448.

