

Rituelle Traditionen der
Planetengottheiten (Navagraha)
im Kathmandutal
Strukturen – Praktiken – Weltbilder

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät, Universität Heidelberg

Vorgelegt am 30. Mai 2005 von Marianna Kropf

Erstgutachter: Prof. Axel Michaels, Klassische Indologie, SAI

Zweitgutachter: Prof. William Sax, Ethnologie, SAI

Angenommen am 18. Oktober 2005

INHALTSVERZEICHNIS

1. Vorwort	5
2. Einführung	16
3. Astrologie- und Ritualspezialisten	45
3.1 Die Astrologen	53
3.1.1 Historische Aspekte der <i>jyotiṣa</i> -Spezialisten	55
3.1.2 Die astrologische Sitzung	63
3.1.3 Organisatorischer Rahmen der Astrologen im Kathmandu- Tal	68
3.2 Die Ritualspezialisten im Kathmandutal	71
3.2.1 Historische Aspekte der brahmanischen Ritualspeziali- sten	71
3.2.2 Historische Aspekte der Newar-buddhistischen Ritual- spezialisten	78
3.2.3 Kooperation und Ersetzbarkeit von Ritualspezialisten	80
3.2.4 Institutionalisierungen	81
4. Exkurs I: Almanach und Horoskopie	86
5. Textgeschichtlicher Abriss zu den Navagraha	125
5.1 <i>Graha</i> als Planetenbezeichnung	126
5.2 Die Formierung der Navagraha-Gruppe	130
5.3 Mythologien der <i>graha-s</i>	138
5.4 Textliche Grundlagen (Nava)graha-bezogenener Rituale in den Hindu-Traditionen	146
5.5 Textliche Grundlagen Navagraha-bezogenener Rituale in der Vajrācārya-Tradition	159
5.6 Aktuelle Ritual-Handbücher	167
6. Rituelle Repräsentationen der Navagraha	178
6.1 Ikonographische Navagraha-Darstellungen	181

6.2	Anikonische Repräsentationen der Navagraha in Tempelbereichen	188
6.3	Temporäre Repräsentationen der Navagraha im Ritual	194
7.	<i>Exkurs II: Śānti</i>	217
8.	<i>Die rituelle Integration der Navagraha</i>	234
8.1	Effekt-orientierte und kognitive Kategorien ritueller Integration	236
8.2	Die Navagraha in Ritualen der hauspriesterlichen Praxis	242
8.2.1	Die Navagraha in Rahmenmanualen	243
8.2.2	Die Navagraha in lebenszyklischen Ritualen	256
8.2.3	Lebenszeit-bezogene Rituale und die Integration der Navagraha	263
8.2.4	Toten- und Ahnenrituale	277
9.	<i>Reaktiv-kurative grahaśānti-Rituale</i>	282
9.1	Reaktiver Rituale und astrologische Praxis	284
9.1.1	Die astrologische Diagnose	285
9.1.2	Das astrologische 'Massnahmenpaket'	288
9.2	Varianten reaktiver <i>grahaśānti</i> -Rituale	290
9.2.1	Laienpraktiken der reaktiven <i>graha</i> -Verehrung	292
9.2.2	Indirekte Spezialisten-Praktiken für <i>grahaśānti</i>	298
9.2.3	Reaktive <i>graha</i> -Rituale von Spezialisten	306
10.	<i>Exkurs III: Grahaśāntidevatā</i>	318
11.	<i>Das reaktive navagrahaśāntihoma</i>	348
11.1	<i>Navagrahaśāntihoma</i> in der Parvatīya-Tradition	355
11.1.1	Beteiligte Spezialisten	356
11.1.2	Benötigte Ritualliteratur	356
11.1.3	Ritual-Arrangement und Materialien	358
11.1.4	Skizze des Ritualablaufs	361
11.1.5	Spezifische Elemente an die Navagraha	370
11.2	<i>Navagrahaśāntihoma</i> in der Newar- <i>Rājopādhyāya</i> -Tradition	384
11.2.1	Beteiligte Spezialisten	385
11.2.2	Benötigte Ritualliteratur	386
11.2.3	Ritual-Arrangement und Materialien	388
11.2.4	Skizze des Ritualablaufs	392
11.2.5	Spezifische Elemente an die Navagraha	400
11.3	<i>Navagrahaśāntihoma</i> in der Newar- <i>Vajracārya</i> -Tradition	406
11.3.1	Beteiligte Spezialisten	408

11.3.2	Benötigten Rituelliteratur	409
11.3.3	Ritual-Arrangement und Materialien	412
11.3.4	Skizze des Ritualablaufs	414
11.3.5	Spezifische Elemente an die Navagraha	429
12.	Schlussbemerkungen	432
13.	Appendix I: Textausschnitte zu Navagraha-Ritualen	445
14.	Appendix II: Navagrahamantra-s, -stotra-s, -prārthanā-s	477
15.	Appendix III: Epitheta der graha-s	512
16.	Appendix IV: Material-Tabellen für die Navagraha	516
17.	Appendix V: Vokabular ritualbezogener Materialien/ Gegenstände .	532
18.	Illustrationen	555
19.	Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen	556

1. VORWORT

Nicht nur die Astralwissenschaften, sondern auch südasiatische philosophische Systeme zeugen von dem Bestreben, die Grundkonstante Zeit dem Menschen in seiner vergänglichen, dem Tod geweihten Existenz erklärbar, greifbar und nutzbar zu machen. Die südasiatischen Astralwissenschaften lieferten hierzu astronomisch-pragmatische und systematisierende Grundlagen, die Philosophien den geistigen Überbau. Die Rituale stützen auf beide Wissenschaften.

Die Navagraha ('Neun Ergreifer') stellen eine Gruppe von Wesenheiten dar, welche in den Traditionen des südasiatischen Subkontinents sowohl in astronomisch-astrologischen, zeit-evidenten als auch in rituellen Kontexten von Belang sind. Die vergöttlichten Formen der Sonne, des Mondes, der fünf sichtbaren Planeten und der beiden Mondknoten wurden aufgrund ihres Zeit-Bezugs und der ihnen zugeschriebenen, ambivalenten Einflüsse auf irdisches Leben nicht nur zu einem Fokus der Astrologie, sondern auch der Ritualwissenschaft. Die Navagraha adressierende Rituale in ihren traditions- und lokalspezifischen Ausprägungen, wie sie sich im Kathmandutal präsentieren, stehen im Zentrum dieser Untersuchung. Ein besonderes Augenmerk gilt hierbei den Ritualen reaktiv-kurativen Charakters, welche von den lokalen Astrologen bei negativen Planetenkonstellationen empfohlen werden; das Feueropfer zur Besänftigung der Navagraha (*navagrahaśāntihoma*) stellt die aufwendigste rituelle Massnahme dar.

Das vorgelegte Material beleuchtet die Frage der Instrumentalität von Ritualen und implizierten Konzeptionen des Göttlich-Dämonischen und dessen Relation zum Menschen. Die parallel in drei Traditionen angelegte Untersuchung deckt Mechanismen der Integration übertraditioneller Komponenten in einen traditions-, gemeinschafts- und lokalspezifischen Kontext auf, wobei sowohl den Laien- und Spezialistenpraktiken als auch deren Überschneidungsbereichen Rechnung getragen wird.

Die vorliegende Studie beruht auf einem mehrjährigen Aufenthalt in Kathmandu; die Anstellung als Leiterin der Aussenstelle Kathmandu des Südasiensinstituts der Universität Heidelberg von Januar 2000 bis März 2003 ermöglichte ein weitgehend ununterbrochenes 'Verweilen im Feld', wennauch, be-

dingt durch das Engagement für die Aussenstelle, bei geteilter Zeit und Konzentration. Während dieser Jahre konnte ich eine Vielzahl öffentlicher und privater, verschrifteter und oral tradiertes, lokalspezifischer und überregionaler, von Spezialisten beaufsichtigter und von Laien in eigener Regie vollzogener Rituale beobachten. Die bezüglich der Navagraha relevanten Rituale wurden vorwiegend über Notizen, Skizzen und Photos aufgezeichnet und, falls als notwendig erachtet, nachträglich mit den Ritualspezialisten durchbesprochen. Nebst dem ethnographischen Material stellten die Ritualhandbücher eine wichtige Grundlage dar; beigezogen wurden auf dem lokalen Markt erhältliche bzw. von den Spezialisten kopierte, aktuell verwendete Manuale, ferner ausgewählte Manuskript-Kopien insbesondere der National Archives in Kathmandu.

Wiederholte, gezielte Kontakte zu ausgewählten Informanten, wozu nebst Priestern und Astrologen auch lokale Gelehrte in einigen der relevanten Spezialgebieten gehörten, bildeten eine unerlässliche Hilfe für die Analyse des Materials. Nur über diesen Austausch liessen sich die relevanten Kontexte und Texte der untersuchten Rituale erfassen, verstehen und einordnen. Nebst offenen Gesprächen und narrativen Interviews, letztere anhand eines auf den jeweiligen Ansprechpartner abgestimmten Fragenkatalogs, war die ausführliche Besprechung von Manualen mit Ritualspezialisten der entsprechenden Tradition unerlässlich. Die Unterhaltungen fanden weitgehend in Nepali statt.¹ Im lokalen Alltag aufgegriffene Informationen informellen Charakters und Presseberichte ermöglichten eine Einordnung des erlangten Wissens in ein umfassenderes Bild.

Der nepalische Kontext

Nepal gehört zu den sieben Gründerstaaten von SAARC (South Asian Association for Regional Cooperation) und grenzt gegen Süden hin an Indien, gegen Norden an Tibet. Einer Fläche von 147'181 Quadrakilometern umfassend, gliedert sich dieser Himalaya-Staat in drei ökologische Regionen, die Bergzone (35 %), die Hügelzone (47 %) und das Tiefland (Tarai; 23 %) bzw. in fünf Entwicklungszonen, vom fernen Westen und Westen über die Zentralregion bis zum Osten und fernen Osten unterteilt.² Administrativ gliedert sich das Land in 14 Zonen, 75 Distrikte und 3913 VDC's (Village Development

¹ Bei einigen der älteren Vertreter der Newar-Tradition erwies sich die gegenseitige Verständigung in Nepali schwierig, weshalb die Interviews unter Beizug eines Übersetzers in Newari geführt wurden.

² Die statistischen Angaben beruhen auf dem *Statistical Yearbook of Nepal 2001* und dem *Population Census 2001*, beide herausgegeben von His Majesty's Government, Central Bureau of Statistics.

Committees) als kleinste Einheiten. Das Kathmandutal gehört zur Hügelzone der Zentralregion, die drei hauptsächlich Distrikte decken sich mit dem Einzugsgebiet der drei grössten Städte des Tales, Kathmandu, Patan-Lalitpur und Bhaktapur. Das allseits durch Bergketten umschlossene, höchst fruchtbare Tal entsprach für viele Jahrhunderte, bis zur Erweiterung der politischen Grenzen Ende des achzehnten Jahrhunderts im Zuge der Eroberung des Tales durch die Gorkhā-Truppen unter Pṛthvī Nārāyaṇa Śāha, dem historischen Nepāla. Nach der Beendigung des über hundert Jahre die Geschicke des Landes bestimmenden, despotischen Regime der Rāṇa-Dynastie öffnete sich der nunmehr monarchisch organisierte Staat in den fünfziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts allmählich der Aussenwelt. Insbesondere der Tourismus, eine zunehmende Zahl ausländischer Entwicklungsprojekte und ausgewählte Exportgüter wurden zu den Grundsteinen internationaler Beziehungen dieses unter den ärmsten der Welt eingestuft Himalaya-Staates. In den letzten Jahrzehnten hat der über internationale Massenmedien, Billig-Konsumgüter, zunehmende Mobilität, Arbeitsmigration und die Einführung eines an ausländischen Standards orientierten Schulwesens einsetzende Umbruch hin zu einer sich an globalen Werten orientierenden Konsumgesellschaft in den urbanen Zentren zu neuartigen, vielschichtigen Veränderungen geführt. 1990 erhielt das Land eine demokratische Verfassung, welche ein Mehrparteiensystem vorsah und dem König einen grossen Teil seiner vormaligen Machtbefugnisse entzog. Das Palastmassaker 2001, die wiederholten Machtübergriffe des nunmehr inthronisierten Königs Gyanendra, welcher unter anderen die Auflösung des Parlaments erwirkte, die ihrerseits oft demokratische Maximen ignorierenden, wiederholt personellen Fehden erliegenden politischen Parteien, zudem ein zunehmendes Bewusstsein der ethnisch, sozio-hierarchisch und ökonomisch begründeten Ungerechtigkeiten in weiten Bevölkerungsteilen verhalfen der sich insbesondere aus Kreisen der verarmten und politisch vernachlässigten Landbevölkerung rekrutierenden Widerstandsbewegung der Maovadis zu einem solchen Gewicht, dass die junge konstitutionelle Monarchie seit der Jahrtausendwende in eine bislang ungelöste politische, soziale und ökonomische Krise gestürzt ist.

Die für 2001 errechnete Einwohnerzahl von Nepal beläuft sich auf 23 Millionen, unterteilt in 97 ethnisch ('ethnic group', Nep. *jāti*, *janjāti*) oder hierarchisch definierte ('caste', Nep. *jāt*) Gemeinschaften.³ Diese Vielfalt an

³ Die Kriterien dieser Unterteilung sind nicht eindeutig, tendieren indes dazu, *jāt* als eine sich an das Hindu-*varṇāśrama*-System anlehrende, hierarchisch organisierte und *janjāti* als eine egalitär organisierte Gruppe zu definieren. Unter den 2001 registrierten 50 *jāt-s* sind die Brahmin-Chetri mit einem Gesamtbevölkerungsanteil von 29 % klassifiziert, unter den 43 *jāti-s* erscheinen die Newar mit einem Gesamtbevölkerungsanteil von 5.6 %. Ausserhalb dieser beiden Kategorien sind die in Nepal ansässigen Gemeinschaften der Sikh, Muslims,

sich durch Sprache, Kultur und Religion unterscheidenden Gemeinschaften ist ein Resultat unzähliger Migrationsbewegungen im asiatischen Grossraum durch die Jahrtausende, wobei in der heutigen Zusammensetzung insbesondere drei Kategorien sprachlich-kultureller Verwandtschaften manifestieren; eine mit den nördlichen Nachbarn geteilte tibeto-burmane, eine mit den südlichen Nachbarn geteilte südasiatische, schliesslich eine Kategorie bestehend aus autochthonen Gemeinschaften ohne direkten Bezug zu einer der im Himalaya vertretenen Kulturen.

Der Implementierung von Gorkhālī (Nepali) als offizieller Sprache und dem Hinduismus als Staatsreligion wird der schleichende, oft aber auch mit gezielten Massnahmen erzwungene Prozess der Verwässerung und in vielen Regionen der Eliminierung lokaler Traditionen zugeschrieben. In der Tat werden bis heute von offizieller Seite die Monarchie und 'der Hinduismus' bzw. der König und der Staatsgott Śiva-Paśupati, als die zentralen Attribute des nepalischen Staates proklamiert.

Nebst kulturpolitischen Eingriffen von oben trugen eine Reihe weiterer Einflüsse von aussen in den letzten Jahrzehnten zu einer Modifizierung traditioneller Strukturen und ritueller Ausdrucksformen bei. Der Tourismus, die im Rahmen internationaler Entwicklungszusammenarbeit in die Dörfer getragenen Projekte, die im Zuge der Demokratisierung mobilisierten Parteienvertreter oder die an Reichweite gewinnenden Massenmedien trugen zu weitreichenden Veränderungen bei. Seit der Mitte der Neunziger Jahre sind im Zuge der Widerstandsbewegung der Maoisten (Nep. Masktx ovaadii – 'die die Lehre Maos Vertretenden') traditionelle Rituale und Feste insbesondere in ländlichen Einflussgebieten teilweise verboten, oft gleichzeitig durch neuartige Kulturanlässe nach maoistischer Schule ersetzt worden.

Die urbanen Zentren des Tales verzeichneten massiv steigende Zahlen von Zuwanderern aus den Hügel- und Bergregionen, und die Vertreter ethnisch-kulturellen Traditionen des Landes sehen sich zunehmend in ein Mit- oder Gegeneinander eher denn ein Nebeneinander gestossen. Die Konstitutierung von Verbänden aufgrund regionaler oder ethnischer Zugehörigkeit trägt kulturstrategische Züge; die offizielle Vormachtstellung einzelner Traditionen wird in Anbetracht der kulturellen Diversität zunehmend als unvertretbar kritisiert.

Das Kathmandutal mit seinen drei wichtigsten städtischen Agglomerationen Lalitpur (Patan), Bhaktapur und Kathmandu ist bis heute geprägt durch die reiche kulturelle Tradition der Newar. Insbesondere in der sechs Jahrhunderte dauernden Epoche der Malla-Könige im Tal entwickelte sich ein sozio-religiöses System, welches sich auszeichnete durch eine höchst viel-

etc. aufgeführt.

schichtige rituelle und soziale, lokalspezifische Organisation, eine einmalige Fertigkeit in allen Bereichen der Künste und eine ausgesprochene Offenheit bezüglich der Assimilation neuer Zuwanderer. Ein Beweis hiervon ist die Verschränkung buddhistischer und hinduistischer Traditionen, je mit einer ausgeprägten Tendenz zu tantrischen Lehrtraditionen, welche sich über elaborierte, oft geheimgehaltene bzw. nur Initiierten enthüllte Ritualpraktiken auszeichnen. Mit der Machtübernahme der Gorkhā-s im Tal im Jahre 1768/69 ging die rituelle und politische Autorität weitgehend an von den neuen Herrschern begünstigte brahmanische Vertreter vedischer Schulen über, was einen bis heute bestehenden, effektiven und ideellen Statuskonflikt dieser beiden Gemeinschaften initiierte. Zugunsten der 'Sprache der Eroberer' wurde Newari zeitweise weitgehend aus der Öffentlichkeit verbannt. Die unzähligen öffentlichen, insbesondere auch die mit dem Königtum in Verbindung stehenden traditionellen Rituale und Feste aus der Malla-Zeit wurden dagegen weiterhin unterstützt oder zumindest geduldet und bilden bis heute den Kern des Fest- und Ritualzyklus im Tal. Indes, sowohl in öffentlichen, gemeinschafts- oder lokalitätsspezifischen, als auch in privaten festlich-rituellen Belangen zeichnen sich in den urbanen Gegenden grundsätzliche Veränderungen ab – eine Folge des sich rapide verändernden Lebensstils und damit einhergehender Wertesysteme.

Mit einer zunehmenden ideellen und faktischen Diskrepanz zwischen traditionellen Praktiken und den Anforderungen moderner Lebensbewältigung geht ein neuartiges, reflektiv-protektivs Bewusstsein um die eigene Tradition in herkömmlichen Spezialistenkreisen einher. Prozesse der Konservierung, Adaption und Innovation in rituell-traditionellen Belangen sind auf verschiedenen Ebenen im Gange. Hinzu kommt eine in dieser Art neuartige öffentliche Interessenvertretung von Seiten ethnisch-kulturell definierter Organisationen, deren Potential, falls nicht rechtzeitig ernstgenommen, bezüglich der Integrität des Landes noch verheerender werden kann als der Aufstand der Maovadis. Die Verschränkung forcierter und schleichender Veränderungsprozesse im kulturellen Bereich mit einer Periode höchster politischer und ökonomischer Instabilität prägten die lokale Öffentlichkeit und das soziale Umfeld, in welchem die Forschung für die hier vorgelegte Studie stattfand.

Danksagung

Dem Südasien-Institut der Universität Heidelberg verdanke ich die Ermöglichung der vorliegenden Arbeit insbesondere durch das Vertrauen, dass mir über die Anstellung als Leiterin der Aussenstelle Kathmandu entgegengebracht wurde. Die Einführung ins Studium der Religionswissenschaft und

Indologie verdanke ich insbesondere Professor Axel Michaels. Die von ihm im Frühling 1994 geleitete Exkursion nach Nepal wurde bezüglich meiner Studienwahl zu einem Schlüsselerlebnis. Für seine Betreuung dieser Dissertationsschrift bin ich ihm sehr verbunden. In administrativen Belangen standen mir das Team der SAI-Geschäftsstelle und Frau Elfrun Linke vom Institut für Indologie zur Seite. Weiter konnte ich in Sachen Artikelbeschaffung aus Deutschland auf die Hilfe von Michaela Dimmers und Johanna Buss zählen.

Lang ist die Reihe von Menschen, die mir während meines dreijährigen Aufenthaltes in Nepal in meiner Forschung fachlich und freundschaftlich zur Seite standen. Einige derjenigen, die mir und meiner Arbeit besondere Aufmerksamkeit schenkten, seien im folgenden namentlich erwähnt.

In die für diese Arbeit unerlässliche lingua franca Nepals führten mich Jamunā Kayaṣṭha, Lakṣmināth Śreṣṭha und Uṣā Rājkarṇikar ein. Uṣā ging später zudem verschiedentlich Texte in Newari mit mir durch.

In die aktuelle Ritualpraxis der *Parvatīya*-Tradition führten mich insbesondere *Guru-Paṇḍita* Rṣi Svāmi und *Paṇḍita* Rameśvar Poudel ein. Ferner teilte *Jyotiṣa-Paṇḍita* Sūryaprasād Dhuṅgel sein ritualbezogenes Wissen mit mir, führte mich aber insbesondere in seine Lieblingsbeschäftigung, die Astrologie, ein. Śekhara Prasād Paṇḍe, derzeit *Rājapurohita* und Joint Secretary der *Durbar-pūjā-koṭhā*, vermittelte mir eine Vorstellung der priesterlichen Aufgaben innerhalb des königlichen Palastes.

Für ihr mit mir geteiltes, weitreichendes Wissen bezüglich der *Rājopādhyāya*-Tradition bin ich Śrī Girindra Śarmā Rājopādhyāya und dessen Bruder Ramāpatirāja Śarmā Rājopādhyāya, ferner Ratnarāja Rājopādhyāya, alle wohnhaft in Bhaktapur, speziell verbunden. Madhanśyama Śarmā Rājopādhyāya, Hauptpriester des Kumbheśvara-Tempels und Hilfpriester an der Agniśālā in Patan, wurde zu einem weiteren wertvollen und sehr kooperativen Informanten für mich. Baladev Juju, Mittelschullehrer, Hauspriester und Präsident des Vaidika Pratiṣṭhāna in Kathmandu, erläuterte mir Details der Ritualpraxis anhand seiner Manuale und war auch für weitere Belange der RājT ein wertvoller Gesprächspartner. Über den Austausch mit Basav Chandra Rājopādhyāya wurde mir die Problematik des Verbindens von traditioneller und moderner Lebensführung speziell bewusst. Bezüglich des Yogiṇī-Tempels in Kathmandu und der damit verbundenen Tradition erläuterte mir Vasanta Prasād Rimāl Rājopādhyāya, derzeitiger *Mūlpūjārī* dieses Tempels, viele in dieser Form einmalige Einzelheiten.

Surendra Bīr Karmācārya, der zu der für den Tripurā-Vidyapīṭha in Bhaktapur zuständigen Priesterfamilie gehört, und Mṛtyuñjaya Ācārya, Hauptpriester an drei Göttinntempeln in Deopatan, erläuterten mir den Stellenwert der Navagraha innerhalb der tantrischen Ritualtradition der *Karmācārya*s. Madan Bhaṭṭa, unter anderem Priester des zum Paśupati-Komplex gehöri-

gen Tripurā-agāchē, legte mir seine Sicht tantrischer Lehre und den Stellenwert der Navagraha in seiner eigenen Ritualpraxis dar.

Die Position der Navagraha in der Newar-buddhistischen Tradition und diesbezüglich relevante Ritualliteratur vermittelten mir insbesondere Nareśamāna Vajrācārya und Sarvajñā Vajrācārya, die mir wiederholt ihre wertvolle Zeit und ihre breites Wissen zur Verfügung stellten und mir die Navagraha-relevanten Rituale anhand ihrer Manuale erläuterten.

Einen Einblick in ihre kreative Arbeit und ihre ritualbezogenen Malaufträge gewährten mir Bhaktalal Citrakāra aus Kathmandu, insbesondere aber Pūrṇa Citrakāra, Nārāyaṇa Citrakāra und Madhu Citrakāra, alle in Bhaktapur ansässig. Madhu Citrakāra führte mich auch bei Maccha Jośī, dem derzeit bekanntesten Astrologen in Bhaktapur, ein. Einblicke in ihre astrologische Arbeit gewährten mir ferner Professor und *Jyotiṣa-Paṇḍita* Maṅgalrāja Jośī, derzeitiger königliche Astrologe mit Wohn- und Arbeitsort in Patan, Yogendra Vajrācārya und Jagman Gurung, beide in Patan, schliesslich Jitānanda Jośī in Kirtipur.

Der Handkatalog der im Rahmen des Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP) auf Mikrofilm erfassten Manuskript-Sammlung und die Bibliothek des Nepal Research Centre (NRC) wurden mir zu wichtigen Arbeitsmitteln. Den Zugang zu Manuskripten der National Archives hat mir das Team des NRC, unter der Leitung von Klaus-Dieter Mathes, Michael Zimmermann und ab Frühling 2003 Divākara Ācārya, wiederholt wesentlich erleichtert. Bei der Durchsicht von Manuskripten auf Mikrofilm half mir anfangs Manoj Śarmā, der auch einige der in mir nicht geläufigen Schriften verfassten Manuskripte für mich transkribierte. Für ihre hilfreiche Unterstützung beim Redigieren, Übersetzen und Interpretieren von Manuskript-Texten bin ich insbesondere Paṇḍita Aiśvaryadhar Śarmā und Paṇḍita Guruśekhara Śarmā verbunden. Letzterer hat mir ferner vertieft Sanskrit-Kenntnisse und seine astrologischen Kenntnisse vermittelt.

Offen für meine Fragen erwiesen sich wiederholt Professoren und Dozenten des Balmiki-Campus der Mahendra Sanskrit University. Allen vorab sei hier Dineśa Rāja Panta gedankt, der sich jederzeit für meine Fragen Zeit nahm und mich wiederholt mit wertvollen Informationen beschenkte. Divākara Ācārya half mir beim Orten von Quellentexten in Kathmandu und bezüglich Textstellen zu den Navagraha. Bei der Suche, Übersetzung und Interpretation Navagraha-bezogener Passagen in tantrischen Quellen half mir anfangs ferner Sthāneśvara Timalsina.

Den hier genannten Spezialisten möchte ich an dieser Stelle von Herzen danken dafür, dass sie ihr wertvolles Wissen und ihre Zeit mit mir geteilt ha-

ben – ohne ihre Mithilfe wäre die vorliegende Studie nicht möglich gewesen:⁴

- ▷ Divākara Ācārya, Veda-Lecturer am Balmiki-Campus, ab 2002 Leiter des Nepal Research Centre, Kathmandu
- ▷ Paṇḍita Keśava Adhikārī, Schulvorsteher des Veda Vaidya Āsrama, Deopatan
- ▷ Paṇḍita Śrīrāma Ācārya, *Sāmavedin* am Balmiki-Campus, Kathmandu
- ▷ Madana Bhaṭṭa, *Mūlapujārī* des Paśupati-Dyochē, Deopatan
- ▷ Bhaktalal Citrakāra, traditioneller Maler von Ritualgegenständen (VajT und RājT), Kathmandu
- ▷ Madhu Citrakāra, traditioneller Maler und Forscher, Bhaktapur
- ▷ Nārāyaṇa Citrakāra, traditioneller Maler von Ritualgegenständen und -bildern, Bhaktapur
- ▷ Pūrṇa Citrakāra, traditioneller Maler für Tempel und Ritualgegenstände, (insbes. RājT), Bhaktapur
- ▷ Jyotiṣa Paṇḍita Sūryaprasāda Ḍhuṅgel, Astrologe am *Jyotiṣa Parāmarśa Sevā Kendra*, Editor des *Sūryapañcāṅga*, Kathmandu (Chabahil)
- ▷ Jyotiṣa Paṇḍita Nārāyaṇa Prasāda Gurāgāi (‘Nārāyaṇa Jośī’), Astrologe am *Bhuvaneśvarī Bhṛgujyotiṣa Phalādarśakendra*, Deopatan
- ▷ Jagamana Guruṅ, Professor für Anthropologie an der Tribhuvan University, Astrologe (tibetische und indische Tradition), Patan
- ▷ Bhūtyendra Jośī (‘Maccha Jośī’), Astrologe, Bhaktapur
- ▷ Jitānanda Jośī (‘Kuja Jośī’), Astrologe und traditioneller Heiler, Kirtipur
- ▷ Jyotiṣapaṇḍita Maṅgalrāja Jośī (‘Rāja Jośī’), bis zu seinem Tod im Frühling 2005 königlicher Astrologe und Professor für Geographie an der Tribhuvan University, Begründer und Leiter des *Jyotirnivāsa*, Patan (Chalāyacā)
- ▷ Mṛtyuñjaya Karmācārya (Mṛtyuñjayācārya), *Mūlapujārī* am Jaya Bhageśvarī-Tempel, Deopatan (Gauśālā)
- ▷ Surendra Bīr Karmācārya, Lehrer und *Pujārī* des Tripurāvidyapīṭha, Bhaktapur
- ▷ Suvarṇa Karmācārya, *Pujārī* am Bhuvaneśvarī-Tempel, Deopatan
- ▷ Guru Paṇḍita Damodhara Koiralā, Professor und vormals Lehrer u.a. am Balmiki-Campus und Editor mehrerer Ritualkompendien für den *kharmakāṇḍa*-Unterricht bzw. die praktizierenden Priester, Kathmandu
- ▷ Śekhara Prasāda Paṇḍe, königlicher Priester (*Rājapurohita*), *Darbar-pūjākoṭa*, Kathmandu

⁴ Die Designation als Priester weist auf die voll- oder teilzeitliche Ausübung traditionspezifischer priesterlicher Funktionen für Familien (*Purohita*), zudem unterschiedlich im Rahmen öffentlicher Ritualanlässe hin. Die Bezeichnung der *Citrakāra-s* als traditionelle Maler ist ungenau, bezüglich ihres Tätigkeitsbereichs sei auf die nachfolgenden Ausführungen verwiesen.

- ▷ Paṇḍita Dineśa Rāja Panta, Professor am Balmiki-Campus und Privatgelehrter, Patan
- ▷ Paṇḍita Rameśvara Pouḍel, Priester, Astrologe und traditioneller Heiler, Kathmandu
- ▷ Paṇḍita Aiśvaryadhara Śarmā Rājopādhyāya, Privatgelehrter, langjähriger Mitarbeiter am NGMPP und in den National Archives, Patan
- ▷ Baladeva Jujū Rājopādhyāya, Lehrer und Präsident des Vaidika Pratiṣṭhāna, Kathmandu
- ▷ Basava Chandra Rājopādhyāya, Priester und Vorstandsmitglied des Vaidika Pratiṣṭhāna, Kathmandu
- ▷ Śrī Girindra Śarmā Rājopādhyāya, Privatgelehrter, vormals Lehrer, Schulleiter und Priester, Bhaktapur
- ▷ Paṇḍita Guruśekhara Śarmā Rājopādhyāya, Privatgelehrter, langjähriger Mitarbeiter am NGMPP, Kathmandu
- ▷ Madhanśyama Śarmā Rājopādhyāya, *Mūlapujārī* am Kumbheśvara Mandir, zudem teilzeitlich Priester an der Agniśālā, Patan
- ▷ Ramāpati Rāja Śarmā Rājopādhyāya, Priester und Privatgelehrter, Bhaktapur
- ▷ Paṇḍita Ratnarāja Rājopādhyāya, Priester und Privatgelehrter, Bhaktapur
- ▷ Vasanta Prasāda Rimāl, *Mūlapujārī* am Yoginī-Mandir, Kathmandu
- ▷ Guru Paṇḍita Ṛṣi Svāmi, Priester und Lehrer für *kharmakāṇḍa* am Veda Vaidya Aśrama, Deopatan
- ▷ Sthaneśvara Timalisina, vormals Professor für *tantraśāstra* am Balmiki-Campus Kathmandu, ab 2001 Lecturer in den USA
- ▷ Gautama Vajrācārya, *pujārī* an dem zum Hiraṇya Mahāvihāra gehörenden Saṅkaṭā-Schrein in Patan
- ▷ Nareśamāna Vajrācārya, Professor und Begründer des Studiengangs Buddhist Studies an der Tribhuvan University, Priester, im Vorstand mehrerer Newar-buddhistischer Organisationen, Kathmandu
- ▷ Sarvajña Vajrācārya, Priester, Maler Newar-buddhistischer Ritualbilder und -gegenstände, Kathmandu
- ▷ Tejaratna Vajrācārya, *Pūjārī* des Seto Matsyandranātha (New. Jana-Bahā Dyaḥ) und Priester, Kathmandu-Yeṭkhābāhā
- ▷ Yogendra Vajrācārya, Sohn eines unter dem Namen Bhimdev Guruḥyū weitum bekannten Vaidya-Heilers und Astrologen, selbst Astrologe, Patan

Der fachlich-freundschaftliche Austausch mit Yogeśa Rāja Miśra, Nūtan Śarmā und Puruṣottama Lochana Śreṣṭha stellte eine wiederholte Bereicherung für mich dar. Ihnen verdanke ich wertvolle Kontakte, Hinweise auf lokale Publikationen und das Reifen konzeptueller Gedanken zum Thema.

Mir von den konsultierten Spezialisten vermittelte Gelegenheiten zur Beobachtung von Ritualen im privaten Rahmen brachten mich wiederholt mit

Familien in Kontakt, die mich vorgängig nicht kannten; für die mir entgegengebrachte Offenheit und das Vertrauen bin ich ihnen allen dankbar verbunden. Ungezählt sind die Freunde und Bekannten ohne jegliche Spezialisierung wissenschaftlicher oder ritueller Art, die bei der einen oder anderen Gelegenheit ihre persönlichen Auffassungen mit mir teilten.

Der Kontakt zu westlichen Forschenden, die ich in Nepal kennenlernte, resultierte in vielen Anregungen und Diskussionen einzelner Aspekte, die sich zum Teil auch über email weiterzogen. Hierhin sei insbesondere Gudrun Bühnemann namentlich und dankend erwähnt. Der wiederholte Austausch mit Annette Wilke, die ich schon an der Universität Bern als freundschaftliche Lehrerin und Beraterin kennengelernt hatte, bescherte mir während ihres Aufenthalts in Nepal und über email stimulierende Anregungen. Gerd Mevissen verdanke ich in kunsthistorischen Belangen viele Hinweise; er stellte mir seine reiche Sammlung an Belegen zur Ikonographie der Navagraha in Südasien zur Verfügung. Wertvoll war mir auch der schriftliche Austausch mit Forschenden zu Gebieten, die ich selber nicht überblicken kann. Hier seien insbesondere David Pingree, Michio Yano und Michael Witzel genannt, ferner Mark S.G. Dyczkowski, Alexis Sanderson und Hélène Brunner-Lachaux. Rana P.B. Singh verhalf mir zu einer Idee der Navagraha-bezogenen Lokaltadttradition in Benares.

Allen weiteren Freunden und Bekannten, welche zu dieser Arbeit inhaltlich oder anderswie unterstützend beigetragen haben, drücke ich meine dankende Verbundenheit aus.

Hinweise zu Referenzen, Schreibweise und Umgang mit zitiertem Quellenmaterial

Für nichtspezifische Bezeichnungen von Textgruppen, für spezifische oder allgemein verwendete Namen von Hymnen oder Textausschnitten wurde die kursive Schreibweise mit Grossschreibung gewählt. Dasselbe gilt für zusammenfassende, nicht-eindeutige Bezeichnungen von Göttergruppen sowie für unpersönliche Kasten-, Titel- oder Funktionsbezeichnungen. Die Bezeichnungen der ritualrelevanten Rollen (*yajamāna*, *purohita*, *guru*, etc.) wurden in allgemeinen Ausführungen klein, zur Bezeichnung der in Abläufe involvierten Agenten bzw. Rollen gross geschrieben.

Sanskrit-Termini und Götternamen sind in der in Wörterbüchern gängigen Form zitiert, Plural-Endungen in anglisierter Form sind durch ein Bindestrich'-s' markiert. Bei Autorennamen wurde die im jeweiligen Werk benutzte Schreibweise beibehalten, Namen von lokalen Referenzpersonen wurden in der vom Nepali transkribierten Schreibweise aufgenommen. Geographische Bezeichnungen und Ortsnamen wurden in anglisierter Schreibweise wieder-

gegeben.

Ausschnitte aus dem Quellenmaterial, insbesondere aus den Manualen, wurden in der vorgefundenen Schreibweise übernommen, ungeachtet etwaiger grammatikalischer oder orthographischer Mängel; diese Vorgehensweise erschien mir gerechtfertigt durch den grundsätzlich funktionalen Charakter dieser Textgattung.

ϕ steht als Platzhalter einer implizierten Passage, ◦ für das zu ergänzende Versende (in den Manualen durch einen kleinen Kreis oder ähnlich markiert); ausschliesslich über die einleitenden Wörter angedeutete Verse oder *mantra-s* in den Manualen wurden nach Möglichkeit verifiziert; falls aus autoritativen Quellen zitiert, wurde deren Schreibweise bevorzugt.

Zitate aus der Sekundärliteratur wurden durch „...“ Übersetzungen von Quellentexten in Englisch oder Deutsch durch «...» bzw. eigene Übersetzungen ins Deutsche durch <...> gekennzeichnet.

Die in den Ritualtexten bzw. von den Informanten verwendeten Begriffe für die Ritualgegenstände und -materialien, ferner *graha*-bezogene ritualrelevante Termini bezüglich ihrer Ikonographie, ihrer Symbole etc. sind im App. V so weit wie möglich in Newari (Nevāḥ, Nevāḥ bhae), Nepali (Nepālī), Sanskrit (Saṃskṛta) und Deutsch aufgelistet und erläutert.

2. EINFÜHRUNG

Die rituelle Beschwichtigung der Planetengottheiten im südasiatischen Raum ist Ausdruck eines spezifischen Weltbildes, einer spezifischen Einordnung des Menschen in einen spezifisch konzipierten Kosmos. Wennwohl in zunehmenden Details über seine physischen Ausprägungen erfasst, bleiben ideelle, philosophische, religiöse Konzepte dieses Kosmos, die sich in Relationen zum Menschen, aber auch zwischen Menschen und Göttern, Geistern oder Ahnen ins Bewusstsein der Menschen einprägten, von eminent denk- und handlungsweisender Bedeutung. Die diesen Wesenheiten zugeschriebenen, sich im Leben des Einzelnen manifestierenden Kräfte und Wirkungen fordern von den menschlichen Akteuren ihren Teil, um diese und weitere irdische Existenzen bis hin zu einer letztendlichen Befreiung aus dem Zyklus der Wiedergeburten zu erlangen. Weltbilder in ihren kulturspezifischen Ausprägungen verbinden unterschiedlich abstrakte, weltfremde, metaphysische, transzendente Vorstellungen mit konkreten, alltagswirksamen und wegweisenden Richtlinien und Praktiken zur Bewältigung des irdischen Alltags.

Die Rhythmen von Sonne und Mond ergeben das Grundraster für zeitbezogene Ordnungssysteme. Für Belange des alltäglichen irdischen Lebens im Einklang mit dem Ausser-Alltäglichen bzw. dem Göttlichen erlangte die Koordination mit zeitlich-qualitativen Dimensionen zentrale Bedeutung. Die einzelnen Zeitabschnitte erscheinen, abhängig von den jeweiligen Positionen der beweglichen Himmelskörper, als glücksverheissend oder ungünstig für rituelle und säkulare¹ Unternehmungen. Die kürzeren und längeren Zeiteinheiten in ihrer spezifischen Qualität werden aufgrund des *pañcāṅga* ('fünf Glieder', Almanach) und zusätzlich, falls es sich um individuelle Angelegenheiten handelt, aufgrund des Geburtshoroskops bestimmt.² Die Zeit und ihre kosmischen Trabanten wurden nicht nur beobachtet und berechnet, sondern auch, zu einem unterschiedlichen Grad, mit Göttlichkeit ausgestattet. Im Laufe des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung entwickelte sich ein Verständnis,

¹ 'Säkular' steht hier nicht als Gegenpol zu 'religiös', sondern als Kategorie von alltäglichen, nicht explizit rituell mit Göttlichem in Verbindung stehenden Aktivitäten wie Feldbau, Reisen, Hausbau oder Geldgeschäfte.

² Die für diese Arbeit grundlegenden Komponenten des lokalen *pañcāṅga* und des persönlichen Horoskops sind im Exkurs I erläutert.

wonach die Effekte kosmisch-vergöttlichter Mächte über rituelle Aktivitäten zum Guten hin beeinflusst werden konnten. In der Formulierung von INDEN (1981, 32):

One of the major assumptions made in the non-dualistic universe of the *Purāṇas* was that a variety of beings and phenomena, considered elsewhere to belong to discrete realms, repeatedly and often dramatically influence others. For example, the movements of the celestial bodies – the sun, moon, planets, and lunar mansions – and recurring or irregular cosmic events – the passage of the sun through the twelve solar months and especially the equinoctial and solstitial points (*saṅkrānti*); the waxing (*vṛddhi*) and waning (*kṣaya*) of the moon and its passage through the 27 lunar mansions, and eclipses (*grahaṇa*), among the more important, were believed to have great influence on human affairs. (...) Because of the oneness of items in the cosmos, men could influence the course of celestial events and direct them towards the goal of prosperity.

Der Auffassung zufolge, dass der gesamte Kosmos ein einziger Organismus sei, entwickelte sich in Südasien parallel zur Wissenschaft der Zeit eine Wissenschaft des rituellen Umgangs mit unliebsamen Effekten kosmisch-zeitbezogenen Ursprungs. Rituale wurden zu Werkzeugen in der Hand des Ritualspezialisten, um ausserweltlich begründeten, Wesenhaften Einwirkungen auf das menschliche Leben effektiv zu begegnen.

Nicht nur die ausserirdischen, transzendenten Überwelten und höllentartigen Unterwelten, sondern auch die irdischen, menschnahen Umwelten sind belebt von Götter-, Geister-, Ahnen- und Dämonenzirkeln, welche teils traditionsübergreifenden, teils traditions- und lokalspezifischen Charakter haben.³ Ob konkret geglaubte Wesenheit oder Metapher, Elementarnatur oder vergeistigte Form, ob eine Personifizierung von Naturphänomenen, abstrakten Kräften, von menschlichen Bedrohungen oder Vorvätern – in der einen oder anderen Weise haben sie an den Geschicken der Menschen teil. Diese wiederum sehen sich befähigt, mit diesen Wesenheiten zu kommunizieren, sie einzuladen, preisend zu erheben und zu beschenken, zu vertreiben oder zu besänftigen, zu beschwören, gar zu bezwingen, oder zu verinnerlichen, meditativ zu fassen, mit ihnen eins zu werden. Den Rahmen dieser Kommunikation bildet das Ritual.⁴

³ Versuche, das Verhältnis des Menschen zu diesen Wesenheiten religionswissenschaftlich zu fassen, resultierten unterschiedlich in einer Charakterisierung als Polytheismus, Polymorphismus oder Henotheismus. In Anbetracht der Komplexität und Vielfalt der Ausprägungen kann jede dieser Bestimmungen nicht mehr als Annäherung sein.

⁴ In dieser Arbeit wird 'Ritual' durchwegs im engen Sinne verwendet und verweist auf

Die hier diskutierten Rituale sind begründet, und sie sind funktional, auf einen bestimmten Effekt ausgerichtet, wobei sowohl Begründung als auch Zweck der Ausführenden nicht zwingendermassen uniform sein müssen. Sie haben kommunikativen Charakter, ihre Durchführung impliziert einen Adressaten, der direkt oder über Medien materieller, verbaler, mentaler Art kontaktiert wird. Der Modus des Rituals diktiert Ort und Zeit, vorschriftsmässige Handlung ausgeführt mithilfe des Körpers, der Sprache, des Geistes. Das damit verbundene Wissen und dessen rituelle Umsetzung impliziert in vielen Bereichen Spezialistentum. Der rituelle Umgang mit Klang, Wort und Sprache hebt sich dabei deutlich von einem alltäglichen, der zwischenmenschlichen Kommunikation dienenden ab.⁵ Südasiatische Lehren berufen sich auf eine einmalig fundierte Analyse von Klang und Sprache, welche sich in der Paarung mit gottgegebenen Texten zu zentralen Instrumenten ritueller Praktiken entwickelten. Deren materielle Formen lassen sich anhand mehrerer Ebenen symbolischer Abstraktion und materialinhärenter Verwandtschaft analysieren; dieselben Gottheiten manifestieren sich in Ikonen, Bäumen oder Tonkrügen, in rituell umgesetzten assoziativen Strängen zwischen spezifischen Materialien und ihnen zugeschriebenen Wirkungen manifestiert sich eine nicht-alltägliche Denk- und Handlungsstruktur im Umgang mit dem Aussermenschlichen.

Während die göttlichen Wesenheiten der frühen Texte tendenziell in Richtung anthromorphisiert-vergöttlichter Naturelemente, Naturerscheinungen und abstrakter Entitäten weisen, hat sich die Götterwelt in der Zeit der *Purāṇa-s* und Heldenepen vervielfacht über die Integration mythologisch-historischer

einen an nicht-menschliche Wesenheiten gerichteten, zweckorientierten Handlungstypus, der sich in Form, Ablauf und Begründung in loser oder strenger Weise an eine überlieferte schriftliche oder mündliche Tradition anlehnt. Zur Diskussion des Ritualbegriffs und zu theoretischen Ritualansätzen gibt es eine Fülle von Literatur; einführend zu Ritual in einem religiösen Kontext sei auf die Einleitung im HrWG und auf BELLIGER & KRIEGER (1998) und GRIMES (1995) verwiesen; an Titeln mit neueren, breit rezipierten Ansätzen seien TURNER (1989), STAAL (1989), HUMPHREY & LAIDLAW (1994) und RAPPAPORT (1999) erwähnt. Relevante Beiträge zum Thema stellen die jüngst erschienenen Titel von WULF & ZIRFAS (2004) und HARTH & SCHENK (2004) dar, beide stellvertretend für Resultate zweier aktuell in Deutschland laufender Schwerpunktprogramme zur Ritualforschung an der Freien Universität in Berlin (Sonderforschungsbereich *Kulturen des Performativen*) bzw. an der Universität Heidelberg (Sonderforschungsbereich *Ritualdynamik*).

⁵ Stellvertretend für andere Abgrenzungsversuche von Ritual seien fünf nach MICHAELS (2004, 218–220) unerlässliche Komponenten genannt, die sich auch hinsichtlich der untersuchten Rituale unschwer identifizieren lassen: (1) Anlass bzw. ursächliche Veränderung, (2) förmlicher Beschluss, (3) spezifische Form bzw. Handlungsweise (förmlich, repetitiv, öffentlich, unwiderruflich, liminal), (4) spezifische Motivation und Modalität, zu unterscheiden nach gemeinschaftlichen, individuellen und transzendierenden Intentionen, (5) spürbarer Wandel durch den Vollzug.

Figuren der Hochtradition, lokaler oder sektarisch geprägter Gottheiten. In denselben Zeitraum fällt eine zunehmende Popularität des Mahāyāna und der Expandierung eines Buddhismus-spezifischen Pantheon, das einerseits aus der eigenen Überlieferung erwächst, sich andererseits selektiv hinduistischer Gottheiten bedient, wobei letzteren tendenziell niedere Positionen und auch neuartige Aspekte zugeschrieben werden. Buddhistische wie hinduistische Traditionen integrierten nicht nur transzendent-göttliche Wesenheiten, sondern auch Geistwesen der erd- und lebensnahen sowie der Unterwelten.

Schon in vedischer Zeit haben einige der Himmelskörper, insbesondere Sonne und Mond, aber auch die *nakṣatra-s* (eine Reihe von 27 bzw. 28 durch den monatlichen Zyklus des Mondes bestimmter Sterne bzw. Sternkonstellationen, siehe Exkurs I), oder die mit dem Sternbild Ursus Major identifizierten *Saptaṛṣi-s* ('Sieben Weise') göttlichen Status erlangt. Über *vyōtiṣa*, anfänglich eine der sechs vedischen Hilfswissenschaften zur Organisation der Opfer, begründete sich eine systematische Analyse und Interpretation der himmlischen Erscheinungen. Die Verschränkung von astronomischen Daten und deren astrologischer Interpretation, ursprünglich im Dienste des Rituals allein, hat sich auf weitere Wissensgebiete ausgedehnt; Teilbereiche der Astralwissenschaften⁶ befassten sich in der Folge mit der Organisation zyklischer und linearer Zeit, mit der Analyse von Zeit-Qualität aufgrund übergeordneter oder individueller Aspekte, mit der Bestimmung des günstigen Moments; *vyōtiṣa* etablierte sich als Teilbereich der Rituallehre, der ayurvedischen Medizin und der Divination. In der Horoskopie entwickelte sich ein komplexes astrologisches System der Erfassung und Begründung menschlichen Schicksals. Die astrologische Praxis beruht auf der Annahme einer Wechselbeziehung zwischen der berechenbaren Dynamik der Himmelskörper und der an sich unberechenbaren irdisch-menschlichen Welt. In den Worten von PUGH (1983a, 132):

The life-world reflected in astrology is a unitary field in which the reciprocal relatedness of all entities is a fundamental axiom, and the ceaselessly patterned turnings of the heavens image a determinateness of events and conditions in the realm of human action.

Aus einer Kombination von Himmelsbeobachtung und -berechnung, Eingebung und eigener Erfahrung entwickelte sich eine angewandte, pragmatisch orientierte Wissenschaft im Dienste der menschlichen Orientierung und Kontingenzbewältigung.

⁶ Ich verwende 'Astralwissenschaften' als Übersetzung von *vyōtiṣa* in einem umfassenden Sinne, 'Astrologie' und 'Astronomie' dagegen für die Benennung der im deutschen Sprachgebrauch unterschiedenen Teilbereiche derselben.

Sonne und Mond in ihren Bewegungen und Rhythmen und ihren grundlegenden Einflüssen auf irdisches Leben stellten die massgeblichen himmlischen Koordinaten kalendarischer Systeme und astrologischer Deutung dar. In einem weiteren Schritt wurden diese mit sieben weiteren 'Ergreifern' (Skt./Nep. *graha*), den fünf von blossen Auge sichtbaren Planeten Mars, Merkur, Jupiter, Venus und Saturn und den beiden Mondknoten Rāhu und Ketu zu einer Neunergruppe, den Navagraha, ergänzt. Sieben der neun *graha-s* stellen eigentliche Himmelskörper von physikalisch definierter Form dar, wogegen Rāhu und Ketu als fiktive, ausschliesslich mathematisch definierte 'Körper' (*chāyāgraha* – 'Schattenplaneten') die beiden Schnittpunkte der Ekliptik und der um ungefähr fünf Prozent geneigten Mondbahn bezeichnen.

Seit ihrem Beginn war die Astrologie eng mit *dharma*,⁷ einer der Lehren folgenden, auf die Erfüllung der Status-gemässen rituellen und sozialen Pflichten ausgerichteten Lebensführung verknüpft. Deshalb ist es nicht erstaunlich, dass parallel zur Formierung der Navagraha als distinkter Gruppe von astronomisch-mathematisch erfassten Himmelskörpern ihre Etablierung als – wennwohl sekundäre – Göttergruppe erfolgte. Die Integration der vergöttlichten Navagraha in das Pantheon implizierte ihrerseits die Entwicklung adäquater ritueller Formen ihrer Adressierung.

Die beiden Konzeptionen der Himmelskörper lagen jedoch weiterhin in den Händen distinkter Berufsgruppen, wennwohl die Arbeitsbereiche von Astrologen und Ritualspezialisten auf dem Gebiet des Ritualdesigns komplementären Charakter annahmen. Sie unterschieden sich weiterhin bezüglich ihres berufsbedingten Status und ihres Wirkungsfeldes innerhalb der eigenen und der 'anderen' Gemeinschaften; historische Daten bezeugen die sozialhierarchische Superiorität der Priester gegenüber den Astrologen, damit verbunden einen bevorzugten Zugang zu Ressourcen. Ihr jeweiliger Status unterscheidet sich weiter bezüglich ihres sozialen Wirkradius: Während die Ritualspezialisten ihre hauspriesterlichen Dienste für Patrons (*yajamāna*) ausgewählter sozialhierarchischer Schichten innerhalb der eigenen Gemeinschaft reservieren, erweisen sich die Astrologen bezüglich ihrer Klientel als weit offener; ihre Beraterische Praxis steht diesbezüglich derjenigen traditioneller Heiler näher.

Die Konzeption einer Gottheit, eines dämonischen Wesens, eines Ahnengeistes oder eines Naturelements spiegelt sich in der Art und Weise ihrer Einbindung in den Ritualkorpus. Die rituelle Position einer bestimmten ausermenschlichen Wesenheit innerhalb eines Ritualablaufes, ihre jeweilige göttliche, dämonische oder geisthafte Entourage, die rituellen Kontexte oder die

⁷ Zum Begriff des *dharma* insbesondere in Abgrenzung zu 'Religion' siehe MICHAELS (1998, 30–33).

Beweggründe und Gestimmtheit des Ausführenden lassen auf differenzierte Weise Rückschlüsse bezüglich der dieser Wesenheit zugeschriebenen Konturen zu. Über ihre spezifische rituelle Einbindung manifestiert sich der ihr zugeschriebene Charakter und die Wirkstärke bezüglich des Menschen in seiner unmittelbaren Lebenswelt und in seiner nach Vervollkommung und Unsterblichkeit strebenden irdischen Kondition.

Die Navagraha stellen hier in mehrerer Hinsicht einen Spezialfall dar. Sie sind nicht nur als ausserweltlich-abstrakte Wesenheiten konzipiert, sondern bezeichnen auch astronomisch erfass- und berechenbare physische Himmelsgestirne bzw. -punkte, denen über die Astrologie eine singuläre Nähe zum Menschen zuerkannt wurde. In der Regel als Neunergruppe auftretend, steht die Identität jedes einzelnen *graha* immer relativ zur ganzen Gruppe.

Die astrologischen Wurzeln der Navagraha implizieren einen traditionsunspezifischen, 'neutralen' Geltungsanspruch, und in der Tat fanden sie unterschiedlich Eingang in alle südasiatischen Ritual-Traditionen. Einerseits generierten sich präventive und reaktive Rituale, die in direktem Bezug zur Horoskopie stehen und in den Kompetenzbereich der astrologischen Spezialisten gehören. Aus ihrer traditionspezifischen Relation zu Śiva, Hanumān, Viṣṇu oder einer Göttin, in einem Newar-buddhistischen Kontext zu den *Pañcarakṣā-s*, leiten sich zudem eine Reihe von Ritualen ab, denen indirekt über die Anrufung einer kontrollierenden göttlichen Instanz Einfluss auf die Navagraha selbst zugeschrieben wurde. Andererseits fanden Ritualelemente, welche die Navagraha adressieren, unterschiedlich Eingang in die südasiatischen, den priesterlichen Spezialisten obliegenden normativen Traditionen. In ihrer zwischen dämonischen und göttlichen Bereichen lavierenden Ansiedlung innerhalb eines spezifischen, rituell umgesetzten Pantheon spiegeln sich die facettenreichen Konzeptionen der Navagraha selbst.

Die im Kathmandutal parallel angesiedelten Ritualtraditionen der Newar-Hindus, der Newar-Buddhisten und der *Parvatīya*-Brahmanen geben Aufschluss über die Breite an rituellen Kontexten, welche die Navagraha als Hauptadressaten oder Nebengottheiten integrieren. Die Navagraha-bezogenen Ritualelemente in den Individuums-bezogenen, insbesondere lebenszyklischen Ritualen dieser drei Traditionen lassen sich sowohl bezüglich ihres jeweiligen Kontexts als auch vergleichend auswerten. Die entsprechenden Manuale bilden für die Ritualspezialisten aller drei untersuchten Traditionen die Grundlage zur Komposition und Durchführung reaktiv-kurativer, vom Astrologen aufgrund negativer Planetenkonstellationen empfohlener Rituale zur 'Besänftigung der Navagraha' (*navagrahaśānti*). Die aktuelle Praxis reflektiert die je zugrundeliegende überregionale Hochtradition und deren autoritative Literatur, gleichzeitig zeugt sie von lokal-synkretistischen Einflüssen, welche zu

originellen Umsetzungen führten.

Unter den reaktiven Ritualen an die Navagraha stellt das Feueropfer, welches in der vorliegenden Studie in seinen hinduistischen und buddhistischen Varianten beschrieben wird, die aufwendigste und in mehrerer Hinsicht aufschlussreichste Variante dar. Anhand der zugrundeliegenden Texte und ihrer Erläuterung durch die Spezialisten können Grundzüge der aus regelhaft kombinierten Ritualelementen aufgebauten Ritualabläufe verifiziert werden (MICHAELS, 2000, 108):

Rituale sind aus Segmenten oder 'Bausteinen' zusammengesetzt, die wandern, in verschiedenen religiösen Kontexten erscheinen, dabei unterschiedliche Bedeutungen zugeschrieben bekommen können – und doch *grosso modo* über lange Zeiten und weite Strecken gleich bleiben.

Die Strukturierungsprinzipien in der Orchestrierung von Ritualbausteinen in einen Gesamt Ablauf werden an den besprochenen Ritualabläufen erörtert, weisen aber auf grundlegende Gesetzmässigkeiten im Aufbau jeglicher Rituale hin.

Weiter lässt sich beispielhaft der Grad an Elastizität und Flexibilität in der Durchführung – eine weitere, Ritualen inhärente Eigenschaft – illustrieren. Hieraus resultiert die Relativierung einer gängigen Auffassung des Rituals als geschlossenem, in derselben Form wiederholbarem Handlungstypus; in pointierter Weise formuliert, erweist sich jedes konkret vollzogene Ritual als singuläre 'Ist'-Umsetzung eines vorgegebenen 'Soll'-Ablaufs.

Die hier beschriebenen Abläufe des *navagrahaśānti* gehören zur Kategorie von instrumental eingesetzten *śānti*-Praktiken. *śānti* erweist sich nicht nur als Kernbegriff in der Ritualpraxis – *śānti*-Passagen sind als fester Bestandteil von Ritualabläufen auf eine umfassende Befriedung cum Balancierung des Kosmos oder die Besänftigung konkreter Gottheiten ausgerichtet – sondern auch in philosophischer Hinsicht; mit anderen Worten bezeichnet *śānti* sowohl pragmatische als auch soteriologische Konzepte.

Die Auffassung von über das Ritual erwirksamer Effektivität ist Teil eines Weltbildes, welches Raum bietet für Formen der Interaktion mit aussermenschlichen, göttlichen und anderen Bereichen und diesen zugrundeliegenden Vorstellungen gegenseitiger Beeinflussung und Abhängigkeit.⁸ Kann man nun von unterschiedlichen Weltbildern ausgehen, welche sich in den drei

⁸ Der Begriff des Weltbildes lehnt sich hier an die an Berger und Luckmann anschliessende Argumentation einer über die Sozialisation von Individuen und Gemeinschaften sich ausprägenden Vorstellung von Wirklichkeit an; gerade für den Bereich des Religiösen ist ihre Unterscheidung nach kleinen, mittleren und grossen Transzendenzen aufschlussreich geblieben (BERGER & LUCKMANN, 1969). Clifford Geertz sieht insbesondere in den reli-

untersuchten Traditionen und ihrer Ritualpraxis reflektieren? Aufgrund ausgewählter Aspekte wird diese Frage verschiedentlich aufgegriffen, sie liegt den vergleichend gemachten Aussagen implizit zugrunde.

Die Horoskopie und die damit verbundenen reaktiven Praktiken implizieren in einem hinduistischen Kontext insbesondere die Frage nach der Beziehung von Astrologie und Wiedergeburtstheorie. Die Annahme, dass die gegenwärtige menschliche Existenz primär als eine Bilanz der Verdienste bzw. Versagen früherer Leben zu rechtfertigen sei, stellt sich einer auf dem Geburtsmoment basierenden, astrologischen Bestimmung der grundlegenden Lebenskoordinaten vorerst entgegen. Die Überwindung dieses Widerspruchs formuliert PUGH (1983a, 135):

[...] Hindus feel that birth-time and its associated planetary configurations fulfill the karmic process which links the person's present life-time to his previous lifetime. A person is born at a particular nexus of time, place, and familial and social position through which planetary configurations and their ongoing permutations intimate and actually effect the unfolding of his karma.

Die Auffassung, dass die beim Geburtsmoment vorliegenden Planetenkonstellationen Ausdruck der aufsummierten Verdienste bzw. Versagen früherer Existenzen sind, wird auch von Newar-buddhistischen Vertretern geteilt.

Die der Astrologie zugeschriebene Bedeutung ist indes nicht primär philosophischen Ursprungs. Vielmehr ist deren Attraktivität auch in der explizit persönlichen, beratenden Note begründet, welche zumindest im traditionellen Rahmen dem Besuch beim Astrologen innewohnt. Noch heute misst

größen Aspekten Ausprägungen eines kulturinhärenten holistischen Konzeptes, einer generellen Seinsordnung, welche über die menschliche Interaktion, über Symbole, Sprache und Handlung Faktizität erlangt. SEIWERT (1981) beschreibt das in theoretischen Ansätzen unterschiedlich als Deutungsmuster, Interpretationsrahmen, Deutungssystem (D'OBERT, 1973), Symbolsystem (BELLAH, 1964) oder inneres Modell der Aussenwelt (KLAUS, 1972) bezeichnete Weltbild als inneres Bild, das ein Subjekt/eine Gruppe von der Wirklichkeit besitzt, das Bewusstsein von der Wirklichkeit. Er schreibt Weltbildern drei Leistungen zu, die er im Begriff der Nomisierung zusammenfasst: (1) Definition der Wirklichkeit, (2) Relationierung von Elementen der Wirklichkeit über (2a) ordnen und (2b) erklären, schliesslich (3) Bewertung der Elemente der Wirklichkeit, wobei (3a) normative und (3b) funktionale Wertungen zu unterscheiden sind. Alle diese religionssoziologischen Erklärungsansätze dekonstruieren die Vorstellung einer objektiv existierenden Wirklichkeit; vielmehr zeigen sie die kultur-, in bestimmten Bereichen gar Gruppen- und Individuum-spezifischen Inhalte dessen, was als wirklich und faktisch wahr betrachtet wird, auf. Die Frage des Weltbildes wird im vorliegenden Kontext nicht nur in der Gegenüberstellung etwa westlicher und in Südasien praktizierter Astrologie zum Thema, sondern auch in derjenigen der im Kathmandutal angesiedelten Traditionen.

sich die Beliebtheit eines Astrologen nicht primär an der Akkuratheit seiner Horoskopberechnungen, sondern an seinen interpretativ-kommunikativen Qualitäten, seiner Fähigkeit, den Menschen bezüglich ihrer lebenspraktischen Probleme und konkreten Leiden zu helfen. Astrologie rührt letztlich an den wunden Punkt menschlicher Kontingenz, wie KNIPE (1995, 221) feststellt:

Astrology appealed to the simple, fundamental human desire to know how one corresponds to the great scheme of things, to the movements of planets and stars in which Time is reckoned and personal fortune, destiny and death are named and formed. [...] And for stain removals, astrology, having divined the source, defers to ritualism for treatment.

Die astrologischen Schulen des südasiatischen Subkontinents widmen sich über die Diagnose hinaus der 'Behandlung' astrologisch begründeter 'Leiden'. Das Ritual stellt ein Medium dar, über welches auf die quasi individuelle, im persönlichen Horoskop manifeste Einwirkung dieser Göttergruppe Einfluss ausgeübt werden kann. Die reaktiven, aufgrund von *grahadaśā* vom Astrologen empfohlenen Rituale adressieren nicht zwingendermassen die Navagraha selbst, sondern häufig andere Gottheiten (siehe Kap. 9); deren Relation zu den *graha-s* und zu den weltlichen Geschicken des Menschen ergeben eine weitere Komponente ihres Bedeutungsfeldes.

Die im Kathmandutal angesiedelten Ritualtraditionen bieten sich an zur Erforschung traditionsübergreifender und -spezifischer Ritualelemente in deren lokalen Ausprägungen. Eine vergleichende Darstellung der *graha*-bezogenen Passagen in den lebenszyklischen und weiteren Individuum-bezogenen Ritualen in den drei Traditionen ist bezüglich struktureller und konzeptueller Aspekte aufschlussreich (siehe Kap. 8). Die Kategorie der reaktiven, vom Astrologen empfohlenen und vom Ritualspezialisten auszuführenden Navagraha-Rituale illustriert eine unterschiedlich gehandhabte Domestizierung ein und derselben – selektiv übernommenen – Ritualtradition.⁹ Mit den Worten von WITZEL (1987a, 785):

[...] what must be explained here is a special development, an amalgamation which involved various strands of tradition, both ancient and medieval, and both local and supraregional.

Die je gewählten materiellen Repräsentationen der Navagraha im Ritual, die verbalen Instrumente – insbesondere *mantra-s* und *stotra-s* – und ihre rituelle Einbindung und die mit den Navagraha in Bezug gesetzten weiteren Gottheiten sind hinsichtlich distinkter, die je eigene, lokalspezifische Rituallehre

⁹ Domestizierung im hier verwendeten Kontext meint, gemäss der Definition von LEWIS (2000, 3–4), „the dialectical and historical process by which a religious tradition is adapted to a region or ethnic group’s socioeconomic and cultural life.“

widerspiegelnder und 'überkonfessioneller', traditionübergreifender Elemente aufschlussreich.

Die Navagraha nehmen nie eine Vorrangstellung bezüglich des Pantheon ein.¹⁰ Weder hat sich ein auf diese Göttergruppe fokussierter Kult entwickelt noch erscheinen sie je als Staatsgottheiten (*rāṣṭradēvatā*)¹¹, Familiengottheiten (*kuḷadēvatā*) oder würden gar zur persönlichen Wunschgottheit (*iṣṭadēvatā*) gewählt. Ihrer direkten, geradezu persönlichen Beziehung zum Menschen und ihrer Berechenbarkeit entsprechen reaktive Rituale des pragmatischen Typus, auf diesseitige, lebensweltliche Effekte angesetzt. Ihrem Potential als Schädiger und Wohltäter des Menschen entsprechen die sowohl verehrenden als auch abwehrenden Ritualelemente in den *grahaśānti*-Praktiken. Ihre rituelle Unterordnung unter Gottheiten, welche in ihrer Eigenschaft als Beschützer des Menschen in seiner unmittelbaren, weltlichen Existenz verehrt werden (*mātrkā-s*, Rudra-Bhairava, *Pañcarakṣā-s*, Grahamātrkā), oder als Überwinder des Zeitlich-Vergänglichen gelten (Mahākāla, Mṛtyuñjaya), belegt eine weitere Dimension ihrer Konzeption (siehe Exkurs III). Wie viele beschwichtigende Ritualelemente in anderen als reaktiven Kontexten belegen, wurden die Navagraha trotz ihrer astrologisch berechenbaren Charakters zu einer Metapher für potentiell den Menschen beeinträchtigende, unberechenbare Einflüsse.

Aufgrund des analysierten Materials wird deutlich, dass die 'Neun Ergreifer' nicht nur in reaktive Ritualkontexte integriert wurden. Sie erscheinen in präventiven Kontexten als Teil der Götterwelt, oder sie werden in einem Zuge mit dämonisch-geisthaften, den Menschen schädigenden Wesenheiten genannt. Die Gruppe kann eine rituelle Position analog derjenigen von Schutzgottheiten wie den *lokapāla-s*, den *vāstu*-Gottheiten, den *yoginī-s* oder den *nāga-s* einnehmen, welche alle den ambivalenten Charakter, das beschützende und bedrohliche Potential der *graha-s* teilen. Begründet in ihrem Bezug zur Zeit (Kāla), verkörpert die Neunergruppe in anderen Kontexten limitierend-vergängliche oder zyklisch-zeitlose Aspekte. Ihre in Hindu-tantrischen *nyāsa-s* oder in einigen buddhistischen *maṇḍala-s* ausgedrückte

¹⁰ Der Begriff der Hochgottheit, wie er im HrwG (Bd. 3, 157–158) dargelegt ist, trifft in verschiedener Hinsicht nicht zu. Einmal abgesehen davon, dass sie in einer für Hochgötter nicht vorgesehenen Vielheit erscheinen, sind die Navagraha weder Schöpfergottheiten noch souverän noch mit ausschliesslich guten Qualitäten versehen.

Auf den vergöttlichten Mond und in viel grösserem Masse auf den Sonnengott ausgerichtete Kulte sind dagegen auch im südasiatischen Raum belegt. Die Integration des Sonnengottes in die Gruppe der fünf *pañcāyatana-dēvatā* bekräftigt die zumindest potentiell herausragende Position desselben innerhalb des hinduistischen Pantheon.

¹¹ Dieser Begriff wurde von TOFFIN (1986) verwendet zur Bezeichnung der Schutzgottheiten des Königs bzw. des Staates.

Assoziation mit Gottheiten der höchsten Ebene zeugt schliesslich von einer Einbindung der *graha-s* in soteriologische Zusammenhänge. Auf allen diesen Ebenen schwingen Abstraktionen und Assoziationen ihrer materiellen, astronomisch-astrologischen Faktizität mit.

Dem erarbeiteten Material liegt letztlich eine Maxime zugrunde, die William Sax folgendermassen formulierte: „Before one can even begin to ask questions about the meaning of any cultural construct, one must have a firm grasp of the implicit assumptions and categories – what one might call the ontology – in terms of which it is locally understood “ (SAX, 1991, 7–8).

Die vorliegende Studie gibt einleitend einen Überblick über die bezüglich der Navagraha-Rituale relevante Textgeschichte einerseits in den astronomisch-astrologischen, andererseits in den normativ-ritualrelevanten Quellen der drei zur Diskussion stehenden Traditionen. In einem weiteren vorbereitenden Schritt werden die bezüglich der Navagraha-Rituale relevanten Spezialisten – die Astrologen und die Ritualspezialisten der ParT, der RājT und der VajT – vorgestellt bezüglich ihrer Geschichte im Tal und ihrer aktuellen Zuständigkeits- bzw. Kompetenzbereiche.¹²

Daran schliessen zwei vorbereitende Abschnitte zu den nachfolgenden Kapiteln. (1) Die Zusammenstellung permanenter ritualrelevanter Formen der Navagraha im Kathmandutal dokumentiert das spezifische Fehlen ikonischer Repräsentationen, während die temporären, in der aktuellen Ritualpraxis der drei untersuchten Traditionen zu beobachteten materiellen Formen bezüglich mehrerer Punkte eine enge Verwandtschaft aufweisen. (2) Eine Zusammenstellung der Kontexte Navagraha-bezogener Ritualelemente in den Individuums-bezogenen hauspriesterlichen Ritualen der drei untersuchten Traditionen bildet die Grundlage einer typologischen Ordnung der jeweiligen Position und Funktion dieser Navagraha-bezogenen Elemente.

Der Kategorie der reaktiv-kurativen, sich am Individuum orientierenden Rituale gilt das Hauptinteresse der Studie. Reaktive *graha*-Rituale, ob vom Laien allein oder unter Beizug eines Ritualspezialisten vollzogen, erweisen sich als ein Grenzgebiet der beiden involvierten traditionellen Wissenschaften. Den dem Ritualspezialisten übertragenden, der entsprechenden Lehrtradition gemäss vollzogenen Ritualen stehen die von den Astrologen alternativ oder ergänzend empfohlenen Laienpraktiken gegenüber, welche sich tenden-

¹² ParT, RājT und VajT stehen für Parvatīya-, Rājopādhyāya- und Vajrācārya-Tradition; bewusst wurden für die beiden letzteren, der Newar-Tradition (NewT) zugehörigen Ritualtradition das Kürzel der jeweiligen Ritualspezialisten aufgenommen, um deutlich zu machen, dass hier nicht von allen die Newar-buddhistische bzw. Newar-hinduistische Gemeinschaft betreffenden Ritualen die Rede ist, sondern nur von denjenigen, welche von der je höchsten priesterlichen Kaste beaufsichtigt werden.

ziell über traditionsspezifische Grenzen hinwegsetzen zugunsten einer inklusivistischen, lokalspezifisch geprägten Praxis.

Die einen Ritualspezialisten verlangenden, reaktiven *graha*-Rituale in der ParT, der RājT und der VajT werden separat besprochen. Der einführenden Darstellung traditionsspezifischer Ritualvarianten folgt eine eingehendere Darstellung des Ablaufs von *grahaśāntihoma* anhand aktueller Manuale unter Beizug von Erläuterungen priesterlicher Vertreter der drei zur Diskussion stehenden Traditionen. Die traditionsspezifische Orchestrierung eines auf die Beschwichtigung der *graha-s* abzielenden Feuerrituals beruht auf Ritualelementen aus anderen Individuums-bezogenen Ritualkontexten. Die *graha*-spezifischen Ritualabschnitte erweisen sich als traditionsinhärente Entlehnungen, welche auch in Ritualen überindividuellen Charakters gleichartig auftreten und nach den grundsätzlich zur rituellen Adresse von Gottheiten über *homa*, *pūjā*, *japa* oder *dāna* geltenen Mustern ausgestaltet sind.

In der abschliessenden Diskussion werden insbesondere diejenigen Aspekte der Studie nochmals aufgegriffen, welche über die Navagraha und das Kathmandutal hinaus relevant erscheinen für das Erforschen von Ritualkomplexen und -traditionen und deren Aussagewert hinsichtlich der untersuchten Kultur.

Die drei in den Haupttext eingefügten Exkurse erläutern wiederholt angesprochene Themen im Kontext der Navagraha-Rituale: Exkurs I beschreibt die wichtigsten Kalender- und Horoskop-bezogenen astronomisch-astrologischen Grundlagen mit speziellem Bezug zur lokalen Praxis, Exkurs II greift den für die besprochenen Rituale zentralen Begriff *śānti* und relevante Kontexte desselben auf, Exkurs III geht auf die vielfältigen Bezüge der Navagraha zu Gottheiten und Göttergruppen ein, welche in den hier besprochenen Ritualen umgesetzt werden.

Der Anhang umfasst (1) Ausschnitte aus bislang unpublizierten oder schwer zugänglichen Manualen, welche im Hauptteil diskutiert werden (App. I), (2) eine Auswahl an *graha*-bezogenen *mantra-s* und hymnischen Texten (App. II), (3) eine Auflistung der wichtigsten *graha*-Epitheta (App. III), (4) Materialtabellen für *grahadāna* (App. IV), (5) ein ritualbezogenes Materialien-Vokabular in Newari–Nepali–Sanskrit–Deutsch (App. V), (8) die photographischen Illustrationen, (6) ein Abkürzungsverzeichnis der konsultierten Quellentexte und Lexika sowie weiterer verwendeter Abkürzungen, (7) schliesslich das Literaturverzeichnis, unterteilt nach Manualen, Primärliteratur und Sekundärliteratur.

Forschungsstand

Zu den beiden hier einbezogenen hinduistisch-brahmanischen Ritualtraditionen der umgangssprachlich als *Bāhun-Cetrī*¹³ bezeichneten *Parvatīya*¹⁴ und der Newar-*Śivamārgī* liegen unterschiedlich ausgerichtete Studien vor.¹⁵ Diese beiden brahmanischen Spezialistengruppen sind insbesondere von Michael Witzel und Gérard Toffin untersucht worden.¹⁶ Zu ihrer Interrelation im Kathmandutal und einem adaptierten Verständnis des hier implizierten Hinduismus siehe WITZEL (1997), grundlegende Kriterien zu diesem Thema liefert SMITH (1989). Auf die bezüglich ihrer hauspriesterlichen Aufgaben in der Newar-buddhistischen Tradition weitgehend analog zu bezeichnenden *Vajrācārya-s* und ihre rituelle Praxis konzentrieren sich die Studien von John K. Locke (LOCKE, 1980) und David Gellner (GELLNER, 1992), ferner die sich auf die täglichen und occasionellen Rituale in den Schreinen der *Bahā-s*¹⁷ konzentrierende Studie von Gregory Sharkey (SHARKEY, 2001), die sich den Tuladhars in Kathmandu widmende Dissertation von Todd T. Lewis (LEWIS, 1984) und dessen Edition und Kontextualisierung ausgewählter rezitativer Rituale (LEWIS, 1984).

Ritualforschung wurde im Rahmen recht unterschiedlicher Fachbereiche wie der Psychologie, Etologie, Medizin, Altertumswissenschaften, Sozial- und Kulturwissenschaften betrieben. Einige der auf indischem Material beruhende Ritualanalysen sind zu vielzitierten Werken geworden, auch bezüglich erarbeiteter theoretischer Konzepte. Hierzu gehören die Arbeiten von HUMPHREY & LAIDLAW (1994) zur Jain-*pūjā*. Zur Frage der Bedeutung von Ritualen, gestützt auf südasiatisches Material, seien die provokativen Diskussionen von Frits Staal,¹⁸ und die Synthese von Alexis Sanderson basierend

¹³ *Bāhun-Cetrī*, *Brāhmin-Cetrī*, *Brāhmaṇa-Cetrī* oder ähnlich leitet sich ab von den zwei höchsten der vier Hindu-*varṇa-s*, *brāhmaṇa* und *kṣatriya*.

¹⁴ Nep. 'aus den Bergen kommend'; alternative Schreibweisen des auf *pārvatīya* (Skt.) zurückgehenden Begriffes sind *parbate*, *pārvate*, *parbatiya*, *pūrbe* oder *parvatya*, evtl. ergänzt durch *jāti*.

¹⁵ Die Bezeichnungen *Śivamārgī* ('die dem Pfad Śiva's folgen') und *Buddhamārgī* ('die dem Pfad Buddha's folgen') sind im lokalen Sprachgebrauch geläufig zur Bezeichnung von Hindus und Buddhisten; unter den *Śivamārgī* sind, obschon die Bezeichnung Śiva's Namen führt, alle hinduistischen Denominationen subsumiert.

¹⁶ Zu den brahmanischen Traditionen der Pārvatya-s siehe WITZEL (1976a), WITZEL (1986) und WITZEL (2001); zur *Rājopādhyāya*-Tradition siehe TOFFIN (1989), TOFFIN (1995) und TOFFIN (1996b), ferner LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 346–352) und WITZEL (1976b).

¹⁷ *bahā* bezeichnet eine traditionelle architektonisch-gemeinschaftliche, sich am Mönchkloster orientierende Wohn- und Kulteinheit der Newar-Buddhisten.

¹⁸ Sowohl in *The Meaninglessness of Ritual* (STAAL, 1979) als auch in *Rules Without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences* (STAAL, 1989) hat Staal eine lebhaft

auf tantrischen Ritualltexten herausgegriffen (SANDERSON, 1995).

Arbeiten zu einzelnen Elementen des Rituals konzentrieren sich insbesondere auf das *mantra*. Zu formalen, inhaltlichen, analytischen oder traditionsspezifischen Aspekten von *mantra-s* liegt eine Vielzahl von Studien vor.¹⁹ Grundlegender als formale Fragen erwiesen sich hier philosophisch begründete Analysen von Klang, Silbe, Wort und Sprache in hinduistischen Kontexten. André Padoux widmete sich diesem Thema unter ausschliesslicher Berücksichtigung tantrischer Quellen (PADOUX, 1990). Eine ausführliche Studie zu Namensrezitationen ist von Annette Wilke in Vorbereitung.²⁰

An weiteren tonalen Ritualelementen wurden von Axel Michaels die rituelle Beschlussformel (*sāṅkalpa*) hinsichtlich ihrer Intentionalität (MICHAELS, 2000) und ihrer Form (MICHAELS, 2005) und von Gudrun Bühnemann eine Auswahl hymnischer Texte (*stotra*) besprochen (BÜHNEMANN, 1984). Eine relevante Studie zu buddhistischen Schutzformeln (*dhāraṇī*) legte WADDELL (1912) vor mittlerweile fast hundert Jahren vor.

Auf die materiellen Elemente von Ritualen ausgerichtete Studien konzentrieren sich insbesondere auf das Gabenopfer, *dāna*. Eine Studie zu unterschiedlichen Konzepten rituellen Schenkens in den klassischen Texten liegt von ACHARYA (1993) vor. Jonathan Parry hat mit seiner Studie zu den im Zusammenhang mit Totenritualen engagierten Priesterkategorien in Benares (PARRY, 1980) und zum Gabenopfer (PARRY, 1986) vielbeachtete Beiträge geliefert, welche nicht nur die Auffassung des substanzhaften Anhaftens der von Geber gewegewünschten Eigenschaften an die Gabe und also die Übertragung derselben auf den Empfänger belegen, sondern auch die grundlegende Unterscheidung von Gaben in glückverheissende und unglückbringende illustrieren, welche sich wiederum in der Auswahl und sozialen Stellung der entsprechenden Empfängergruppen spiegeln. Gloria Goodwin Raheja greift in ihrer Studie zum Komplex des rituellen Gebens und Akzeptierens und der damit verbundenen Reproduktion der Sozialhierarchie in

Diskussion provoziert, aufgrund welcher sich seine grundlegenden Argumente als lückenhaft und von ihrem Ansatz her fraglich erwiesen; vgl. stellvertretend die Diskussion bei MICHAELS (1999).

¹⁹ Zu Aspekten von *mantra* in unterschiedlichen südasiatischen Traditionen siehe die Beiträge von Wheelock, Padoux und Zysk in ALPER (1989), ferner STAAL (1989). Zu einer Studie von *mantra* in den *Brāhmaṇa-s* siehe GONDA (1988), zum Bezug von Handlung und begleitendem *vedokta-mantra* siehe BÜHNEMANN (1988a), zu sprachphilosophisch elaborierten Studien mit einem Schwerpunkt auf tantrischen Traditionen siehe PADOUX (1989) und PADOUX (1990), ferner BÜHNEMANN (1991). Populistischer Art sind Publikationen wie diejenige von CHAWDHRI (1985).

²⁰ Vom Ritualltext zum Textritual. Opfergebet und Gebetsopfer im Hinduismus (Arbeitstitel). Wilke arbeitet ferner an einer Ästhetik von Sprache bzw. Klang durch die bestimmenden Texttraditionen und Epochen des indischen Subkontinents.

einem nordindisch-dörflichen Kontext wiederholt Aspekte des *navagrahadāna* auf (RAHEJA, 1988).

Bislang gibt es eine Vielzahl von Ritualbeschreibungen aus dem hinduistischen Raum, die entweder über anthropologische Methoden erforscht wurden oder die ausschliesslich auf Textmaterial beruhen. Dagegen gibt es kaum ausführlichere Studien, welche die aktuelle Praxis und die dieser zugrundeliegenden Ritualmanuale einbeziehen. Zur aktuellen Praxis von *pūjā* liegen von Gudrun Bühnemann zwei detaillierte Studien vor. Ihre illustrierte Beschreibung der *ṣoḍaśopacārapūjā* anhand des Ṛgvedīyabrahmakarmasamuccaya orientiert sich an Materialien und Praxis der Śākala-Schule des Ṛgveda, wie sie in Mahārāṣṭra (Mittelindien) verbreitet ist (BÜHNEMANN, 1988a). Als Beispiel einer tantrischen *pūjā* beschreibt Bühnemann die Verehrung von Mahāgaṇapati anhand des zweiten Kapitels des Nityotsava, eines im Jahre 1745 verfassten, der Śrīvidyā-Schule zugehörigen Ritualkompendiums; Text, Übersetzung, Kommentar und Illustrationen sind mit einer Einleitung zu den wichtigsten Merkmalen einer tantrischen *pūjā* ergänzt (BÜHNEMANN, 1988b). Verschiedene Formen von *pūjā*, wie sie aktuell in demselben indischen Bundesstaat vollzogen werden, wurden von Musashi Tachikawa, Shoun Hino und Lalita Deodhar beschrieben und illustriert (TACHIKAWA ET AL., 2001b). Istvan Keul hat mit seiner Beschreibung eines Hanumān-*prāṇapratīṣṭhā* in Benares, unter Einbezug von Textausschnitten aus dem Pratiṣṭhāmahodadhī, einen weiteren wertvollen Beitrag zu Ritualstudien geleistet (KEUL, 2002). Eine detaillierte Auseinandersetzung hat jüngst TRIPHATI (2004) vorgelegt.

Eine ausführlichere Besprechung des *smārta*- oder *laukīkahoma*, welches das Grundraster aktueller hauspriesterlichen Feueropfer und auch des *grahaśāntihoma* darstellt, liegt bislang nicht vor. Dagegen hat sich eine Anzahl von Autoren dem Studium der vedischen *śrauta*-Opfer gewidmet.²¹ Sich

²¹ Die ausführlichste Darstellung liegt von Frits Staal vor; seine monumentale Studie stützt sich auf die Mitverfolgung eines von Nambu-Brahmanen inszenierten vedischen Feueropfers (STAAL, 1983). Eine illustrierte Beschreibung des *darśapūrṇamāsa*, eines zu Voll- und Neumond zu vollziehenden vedischen Feueropfers, wurde von TACHIKAWA (1993) vorgelegt. Musashi Tachikawa, Shrikant Bahulkar und Madhavi Kolhatkar dokumentieren ferner den Ritualvollzug vedischer Opfer des *śrauta*-Typus (TACHIKAWA ET AL., 2001a). Ausschliesslich auf Textstudien beruht die Beschreibung und Diskussion vedischer Opfer von Sadashiv A. Dange; im App. B widmet sich Dange punktuell den Einflüssen vedischer Rituale auf die spätere Ritualpraxis (DANGE, 2000). Dagegen zielt die Studie des vedischen Opfers von Israel Selvanayagam gerade auf eine Diskussion des *yajña*-Begriffs im Kontext der Veden, der *Upaniṣad-s* und der *Dharmaśāstra-s*, um schliesslich dessen Bedeutungsfeld in der Bhagavadgītā zu erörtern (SELVANAYAGAM, 1996). Auf das Feueropfer in den *Brāhmaṇa-s* geht Ganesh Umakant Thite ausführlich ein (THITE, 1975). Richtungsweisende Studien zum Feueropfer im altindischen Kontext steuerten BIARDEAU & MALAMOU (1976) und in einer Reihe von Publikationen Jan Heesterman bei; seine Darstellung des ve-

spezifisch auf nepalisches Material stützende Studien zum Opfer liegen vom Heesterman-Schüler Bert van den Hoek vor, der sich der Untersuchung von bis in die Gegenwart praktizierten nepalischen Weiterführungen vedischer Opfer (HOEK, 1992), Newar-spezifischer Formen des Feueropfers (VAN DEN HOEK & SHRESTHA, 1992) und einer Analyse urbaner Opfersymbolik (HOEK, 1993) widmete. Michael Witzel befasste sich eingehend mit Geschichte und nepalischen Reminiszenzen des vedischen *agnihotra*-Rituals (WITZEL, 1992).

Zu den tantrischen Traditionen in Nepal, welche nicht nur für tantrische Adepten, sondern auch für die aktuelle Newar-hinduistische hauspriesterliche Ritualpraxis relevant sind, stehen sowohl gegenwartsbezogene als auch historische Studien weitgehend aus. Auf den ersten Seiten seiner Monographie zu Kubjikā skizziert Mark Dyczkowski einige grundlegende Punkte zur tantrischen Praxis in Nepal, speziell auch innerhalb der Newar-Tradition (DYCZKOWSKI, 2000). Die von Jeffrey S. Lidke unternommene Untersuchung der Tripurā-Tradition in Nepal widmet sich in erster Linie einer philosophischen Analyse, schliesst aber auch ethnographische Aspekte der Tradition ein (LIDKE, 2000). In Nepali verfassten Rathī Dhanaśamśer und Kṛṣṇaprasād Bhaṭṭarāi eine wertvolle Einführung in unterschiedliche Schulen (*tantra-ācāra, amnaya*), grundlegende Konzepte und rituelle Praktiken, ergänzt durch ein Kapitel zu tantrischen Traditionen in Nepal (DHANAŚAMŚER, 2000).

Eine der griffigsten und klarsten Beschreibungen tantrischer Rituale legte Hélène Brunner mit ihrer vierbändigen Übersetzung und Besprechung des So-maśambhupaddhati vor, eines Ritualkompendiums der śivaitisch-tantrischen Tradition; in ihren umfassenden Einleitungen und Kommentaren zu den einzelnen Bänden schliesst Brunner eine Besprechung zentraler Aspekte der *Āgama*-Tradition ein.

Darstellungen und Analysen von Navagraha-Ritualen wurden bislang nur vereinzelt unternommen. Die Navagraha-Verehrung in der Yājñavalkyasmṛti bildet den Kernpunkt von Michio Yano's unpublizierter Studie zu Navagraha-Ritualen in klassischen Texten (YANO, 1998). Ein einführender Aufsatz zu Navagraha-Ritualen liegt von Gudrun Bühnemann vor; nebst einem Einblick in die aktuelle Ritualpraxis in Mittelindien und einige grundlegende normative Texte weist Bühnemann im vierten Abschnitt auf die tantrische Praxis hin (BÜHNEMANN, 1989). Ein Kapitel der Dissertationsschrift von Deborah Thiagarajan widmet sich dem Navagraha-Kult in Tamil Nadu, dessen

dischen Feueropfers als eines ins Transzendente entrückten Rituals, dessen Wurzeln in einer auf kriegerische Konfrontationen und periodische Opferfeste ausgerichteten nomadischen Stammeskultur gründen (HEESTERMAN, 1993), wurde in der Folge zu einer wiederholt aufgegriffenen These in der Diskussion des vedischen Opfers; vgl. auch HEESTERMAN (1964) und HEESTERMAN (1981).

Konsolidierung sie im fünfzehnten Jahrhundert vermutet (THIAGARAJAN, 1989, 308–338). Von David M. Knipe liegt ein vielschichtiger Aufsatz zur südindischen Konzeption von Śani und den damit verbundenen Ritualtraditionen vor, wobei er auch auf die Navagraha als Gruppe zu sprechen kommt (KNIPE, 1995). Unterschiedliche Aspekte der Navagraha-bezogenen rituellen Praxis in Südindien thematisieren die Studien von Carl Gustav Diehl (DIEHL, 1956) und Martin Gansten (GANSTEN, 2003); ersterer schliesst Ritualbeschreibungen in südindischen Tempeln und die Methoden der für die Durchführung reaktiver Rituale designierten Spezialisten ein, letzterer konzentriert sich auf die südindische *nāḍī*-Astrologie, einer primär divinitorisch ausgerichteten Praxis, welche sich auf Textsammlungen abstützt, aus welchen der Spezialist aufgrund astrologischer Kriterien konkrete Blätter ausgewählt und dem Kunden als Antwort auf seine Anliegen vorliest.

Die Vorarbeiten bezüglich der Navagraha und ihrer nepalischen Ritualpraxis erweisen sich als spärlich; die Navagraha sind oft nicht einmal als des Indexes würdig befunden worden. Verweise finden sich bei SLUSSER (1982), bei TOFFIN (1984), wiederholt bei LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992), bei SHRESTHA (2002), bei MICHAELS (1998). Lynn Bennett skizziert ein präventives Feuerritual an die Navagraha in ihrer ethnographischen Studie zur Position der Frau in einem dörflichen Brahman-Chetri-Umfeld (BENNETT, 1983). Von John N. Gray liegt, im Rahmen einer Besprechung des Opfers in Nepal, eine eigenwillige Interpretation des *navagrahahoma* im Rahmen der Jungeninitiation vor (GRAY, 1979). Keiner dieser Beiträge verfolgt die Ritualtradition um die Navagraha eingehender.

Die Ikonographie der Navagraha wurde von einigen Autoren ausführlich besprochen. Stephen Markel hat, fokussierend auf den nordindischen Raum, in seiner kunsthistorisch orientierten Studie die Anfänge der Navagraha-Ikonographie in Bild und Text dokumentiert (MARKEL, 1995); einige der aufgeführten Beispiele stammen aus Nepal. Eine Dissertation zur Navagraha-Ikonographie legte Magali Vacherot vor (VACHEROT, 1999). Shanti Lal Nagar widmet einen Abschnitt seines Werkes zum indischen Sonnenkult den Navagraha, und er fügt einen App. an mit einer Aufstellung ihrer Attribute aus sechzehn Quellen (NAGAR, 1995, 408–411).²² RAJESHWARI (1991) vergleicht die Ikonographie der Navagraha anhand ausgewählter Quellen und ergänzt eine auf dem *Śrītattvanidhi* beruhende Aufstellung ihrer Attribute, Positionen, Materialien und assoziierten Gottheiten, worunter interessanterweise

²² Nagar schliesst auch zwei ikonographische Darstellungen aus Nepal ein, wobei die eine sich auf den privaten, auf dem Grundstück der Cinema-Hall in Bhaktapur gelegenen Navagraha-Tempel bezieht (NAGAR, 1995, 292–293 und Abb. 59).

auch ihre Gemahlinnen erscheinen. In seiner kunsthistorischen Besprechung des Sonnenkultes in Indien erwähnt Adalbert Gail bei einigen Beispielen die Navagraha (GAIL, 2001). Von Gerd Mevissen liegt ein Aufsatz zu Śānidarstellungen vor (MEVISSSEN, 2000). Älteren Datums ist eine kunsthistorische Besprechung von J. N. Banerjea bezüglich Sūrya und dessen Bezug zu den *Āditya-s* und den Navagraha (BANERJEA, 1948). Hilde Link beschreibt die Installation von *navagrahamūrti-s* in einem der Göttin Kālīyamman geweihten Tempel in Südindien aus dem Blickwinkel des *Śilpakāra* (Steinmetz); die Ritualschritte für *pratiṣṭhā*, die Weihung der Stein-Ikonen, werden wohl beschreibend dargestellt, die Studie konzentriert sich dann aber auf den der Herstellung und Installierung der *mūrti-s* zugrundeliegenden Wissensfundus der involvierten Steinmetze und analysiert die deren Arbeit inhärenten raumzeitlichen Konzepte (LINK, 1999).

SIVAPRIYANANDA (1990) stellt, nebst Beispielen von *graha-yantra-s*, eine Auswahl von Darstellungen der Navagraha in der jüngeren indischen, zweidimensionalen Kunst vor. Insbesondere Studien zu den buddhistischen, rituell relevanten *poubhā-s* (Nep., sakrales Gemälde auf Stoff) und den diesen zugrundeliegenden Meditationstexte erwähnen die Navagraha als Gottheiten der Peripherie.²³

Die ausführlichste Diskussion der Navagraha-Ikonographie in Nepal stellt die Monographie von Pratapaditya Pal und Dipak Chandra Bhattacharyya vor (PAL & BHATTACHARYYA, 1969), welche eine Reihe von relevanten Quellentexten einschliesst. In den kunsthistorischen Studien von Adalbert Gail sind die Navagraha mehrmals erwähnt; ein Aufsatz ist ausgewählten *graha*-Darstellungen in Indien und Nepal gewidmet (GAIL, 1980), im zweiten Band seiner Studie von Pagodentempeln im Kathmandutal diskutiert er auch die zum ikonographischen Inventar gehörenden, je links und rechts der vier Eingänge zum Hauptheiligtum in Holz geschnitzten acht *graha-s* (GAIL, 1988). Ein Aufsatz zu nepalischen *sūrya-* und *candra-maṇḍala-s* in Stein, Metall und als *poubhā* ist von Gerd Mevissen in Vorbereitung. Beiträge in Nepali zur Ikonographie der Navagraha liegen von MIŚRA (1972), von JOŚĪ (1972), von JOŚĪ (1983, 27–40, 41–52) und von ĀCĀRYA (1992) vor, letzterer mit einem Schwerpunkt auf Sūrya.

Ritualstudien und Ikonographie stellen unterschiedliche Formen der Umsetzung von Wesen und Charakteristika einer Gottheit, eines Geistes oder Dämons dar; bezüglich der Navagraha stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang ihrer astronomischen und anthropomorphen Wesenhaftigkeit, ihrer visuellen, materiellen und tonalen Formen und ihrer rituellen Kontexte. MALAMOUD (1986) diskutiert die Form des Göttlichen in den Veden, OBERLIES

²³ So zum Beispiel BHATTACHARYYA (1993) und BHATTACHARYYA (1968).

(1998, insbes. 168–174) greift die Frage der Gottesvorstellungen im Ṛgveda auf. Bezüglich der indischen Künste relevante Konzepte werden in den nunmehr vier erschienenen Bänden des Kalātattvakośa anhand von Quellenzitierten besprochen. Hinsichtlich der ambivalenten Konzeption der Navagraha liefern die Studien zum Bösen von O’FLAHERTY (1976) und MICHAELS (2003b) Grundlagen.

An *Jyotiṣa*-Studien historischer, astrologischer und praktischer Natur seien einige grundlegende erwähnt. Ende des neunzehnten Jahrhunderts erschienen von W. Brennard eine ausführliche Darstellung der indischen Astronomie, wobei indisch-astronomische Eigenheiten auch in kulturvergleichender Weise besprochen (BRENNARD, 1988). Ein eigentlicher Klassiker zu südasiatischen Kosmologien liegt von KIRFEL (1920) vor. Der altindischen Kosmologie widmeten sich Jahrzehnte später KLAUS (1986) und SCHWARTZBERG (1992). Die von Roger Billard vorgelegte Besprechung der indisch-astronomischen Quellen ist ergänzt durch rechnerische Erläuterungen (BILLARD, 1971). Das von David Pingree erstellte Referenzwerk zu indischen astronomisch-astrologischen Quellen (*jyotiḥśāstra*) wurde alsbald zu einem Klassiker auf diesem Gebiet (PINGREE, 1981). Pingree hat ferner wertvolle Aufsätze zur Rolle der Navagraha in der indischen Astrologie (PINGREE, 1964) und zur indischen ‘Astral-magie’ (PINGREE, 1989) veröffentlicht.

Eine auf indischem Material beruhende, zweibändige Kompilation zu den Navagraha und ihren astrologischen, göttlichen und ikonographischen Aspekten liegt von RAO (1995) vor, eine einführende Darstellung dieser Gottheiten hat CHATURVEDI (1998) vorgelegt. Ein alternativer Zugang zu den Navagraha über den Tanz wurde von Katia Légeret vorgestellt (LÉGERET, 1995).

Besprechungen indischer lokaler Kalendersysteme nahmen FULLER (1980), von SEWELL & DIKSHIT (1995), EADE (1995) und von SUBRAMUNIYASWAMI (1997) vor. Eine auf Mahāraṣṭra bezogene Studie zu lokalen Almanachen (*pañcāṅga*) und der Bedeutung von *muhūrta*, der Bestimmung des günstigen Moments, legte LEUTGEB (2000) vor. Eine Beschreibung der für Nepal relevanten Kalendersysteme erscheint im Appendix von Mary Slusser’s Monumentalwerk zu Geschichte, Kunst und Kultur Nepals (SLUSSER, 1982, Vol. 1, 381–391). Von einer intensiven Auseinandersetzung unter lokalen Gelehrten mit kalenderbezogenen Fragen, mit Fragen der Datierung in der nepalischen Geschichte und mit aktuellen und historischen Fragen zur Astronomie zeugt die in Nepali publizierte Zeitschrift *Pūrṇimā*, welche über Jahre ein Forum der astronomisch-wissenschaftlichen Auseinandersetzung darstellte.²⁴

²⁴ Zu den regelmässigen Autoren gehörten Nayarāja Pant und seine beiden Söhne Maheśa Rāja und Dineśa Rāja Pant.

Die grundlegenden Komponenten der indischen Astrologie beschreibt Hans-Georg Türstig systematisch und anschaulich (TÜRSTIG, 1980). Martin Gansten widmet ein Kapitel der Horoskoperstellung und -deutung, wobei er zum Teil abweichende, für die südindische *nāḍī*-Praxis relevante Aspekte integriert (GANSTEN, 2003). Ferner behandelt STONE (1981) ausgewählte Fragen. Bepin Behari widmet sich den planetaren Periodizitäten, welche der Bestimmung sowohl Geburtsmoment- als auch Gegenwarts-bezogener Affektionen zugrundeliegen (BEHARI, 2002).²⁵ Zudem gibt es eine Reihe von Publikationen westlicher Astrologen, die sich mit der indischen Horoskopie auseinandersetzen; erwähnt seien hier einzig die 1925 erstmals erschienene deutsche, frei kommentierte Ausgabe von Varāha Mihira's *Brhājṅgā* (WULFF, 1979), die von David Frawley unternommene, auf ein astrologisch interessiertes westliches Laienpublikum zugeschnittene Darstellung (FRAWLEY, 1992) und die sachlicher gehaltene Beschreibung der Grundkomponenten indischer Astrologie von Ronnie Gale Dreyer (DREYER, 1992). Von indischen Autoren werden laufend neue Bücher zum Thema aufgelegt, sich wiederholt explizit auf 'vedische Astrologie' berufend. 'Vedisch' bringt hier primär einen Anspruch auf Autorität und 'Echtheit' zur Geltung, wohl auch den Versuch einer Abgrenzung zu modernen bzw. 'fremden' Auslegungen; als ein Beispiel sei J.N. Bhasin's *Astrology in Vedas* genannt (BHASIN, 1984). Von Philippe Cornu liegt eine anschauliche Einführung in die sino-tibetischen astrologisch-divinatorischen Praktiken vor, wie sie von den lamaistischen Spezialisten in Nepal ausschliesslich oder in Kombination mit der indischen, auf dem Horoskop basierenden Astrologie angewandt werden (CORNU, 1990).

Wenige Studien widmen sich sozialen, psychologischen oder lokalpraktischen Aspekten der südasiatischen Astrologie. Carl Gustav Diehl bespricht die Astrologie als Mittel zur Ursachenbestimmung bei Krisen und die reaktiven Rituale an die Navagraha als einen an die als *Mantiravāṭis* bezeichneten Spezialisten delegierten Bereich reaktiver Rituale in einem südindischen Kontext (DIEHL, 1956). Martin Gansten's Studie schliesst sowohl deskriptive als auch historische Aspekte der südindischen *nāḍī*-Astrologie ein (GANSTEN, 2003); nebst einer Diskussion der astrologischen Divination und ihrem Bezug zur *karma*-Lehre zeichnet sich diese Studie durch die Edition und Übersetzung von Ausschnitten aus *nāḍī*-Manuskripten aus. Der Bezug von Astrologie und *karma* wird auch von STONE (1981) und HALBFASS (2000, 238–241) aufgegriffen. Die astrologische Praxis, darauf beruhende rituelle Praktiken und deren Stellenwert in der Gesellschaft beschreibt David M. Knipe, der sich in

²⁵ Bezüglich der Raffinessen der Horoskoperstellung und -deutung gehen einige in Hindi verfasste Fachbücher, welche von lokalen Astrologen konsultiert werden, viel weiter ins Detail.

seiner facettenreichen Darstellung insbesondere auf Śani-Saturn konzentriert (KNIPE, 1995).

Judy Pugh untersucht die psychologischen Aspekte astrologischer Beratungen in Benares unter Berücksichtigung von Spezialisten sowohl hinduistischer als auch muslimischer Prägung (PUGH, 1981).²⁶ Sozio-strategische Hintergründe astrologischer Praktiker und ihrer Konkurrenz erforschte Peter Karrer in einem nordindischen Kontext (KARRER, 1991).

Unterschiedliche Aspekte astrologischer Praxis und damit verbundener Rituale in einem Sinhala-buddhistischen Kontext beschreiben die Beiträge von KEMPER (1979), der die astrologisch interpretierte Konzeption des Individuums und Parallelen zum *varṇa*-System beleuchtet, und die ethnographische Studie von DE SILVA (2000) zu Heilungsritualen in Sri Lanka. Die Integration einer hinduistisch geprägten Astrologie in einen buddhistischen Kontext und traditionsspezifische Ausprägungen reaktiver Rituale an die Navagraha erfolgten demnach in Sri Lanka wie im Kathmandutal, die hierfür konzipierten Rituale und die je zuständigen Spezialistengruppen zeugen jedoch von sehr unterschiedlichen Ausprägungen, die in lokalspezifischen, historischen und sozialen Kontexten begründet sind.

Bezüglich angewandter Astrologie in Nepal sind insbesondere drei Studien zu Heilern im Kathmandutal zu erwähnen, die astrologischen Aspekten am Rande Beachtung schenken. Es sind dies die Untersuchung von Angela Dietrich zu tantrischen Heilern und ihren Analyse- und Behandlungsmethoden (DIETRICH, 1998), die von Annette Wiemann-Michaels vorgelegte ethnopsychosomatische Studie des 'Verhextseins' (Nep. *bokṣī lāgyo*) (WIEMANN-MICHAELS, 1994) und das von Gellner und Shrestha aufgezeichnete Portrait von Jitananda Joshi, einem Astrologen und tantrischen Heiler aus Kirtipur (GELLNER & SHRESTHA, 1993).

Eine höchst aufschlussreiche Gegenüberstellung von astrologischen und schamanistischen Praktikern in einem nepalischen Dorf hat Michael Oppitz vorgelegt (OPPITZ, 1986). Vergleichende Studien bezüglich astrologischer und darauf begründeter ritueller Praktiken in ethnischen Gemeinschaften Nepals fehlen ansonsten weitgehend. Flüchtige Informationen von Vertretern ethnischer Gemeinschaften in Nepal bestätigen, dass die indische Astrologie in Beraterische und heilerische Praktiken unterschiedlich integriert ist, dabei nicht nur von zugewanderten Brahmanen, sondern auch von lokalen Spezialisten – *Lāma-s*, *Amchi-s*, *Jaṅgri-s* – als Arbeitsmittel eingesetzt wird.²⁷

²⁶ Zum selben Thema sind ferner zwei Aufsätze von derselben Autorin erschienen (PUGH, 1983b), (PUGH, 1983a).

²⁷ Dies trifft z. B. für die Gurung, die Tamang, die Magar und die Thami zu; wie von Jagamana Guruṇ bestätigt, bedienen sich die Spezialisten oft einer Kombination sowohl

Bezüglich vergleichender Studien zu den Ritualtraditionen des Kathmanduales zeigt sich hier generell eine Lücke. Bisherige Forschungen zur aktuellen Ritualpraxis tendieren dazu, sich auf eine bestimmte Gottheit oder Lokalität²⁸ oder aber ausschliesslich auf die *Parvatīya*-Gemeinschaft, auf die Newar-*Śivamārgī*²⁹ oder die Newar-*Buddhamārgī*³⁰ zu konzentrieren.³¹ Daraus mag ein Bild des jeweilig ganz Anderen entstehen, welches sich bei näherem Hinsehen in vielen Punkten als nicht gänzlich distinkt, sondern vielmehr als eng vernetzt, gar bezüglich einzelner Elemente als austauschbar erweist.

Die Übersicht der bislang publizierten Forschung zu den Navagraha, ihrer Ikonographie und ihren Ritualen sowie relevanten astronomisch-astrologischen sowie ritualbezogenen Kontexten belegt ein Interesse an den Navagraha von kunsthistorischer Seite. Ferner hat offensichtlich das Studium astronomisch-astrologischer Materialien schon seit einem Jahrhundert das Interesse traditionsfremder Forscher geweckt. Dabei wurde aber weitgehend die Komponente des Astrologen als einem Spezialisten bezüglich der Empfehlung reaktiv-kurativer Massnahmen im Falle diagnostizierter, dem Einfluss der Sterne zugeschriebener Leiden weggelassen. Auch die vorliegenden ethnologischen Studien zu astrologischen Praktikern tendieren zu psychologisch-soziologischen Interpretationen, ohne dem Aspekt der reaktiv-kurativen Navagraha-Rituale, welche eine Besonderheit südasiatischer Astrologie darstellen, Beachtung zu schenken.

Innerhalb der Ritualstudien können schwerpunktmässig zwei Gruppen unterschieden werden. Einerseits liegt eine Reihe von textfokussierten Forschungen vor, welche sich mehrheitlich mit dem (vedischen) Feueropfer und tantrischen Ritualtexten befassen. Andererseits sind eine Reihe von Ritualen ethnographisch aufgearbeitet worden, oft ohne jeglichen Einbezug eines gegebenenfalls vorhandenen Ritualtextes. Bezüglich der Navagraha-Rituale liegen von Bühnemann und Knipe (op. cit.) zwei äusserst begrüßenswerte Beispiele

sino-tibetischer als auch indischer astrologischer Praktiken.

²⁸ Hierzu wären die elaborierten, den Ritualkomplex ins Zentrum der Analyse rückenden Studien von TOFFIN (1984) zu Panauti, von Robert I. Levy und Kedar Rājopādhyāya zu Bhaktapur (LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA, 1992), von Axel Michaels zu Deopatan (MICHAELS, 1994) oder von Bal Gopal Shrestha zu Sankhu (SHRESTHA, 2002) zu nennen.

²⁹ Detaillierte Ritualbeschriebe und Analysen des Ritualkomplexes hat PRADHAN (1986) in seine Dissertationsschrift integriert.

³⁰ Zum Teil detaillierte Ritualbeschriebe und Analysen des Ritualkomplexes haben LOCKE (1980), LEWIS (1984), GELLNER (1992), SHARKEY (1994) und LEWIS (2000) in ihre Studien der Newar-buddhistischen Gemeinschaft integriert. Die lebenszyklischen Rituale der VajT sind bei LEWIS (1994) thematisiert.

³¹ Einen punktuellen Vergleich dreier ritueller Traditionen in Nepal hat Hiroshi Ishii anhand ausgewählter kalendarischer Feste unternommen (ISHII, 1993).

le einer Verknüpfung von Ritualbeobachtung und Ritualtext als Grundlage einer Beschreibung lokal geprägter Ritualtraditionen vor.

Auch die vorliegende Studie kann in Anbetracht der zahlreichen Forschungslücken und des vielfältigen Materials keinen Anspruch auf eine umfassende Darstellung und Analyse des Themas erheben. Bezüglich der Navagraha und ihrer Ritualtraditionen, bezüglich der involvierten Spezialisten und ihren Wissensgebieten, in einem weiteren Rahmen hinsichtlich einer integrierten Ritualforschung, welche nebst eines interdisziplinären Ansatzes auch traditionsverbindende Komponenten berücksichtigt, stellt sie einen Beitrag zur Nepal-spezifischen und zur südasiatischen Ritualforschung dar, welche in vielen der aufgegriffenen Aspekte zu weiterer Vertiefung einlädt.

Methodische Überlegungen

Die gegenwärtige Praxis, die Zuständigkeiten der involvierten Spezialistengruppen und die verschriftete Tradition bezüglich der Navagraha-Rituale, auf welche sich die hier vorliegende Arbeit konzentriert, implizieren einen interdisziplinären Ansatz, welcher sich ethnologisch-religionswissenschaftlicher und indologischer Forschungsmethoden bedient. Entsprechend umfasst der empirische Teil der vorliegenden Studie (1) qualitative Interviews mit einer Auswahl an Astrologen,³² (2) qualitative Interviews und Textstudien mit Ritualspezialisten und weiteren autoritativen Vertretern der drei untersuchten Traditionen, (3) von diesen grundgelegte Texte, insbesondere Ritualliteratur,³³ und (4) die beobachtete Praxis.

Der Begriff der Ethnoindologie impliziert die Verbindung von heutiger, beobachteter Ritualpraxis und dieser zugrundeliegender, historischer Literatur (MICHAELS, 1998, 10).³⁴ Es liegt bezüglich der Ritualforschung in der

³² Die Auswahl der konsultierten Astrologen richtete sich nach deren Bekanntheitsgrad und entsprechenden Empfehlungen, ferner nach deren sozialer Zugehörigkeit und Spezialisierung.

³³ Die Auswahl der Ritualtexte richtete sich nach der aktuellen Praxis der konsultierten Spezialisten. Falls möglich, wurde deren eigene Ritualliteratur zugrundegelegt, was bei publizierten Manualen problemlos war. Die Textgrundlagen in der *Parvatīya*-Tradition (ParT) erwiesen sich als weitgehend einheitlich. Auch bezüglich der *Vajrācārya*-Tradition (VajT) kann von einer weitgehenden Repräsentanz der beschriebenen Texte ausgegangen werden, jedoch mit dem Vorbehalt, dass weitgehend auf Material abgestützt wurde, welches von den *Vajrācārya-s* in Kathmandu verwendet wird; dies impliziert, dass den je lokalspezifischen Abweichungen in Patan und Thimi-Bhaktapur nur vereinzelt Rechnung getragen wurde. Die *Rājopādhyāya*-Tradition (RājT) erwies sich bezüglich der Ritualtexte und des Ritualvollzugs in vielen Details als uneinheitlich, weshalb verallgemeinernde Aussagen oft nur als Tendenzen formuliert werden konnten.

³⁴ Einen diesem verwandten ethno-philologischen Ansatz hat STABLEIN (1976b, 361–363)

Sache selbst, dass neben einer synchron-gegenwärtigen eine diachrone Ebene einfließt. Ritualpraktiken definieren sich über letztere, angelegt auf Wiederholbarkeit und legitimiert über eine ins 'Zeitlose' zurückreichende Überlieferung. Die permanente Verwendung von Begriffen wie 'traditionell' oder 'traditionellerweise' im Verlaufe dieser Arbeit verweist auf Divergenzen zwischen der aktuellen Praxis und einer als herkömmlich, traditionell verstandenen Konzeption derselben, welche zum Teil nur noch erinnerte, zudem oft idealisierte 'Vergangenheit' ist; auf dadurch implizierte Überlegungen, wie sie auch der hier vorliegenden Arbeit zugrundeliegen, weist David N. Gellner treffend hin (GELLNER & QUIGLEY, 1995, 208):

To explain some aspects of the present one must refer back to a remembered and reconstructed past 'traditional' situation. But this does not mean that the 'traditional' situation was stable and timeless, or that different paths or developments might not have been followed under different conditions. It means rather that out of the flux of history several reference points have been chosen – not arbitrarily, but because they help to explain the present-day practices and structures [...].

Ein Bewusstsein dessen, wie ein Ritual 'traditionsgemäss' zu vollziehen sei, liegt bei jedem Ritualspezialisten vor, und wird tendenziell mit einem ideellen Unterton kommuniziert; die aktuelle Praxis präsentiert sich demgegenüber immer als eine unvollkommene, gar unzureichende Umsetzung. Der mit einer 'modernen' Gesellschaft im westlichen Sinne einhergehende Wertepluralismus impliziert zudem eine Tendenz hin zur Individualisierung, womit eine Relativierung, gar vorerst eine Ablehnung der eigenen traditionellen Werte und eine Infragestellung der darauf abgestützten Lebenspraxis einhergeht. Konzepte von Tradition und Moderne erweisen sich hier nicht als Oppositionen oder Brüche, sondern als in der Praxis auszuhandelnde, sich selber wandelnde Wertesysteme. Dieser Prozess ist nicht neu, doch haben die sozialen, ökonomischen und lebensstrategischen Variablen durch den Globalisierungsdiskurs bisher nicht gekannte Dimensionen angenommen.

Rituale tendieren dazu, dem gesellschaftlichen Wandel zum Trotz verfallene Werte und vergangene Lebensumstände zu reproduzieren. In einigen der gebräuchlichen *graha*-Manuale vorgeschriebene Gaben von Kühen, Pferden, Land oder Haussklaven sprengen nicht nur die finanziellen Grenzen jedes Patron, sie stellen eigentliche Achronismen dar. Sie wurden deshalb nicht weggelassen, sondern es erfolgte ein Wechsel von der materiellen zur symbolischen Ebene; diese Gabe von Tieren etc. werden nunmehr durch Sym-

im Umgang mit buddhistisch-tantrischen Ritualen empfohlen, wobei der philologische Teil in seinem Verständnis den zugrundeliegenden Textkorpus und damit die philosophische Einbettung eines konkreten Rituals bezeichnet.

bole der Gaben oder nominale Geldsummen substituiert. Die symbolische Äquivalenz und Austauschbarkeit von Materialien, Handlungen und Text gehören zum Wesen der hier behandelten Rituale; nicht Beliebigkeit, sondern ein vom Spezialisten beherrschtes Regelwerk bezüglich Substitution von Ritualbausteinen oder -materialien, bezüglich Kompression und Dehnung von Ritualementen, bezüglich des gesamten Ritualablaufs liegen diesen Variablen zugrunde. Ein grosses Mass an spontaner Flexibilität gehört ferner zum Ritualvollzug, sei es bezüglich nicht greifbarer oder vergessen gegangener Materialien, bezüglich kostensparender Varianten bei beschränktem Budget, bezüglich der gegebenen Örtlichkeit, der äusseren Umstände.³⁵ Der Ritualspezialist erweist sich als ein eigentlicher Ritual-Virtuose, der aufgrund der je spezifischen Situation den Ritualablauf moderiert.

Dieser Aspekt ritueller Performanz schliesst nicht aus, dass Rituale sich nicht bezüglich ihrer Aktualität, sondern auch ihrer Wirksamkeit bewähren müssen, um Bestand zu haben. Edward E. Evans-Pritchard's Überzeugung, dass soziale Tatsachen und damit auch rituelle Handlungen primär aus ihrer jeweiligen Kultur und aus verwandten Kontexten heraus zu erklären seien, bezog sich wohl auf die Arbeit des Ethnologen, impliziert aber auch, dass die Mitglieder derselben Kultur entsprechende Erklärungszusammenhänge auch selber laufend aktualisieren.

Der Vergleich als Methode ist insbesondere in religionswissenschaftlichen Abhandlungen als Reaktion auf die frühen religionsphänomenologischen Fehlritte lange Zeit geradezu verpönt gewesen, erlebt aber in jüngster Zeit eine gewisse Renaissance, unter anderem begründet in der Feststellung, dass wir implizit nicht anders können als neuartige Tatbestände mit eigenen internalisierten 'Vorlagen' zu vergleichen und einzuordnen, der Vergleich also jeder wissenschaftlichen Abhandlung vorgelagert Bestandteil unserer kognitiven Orientierung in der Welt ist. Auch theoretische Ansätze führen, oft unreflektiert, weiterhin vergleichende Elemente, Vergleichen hat sich als unumgängliches Erkenntnismittel erwiesen. Jüngere theoretische Beiträge wie diejenigen von Armin Geertz oder Jeppe Sinding Jensen versuchen, über die Etablierung einer wissenschaftlichen Meta-Sprache³⁶ und einer klaren Un-

³⁵ Die Differenz von Text und Performanz kann als eigentliche Grundkonstante ritueller Praxis bezeichnet werden (WULF & ZIRFAS, 2004, 35).

³⁶ Diese Meta-Sprache beschränkt sich nicht etwa auf wissenschaftliche Wortschöpfungen, sondern umfasst (1) die Modellbildung und die Herausarbeitung von Idealtypen, (2) die Erstellung von Schemata und Rahmen zur Einordnung der Modelle und Idealtypen, (3) die Relationierung von Akteuren (Individuen, Kollektive) und Modellen, schliesslich (4) die Entwicklung von Modalitäten, welche das Verhalten, die Relationen von Akteuren und Modellen einsichtig machen als Aspekt menschlicher Existenz in der Welt JENSEN (2004, 52).

terscheidung der zu vergleichenden Bereiche der vergleichenden Methode in der Religionswissenschaft ein neues Fundament zu verleihen. Die von JENSEN (2001) und ausführlicher JENSEN (2004) vorgestellten vier vergleichbaren Aspekte von Religionen umfassen Form, Funktion, Struktur und Bedeutung; Religionen ihrerseits umschreibt er als „construed or viewed sets of semantic and cognitive matters so that they become narrativized worlds of social objects, consisting of actions, thoughts, theories, institutions, etc.“ JENSEN (2004, 52). Wie auch diese, bilden sich theoretische bzw. methodische Überlegungen auf dem Hintergrund konkreter empirischer, limitierter Forschungsräume aus, sie reflektieren den jeweiligen Zeitgeist und die aktuellen Fragestellungen. Daraus ergibt sich ihre bedingte Reichweite, weshalb sie weder Bestand haben noch auf beliebige Daten anwendbar sind, sondern als Teil des Forschungsprozesses am konkreten Material neu überprüft und modifiziert werden müssen.

In der vorliegenden Untersuchung bezieht sich die vergleichende Darstellung exemplarisch auf eine in drei distinkte Traditionen integrierte Gruppe von Gottheiten, in einem engeren Sinne auf ein konkretes Ritual, das in allen drei Traditionen von einer analog zu setzenden Gruppe von Spezialisten für Laien als Reaktion auf dieselben – astrologisch definierten – Ursachen zu demselben Zweck vollzogen wird. Aufgrund all dieser übereinstimmenden Komponenten konzentriert sich der Vergleich auf die Form, hier also das Ritual-Arrangement, textuale und materielle Komponenten des Vollzugs, und auf die Struktur, welche im vorliegenden Falle die Komposition der entsprechenden Ritualabläufe, aber auch die strukturelle Einbindung der Planetengottheiten in das jeweilige Pantheon und in den zugehörigen Ritualkorpus einschliesst. Funktionale sowie semantische Aspekte reaktiver Navagraha-Rituale werden dagegen nicht aus einer auf Vergleich ausgerichteten Perspektive, sondern summarisch behandelt. Gereicht dies zu einer umfassenden Darstellung? Nein, und hier meldet sich Kritik an vorerst wohltuend unkomplizierten Ansätzen wie demjenigen von Jensen. Sie vernachlässigen insbesondere die historische Perspektive, die sowohl auf der Text- als auch auf der Interpretationsebene, ferner in deren Korrelation mit lokalen Gegebenheiten berücksichtigt werden muss. Die relevanten Akteure, hier primär die Astrologie- und Ritualspezialisten, stehen in einer je eigenen Tradition der Überlieferung und Konfrontation, die in ihre aktuelle Praxis einfließt. Die verwendeten Texte weisen Elemente auf, die allein aus dem aktuellen Diskurs heraus nicht erschöpfend erklärt werden können, sondern auf frühere, oft nicht mehr präsente, nicht mehr erinnerte ökonomische und sozio-politische Umstände zurückgehen. Auch überregionale Einflüsse auf die Traditionen des Kathmandutales erweisen sich als wichtiger Faktor, der sich in einem weiteren, als 'Kontext' zu umschreibenden Aspekt in eine vergleichende Analyse

integrieren liesse. Alle diese Aspekte führen zur Frage nach der gegenseitigen Beeinflussung von Ritualtraditionen, die sich seit Jahrhunderten ihren physischen Raum teilen, sich in ihrem Selbstverständnis aber weiterhin klar voneinander unterscheiden.

Eine Interpretation³⁷ der untersuchten Rituale synthetisiert mehrere Standpunkte mit einem je anderen Blick auf denselben Gegenstand. Einmal können die emischen Ebenen der involvierten Spezialisten und Laien unterschieden werden. Astrologische und priesterliche Spezialisten binden je nach Hintergrund die Astrologie und die zugehörige rituelle Praxis in unterschiedliche, als philosophisch, metaphysisch oder physisch zu charakterisierende Erklärungssysteme ein. Der Bezug des Laien mag sich dagegen auf die Ebene von unreflektiert-gewohnheitsmässigen, pragmatisch orientierten Handlungen und diesen zugeschriebenen Wirkungen konzentrieren.

Der Pluralität emischer Perspektiven tritt diejenige von Betrachtern mit etischen Standpunkten. Priesterlich tätige *Parvatīya*-Brahmanen genauso wie die Laien ihrer Gemeinschaft haben wohl eine Vorstellung von der Ritualpraxis der *Rājopādhyāya*-Brahmanen oder der *Vajrācārya*-s, doch ohne sich mit deren Ritualliteratur oder der Beobachtung konkreter Ritualabläufe beschäftigt zu haben – was natürlich auch umgekehrt gilt; nicht destotrotz besteht sehr wohl eine Vorstellung dessen, wie die Praxis der anderen zu beurteilen sei. Die Rezeption des Forschenden kommt als weitere etische Perspektive hinzu. Die systematisch gesammelten Materialien, die vermittelten Interpretationen werden in Modellen und Kategorien zu integrieren gesucht, welche innerhalb des eigenen wissenschaftlichen Kontextes nicht nur ein Nachvollziehen, sondern einen Erkenntniszuwachs ermöglichen.

Der Bereich der Ritualforschung zeichnet sich durch eine Reihe von konkreten 'Knackpunkten' aus, die stichwortartig wie folgt zusammengefasst

³⁷ Insbesondere in der Ethnologie wurde die Frage der Interpretation kultureller Phänomene gewinnbringend reflektiert; Clifford Geertz als einer der diesbezüglich anregendsten Vertreter thematisiert wiederholt die Frage des Verstehens und die Grenzen ethnographischer Darstellungen der 'Anderen', ausgehend von der Grundproblematik, dass „We can not live other people's lives, and it is a piece of bad faith to try. We can but listen to what, in words, in images, in actions, they say about their lives“ (GOTTOWIK, 1997, 280). Als bestmögliche Lösung zur 'Übersetzung' fremdkultureller Inhalte in einen wissenschaftlichen Text sieht er die dichte Beschreibung. Seine vergleichende Erforschung zweier muslimischer Gesellschaften einleitend, umreisst Geertz seine methodische Vorgehensweise in vier Schritten GEERTZ (1991): (1) Reflexion der eigenen, allgemeiner-abstrakten Konzepte dessen, was erforscht werden soll, (2) Aufarbeitung der Geschichte in ihren zeitlichen und kontextuellen Komponenten, (3) Feld-/Erforschung eines konkrete Beispiels ("gesellschaftliches Miniaturbeispiel"), (4) Verallgemeinernde Aussagen aufgrund einer Auswertung der beiden Zugänge - die Frage, inwieweit das Verständnis eingegrenzter Bereiche zum Verständnis umfassenderer Bereiche beizutragen vermag.

werden können:

- ▷ Divergenz von verwendetem Ritualmanual und effektiver Praxis
- ▷ Divergenz von überlieferter Ritualvorschrift und deren (Nicht-)Bezug zur aktuellen Lebenswelt
- ▷ Divergenz von Konzeption bzw. Beschreibung eines Rituals durch den Spezialisten und seiner effektiven Praxis
- ▷ Divergenz von Laienverständnis und philosophisch-ideellem Überbau
- ▷ Konkurrenz unterschiedlicher Ritualtraditionen
- ▷ Divergenz von indigenen Konzeptionen und deren Rezeption durch den Forschenden

Daraus ergeben sich eine Reihe von Schwierigkeiten in der Untersuchung aktueller Ritualtraditionen, denen oft nur unbefriedigend Rechnung getragen werden kann. Eine für die drei zur Diskussion stehenden Ritualtraditionen repräsentative Darstellung der Navagraha-Rituale und ihrer Kontexte zwingt zu einem Grad der Verallgemeinerung, der das Material fassbar und kommunizierbar macht. Einerseits erweist sich jeder Spezialist, ob Astrologe oder Priester, in seiner Arbeitswirklichkeit bis zu einem bestimmten Grad als ein Individualist, dem kein zweiter entspricht. Andererseits sind alle diese Spezialisten zumindest mitgeprägt von einer überindividuellen Lehrtradition und lokalspezifischen Einflüssen. In Bereichen, die einer einheitlichen normativen Basis entbehren, wird auch die Divergenz von 'Ist' und 'Sollte sein' in Frage gestellt, bzw. die das 'Sollte' bestimmende Norm beschränkt sich im Extremfall auf eine auf individueller Invention und Expertise beruhenden astrologischen Praxis oder auf ein innerhalb einer Priesterfamilie weitergeleitetes, in keiner Weise selbsterklärendes Ritual-Manuskript und auf eine subjektive Interpretation durch dessen Autoren und die späteren Benutzer derselben Vorlage.

Weiter erweisen sich die Handbücher als mehr oder weniger heterogene Texte. Ein Ritualmanual stellt nie einen vollständigen Text dar; primär als Memorierhilfe für den korrekten Vollzug verfasst, sind die als bekannt vorausgesetzten Ritualschritte, wenn überhaupt, einzig in Stichworten vermerkt, während die für ein konkretes Ritual spezifischen Abläufe in grösserem Detail ausformuliert werden. Verschiedentlich wird für spezifische Ritualabläufe auf ein entsprechendes Manual verwiesen, weshalb die Durchführung komplexerer Rituale die Konsultation und Kombination mehrerer Manuale verlangt. Nebst Varianten aufgrund unterschiedlicher Detailtreue in der Ausformulierung einer Ritualanweisung bestehen solche, die aufgrund unterschiedlicher Lehrmeinungen innerhalb einer Tradition oder aufgrund ortsspezifischer Praktiken in die Manuale einfließen.

Die Interrelation zwischen gesellschaftlichem Wandel und der Transformation von Ritualen schwingt im Laufe dieser Forschung in mehreren Aspekten mit; in vielen Unterhaltungen wurde die Kontrastierung von gegenwärtiger und 'traditioneller' Praxis ungefragt zum Thema. Das implizierte 'Früher' konnte sich auf einen Zeitraum, der eine oder zwei Generationen zurückliegt, beziehen, auf die Zeit der Rāṇa-Herrschaft, oder diejenige vor der Machtübernahme durch die Gorkhā-s. Darin kam deutlich zum Ausdruck, dass Rituale mit Tradition und deren konstanter Überlieferung zu tun haben, welche sich in der jeweiligen Gegenwart mit ihren Werten und Diktaten neu zu bewähren hat – und nur dann zu bewahren ist.

3. ASTROLOGIE- UND RITUALSPEZIALISTEN

Die Organisation und Durchführung Navagraha-bezogener Rituale impliziert insbesondere zwei Wissensbereiche, für welche sich in der traditionellen Gesellschaft zwei Gruppen von Spezialisten zuständig zeichnen: Die Astrologen¹ für zeit-räumliche Belange, die Priester für die Belange des Rituals. Während erstere einen Wissensbereich verwalten, auf welchen tendenziell statusunabhängig und über die Grenzen spezifischer Traditionen hinaus zurückgegriffen wird, sind letztere an je spezifische Ritualtraditionen, die entsprechenden Praktiken und eine je über ihre Zugehörigkeit und ihren Status definierte Klientel gebunden.

Die Polarität der beiden Spezialistenkategorien erweist sich in der Praxis keinesfalls als eine totale. Zum Aufgabenbereich eines Astrologen gehören auch die Beratung der Kundschaft hinsichtlich ritueller Massnahmen aufgrund problematischer astrologischer Konstellationen sowie die Übernahme spezifischer ritueller Aufgaben im privaten oder öffentlichen Bereich. Priester ihrerseits verfügen über ein astrologisches Grundwissen, mögen gar die diesbezüglichen ritualrelevanten und beraterischen Bedürfnisse ihrer Klientel selber abdecken.²

Obschon beide Spezialistengruppen gleichsam relevant sind für die Planung und Durchführung von Ritualen, wird der Status des hauspriesterlichen Spezialisten in den hinduistischen Quellen verschiedentlich demjenigen des Astrologen übergeordnet,³ eine Auffassung, die auch in der Tradition des

¹ Nep. *Joṣī* oder *Jyotiṣī*, Skt. *jyotiṣaka*, *jyotiṣika*, *daivajña*, *daivacintaka*, *gaṇaka*, *mauhūrtika*, *sāmvatsarika*; die Sanskrit-Bezeichnungen stellen jeweils einen Spezialbereich der Astralwissenschaften in den Vordergrund.

² Letzteres ist aktuell sowohl bei einigen *Vajrācārya-s* als auch *Parvatīya*-Brahmanen der Fall, welche sich als Astrologen und Hauspriester in Personalunion betätigen. Rameśvara Pouḍel, Ṛṣi Svāmi und Sūryaprasāda Dhuṅgel betonen, dass sie im Wissen dreier, vormals getrennter Bereiche geschult seien; sie meinen hiermit *jyotiṣa*, *karmakāṇḍa* und *jñānakāṇḍa*, welche die Spezialisierung des *Jyotiṣī*, des *Purohita Guru* umfassen.

³ Vgl. GANSTEN (2003, 63–67), der als Beleg des niederen Ranges von Divinatoren in Zeiten vor der Horoskopie Manusmṛti 3.150–3.168 aufführt, wonach unter den der Teilnahme an zentralen Opfern Unwürdigen auch die Astrologen erscheinen. Varāhamihira stellt in den ersten Versen der *Bṛhatsamhitā* einen Katalog von Qualitäten auf, die ein für die Beschäftigung mit der Astrologie würdiger Kandidat aufweisen sollte, und an an-

Kathmanduales historisch begründet ist (siehe unten). Die potentielle Offenheit des Astrologen bezüglich seines Arbeitsumfeldes und seiner Klientel und das oft mehrere Disziplinen integrierende Fachwissen mutet modern an, mag gleichzeitig aber in den Augen eines auf ihre statusgemässen, auch die sozialen Kontakte einschliessenden Reinheitsgebote bedachtes Brahmanentum ein Grund für die Deklassierung der sich mit Astrologie beschäftigenden Spezialisten gewesen sein. Ein weiterer Grund für eine Unterordnung der Astrologen durch die priesterlich-brahmanischen Spezialisten erwuchs aus der Konkurrenz um materielle Ansprüche für die Dienste im Auftrag von *yajamāna-s*, wie aus den diesbezüglichen Restriktionen für Astrologen in historischen Dokumenten deutlich wird.

Der traditionellen Auffassung zufolge gehören astronomisch-astrologische Belange innerhalb der ParT in den Aufgabenbereich einer Brahmanenschicht, welcher hauspriesterliche Dienste versagt sind. Innerhalb der NewT hat sich *Jośī* als ein *thar*-Name etabliert, der explizit auf die astrologische Spezialisierung seiner Träger verweist. Die Newar-*Jośī*-Familien sind selber durchwegs *Śivamārgī-s*, ihre Klientel schliesst dagegen nicht nur alle Newars, sondern jegliche ihre Dienste in Anspruch nehmenden Individuen mit ein. Innerhalb der Newar-buddhistischen Gemeinschaft gibt es keine spezifische Unterkaste astrologischer Spezialisten, woraus geschlossen werden darf, dass für astrologische Belange die *Jośī-s* konsultiert wurden. Einige der *Vajrācārya-s* verfügen jedoch über ausreichende astrologische Kenntnisse, um sowohl die Aufgabe des spirituellen Führers als auch des Ritual- und Astrologiespezialisten zu übernehmen.⁴ Unter den bekanntesten hauptberuflichen Astrologen im Tal sind zudem *Vajrācārya-s*, welche astrologische, allen offenstehende Praxen betreiben, ggf. kombiniert mit weiteren heilerischen und divinatorischen Fähigkeiten.⁵

derer Stelle (BS 2.31-34) hebt er die Achtbarkeit von 'zweimal-geborenen' einheimischen Astrologen hervor angesichts der Tatsache, dass gar die griechischen Kollegen als *Gurus* honoriert würden. In der Betonung positiver Qualitäten von Astrologen und der Forderung nach aussergewöhnlicher Gelehrsamkeit klingt ein Versuch einer Etablierung eines sozial-hierarchischen Status an, der offenbar nicht an sich gegeben war.

⁴ Darauf wurde z. B. von Nareśamāna Vajrācārya Wert gelegt, der die Integrierung der astrologischen Beratung in seine hauspriesterliche Tätigkeit als 'Dienst am Kunden' darstellt, gleichzeitig aber deutlich macht, dass es sich dabei nicht um eine eigentlich buddhistische Praxis handle. Soweit eingesehen, schweigen sich frühere lokalhistorische Quellen, darunter die *vaṃśāvalī-s*, bezüglich der Zugehörigkeit der Astrologen aus, und erst mit der expliziten Unterscheidung nach Newar-buddhistischen und -hinduistischen *thar-s* wird die Zuordnung der als *Daivajña*, *Gaṇita* etc. aufgeführten Spezialisten eindeutig (siehe weiter unten).

⁵ Hierzu gehört die Familie von Bhimadev Gurujyū (Muktarāja Vajrācārya) und seinen Söhnen, welche ihre Beratungen auf einer Kombination von Astrologie und traditioneller

Die astronomisch-astrologischen Grundlagen und der Almanach als wichtigste Referenz bleiben für alle diese Spezialisten dieselben, wodurch die den Beratungen zugrundegelegten Horoskope unabhängig von der Zugehörigkeit ihres Verfassers interpretiert werden können. Dieselbe Kompatibilität gilt für die von den astrologischen Spezialisten innerhalb weiterer nepalischer Gemeinschaften nach dem nordindischen System erstellten Horoskope.⁶

Die rituelle Kompetenz bezüglich aller hauspriesterlichen und hierin auch der Astrologie-bezogenen Rituale obliegt einer traditionsspezifisch definierten Spezialistengruppe. Während innerhalb der ParT Brahmanen vedischer Prägung für die Rituale des privaten und öffentlichen Bereichs zuständig sind, hat sich innerhalb der NewT die Zuständigkeit zur Durchführung von Ritualen differenziert. Die *Rājopādhyāya-s* verkörpern die insbesondere für hauspriesterliche Rituale der Mittel- und Oberschicht der *Śivamārgī* autorisierte Spezialistengruppe und stellen die eigentliche Brahmanenschicht dar. Zusätzlich übernehmen die *Karmācārya-s*, Spezialisten Hindu-tantrischer Prägung, rituelle Dienste an Tempeln und in ausgewählten hauspriesterlichen Kontexten. Innerhalb der Newar-buddhistischen Gemeinschaft beanspruchen die *Vajrācārya-s* die spirituelle und hauspriesterliche Autorität.⁷

Nebst der obersten hinduistischen bzw. buddhistischen priesterlichen Elite hat die NewT eine Reihe von weiteren Ritualspezialisten herausgebildet, die den als Hauptpriester agierenden *Mūlācārya* bei der Vorbereitung und während des Ritualvollzugs unterstützen oder einzelne Ritualelemente eigenständig ausführen.⁸ Im Rahmen ihrer umfassenden Studie zu Bhaktapur

Medizin abstützen.

⁶ Astrologie nach indischer Schule wird seit ca. 600 Jahren von den lamaistischen Spezialisten u. a. der Tamang und Gurung parallel zur tibetischen gelernt und angewendet; die Erstellung eines *janmakunḍalī* zur Geburt folgt der indischer Vorlage, wobei die für das tibetische System zentralen Angaben zu *lo* (spezifisches Jahr innerhalb des tibetischen Zwölfjahreszyklus), *mevā* (mantisches Diagramm bestehend aus neun spezifisch angeordneten Zahlen bzw. Feldern, welche je mit einer Farbe, einem Element und einer Himmelsrichtung assoziiert sind) und *pārkha* (mantisches Diagramm bestehend aus neun spezifisch angeordneten Trigrammen) ergänzt werden. Zur tibetischen Astrologie siehe einführend CORNU (1990). Der SuPa V.S. 2059, 65, integriert je eine Tabelle zu *lo* und *pārkha*.

⁷ Bezüglich ihrer Position innerhalb der VajT wurden die *Vajrācārya-s* gelegentlich als 'buddhistische Brahmanen' bezeichnet (GELLNER, 1995b, 210). Wie LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 362–363) betonen, ist diese Bezeichnung in mancherlei Hinsicht irreführend; auch wenn strukturelle Parallelen absolut bestehen, übernehmen die *Vajrācārya-s* eine Reihe von Aufgaben, welche die brahmanische Spezialisten von sich weisen würden; sie verkörpern ein grundlegend anderes Selbstverständnis bezüglich ihrer spirituellen und rituellen Vorrangstellung.

⁸ Die Rolle des *mūla-ācārya* (Skt. 'Wurzelpriester', Hauptpriester) wird für die Durchführung eines Rituals definiert und kann vom *Purohita* oder einem anderen qua-

führen LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 354–356) die *Jośī-s* in der Kategorie der 'auxiliary priests' bzw. 'para-priests' auf, wozu ferner die *Karmācārya-s* (Nep./New. *Ācāju*)⁹ und die *Śivācārya-s* oder *Tini*, letztere eine für Bhaktapur spezifische Priestergruppe, gezählt werden.¹⁰

Die *Karmācārya-s* (New. *Ācāju*) werden ihrer sozio-hierarchischen Position nach den *Śreṣṭha-s*, in einigen Lineages den *Jyāpu-s* gleichgestellt.¹¹ *Karmācārya-s* übernehmen regelmässig den Ritualdienst insbesondere in lokalen Bhairava- und Göttinnen-Tempeln bzw. *-pīṭha-s*.¹² Dabei hat sich insofern ein hoher Grad an Spezialisierung ergeben, als ausschliesslich die für ein bestimmtes Heiligtum zuständigen Vertreter um die spezifischen rituellen Praktiken wissen; entsprechend werden sie in der Öffentlichkeit regelmässig nach der von ihnen betreuten Gottheit benannt.¹³ Vertreter der *Karmācārya-s* sind bis heute eng in den Kult der königlichen Taleju in Bhaktapur und Kathmandu (DYCZKOWSKI, 2000, 7–8) sowie der königlichen *Kumārī* in Kathmandu eingebunden (SLUSSER, 1982, 314, 316–317). Für ihre häuslichen Rituale engagieren sie *Rājopādhyāya-s*, nehmen dagegen

lifizierte Priester übernommen werden.

⁹ Zu den *Karmācārya-s* siehe TOFFIN (1984, 561–566), LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 356–357), MICHAELS (1994, 133–135) und, mit besonderem Bezug zu historischen und aktuellen Aspekten der *Ācāju* in Bhaktapur ŚREṢṬHA (2003). Die bisher spärlich vorhandenen Daten zur Tradition und Praxis der *Karmācārya-s* lassen vermuten, dass beträchtliche örtliche Unterschiede bestehen.

¹⁰ Die *Tini* werden für bestimmte Totenrituale gerufen und dürfen vedische *mantra-s* rezitieren. Die *Śivācārya-s* werden anderswo der Gruppe der *Karmācārya-s* zugezählt.

¹¹ Sie hätten ursprünglich der brahmanischen Kaste angehört, seien aber aufgrund von unsanktionierten Heiratsverbindungen des brahmanischen Status enthoben worden, so eine bei Michaels (op. cit.) oder Toffin (op. cit.) erwähnte Aussage bezüglich ihrer Abstammung. Diese Fragen sind indes nicht definitiv geklärt, insbesondere bezüglich der *Jyāpu-Ācāju-s*.

¹² Innerhalb der NewT unterscheidet sich die tantrische Praxis der *Rājopādhyāya* von derjenigen der *Karmācārya* oder der *Jyāpu*, und es gibt auch innerhalb der einzelnen *thar-s* keineswegs eine einheitliche Ausrichtung. Das von LIDKE (2000, 54ff.) dargelegte, als spezifisch für Nepal bezeichnete *sarvāmnāya*-System gliedert sich in sechs tantrische Schulen (*āmnāya*) anhand der sechs räumlichen Hauptrichtungen: *pūrvāmnāya*, *dakṣiṇāmnāya*, *paścimāmnāya*, *uttarāmnāya*, *adhāmnāya*, *urdhvāmnāya*. Diese werden als Alternativen oder als eine suggestive Abfolge dargestellt, welche eine eventuelle Initiation in alle sechs *āmnāya-s* – und die diesen zugeordneten Gottheiten – vorsieht. Dagegen führt DHANAŚAMŚER (2000, 140–146) mit Verweis auf unterschiedliche Quellen, Unterteilungen nach neun bis zehn *āmnāya* auf. Eine alternative in tantrischen Texten verbreitete Gliederung der hinduistischen Schulen findet sich bei BEANE (1977, 250–252) oder [272–276]Santideva-2000: 1 *veda*, 2 *vaiṣṇava*, 3 *śaiva*, 4 *dakṣiṇa*, 5 *vāma*, 6 *siddhānta*, 7 *aghora* und *yoga*, 8 *kaula*. DHANAŚAMŚER (2000, 215–226) führt einige der zentralen tantrischen Schreinen in Nepal auf. DYCZKOWSKI (2000) diskutiert ausgewählte tantrische, in Nepal beheimatete Traditionen.

¹³ So spricht man in Bhaktapur von den *Vārāhī-*, *Mahākālī-* oder *Tripurapīṭha-Ācāju-s* oder in Deopatan vom *Bhubaneśvarī-* oder *Jayabhageśvarī-Ācāju* bzw. *-bāje*, etc.

selber hauspriesterliche Aufgaben für einige der reinen *thar-s* wahr, zum Teil in Ergänzung zu *Rājopādhyāya-s* und/oder *Vajrācārya-s*.¹⁴ Für einige *thar-s* übernehmen sie die Rolle des *Kulācārya* und sind, in Ergänzung zum *Thakāli*, dem Clan-Ältesten, für die Verehrung der Gruppen-spezifischen *kuladevatā* (New. *digu dyah*) zuständig.¹⁵ LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 297, 356–357) betonen, dass die im öffentlichen Bereich stattfindenden tantrischen, oft mit Blutopfern in Verbindung stehenden Rituale an die *Karmācārya-s* delegiert sind, wogegen die *Rājopādhyāya-s*, auf die Wahrung eines mit dem Brahmanen assoziierten reinen Status bedacht, die tantrische Praxis auf den privaten Bereich beschränkten. Die von denselben Autoren gewählte Kategorisierung der *Ācāju-s* als Para-Priester ist insofern irreführend, als diese Gruppe nicht nur als Hilfspriester der *Rājopādhyāya-s*, sondern auch in eigener Regie agieren; es müsste passender von einer komplementären Ritualpraxis der beiden Spezialistengruppen innerhalb der NewT gesprochen werden.¹⁶ Die den *Karmācārya-s* überantworteten Gottheiten gehören zu den als kraftvoll und potentiell gefährlich eingestuft, die von den *Rājopādhyāya* nicht adressiert werden. Sie übernehmen unterschiedlich hauspriesterliche Dienste für tiefere Kasten in eigener Regie. Sie scheinen nebst dem Tempeldienst, in den sie Gottheit-spezifisch initiiert sind, innerhalb der traditionellen Gemeinschaft speziell auch für Krisen- oder Austreibungsrituale in einem persönlichen oder kommunalen Kontext zuständig gewesen zu sein.¹⁷ Die als Priester aktiven *Ācāju-s* berufen sich auf ihre eigene Texttradition bezüglich der Durchführung von Ritualen. Auch wenn die *Karmācārya-s* sich als sehr heterogene Gruppe erweisen, was ihre Zuordnung, die Zuständigkeitsbereiche

¹⁴ Wie Bal Gopal Shrestha bezüglich Sankhu festhält, oblag den *Karmācārya-s* zum Beispiel die rituelle Reinigung von Haus und Hinterbliebenen am elften Tag nach einem Todesfall (New. *ghahsu*, Nep./Skt. *grhaśuddhi*); da keine *Karmācārya-s* mehr verfügbar sind, werden für diese Aufgabe heute *Vajrācārya-s* oder *Jośi-s* engagiert (SHRESTHA, 2002, 121–122).

¹⁵ Vergleiche die Beschreibung bei REGMI (1965, part 2, 715) und bei VERGATI (1995, 119–120).

¹⁶ Dies impliziert, dass aus der Sicht der *Karmācārya-s* je nach Kontext die *Rājopādhyāya-s* genauso als Para-Priester betrachtet werden könnten; vgl. zu diesem Punkt die Auffassung von QUIGLEY (1997, 575) in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Darstellung der priesterlichen Spezialisten in *Mesocosm*.

¹⁷ Ein Beispiel, welches die Navagraha integriert, besteht in dem weiter unten angesprochenen *bhairavāgnihoma*. Der von Purushottam Lochan Shrestha unter der Aufsicht von Tek Bahadur Shrestha 2003 fertiggestellte Bericht zu den *Karmācārya* in Bhaktapur enthält mehrere Belege dafür, dass *Ācāju-s* auch Rituale des *śānti*-Typus für Privatpersonen und im Kontext des Tempelkults ausführen (SHRESHTA & SHRESHTA, 0000, insbes. 55–58). Dazu gehören nebst Varianten des Feueropfers auch text-zentrierte Formen wie die Reziation des Nandikeśvara zugeschriebenen *Śāntikādhyāya* bzw. *Śāntyādhyāya* (siehe Exkurs II), bzw. den Textausschnitt unter App. I, AppTe-2.

und rituellen Kontexte angeht, ergibt sich ein verbindendes Element, in Abgrenzung zu den *Rājopādhyāya*- oder *Parvatīya*-Brahmanen, in der durchgehenden Meidung vedischer *mantra-s* im Ritualvollzug.

Früher gehörte nebst dem *Rājopādhyāya* und dem *Karmācārya* regelmässig ein *Jośī* zu den priesterlichen Spezialisten bei allen wichtigeren lebenszyklischen Ritualen, insbesondere bei *ihī*, *vratibandha*, *vivāha* und bei *budhājanku*.¹⁸ Dasselbe war die Regel bei *śoḍaśāśrāddha* der höheren Kasten (TOFFIN, 1984, 150, 155 n47, 161 n50).¹⁹ Von der Einberufung dieses Spezialistentrios wird indes heute in den meisten Fällen abgesehen; die rituellen Aufgaben werden ausschliesslich vom *Purohita*, eventuell unterstützt durch einen Schüler oder Kollegen, übernommen.²⁰

Nebst diesen eigentlich priesterlichen Aktivitäten sind bezüglich des Ritualvollzugs eine Reihe von Funktionen definiert, welche von Akteuren eines bestimmten sozialhierarchischen oder familialen Status zu übernehmen sind. In vielen Ritualen der NewT ist die Präsenz und aktive Mithilfe der *Gurumā*, der Ehefrau des amtierenden *Rājopādhyāya* bzw. *Vajrācārya*, unerlässlich.²¹ Oft sind es auch die Ehefrauen, welche die vom Priester benötigten, ritualspezifischen Materialien bereitstellen und die ggf. benötigten rituellen Speisen für die Gottheiten zubereiten. Innerhalb der NewT sind ferner die Clan-Ältesten²² unter den sekundären Ritualspezialisten zu nennen; bei lebenszyklischen oder occasionell im Familienkreis initiierten Ritualen ist ihre Präsenz unerlässlich. Je nach *thar* und rituellem Anlass kommen ihnen in Ergänzung

¹⁸ Levy und Rājopādhyāya nennen das Trio explizit bei *ihī* (LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA, 1992, 667). In der Interpretation von Mṛtyuñjaya Karmācārya stehen diese drei Gruppen letztlich als Repräsentanten von Brahmā, Viṣṇu und Mahādeva beziehungsweise deren Aufgaben der Kreation, Erhaltung und Zerstörung, was eine Assoziation der *Jośī* mit Viṣṇu implizieren würde. Ungeachtet des Gehalts dieser Aussage wird das diesem Spezialistentrio zugesprochene Gewicht deutlich.

¹⁹ TOFFIN (1987, 219–220) führt die *Jośī* als eine unter vierzehn in Totenritualen spezifische Funktionen erfüllenden Kaste auf.

²⁰ Falls *ihī*- oder *vratibandha*-Rituale in einem gemeinschaftlichen Rahmen – gelegentlich mit einer Anzahl von bis über hundert zu initiiierenden Knaben bzw. Mädchen – organisiert werden, können unter den priesterlichen Helfern auch *Jośī-s* beteiligt sein.

²¹ Dies trifft in beschränkter Masse auch für die ParT zu; die *Gurumā* wird für *dampatīpūjā*, die Verehrung und Besenkung von Priester und Ehefrau als Teil der abschliessenden Handlungen im Rahmen auspiziöser Rituale eingeladen, ferner bei elaborierten Formen des *śayādāna* ('Bett-Gabe') oder bei *vrata-s* wie *ṛṣipañcamī*, dem Gelübde aus Anlass des 'Fünften der Weisen' am 5. Tag der hellen Mondhälfte des Monats Bhādra.

²² *Thakāli* (Nep.) bzw. *Nāyo* (New.) bezeichnet den Clan-ältesten Mann, *Nakī* (Nep./New.) die Clan-älteste Frau, wobei letztere nur mit noch lebendem Ehemann Clanbezogene rituelle Aufgaben übernehmen kann; falls die Ehefrau des *Thakāli* verstorben ist, agiert die Ehefrau des Nächstjüngeren als *Nakī*.

zum amtierenden Priester spezifische Aufgaben zu, oder aber sie beaufsichtigen priesterliche Aufgaben innerhalb ihres Clans in eigener Regie.²³ Insbesondere lebenszyklische Rituale schliessen weitere Akteure unterschiedlichen Verwandtschaftsgrades, häufig die *Phupū*, (Nep., die jüngste Schwester des Vaters) und der *Māmā* (Nep., Mutterbruder), aktiv in den Ritualablauf mit ein.

Die *Citrakāra-s*²⁴, welche ihrerseits einen *Vajrācārya* als Hauspriester engagieren, nehmen ritualbezogene Malaufträge sowohl von *Rājopādhyāya-s* als auch von *Vajrācārya-s* entgegen. Diese Aufträge bestehen in der fachgerechten Bemalung der traditions-, ritual- und lokalspezifischen Sets von irdenen Krügen (Skt./Nep. *kalaśa*) und Tonschalen. Ferner malen sie die vorgeschriebenen Gottheiten als Vollbild oder Symbol, die acht glücksbringenden Zeichen (Skt. *aṣṭamaṅgala*) etc. auf Papier, Stoff oder Flechtmatten, sie werden zum Bemalen des Hauseingangs des *yajamāna* im Vorfeld zentraler lebenszyklischer Rituale wie Initiation, Heirat und *budhājanku* gerufen.²⁵ Die *Citrakāra-s* gehörten früher zudem regelmässig zum Spezialistenteam bei grösseren Ritualen, wobei ihnen insbesondere bei der Invokation der Gottheiten rituelle Aufgaben zukamen.²⁶ Diese Aufgaben bedingen ihre zeitweilige Zulassung zu Ritualen und Orten, die ausschliesslich den entsprechend Ge-

²³ Bei der Verehrung der *kuladevatā* können *Thakāli* und *Nakī* den *Purohita* gänzlich ersetzen. Eine grössere Souveranität der Clan-Ältesten bezüglich priesterlicher Funktionen zeigt sich in den unteren Gesellschaftssegmenten. In Khokana z. B. wird ein einziger, im Nachbardorf wohnender *Vajrācārya* für spezifische hauspriesterliche Funktionen bei Todesfällen und nach Abschluss der einjährigen Unreinheitsperiode gerufen, zudem für den Vollzug des alljährlich anlässlich des *Sikālī-yātrā* am *pīṭha* dieser Göttin stattfindenden Feueropfers. Alle weiteren lebenszyklischen und gemeinschaftlichen Rituale werden, beruhend auf oraler Überlieferung, ausschliesslich von den Clan-Ältesten beaufsichtigt und durchgeführt. Vgl. bezüglich der zentralen Position der *Nakī* die Beschreibung von *ihī*, der rituellen Verheiratung der Mädchen mit einer Gottheit, in Panauti bei TOFFIN (1975).

²⁴ Skt. *Citrakāra* – 'Bild-Macher', New. *Puṃ*, *Pū* oder *Pū*; zu den *Citrakāra-s* allgemein siehe TOFFIN (1995), bezüglich Saṅkhu SHRESTHA (2002, 130), hinsichtlich des Erstellens von Masken in Bhaktapur VERGATI (2000, 123–133).

²⁵ Im öffentlichen Bereich kommen ausgewählten Vertretern der *Citrakāra* im Rahmen von Tempeljubiläen und Festen Malaufträge zu, etwa die Retouchierung oder Neubemalung von permanent installierten oder von Prozessions-Ikonen, von Göttermasken oder Prozessionswagen.

²⁶ Gemäss Aiśvaryadhar Śarmā und Ratnarāja Rājopādhyāya kam dem *Citrakāra* bei allen grösseren häuslichen Ritualen die Aufgabe zu, den auf den *kalaśa-s* ikonisch dargestellten Gottheiten während *prāṇapratīṣṭhā*, der 'Installierung des Lebensodems', als eigentliche Schlüsselhandlung die Augen zu 'öffnen'. Heute werden sie höchstens noch im Rahmen von Weiheritualen für neu zu installierende Ikonen oder Göttermasken gerufen. Bis heute ist das Bemalen von Götterstatuen und die Herstellung von Masken für die rituellen Tanzdramen der NewT mit einer Serie von Ritualen verbunden, die ausschliesslich vom *Citrakāra* oder von diesem im Beisein eines Priesters vollzogen werden.

weihten offen sind.

Wie von Levy und Rājopādhyāya betont, gehören ferner je eine Gruppe von 'Reinheits-Technikern' – insbesondere die *Nau / Nāpit*²⁷ – und 'versteckten Para-Priestern' – insbesondere *Dyaḥlā* und *Jogī*²⁸ – zu den mit spezifischen rituellen Funktionen betrauten sekundären Spezialisten (LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA, 1992, insbes. 359–370). Zu den in Rituale privaten und öffentlichen Charakters eingeschalteten *thar-s* gehören schliesslich die in der Landwirtschaft tätigen *Maharjan/Jyāpu/Kisān*, welche zum Wegtragen von *balī*, dem Speiseopfer an Geistwesen und Schlangen, gerufen werden²⁹, oder die für das Töten von Opfertieren verantwortlichen *thar-s* der *Nāe/ Kasāi*, die im Alltag als Metzger arbeiten. Schliesslich sind die ritualspezifisch zu engagierenden Musikanten-*thar-s* zu nennen, die zu wichtigeren Ritualen traditionellerweise einberufen werden.³⁰

Nebst diesen am Ritualvollzug selber beteiligten *thar-s* arbeitet eine Anzahl von Fachleuten im Hintergrund den agierenden Ritualspezialisten in die Hand. Die traditionellen *Vaidya-s* führen insbesondere pflanzliche und mineralische Ritualmaterialien und verkaufen in der Regel bis heute die gängigen Roh- oder Fertigmaterialien für *homa*, *dhūpa* oder *dīpa*. Die *Kumāi / Kumhaḥ* bzw. *Prajāpati* als Hersteller von Tongefässen, die *Tamrakāra* als Hersteller von rituell verwendeten Metallgegenständen, der Goldschmied zur Anfertigung von Beigaben aus Gold und Silber, die *Ghatu / Ghātā* oder *Mālākāra* als Blumenlieferanten oder die Hersteller der unterschiedlichen, rituell verwendeten Süßwaren (vorwiegend *Rājakarnikāra*) gehören alle zur Kategorie der mit spezifisch ritualbezogenem Wissen ausgestatteten sekundären Spezialisten, welche nicht aktiv in den Ritualablauf selbst integriert sind.

²⁷ Die *Nau* werden für die Kopfrasur und/oder das Schneiden der (Finger- und) Fussnägel als Teil der vorbereitenden reinigenden Handlungen vor grösseren Ritualen gerufen, ihre männlichen Mitglieder sind gelegentlich im Alltag als Barbieri tätig. Zu den *Nau* und ihrer rituellen Bedeutung siehe LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 362), GELLNER & QUIGLEY (1995, 65–66), SHRESTHA (2002, 130–131), zu ihrer sozialen Position siehe GELLNER (1992, 44–46).

²⁸ Die *Dyaḥlā* (New., auch *Dyolā*, alternativ *Poḍe, Poñ*) und die *Jogī* (alternativ *Kāpālī, Kusle, Jugī, Yogī*) spielen als potentielle Empfänger von *grahadāna* eine Rolle und werden im entsprechenden Abschnitt ausführlicher dargestellt.

²⁹ Diese den *Jyāpu* zugeschriebene Funktion ist in der *Bhāṣā Vamśāvalī* belegt (GELLNER & QUIGLEY, 1995, 159).

³⁰ Die traditionellen Musikanten gehören, unterschieden nach Instrumenten und Anlässen, insbesondere den *Maharjan/Jyāpu/Kisān* und den *Jogī/Kusle/Kapālī* an. In jüngster Zeit wird das Spielen traditioneller Instrumente vermehrt allen interessierten Jugendlichen, insbesondere auch den Mädchen, vermittelt. Die heute im Rahmen öffentlicher und privater Anlässe ersatzweise engagierten Blechmusiken sind bezüglich ihrer sozialen Zugehörigkeit nicht definiert.

Die heutige ParT des Kathmandutales entbehrt weitgehend sekundärer Ritualspezialisten.³¹ Die Ausführung von häuslichen Ritualen obliegt ausschliesslich einem einzigen oder einer Gruppe von Brahmanen, welche ritualspezifisch für bestimmte Aufgaben engagiert werden. Für das Schneiden von Haaren und Nägeln als Teil der reinigenden Handlungen wird wohl, wie in der NewT, eine *Nāpit*-Familie engagiert; vereinzelt mögen Vertreter der *Jogi-thar* als Empfänger von spezifischen rituellen Gaben gerufen werden, Materialien für den rituellen Bedarf mögen regelmässig vom selben Ort bezogen werden. In jedem Fall haben sich aber die dauerhaften gegenseitigen zugunsten auftragsbezogener Verpflichtungen aufgelöst.

Die je spezifischen Aspekte der Spezialistengruppen astrologischer und priesterlicher Ausrichtung und ihre historischen Wurzeln im Tal sowie ihrer aktuellen sozio-hierarchischen und ritual-relevanten Position zeigen sowohl strukturelle Parallelen als auch distinkte, historisch oder lokal-spezifisch begründete Aspekte in den drei untersuchten Traditionen auf. Den Astrologen kommt aus priesterlicher Sicht eine untergeordnete, bestenfalls hilfspriesterliche Position zu, die Astrologie wird als Hilfswissenschaft im Dienste eines korrekten Ritualvollzugs interpretiert. Bezüglich ritueller Massnahmen aufgrund negativer Planetenpositionen im persönlichen Horoskop zeigt sich eine umgekehrte Autorität; hier sind es die Astrologen, welche den Ritualspezialisten über ihre Kunden Anweisungen nicht nur hinsichtlich der günstigen Zeit, sondern ferner bezüglich der zu wählenden rituellen Modi und der hierfür benötigten *graha*-spezifischen Materialien erteilen. Diese Kategorie der reaktiven, vom Astrologen empfohlenen Rituale stellen damit eine Besonderheit dar.

3.1 Die Astrologen

Sowohl historische Belege als auch die aktuelle Praxis zeugen von den vielfältigen Tätigkeiten der Astrologen (Skt./Nep. *Jyotiṣī*)³², welche nicht nur Spe-

³¹ Diese Tatsache ist zu einem Teil ihrer Zuwanderung und dadurch Loslösung aus einem in sich geschlossenen, lokal gebundenen Kontext zuzuschreiben. Wie aufgrund von Schilderungen dörflicher Kontexte mit brahmanischer Priesterschicht vermutet werden kann, erweisen sich die sozialen Verflechtungen hinsichtlich ritualbezogener Spezialisierungen bis heute vielschichtiger und bis zu einem bestimmten Grad je lokalspezifisch geprägt.

³² Im lokalen Sprachgebrauch wird *Joṣī* als Bezeichnung eines praktizierenden Astrologen verwendet, unabhängig von dessen Familiennamen. Im Rahmen dieser Arbeit verwende ich *Joṣī* als *thar*-Name, der wohl in historischen Kontexten als Synonym für die Tätigkeit als Astronom-Astrologe stand, heute aber vorab als Familienname zu gewichten ist. Wo ausschliesslich die astronomisch-astrologische Tätigkeit angesprochen ist, verwende ich *Jyotiṣī* im Sinne einer Berufsbezeichnung, in einem unspezifischen Sinne der deutschen Bezeich-

zialisierungen innerhalb (Astronomie, Divination, Horoskopie etc.) einschließen, sondern auch über die Grenzen des eigenen Faches und einer spezifischen Texttradition hinausweisen; Spezialisten der Astralwissenschaften wirken als Heiler, als Divinatoren, als Medien, als Ritualspezialisten, als Lebensberater.

Bezüglich der aktuell-nepalischen Praxis des Kathmandutales werden – teilweise in Abweichung zu den von PINGREE (1981) definierten – vier relevante Bereiche des *jyotiṣa*-Wissens genannt:³³

1. *siddhānta jyotiṣa*: alle Aspekte der Erstellung des *pañcāṅga* – die astronomische Berechnung (*gaṇita*) insbesondere der *tithi-s* und des Sonnenlaufes und der davon abhängenden Grössen, die Kalkulation von lokal bzw. jahreszeitlich zu adaptierenden Breiten- und Längengraden (*velāntara* und *deśāntara*), die Errechnung der effektiven Planetengeschwindigkeiten, etc.³⁴
2. *jātaka jyotiṣa*: alle Aspekte der Horoskoperstellung und -deutung;³⁵ hierzu gehört auch der als *praśna* bezeichnete Bereich der auf den Ist-Zustand des Individuums fokussierten Befragungen.³⁶
3. *horā jyotiṣa* oder Moment-Astrologie: derjenige Bereich astronomisch-astrologischen Wissens, der sich mit der Bestimmung des günstigen Moments (Skt. *muhūrta*, Nep. *sāit*) befasst; hierzu gehört die Berechnung von Individuum-unspezifischen *muhūrta-s* für Hochzeit, *vratibandha* (Initiation der Jungen), für *dākṣā* (insbes. tantrische Initiation), für *mitālī* (Freundschaftsgelübde), für Feste, Reisen, verschiedene Phasen des Hausbaus oder des landwirtschaftlichen Anbauzyklus.³⁷
4. Ein als Mundanastrologie bezeichneter Spezialbereich widmet sich der Vorhersage und Analyse politischer Belange von Regierungen, Partei-

nung 'Astrologe' vergleichbar.

³³ Siehe zu Details des *pañcāṅga* und der Horoskopie ausführlicher Exkurs I.

³⁴ Sūryaprasāda Dhūṅgel nennt an aktuell konsultierten Referenztexten Sūryasiddhānta, Grahalāghava, Bhāsvatī, Makaranda, Rāmaṅgoda-sārīnī und Siddhānta-śīromaṇi bzw. Siddhānta-sārīnī. Ausser dem letztgenannten Text, der aufgrund des Siddhānta-śīromaṇi errechnete tabellarische Aufstellungen enthält, sind alle diese Werke in PINGREE (1981) beschrieben.

³⁵ Ein Spezialgebiet dieser Ausrichtung ist die astrologisch fundierte Handlesekunst; die Hand wird von einigen Astrologen ergänzend zum oder als Ersatz für ein nicht vorhandenes Horoskop beigezogen (letzteres trifft z. B. für Maṅgalrāja Joṣī zu). An textlichen Grundlagen für *jātaka* wird weiterhin auf das Werk Varāhamihira's verwiesen, in den Gestellen der lokalen Astrologen jüngerer Generation findet sich auch eine Auswahl an klassischen und modernen Titeln in Hindi.

³⁶ Diese werden in der Besprechung von Pingree der Moment-Astrologie zugeteilt.

³⁷ Sūryaprasāda Dhūṅgel nennt insbesondere Muhūrtacintāmaṇi als Referenztext.

en und Politikern, ferner der Vorhersage von Erdbeben und weiteren Naturkatastrophen.³⁸

Die Mundanaastrologie bezeichnet den wohl ältesten Anwendungsbereich der interpretativen Astrologie, welche an Herrscherhöfen gross geworden ist (siehe unten). Dagegen decken *jātaka* und *hora jyotiṣa* die zentralen Wissensgebiete eines allgemein-beraterisch tätigen Astrologen ab. Mit der Publikation lokaler *pañcāṅga-s* ist insbesondere *siddhānta jyotiṣa* aus dem Aufgabenbereich vieler Astrologen ausgeschieden.³⁹ Vormals war das Wissen um den jährlichen Ritual- und Festkalender weitgehend in den Händen der Astrologen, und entsprechend stellten sie, zu den obgenannten Aufgaben, die primäre Informationsquelle bezüglich kalenderbezogener Rituale und jährlich stattfindender Feste dar.⁴⁰ Weiterhin lässt man sich ggf. den bevorstehenden, nach dem lunaren Kalender zu errechnenden Geburtstag vom Astrologen bestätigen und gleichzeitig die sich im Horoskop für das kommende Jahr abzeichnenden Tendenzen und etwaige Einflussmöglichkeiten erläutern.

3.1.1 Historische Aspekte der *jyotiṣa*-Spezialisten

Innerhalb der traditionellen hinduistischen Gesellschaft des Kathmandutales gehörten das Erstellen des (Ritual-)Kalenders und die Horoskopie, ferner ausgewählte rituelle Funktionen, zu den Aufgabenbereichen der *Jośī-thar-s*, einer mit einer Unterkaste der Brahmanen identifizierten Berufsgruppe. Die bis zu zweiunddreissig Generationen zurückreichenden Stammbäume einiger der im Kathmandutal ansässigen *Jośī*-Familien verweisen auf ihre Zuwanderung aus Mithila, möglicherweise im Zuge des Königs Harasiṃhadeva,

³⁸ In Nepal haben nebst dem König auch die meisten Minister ihren persönlichen astrologischen Berater. Aspekte der polito-astrologischen Analyse wurden an der zweiten Konferenz der südasiatischen Astrologen im Frühling 2003 in Kathmandu wiederholt aufgegriffen.

³⁹ Toyānātha Pant veröffentlichte den ersten nepalischen *pañcāṅga* im Jahre 1889 (V.S. 1946). In allen Bereichen sind derzeit Erneuerungen im Gange, welche weitgehend den erweiterten Möglichkeiten der Computerelektronik zuzuschreiben sind. Seit kurzem hat auch in Nepal die computerprogrammierte Horoskopstellung und -analyse Fuss gefasst, und einige lokale Astrologen engagieren sich derzeit in der Entwicklung eigener Software.

⁴⁰ Heute ist dies höchstens in Grenzfällen so, etwa, wenn der *tithi* (lunarer Tag, siehe Exkurs I) eines Festes oder eines *vrata* um den Sonnenaufgang wechselt. Während gemäss ParT der *tithi* bei Sonnenaufgang ausschlaggebend ist, neigen die Spezialisten der NewT dazu, demjenigen *tithi* den Vorzug zu geben, der die meisten Morgenstunden abdeckt. Die Tatsache, dass hierhin die ParT und NewT unterschiedlichen Regeln folgen, führt mit einiger Regelmässigkeit zu Divergenzen. Bis heute sind im Rahmen grösserer Festen wie *Rato Matsyandranātha yātra*, *Indrayātra*, *Bisketyātra* etc. eine Reihe von günstigen Momenten im Zuge der Vorbereitung der Gottheit, des Beginns des Umzugs der göttlichen Wagen (*ratha*) etc. von einem Astrologen festzulegen.

der in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts ins Tal einwanderte.⁴¹ Unter den frühesten Belegen von Kastenaufteilungen in Nepal erscheint die um 1400 durch König Jayasthiti Malla angeregte Re-Organisation der lokalen Gesellschaft des Tales;⁴² basierend auf dem hinduistischen Vier-Kasten-System der Brahmanen, *Kṣatriya*, *Vaiśya* und *Śudra*⁴³ wurden die Newar in vierundsechzig Subkasten unterteilt, wobei mit *Jyotiṣa* und *Grahacintaka* zwei astronomisch-astrologische Fachrichtungen unterschieden wurden (WRIGHT, 1972, 186). Sich berufend auf die von Jayasthiti Malla angeregte *Jātimālā*, hält Hari Ram Joshi dagegen vier Spezialisierungen fest (ASK 399–400, 580):⁴⁴ (1) *Daivajña* (Wahrsager, Schicksalsdeuter), (2) *Gaṇaka* (Ersteller des Almanachs), (3) *Jyotiṣa* (Horoskop-Spezialist), (4) *Grahacintaka* ('Planeten-Kenner', Astronom).

Noch in die Zeit des obgenannten Harasimhadeva fällt ein Dokument aus dem Jahre 1324, welches sieben als Spezialisten am Königshof zu interpretierende Gruppen ausweist (LÉVI, 1905, vol. I, 228): *Brāhmaṇa*, *Bhadela/Bandya*, *Ācārya*, *Jaisi*, *Vaidya*, *Rājaka*, *Khadgi* – *Jaisi* bezeichnet in lokalen Quellen der nachfolgenden Jahrhunderte eine aus unterschiedlichen Gründen als minderwertig betrachtete Brahmanengruppe, welcher astronomisch-astrologische Belange überantwortet wurden. Gemäss Chattopadhyay wurden Nachkommen aus illegalen Heiraten von Brahmanen aus dem Flachland mit Frauen aus dem Tal in eine neue Gruppe zusammengefasst, die *Jaisi*, welchen der Brahmanen-Status versagt war.⁴⁵ Diese Gruppe wurde weiter unterteilt in *Ācārya*, *Daivajña*, *Vaidya* und *Śreṣṭha* je nach sozialer Herkunft der Mutter; die *Daivajña* wurden zu Astrologen für diese Gruppe, ihre Priester waren Brahmanen (CHATTOPADHYAY, 1980, 106–108). Hodgson führt die *Jaisi* oder *Jośi* als Astronomen, Astrologen und Beauftragte für bestimmte beschränkte rituelle Funktionen auf; sie hätten sich mit *Śreṣṭha*-s zu verheiraten und dienten ferner als Priester der *Tamot/Tama*, der Metallhandwerker (CHATTOPADHYAY, 1980, 112, 115).⁴⁶ LÉVI (1905, vol. I, 233) führt in seiner

⁴¹ Siehe Kamal Malla's Bemerkung in LIENHARD (1996, 64).

⁴² Siehe hierzu SHAHA (1975, 283) und SLUSSER (1982, vol. 1, 58–61).

⁴³ Es sei in Erinnerung gerufen, dass diese Vierteilung auch in Indien insbesondere

⁴⁴ *Jātimālā* 11b: *daivajño gaṇakaścaiva jyotiṣo grahacintakaḥ //*

In ŚARMĀ (1988, 132ff.) sind drei verschiedene sich auf die *Jātimālā* berufende Auflistungen gegeben, welche jeweils *Daivajña* und *Josī* angeben. Die Liste der *thar-s* nennt zusätzlich *Rājadaivajña* ('königlicher Wahrsager').

⁴⁵ Vgl. hierzu auch HAMILTON (1986, 17); gemäss seiner Beschreibung der Bevölkerung in verschiedenen von ihm anfangs des neunzehnten Jahrhunderts bereisten Gebiete stellten die *Jausi* einen namhaften Teil der dörflichen brahmanischen Bevölkerung dar.

⁴⁶ Bal Gopa Shrestha bezeugt bezüglich Sankhu die Auffassung, dass die Newar-*Jośi-thar-s* aus Mischehen von Brahmanen und *Śreṣṭha-s* hervorgingen; *Jośi* und *Śreṣṭha* geniessen denselben sozialen Status und Heiratsverbindungen dieser Gruppen sind weiterhin

Auflistung *Grahacintaka* und *Jyotiṣa* auf, deren Spezialität die Astronomie sei. Zudem nennt er *Gaṇika* als *pañcāṅga*- bzw. *muhūrta*-Spezialisten sowie *Daiyajña* als eigentliche Divinatoren. Lévi's Kommentar hierzu (LÉVI, 1905, vol. I, 233):

L'abondance des classes d'astrologues répond au goût passionné des Népalais pour l'astrologie; les Chinois ont constaté ce goût aussi bien que les Européens. Névar ou Gourkha, le Népalais consultera l'astrologue en toute circonstance, qu'il s'agisse de prendre médecine, de prendre femme ou de livrer bataille; l'horoscope règle tous les détails de la vie.

Die Einschätzung der Astrologie von Daniel Wright in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts lautet ähnlich (WRIGHT, 1990, 44):⁴⁷

In Nepal astrology must be a profitable pursuit, as no great man thinks of setting out on a journey, or undertaking any business whatever, without having an auspicious moment selected. Indeed the time for everything, from the taking of a dose of physic to the declaration of a war, is determined by the astrologers.

Hinsichtlich der Bedeutsamkeit astrologischer Berater insbesondere bezüglich politischer Geschäfte äussert sich auch SHAHA (1990, 74). Zu Jayasthiti Mal-la's Zeiten sollen die *Jaisi* zudem als Ärzte gewirkt haben (LÉVI, 1905, vol. I, 246).⁴⁸ Hamilton beschreibt die Newar-*Jausi* als eine Kaste mit hohem sozialem Status und hält fest, dass ausschliesslich deren Mitglieder Medizin praktizieren würden (HAMILTON, 1986, 33). In Lévi's Aufstellung der Newar-Kasten aus den Listen von Oldfield und Hamilton erscheinen die *Jośī-s* ferner als Interpreten der *sāstra-s* (LÉVI, 1905, vol. I, 239).

Während in früheren Zeiten die *Jaisi* als ein eigentliches Produkt der Einwanderungsbewegungen dargestellt werden, wird ihre Statusminderung seit der Machtübernahme im Tal durch die Gorkhā-Herrscher anders begründet. Es sind nun insbesondere die Nachkommen aus (Zweit-)Ehen von Brahmanen mit höchstkastigen, schon einmal verheirateten Frauen, seien sie Wittwen oder lebten getrennt von ihrem ersten Gatten.⁴⁹ Der über derlei matrimonia-
 nale Verbindungen begründete Statusverlust ging mit einer Beschränkung

geläufig (SHRESTHA, 2002, 122).

⁴⁷ Siehe eine ähnliche Aussage bei WRIGHT (1972, 44).

⁴⁸ Lévi's Aussage zufolge scheint die traditionelle Medizin sich erst später als *thar*-spezifische Spezialisierung insbesondere der *Vaidya* herausgebildet zu haben.

⁴⁹ Diese Nachkommen wurden seit 1769 als *Jaisi* bezeichnet; siehe REGMI (2002, 48–60). Diese *Jaisi*-Brahmanen wurden, dem heiratsbezogenen Stand ihrer Eltern entsprechend, weiter unterteilt nach *Uttama*, *Madhyama* und *Thikkaikā Jaisi* bzw. nach *Vaikaleya*, *Golaka*, *Kuṇḍa Jaisi* (UPĀDHYĀYA, 1998b, 43). Alternative Kategorien von *Jaisi* erscheinen im *Mulukī Ain*; der damaligen Kasten- und Rechtsordnung zufolge wurde einigen der *Jaisi*-

bezüglich priesterlicher Vorrechte einher. Die Astralwissenschaften wurden, nebst dem Staatsdienst, zu einer beglaubigten Ersatzbeschäftigung.⁵⁰ Das Wissen um die Sterne wurde indes nicht ausschliesslich den *Jaisī* abgetreten, sondern weiterhin auch von höchstkastigen Brahmanen betrieben; das Königshaus soll im Jahre 1759 unterschiedliche Grussformen gegenüber diesen beiden astronomisch-astrologisch tätigen Gruppen eingeführt haben, die sich allmählich in der Gesellschaft durchsetzten (REGMI, 2002, 49–50). Der Statusname *Jaisi* und der *thar*-Name *Jośī* werden in den Quellen zum Teil als identisch gehandelt. Dies mag aus obigen Gründen teilweise zutreffen, doch kann davon ausgegangen werden, dass *Jośī*, wie viele andere *thar*-Namen, primär aus der entsprechenden beruflichen Spezialisierung hervorgehend, während *Jaisi* als Statusname eingeführt wurde, in Abgrenzung zu *Upādhyāya* oder *Kumāi*.⁵¹

Wie von LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 80, 356, 625–626) am Beispiel von Bhaktapur dargelegt, gehören die *Jośī* auch in der NewT nicht zur eigentlich brahmanischen Elite und können unterschiedlichen *thar-s* zugeordnet sein.⁵² Nebst ihrer sozio-hierarchischen Positionierung definieren sich die *Jośī-s* über ihrer *gotra*-Zugehörigkeit, wobei drei mythologische Abstammungslinien relevant erscheinen; die *Silāi-Jośī* berufen sich auf Āngiras, die *Jhijār-Jośī* auf Bhāradvāja und die *Jhijār-Jośī* auf Garga (UPĀDHYĀYA, 1998b, 14).⁵³ Wie bei den *Rājopādhyāya*- hat sich innerhalb der NewT eine weitere Unterteilung der *Jośī*-Familien aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Kultgemeinschaft einer bestimmten tantrischen Gottheit (New. *āgaṇi dyah*) etabliert (JOŚĪ, 1989, 76–78).

Die Kinderstube der Astralwissenschaften ist in den Hindu-Traditionen aufs engste mit der Institution des Königs verbunden. Die *Jyotiṣī-s* standen anfänglich vornehmlich in königlichen Diensten. Die Kontrolle über die für

Gruppen der Brahmanenstand gänzlich abgesprochen (HÖFER, 1979, 116); die geradezu filigranen legislativen Bestimmungen bezüglich der *Jaisi* und deren soziale Implikationen werden von Höfer mehrmals aufgegriffen.

⁵⁰ REGMI (2002, 50) übersetzt einen Erlass von Pṛthvīnārāyaṇa Śāha aus dem Jahre 1761: 'In the future, upadhyaya brahmins may perform six functions, but jaisis only three. Jaisis may study, but not teach. They may perform religious ceremonies, but not conduct them. They may make ritual gifts, but not accept them. Jaisis shall offer obeisance to upadhyaya brahmins, while the latter shall give blessings to jaisis.'

⁵¹ Der Status musste für offizielle Belange zwingend dem *thar*-Namen angefügt werden; davon wird heute, zumindest was *Jaisi* angeht, durchwegs abgesehen.

⁵² Die *Jośī-s* sind in Bhaktapur mit zwei Gruppen vertreten, wobei eine den *Chathariyā*, eine andere den hierarchisch tiefer stehenden *Pañcathariyā-thar-s* zugeordnet ist; deren Anfänge stehen in engem Bezug zu den Königshöfen der Malla (LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA, 1992, 80).

⁵³ LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 356) nennen bezüglich Bhaktapur einzig Bhāradvāja.

den Staat relevante Zeitrechnung ist seit Alters her ein königliches Privileg. Zahlreiche Beispiele zeugen von der Einführung eines neuen Kalenders mit der Übernahme oder Eroberung eines Gebietes durch eine neue Herrscherdynastie. Ein beachtlicher Teil der frühen astronomisch-astrologischen Texte widmete sich den Belangen der Kriegsführung und erfolgreichen Eroberung neuer Ländereien; die Deutung von Omen im Zusammenhang mit des Königs Geschicken war ein Aspekt hiervon.⁵⁴ Mārkaṇḍeyapurāṇa enthält wiederholt Passagen zu den Planeten in Verbindung mit Königshäusern.⁵⁵ Gemäss Gautamadharmasūtra 11.15–16 ist der König angewiesen, die ihm von Experten der Astrologie sowie der Interpretation von Omen empfohlene Rituale zum Wohle des Staates insbesondere im Hinblick auf die Abwendung von Übeln durchzuführen; Wohlergehen und Prosperität des Königs und seines Reiches würden von diesen Ritualen abhängen. Eine ähnliche Aussage findet sich in Yājñ 1.308, im Anschluss an die Skizzierung eines *grahaśānti*-Rituals. Die einleitenden Verse des Rājamārtaṇḍa lauten gemäss MOGHE (1997, 292) wie folgt:

[...] a family priest, an astronomer, a councillor and an astrologer – these four should always be supported by a king, and that long life and prosperity follow where honour is paid to the gods, the astrologer, the family priest, the *gurus*, planets and *nakṣatras*.

Astrologisch-divinatorische Praktiken, anfänglich vornehmlich auf die politischen Geschehnisse und auf das Wohlergehen des Staates sowie das familiäre Umfeld des Königs angewendet, standen erst in einer weiteren Phase der Gesellschaft zur Verfügung.

Die lokalen historischen wie mythologischen Quellen lassen keinen Zweifel an der hohen Stellung der *Jyotiṣī-s* auch an nepalischen Königshöfen. Astrologen gehörten auch im Himalaya zum engsten Kreis der königlichen Berater.⁵⁶ Historische Belege bezeugen ihre Meisterschaft in divinatorischen

⁵⁴ Varāhamihira hat einzig zur Interpretation bedeutsamer Omen für militärische Aktionen drei Werke niedergeschrieben: Tikanikayātrā, Bṛhadyātrā und Yogayātrā. Nach von Negelein sind es vornehmlich die Könige, denen die Wahrzeichen des Himmels galten, während die weniger gewichteten Omen der Erde sich auf das alltägliche Leben einfacher Leute bezogen (NEGELEIN, 1928, 261–62).

⁵⁵ Vgl. hierzu die Angaben bei MARKEL (1995, 160–1), Kane V, 901–903, und in *Inde classique* (RENOU & FILLIOZAT, 1985b, 420). *Jyotiṣī-s*, welche ihr Wissen niedergeschrieben haben, dienten regelmässig an Königshöfen.

⁵⁶ Das Geburtshoroskop von Pṛthvīnārāyaṇ Śāha soll *34 hāt 16 aṅgula* (ca. 16 Meter) lang gewesen sein (PANT, 1988, 821). Im Besitz von Dinesh Raj Pant ist ein ca. 22 Meter langes Horoskop eines Mitglieds des Palastes aus dem 18.–19. Jh.; vgl. die Horoskope von Königen der Malla- und Śāha-Dynastien in RĀJAVAMŚĪ (1976), wobei hier nicht deutlich wird, ob historische Dokumente zugrundegelegt wurden.

Belangen. Aus der Zeit von Ānanda Malla (Ende 9. Jh.) ist eine entsprechende Episode überliefert (WRIGHT, 1990, 163–166).⁵⁷ Auch die vom elften bis dreizehnten Jahrhundert im Tal waltenden Thākūrī-Herrscher liessen sich von astrologischen Divinatoren am Hof beraten (WRIGHT, 1990, 173). Einen Beleg aus der Śāha-Zeit liefert HAMILTON (1986, 251–253), der von der Vorhersage eines Astrologen bezüglich des Schicksals von Raṇa Bahādur Śāha berichtet.

Gerade die königlichen *Jyotiṣī-s* erfüllen zudem bis heute rituelle Aufgaben. Hierzu gehören einige Rituale, die mit der Institution des Königs verbunden sind. Wie Ronald Inden darlegt, ist der Hofastrologe zuständig für die Ausführung bestimmter zur Königsweihe (*rājābhīṣeka*) gehörenden Ritualsequenzen (INDEN, 1981, 45, 49–51, 53).⁵⁸ Er empfängt bei dieser Gelegenheit mit anderen Offizianten ein reiches *dāna* (INDEN, 1981, 54). Auch in der wenn wohl adaptierten Form des *rājābhīṣeka*, wie es für König Birendra vollzogen wurde, behielt ein *Joṣī* diese Aufgabe bei (WITZEL, 1987b).⁵⁹ Im Rahmen von *puṣyābhīṣeka*, einem jährlich zu vollziehenden, königlichen Erneuerungsritual, wurde der Astrologe ebenso verehrt und beschenkt (INDEN, 1981, 56).

Ein *Jyotiṣī* ist nicht nur priesterlicher Offiziant in den auf den König ausgerichteten Weihe- und Erneuerungsritualen, sondern auch im Ritualkult um die mit dem Königtum in Verbindung stehenden Gottheiten.⁶⁰ Der Ritualkomplex an die Göttin Taleju bzw. in lokaler Umformung Tuljā schliesst in

⁵⁷ Eine Astrologe aus Bhaktapur verkündete dem König, dass eine günstige Zeitspanne komme, in welcher Sand, von einem bestimmten Ort herbeigeschafft, zu purem Gold werde. Der König sandte alsbald seine Leute aus, um diesen Sand in Tragkörben zum Palast zu tragen. Diese taten wie geheissen, doch auf dem Rückweg bat sie eine Händler aus Kathmandu, den Sand bei ihm abzuladen. Sie taten so und holten ein zweites Mal Sand für den König. Dieser indes, da zu spät geholt, wurde nicht zu Gold, und der König, wütend, ging zum Astrologen und beschimpfte ihn der falschen Lehre, worauf dieser sich beschämt daran machte, sein Lehrbuch zu verbrennen. Aufgrund einiger in den Tragkörben verbliebener Goldkörner kam der König schliesslich der Wahrheit auf die Spur und holte den Astrologen an seinen Hof. Er soll gar, so eine Variante, einen Teil des der Vorhersage zugrundeliegenden Buches aus den Flammen gerettet haben. Der Kaufmann indes, ob all seinem Reichtum, bot dem König an, alle Schulden des Landes zu begleichen, was auch geschah und zum Anlass genommen wurde, eine neue Jahreszählung (*Nepal Samvat*) einzuführen.

⁵⁸ Inden verweist insbesondere auf die diesbezüglichen Abschnitte in VdhP, ferner auf AgniP, BrahmāP, NīlaP und MaP.

⁵⁹ Vgl. hierzu auch das zur Weihung von König Birendra publizierte *vidhi*, wonach der (königliche) *Jyotiṣī* mit anderen Wissenden zu beglücken ist (PARĀJULI, 1974, 5): *dai-vajñam ca svaravidam toṣayed yatnatas tadā //*

⁶⁰ Wie eine undatierte Inschrift aus Patan belegt, wurden *Daivajña*-Familien zumindest vereinzelt auch als Priester an anderen Schreinen verpflichtet (ŚARMĀ, 1977, 136–138).

allen drei Städten des Kathmandutals nebst einem *Karmācārya* und einem *Rājopādhyāya* weiterhin ein Mitglied des *Jośī-thar* ein.⁶¹ Auch bei den über das Jahr verteilten *thā-pūjā-s* an dieselbe Göttin in Kathmandu und Bhaktapur ist ein *Jośī* zugegen.⁶² Der *Karmācārya* und der *Jośī* der Kathmandu-Taleju gehören ferner zu den priesterlichen Funktionären während des monatlich zu Vollmond vollzogenen *mahāsnāna-mahābali* für Śiva-Paśupatinātha in Deopatan (ṬAṆḌANA, 1996, 154).⁶³ Am Tripurā-Vidyapīṭha in Bhaktapur wird als Teil occasioneller Rituale ein *Jośī* zur Rezitation des *mahāmṛtyuñjaya-pāṭha* gerufen.

Wie Ratnarāja Rājopādhyāya hierzu ausführte, sind jedem König für die rituellen Belange drei Spezialisten zugehörig: ein Brahmane für Belange des Veda (im Sinne von traditionellem, autoritativem Wissen), ein *Jyotiṣī*, der des *samaya-śāstra* ('verschriftetes Wissen von Zeit') kundig ist, und ein *Ācāju* (*Karmācārya*), der sich in *tantra-śāstra* auskennt; entsprechend seien diese drei Spezialisten auch in die Rituale der königlichen Taleju (und des Paśupatinātha als eigentlicher Staatsgottheit) integriert.

Nepalische Könige engagierten sich ihrerseits als Patrons von *graha*-Ritualen im privaten und öffentlichen Bereich. Aus Verweisen auf *koṭi-homa* oder *śānti-homa* in historischen Quellen darf zumindest auf eine Integrierung der Navagraha geschlossen werden.⁶⁴ Eindeutige Belege finden sich in der edierten Publikation eines '*dharah pau*', eines historischen Dokuments, welches weitgehend aus Materiallisten bezüglich ritueller Aktivitäten um den

⁶¹ Vgl. LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 354), TOFFIN (1984, 473), DYCZKOWSKI (2000, 5) und TEILHET (1978, 95). In Saṅkhu ist gar ein *Jośī* der rituelle Hauptoffiziant am lokalen Taleju-Tempel (ŚREṢṬHA, 2000, 261–263), was indes eine Folge der Fast-Absenz von *Rājopādhyāya-s* im Dorf sein kann.

⁶² So die Information von Basava Chandra Rājopādhyāya bzw. Puruṣottama Lochana Śreṣṭha; *thā-pūjā* (Skt. *kramārcana*) bezeichnet eine vom König oder anderen hochrangigen Stiftern initiierte und dann jährlich wiederholte, nur Eingeweihten zugängliche *pūjā* an eine Gottheit; nebst Taleju werden häufig *agañ*-Gottheiten gewählt; zu *thā-pūjā-s* an Taleju in Bhaktapur siehe VERGATI (1995, 115–116).

⁶³ Lokale *Jośī-s* sind ferner in das Vollmondopfer am selben Tempel integriert; eine ihrer Aufgaben besteht gemäss Madana Bhaṭṭa im Hereintragen des Tablets mit den der Gottheit zu offerierenden Speisen.

⁶⁴ Jayasthiti Malla vollzog 1395 ein *koṭyāhuti-yagya*, und Wright berichtet, dass er selber ein solches, durchgeführt von Jung Bahadur Rana, gesehen hätte (WRIGHT, 1990, 187). Ferner soll Siddhinarasimha Malla 1637 ein solches durchgeführt haben (WRIGHT, 1990, 233–4). Ein *koṭi*- oder ein *lakṣa-homa* ('Feueropfer mit 10 Mio. bzw. 100'000 [Opferungen]') muss nicht zwingend an die Navagraha als Hauptgottheiten gerichtet sein, normative Quellen führen diese Opfer-Varianten und die zu erwartenden Effekte jedoch wiederholt in einem Zug mit der Besprechung von *grahaśāntihoma* auf (so z. B. in MaP). Vgl. hierzu die einführenden Bemerkungen zu diesen Opferritualen bei BHATṬA (1943, 43–50).

Königshof in Bhaktapur aus der Zeit von Jitāmitra Malla (1673–1696) besteht. Hieraus wird ersichtlich, dass insbesondere an Geburtstagen *grahadāna* in grossem Stile vollzogen wurde (VAJRĀCĀRYA, 1985a, 6, 211–212); aus dem Eintrag von N.S. 806 (1685/86 n. Chr.) geht hervor, dass für alle neun *graha-s* und für die Geburtsgottheit (*janmadevatā*) ein Bildnis (*pratimā*) aus je drei *māsā* Gold als Teil von *dāna* an mehrere Brahmanen angefertigt wurde.⁶⁵ Auch REGMI (1965, part 2; 113) erwähnt ein *grahadāna*, welches aus Anlass des Geburtstags von Yoganarendra Malla im Jahre 1689 (N.S. 809) vollzogen wurde.

Die historischen Daten verdeutlichen, dass das Studium der Astralwissenschaften in ihren verschiedenen Bereichen nie strikt standesgebunden war. Auch scheinen sich die Trennungslinien zwischen hauptberuflichen *Jyotiṣī-s* und Spezialisten, welche sich der Astrologie als Hilfswissenschaft bedienten, zum Teil schon früher verwischt zu haben. Dies trifft insbesondere für die Ritualwissenschaft, die Divination und die traditionelle Medizin zu. Wie die in Āyurveda bewanderten *Vaidya-s* gehörten die *Jyotiṣī-s*, aufgrund ihrer Nähe zu oder Identität mit Brahmanen, zu den Schriftgelehrten, welche ihr Wissen nicht ausschliesslich auf mündliche Tradierung, sondern vielmehr auf die entsprechende Texttradition abstützten.⁶⁶ Der Zugang zu astronomisch-astrologischem Wissen war, im Gegensatz zu demjenigen zu den vedischen Schriften, wenig restriktiv. Nicht nur das Studium der Astralwissenschaften erweist sich als nur bedingt standesgebunden, auch die Spezialisten sahen und sehen sich in ihrer Praxis gefordert, über die Grenzen ihres Standes und ihrer eigenen Tradition hinaus auf abweichende standes- oder traditionsimmanente Hintergründe ihrer Kundschaft einzugehen. Schon in Quellen wie Bhujabalanibandha und Rājamārtaṇḍa werden die Astrologen aufgefordert, sich bezüglich ihres Wirkkreises nicht als zurückgezogene Pedanten zu verhalten, sondern vielmehr auf die Riten und Gebräuche unterschiedlicher Länder und Familien einzugehen, auch wenn diese den in den *śāstra-s* niedergelegten Vorschriften zuwiderlaufen würden.⁶⁷

⁶⁵ Zudem sind für Sūrya ein weibliches und für Maṅgala ein männliches Kalb, für Śukra eine weisse Kuh oder ein weisses Pferd und für Śani eine Kuh oder eine Büffelkuh als Teil von *dāna* aufgelistet. Wie dasselbe Dokument belegt, schloss besagtes *grahadāna* ferner für jeden der Navagraha Stoff in spezifischen Farben, Getreide/Hülsenfrüchte und *dakṣiṇā* mit ein.

⁶⁶ Unter den heute vorwiegend astronomisch-astrologisch tätigen Fachleuten finden sich nebst *Joṣī* weiterhin eine Auswahl insbesondere brahmanischer Namen. Dagegen lässt *Joṣī* als der Familienname, der einstmals direkt mit *jyotiṣa* in Verbindung stand, heute in keiner Weise mehr auf eine entsprechende Tätigkeit oder, falls nicht zum Beruf gemacht, zumindest auf astronomisch-astrologisches Wissen schliessen.

⁶⁷ Sinngemäss übersetzt von Padurang Vaman Kane in MOGHE (1997, 298); die entspre-

Die enge Beziehung zu König und Staat klingt in der aktuellen Praxis weiterhin nach, doch ist die Konsultation eines Astrologen längst dieses exklusiven Status verlustig, vielmehr sind die Bestimmung günstiger Momente und die Horoskopanalyse zum Privileg einer breiteren Bevölkerungsschicht geworden.

3.1.2 Die astrologische Sitzung

Die aktuelle astrologische Praxis beweist, dass das Arbeitsumfeld eines Astrologen tendenziell ein von geltenden standes- und kastenbedingten Regeln befreiter Raum ist. Aufgrund des Verhaltens der Kundschaft gegenüber dem Spezialisten und umgekehrt lassen sich keine diesbezüglichen Unterschiede erkennen. Dagegen orientiert sich die jeweilige Kundschaft an den von jedem Astrologen spezifisch aufgestellten Regeln bezüglich Besuchszeiten, Kommunikation und Mitbringenseln.

Ein *Jyotiṣī* war traditionellerweise dem *Purohita* vergleichbar in ein *yajamāna*-Verhältnis mit einer Anzahl von Familien eingebunden, welche ihm dadurch ein regelmässiges Einkommen sicherten. Zusätzlich mochten sie ihre Dienste frei anbieten. Tendenzuell behalten traditionell ausgerichtete Familien weiterhin ihre seit Generationen konsultierten Astrologen, doch werden die Spezialisten für astrologische Belange grundsätzlich frei gewählt. Es ist nichts Aussergewöhnliches, einen Astrologie-Spezialisten einer anderen als der eigenen Gemeinschaft aufzusuchen. Während der Hausastrologe oder der Hauspriester die lebenszyklisch bedingten Beratungen einer Familie abdecken mag, können für spezielle Fragen, etwa bei Krankheit, im Vorfeld gewichtiger Entscheidungen, bei materiellen Verlusten oder bezüglich Geldangelegenheiten weitere astrologisch tätige Spezialisten aufgesucht werden, die sich auf dem entsprechenden Gebiet einen Namen gemacht haben.

Bezüglich seiner Klientel wird die Arbeit des *Jyotiṣī* verschiedentlich mit derjenigen des Arztes verglichen und als ein Dienst am Menschen, unabhängig von Geschlecht und Herkunft, dargestellt.⁶⁸ Nicht zuletzt implizieren solche

chende Passage aus Bhujabala lautet (MOGHE, 1997, 312 n37):

*deśācārastāvādādau vicintyo deśe deśe yā sthitiḥ saiva kāryā /
lokadviṣṭam paṇḍitā varjayanti daivajño'to lokamārgena yāyāt //
kālasya vṛttasya ca cittavṛttirna langhanīyā viduṣā kadācit /
doṣam pratikhyāya kṛtopayātā sambhāvyaṭe jyotiṣikasya tarkaiḥ //
bhaume viśuddhe yamunātaṭodbhavā himālayasthāḥ śaśīje śubharkṣage /
kailāsadeśaprabhavāḥ śanaīścāre dvīpāntarasthāśca bhṛgau jaguḥ śubhe //*

⁶⁸ Sūryaprasāda Dhūṅgel zieht den Vergleich insofern weiter, als er feststellt, dass derzeit Vertreter beider Berufsfelder bar jeder Kontrollinstanz eigene 'Praxen' eröffnen könnten, wie und wo sie wollten. Soweit mir bekannt, wird von einem *Jyotiṣī* kaum einem Klienten der Dienst verweigert, aus welcher gesellschaftlichen Schicht auch immer; unter denjenigen

Tendenzen eine verschärfte Konkurrenzsituation, wie sie in einem traditionellen Umfeld, welches auf einer vererbten Bindung von Astrologen und spezifischen Familien als sichere Kundschaft aufbaute, weit weniger bestand. Die Überlebenssicherung ist deshalb mit als Motivation für eine tendenzielle Diversifizierung der eigenen Fähigkeiten – oder für das Aufgeben der astrologischen Praxis als Ganzes – zu werten.

Obschon viele der traditionell geschulten Brahmanen, ferner eine Anzahl Hobby-Astrologen, über ein zumindest für den Eigenbedarf genügendes Grundwissen verfügen, wird auf die Konsultation eines anerkannten Spezialisten in persönlichen wie ritualtechnischen Belangen Wert gelegt. Zur Deklaration eines günstigen Moments (Nep. *sāit*, Skt. *muhūrta*) für wichtige Rituale ist dieser allein ermächtigt.⁶⁹ Auch der Gang zum *Jyotiṣī* auf den Geburtstag hin hat einen nahezu rituellen Wert, der weniger in der Analyse des Horoskops hinsichtlich des kommenden Jahres als im Ablauf desselben bedingt ist. Zudem pflegen viele Familien weiterhin einen engen Kontakt zu ihrem Hausastrologen, der entsprechend mit internen Angelegenheiten vertraut ist, wodurch seine Ratschläge zusätzlich an Gewicht gewinnen.

Für den Besuch bei einem bekannten *Jyotiṣī* werden zum Teil Wartezeiten bis zu mehreren Stunden in Kauf genommen. Die Sprechstunden werden in der Regel in einem Raum mit den Wartenden abgehalten, was heisst, dass die Unterhaltung zwischen KlientIn und *Jyotiṣī* von den weiteren Kunden mitverfolgt, oft auch kommentiert wird.⁷⁰ Die KlientInnen bringen dem *Jyotiṣī* in der Regel Reis und/oder Geld dar, wobei keine fixen Preise offengelegt sind, jedoch jeder zu wissen scheint, was er/sie entsprechend der eigenen finanziellen Situation – und der Stellung des *Jyotiṣī* – als *gurudakṣiṇā* darzubringen hat. Erst beim Astrologen wird die Papierrolle aus der Stoffhülle geholt und mit dem in einer Plastiktüte mitgebrachten Reis überreicht.⁷¹ Die von Ṛṣi Svāmi beschriebene, elaborierte Variante, wonach das Horoskop dem *Guru* auf einem mit Reis gefüllten *thali* überreicht wird, welches vorab mit Reis,

Brahmanen, die zusätzlich zum Priesteramt astrologische Dienstge anbieten, kann sich jedoch die Kundschaft auf 'ihre' Familien beschränken.

⁶⁹ In der Newar-Tradition wird der vom Astrologen erhaltene Zettel, auf welchem mindestens Datum, der zum *sāit* zu vollziehende rituelle Schritt und die auf die Minute genaue Zeitangabe festgehalten sind, zum Teil ins Ritual integriert und nach dessen Abschluss an den Hauseingang oder in der privaten *pūjakoṭhā* mithilfe von Kuhdung befestigt.

⁷⁰ Dies ist der Fall bei Maṅgarāja Joṣī, Jitānanda Joṣī oder Rameśvara Pouḍel. Dagegen empfängt Sūryaprasāda Ḍhuṅgel Klienten nur in Einzelsitzungen nach telefonischer Vereinbarung.

⁷¹ Der Astrologe bedient sich bei divinatorischen Praktiken, insbesondere beim Reiswerfen, dieses Reises, den sich die KundInnen in der Nacht zuvor unter das Kopfkissen gelegt haben.

Blumen, Früchten und *dakṣiṇā* verehrt und angereichert wurde, wird kaum (mehr) praktiziert.

Nebst den Astrologie-spezifischen Arbeitsbereichen⁷² integrieren einige der Astrologen, *Parvatīya* und Newar, traditionelle medizinische Diagnose- und Heilmethoden in ihren Dienst an der Allgemeinheit. Zur Diagnose werden nebst dem Horoskop auch der Puls oder ein Reiskörner-Orakel beigezogen. Des weiteren bedient sich ein Kreis von divinatorisch arbeitenden Praktikern tantrischer Schule des persönlichen Horoskops (TOFFIN, 1993). Zu deren Arbeitsmitteln gehören nebst der Horoskopauslegung wahlweise Handlesen,⁷³ Reiswerfen auf ein *graha-yantra*, Kartenlegen oder Zahlenmagie. Wie aus Angela Dietrich's Studie zu tantrisch ausgerichteten Heilern im Kathmandutal deutlich wird, finden sich astrologische Divinations- und Diagnosepraktiken häufig in Kombination mit Elementen ayurvedischer Heillehre sowie weiteren divinatorischen und manipulativen Praktiken (DIETRICH, 1998).⁷⁴

In ihrer sozialpsychologischen Analyse astrologischer Beratungen in Benares geht PUGH (1981) von der These aus, dass die Untersuchung der Astrologie in der nordindischen Gesellschaft ein Verständnis von Divination als einem Prozess symbolischer Konstruktion zur Auslotung der Lebenssituation des Individuums eher denn als teleologisch ausgerichtete Suche nach negativen Einflüssen voraussetze.⁷⁵ Sie beleuchtet den divinatorischen Anteil astrologischer Praxis auf dem Hintergrund individualpsychologischer Konzepte, der Astrologe wird als Experte in Belangen der vier zentralen Lebensbereiche – Körper, Geist, familiäres und soziales Umfeld – dargestellt; das Beratungsgespräch beim Astrologen und daraus resultierende Ratschläge und Anweisungen erscheinen auf diesem Hintergrund als ganzheitlicher Heilungsprozess (PUGH, 1981, 203–204). Pugh konzentriert sich in ihrer Untersuchung auf die Arbeitssitzung mit dem Astrologen, und schliesst deshalb einen wichtigen Teil des Prozesses, die vom Spezialisten aufgrund der Diagnose erfolgende Behandlung bzw. Verschreibung von 'Rezepten', welche auch Rituale einschliessen können, aus.

⁷² Vgl., bezogen auf die NewT, die Beschreibungen bei LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 354–356) oder TOFFIN (1984, 581–583).

⁷³ Entsprechend der hier beobachteten Praxis des Handlesens wird die Handfläche als wie das Geburtshoroskop als persönliches Kosmogramm verstanden, dessen Interpretation als Ergänzung oder Alternative zum Horoskop stattfindet.

⁷⁴ Vgl. die Studien von WIEMANN-MICHAELS (1994) und GELLNER & SHRESTHA (1993, 136–147).

⁷⁵ PUGH (1981, 9): «... the analysis of astrology in North Indian society requires consideration of divination less as a teleologically oriented search for malefic agents, although this is certainly involved, than as a process of symbolic construction which works to explore the person's situation.»

In seiner Diskussion des Gesundheitssystems im Kathmandutal unterscheidet David N. Gellner neun Heilsysteme, welche er je mit einer spezifischen Gruppe von Spezialisten verbindet. Darunter nennt er die *Jyotiṣī-s*, welche ausschliesslich Astrologie praktizierten, und die *Jhārphuke-Vaidya-s*, welche sich astrologischer Methoden kombiniert mit Āyurveda, ferner der Beihilfe von Gottheiten bedienten (GELLNER, 2001, 236).⁷⁶ Wie Gellner selber betont, bietet die Wirklichkeit eine Vielfalt von Kombinationen. Kaum ein Astrologe beschränkt sich auf explizit astrologische Analysen, und eine durchgehende Assoziation von *Jhārphuke Vaidya-s* mit Tantrismus ist durch die Praxis einiger brahmanischer Priester widerlegt, welche sich der Heiltechniken des Binsenbesens und Saugens/Blasens bedienen.⁷⁷

Maureen Durkin-Longley führt in ihrer Dissertation zu Āyurveda in Nepal die Astrologen mit anderen Kategorien von traditionellen Heilern im Kathmandutal auf (DURKIN-LONGLEY, 1982).⁷⁸ Sie definiert fünf Kategorien von 'Kraftquellen', die im Kontext von Krankheit und entsprechenden Heilungskonzepten zum Tragen kommen. Dazu gehören die *tridoṣa*-Lehre, welche einen der Grundpfeiler ayurvedischer Praxis darstellt, und aus dem Westen übernommene, wissenschaftlich-medizinische Kenntnisse. Eine dritte, sehr weittragene Kategorie sind übernatürliche Kräfte wie Gottheiten, Dämonen, und alle möglichen erdgebundenen, die Lebenden bedrohende Geistwesen.⁷⁹ Schliesslich nennt Durkin-Longley persönliches *karma* und astrologische Einflüsse, wobei diesen beiden Kategorien gemeinsam sei, dass deren negative Effekte durch menschliches Eingreifen nicht aufgehoben werden könnten (DURKIN-LONGLEY, 1982, 86–87); entsprechend schreibt sie den Astrologen hier primär diagnostische und erklärende Funktionen zu.

Wie die aktuelle Praxis zeigt, besteht nebst diagnostischen und divinatorischen Praktiken jedoch ein wichtiger Teil der astrologischen Beratungen aus

⁷⁶ Unter letzteren subsumiert Gellner Formen der Possession, Exorzismen sowie sich an Gottheiten richtende Rituale.

⁷⁷ Rameśvara Pouḍel z. B., ein *Parvatīya*-Brahmane vedischer Ausrichtung, praktiziert zusätzlich zu seinen Pflichten als *Purohita* und *Guru* Horoskopanalysen und *jhārphuke* für Kundschaft jeglicher Provenienz.

⁷⁸ Auch SHARMA (1981, 23–24) führt in seiner Übersicht zu traditionellen Heilern in Nepal die Astrologen mit auf. In seiner Darstellung von Āyurveda in einem südindisch-dörflichen Kontext nennt auch David M. Knipe die Astrologen als eine der relevanten Spezialistengruppen (SULLIVAN, 1989, 92).

⁷⁹ Letztere halten sich in der Umgebung der Lebenden auf, bevorzugen zum Teil bestimmte Orte. Sie unterscheiden sich nach Ahnengeistern, welche ausschliesslich Lebende ihrer eigenen Patrilinie belästigen (Nep. *preta*, *kañco vāyu*, New. *sikhā*), dann Ahnengeistern, welche allen Lebenden zusetzen können (*bhūta*, *piśāca*), schliesslich Dämonen, Goblins und nymphenartige weibliche Geistwesen (*rākṣasa*, *masāna*, *kichkinna*, *śākinī*, *dākinī*, *vetāla*), welche als den Menschen bedrohlich angesehen werden (DURKIN-LONGLEY, 1982, 62–63).

explizit therapeutischen, darunter auch rituellen Anweisungen.⁸⁰ Die kurativen Massnahmen schliessen die Behandlung mit Reiskörnern und Asche oder als *jhārphuke* bezeichnete Methoden, welche durch den Einsatz des Binsenbesens und des 'Saugens' charakterisiert sind, ein. Einige Spezialisten haben ihre eigene Apotheke, oder sie verschreiben ayurvedische Rezepte.⁸¹ Varianten der Edelsteintherapie oder der Verabreichung von Amuletten stellen weitere kurative Massnahmen dar. Schliesslich 'verschreiben' Astrologen ihren Kunden spezifische Rituale bezogen auf ihre 'astrologischen Leiden', welche Unwohlsein, dubiose körperliche Schmerzen, Krankheiten, Misserfolg, zwischenmenschliche Spannungen etc. einschliessen.

Die reaktiven Massnahmen bei Perioden negativer Einflüsse durch die *graha-s* werden unterschiedlich begründet, tendieren jedoch zu Argumentationslinien, die einen Bezug zwischen dem Menschen in seiner Zeit-inhärenten, physisch-psychischen Existenz und dem Kosmos herstellen. In den Worten von SULLIVAN (1989, 95):

The human body is composed of the elements, humors, and qualities that make up the cosmos itself, and specific correspondences, part for part, harmony for harmony, must be realized and regarded if one is to enjoy health and long life.

LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 355) formulieren die Aufgabe des Astrologen als Harmonisierung des als Mikrokosmos bezeichneten Menschen und makrokosmischen Kräften, welche sich ihm in den *graha-s* manifestieren:

He [the astrologer] is concerned with the macrocosm represented by the *graha-s* and with the individual microcosm. His function is to adjust those two realms so that the individual starting from his idiosyncratic position is able to periodically realign himself with the macrocosmic forces. [...] He advises corrections and adjustments that allow people to get on with their ordinary lives [...]

⁸⁰ GANSTEN (2003, 50) spricht denn auch von der indischen Astrologie als einer deskriptiven und präskriptiven Kunst.

⁸¹ Die ayurvedische Lehre baut auf drei substanzuell-gemütshaften Anteilen (*tridoṣa*) – *vāta* (Windhaft-Flüchtiges), *pitta* (Gallehaft-Hitziges) und *kapha/śleṣman* (Schleimhaft-Träges) – auf, je in fünf Aspekten differenziert. Die fünf physischen Grundelemente (*mahābhūta-s*) Erde, Wasser, Feuer, Luft und Raum/Aether sind von den drei *doṣa-s* durchwirkt, genauso wie der daraus aufgebaute menschliche Körper. Die *doṣa-s* werden weiter mit den drei universellen Qualitäten (*guṇa-s*) *sattva*, *rajas* und *tamas* in Bezug gesetzt. Gesundheit definiert sich über ein ständig zu erhaltendes Gleichgewicht, welches es insbesondere über eine tages- und jahreszeitlich adaptierte, harmonische Nahrungszusammenstellung in Balance zu halten gilt. In der Gewichtung der *mahābhūta-s* und *guṇa-s*, besonders aber im Bestreben um die Harmonisierung von Lebens- und Zeitfluss ergibt sich eine grosse Nähe zu astrologischen Konzepten, weshalb eine Spezialisierung in diesen beiden Wissensbereichen häufig ist.

Jyotiṣī-s erfüllen demnach Funktionen innerhalb des sozialen Gefüges, welche unterschiedlichen Bereichen zuzuordnen sind. Ihre Kernaufgabe besteht im professionellen Umgang mit Zeit in ihren unterschiedlichen Qualitäten und daraus resultierenden Effekten. Ihr Tätigkeitsfeld geht indes verschiedentlich über dasjenige eines Kalender- und Horoskop-Spezialisten hinaus. *Jyotiṣī-s* gehören auch zu den Ritualspezialisten; sie werden nicht nur für die Bestimmung des günstigen Moments für lebenszyklische und andere Rituale konsultiert, sondern vollziehen ihrerseits rituelle Handlungen im Rahmen von Individuums-orientierten, Tempel- und Königsritualen, wobei ihnen eine dem amtierenden Brahmanen untergeordnete Rolle zukommt. Schliesslich ist astrologisches Wissen Teil traditioneller Heillehren, weshalb die Kombination von astrologischer Beratung und darauf abgestimmter therapeutischer Massnahmen, welche auch rituelle Komponenten einschliessen können, naheliegt. Wie die nachfolgenden Kapitel zeigen werden, schliessen letztere sowohl Laien-Praktiken als auch Navagraha-Rituale ein, deren Durchführung sowohl in der ParT als auch in der NewT in der Kompetenz der jeweiligen hauspriesterlichen Ritualspezialisten liegt.

3.1.3 Organisatorischer Rahmen der Astrologen im Kathmandu-Tal

Die Grundlagen der Astrologie wurden traditionellerweise von erfahrenen Astrologen, oft innerhalb der Familie, gelehrt. Zudem schloss eine fundierte Ausbildung zum *Jyotiṣī* häufig einen Aufenthalt in Indien, insbesondere in Benares oder Jaipur, ein. Heute bietet die Mahendra Sanskrit University staatlich anerkannte *Jyotiṣa*-Lehrgänge an, und auch einige der privaten Institute werben Kunden für Astrologie-Kurse.

Die massgebliche Institution stellen bis heute der offizielle königliche Astrologe und die ihm unterstellten Organisationen dar. Der *Rāj-Jyotiṣī* hatte traditionellerweise seinen Sitz innerhalb des königlichen Palasts. Auf die königliche Astrologen Dibya Maṅgala Joṣī, Śiva Joṣī folgte 1972 Maṅgalarāja Joṣī, der seinen Arbeitsort nach Patan verlegte. Zu den nationalen *jyotiṣa*-bezogenen Organisationen gehört das *Nepāla Rājakīya Pañcāṅganirṇāyaka Samiti*, eine von der Regierung beauftragte Kommission zur alljährlichen Herausgabe des für offiziell-staatliche Belange verbindlichen Almanachs. Das *Rāṣṭrīya Jyotiṣa Vijñāna Sevā Samiti* stellt ein Forum für professionelle Astrologen dar, welche verschiedenen *jyotiṣa-goṣṭhī-s* angehören.⁸² Das im Jahre 2001 von mehreren Astrologen gegründete *Sanātana Dharma Saṃskāra Cādparva Saṃrakṣaṇa Samiti* mit Sitz in Kathmandu-Baneshwar hat sich insbesondere der Aktualisierung des Festkalenders verschrieben.

⁸² Vgl. den diesbezüglichen Beitrag in Gorkhāpatra vom 4. Juli 2001.

Bestrebungen sind im Gange, eine über die Landesgrenzen hinausreichende, alle SAARC-Länder einschliessende Vernetzung der Astrologie zu verwirklichen.⁸³ Auf lokaler Ebene bieten diejenigen Institutionen bzw. Einzelpersonen, welche *pañcāṅga-s* publizieren, auch astrologische Dienste an. Es gibt ferner eine Reihe von astrologischen Instituten, die aus einem einzelnen oder einer Vereinigung von Astrologen bestehen.⁸⁴ Einige dieser privaten Institute führen, zusätzlich zu astrologischer Beratung, eine eigene Publikationsabteilung⁸⁵, andere beschränken sich auf astrologische Beratung.⁸⁶

Die Vielzahl von meist jungen, astrologisch tätigen Instituten und Organisationen zeugen vom Anspruch der Astrologie, einen bedeutsamen Beitrag gerade auch zu einer sich modernisierenden Gesellschaft zu leisten. Die astrologische Beratung hat sich in ihrer gegenwärtigen Form gänzlich von der Bindung an eine bestimmte Unterkaste gelöst und ist zu einer ökonomisch konnotierten Dienstleistung geworden.⁸⁷ Anstelle der traditionellen Anerkennung der Beraterischen Tätigkeit – einer Tüte Reis, je nach Ressourcen ergänzt durch Bargeld als *dakṣiṇā* – treten vermehrt feste Ansätze in bar für die geleisteten Dienste. Die potentiell offene Kundschaft eines traditionellen Astrologen grenzt sich dadurch in einigen Fällen aus finanziellen Gründen ein. Diese Entwicklung hin zu einem Dienstleistungsbetrieb impliziert ferner den Verlust eines rituellen Status des Astrologen, ein Aspekt, der gleichzeitig durch die tendenzielle Verkürzung und Vereinfachung von

⁸³ Im April 2003 fand ein dreitägiges internationales, über die in den SAARC-Ländern aktiven nationalen Astrologenverbände organisiertes Seminar in Kathmandu statt, welches in regelmässigen Abständen wiederholt werden soll.

⁸⁴ Wie Rameśvara Pouḍel bemerkte – wie Aerzte Praxen oder Spitäler eröffnen, tun dies Astrologen für ihre Zwecke.

⁸⁵ Dies trifft zum Beispiel für den *Viśva Jyotiṣa Vidyāpīṭha* in Kathmandu-Dillibajār zu. Diese Institution gibt den LoPa heraus, ferner ist ein ca. 1500 Seiten umfassende Publikation der die Jahre V.S. 2001 bis 2108 umfassenden, für die Horoskopie grundlegenden Angaben zu *tithi*, *graha-s*, *nakṣatra-s*, *dinamāna* (siehe Exkurs I) geplant.

⁸⁶ Hierzu gehören *Jyotiṣa Niketan* und *Nepāla Jyotiṣa Pariṣad* in Kathmandu-Dillibajār, *Śiva Jyotiṣa Sevā* von Rājakumāra Suvedī in Kathmandu-Gaurīghāṭ, *Nepālī Bhāṣa Vikāsa Jyotiṣa Samiti* von Kedārnātha Timalsinā in Deopatan, *Bhuvaneśvarī Bhṛgujyotiṣa Phalādeśa Kendra* von Nārāyaṇaprasād Gurāgā-ī beim *Paśupati*-Tempel, *Nepāla Phalitajyotiṣa Anusandhana Pariṣad* von Puṇyaprasād Adhikārī in Kathmandu-Dillibajār, *Śrī Śakti Jyotiṣa Niketan* in Kathmandu-Koṭeśvara (assoziiert mit *Jyotiṣa Parāmarṣa Sevā* in Jhāpā), *Jyotiṣa tathā Tantra Sevā* von Omkumāra Ghimire in Kathmandu-Lajimpāṭ.

⁸⁷ Einige der Praktiker suchen speziell auch ausländische Kundschaft anzusprechen. Sie werben in Englisch und positionieren sich vorzugsweise in den von Touristen hauptsächlich frequentierten Stadtteilen. Einer entsprechenden Nachfrage von Seiten dieser neuen Kundschaft zufolge haben auch einige der traditionell arbeitenden, englisch sprechenden Astrologen ihr Angebot durch die Horoskopstellung und -analyse für AusländerInnen ausgeweitet.

Ritualen begünstigt wird.

Während alle die bislang genannten Institutionen sich auf die indische Astrologie konzentrieren, hat sich das im Jahre 2002 (V.S. 2058) gegründete *Ciniyā-Tibbatī Jyotiṣa Pratiṣṭhān* dem Erhalt und der Erforschung der in lamaistisch orientierten Gemeinschaften Nepals praktizierten chinesisch-tibetischen Astrologie verpflichtet.⁸⁸ Bestrebungen sind im Gange, einen sich an der lamaistischen Astrologie ausrichtenden Almanach auf den Markt zu bringen. Zu Beginn von V.S. 2060 wurde erstmals ein Wandkalender herausgegeben, der die lamaistischen Feste und Monatsnamen integriert. Der *Siddhārtha-Gautamabuddha-Pañcāṅga*, der auf dasselbe Jahr hin erstmals erschien, bekennt sich dagegen einzig bezüglich des Namens und des Titelbildes zum Buddhismus, weicht dagegen in keiner Weise inhaltlich von den bislang erhältlichen *pañcāṅga-s* ab.

Nebst einem traditionellen Umgang mit Astralwissenschaften zeigt sich adaptiert-astrologisches Wissen in jüngster Zeit einer Vervolkstümlichung unterworfen. Methoden der Horoskopie in vielen Varianten und Anwendungsfeldern sind heute jedem interessierten Laien zum Eigengebrauch zugänglich; auf dem Büchermarkt findet sich eine Vielfalt an 'Teach-yourself' Publikationen, mit einer Tendenz hin zu einem westlich-modernen Umgang mit Astrologie.

Während Festen oder an besonders besuchten Tagen sind die Wege zu Pilgerorten (etwa Gokaṇṇa oder Dakṣiṇakālī) bzw. bekannteren Tempeln, insbesondere Paśupatinātha in Deopatan, nicht nur von Verkäufern und Bettlern, sondern ferner von Wander-Astrologen und -Handlesern gesäumt (siehe Abb. S.1-8).⁸⁹ Diese führen Schilder mit, worauf sie ihre Dienste anpreisen, ferner haben sie einen *pañcāṅga* und evtl. weitere Texte, gelegentlich ein Tonband, worauf sie eine Kassette zu *grahadaśā* und deren Effekten abspielen, dabei.⁹⁰ Viel unter ihnen bieten Ringe mit den *graha-ratna-s* zum Kauf an. In diesem Rahmen praktiziert, erscheint Astrologie als eine unter diversen Zerstreungsmöglichkeiten, welche von den Besuchenden nach Erfüllung des rituellen Pflichtteils wahrgenommen werden. Unter diesen wären auch weitere divinatory Praktiken, etwa Karten- oder Papageienorakel, oder dargebotene Zaubertricks, ferner Paraphernalien-, Poster- oder Schmuckstände zu nennen.

⁸⁸ Wie der Faltprospekt deutlich macht, besteht die Grosszahl der Mitglieder aus Astrologen der Gurung-Gemeinschaft, doch figurieren nebst dem königlichen Astrologen auch Spezialisten der VajT und der ParT unter den aktiven Mitgliedern.

⁸⁹ Diese Wander-Astrologen und -Handleser stammen häufig aus dem Tarai, öfter aus Indien, soweit aufgrund gelegentlicher Unterhaltungen festgestellt werden konnte.

⁹⁰ Gelegentliches Nachfragen ergab, dass diese in Nordindien hergestellt und kopiert wurden.

3.2 Die Ritualspezialisten im Kathmandutal

Die heutige brahmanische Bevölkerung des Tales beruht auf einer Serie von Einwanderungsbewegungen aus verschiedenen Regionen Indiens und des heutigen nepalischen Tieflandes. Zum Teil bestehen nur noch mythologische Bezüge zu den jeweiligen Ursprungsgebieten, welche das nordindische Kanauj, Bengalen, Mittel- und Südindien, insbesondere Mahāraṣṭra, und Mithila einschliessen. Die frühesten Belege brahmanischer Vertreter und mit ihnen einer Hinduisierung im Tal gehen in die Licchavi-Zeit und also in die frühen Jahrhunderte gregorianischer Zeitrechnung zurück (WITZEL, 2001, 255–257).⁹¹ In jener Zeit wohl, sicher aber in späteren Jahrhunderten sind Brahmanen unterschiedlicher Herkunft im Zuge neuer Herrscher ins Tal gekommen. Der Einfall muslimischer Eroberer ins nordindische Tiefland verursachte im zwölften bis vierzehnten Jahrhundert eine Fluchtbewegung in Richtung der Berge. Die Malla-Könige engagierten ihrerseits unterschiedliche Brahmanengeschlechter von ausserhalb an ihren Königshöfen. Im Gegensatz zu den brahmanischen berufen sich die buddhistisch-priesterlichen Spezialisten auf das Kathmandutal selbst als ihren Ursprungsort; mit dem Übergang von der klösterlich-mönchischen zu einer matrimonialen Lebensführung um die Mitte des zweiten Jahrtausends haben sich die *Vajrācārya-s* als höchste Autorität bezüglich der Verwaltung und Durchführung des Newar-spezifischen Korpus an buddhistisch-hauspriesterlichen Ritualen für die Laiengemeinde etabliert.

Während der Grossteil der brahmanischen Priester der Part eine in vielem der nordindischen ähnliche Ritualpraxis befolgt, bezeugen die *śivaitischen Rājopādhyāya-s* als höchste brahmanische Schicht der Newar-hinduistischen Gemeinschaft über ihre Ritualpraxis eine grössere Nähe zu lokalen, Newar-spezifisch gewachsenen Ritualtraditionen; ihre hauspriesterlichen Rituale sind strukturell der Newar-buddhistischen Tradition oft näher als der nordindisch-brahmanischen.

3.2.1 Historische Aspekte der brahmanischen Ritualspezialisten

Die heutige brahmanische Bevölkerung des Kathmandutales kann aufgrund ihrer historischen Wurzeln in fünf Hauptgruppen eingeteilt werden: *Maithila*-Brahmanen, *Pūrvīyā*-Brahmanen, *Kumāi*-Brahmanen, *Bhaṭṭa-s* und Newar-*Rājopādhyāya-s*.⁹² Erste Belege von Brahmanen im Kathmandutal gehen zurück in die Licchavi-Zeit (ab 5. Jh.). Einflussreiche Brahmanengeschlech-

⁹¹ Vgl. auch WITZEL (1976a) und WITZEL (1986).

⁹² Zu den brahmanischen Gruppen im Kathmandutal, diesbezüglichen historischen Daten und der damit verbundenen Texttradition hat Michael Witzel ausführlich gearbeitet; siehe WITZEL (1986, 55–57, 63), zur Texttradition WITZEL (1976a) und WITZEL (2001).

ter sind aus dem an Nepal grenzenden Gebiet um Miṭhila ins Tal gekommen. Vertreter dieser bis heute als *Maithila-* oder *Tirhute-*Brahmanen bezeichneten Familien (Jha, Miśra etc.) kamen erstmals im Zuge der moslemischen Invasionen ins nordindische Tiefland ins Tal. Sie wurden auch in den Hofstaat von König Jayasthiti Malla, der Ende des vierzehnten Jahrhunderts im Kathmandutal regierte, integriert (WITZEL, 1986, 56).⁹³ Spätere Einwanderungsphasen reichen bis in die Śāha-Zeit (WITZEL, 1976a, 23). Anfangs des fünfzehnten Jahrhunderts setzte die Immigration von Brahmanen aus dem Nordosten Indiens, insbesondere aus Bengalen ein. Deren Vertreter wurden in der Folge als *Pūrvīyā* ('aus dem Osten stammend') bezeichnet und dienten als *Rājaguru-s* am königlichen Hof (WITZEL, 1986, 56).⁹⁴ Diese Gruppe stellt heute den Grossteil der brahmanischen Bevölkerung im Tal dar.⁹⁵ Die *Kumāi-*Brahmanen, deren Präsenz im Tal seit dem beginnenden sechzehnten Jahrhundert belegt ist, berufen sich auf Kānapūr/Kanauj (Uttar Pradesh) als Herkunftsregion.⁹⁶ Seit dem Beginn des Rāṇa-Regimes Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wurden Vertreter dieser Gruppe am königlichen Hof mit dem Amt des *Rājaguru* bzw. *Rājapurohita* betraut, welches sie bis heute innehaben (WITZEL, 1986, 56).⁹⁷ Einige *thar-s* wie *Pant/Panta/Pantha* oder *Regmi* sind sowohl unter den *Pūrvīyā-* als auch unter den *Kumāi-*Brahmanen vertreten (UPĀDHYĀYA, 1998b, 14, 16).⁹⁸ Insbesondere die *Pūrvīyā-* und *Kumāi-*Brahmanen werden geläufiger als *Parvatīya* ('von den Bergen kommend') bezeichnet, wobei Aussenstehenden die inneren Hierarchien oft gar nicht bekannt, auch kaum relevant sind.

Der Ritualtradition der Taitirīya-Saṃhitā (Kṛṣṇa Yajurveda) und darauf basierend dem Āpastamba-Gṛhyasūtra angehörig sind die aus Südindien zugewanderten *Bhaṭṭa-s*, welche insbesondere am Paśupati-nātha-Tempel in Deopatan als Hauptpriester amtieren.⁹⁹ Dagegen leben die in Bhaktapur sie-

⁹³ Deren Beziehung zum Königshaus ist heute marginal; Maithila-Brahmanen haben jedoch bis heute spezifische rituelle Aufgaben im Paśupati-Tempel; vgl. ṬANḌANA (1996, 153–154) sowie den Beitrag in *Madhu Parka* 34.7, S. 21.

⁹⁴ Vgl. zu klassischen Aufgaben und Kompetenzen des *Rājaguru* bzw. *Rājapurohita* MICHAELS ET AL. (2001, 61–78).

⁹⁵ Zu den *Pūrvīyā-*Brahmanen gehören *thar-*Namen wie *Ācārya*, *Adhikārī*, *Bhaṭṭarāī*, *Khanāl*, *Pouḍel*, *Dhūṅghel*, *Sapkoṭā*.

⁹⁶ Zu den *Kumāi-*Brahmanen, die in den Quellen auch als *Kānyakubja-*sbezeichnet sind, gehören *thar-*Namen wie *Pāṇḍe*, *Bhaṇḍarī*, *Upretī*.

⁹⁷ Vgl. UPĀDHYĀYA (1998b, 32–33, 38–41). Gemäss Ṛṣi Svāmi und Sūryaprasāda Dhūṅgel finden sich unter den *Kumāi-*Brahmanengeschlechtern keine *Upādhyāya*, wogegen den *Bhaṭṭa-s* dieser höchste brahmanische Status zuerkannt wird; Heiraten zwischen *Pūrvīyā* und den als tiefer eingestuften *Kumāi-*Brahmanen seien früher gemieden worden.

⁹⁸ Namen wie *Miśra* finden sich zusätzlich unter den Newar.

⁹⁹ Gemäss WITZEL (1976a, 23) haben *Bhaṭṭa-s* aus dem nördlichen Karnataka nach der Absetzung der aus Kerala stammenden Nambudiri-Priester durch Jagajjaya Malla um 1730

delnden *Bhaṭṭa*-Familien eher randständig und diskret, ohne jede besonderen Ansprüche auf das śivaitische Hauptheiligtum oder eine andere Form des Tempeldienstes.¹⁰⁰

Die Brahmanengeschlechter wie auch alle weiteren 'Zweimal-Geborenen' (Skt. *dvija*) gehören unterschiedlichen Ahnenlinien (Skt./Nep. *gotra*) an, welche sich auf einen der vedischen bzw. post-vedischen Weisen (*ṛṣi*) als legendären Stammvater berufen.¹⁰¹ Die *gotra*-Zugehörigkeit ist insbesondere bezüglich Heiratsvorschriften relevant; Mitglieder eines *gotra* heirateten in der Regel exogam.¹⁰² Die *gotra*-s sind weiter unterteilt in eine unterschiedliche Anzahl von Zweigen (Skt. *pravara*).¹⁰³ Während über *gotra* und *pravara* eine Ahnenlinie nachgezeichnet ist, erfolgt über die *thar*-s eine sozial-hierarchisch segmentierende Unterteilung, welche zur Lokalisierung innerhalb einer der vier *varṇa*-s (*brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya*, *śūdra*) bzw. ausserhalb derselben, als Unberührbare oder 'Fremde' (Skt. *mleccha*), beigezogen wird.¹⁰⁴

dieses Amt übernommen. Nebst Deopatan siedelten sich *Bhaṭṭa*-Familien auch südlich von Naradevī in Kathmandu an. Obschon *Upādhyāya*-s, treten sie als Hauspriester kaum in Erscheinung, und die *karmakāṇḍa*-Rituale für ihre eigenen Familien folgen nach Auskunft von Madana *Bhaṭṭa* heute in grossen Teilen denjenigen der Mādhyandiniya-Schule des Śukla Yajurveda.

¹⁰⁰ Auch die in Deopatan siedelnden *Bhaṭṭa*-Familien werden in zwei Kategorien unterteilt, wovon nur die eine Zugang zum Priesteramt am Paśupati hat, während der zweiten, seit Generationen lokal verorteten, dieser verweigert ist.

¹⁰¹ Der Begriff der *Sapta-ṛṣi*-s bezeichnet die in den Veden belegten Bhṛgu, Aṅgiras, Atri, Kaśyapa, Vasiṣṭha, Viśvāmitra und Agastya. Eine Reihe von *gotra*-s bezieht sich jedoch auf *ṛṣi*-s, welche in späteren Quellen auftreten und eigene Ahnengeschlechter begründeten. In UPĀDHYĀYA (1998b, 21–32) sind Ātreya, Upamanyu, Kāśyapa, Kauśika, Kauṇḍinya, Garga, Ghr̥takauśika, Danañjaya, Bāradvāja, Maudgalya, Vatsa, Vasiṣṭha, Agasti, Pārāśara, Māṇḍavya, Śāṇḍilya, Gautama als in Nepal vertretene *gotra*-Namen aufgeführt. Vgl. die Auflistung bei ĀCĀRYA (1969b, 1–9).

¹⁰² Vgl. zur Texttradition der *gotra*-s allgemein MITCHINER (2000, Kap. 1, insbes. 82–85).

¹⁰³ *gotra* und *pravara* werden anfangs jedes Rituals als Teil des formelhaften Versprechens (*pratijñā-sankalpa*) genannt; die Nennung des eigenen *gotra* erfolgt zudem im Zuge der täglichen Rituale von Praktizierenden der ParT (Ṛṣi Svāmi, Dineśa Rāja Panta).

¹⁰⁴ Wie FUCHS (1999, 52–54) darlegt, ist das indische Vier-Kasten-System fälschlicherweise von Soziologen wie QUIGLEY (1993) als allgemeinverbindliches sozio-hierarchisches Ordnungssystem in Indien dargestellt worden, sondern erweist sich als eminent intellektuelle Idee, sowohl von Seiten der lokalen Oberschicht als auch der externen Beobachter; 'Kaste' ist ein europäischer, ursprünglich portugiesischer Terminus, der erst spät, im 19. Jh., an Festigkeit gewann, aus dem Bedürfnis der Kolonialadministration heraus, einer heterogenen und regional unterschiedlichen sozialen Realität eine einheitliche, klare und handhabbare Charakterisierung zu geben; Kennzeichen für das mit 'Kaste' gemeinte Phänomen-Spektrum sind die Tendenzen zur Gruppenendogamie und zur Hierarchisierung sozialer Umgangsformen und Beziehungen allgemein, auf interaktiver Ebene durch rituelle (Un)reinheitsvorstellungen gestützt. Wie QUIGLEY (1993, 54) resümiert: „Kurz: Alle mit 'Kaste' assoziierten Ideen, Praktiken, Setzungen und Zwänge, sowohl diejenigen,

Die komplexe sozialhierarchische Struktur der Newar erweist sich als nur bedingt in das vier- bzw. fünfteilige *varṇa*-System übertragbar, zumal sie sich nach vielfach verfeinerten Kriterien aufbaut; einige *thar-s* sind aufgrund ihrer komplexen sozialen Beziehungen auch kaum in einem linearen vertikalen System einzuordnen, und oft erweisen sich diese Ordnungen zu einem bestimmten Grad als subjektiv.¹⁰⁵ Die *thar*-Namen generierten sich zum Teil aus geographischen Ursprüngen ihrer Träger, viele weisen direkt auf die mit der entsprechenden Gruppe verbundenen traditionellen Beschäftigungen hin, einige haben einen aufwertend-ehrenden, andere einen abwertend-verachtenden Beigeschmack, Namen wie *Miśra* weisen auf eine Verlegenheit in der Zuordnung, möglicherweise aufgrund unüblicher ehelicher Verbindungen zwischen gleichgestellten.¹⁰⁶ Einige *thar-s* wurden im Bezug zu den nepalischen Herrscherhäusern in kastenüberschreitenden Gruppen zusammengefasst und spezifisch begünstigt. Bezüglich des Herrscherhauses in Gorkhā beschreibt PANT (1984, 409) ein solches Beispiel, wonach Dravya Śāha die ihm bei der Thronbesteigung behilflich gewesenen *Paṇḍe*, *Panta*, *Arjyāla*, *Khanāla*, *Rānā* und *Boharā* in einem *chathar* ('Sechser-*thar*') zusammengefasste und begünstigte.¹⁰⁷ Eine ähnliche Organisation ist innerhalb der städtischen Newar-Gemeinschaft bis heute als *chatharīya* ('den sechs *thar-s* zugehörig') bzw. *pāñcatharīya* ('den fünf *thar-s* zugehörig') bewusster Teil des hierarchischen Sozialgefüges (LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA, 1992, 80)

Zu den eingewanderten Brahmanen zählen sich auch die Newar-*Rājopādhyāya-s*, wobei sie sich wie die *Kumāi*-Brahmanen auf das nordindische Kanauj als Herkunftsgebiet berufen.¹⁰⁸ Ein Mythos erzählt von den zwei aus Kanauj/Kānyakubja ins Kathmandutal eingewanderten Brüdern Allas Rāja und Ullas Rāja, wovon ersterer zum Urvater der *Rājopādhyāya-s* wurde und im Tal verblieb, während letzterer in die Hügel zog und zum Stammvater der *Parvatīya-s* ('von den Hügeln kommend') wurde (LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA,

die die Handelnden jeweils assoziieren, wie diejenigen, die die Analytiker und Intellektuellen, die Beobachter, assoziieren, unterliegen der kontextuellen sozialen Interpretation und Aushandlung.“

¹⁰⁵ Für Übersichten und Diskussionen zur Newar-Sozialhierarchie siehe GUTSCHOW & K"OLVER (1975, 55–58), GELLNER & QUIGLEY (1995, 13–22) bzw. GELLNER (1992, 41–46) und LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, Kap. 5), ferner die von Mark Pickett 2003 eingereichte Dissertation zu diesem Thema.

¹⁰⁶ Für Beispiele solcher Bezüge siehe UPĀDHYĀYA (1998b, 28–32).

¹⁰⁷ Diese vom Königshaus in Gorkhā bevorzugt behandelten *thar-s* wurden später auf zwölf bzw. achtzehn erweitert (PANT, 1984, 409–410).

¹⁰⁸ Siehe bei (TOFFIN, 1989, 20). Zu den *Rājopādhyāya-s* allgemein siehe LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 346–352), TOFFIN (1989), TOFFIN (1995) und TOFFIN (1996b). Michael Witzel zeichnet eine Jahrhunderte zurückreichende *Rājopādhyāya*-Genealogie einer Familie aus Bhaktapur nach (WITZEL, 1976b).

1992, 347).¹⁰⁹ Die frühesten Belege ihrer Bezeichnung als *Rājopādhyāya* liefern Inschriften ab dem sechzehnten Jahrhundert.¹¹⁰ Die *Rājopādhyāya-s* werden umgangssprachlich als *Devabhāju*, *Dyaḥbāhu* oder *Dyobarmū* bezeichnet, vom eigenen *Purohita* spricht man als *Bhāje* oder *Guru*.¹¹¹ Es ist anzunehmen, dass die heutigen *Rājopādhyāya-s* auf ins Tal eingewanderte Brahmanenfamilien unterschiedlicher Provenienz zurückgehen, welche von den Malla-Königen engagiert worden waren und in der Folge die lokale Sprache und Kultur der Newar assimilierten. Ihre Initiation in tantrische Schulen und die Meisterung entsprechender Ritualpraktiken können ein Grund für ihre Begehrtheit durch die damaligen Herrscher im Tal gewesen sein. Eine gewisse Ambivalenz hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zeichnet die *Rājopādhyāya-s* bis heute aus. Aufgrund ihrer Inklinaton zu kumulativen, vedische und tantrische Elemente integrierenden Ritualpraktiken werden sie von den *Parvatīya*-Brahmanen nicht als gleichwertig anerkannt,¹¹² aufgrund ihrer Wurzeln in der nordindisch-brahmanischen Tradition sind sie von buddhistischen Newar bis heute nicht als 'richtige' Mitglieder der Newar-Gemeinschaft akzeptiert; häufig werden sie mit allen anderen Brahmanen als *Bāhun* bezeichnet. Dass der Grad der Assimilation und insbesondere die Sprache zu gegebener Zeit als Kriterium einer Unterscheidung von *Parvatīya*- und Newar-Brahmanen ausschlaggebend war, scheint sich aufgrund der historischen Quellen zu bestätigen und relativiert später eingeführte Argumente der Distanzierung dieser beiden Spezialistengruppen aufgrund ihrer Ritualpraxis.¹¹³ Die von WITZEL (1986, 56) angesprochene, für die *Rājopādhyāya-s* machtpolitisch rele-

¹⁰⁹ Diese mythologisch-verwandtschaftliche Verbindung der beiden Brahmanengruppen kommt jedoch heute in keiner Weise zum Ausdruck.

¹¹⁰ Vortrag von Mahes Raj Pant an der Nepal-Konferenz in Leipzig, 21. Juni 2003; Pant verweist als früheste Belege auf ein Dokument um N.S. 500 und auf die von KHANAL (1973, 216) wiedergegebene Inschrift in Cāngu-Nārāyaṇa.

¹¹¹ Oft wissen die *Yajamāna*-Familien den vollen Namen ihres *Purohita* nicht, sondern kennen ihn nur unter einem umgangssprachlichen Namen, ergänzt mit *-bhāje*.

¹¹² Gérard Toffin widmet sich wiederholt den *Rājopādhyāya-s* und der dieser Priestertradition inhärenten Kombination tantrischer und vedischer Aspekte; siehe insbesondere TOFFIN (1989) und TOFFIN (1996b).

¹¹³ Diese Ansicht vertritt Dineśa Rāja Panta glaubwürdig. Während die *Parvatīya*-Brahmanen die *Rājopādhyāya*-Priester aufgrund ihrer tantrischen Praktiken ablehnen, perpetuiert sich aus einer genau umgekehrten Begründung die Gewissheit der Überlegenheit von Seiten der Newar-Gemeinschaft und darunter der *Rājopādhyāya-s*. Diese gegenseitige Distanzierung kommt nicht zuletzt in der strikten Vermeidung von Mischeiraten zum Ausdruck (TOFFIN, 1996b, 89). Die sozialhierarchische Abwertung der Newar-Brahmanen gegenüber den *Parvatīya*-Brahmanen wurde über deren Klassifizierung im Mulukī Ain 1854 'besiegelt'. Betrachtet man die Jahrhunderte alte Tradition von spezifischen Brahmanengruppen an den lokalen Königshöfen, können Konkurrenz um Vorrang und potentielle Macht über die Institution des Palastes leicht als ein weiterer Grund der gegenseitigen Abweisung verstanden werden.

vante Frage der Assimilation bezüglich der im Tal vorherrschenden Newar-Tradition hat sich mit der Machtübernahme der Śāha-Dynastie, im Zuge welcher Vertreter der *Parvatīya*-Brahmanen den vormals unter den Malla-Herrschern höchsten Priestergruppen der *Rājopādhyāya-s* und *Vajrācārya-s* vorgezogen wurden, insofern unvorteilhaft entschieden, als sie nunmehr ihrer vormaligen Schlüsselposition an den Königshöfen enthoben waren.¹¹⁴

Die *Rājopādhyāya-s* stellen zahlenmässig eine verschwindend kleine Gruppe dar; gemäss TOFFIN (1996b, 90–91) lebten 1986 in Kathmandu 45 Familien, in Patan 43 und in Bhaktapur 31.¹¹⁵ Zudem leben einzelne *Rājopādhyāya*-Familien in weiteren Dörfern des Tales. An *gotra-s* finden sich unter den Newar-Brahmanen einzig *Bharadvāja*, *Kauśika* und *Gārgya* (TOFFIN, 1996b, 95); im Gegensatz zur ParT sind diese nicht heiratsrelevant.¹¹⁶

Die *Rājopādhyāya-s* unterteilen sich weiter in endogame Clans (New. *kavaḥ*, *chē*). In Kathmandu und Bhaktapur gibt es je deren zwei, in Patan sechs (TOFFIN, 1996b, 91–92).¹¹⁷ Jeder *kavaḥ* hat seine eigene tantrische, nur Geweihten zugängliche Gottheit (New. *āgaṇ dyaḥ*), die Familiengottheit (Skt., Nep. *kuladevatā*, New. *digu dhyah*) unterscheidet sich indes nur zum Teil. Während die letztere Kategorie der in der ParT verehrten *kuladevatā* vergleichbar ist, sind die Unterschiede zwischen dem *āgaṇ dhyah* der RājT und der in der ParT geläufigen *iṣṭadevatā* grundsätzlicher Natur (TOFFIN, 1996b, 93).

Die rituell zu vollziehende 'zweite Geburt' im Zuge von *vratibandha* ist sowohl für *Parvatīya*- als auch für *Rājopādhyāya*-Brahmanen eine zwingende Voraussetzung für das Priesteramt. Daran kann sich eine weitere Initiation

¹¹⁴ Im Zuge des gegenwärtigen Trends zur 'Ethnisierung' der Newar zeichnet sich insofern eine neuartige Facette ab; die Solidarisierung mit ethnischen Gruppen und ihren Forderungen einem bislang diesbezüglich ignoranten Staat gegenüber kann als Ausdruck der Resignation der Newar bezüglich ihrer mit der ehemaligen Vorrangstellung verbundenen Forderungen an den Staat, gleichzeitig als ein Ausdruck einer neuartigen Form der Selbstreflexion bezüglich ihrer Position innerhalb eines auszuhandelnden, modernen Staates verstanden werden. Die diesbezüglichen 'Fronten' sind für die *Rājopādhyāya-s* eindeutig – sie sind Newar.

¹¹⁵ Auch ŚARMĀ (1977, 130) schätzt die Anzahl der Familien in den drei Hauptstädten auf knapp 100.

¹¹⁶ Bharadvāja gehörte schon zur vedischen Liste der *Sapta-ṛṣi-s* (MITCHINER, 2000, 45). Der Name Kauśika bezieht sich auf einen Herkömmling vom Gebiet des Flusses Kauśikī; hierhin hatte sich, so wird insbesondere in Mbh 1.165,1–44 berichtet, der Weise Viśvāmitra zurückgezogen, nachdem ihm das Königreich Kānyakubja zum Erbe geworden war (MITCHINER, 2000, 120). Garga gilt als ein Nachkomme der *ṛṣi-s* Bharadvāja und Aṅgiras (M-W).

¹¹⁷ In Kathmandu sind es *Vaṅga chē* und *Makhaṇ chē*, in Bhaktapur *Icā chē* und *Chuca chē*; von den sechs *kavaḥ* in Patan ist einer nur noch historisch belegt, so Nūtan Śarmā.

(*dīkṣā*) anschliessen, welche indes zur Ausübung der priesterlichen Pflichten als *Purohita* (Hauspriester, Familienpriester) nicht zwingend ist. Im Gegensatz zur ParT ist die tantrische Initiation (*dīkṣā*) innerhalb der RājT Voraussetzung für die Position des *Guru*.¹¹⁸ Die *Guru-s* innerhalb der *Rājopādhyāya*-Gemeinschaft sind in der Regel die Ältesten (*Thakāli*) eines Clans (TOFFIN, 1989, 27). Sie erfüllen, nebst ihrer Rolle als Vermittler tradierten Wissens, eine Vielzahl ritueller Funktionen im Rahmen dieser sozio-rituellen Einheit.

Die Gelehrten unter den Brahmanen der ParT werden als *Paṇḍita*, *Ācārya* oder *Guru* bezeichnet. Während der letztgenannte Titel faktisch nicht eingrenzbar ist, was die entsprechenden Anforderungen angeht, sind die beiden ersteren an einen hierfür vorausgesetzten Wissensstand gebunden. *Paṇḍita* oder *Ācārya* als Titel bekräftigen die Meisterung mindestens eines der vedischen Fachgebiete, wobei *Ācārya* auch zur Bescheinigung eines erfolgreichen Studiums an einer der Sanskrit-Universitäten in Indien oder Nepal vergeben wird, während *Paṇḍita* allgemeiner zur Bezeichnung eines 'Schrift-Gelehrten' anwendbar ist.¹¹⁹ *Guru* ist in einem traditionellen Rahmen die respektvolle Anrede jedes Lehrers, in einem ausserschulischen Kontext wird ein persönlicher spiritueller Lehrer, der auch die selbstgewählten Initiationen vollziehen wird, als *Guru* bezeichnet. Hier impliziert der Begriff nebst Gelehrtheit auch spirituelle Reife, welche mit persönlichem Charisma gepaart sein mag. Vergleichbare Kategorien finden sich innerhalb der RājT genauso, jedoch wird hier die traditionelle Ausbildung bis heute nicht durch eine öffentliche Institution übernommen, sondern stützt sich weiterhin auf eine private Lehrer-Schüler-Beziehung.¹²⁰

Die Befragung unterschiedlicher brahmanischer Vertreter zeugt von einer gruppenspezifischen eher denn faktischen Wahrnehmung der innerbrahmanischen Hierarchien, zumindest bezüglich einiger Geschlechter. Eine statusbezogene Unterscheidung von drei brahmanischen Kategorien – *Upādhyāya*, *Kumāi* und *Jaisi/Jaisī* – ist bis heute geläufig, entbehrt aber eines neutralen Standpunktes.¹²¹ Der Titel des *Upādhyāya* wurden von einigen *Pūrvīyā-*

¹¹⁸ Einführend zur tantrischer Initiation (New. *dekhā*) und dem Bezug zur geheimen Gottheit (New. *aga dyah*) bei den Newars siehe LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 314–319) und TOFFIN (1984, 555–565). Newar-unspezifische Kontexte und rituelle Implikationen der tantrischen *dīkṣa* werden, unter Bezug einer Anzahl von Quellentexten, in ĀCĀRYA (1969a, 164–207) diskutiert. Zu Aspekten von *dīkṣa* allgemein siehe POTT (1966, 2–25), die beiden Beiträge von Hoens in GOUDRIAAN ET AL. (1979, 71–79, 90–117), BHARATI (1976, 185–198) und RENOUE & FILLIOZAT (1985b, 597–598).

¹¹⁹ Zu Rollen, Funktionen und Traditionen von *Paṇḍita-s* in Indien siehe MICHAELS (2001).

¹²⁰ Zur Person und Stellung des *Guru* innerhalb der RājT siehe TOFFIN (1989, 22–27).

¹²¹ *Kumāi* als Statusbezeichnung ist in dieser Form historisch nicht belegt, wird aber

Vertretern als *thar*-Name übernommen, gleichzeitig wird er den *Kumāi* und erst recht den *Rājopādhyāya* pauschal abgestritten.¹²² Weiterhin verbreitet unter einigen *Parvatīya*-Brahmanen ist eine tendenzielle Nicht-Beachtung oder offene Minderwertung der Newar-Brahmanen.¹²³ Diese Haltung wurde spätestens mit dem *Mulukī Ain*, einem 1854 verfassten Gesetzestext, verfestigt.¹²⁴ Anders als die *Jaisī*, welche über eine unkonventionelle Elternschaft degradiert wurden, haben die *Rājopādhyāya-s* insbesondere gegenüber den die vedische Ritualtradition befolgenden *Parvatīya*-Brahmanen ein Bewusstsein der Ebenbürtigkeit, wenn nicht gar der Überlegenheit aufgrund ihrer Meisterschaft tantrischer Lehren und Praktiken zusätzlich zu den vedischen entwickelt.¹²⁵ Eine ähnliche Relativierung findet sich innerhalb der Newar-hinduistischen Tradition von Seiten der *Karmācārya-s*: Obschon sie gemeinhin als den *Rājopādhyāya-s* unterstellt gelten, sehen sie sich aufgrund ihrer Inklinaton zu tantrischen Gottheiten den in ihren Augen ausschliesslich in der vedischen Tradition bewanderten *Rājopādhyāya-s* überlegen. Diese gegenseitigen Einstufungen zeugen, wennwohl abgestützt auf eine je eigene Gewichtung und entsprechende, in sich schlüssige Argumente, von einer relativen Wahrnehmung sozialer Hierarchien innerhalb, aber auch zwischen den Traditionen.¹²⁶

3.2.2 Historische Aspekte der Newar-buddhistischen Ritualspezialisten

Während die Ritualpraxis der unteren sozialen Schichten der Newar sich in vielerlei Hinsicht über eine Klassifizierung nach hinduistischen bzw. bud-

sowohl von Rṣi Svāmi wie von Dineśa Rāja Panta in dieser Bedeutung bestätigt. *Upādhyāya* und *Jaisī* erscheinen dagegen durchwegs als Statusbezeichnungen im *Mulukī Ain* (HÖFER, 1979).

¹²² So Rṣi Svāmi; dagegen scheinen die redigierten Fassungen des *Mulukī Ain* *Pūrvīyā* und *Kumāi* unter den *Upādhyāya* zu subsumieren (HÖFER, 1979, 73 n9).

¹²³ So zirkulieren weiterhin Überzeugungen, wonach die Newar als Ganzes dem Stand der *Vaiśya-s* zugehörten.

¹²⁴ Die Newar werden sehr kontrovers eingeordnet, zum Teil erscheinen sie segmentarisch in der offiziellen Kastenhierarchie, zum Teil werden sie als *jāt* den ethnischen Gruppen gleich pauschal abgehandelt (HÖFER, 1979, insbes. 44–47, 138–141). Durchwegs werden diese Bestimmungen bis heute aus Newar-Sicht als diffamierend und als ein machtpolitisches Instrument ihrer konsequenten Unterdrückung empfunden. Historisch-soziologische Aspekte der Kontroversen um den Status der Newar in Abgrenzung zu anderen ethnisch oder politisch definierten Gemeinschaften Nepals wurden von GELLNER (1986) und QUIGLEY (1987) diskutiert.

¹²⁵ Eine solche Haltung wurde vor allem von einigen älteren, traditionsgebundenen *Rājopādhyāya-s* deutlich zum Ausdruck gebracht.

¹²⁶ Eine absolute Erfassung derart relativer Hierarchiesysteme ist deshalb nicht möglich, weshalb auf Zentralitätsmodelle zur differenzierten Beschreibung zurückgegriffen werden müsste (MICHAELS, 1998, 213, 218).

dhistischen Kriterien hinwegsetzt, wurde in den oberen sozialhierarchischen Segmenten eine Zuordnung spätestens seit der Zeit von Jayasthiti Malla Ende des vierzehnten Jahrhunderts vorgenommen. Der Darstellung von Mary Slusser zufolge hat sich erst in der Folgezeit die heutige soziale Unterteilung der Newar-buddhistischen Gemeinschaft herausgebildet (SLUSSER, 1982, vol. 1, 270–306).¹²⁷ In einem Jahrhunderte dauernden Umwandlungsprozess von buddhistisch-monastischen Gemeinschaften unterschiedlicher Ausrichtung – wohl schon vor, aber sicherlich seit der Licchavi-Zeit sind sowohl Theravāda- und Mahāyāna- als auch, spätestens ab dem siebten Jahrhundert, Vajrayāna-*Saṅgha-s* evident – hin zur Etablierung des heutigen, von einer verheirateten, im Familienbund lebenden Priesterschaft angeführten Newar-Buddhismus spielten Einflüsse hinduistischer Gesellschafts- und Ritualorganisation eine nicht zu übersehende Rolle. Die *Vajrācārya-s*, die 'Meister des Diamantdolches' wurden in der Folge zur höchsten, auf Deszendenz beruhenden Spezialistengruppe, welche die ausschliessliche Wahrung des Hauspriesteramtes für die eigene wie für die Laiengemeinde auf sich vereinte.¹²⁸ Zusammen mit den den *thar*-Namen 'Śākya' oder 'Buddhācārya' tragenden *śākyabikṣu-s* ('Buddha-Mönche') bilden sie die sacerdotale Schicht der *Barhe*¹²⁹, wobei den *Śākya-s* die eigenmächtige Übernahme hauspriesterlicher Funktionen, insbesondere aber die Durchführung jeglicher Feueropfer, mangels der hierfür benötigten höheren Initiationen untersagt war und bis heute ist.¹³⁰ Die *Vajrācārya-s* behielten nicht nur die Autorität bezüglich der Ausführung hauspriesterlicher Rituale, sie eigneten sich auch grundlegende astrologische Kenntnisse an, wodurch sie sich aus der Abhängigkeit von bislang ausschliesslich brahmanischen Astrologen lösten. Die grundlegenden Methoden der Horoskopstellung und -interpretation sind mit denjenigen hinduistischer Spezialisten identisch, dagegen zeigt sich bezüglich präventiver und reaktiver, auf der Horoskopanalyse beruhender Rituale sowohl an die Navagraha selbst

¹²⁷ Vgl. zu den Anfängen des Buddhismus in Nepal RICCARDI (1980) und SNELGROVE (1987, 362–380).

¹²⁸ Zur Geschichte, Organisation und zum Selbstverständnis der *Vajrācārya-s* siehe GELLNER (1992), LOCKE (1980) und LIENHARD (1999).

¹²⁹ New. *Barhe* oder *Bandyā*, Skt. *vandyā* – die 'Verehrungswürdigen', 'Ehrerbietenden' (BECHERT & GOMBRICH, 1995, 130); alternative Schreibweisen sind *bandanīya*, *baḍe*, *ban-re*, *bāṃḍā*. In der Newar-buddhistischen Sozialhierarchie folgen die als *Urāy* bezeichneten Kasten der (Kunst)Handwerker und Kaufleute (LIENHARD, 1999, 173–176), schliesslich die in der Landwirtschaft tätigen *Jyāpu*, wobei letztere Kasten sich zu einem unterschiedlichen Grad buddhistischen und hinduistischen Gottheiten zuwenden.

¹³⁰ David Gellner geht verschiedentlich auf historische Aspekte bezüglich der *Vajrācārya-s* und *Śākya-s* ein (GELLNER, 1992, insbes. 57–60, 162–167); zur Newar-buddhistischen priesterlichen Elite siehe ferner GELLNER (1995b), GELLNER (1995a), LOCKE (1980, 9–66) und LIENHARD (1999, 40–49), zur Initiation der *Vajrācārya-s* GELLNER (1988).

als auch an diese kontrollierende Gottheiten eine distinkte Praxis. Einige der *Gubhāju-s*¹³¹ wie die hauspriesterlich aktiven *Vajrācārya-s* umgangssprachlich betitelt werden, haben sich weit über die Grenzen ihrer eigenen Gemeinschaft hinaus einen Namen als Astrologen und Heiler gemacht.

Die *Vajrācārya-s* sind in verschiedenen lokalspezifischen Vereinigungen organisiert. Insbesondere die *Ācārya Guṭhī*¹³², ein Zusammenschluss sieben zentraler Bahals in Kathmandu bzw. ihrer *Cakreśvara-s* ('Herren des *cakra*', in die höchste tantrische Praxis initiierte *Vajrācārya-s*), stellt bezüglich einer autoritativen Ritualpraxis heute eine wichtige Instanz dar; Mitglieder derselben haben sich in den letzten Jahrzehnten der Ausarbeitung und Publikation 'kanonischer' Rituelliteratur für den internen Gebrauch verpflichtet, und mittlerweile stützen sich die praktizierenden *Vajrācārya-s* in Kathmandu weitgehend auf die von Mitgliedern dieser Vereinigung publizierten Manuale.

3.2.3 Kooperation und Ersetzbarkeit von Ritualspezialisten

Auch wenn im hauspriesterlichen Bereich traditionellerweise von einer klaren Trennung der drei Traditionen und der Zuständigkeitsbereiche der entsprechenden Spezialisten ausgegangen wurde, zeigten sich schon früher Ansätze einer traditionsübergreifenden Kooperation und in jüngster Zeit zunehmend einer Austauschbarkeit bzw. Ersetzbarkeit der Spezialisten.

In einer Reihe von rituellen Aktivitäten, die mit der Königsfamilie und mit dem Königtum assoziierten Gottheiten verbunden sind, wurden wiederholt priesterliche Spezialisten der RājT und der VajT engagiert, die für je spezifiziertere komplementäre Bereiche zuständig waren. Auch nach der Machtübernahme im Tal durch die aus Gorkhā eingefallenen Armeen der Śāha-Dynastie, welche vorrangig *Parvatīya*-Priester an den Königshof holte, wurde dieses Zusammenspiel zumindest teilweise weiter unterstützt. Im privaten Bereich waren schon früher in mittleren und unteren Schichten der Newar-Gemeinschaft die Konturen bezüglich Wahl priesterlicher Spezialisten unscharf (LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA, 1992, 362–363); heute können *Gubhāju-s* anstelle eines *Rājopādhyāya* für spezifische hauspriesterliche Rituale, insbesondere für *grhaśuddhi*, der rituellen Reinigung des Hauses und der Hinterbliebenen nach einem Todesfall, gerufen werden.¹³³

¹³¹ Lienhard führt diesen Titel auf ein im klassischen Newari belegtes *gurubharādaju* ('grosser, verehrungswürdiger Lehrer') zurück (BECHERT & GOMBRICH, 1995, 130).

¹³² Diese *Ācārya Guṭhī* ist nicht der einzige Zusammenschluss, vielmehr gehör(t)en eine *ācārya guṭhī* und eine *saṅgha Guṭhī* zu jedem buddhistischen Kloster (New. *bahā, bahal*), nebst einer Anzahl weiterer sozio-religiöser Vereinigungen (New./Nep. *guṭhī*, Skt. *goṣṭhī*) verpflichtenden und freiwilligen Charakters (LIENHARD, 1999, 150–164).

¹³³ Das zu diesem Zeitpunkt vollzogene Feueropfer der *Vajrācārya-s* gilt als besonders wirksam. In jüngster Zeit ist jedoch eine tendenzielle Zurückweisung durch letztere

Vereinzelt haben auch Ritualspezialisten der ParT rituelle Funktionen für Newar-*Yajamāna-s* übernommen. Gemäss LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 353, 366) kamen in Bhaktapur nebst den *Podē* die dort angesiedelten *Bhāṭṭa-s* als Empfänger von *grahadāna* ('Gabe im Namen der *graha-s*') in Frage. Auch sind die *Miśra-* und *Jhā-*Brahmanen in Bhaktapur weiterhin über die Rezitation vedischer Texte in den ansonsten von Newar-Priestern beaufsichtigten Tempeldienst integriert.¹³⁴ In jüngster Zeit wird, sofern kein *Rājopādhyāya* verfügbar ist, alternativ ein '*bāhun*' für hauspriesterliche Rituale engagiert.¹³⁵

In der Newar-buddhistischen Gemeinschaft zeichnet sich in einzelnen Bereichen eine Tendenz zur Konkurrenz von Diensten, welche die *Vajrācārya-s* anbieten, und alternativ berücksichtigten Programmen in den Neo-Theravāda-Klöstern des Tales ab.¹³⁶ Aber auch innerhalb der ParT sind die Grenzen insbesondere in dörflichen Kontexten bei weitem nicht so scharf, wie aufgrund der schriftlichen Evidenzen vermutet werden könnte. Insbesondere in ländlichen Gebieten waren es schon früher oft die tiefergestellten *Jaiśī-*Brahmanen, welche in Ermangelung eines willigen Brahmanen der höchsten Stufe als *Purohita* engagiert wurden. Indes, deren Dienste wurden und werden bis heute nie von ggf. angesiedelten *Upādhyāya-*Brahmanen in Anspruch genommen.

3.2.4 Institutionalisationen

Die unterschiedlichen Formen der Organisation von Ritualspezialisten sind in allen besprochenen Traditionen relativ neu und erweisen sich als je spezifisch begründet.

Für werdende *Parvatīya-*Priester bietet sich, als Alternative zur Ausbildung in Indien¹³⁷, seit einigen Jahren die Möglichkeit der Priesterausbildung an der vom Staat initiierten und finanzierten Mahendra Sanskrit University (Skt./Nep. Mahendra Saṃskṛta Viśvavidyālaya).¹³⁸ Diese Universität wurde im Winter 1986-87 gegründet und sollte zwei Zielen gerecht werden,

spürbar; man ist nicht weiter bereit, von anderen Spezialisten gemiedene rituelle Obligationen zu übernehmen.

¹³⁴ Dies ist nach Auskunft von Kedāra Bhaṭṭa zum Beispiel beim Dattatreya-Tempel der Fall.

¹³⁵ Solche Beispiele habe ich bei einer *Pradhān-* und einer *Śreṣṭha-*Familie miterlebt; der Rückgriff auf Ritualspezialisten der ParT durch die ausserhalb des Tales wohnenden Newar ist aus Mangel an eigenen Leuten zumindest heute nicht selten, so der Eindruck einer in Gorkhā wohnhaften *Śreṣṭha-*Familie.

¹³⁶ Zum Beispiel ziehen einige buddhistische Laien heute vor, zum Geburtstag eine Gabenspende an eines der Klöster zu tätigen anstelle bei ihrem Hauspriester veranlasster ritueller Handlungen und Gaben.

¹³⁷ Seit Jahrhunderten war für Brahmanen Benares der Ort des oft jahrelangen Lernens.

¹³⁸ Vgl. zur Integrierung der Priesterausbildung innerhalb des modernisierten indischen Ausbildungssystems den Beitrag von Michaels in MICHAELS (2001, insbes. 4–10).

der Ermöglichung eines vertieften Sanskrit-Studiums und damit verbundener Spezialisierungen und der Gewährleistung einer fundierten Ausbildung für Priester gemäss *Mādhyandina*-Schule des Śukla Yajurveda. Sie hat ihren Hauptsitz in Dañ (Tarai), in Kathmandu ist sie durch ein Office am Basantapur sowie einen Campus (Balmiki Saṃskṛta Mahāvidyālaya) vertreten.¹³⁹ Auf Initiative des Königshauses werden seit wenigen Jahren Studenten nach Indien entsandt, um sich in den Traditionen des Ṛg-, Sāma- und Atharvaveda ausbilden zu lassen, dies mit dem Ziel, mittelfristig auch diesbezügliche Lehrgänge in Nepal anbieten zu können.¹⁴⁰ Seit seiner Gründung im Jahre 1975 (V.S. 2031) werden ferner am *Veda Vaidya Aśrama* in Gauśālā bei Deopatan Veda, Grammatik (Skt. *vyākaraṇa*) und *karmakāṇḍa* (Rituallehre und -praxis), bis zur zehnten Klasse unterrichtet.¹⁴¹ Eine Alternative hierzu bieten die Durbar High School in Rāñī Pokhari, oder die Sanskrit-Schule in Deogāṭh. Ausserhalb des Kathmandutales besteht am Piṇḍeśvarī-Campus in Dharan die Möglichkeit, sich bis zum *Ācārya/Śāstrī* ausbilden zu lassen. Weitere Veda-Schulen bestehen in Janakpur¹⁴² und in Maṭyāni (Mitt. von Ṛṣi Svāmi). Als Folge der jüngsten politischen Entwicklung wurden in den ersten Jahren dieses Jahrtausends eine Reihe weiterer, zum Teil staatlich geförderter Sanskrit-Schulen im Lande geschlossen.¹⁴³

Nebst diesen Bildungsinstitutionen gibt es eine Reihe von staatlichen und privaten Organisationen, welche sich dem einen oder anderen Bereich 'vedischer' Traditionen widmen; hierbei handelt es sich vorwiegend um konservative oder neo-hinduistische, sich auf eine eigene *guru-paramparā* ('Lehrer- bzw. Lehrtradition') berufende Gruppierungen.¹⁴⁴ Nepal ist ferner Mitglied

¹³⁹ Als *viśvavidyālaya* werden Universitäten im westlichen Sinne, welche mehrere Fächer unterrichten und Ausbildungsgänge bis zum Doktorat anbieten, bezeichnet, wogegen private oder staatliche nicht- oder voruniversitäre Bildungsinstitutionen als *mahāvidyālaya* oder *vidyālaya* unterschieden werden.

¹⁴⁰ Die universitäre Ausbildung für Priester folgt primär der *Mādhyandina*-Schule des Śukla Yajurveda.

¹⁴¹ Diese Institution wurde anfänglich vom staatlichen Guṭhī-Saṃsthān unterstützt, ging dann an den Viśva Hindu Mahāsaṅgha über und wird heute vom Paśupatiḥṣetraśudhasaṅghitī getragen (Mitt. von Ṛṣi Svāmi).

¹⁴² Diese Veda-Schule, *Veda Pāṭhaśālā*, ist dem Rāmamandir in Janakpur angegliedert und wird bis heute durch das staatliche Guṭhī-Saṃsthān finanziert (*Kāntipūr*-Beitrag vom 16. 4. 2002).

¹⁴³ Dies ist primär auf eine unheilvolle Verknüpfung von Sanskrit und der traditionell mit dieser Sprache assoziierten brahmanischen Herrscherschicht zurückzuführen. Auch wenn der kultur- und sprachhistorische Wert von Sanskrit für das Land nicht bestritten wird, muss mit Recht eingewendet werden, dass bis heute Tibetisch als eine weitere, für das Kulturerbe des Landes anteilmässig nahezu ebenso bedeutungsvolle Sprache an keiner staatlichen Institution systematisch unterrichtet wird.

¹⁴⁴ Dazu gehören Organisationen wie: *Vaidik Sanātan Karmakāṇḍa Mahāsaṅgha* Nepal

der *World Hindu Federation*¹⁴⁵ und des *World Hindu Youth Council*.

Die *Rājopādhyāya-s* des Tales haben sich Mitte der Neunziger Jahre im Vaidika Pratiṣṭhāna organisiert, einer Vereinigung, die sich die Aufarbeitung und Pflege der eigenen Lehr- und Ritualtradition zum Ziel gesetzt hat. Nebst dem Hauptsitz in Kathmandu befinden sich Sektionen in Patan und Bhaktapur. Ausserhalb der Jahresversammlung finden themenzentrierte interne Seminare sowie Treffen der verschiedenen Arbeitsgruppen statt, von 1998 bis 2001 wurde eine eigene Zeitschrift, *Abhivādana*, herausgegeben, die aus Mangel an finanziellen und redaktionellen Ressourcen eingestellt werden musste.

Die Anzahl, Vielfalt und Effizienz Newar-buddhistischer Institutionen steht in krassem Gegensatz zu den Newar-hinduistischen, eine Tatsache, die der weit grösseren Anzahl an Spezialisten, aber auch einer weit einfacheren Aquirierung insbesondere finanzieller Mittel aus dem Ausland zuzuschreiben ist. An universitären Einrichtungen besteht ein praktisch ausgerichteter Kurs zu Newar-buddhistischem *karmakāṇḍa* am Balmiki-Campus der Mahendra Sanskrit University, welcher von Badrīratna Vajrācārya kurz vor der Jahrtausendwende initiiert wurde. Seit 2000 besteht ein zweijähriger Post-doc-Studiengang in Buddhist Studies an der Tribhuvan University unter der Leitung von Nareśamāna Vajrācārya.

Unter den privaten Institutionen sind die *Nepal Buddhist Association* mit Sitz in Kathmandu, das *Nagarjuna Institute of Exact Methods* und das *Lotus Research Centre* in Patan besonders aktiv, was Forschung, Veranstaltungen und Publikationen angeht. Bezüglich autoritativer Quellen und Manuale für die aktuelle Ritualpraxis stellt die in Kathmandu seit Generationen aktive *Ācāryaguṭhī* eine wichtige Referenz dar.

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

Die historischen und gegenwartsbezogenen Ausführungen zu den astrologischen und hauspriesterlichen Spezialisten lassen sich in folgenden Punkten

– eine Organisation, welche sich der Pflege der vedischen Überlieferung und Ritualtradition verschreibt und Manuale sowie vorgedruckte *cinā-s* herausgibt; *Sanātan Dharma Seva Samiti* – staatliche, in den 80er Jahren gegründete Organisation zur Wiederbelebung bzw. Erneuerung der hinduistischen Tradition in Nepal (DIXIT & SHASTRI, 2002, 26–27); *Rāṣṭriya Vaidika Vijñāna Pratiṣṭhāna* – eine im Jahre 2001 gegründete Einrichtung; *Gītā Samudaya Prakāśan* – widmet sich insbesondere der Aktualisierung, Pflege und Verbreitung hinduistischen Gedankengutes, gibt eine seit 1992 vierteljährlich erscheinende Zeitschrift, *Samudaya*, heraus; *Association for Vedic Realization* – eine Organisation, welche sich der Aktualisierung und Promotion vedischen Gedankenguts widmet, seit 2000 mit einer zweimal jährlich erscheinenden Zeitschrift und eigener website: www.vedic-avr.com
¹⁴⁵ *Viśva Hindu Mahāsaṅgha* – eine international vernetzte Organisation, welche sich der weltweiten Vertretung und dem Schutz hinduistischen Gedankengutes verpflichtet.

zusammenführen:

- ▷ Die astrologischen und priesterlichen Spezialisten verwalten und praktizieren ein je eigenes Wissensgebiet, das aber bezüglich der Ausführung von Ritualen komplementär ist.
- ▷ Die Praxis der astrologischen Spezialisten ist sowohl bezüglich ihrer astronomisch-astrologischen Arbeitsgrundlagen als auch der potentiellen Kundschaft als traditionsunspezifisch, diejenige der Ritualspezialisten dagegen als traditionsgebunden.
- ▷ Die soziale Herkunft der Astrologen ist heterogener als diejenige der Priester, bezüglich ihrer sozialhierarchischen Position sind sie den priesterlichen Spezialisten generell untergeordnet.
- ▷ Die Astrologen der drei untersuchten Traditionen beziehen ihre berufliche Legitimation aus ihrer Ausbildung, ihren individuellen Spezialisierungen und ihrem beruflichen Erfolg bzw. ihrem Ruf, wogegen die priesterlichen Spezialisten sich aufgrund ihrer Abstammung und traditionspezifisch zu erfüllenden Kriterien der Ausbildung und ggf. zusätzlich benötigter Initiationen als Hauspriester und Ritualspezialisten qualifizieren.
- ▷ Die staatlich gestützte Institutionalisierung der Priesterausbildung hat in der ParT zu einer systematischen Vermittlung von Ritualwissen und -praxis geführt; ein ähnlich autoritativer Einfluss zeichnet sich in der VajT, vorerst lokal konzentriert, ab, hier als Resultat einer konsequenten Aufarbeitung der eigenen Ritualtradition und der Publikation von Manualen insbesondere durch Spezialisten in Kathmandu; eine vergleichbare Entwicklung steht in der RājT noch aus, wennwohl die systematische Aufarbeitung der eigenen Ritualtradition auf dem Programm des Vaidika Pratiṣṭhāna steht.

Aufgrund der historischen Daten zu diesen Spezialistengruppen können bezüglich der Ritualpraxis mögliche Tendenzen vorweggenommen werden. Die Tatsache, dass die *Parvatīya-s* als letzte Gruppe ins Tal kamen, zudem die vormals den Newar-Priestern zugesprochene Vormachtstellung im Königspalast einnahmen, lässt eine entsprechende Distanz, gar Abweisung von seiten der im Tal ansässigen Ritualspezialisten erwarten, die sich trotz mittlerweile jahrhundertelanger Nachbarschaft in einer systematisch getrennten Ritualpraxis zeigen müsste. Gleichzeitig sind aufgrund der gemeinsamen vedischen Tradition von *Parvatīya-s* und *Rājopādhyāya-s* entsprechende Übereinstimmungen zu erwarten. Weiter ist aufgrund der *Rājopādhyāya-s* zugesagten zusätzlichen Kenntnissen zu erwarten, dass sich tantrisch konnotierte Rituallehren auch in ihren Navagraha-bezogenen Ritualpraktiken niederschlagen. Die *Vajrācārya-s* ihrerseits berufen sich auf eine zunehmend distinkte

buddhistische Denk- und Texttradition, doch eint sie eine gemeinsame Sprache mit den *Rājopādhyāya-s* in Abgrenzung zu den Nepali sprechenden *Parvatīya-s*, zudem agierten sie über lange Zeit an lokalen Heiligtümern und an den Königspalästen des Tales im Wechsel mit den *Rājopādhyāya-s*, was sich zumindest in einigen Aspekten in einer Angleichung ihrer Ritualpraktiken niedergeschlagen haben könnte. Von Seiten der astrologischen Spezialisten ist aufgrund ihrer traditionsübergreifenden Praxis ein sich in allen drei Ritualtraditionen gleichsam manifestierender Einfluss zu erwarten. Schliesslich fragt sich, inwieweit eine ortsprezifische Prägung in den drei Ritualtraditionen, aber auch in der astrologischen Praxis nachgewiesen werden kann.

4. EXKURS I: LOKALE KALENDER UND ASTROLOGISCHE GRUNDBEGRIFFE

Die 'astrologischen Profile' der Navagraha und ihre rituelle Adresse stehen nicht isoliert da, sie sind vielmehr Teil eines astronomisch-astrologischen, darin zudem symbolischen Systems, welches der Erfassung und Qualifizierung von Zeit dient. Die Zeit als Wesenheit hatte in Südasien seit frühester Zeit göttlichen Status und auch ihren himmlischen Trabanten und den zu ihrer Qualifizierung erschaffenen Einheiten wurde alsbald ein solcher zuerkannt. Dies implizierte, dass Himmelskörper und Kerneinheiten zur Bestimmung von Zeit nicht nur in astrologischen, sondern auch in rituellen Kontexten von Bedeutung sind; als physikalisch begründete Einheiten wurden sie erfasst, gemessen, errechnet, als göttliche Wesen rituell adressiert. Am ausgeprägtesten zeigt sich diese Doppelrolle an den Navagraha.

Die Astralwissenschaften (*Jyotiṣa*) schliessen im südasiatischen Raum sowohl explizit astronomische als auch symbolisch-interpretative Aspekte ein (vgl. Kap. 5). Sie behandeln nach einem spezifisch entwickelten Begriffskomplex geordnete astronomisch-physikalisch begründete Daten, welche den Lauf von Sonne und Mond und ihre von der Erde aus sicht-, spür- oder zumindest messbaren Einflüsse definieren. Zeit wird dabei nicht nur gemessen und als Organisator irdischen Lebens instrumentalisiert, sie wird auch mit Qualitäten versehen, zu deren Beurteilung zunehmend facettenreiche symbolhafte Bedeutungssysteme entwickelt wurden. Die beweglichen Himmelskörper – Sonne und Planeten – und ihre himmlischen Referenzen – Sternkonstellationen, Tierkreis, Polarstern – stellen das astro-physische Grundgerüst dar, aus welchem sich Zeit-Räume wie Tag, Monat oder Jahr ergeben.¹ Zur Klassifizierung dieser Einheiten und zur Organisation sozialen Lebens wurden verfeinerte operationale Zeitsysteme als sekundäre, 'künstliche' Grössen entwickelt – Sexagesimalsysteme in Stunden und Minuten bzw. in *ghaṭī* und *palā*, Wocheneinteilungen oder Jahreszeiten. Nicht nur den Himmelskörpern und Sternkonstellationen, sondern auch einer Reihe dieser sekundären Einheiten wurde göttlicher Status zuerkannt; sie sind in das Pantheon und spezifisch

¹ Zeit und Raum als Grössen hängen eng miteinander zusammen, wie einige der nachfolgend skizzierten astrologisch begründeten Zeiteinheiten illustrieren werden.

in Ritualabläufe eingebunden.

Für das alltägliche Zusammenleben und insbesondere für festlich gerahmte Anlässe ist eine Koordination mit zeitlich-qualitativen Dimensionen von zentraler Bedeutung; die einzelnen Zeitabschnitte erscheinen als glücksverheissend oder ungünstig für rituelle und auch säkulare Unternehmungen in Abhängigkeit von den jeweiligen Positionen der beweglichen Himmelskörper und mit diesen assoziierten Bedeutungen. Dieselben astronomischen Grunddaten dienen, in Kombination mit entsprechenden relationalen und symbolischen Methoden der Interpretationen, als Grundlage der Horoskopanalyse.

Die nachfolgenden Abschnitte konzentrieren sich auf vier für die Diskussion von *grahaśānti* relevante und im Laufe der Arbeit wiederholt angesprochene Aspekte der *graha*-Rituale und ihrer astronomisch-astrologischen Grundlagen; es sind dies: (a) der Almanach und seine Grundeinheiten, (b) die Ebenen primärer und sekundärer Integration sowie der relative Stellenwert der Navagraha in die Astrologie, (c) das Horoskop und Methoden zur Bestimmung eines *grahadaśā*, schliesslich (d) die expliziten Angaben zu Zeitpunkt und Durchführung von *grahaśānti*.²

(a) Almanache und Kalendersysteme

Innerhalb Südasiens präsentieren die verschiedenen Almanache (*pañcāṅga* – 'fünf Glieder') eine regional je eigene Gewichtung und Kombination von lunaren, solaren und planetaren Referenzen.³ Aufgrund des für die entsprechende Region relevanten Almanachs legen die Astrologen den günstigen Zeitpunkt (*muhūrta*) für die einzelnen Rituale fest und errechnen aus den in komprimierter Weise aufgeführten astronomisch-astrologische Angaben diejenigen Werte, welche sie für die Horoskoperstellung und -deutung benötigen.

Wie die indischen Systeme gründet auch das nepalische auf einer geozentrischen Weltsicht. Die ekliptische Zone, in welcher auch die Planeten scheinbar um die Erde kreisen, ist in zweifacher Weise unterteilt, in die zwölf *rāśi-s* (die Tierkreiszeichen; je 30 Grad), welche als wichtigste Segmentierung der 'Sonnenbahn' gelten, und in die 27 bzw. 28 *nakṣatra-s*, welche die Phasen des Mondes bzw. mit diesen assoziierte Sterne bzw. stellare Konstellationen

² Die Ausführungen richten sich nach der aktuellen Praxis des Kathmandutals, vernachlässigen also sowohl historische Bezüge als auch abweichende Auffassungen in anderen Gegenden und Traditionen Südasiens.

³ Für indische Kalender-Systeme siehe die Artikel von Karen L. Merrey in WELBON & YOCUM (1982, 1–25) und FULLER (1980), ferner die einführenden Kapitel bei CHATTERJEE (1998, 1–55). Einige hilfreiche Zusammenstellungen finden sich auch im Anhang des zweiten Bandes von *Inde classique* (RENOU & FILLIOZAT, 1985a). Für die südindische Praxis siehe DIEHL (1956, 200ff.), für Details zu Almanachen aus Pune LEUTGEB (2000).

kennzeichnen. Der Sonnenlauf stellt die Grundlage solarer, die Mondzyklen diejenige lunarer Kalendersysteme dar.

Der grösste Teil der lokalen und überregionalen Feste richtet sich nach lunaren Kalendern.⁴ Auch die Mehrzahl der kalendarisch festgelegten Daten für individuell zu befolgende Gottesdienste (*pūjā*), für die Ahnenverehrung (*śrāddha*) oder religiöse Gelübde (*vrata*) richten sich nach lunaren Systemen. Eine Ausnahme bilden diejenigen monatlich oder jährlich wiederholten Rituale, welche die Sonnenwenden oder die Wechsel des Tierkreiszeichens markieren.

Im Kathmandutal sind aktuell nebst dem offiziellen Sonnen- und Mondkalender zwei weitere Kalender unterschiedlich relevant:⁵

- ▷ Der offizielle Sonnenkalender mit Jahresanfang im April und Monatsbeginn bei Übertritt der Sonne in ein neues Tierkreiszeichen
- ▷ Der offizielle lunare Kalender mit Beginn im Frühling mit der dunklen Mondhälfte des Monats Caitra (*caitrādi-pūrṇimānta*-System)
- ▷ Der lunare Newar-Kalender mit Jahresanfang im Herbst mit der hellen Mondhälfte des Monats Kārtik (*kārtikādi-amānta*-System)
- ▷ Der westlich-gregorianische Kalender, eine rechnerische Verfeinerung des Sonnenkalenders mit Jahresbeginn am 1. Januar in Annäherung an die Wintersonnenwende

Die Sonnenmonate umfassen in der Regel 30 Tage, doch gibt es im Laufe des Jahres Schwankungen zwischen 29 und 32 Tagen pro Monat, welche durch die wechselnde Distanz von Sonne und Erde bedingt sind.⁶ Die Unterteilung des lunaren Monats in zwei Hälften, eine dunkle, *kr̥ṣṇa pakṣa*, die von Vollmond zu Neumond geht, und eine helle, *śukla pakṣa*, welche im Vollmond kulminiert, gilt für beide lunaren Kalender. Jede Monatshälfte hat fünfzehn lunare Tage (*tithi*), welche ihrerseits aus je zwei als *karaṇa* bezeichneten Hälften bestehen.

⁴ Ausnahmen stellen die *Bisketjātrā* in Bhaktapur oder die *Bālkumārījātrā* in Thimi dar, welche dem Sonnenkalender folgend zum Neujahr, mit *meśa-saṅkrānti* um den 14. April beginnen; beide wurden gemäss Wright-Chronik von Jagatjyoti Malla begründet (WRIGHT, 1990, 191).

⁵ Zur Spezifizierung der Kalendertage in der Alltagssprache wird ein Datum des Sonnenkalenders durch den Zusatz '*gate*', ein Datum aus dem Mondkalender durch die Angabe von *pakṣa* und *tithi*, ein Datum aus dem westlich-gregorianischen Kalender durch die Anfügung '*tārik*' gekennzeichnet. Der Newar-Kalender ist ausschliesslich unter Newar geläufig und entsprechend an ihre Sprache gebunden.

⁶ Die Sonnenmonate beginnen mit dem Übertritt der Sonne von einem *rāśi* ins nächste (*saṅkrānti*), wobei der Sonnenaufgang ausschlaggebend ist. Die Sonnentage sind ihrerseits unterteilt in 60 *ghaṭī* (zu ca. 24 Minuten), die *ghaṭī* wiederum in 60 *vināḍī* bzw. *palā* (zu ca. 24 Sekunden), diese schliesslich in 60 *vipalā*.

Indes, während der offizielle lunare Kalender mit dem Vollmond (*pūrṇimānta*-System) aufhört, endet der lunare Monat des Newar-Kalenders bei Neumond (*amānta*-System).

Zusätzlich zu den vier Kalendern wird einem an der Laufbahn des Jupiter (Br̥haspati) orientierten Jahreszyklus von sechzig Jahren (*saṃvatsara*) astrologisch einige Relevanz zugemessen.⁷ Dieser Planet benötigt knapp ein Sonnenjahr, um ein *rāśi* zu durchqueren, entsprechend für einen kompletten Umlauf durch alle Tierkreiszeichen ca. zwölf Jahre. Ein *br̥haspati-saṃvatsara-cakra* umfasst indes nicht zwölf, sondern sechzig Jahre, wobei der Multiplikationsfaktor 5 nicht eindeutig begründet ist (UNDERHILL, 1991, 29). Der Beginn des Jupiterjahres wurde auf den ersten Tag der hellen Mondhälfte des Monats Caitra festgelegt. Die Jahre tragen je eigene Namen, welche in den lokalen *pañcāṅga*-s auf der Titelseite angegeben sind und in ihren über den Namen ausgedrückten Charakteristika das ganze Jahr prägen.⁸

Durch verschiedene Modifikationen wird die unterschiedliche Dauer von Sonnen-, Mond- und Jupiterjahr angeglichen, um ein allmähliches Auseinanderdriften der Kalender aufgrund ihrer unterschiedlichen Monats- bzw. Jahreslängen zu verhindern.⁹

Als Ausweitung des Jahreszyklus ist im Zusammenhang mit einigen Festen, periodischen Erneuerungen von Gottheiten etc. ein Zwölfjahreszyklus relevant, der sich Anlass-spezifisch wiederholt. In Indien spielt dieser Rhythmus zum Beispiel im Zusammenhang mit den vier grossen *Kumbhamelā*-s, die sich nur alle zwölf Jahre am selben Ort wiederholen. In Nepal kennen viele Tempelfeste, aber auch die sakralen Maskentänze der Newar, elaborierte

⁷ Das jeweilige Jupiterjahr wird in den *pañcāṅga*-s genannt und für die Charakterisierung des gesamten Jahres einbezogen. Es erscheint in einigen historischen Dokumenten als Teil der Datierung; für ein Beispiel siehe WRIGHT (1990, 229).

⁸ Die Namen sind in Jyotiḥsāra (ŚARMĀ, 1998, 3), bei KOIRĀLĀ (1992, 29), oder RENO & FILLIOZAT (1985a, 735–36) aufgelistet: Prabhava, Vibhava, Śukla, Pramoda, Prajāpati, Aṅgiras, Śrīmukha, Bhāva, Yuvaṇ, Dhātr̥, Īśvara, Bahudhānya, Pramāthin, Vikrama, Vṛṣa, Citrabhānu, Subhānu, Tāraṇa, Pārthiva, Vyaya, Sarvajit, Sarvadhārin, Virodhin, Vikṛti, Khara, Nandana, Vijaya, Jaya, Manmatha, Durmukha, Hemalambin, Vilambin, Vikārin, Śarvarin, Plava, Śubhakṛt, Śobhana, Krodhin, Viśvāvasu, Parābhava, Plavaṅga, Kīlaka, Saumya, Sādhāraṇa, Virodhakṛt, Paridhāvin, Pramādin, Ānanda, Rākṣasa, Nala/Anala, Piṅgala, Kālayukta, Siddhārthin, Raudra, Durmati, Dindubhi, Rudhirodgārin, Raktākṣin, Krodhana, Kṣaya/Akṣaya. V.S. 2060 (2003-04 n. Chr.) stand unter *Durmukha* ('Übelgesichtiger', 'Beleidiger') im 30. Jahr des Zyklus, V.S. 2061 unter *Hemalambin* ('Goldbehänger').

⁹ Siehe entsprechende Korrekturmassnahmen bei RENO & FILLIOZAT (1985a, 725) und Merrey's Beschreibung der Probleme im Zusammenhang mit der Harmonisierung von Sonnen- und Mondjahr (WELBON & YOCUM, 1982, 4–9). Beide Beiträge geben zudem eine schematische Übersicht zu den verschiedenen Bezeichnungen und Gliederungen in Monate.

Zelebrationen im Zwölfjahresrhythmus.¹⁰

Die vier *yuga-s* bezeichnen um ein Vielfaches gedehnte Zeiträume, welche die nach hinduistischer Auffassung sich zyklisch wiederholenden Weltzeitalter markieren.¹¹ Die *yuga-s* – (1) Satyayuga oder Kṛtayuga, (2) Tretāyuga, (3) Dvāparayuga, (4) Kaliyuga – stellen eine Abfolge dar, welche sich von einer idealen Epoche hin zu einer Phase des Zerfalls entwickelt, bevor eine Zwischenphase der Auflösung in einen urelementaren Zustand (*pralaya*) eintritt, aus welcher sich ein neuer Zyklus aufbaut. Nach dieser Rechnung befinden wir uns aktuell im Kaliyuga, ein Umstand, der wiederholt zur Erklärung negativ bewerteter Zeiterscheinungen herangezogen wird. Noch ausgedehntere, jenseits jeder Vorstellungskraft liegende Zeiträume bilden den Rahmen des immer grösseren Zyklen unterworfenen Weltengebildes.

In Abhängigkeit von den Kalendersystemen bestehen folgende sechs in Nepal nachgewiesenen Jahreszählungen, welche zum Teil nur noch historischen Wert haben:¹²

- ◇ *Bikrama/Vikrama Saṃvat* (B.S. oder V.S.) – beginnt 57/56 v. Chr.; offizielle Zählung seit der Machtübernahme durch die Śāha-Dynastie; Jahresanfang mit dem Übertritt der Sonne in *meśa-rāśi* (Widder) um den 14. April.
- ◇ *Licchavi Saṃvat* (L.S.) – beginnt 56/57 n. Chr.; in der Licchavi-Zeit verwendet, nur noch von historischem Wert.¹³
- ◇ *Śāke Saṃvat* (S.S.) – beginnt 78/79 n. Chr.; in der Licchavi-Zeit verwendet, nur noch von historischem Wert.
- ◇ *Nepāla Saṃvat*, heute als *Nevār Saṃvat* bezeichnet (N.S.) – beginnt 879-880 n. Chr.; wird auf eine legendäre Begebenheit am Palast des Königs Ānanda Malla in Bhaktapur zurückgeführt (WRIGHT, 1990, 164) und war in der Übergangs- und Malla-Epoche verbreitet. Der Jahresanfang fällt auf den Herbst, beginnend mit Kārttik *śukla pakṣa*.
- ◇ *Mānadeva Saṃvat* oder *Aṃśuvarman Saṃvat* (M.S. bzw. A.S.) – beginnt 575/576 n. Chr.; in der späten Licchavi-Zeit verbreitet, nur noch von historischem Wert.¹⁴
- ◇ *Isār-Saṃvat* (I.S., 'Jesus-Jahreszählung') – die international geläufige Zählung des Gregorianischen Kalenders

Aktuell ist die offizielle Zählung in V.S. verbindlich, zunehmend wird

¹⁰ Eine 'volle Lebensspanne' (*pūrṇāyu*) wird in astrologischen Texten verschiedentlich bei 120 Jahren angesetzt in Ausweitung des Zwölfjahres-Zyklus; sie kommt je nach Rechnung in der Festlegung der Alten-Rituale in der Newar-Gemeinschaft zum Zug (siehe S. 270).

¹¹ Zu den *yuga-s* und der Lehre von den Weltzeitaltern siehe MICHAELS (1998, 330–335) und die dort vermerkte Literatur.

¹² Vgl. SLUSSER (1982, 381–391).

¹³ Errechnet aus Angaben in *Ancient Nepal*; 49–52 (S. 2), 58 (S. 1) oder 59–60 (S. 5).

¹⁴ Vgl. in *Ancient Nepal*; 29 (S. 41–42).

in englischsprachigen Massenmedien und im Geschäftsleben alternativ die international übliche Datierung verwendet. In Newar-Kreisen wird der aus der Malla-Zeit stammenden N.S.-Zählung in jüngster Zeit vermehrt wieder der Vorzug gegeben.¹⁵

Die lokalen Almanache

Die Errechnung und Erstellung des Almanachs (Skt./ Nep. *pañcāṅga* – 'fünf Glieder', Nep. *pātro*) gehört zu den traditionellen Aufgabenbereichen des *Jyotiṣī* (vgl. Kap. 3). Heute beherrschen nur noch wenige praktizierende Astrologen diesen Bereich der Astralwissenschaften, während sich der Grossteil auf die gedruckten *pañcāṅga-s* abstützt.¹⁶ Der älteste der im Kathmandutal publizierte Almanache wurde im Jahre 1889 (V.S. 1946) von Śrī Toyānātha Pantā initiiert. Aktuell werden sechs Almanache parallel herausgegeben – es sind dies (Stichjahr V.S. 2059):¹⁷

JoPa Vasu Vāṇa Gagana Nayana 2059 Vikramābdasya Nepāla Deśīya Maṅgala-Pañcāṅgam; hrsg. von Professor Maṅgalrāja Joṣī Ph.D., Jyotirnivāsa, Lalitpur (Chalāyacā). 48 S.; seit V.S. 1978 (1921).¹⁸

ŚaPa Gajaśaranabhilocana 2059 Mita Śrīmadvikramaśarado Nepāladeśīyaṃ Pañcāṅgam; hrsg. von Paṇḍita Ḍākurnātha Naranātha Śarmā (Pāṇḍe), Pañcāṅga

¹⁵ Mit dieser Jahreszählung verbindet sich die in Newar-Kreisen zum Politikum gewordenen Streitfrage um den offiziellen Kalender für Nepal; zumal die V.S.-Zählung mit dem aus Ujjain stammenden, legendären König Vikramāditya 'von aussen' nach Nepal gebracht worden sei, sei der 'einheimischen' N.S.-Zählung der Vorzug zu geben, so das Grundargument.

¹⁶ Deren allgemeine Verfügbarkeit führte dazu, dass die eine oder andere Ausgabe des *pañcāṅga* in vielen Haushalten vorhanden ist und kalenderbezogene Daten für Feste, *vratā-s* etc. nicht mehr vom Astrologen erfragt werden müssen.

¹⁷ Alle diese *pañcāṅga-s* bedürfen einer offiziellen Beglaubigung, welche durch das vom königlichen Astrologen präsidierte *Nepāla Rājakīya Pañcāṅga Nirṇāyaka Samiti* ausgestellt wird. Diese Organisation, welche auch Astrologen und Referenzdaten aus Benares beizieht, errechnet jährlich die für das Tal relevanten astronomischen Werte, und sie ist zuständig für die Festlegung aller staatlichen Festtage und die Errechnung der günstigen Zeiten (*muhūrta*) für die zentralen Rituale, welche diese Feste begleiten. Die auf den täglichen und jährlichen Sonnenlauf bezogenen Daten werden einheitlich aufgrund des Breitengrads des Gaurī-Śankhara-Berges errechnet, die auf den Mondlauf bezogenen Daten richten sich nach den für das Kathmandutal geltenden astronomischen Werten; die Distrikt-spezifischen Abweichungen der Längen- und Breitengrade (*deśā-antara* bzw. *samayāntara*), welche z. B. zur Horoskopberechnung für exakte Berechnungen berücksichtigt werden müssten, sind in einer separaten Tabelle im SuPa (V.S. 2060, 5) aufgeführt.

¹⁸ Maṅgalrāja Joṣī ist nach seinen Angaben seit den späten 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts königlicher Astrologe und in dieser Funktion präsidiert er auch das *Nepāla Rājakīya Pañcāṅga Nirṇāyaka Samiti*.

Kāryālaya, Kathmandu (Indrachowk, Naumughal). 48 S.; seit V.S. 2005 (1948).

ToPa Śrī Toyanāth Pantko Pañcāṅga (Pātro); hrsg. von Jyotiṣī-Paṇḍita Śrī Toyanāth Pant, Pañcāṅga kāryālaya, Kathmandu (Chetrapati). 80 S., seit V.S. 1946 (1889).

BaPa Nandaśarāmbharalocana 2059 Mita Śrīmadvikramśaradaḥ Śrīnepāladesīya Pa ncaangam; hrsg. von Śrī Daivajña Paṇḍita Baburāma Śarmā Nepāl. Kathmandu (Viśālnagar). 44 S., seit V.S. 2021 (1964).

SuPa Sūrya-Pañcāṅga; hrsg. von Paṇḍita Sūryaprasād Dhuṅgel, Jyotiṣa Parāmarśa Sevā Kendra, Kathmandu (Chabahil). 60 S.; seit V.S. 2057 (2000).

LoPa Ākāśa-Darśana Pañcāṅga; hrsg. von Jyotiṣa Da Lokaraja Pauḍel, Nepāla Jyotiṣa Pariṣad. 80 S.; seit V.S. 2058 (2001).

Nebst den Almanachen, für welche sich eine querformatige Heftform durchgesetzt hat, sind verschiedene Ausgaben von Taschenkalendern auf dem Markt, die zum Teil als Agenden aufgemacht sind und eine unterschiedliche Auswahl an zusätzlichen, sich auf den *pañcāṅga* beziehenden Informationen integrieren. Zu Jahresbeginn im März-April werden zudem an speziell eingerichteten Ständen und auf der Strasse diverse Ausgaben von Wandkalendern verkauft, in der Regel mit einer monatsweisen Darstellung pro Seite, wobei der dem V.S. verbundene Sonnenmonat ausschlaggebend ist. Die *tithi-s* sowie die westlichen Daten sind mit aufgeführt. Die verschiedenen Varianten von Monatsnahmen erscheinen in der Titelzeile zusammen mit den unterschiedlichen Jahreszählungen. Eine junge Erscheinung auf dem lokalen Kalendermarkt sind Taschen- und Wandkalender in Newari, welche sich am im Herbst beginnenden *Nevār Saṃvat* orientieren.

Grundlegende Angaben der Almanache

Der Kernteil der Almanache besteht aus astronomisch und mathematisch erschlossenen Angaben zu jedem Tag, welche nach den lunaren *pakṣa-s* in halbmonatlichen Tabellen dargestellt werden. Oben auf jeder Seite sind jeweils der Name des *saṃvatsara*, die Jahrzahl für V.S., S.S., N.S. und AD, die Laufrichtung der Sonne (*ayana*, siehe unten), die Jahreszeit (*ṛtu*), die Monatsnamen nach den lunaren Kalendern in Nepali und Newari sowie nach dem gregorianischen System in Englisch, schliesslich die jeweilige lunare Monatshälfte (in Nep. für den nepalischen und in New. für den Newar lunaren Kalender) angegeben.

श्रीश्रावके १९२४ विसं-२०५६ भाद्र कृष्णपक्ष (गुलागा) Aug+Sep, 2002 A.D. नै. सं. ११२२ दक्षिणागन वर्षे, मन्थनमन सबत्वर, पापक्षीण - भरोमम पूषाति

गते	वार	ति.	घ.प.	बजेसम्	न.	घ.प.	बजेसम्	योग	घ.प.	क.	घ.प.	योग	च.रा.	दि.मा.	सं.उ.	ता.	भद्रा एवं व्रतपर्व	विवरण	गते	गृहचार/उदयास्त
७	शु.	१	५६२	३५९	घ	०११	५३८	आ	२६४६	वा.	२६४७	धाता	कर्म	३२०८	५३४	२३	गाईजात्रा(सापारु)कथायां सायनांकः ५४	५५	मघाया ३ रात्रि २७४५	
८	श.	२	अहोरात्र	अहोरात्र	श.	५१७	७३८	सु	३७२७	तै.	२८९	आनन्द	५०२९	३२५५	५३५	२४	त्रिपुष्करः ५१७ उ. (दधुसाया)(सतया)	५६	मघाया ४ रात्रि ५५८८	
९	आ.	३	०१६	५४२	पू.	१०५६	९५८	धृ	३८३८	व.	३२४९	वर	मीन	३२५६	५३६	२५	म.वे.६४० बजेपछि, त्रिपुष्कर.०१६५.	५७	पू.काया १ रात्रि २७०८	
१०	सो.	४	५१७	७३९	उ.	१७९७	९५९	शु.	४०११	व.	३७४९	गद	मीन	३२५८	५३७	२६	मंगल ४ व्रतम् घ.प.सं. २३१४२	५८	पू.काया २ रात्रि ४५८५	
११	बु.	५	१०५६	९५९	अ.	३०२	१७३९	वृ	४३५७	ग.	४७५६	मृत्यु	मेघ	३२५०	५३८	२७	भारणा ७ व्रतम् गौरा सप्तमी, मन्वादिः	५९	मघाया २ मीम १४५३	
१२	बु.	६	१०५६	९५९	भ.	३३३६	१९५३	धृ	४३५७	ग.	५१७	परा	वृष	३२५०	५३९	२८	श्रीकृष्णजन्माष्टमीव्रतम्, अष्टमीव्रतम्, अशुक्लः	६०	मघाया ३ मीम २६५२	
१३	शु.	७	२२४९	१५४८	क.	४०१५	२१४६	व्या.	४३५७	व्या.	४३५७	छत्र	वृष	३२५०	५४०	२९	म.दि.१२५देवि रा. २१६ बजेसम्	६१	मघाया ४ मीम ४५४२	
१४	श.	८	२५५	१५४३	रो.	४३४८	२३५२	ह.	४३५७	तै.	५३३६	श्रीवत्स	वृष	३२५०	५४१	३०	श्रीकृष्णजन्माष्टमीव्रतम्, अष्टमीव्रतम्, अशुक्लः	६२	पू.काया ३ रात्रि ५५४५	
१५	आ.	९	२६७	१६८	म.	४६२	२३५२	व.	४०२७	व.	५६०	सौम्य	शुक्र	३२५०	५४२	३१	श्रीकृष्णयात्रा हिलोजात्रा, दुर्वाष्टमी	६३	मघाया ५ मीम ४५४२	
१६	सो.	१०	२५५३	१६८	आ.	४७५	२४३२	सि.	३७३९	व.	५५८	काल	मिथुन	३२५०	५४३	३२	म.दि.१३ बजेसम्	६४	मघाया ६ मीम १४५३	
१७	म.	११	२५५३	१६८	पु.	४६५५	२४३९	व्य.	३७३९	व.	५५८	स्विर	३७३९	३२५	५४४	३	अजा ११ ब्रह्मन्, त्रिपुष्करः २४३३उ. ४६५५या.	६५	मघाया ७ मीम ४५४२	
१८	बु.	१२	२५५३	१६८	ति.	४५३९	२४३९	व.	३७३९	ग.	४९५५	मालङ्ग	कर्मट	३७३९	५४५	४	प्रदोषव्रतम्, अगस्त्योदयः ४७	६६	मघाया ८ मीम ४५४२	
१९	शु.	१३	१५५	१५५	अ.	४३२९	२३९	प.	२२४६	भ.	४५४९	अमृत	४३२९	३७३९	५४६	५	म.दि. १२५९ देवि रा. १२५९ बजेसम् (जुगः) पञ्चदातं (जुगचहे पूजा)	६७	मघाया ९ मीम ४५४२	
२०	शु.	१४	१५५	१५५	म.	४०३०	२१५७	सि.	१६४३	च.	४०१७	काण	सिंह	३७३९	५४७	६	दशश्राद्ध	६८	मघाया १० मीम ४५४२	
२१	श.	३०	१५५	१५५	पू.	३६५६	२०३२	सि.	१२४	कि.	३५३	लुम्	५०५६	३७३९	५४८	७	स्तावदानदी३०, जोकरलानं, कृशखण्डः	६९	मघाया ११ मीम ४५४२	

समस्त नेपाली राजपाद तथा हिंदी बहिरीहस्ता नवम् २०५६को हार्दिक स्वागतम् शुभकामना व्यक्त गर्दछु ।

ज्यो. रोहिणीराज शर्मा
लासिम्पट, काठमाडौं
फोन: ४३३२९

कृशखण्डः विरिञ्चना सहोत्पन्न पर्येच्छी तिसर्गता । नृद सर्वाणि पापानि दमं स्वस्तिकरो भव ॥ पूर्वं मात्र सम्प्राप्य ततः पूर्वोत्तराम्बा हूफटकारेण मन्त्रेण सकृच्छ्रित्वा समुद्धरेत् ॥ औषधीसेवकः अच्युतानन्तगोविन्द नामोच्चारण भेषजात । नश्यन्ति सकला रोगास्त्य सत्यं वदाम्यहम् ॥ प्रत्यन्तर्विक्रोदासः काशिराजश्च वीर्यमान् । नकुलः सहदेवश्च पञ्चैते व्याधिघातकाः । शरीरञ्च नवच्छिद्रं व्याधिपस्तं कलेवाम् । औषधिजान्नीतीयैवो नारायणो हरिः ॥

५	६	७	८	९	१०	११	१२
५	६	७	८	९	१०	११	१२

Kalenderblatt aus SuPa V.S. 2059, Bhādra kṛṣṇa pakṣa

Die zentralen 'fünf Glieder', welche dem Almanach seinen Namen geben, stellen diejenigen Grundeinheiten dar, welche eine bestimmten Tag charakterisieren:

- ▷ *tithi*, der lunare Tag
- ▷ *vāra* oder *vāsara*, der Wochentag
- ▷ *nakṣatra*, das den Tag bestimmende Sternbild, die 27 bzw. 28 Mondphasen bzw. die diesen entsprechenden stellaren Konstellationen
- ▷ *yoga*, die den Tag beherrschende (un)günstige Konstellation insbes. von Sonne und Mond
- ▷ *karaṇa*, die beiden Tageshälften (des lunaren Tages)

Diese fünf Determinanten des Tages erscheinen in den tabellarischen Aufstellungen. Für *tithi* (ति.), *nakṣatra* (न.), *yoga* (यो.) und *karaṇa* (क.) wird zudem je der Zeitpunkt des Wechsels in die nachfolgende Einheit in einer separaten Spalte spezifiziert, und zwar in den astrologischen Zeiteinheiten *ghaḍi* (घ.) und *palā* (प.).¹⁹ Eine Spalte nennt die Tages-*yogā* (योगा), welche den Charakter der herrschenden stellaren Konstellation näher bestimmt. Eine weitere Kolonne ist für das durch den Mondlauf bestimmte Tages-Tierkreiszeichen (*vāra-rāśi*, व.रा.) und die etwaigen Übergänge, wiederum in *ghaḍi/palā*, reserviert. Die 'Tagesdauer' (*dinamāna*, दि.मा.) sowie der 'Sonnenaufgang' (*sūrya-udaya*, सू.उ.) sind für jeden Tag in denselben Einheiten deklariert.²⁰ Die verbleibenden Spalten nennen die Tagesdaten des solaren (गते) und des gregorianischen (*tārik*, ता) Kalenders.

Umrechnungstabelle:²¹

<i>vipalā</i>	<i>palā</i>	<i>ghaḍi</i>	Stunden (<i>ghaṇṭā</i>)	Minuten (<i>mineṭ</i>)	Sekunden (<i>sekeṇḍ</i>)	Ent- sprechungen
60	1				28	
	5			2		
	10			4		
	30					
	60	1				
		2,30	1			
		5	2			
		30	12			1 <i>dinamāna</i>
		60	24			1 <i>ahorātra</i>

Rechts der halbmonatlichen Tabellen sind für jeden Tag etwaige weite-

¹⁹ Vereinzelt werden heute diese Angaben in Stunden/Minuten aufgeführt, um den Laien das Umrechnen aus dem wenig vertrauten Sexagesimalsystem von *ghaḍi* und *palā* zu ersparen.

²⁰ Die genauen Zeiten des Sonnenuntergangs (*sūryāsta*) sowie *ratrimān* ('Nachtdauer') werden daraus rechnerisch erschlossen und sind deshalb nicht aufgeführt. Zumal ein Tag mit der aufgehenden Sonne und nicht um Mitternacht beginnt, sind alle Tag-bezogenen Angaben in *ghaḍi/palā* ab Sonnenaufgang berechnet, was bei der Umrechnung in westliche Zeiteinheiten entsprechend berücksichtigt werden muss.

²¹ Die in derselben Reihe aufgeführten Angaben entsprechen sich.

re Angaben ergänzt bezüglich Planetenübertritten und weiteren rituell relevanten astronomischen Daten (z. B. *saṅkrānti*), Festen, kalendergebundenen *pūjā-s* und *vrata-s*, historischen Daten des Landes, Geburtstagen der Königsfamilie oder weltweit deklarierten Tagen des Kindes, der Frau, etc.

Auf derselben Seite sind bei allen *pātro-s* sogenannte *bhāvacakra-s* abgedruckt, welche die Planetenpositionen in den zwölf astrologischen Feldern (*bhāva*)²² zu Beginn der entsprechenden Monatshälfte veranschaulichen, wobei etwaige Wechsel während der Monatshälfte zusätzlich angegeben werden. Einzig im SuPa sind in einer weiteren Box der Tag und der genaue Zeitpunkt der in der entsprechenden Monatshälfte erfolgenden Übertritte der *graha-s* innerhalb des *nakṣatra*-’Gürtels’ vermerkt, und zwar spezifiziert nach den *padā*, den Vierteln der Sternkonstellationen.

Bezüglich der tabellarischen Angaben sind die Almanache weitgehend identisch, da diese Daten von dem hierfür designierten staatlichen Komitee beglaubigt werden müssen. Weiter entsprechen sie sich in vielen der astronomisch-astrologischen Tabellen, welche in reicher Auswahl, bezeichnet als *-cakra* oder *-sāriṇī*, auf den weiteren Seiten der Almanache abgedruckt sind.²³

Diese Aufstellungen verdeutlichen die Tatsache, dass wohl die grundlegenden Kalender-Einheiten vom Lauf der Sonne und des Mondes aus errechnet werden, die Navagraha als Gruppe aber nicht Teil der primären Daten sind, sondern einzig über indirekte Zuschreibungen – über die Wochentage, über die Tierkreiszeichen oder die *nakṣatra-s* – im Kalender verortet sind. Primäre, astronomisch begründete Planetendaten liegen den halbmonatlich aufgeführten *bhāvacakra-s*, welche die Planeten im Tierkreis verorten, zugrunde.

Astrologisch relevante Zeiteinheiten und Konzepte

Die im folgenden erläuterten Begriffe – die Jahreszeiten und Monate, die ’fünf Glieder’, der Tierkreis – die dienen einer Orientierung hinsichtlich Astrologie- und Almanach-bezogener Referenzen, wobei Navagraha-bezogenen Aspekten

²² *bhāva* – ’Wirkbereich’, in der westlichen Astrologie als ’Haus’ oder ’Ort’ bezeichnet; ich verwende im folgenden in Anlehnung an Tuerstig ’Feld’ (TÜRSTIG, 1980, 1).

²³ Die wenigen in den NA eingesehenen Beispiele von handschriftlichen *pañcāṅga-s* beschränken sich auf die Aufführung der Kerntabellen, zum Teil sind zusätzlich die Monatspositionen der *graha-s* im Tierkreis als Diagramm skizziert und vielfach rechnerische Notizen am Rand ergänzt, jedoch fehlen Angaben zu *tithi*-bezogenen Festtagen oder *vrata-s* oder die der astrologischen Beratung grundgelegten *cakras-s* und *sāriṇī-s*. Ähnlich wie die *pañcāṅga-s* tendieren ältere Geburtshoroskope zu spartanischen Angaben, wogegen die heute auf vorgedruckten Rollen erstellten Horoskope eine Anzahl der vom Astrologen für eine Beratung anzustellenden Berechnungen vorwegnehmen.

ein besonderes Augenmerk gilt.²⁴

Die sechs Jahreszeiten – ṛtu Der Jahreslauf umfasst in Südasien nicht vier Jahreszeiten, sondern sechs, welche über ihre Namen lokale klimatische Verhältnisse aufgreifen. Sie sind über ihre Entsprechung mit je zwei *rāśi*-s (Tierkreiszeichen, siehe unten) bzw. solaren Monaten in den Kalender eingebunden:

<i>ṛtu</i>	<i>rāśi</i>	Sonnenmonate
<i>Vasanta</i> ('Frühling')	<i>Mīna, Meṣa</i>	<i>Caitra, Vaiśākha</i>
<i>Grīṣma</i> ('Hitze(zeit)')	<i>Vṛṣa, Mithuna</i>	<i>Jyeṣṭha, Āṣaḍha</i>
<i>Varṣā</i> ('Regen(zeit)')	<i>Karkāṭa, Siṃha</i>	<i>Śrāvaṇa, Bhādra</i>
<i>Śarada</i> ('Herbst')	<i>Kanyā, Tulā</i>	<i>Āśvina, Kārtika</i>
<i>Hemanta</i> ('Winter(zeit)')	<i>Vṛścika, Dhanu</i>	<i>Mārga, Pauṣa</i>
<i>Śiśira</i> ('Kälte(zeit)')	<i>Makara, Kumbha</i>	<i>Māgha, Phālguna</i>

Der jährliche Sonnenlauf wird zudem nach den zwei Richtungen des halbjährlich sich nach Norden bzw. nach Süden verschiebenden Sonnenstandes (*ayana*) spezifiziert:

- ▷ *Uttarāyana* ('nach Norden kommend') – *Śiśira, Vasanta, Grīṣma*
- ▷ *Dakṣiṇāyana* ('nach Süden kommend') – *Varṣā, Śarada, Hemanta*

Makara-saṅkrānti, der Übertritt der Sonne in den Steinbock gegen Mitte Januar, gilt als Beginn von *uttarāyana*; hiernach verschiebt sich auf der nördlichen Hemisphäre der Sonnenstand zu Mittag mit jedem Tag zunehmend nach Norden. *Karkāṭasaṅkrānti*, der Übertritt der Sonne in den Krebs im Sommer, wird als Wendepunkt für *dakṣiṇāyana* angesehen; am nördlichsten Punkt angekommen, wird nunan die Sonne jeden Mittag etwas südlicher am Himmel stehen. Die zwei Jahreshälften werden, ähnlich dem Tag und der Nacht, den Göttern bzw. den Ahnen zugeordnet.

Die Monate – mahina, māsa In der Einteilung eines Jahres nach Monaten lassen sich grundsätzlich zwei Systeme zu unterscheiden, ein sich nach dem Sonnenlauf richtendes und ein sich an den Mondphasen orientierendes. Die Sonnen-Monate sind in der indischen Mythologie unterschiedlich als Aspekte des Sonnengottes dargestellt und mit je eigenen solaren Namen (*māsa-arka*) versehen. Als Konsequenz der Assoziation bzw. Identifikation der Son-

²⁴ Falls nicht anders vermerkt, berufe ich mich auf die lokalen Almanache und die Erklärungen der konsultierten astrologischen Spezialisten; insbesondere Guruśekhara Śarmā und Sūryaprasāda Dhūngel bin ich hierhin dankend verpflichtet.

ne mit Viṣṇu tragen die in den Almanachen aufgeführten 'Monatsgötter' (*māsadevatā*) und 'Monatsgöttinnen' (*māsadevī*) viṣṇuitische Namen:²⁵

<i>Sonnenmonat</i>	<i>māsadevatā</i>	<i>māsadevī</i>	<i>māsa-arka</i>
Vaiśākha	Madhusudana	Mohinī	Bhānu
Jyeṣṭha	Trivikrama	Padmākṣī	Indra
Āṣaḍha	Vāmana	Kamalā	Ravi
Śrāvaṇa	Śrīdhara	Kāntimati	Gabhasti
Bhādra	Rṣikeśa	Aparājītā	Yama
Āśvina	Padmanābha	Iṣā	Suvarṇaretā
Kārtika	Dāmodara	Rādhā	Divākara
Mārgaśīrṣa	Keśava	Viśālākṣī	Mitra
Pauṣa	Nārāyaṇa	Lakṣmī	Viṣṇu
Māgha	Mādhava	Rukmiṇī	Aruṇa
Phālguna	Govinda	Dhātrī	Sūrya
Caitra	Viṣṇu	Ramā	Vedāṅga

Auch wenn diese Namen weiterhin in den lokalen Almanachen aufgeführt sind, sind sie für astrologisch motivierte Rituale irrelevant.

In der Einteilung der Mondmonate bestehen zwei Systeme, welche in Nepal beide aktuell sind: Gemäss einem überregional befolgten lunaren Kalender wechseln die Monate bei Vollmond, gemäss lokalem Newar-Kalender bei Neumond. Die Monatsnamen in Nepali sind für die Sonnen- wie für die offiziellen lunaren Monate identisch, weshalb aufgrund ihrer verschiedenen Anfänge und der ungleichen Dauer im Alltagsgebrauch eine Spezifizierung nach *gate* bzw. *tithi/pakṣa* verlangt.

Die Monatsnamen in Newari beziehen sich ausschliesslich auf den Newar-lunaren Kalender. Sie sind im Vergleich zum offiziellen lunaren Kalender um eine Mondhälfte verschoben (die Endungen *-thva* bzw. *-tā* bezeichnen die hellen bzw. dunklen Monatshälften).²⁶ Die Vollmond-Namen sind innerhalb der Newar-Gemeinschaft in beiden Sprachen geläufig.²⁷ Sie verweisen gleich-

²⁵ Siehe ToPa S. 54ff oder SuPa S. 42ff., beide V.S. 2059; dieselben Namen sind in Jyotiḥsāra (ŚARMĀ, 1998, 7–8) aufgelistet. In GaP 58.8–19, oder SkP 1.2.38,20–22 sind die den Monaten zugeordneten Formen von Sūrya dagegen begleitet von je anderen *ṛṣi-s*, *apsara-s*, *yakṣa-s*, *gandharva-s* und *sarpa-s*, welche das mit den Monaten wechselnde Geleit des Sonnenwagens darstellen. MaP 125.1–24 beschreibt ein ähnliches Set von Begleitern des Sonnenwagens, welche indes, zu Paaren zusammengefasst, zweimonatlich den sechs Jahreszeiten (*ṛtu*) gemäss wechseln; die sechs Götterpaare sind hier, beginnend mit *Vasanta-ṛtu*: Dhātrī-Aryaman, Mitra-Varuṇa, Indra-Vivasvat, Paryanya-Pūṣan, Aṃṣa-Bhaga, Tvaṣṭr-Viṣṇu.

²⁶ Für detailliertere Ausführungen zum Newar-Kalender siehe SHRESTHA (2002, 14–19).

²⁷ Alternativ wird in Nepali ein Kompositum aus 'Monatsname-Vollmond' verwendet,

zeitig auf für diese Tage je spezifische Rituale und Speisen, die bis heute unterschiedlich beachtet werden.

Die Bezeichnungen der Mondmonate und Vollmonde:²⁸

Name New.	Vollmondtag New./Nep.	Name Skt.	Name Nep.	Greg. Monate
<i>Caulāgā/Bachlāthva</i>	<i>Svāñyāpunhi</i>	<i>Vaiśākha</i>	<i>Vaiśākh</i>	April–Mai
<i>Bachlāgā/Tachlāthva</i>	<i>Jyāpunhi</i>	<i>Jyeṣṭha</i>	<i>Jeṭh</i>	Mai–Juni
<i>Tachlāgā/Dilāthva</i>	<i>Dillāpunhi</i>	<i>Āṣāḍha</i>	<i>Asār</i>	Juni–Juli
<i>Dilāgā/Guñlāthva</i>	<i>Vyāñjāpunhi/ Guñnhipunhi</i>	<i>Śrāvaṇa</i>	<i>Sāun</i>	Juli–Aug.
<i>Guñlāgā/Ñañlāthva</i>	<i>Ñañyāpunhi</i>	<i>Bhādra</i>	<i>Bhadau</i>	Aug.–Sept.
<i>Ñañlāgā/Kaulāthva</i>	<i>Katipunhi</i>	<i>Āśvina</i>	<i>Asoj</i>	Sept.–Okt.
<i>Kaulāgā/Kachlāthva</i>	<i>Samkimanāpunhi</i>	<i>Kārtika</i>	<i>Kārttik</i>	Okt.–Nov.
<i>Kachlāgā/Thiṃlāthva</i>	<i>Thiṃlāpunhi</i>	<i>Mārgaśīrṣa</i>	<i>Maṅgśir</i>	Nov.–Dez.
<i>Thiṃlāgā/Pohelāthva</i>	<i>Yomaḍipunhi</i>	<i>Pauṣa</i>	<i>Pus</i>	Dez.–Jan.
<i>Pohelāgā/Silāthva</i>	<i>Sipupunhi</i>	<i>Māgha</i>	<i>Māgh</i>	Jan.–Feb.
<i>Silāgā/Cilāthva</i>	<i>Holipunhi</i>	<i>Phālguṇa</i>	<i>Phagun</i>	Feb.–März
<i>Cilāgā/Caulāthva</i>	<i>Lhutipunhi</i>	<i>Caitra</i>	<i>Cait</i>	März–April

Die lunaren Tage – *tithi* Der Mondmonat besteht aus zwei Hälften (*pakṣa*), der dunklen (*kṛṣṇa*) beginnend nach Vollmond (*pūrṇimā*) und der hellen (*śukla*) beginnend nach Neumond. Ein lunarer Monat von zweimal 15 lunaren Tagen (*tithi*) entspricht ca. 29 1/2 solaren Tagen, ein lunares Jahr entsprechend ca. 354 Tagen und 6 Stunden. Zur Angleichung werden innerhalb von neunzehn solaren Jahren sechs zusätzliche lunare Monate (*malamāsa*, *adhimāsa/adhikāmāsa*, Skt. *kṣayamāsa*) eingefügt, welche also alle drei bis vier Jahre im lunaren Kalender auftreten.²⁹ Sie haben im Festkalender keine Relevanz und werden auch für einen Grossteil der ausseralltäglichen *pūjā-s*

also z. B. *Vaiśākh-pūrṇimā*.

²⁸ Die Bezeichnungen in der ersten Spalte meinen jeweils die zweite Hälfte des vorangegangenen und die erste Hälfte des neuen Monats, die zeitlich mit dem in Nepali angegebenen lunaren Monat übereinstimmen. Vgl. die tabellarische Gegenüberstellung bei SLUSSER (1982, 386–387).

²⁹ Ein *adhikāmāsa* fällt auf einen lunaren Monat, in welchem kein Übertritt der Sonne in ein neues *rāśi* stattfindet. In seltenen Fällen ergeben sich im Winter vornehmlich in den Monaten Kārtika, Mārgaśīrṣa und Pauṣa Mondmonate, die zwei solche Übertritte aufweisen; in diesem Fall tritt ein *kṣayamāsa* ein, heisst das, der entsprechende lunare Monat – als eine Feinkorrektur des Kalenders – fällt aus. Der von Maniprasād Śarmā editierte *Trikāla-Janmakuṇḍalī-Darpaṇa* (Kathmandu V.S. 2021) vermerkt den letzten *kṣayamāsa* für den Mondmonat Mārga V.S. 2020, den nächstfolgenden für Mārga, V.S. 2085 (2028/9 n. Chr.).

und die lebenszyklischen Rituale gemieden.³⁰

Die lunaren Tage definieren sich aufgrund einer mathematischen Unterteilung der zunehmenden bzw. abnehmenden Phase des Mondes, wobei als astronomische Referenz der Abstand des Mondes zur Sonne beigezogen wird.³¹ Der für einen bestimmten Tag geltende *tithi* wird durch den Mondstand bei Sonnenaufgang definiert. Zur Bestimmung von *muhūrta-s* werden dagegen die in den Almanachen genau definierten Übergänge mit in die Erwägungen einbezogen. Wie den Navagraha sind auch den *tithi-s* unterschiedliche Herrscher – *tithyadhipati*, *tithipati*, *tithisvāmī* – zugeteilt, welche jedoch zumindest heute bezüglich Horoskopinterpretation und Ritualpraxis irrelevant sind:

<i>tithi</i>	<i>pati</i> BS 99.1-2a	<i>adhipati</i> PraT 4.71	<i>adhipati</i> JyoS	<i>saṃjñā</i> JyoS/ BS 99.2b
1 – <i>pratipad / pratipadā</i>	Kamalaja (Brahmā)	Agni	Agni	Nandā
2 – <i>dvitīyā</i>	Vidhātṛ	Aśvin	Brahmā	Bhadrā
3 – <i>ṛtīyā</i>	Hari	Umā	Gaurī	Jayā
4 – <i>caturthī</i>	Yama	Gaṇeśa	Gaṇeśa	Riktā
5 – <i>pañcamī</i>	Śaśa (Candra)	Nāga	Sarpa	Pūrṇā
6 – <i>ṣaṣṭhī</i>	Aṅkaṣat (Skanda)	Guha	Skanda	Nandā
7 – <i>saptamī</i>	Vaktra (Indra)	Savitṛ	Sūrya	Bhadrā
8 – <i>aṣṭamī</i>	Vasu	Mātṛ	Śiva	Jayā
9 – <i>navamī</i>	Bhujaga (<i>nāga</i>)	Durgā	Durgā	Riktā
10 – <i>daśamī</i>	Dharma	Kakubh	Yama	Pūrṇā
11 – <i>ekādaśī</i>	Iśa (Rudra)	Dhanapati- Kubera	Viśve Deva-s	Nandā
12 – <i>dvādaśī</i>	Savitṛ	Viṣṇu	Hari	Bhadrā
13 – <i>trayodaśī</i>	Manmatha	Yama	Madana (So- ma?)	Jayā
14 – <i>caturdaśī</i>	Kali	Hara	Śiva	Riktā
15 – <i>punhī / pūrṇimā</i>	Viśve Deva-s	Candra	Candra	Pūrṇā
30 – <i>āmāi / auṃsī / āmāvasyā</i>	Pitṛ-s	Candra	Pitṛ-s	Pūrṇā

³⁰ Dagegen besteht im Kathmandutal eine Auswahl an Ritualen, die ausschliesslich in diesem Monat praktiziert werden. Dazu gehören die öffentliche oder private Rezitation des *Puruṣottama-Mahātmya* oder Pilgerreisen zu Badeorten und Tempeln, die mit der Fisch-Inkarnation von Viṣṇu in Verbindung stehen. Über die rituellen Handlungen und Mythen wird der Bezug des *adhikāmāsa* zu *pralaya*, der Phase der Auflösung zwischen zwei Weltzeitaltern, offensichtlich.

³¹ Neumond definiert sich als Konjunktion von Sonne und Mond, wonach sich der Mond entfernt, bis er bei Vollmond in Opposition zur Sonne steht; die 180 Grad werden in 15 Teile – die *tithi-s* – zu 12 Grad unterteilt (TÜRSTIG, 1980, 90).

Diese vorwiegend in astrologischen, aber auch vereinzelt in tantrischen Quellen belegten Assoziationen erinnern an die im Zusammenhang mit den Navagraha diskutierten *grahapati-s*. Im Gegensatz zu letzteren haben sie aber keinen Niederschlag in der hauspriesterlichen Praxis der untersuchten Traditionen gefunden. Dagegen richten sich einige der *tithi*-gebundenen *vrata-s* an die entsprechenden Gottheiten.³²

Die Wochentage – vāra, vāsara Die Planetengötter sind, analog dem westlichen System, je einem Wochentag (*vāra*) zugeordnet. Diese Wocheneinteilung steht als ein Beweis des Austausches von astronomischen wie astrologischen Kenntnissen zwischen Indien und dem hellenistisch-babylonischen Kulturraum, wo die Sieben-Tage-Woche am frühesten belegt ist.³³ Die Länge eines solaren Tages wird durch die Sonne bestimmt; der Tagesbeginn ist nicht, wie im westlichen System, um Mitternacht, sondern bei Sonnenaufgang, der Wochenbeginn am Sonntag.³⁴

Die Wochentage sind relevant zur Festlegung von *muhūrta-s*; es bestehen mehrere Systeme der Zuteilung von Wochentag- und Tageszeit-spezifischen Qualitäten.³⁵ Für die Ritualpraxis spielen sie auch insofern eine Rolle, als jede Gottheit einen bestimmten Tag favorisiert, entsprechend an diesem verehrt werden sollte:

<i>graha</i>	Wochentag	Bsp. speziell verehrter Gottheiten
Sūrya	Ravivāra – So	
Candra/ Soma	Somavāra – Mo	Śiva
Maṅgala/ Bhauma	Maṅgalavāra – Di	Gaṇeśa, Formen der Göttin
Budha	Budhavāra – Mi	Viṣṇu
Bṛhaspati	Bihivāra / Bṛhaspativāra – Do	
Śukra	Śukravāra – Fr	Lakṣmī
Śanaiśvara/ Śani	Śanivāra – Sa	Bhairava, Formen der Göttin
Rāhu	Mo, Sa oder So	
Ketu	Mo, Sa oder So	

³² An für das Kathmandutal weiterhin befolgten Beispielen sei die Verehrung von Gaṇeśa am 4. *tithi*, der *aṣṭamīvrata* am 8. *tithi* oder die Verehrung des Mondes am Vorabend des Vollmonds (*pūrṇimāvrata*) genannt.

³³ Eine der Sachlichkeit verpflichtete, überzeugende Argumentation liefert David Pingree. Erörterungen der Frage, welche Anteile astronomisch-astrologischen Wissens wo generiert wurden, zeugen verschiedentlich von einer inhärenten Emotionalität, sei es, dass die eigene Seite – die hellenistisch-babylonische oder die indische – unsachgemäß aufgewertet wird, sei es, dass der 'anderen' Kultur ein ähnliches Wissensniveau abgestritten bzw. deren Vertreter als geschickte Kopisten fremden Wissens dargestellt werden. Vgl. hierzu den Wortlaut bei Kane V, 481–483, ferner 519ff.

³⁴ Die Arbeitswoche in Nepal umfasst sechs Wochentage von Sonntag bis Freitag.

³⁵ Vgl. das weiter unten aufgeführte *vārabēlacakra*.

Rāhu und Ketu, welche keinen eigenen Wochentag haben, werden unterschiedlich zugeteilt. Aufgrund ihrer Assoziation mit Śiva werden sie dem Montag zugerechnet (RājT), aufgrund ihrer Einstufung als *krodhagraha* mit Śani dem Samstag (ParT und NewT) oder aber, wie innerhalb der VajT zum Teil praktiziert, dem Sonntag, hier erklärt über die Sonne als Herrscher wie auch in der Fortsetzung der Wochentag-Abfolge.

Die stellaren Konstellationen – nakṣatra Die 27 bzw. 28 *nakṣatra-s*³⁶ bezeichnen Sternkonstellationen bzw. Einzelsterne, welche der Mond im Verlauf eines Mondmonats durchläuft. Ein *nakṣatra* entspricht 13 Grad 12' (genau 800') beziehungsweise derjenigen Zeit, die der Mond zur Durchquerung einer Mondstation benötigt.³⁷ Die Mondstationen bilden die eigentlichen Kerneinheiten des Almanachs. In den Veden werden die *nakṣatra-s* als Aufenthaltsbereiche von Gottheiten oder verdienten Verstorbener dargestellt (vgl. RV i, 50,2). In den späteren epischen und purānischen Texten erscheinen sie als Töchter des Dakṣa, welcher sie dem Mond als Gemahlinnen zuerkennt.³⁸ Weiter ist in diesen Quellen eine Praxis des *tithi*-abhängigen Schenkens spezifischer Gaben belegt, welche je spezifische Effekte hervorzubringen versprach.³⁹ Wie die Navagraha sind die *nakṣatra-s* sowohl symbolisch als auch in ikonographischer Form in die sakrale Kunst integriert worden.⁴⁰

Der Mond ist nicht nur in den Mythen eng mit den weiblich konzipierten Sternkonstellationen verbunden, er ist es auch, der zyklisch alle *nakṣatra-s* durchläuft und dadurch die Dauer jedes *tithi* und lunaren Monates bestimmt. Die Vorrangstellung des Mondes und der *nakṣatra-s* in den südasiatischen Astralwissenschaften wird in der Horoskopie bekräftigt über die Bestimmung des Geburts-*rāśi* durch die Position des Mondes; dasjenige Tierkreiszeichen, welches das vom Mond besetzte *nakṣatra* beherrscht, wird zum *lagna*, entge-

³⁶ Möglicherweise von *nakṣ-* – 'sich annähern', 'herbeikommen' (M-W), gemäss TÜRSTIG (1980, 13) entstanden aus '*nák(t)-kṣatra*' – 'über die Nacht herrschen'.

³⁷ Die *nakṣatra-s* veranschaulichen die Nähe von Zeit und Raum bzw. die Darstellung von Zeit mittels Raum. Falls Abhijit als 28. *nakṣatra* integriert wird, nimmt es die 22. Stelle innerhalb der klassischen Abfolge der *nakṣatra-s* von Aśvinī als Nr. 1 bis Revatī als Nr. 27 bzw. 28 ein, wobei ihm vom vorangehenden und nachfolgenden *nakṣatra* einige Grade zugeteilt werden (TÜRSTIG, 1980, 38–39). In sekundären Zuschreibungen, die von 28 *nakṣatra-s* ausgehen, ist Abhijit den anderen gleichgestellt.

³⁸ Vgl. Mbh (*Śalya Parva*, Kapitel 35), MaP 4.55, 8.3 und 171.31 bzw. Vāyupurāṇa 66.37, 66.53 und 90.21.

³⁹ Siehe die bei MANI (1975) wiedergegebene Auflistung aus dem Mbh (*Anuśāsana Parva*, 64. Kapitel).

⁴⁰ Vgl. die Wiedergabe ihrer Symbole aus Muhūrtakalpadruma 5.72–73 bzw. ihrer ikonographischen Merkmale aus dem im 13. Jh. datierten Caturvargacintāmaṇi bei SIVAPRIYANANDA (1990, 59–61). Sehr ausführliche Beschreibungen gibt TÜRSTIG (1980, 13–45).

gen der Praxis in der westlichen Astrologie, wonach die Position der Sonne das Tierkreiszeichen des Neugeborenen definiert.

Eine in alle lokalen Almanache integrierte, zur Namensgebung, bei Hochzeitsberatungen etc. konsultierte Tabelle – *avakahaḍācakra* bzw. *varavadhūmelāpacakra* – weist jedem *nakṣatra* unter anderem vier Sankrit-Silben (*nāma akṣara*) und einen bestimmten 'Sitz' (*āsana*);⁴¹ in derselben Tabelle sind die Entsprechungen mit den Tierkreiszeichen und über diese mit den *graha-s* aufgeführt (vgl. SuPa 2059, S. 3):

No.	<i>nakṣatra</i>	<i>nāma akṣara</i>	<i>āsana</i>	<i>rāśi</i>	<i>rāśi-svāmi</i>
1	Aśvinī	च, चे, चो, ला	<i>aśva</i> (Pferd)	Meśa	Bhauma
2	Bharaṇī	ली, लू, ले, लो	<i>preta</i> (unerlöstes Seelenwesen)	Meśa	Bhauma
3	Kṛttika	अ, इ, उ, ए	<i>agnikuṇḍa</i> (Feueraltar)	1 Meśa, 2-4 Vṛṣa	1 Bhauma, 2-4 Śukra
4	Rohiṇī (Brāhmī)	औ, वा, वी, वू	<i>gau</i> (Kuh)	Vṛṣa	Śukra
5	Mṛgaśīrā (Āgrahāyaṇī)	वे, वो, का, कि	<i>mṛga</i> (Reh)	1-2 Vṛṣa, 3-4 Mithuna	1-2 Śukra, 3-4 Budha
6	Ārdrā	कू, घ, ड, छ	<i>sarpa</i> (Schlange)	Mithuna	Budha
7	Punarvasū	के, को, हा, हो	<i>kamala</i> (Lotus)	1-3 Mithuna, 4 Karkaṭa	1-3 Budha, 4 Candra
8	Puṣya/Tiṣya	हू, हे, हो, ड	<i>kalaśa</i> (Wasserkrug)	Karkaṭa	Candra
9	Aśleṣā	डो, डू, दे, दो	<i>kāka</i> (Krähe)	Karkaṭa	Candra
10	Maghā	म, मी, मु, मे	<i>mahiṣa</i> (Büffel)	Simha	Sūrya
11	Pūrva Phalguni	मो, टा, टी, टू	<i>śila</i> (Stein)	Simha	Sūrya
12	Uttara Phalguni	टे, टो, प, पो	<i>śila</i> (Stein)	1 Simha, 2-4 Kanyā	1 Sūrya, 2-4 Budha
13	Hastā	पू, ष, न, ठ	<i>gaja</i> (Elefant)	Kanyā	Budha
14	Citrā	पै, पी, र, री	<i>mayūra</i> (Pfau)	1-2 Kanya, 3-4 Tulā	1-2 Budha, 3-4 Śukra
15	Svātī	रू, रे, रो, ता	<i>dola</i> (Sänfte)	Tulā	Śukra
16	Viśākhā (Rādhā)	ती, तू, ते, तो	<i>aja</i> (Bergschaf)	1-3 Tulā, 4 Vṛścika	1-3 Śukra, 4 Bhauma
17	Anurādhā	न, नी, नू, ने	<i>haṁsa</i> (Gans)	Vṛścika	Bhauma
18	Jyeṣṭhā	नो, या, यो, यू	<i>kacchapa</i> (Schildkröte)	Vṛścika	Bhauma
19	Mūla	ये, यो, भ, भी	<i>mūla</i> (Maulesel)	Dhanu	Guru
20	Pūrvāṣādhā	भू, घा, फा, ढ	<i>śayanaḥ</i> (Schlafstatt)	Dhanu	Guru

ff. folgende Seite

⁴¹ Die weiteren Kolonnen des *avakahaḍācakra* bzw. *varavadhūmelāpacakra* führen Angaben, welche nicht direkt auf die *nakṣatra-s* bezogen sind, sondern dazu dienen, Aussagen über die Person zu machen, deren astrologischer Name mit der entsprechenden Silbe beginnt. '*varṇa*' bezeichnet den sozialen Stand der Person im vorangegangenen Leben, '*vaśya*' die wesentliche Umgebung des aktuellen Lebens, '*yonī*' den eigenen Charakter, ausgedrückt über Tierarten, '*vairin yonī*' den dem eigenen ausgesprochen feindliche Charakter, '*gaṇa*' die eigene Zugehörigkeit, '*nāḍī*' schliesslich die eigene Pulsart.

ff. <i>nakṣatra-s</i> No.	<i>nakṣatra</i>	<i>nāma akṣara</i>	<i>āsana</i>	<i>rāśi</i>	<i>rāśi-svāmi</i>
21	Uttarāṣādhā	भे, भो, जा, जो	<i>śayanaḥ</i> (Schlaf- statt)	1 Dhanu, 2- 4 Makara	1 Guru, 2-4 Śani
(22)	Abhijit	जू, जे, जो, ख	<i>śayanaḥ /nara</i>	Makara	Śani
22 (23)	Śravaṇa	खी, खू, खे, खो	<i>nara</i> (Mensch)	Makara	Śani
23 (24)	Dhāniṣṭhā (Śraviṣṭhā)	ग, गो, गू, गे	<i>ādhaka</i> (Korn- gefäss)	1-2 Makara, 3-4 Kumbha	Śani
24 (25)	Śatabhiṣā	गो, सा, सि, सू	<i>vṛṣa</i> (Kalb)	Kumbha	Śani
25 (26)	Pūrva Bhādrapadā	से, सो, द, दो	<i>bhādrapīṭha</i>	1-3 Kumb- ha, 4 Mīna	1-3 Śani, 4 Guru
26 (27)	Uttara Bhādrapadā	दु, थ, झ, ञ	<i>bhādrapīṭha</i>	Mīna	Guru
27 (28)	Revatī	दे, दो, चा, ची	<i>cakra</i> (göttl. Waf- fe)	Mīna	Guru

Die in der ersten Spalte aufgeführten, den *nakṣatra-s* zugeordneten Nummern (*nakṣatra-samkhyā*) sind grundlegend für die Berechnung vieler gegenwartsbezogener Komponenten aus dem *janmakunḍalī* (siehe unten). *Abhijit* wird als 28. *nakṣatra* bezeichnet, ist jedoch von sehr kurzer Dauer und erscheint deshalb nicht als *nakṣatra* eines bestimmten *tithi* in den halbmonatlichen Kalenderblättern, also auch nicht als Geburts-*nakṣatra*. Das von den Anfangsilben des Namens ausgehende *hoḍā jñāna cakra* weist auch *Abhijit* vier Silben zu, die weiteren Assoziationen werden indes vom vorangehenden (Uttarāṣādhā) und vom nachfolgenden (Śravaṇa) *nakṣatra* angeglichen. *Abhijit* ist für astrologische Berechnungen, die von 28 *nakṣatra-s* ausgehen, relevant, und erscheint dann an 22. Stelle, wodurch die nachfolgenden sechs *nakṣatra-s* mit einer entsprechend um eins erhöhten Zahl erscheinen. Die Zuordnung der Tierkreiszeichen erfolgt über eine als *padā* oder *carāṇa* bezeichnete Vierteilung der *nakṣatra-s*, diejenige der sieben *graha-s* ihrerseits über deren Beherrschung des Tierkreises (siehe unten).

In den Almanachen fehlen Angaben zu nicht-astrologischen göttlichen Herrschern über die *nakṣatra-s*, wie sie für die Navagraha oder die Sonnenmonate aufgeführt sind. Solche Assoziationen von *nakṣatra-s* und göttlichen Wesenheiten sind jedoch wiederum, wie im Falle der *tithi-s*, in klassischen Quellen belegt.⁴²

⁴² In SāGS 1.26 sind folgende – durchgehend vedische – Wesenheiten aufgeführt: Aśvinī–Aśvinau, Bharanī – Yama, Kṛttika – Agni, Rohiṇī – Prajāpati, Mṛgaśīrā – Soma, Ārdrā – Rudra, Punarvasū – Aditi, Puṣya/Tiṣya – Bṛhaspati, Aśleṣā – *Nāga-s*, Maghā – *Pitr-s*, Pūrva Phalguni – Bhaga, Aryaman, Uttara Phalguni – Bhaga, Aryaman, Hastā – Savitṛ, Citrā – Tvaṣṭṛ, Svātī – Vāyu, Viśākhā (*Rādā*) – Indrāgni, Anurādhā – Mitra, Jyeṣṭhā – Indra, Mūla – Nirṛti, Pūrvāṣādhā – Apa, Viśve Devā-s, Uttarāṣādhā – Apa, Viśve Devā-s, Abhijit – *Brahmā*, Śravaṇa – Viṣṇu, Dhāniṣṭhā (Śraviṣṭhā) – [keine Angabe], Śatabhiṣā – Varuṇa, Pūrva Bhādrapadā – Aja Ekapada, Ahi budhnya, Uttara Bhādrapadā – Aja Ekapada, Ahi budhnya, Revatī – Pūṣan.

Die 27 Konjunktionen – *yoga* Ein *yoga* ('Verbindung', 'Summe') bezeichnet einen aus den Positionen der Sonne und des Mondes im Tierkreis mathematisch erschlossenen Punkt, der seinerseits in etwas mehr als einem Jahr die *rāśi-s* durchwandert.⁴³ Wie im Falle des *tithi* wird der Tages-*yoga* durch den Sonnenaufgang definiert, die genauen Wechsel erscheinen zusätzlich in den halbmonatlichen Aufstellungen der Almanache. Die Namen dienen der Charakterisierung des betreffenden Tages: (1) *viṣkambha*, (2) *prīti*, (3) *āyusmān*, (4) *saubhāgya*, (5) *śobhana*, (6) *atigaṇḍa*, (7) *sukarmā*, (8) *dhṛti*, (9) *śūla*, (10) *gaṇḍa*, (11) *vṛddhi*, (12) *dhruva*, (13) *vyāghāra*, (14) *harṣana*, (15) *vakra*, (16) *siddhi*, (17) *vyatīpāta*, (18) *varīyān*, (19) *parigha*, (20) *śiva*, (21) *sidha*, (22) *sādhyā*, (23) *śubha*, (24) *śukla*, (25) *brahma*, (26) *aindra*, (27) *vaidhṛti*.

Für verfeinerte Moment-Analysen kann zudem eine Reihe von 28 *yogā-s* beigezogen werden, welche als Qualifikatoren der 28 *nakṣatra-s* (inkl. Abhi-*jit*) interpretiert werden. Sie werden aufgrund eines regelmässigen Systems auf die Wochentage verteilt, sind also nicht mathematisch erschlossen, weshalb in den Almanachen einzig die Namen stehen, ohne Angabe der Wechsel. Auch die Namen dieser Reihe sind als Qualifikatoren eines bestimmten Tages zu verstehen: *ānanda*, *kāladanḍa*, *dhūmra*, *dhāta*, *saumya*, *dhvāṅkṣa*, *dhvajā*, *śrīvatsa*, *vajra*, *mudgara*, *chatra*, *mītra*, *mānasa*, *padma*, *lumba*, *utpāta*, *mṛtyu*, *kāṇa*, *siddhi*, *śubha*, *amṛtā*, *muśāla*, *gada*, *mātaṅga*, *rākṣasa*, *cara*, *susthira*, *pravarddhamāna*.

Beide Gruppen werden primär zu Moment-Analysen verwendet, nicht aber als Teil einer Horoskop-Analyse. Sie sind, wie die nachfolgend skizzierten *karaṇa-s*, verglichen mit *tithi*, *vāra* und *nakṣatra* von sekundärer Bedeutung.

Die Hälften des lunaren Tages – *karaṇa* Die elf *karaṇa-s* sind astrologische Unterteilungen des lunaren Tages in zwei Hälften, die sich nach einem regelmässigen Schema in jedem Mondmonat wiederholen. Ihre Namen sind *Bava*, *Bālava*, *Kaulava*, *Taitila*, *Gara*, *Vaṇija*, *Bhadra*/*Viṣṭi*, *Śakuni*, *Catuṣpada*, *Kiṃtughna* und *Nāga*. Die ersten sieben werden als *adhruvāṇi* oder *cara* ('beweglich'), die restlichen vier (*Śakuni* bis *Nāga*) als *dhruvāṇi* oder *sthira* ('fixiert', 'unbeweglich') angesehen und entsprechend in den Moment-Analysen mitgewertet. Die *karaṇa-s* beziehen sich auf *tithi* bzw. *pakṣa* und wiederholen

⁴³ Die Summe der Tagespositionen der Sonne und des Mondes im Tierkreis, in Grad/Minuten/Sekunden vom ersten Zeichen des Tierkreises (Meśa), ergeben die Positionen des *yoga*. Der Zyklus beginnt in dem Moment, wenn die Summe der Mond- und Sonnenpositionen genau 360 Grad ergeben. Zur Errechnung des konkreten *yoga* wird die *yoga*-Position in Minuten umgerechnet, dann mit dem Faktor 800 (800' entsprechen 13 Grad 20' oder der Länge eines *yoga*) dividiert → Nummer des *yoga*. Für ein Rechenbeispiel siehe TÜRSTIG (1980, 100–101).

sich in jedem lunaren Monat:⁴⁴

<i>śukla</i> <i>karaṇa</i>	<i>pūrvārdha</i>	<i>śukla</i> <i>karaṇa</i>	<i>uttarārdha</i>	<i>tithi</i>	<i>kṛṣṇa</i> <i>karaṇa</i>	<i>pūrvārdha</i>	<i>kṛṣṇa</i> <i>uttarārdha</i> <i>karaṇa</i>
<i>kiṃtughna</i>		<i>bava</i>		1	<i>bālava</i>		<i>kaulava</i>
<i>bālava</i>		<i>kaulava</i>		2	<i>taitila</i>		<i>gara</i>
<i>taitila</i>		<i>gara</i>		3	<i>vaṇija</i>		<i>bhadrā</i>
<i>vaṇija</i>		<i>bhadrā</i>		4	<i>bava</i>		<i>bālava</i>
<i>bava</i>		<i>bālava</i>		5	<i>kaulava</i>		<i>taitila</i>
<i>kaulava</i>		<i>taitila</i>		6	<i>gara</i>		<i>vaṇija</i>
<i>gara</i>		<i>vaṇija</i>		7	<i>bhadrā</i>		<i>bava</i>
<i>bhadrā</i>		<i>bava</i>		8	<i>bālava</i>		<i>kaulava</i>
<i>bālava</i>		<i>kaulava</i>		9	<i>taitila</i>		<i>gara</i>
<i>taitila</i>		<i>gara</i>		10	<i>vaṇija</i>		<i>bhadrā</i>
<i>vaṇija</i>		<i>bhadrā</i>		11	<i>bava</i>		<i>bālava</i>
<i>bava</i>		<i>bālava</i>		12	<i>kaulava</i>		<i>taitila</i>
<i>kaulava</i>		<i>taitila</i>		13	<i>gara</i>		<i>vaṇija</i>
<i>gara</i>		<i>vaṇija</i>		14	<i>bhadrā</i>		<i>śakuni</i>
<i>bhadrā</i>		<i>bava</i>		15/30	<i>catuṣpad</i>		<i>nāga</i>

Im 99. Kapitel der BS werden auch den *karaṇa-s* Gottheiten zugeordnet; es sind dies Indra, Brahmā, Mitra, Āryaman, Bhūr, Lakṣmī, Yama, Kali, Vṛṣa, Sarpa und Vāyu.⁴⁵ welche aber in der Ritualpraxis des Tales keinerlei Bedeutung haben.

Die *karaṇa-s* sind hinsichtlich der Horoskopie und der Bestimmung günstiger Momente nahezu irrelevant. Es bestehen kaum relationale Systeme zu ihrer Korrelation mit anderen Einheiten, wie dies der Falle ist für *tithi*, *nakṣatra* oder *vāra*, ferner für die Navagraha oder die *rāśi*. Sind werden im Rahmen der 'fünf Glieder' in Ritualabläufe grösseren Umfangs, so zum Beispiel als Geladene des Feueropfers in den hinduistischen Traditionen, integriert. Weiter werden sie als Teil der 'fünf Glieder' in der Beschlussformel für ausseralltägliche Ritualanlässe, die räumlich und zeitlich genauestens verortet werden, spezifiziert.

⁴⁴ Unter *śukla pūrvārdha* und *śukla uttarārdha* sind die *karaṇa-s* der ersten bzw. zweiten Hälfte eines *tithi* der hellen Monatshälfte (*śukla pakṣa*), unter *kṛṣṇa pūrvārdha* und *kṛṣṇa uttarārdha* die *karaṇa-s* der *tithi*-Hälften in den Tagen von Vollmond zu Neumond verzeichnet. Der fünfzehnte *tithi* (links, *śukla pakṣa*) bezieht sich auf *pūrṇimā* (Vollmond), der dreissigste *tithi* (rechts, *kṛṣṇa pakṣa*) auf *āmāvasyā* (Neumond).

⁴⁵ TÜRSTIG (1980, 107) nennt für die letzten beiden *karaṇa-s* abweichend Phaṇin und die *Māruta*.

Die zwölf Tierkreiszeichen – *rāśi* Der Tierkreis entspricht eine Gürtel von zwölf Sternbildern, die die Sonne in einem Jahr durchzieht. Jedem *rāśi* sind auf diesem Kreis genau 30 Grad bestimmt, woraus sich eine Aufenthaltszeit der Sonne von je ca. 30 Tagen ergibt.⁴⁶ Die Namen der zwölf *rāśi*-s entsprechen, mit Ausnahme des Steinbocks, im Sanskrit sinngemäss den westlichen Bezeichnungen.⁴⁷

Zahl bzw. Reihenfolge	Name Skt./Nep.	Westliche Entsprechung
1	Meṣa ('Widder')	Aries/ Widder
2	Vṛṣa ('Kalb')	Taurus/ Stier
3	Mithuna ('Paar')	Gemini/ Zwillinge
4	Karkaṭa ('Krebs')	Cancer/ Krebs
5	Siṃha ('Löwe')	Leo/ Löwe
6	Kanyā ('Mädchen', 'Jungfrau')	Virgo/ Jungfrau
7	Tulā ('Waage')	Libra/ Waage
8	Vṛścika ('Skorpion')	Scorpio/ Skorpion
9	Dhanu ('Pfeibogen')	Sagittarius/ Schütze
10	Makara (Krokodil-ähnliches Fabeltier)	Capricorn/ Steinbock
11	Kumbha ('Wasserkrug')	Aquarius/ Wassermann
12	Mīna ('Fisch')	Pisces/ Fische

Der Übertritt der Sonne von einem Zeichen ins Nächste (*sankrānti*) entspricht dem Wechsel der Sonnenmonate. Die astrologischen Zuschreibungen ihrer Charakteristika und speziellen Einflussbereiche unterscheiden sich nicht grundlegend von denjenigen in der westlichen Astrologie.⁴⁸ Wie im Falle der Wochentage kann hier von einer Beeinflussung durch die hellenistisch-babylonische Astrologie ausgegangen werden. Ihre Einbindung in den Mondzyklus und daraus erfolgende Interpretationsmethoden sind dagegen spezifische Weiterentwicklungen des Tierkreises. Der Bezug von *rāśi* und *nakṣatra* wird über eine kleinere Zeitspanne, den *padā* (Skt. alt. *caraṇa*), erwirkt; jedes *rāśi* entspricht 9 *padā*-s, ein *nakṣatra* entspricht 4 *padā*-s, was je auf eine Summe von 108 *padā*-s hochgerechnet werden kann. Demzufolge erstreckt sich die Wirkdauer eines *rāśi* und dessen planetarem Herrscher über 2 1/4

⁴⁶ Die relative 'Geschwindigkeit' der Sonne aus geozentrischer Sicht ist nicht gleichmässig, weshalb die genaue solare Monatsdauer im Laufe des Jahres variiert.

⁴⁷ Die hier angegebene ist die astrologische Reihenfolge der *rāśi*-s, wie sie zur Erlangung symbolischer Entsprechungen bei Horoskopauslegungen verschiedentlich zur Anwendung kommt.

⁴⁸ Vgl. die Zusammenstellungen aus diversen astrologischen und anderen hinduistischen Quellen bei TÜRSIG (1980, 69–80) und bei RAO (1995).

nakṣatra-s.⁴⁹ Zudem werden die im *Avakahadācakra* den *nakṣatra-s* zugeordneten Silben (siehe oben) nach demselben Muster auf den Tierkreis verteilt.⁵⁰

Die zwölf *rāśi-s* ergeben mit den Feldern (*bhāva*) das auf einem Rechteck aufbauende zwölfeldrige Grundraster des Horoskops. Ausgehend vom *janma-rāśi* werden sie in gleichbleibender Reihenfolge auf die zwölf Felder des *lagnacakra*, des in der astrologischen Praxis grundlegenden Zwölfelderdiagramms, verteilt. Jedem Feld sind für das Individuum relevante Bereiche zugeordnet, die je nach Fragestellung im Vordergrund stehen.⁵¹ Im Unterschied zur aktuellen westlichen Praxis, welche den Beginn des Tierkreis auf die Frühlingssonnenwende festlegt, wird das indische System laufend dahingehend adaptiert, dass die in der Horoskopie ausgewerteten Tierkreiszeichen weiterhin mit den entsprechenden Sternbildern am Himmel übereinstimmen. Die Ignorierung der allmählichen Entfernung von Frühlingspunkt und erstem Zeichen des Tierkreises hat zur Folge, dass der westliche und der indische Tierkreis mittlerweile um ca. eineinhalb Zeichen verschoben sind.

(b) Die Navagraha und ihre Bezüge zum Almanach

Die Navagraha gehören nicht zu den Kerneinheiten des altindischen Kalenders, erst mit dem Aufkommen der Horoskopie sind sie auf unterschiedlichste Weise indirekt in das astronomisch-astrologische System integriert worden; je nach Fragestellung oder Umrechnungsschema wurde dabei von sieben, acht oder neun Planeten ausgegangen.

Den *rāśi-s* und den diesen entsprechenden *nakṣatra-s* wird je ein planetarer Herrscher (*rāśi-svāmi* / *nakṣatra-svāmi*) zugestellt, wobei die Mondknoten nicht berücksichtigt werden; Sūrya und Candra verfügen je nur über ein *rāśi*, die weiteren *graha-s* über je zwei (vgl. SuPa V.S. 2059, 3).⁵²

⁴⁹ Vgl. ToPa V.S. 2059, 16, oder SuPa V.S. 2059, 3.

⁵⁰ Vgl. ToPa V.S. 2059, 10–13 oder SuPa V.S. 2059, 12–13.

⁵¹ Das 1. Feld steht für den Körper, das 2. für das Materielle bzw. den Reichtum, das 3. für die Geschwister, das 4. für die Familie, das 5. für die Nachkommen, aber auch das Wissen, das 6. für Krankheiten und Feinde, das 7. für den Partner bzw. die Partnerin, Heirat, Liebe, das 8. für Tod, Unfall, Gefahren aller Art, das 9. für das eigene Schicksal bzw. die Zukunft, das 10. für die Lebensweise, den Beruf, das 11. für soziale Beziehungen, Freunde, das 12. für Verluste, aber auch Reisen etc. Wie bei TÜRSTIG (1980, 6–8) angedeutet, sind die Zuordnungen im Einzelnen viel detaillierter.

⁵² Die Zahlen beziehen sich auf *padā* 1 bis 4 des *nakṣatra*.

<i>rāśi-svāmi</i>	beherrschte <i>rāśi-s</i>	kontrollierte <i>nakṣatra-s</i>
Sūrya	Siṃha	Maghā, Pūrva-Phalguni, Uttara Phalguni 1
Candra	Kanyā	Punarvasū 4, Puṣya/Tiṣya, Aśleṣā
Maṅgala	Meṣa	Aśvinī, Bharanī, Kṛttika 1
Maṅgala	Vṛścika	Viśākhā 4, Anurādhā, Jyēṣṭhā
Budha	Karkaṭa	Uttara Phalguni 2-4, Hastā, Citrā 1-2
Budha	Mithuna	Mṛgaśīrā 3-4, Ārdrā, Punarvasū 1-3
Bṛhaspati	Dhanu	Mūla, Pūrvāṣāḍhā, Uttarāṣāḍhā 1
Bṛhaspati	Mīna	Pūrva Bhādrapadā 4, Uttara Bhādrapadā, Revati
Śukra	Vṛṣa	Kṛttika 2-4, Rohiṇī, Mṛgaśīrā 1-2
Śukra	Tulā	Citrā 3-4, Svātī, Viśākhā 1-3
Śanaīśvara	Kumbha	Dhānaṣṭhā 3-4, Śatabhiṣā, Pūrva Bhādrapadā 1-3
Śanaīśvara	Makara	Uttarāṣāḍhā 2-4, (inkl. Abhijit), Śravaṇa, Dhānaṣṭhā 1-2

Während der astrologisch relevante Durchlauf der Sonne durch ein *rāśi* mit einem Sonnenmonat identisch ist und also ca. 30 Tage dauert, beträgt die Durchlaufzeit des Mondes knapp 2 1/2 Tage. Auch die Aufenthaltszeiten der weiteren *graha-s* in einem *rāśi* sind abhängig von der Distanz zur Sonne bzw. in geozentrischer Interpretation zur Erde. Sie betragen für Maṅgala 1,5 Monate, für Budha einen Monat, für Bṛhaspati 13 Monate, Śukra einen Monat, für Śani 30 Monate, für Rāhu 18 Monate, schliesslich für Ketu 18 Monate.⁵³ Während die Bewegungen von Sonne und Mond die Grundlage des Kalendersystems darstellen, bilden diejenigen der Navagraha durch den Tierkreis und durch die Mondstationen diejenige des Horoskops.

Nebst den rechnerisch in das astrologische System eingeflochtenen Bezügen der Navagraha haben sich in der Astrologie eine Reihe von Zuschreibungen ergeben, die in der Interpretation eines Horoskops und in der Gewichtung der Planetenphasen eine Rolle spielen. Sie betreffen die *graha-s* selbst, ihre Beziehungen untereinander oder ihre relativen Positionen in den zwölf Feldern.⁵⁴

Grundlegend für die Beurteilung eines *daśā* ist die Unterscheidung der Navagraha nach *śubha-* oder *sadgraha-s* ('gutartig', 'glückbringend')⁵⁵ und *aśubhagraha-s*, auch *pāpagraha-s* oder *krodhagraha-s* genannt:⁵⁶

▷ *śubhagraha-s*: Budha, Bṛhaspati, Śukra, Candra (*śu pa* 2 bis nach Vollmond).

⁵³ Ihre Multiplikation mit 12 ergibt die Umlaufzeit des entsprechenden Planeten.

⁵⁴ BJ 2 erläutert in späteren Werken vielfach weiter differenzierte Eigenschaften der *graha-s*, BJ 13 die Effekte ihrer Konjunktionen, BJ 18 ihre Wirkungen je nach *rāśi*, BJ 20 ihre Wirkungen bezogen auf die Felder.

⁵⁵ *śubha* – 'glückbringend'; *sad* – 'gutartig'.

⁵⁶ *pāpa* – 'sündhaft', 'schadend'; *krodha* – 'erbozt', 'verärgert'.

▷ *krodhagraha-s*: Śani, Rāhu, Ketu, Maṅgala, Sūrya, Candra (*kr pa* 5 bis *śu pa* 1).

Diese Einteilung ist, bezüglich der Auswirkung im Horoskop, als Tendenz zu verstehen.⁵⁷ Jeder *graha* wirkt zu einem unterschiedlichem Ausmass, verstärkt je nach jeweiliger Position im Horoskop, in die eine oder andere Richtung. Der weitab stärkste negative Potenz wird Śani zugeschrieben, gefolgt von Rāhu. Budha kann sich als *aśubha* ('nicht glückbringend') auswirken, wenn er in die Nähe eines *krodhagraha* kommt. Candra wechselt seinen Charakter den Mondphasen entsprechend. Obschon den *śubhagraha-s* überwiegend positive Einflüsse zugeschrieben werden, verfügen auch diese über ein negatives Potential.

Eine weitere Charakterisierung der Navagraha erfolgt in der Zuschreibung eines sozialen Status. Hiervon finden sich verschiedene Varianten, die sich an der hinduistischen Kastenordnung (*jāt/ varṇa*) (MIŚRA, 1995)⁵⁸ oder an ihrem Status am Königshof (RĀJAVAMŚĪ, 1976, 24) orientieren, aber auch in pejorativem Sinne in buddhistischen *grahadhāraṇī-s*⁵⁹ auftreten:

<i>graha</i>	<i>varṇa</i>	Status am Königshof	Status (buddh.)
Sūrya	<i>kṣatriya</i>	<i>rāja</i> - 'König'	<i>tāpasarūpadhara</i> - 'der das Aussehen eines Asketen hat'
Candra	<i>vaiśya</i>	<i>rānī</i> - 'Königin'	<i>brāhmaṇa</i> - 'Brahmane'
Maṅgala	<i>kṣatriya</i>	<i>senāpati</i> - 'Heerführer'	<i>bhikṣu</i> - 'Mönch'
Budha	<i>śudra (vaiśya)</i>	<i>rājakumāra</i> - 'Prinz'	<i>brahmacārī</i> - 'Zölibatär'
Bṛhaspati	<i>brāhmaṇa</i> (SuPa: <i>vipra</i>)	<i>sallāhakāraka mantri</i> - 'königlicher Berater'	<i>parivrājaka</i> - 'bettelnder Wandermönch'
Śukra	<i>brāhmaṇa</i> (SuPa: <i>vipra</i>)	<i>pararāṣṭrasaṃbandhī kāmako</i> <i>sallāhakāraka</i> - 'Berater in internationalen Geschäften'	<i>paśupatavratadhārī</i> - 'der das Paśupata-Gelübde hält'
Śanaiśvara	<i>antyaaja (śudra)</i> (SuPa: <i>cāṇḍāla</i>)	<i>sevaka</i> - 'Königsdienstler'	<i>bhūtakṣayaṇaka</i> - 'der sich unter Geistwesen aufhält'
Rāhu	<i>antyaaja (śudra)</i>	<i>senāpati-ko sahāyaka</i> - 'Rechte Hand des Heerführers'	<i>kāpālīka</i> - śivaitischer Asket
Ketu	<i>antyaaja (śudra)</i>	<i>rājakumāra-ko sahāyaka</i> - 'Rechte Hand des Prinzen'	<i>cāṇḍāla</i> - 'Ausgestossener'

⁵⁷ Eine daran anlehrende Dreiteilung in *lobhagraha-s* (Sūrya, Candra, Maṅgala), *śāntagraha-s* (Budha, Guru, Śukra) und *krodhagraha-s* (Śani, Rāhu, Ketu) vertritt Ramaśvara Pouḍel. Danach werden die erste und dritte Gruppe als *pāpagraha-s* verstanden, je differenziert nach sehr, mittelmässig und tendenziell mit den Eigenschaften des Geizig-Durchtriebenen (*lobha*) bzw. des Wütend-Grimmigen (*krodha*) geprägt.

⁵⁸ Die Abweichungen in Klammern entsprechen den Angaben bei PAL & BHATTACHARYYA (1969, 41), der sich auf *Grahayāgatattva* beruft, und die Angaben in SuPa V.S. 2060, 10.

⁵⁹ Siehe bei PAL & BHATTACHARYYA (1969, 40), der auf *Dhāraṇīsaṅgraha* als Quelle verweist.

Die Zuordnungen von Kaste und Stellung am Königshof haben in der Interpretation assoziativen Charakter, heisst das, je nach Problematik des Kunden werden diese in die Analyse der aktuellen Situation einbezogen. Die buddhistischen Zuordnungen scheinen dagegen Ausdruck der niederen Achtung der *graha-s* zu sein; sie werden unterschiedlich mit Vertretern *śivaitisch*-asketischer Orden und weiteren Typen in Bezug gestellt.

Ein gängiges relationales Schema gibt Auskunft über die Sympathien der *graha-s* untereinander.⁶⁰ Diese werden in der Momentanalyse zusammen mit ihren relativen Positionen und den ihnen zugeschriebenen Blickrichtungen ausgewertet, letztere mit Faktoren versehen in Abhängigkeit davon, ob sich Planeten voll, halb oder um Viertel abgedreht ansehen:⁶¹

<i>graha</i>	<i>mitra</i>	<i>śatru</i>	<i>samā</i>	Blick- richtung	<i>pūrṇa</i> <i>dr̥ṣṭi</i>
Sūrya	Candra, Maṅgala, Bṛhaspati	Śukra, Śani, Rāhu	Budha	E	7
Candra	Sūrya, Budha	Rāhu	Maṅgala, Bṛhaspati, Śukra, Śani	NW	7
Maṅgala	Sūrya, Candra, Bṛhaspati	Budha, Rāhu	Śukra, Śani	S	4/7/8
Budha	Sūrya, Śukra, Rāhu	Candra	Maṅgala, Bṛhaspati, Śani	N	7
Bṛhaspati	Sūrya, Candra, Maṅgala	Budha, Śukra	Śani, Rāhu	NE	5/7/9
Śukra	Budha, Śani, Rāhu	Sūrya, Candra	Maṅgala, Bṛhaspati	SE	7
Śanaiśvara	Budha, Śukra	Sūrya, Candra, Maṅgala	Bṛhaspati	W	3/7/10
Rāhu/Ketu	–	–	–	SW	10

Bezüglich der Freund-Feind-Beziehungen bleiben Rāhu und Ketu unbeachtet.

⁶⁰ Vgl. BJ 2.16–17.

⁶¹ Gemäss SuPa V.S. 2059, 10; das *sarvopayogī cakra* wird hier nur partiell zitiert. Nebst *pūrṇa dr̥ṣṭi* (voller Blick) sind auch die Werte für *ekapāda-dr̥ṣṭi* (1/4 Blick), *dvipāda-dr̥ṣṭi* (2/4 Blick) und *tripāda-dr̥ṣṭi* (3/4 Blick) nebst weiteren Spalten aufgeführt.

(c) Das *janmakunḍalī*

Das Geburtshoroskop⁶², hält die astrologisch relevanten zeitlichen und räumlichen Koordinaten des Individuums in systematischer Weise fest. Dies kann in einer sehr knapp gehaltenen Form geschehen, wobei einzig der Geburtsort, der Name und die genaue Geburtszeit mit den dadurch bestimmten Eckdaten aufnotiert und das *lagnacakra* aufgezeichnet wird. Dagegen sind von Mitgliedern des nepalischen Königshofs oder von Staatsmännern auf Leinwandbahnen aufgemalte, bis zu fünfzig Meter lange *janmakunḍalī-s* erhalten.⁶³

Die heute geläufigen Horoskoprollen messen ca. 80–120 auf 17–20 cm, wobei in den ausführlicheren Horoskopen ausschliesslich Informationen ergänzt werden, welche von den Grundkomponenten – genaue Geburtszeit und Geburtsort – jederzeit ermittelt werden können; heisst das, sie erleichtern die Arbeit des Astrologen, ohne ansonsten nicht erschliessbare Informationen zu vermitteln.

Vorgedruckte Exemplare mit dem Textrahmen und den benötigten Schablonen bestehen heute meist aus von Hand oder industriell geschöpftem Nepal-Papier, sie werden immer gerollt, nie gefaltet, und in der Regel in einer Stoff- oder Metallhülle aufbewahrt. Der Kopfteil zeigt eine kolorierte Abbildung von Gaṇeśa, seltener einer anderen Gottheit. Daran schliesst ein *maṅgalaśloka*, eingeleitet durch 'śrīmanmaṅgalamūrtaye namaḥ'.⁶⁴ Der Textteil ist bis heute durchgehend in Sanskrit verfasst und enthält folgende Angaben:⁶⁵

- ▷ Die vier *yuga-s* und ihre Dauer in Jahren, mit Angabe der schon verflossenen Jahre des Kaliyuga
- ▷ Geburtsjahr in den geläufigen Zeitrechnungen, Monat, Jahreszeit, Sonnenlauf, Geburtstag, -zeit gemäss lunarem (*candramāna*) und solarem (*saṅgama*) Kalender
- ▷ *tithi*, *janmanakṣatra*, mit Spezifizierung der schon verflossenen *ghaṭī/palā*

⁶² Skt./Nep. *janmakunḍalī* oder *kunḍalī*; alternative Bezeichnungen sind *cinā* (Nep.) oder *janmapatrikā* (Skt./Nep.).

⁶³ Im Besitz von Dineśa Rāja Panta befindet sich ein 82 *hāt* (ca. 37.5 m) langes, unvollständiges *kunḍalī* einer mit dem Königshof affilierten Grosstante; von Pṛthivīnārāyaṇa Śāha sei ein knapp 24 Meter langes *kunḍalī* erhalten.

⁶⁴ Die Version der von Maṅgalrāja Jośi verwendeten Vorlage: *śrīmanmaṅgalamūrtaye namaḥ // ādityādyā grahāḥ sarve jyotiścakranivāsinaḥ // dirghamāyuh prayacchantu yadīyā janmapatrikā //*

Eine längere Version: *ādityādyā grahāḥ sarve sanakṣatrāḥ sarāśayaḥ / sarvān kāmān prayacchantu yasyaiśā janmapatrikā / 1/ brahmā karotu dīrghāyurviṣṇuḥ kuryācca saṃpadam / haro rakṣatu gātrāṇi yasyaiśā janmapatrikā / 2/ umā gaurī śivā durgā bhadrāḥ bhagavatī tathā / kuladevyātha cāmuṇḍā rakṣatām bālaka sadā / 3/*

⁶⁵ Die mit Stern versehenen Punkte sind nicht durchgängig aufgeführt.

- ▷ *yoga, karaṇa, vāsara, muhūrta*
- ▷ Aszendent, ferner *lagna-s* der weiter unten aufgezeichneten *vargacakra-s*
- ▷ *rāśi* (aufgrund der Mondposition über das *janmanakṣatra* ermittelt)
- ▷ Angaben zu Geburtsort, Namen und Abstammung des Horoskopinhabers
- ▷ die über das *janmanakṣatra* definierten, aus dem *avakahaḍācakra* ersichtlichen Charakteristika
- ▷ *die aus dem Geburtsort errechneten Abweichungen in Längen- und Breitengraden (*ayanāṃśā/ akṣāṃśā*) und der daraus resultierende Umrechnungsfaktor (*deśāntara*)

Zu den anschliessend aufgezeichneten *cakra-s* gehören als Minimum *lagnacakra*⁶⁶ und *rāśicakra* (*candrākṣa*). Die aus den halbmonatlichen Aufstufungen der Almanache ersichtliche Durchlauf des Mondes durch die *rāśi-s* dient als Schlüssel zur Bestimmung des Geburts-*rāśi* einer Person, festgehalten im *candrākṣa*. Darin besteht ein grundlegender Unterschied zu westlich-astrologischen Systemen, welche der Bestimmung des Geburtszeichens die Position der Sonne zugrundelegen, welche nur alle 30 Tage wechselt. , ferner sind regelmässig *horā-, dreṣkāṇā-, saptāṃśa-, navāṃśa-, dvādaśāṃśa-* und *triṃśāṃśa-cakra* aufgezeichnet,⁶⁷ schliesslich das verfeinerte, vielfach segmentierte und in mehreren Kreisen aufgebaute *bhāvacakra*, welches sich rein optisch durch seine Grösse von den anderen abhebt.⁶⁸

Alle aktuellen Horoskope führen zudem die für den Horoskopträger errechneten Perioden von *viṃśottarī-mahādaśā, tribhāgī-daśā* und *yoginīdaśā*⁶⁹ tabellarisch auf (siehe unten). Schliesslich sind die bei der Geburt vorgefundenen Positionen der *graha-s* in den *rāśi-s* und die in diesen schon abgelaufene Zeit ausgerechnet in einer weiteren Tabelle, der *Grahatatkālikā spaṣṭā*; dieselbe Tabelle enthält ferner die gradmässigen Distanzen der *graha-s* zur Sonne, woraus deren *udaya/astaya*-Perioden (siehe unten) erschlossen werden. Ferner finden sich hier, wiederum in Abkürzungen codiert, Details ihres Verlaufs (progressiv, beschleunigt, verlangsamt, rückläufig), welche hinsichtlich ihrer Wirkkraft von Bedeutung sind.

⁶⁶ Das *lagnacakra* ist ausgehend von dem bei der Geburt am Horizont aufgehenden Zeichen aufgebaut.

⁶⁷ Diese *cakra-s* geben, ausgehend von unterschiedlich unterteilten *rāśi*-Segmenten, die entsprechend positionierten Planeten wieder; für ihre Berechnung siehe TÜRSTIG (1980, 53–61). Sie werden je nach Fragestellung unterschiedlich in die Analyse beigezogen.

⁶⁸ Verwirrlich auch hier, wie im Falle des *yoga*, die Verwendung derselben Bezeichnung für unterschiedliche Phänomene; auch die an einem bestimmten Zeitpunkt ausgerichtete Aufstellung der Planeten in den *bhāva-s* wird als *bhāvacakra* benannt.

⁶⁹ Zu den *grahayoginī-s* siehe unter Exkurs III, S. 338).

Kriterien zur Analyse der Persönlichkeit

Das Herzstück des *janmakunḍalī* ist das *lagna*, wobei der Aszendent, das bei der Geburt am Osthorizont aufgehende *rāśī*, im ersten Feld positioniert wird.⁷⁰ Die weiteren *rāśī-s* werden in ihrer fixen Reihenfolge auf die nachfolgenden Felder verteilt und die *graha-s* ihrer aktuellen Position entsprechend eingetragen, wofür das in den *pañcāṅga-s* auf den halbmonatlichen Aufstellungen abgebildete *bhāvacakra* konsultiert wird. Für eine verfeinerte Analyse wird das *bhāvacakra* beigezogen, welches die positionellen Stärken der *graha-s* in den Feldern berücksichtigt.

Das *rāśīcakra* (*candrākṣa*) ist in der indischen Astrologie eine genauso zentrale Analyse-Grundlage. Es wird ausgehend vom lunar definierten *rāśī* aufgezeichnet, welches über das *janmanakṣatra* ermittelt und als *lagna* (1. Feld) gesetzt wird.⁷¹ Werden anstelle der Planetenpositionen bei der Geburt diejenigen eines bestimmten späteren Zeitpunkts im Leben des Horoskopinhabers eingetragen, dient das *rāśīcakra* auch einer momentbezogenen Analyse.

Ausgehend von unterschiedlichen Unterteilungen der zwölf je 30 Grad umspannenden *rāśī-s* werden nach je eigenen Regeln *vargacakra-s* (*varga* – 'Teil', 'Teilgruppe', 'Sektion') erstellt, welche zur detaillierteren Beantwortung von Fragen bezüglich familiärer und materieller Umstände beigezogen werden. Die in Nepal gegenwärtig geläufigen *vargacakra-s* sind *horā-*, *dreṣkāṅā-*, *saptāṁśa-*, *navāṁśa-*, *dvādaśāṁśa-* und *triṁśāṁśa-cakra*, welche von einer Unterteilung jedes *rāśī* in Hälften, Drittel, Siebentel, Neuntel, Zwölftel, bzw. Dreissigstel ausgehen.⁷² Für diese Sektoren werden nach *varga*-spezifischen Regeln das *lagna* und die weiteren *rāśī-s* sowie die *graha-s* neu berechnet.

Im *kunḍalī* sind folgende Positionen im Bezug auf die Sonne vermerkt, welche bezüglich der Wirkkraft des entsprechenden *graha* bedeutsam sind:⁷³ 𑀓𑀸 – *mārgī* ('weggetreu', progressiv): der *graha* bewegt sich bezüglich der Sonne vorwärts, was einer stetigen Vorwärtsbewegung im 360-gradigen Tierkreis entspricht → positiv-verstärkend (*rājaphala*);

⁷⁰ *lagna* meint grundsätzlich das erste der zwölf Felder im *kunḍalī* und muss nicht zwingend den Aszendenten beherbergen.

⁷¹ Die oftmals betonte Vorrangstellung des Mondes vor der Sonne bezüglich ihrer Einflüsse auf den Menschen wird durch die grössere Nähe des ersteren begründet.

⁷² Zur Erstellung dieser *cakra-s* siehe TÜRSTIG (1980, 53–61). Tüerstig beschreibt weitere *vargacakra-s*, die aber in Nepal nicht geläufig sind; sie können nichtdestotrotz in Ausnahmefällen, etwa zur Analyse eines Horoskops der Königsfamilie, durchgerechnet und analysiert werden, wie Sūryaprasāda Dhuṅgel bestätigt.

⁷³ Die Bewertungen bezüglich der Wirkungen des entsprechenden *graha* stammen von Jyotiṣa Paṇḍita Sūryaprasāda Dhuṅgel; vgl. die Erläuterungen hierzu bei TÜRSTIG (1980, 67–68).

ब – *vakrī* ('rückwärts', rückläufig) oder *vilomagata* ('schlaufenlaufend'): der *graha* bewegt sich bezüglich der Sonne scheinbar rückwärts → negativ, vermindert positive, verstärkt negative Effekte;⁷⁴

श्री – *śīgra* ('beschleunigt'): eine relativ beschleunigte Phase der Vorwärtsbewegung im Tierkreis (nicht effektiv beschleunigt);

म – *maṇḍa* ('verlangsamt'): relativ verlangsamte Phase der Vorwärtsbewegung im Tierkreis (nicht effektiv verlangsamt).

Ein weiterer Index bezieht sich auf die Nähe der *graha-s* zur Sonne, wobei die relativ kurzen Phasen, da ein *graha* scheinbar in der Sonne 'untergeht' bzw. verdeckt wird, dessen Effekte negativ beeinträchtigen:

उ – *udaya* ('aufgehend'): am Himmel sichtbar → positiv-verstärkend;

अ – *astaya* ('untergehend'): durch die Sonne verdeckt → macht handlungsunfähig, deprimiert, machtlos.

Die *udaya-* bzw. *astaya-*Phasen bestimmen sich in der gradmässigen Abweichung der *graha-s* von der Sonne.⁷⁵ Einige *pañcāṅga-s* ergänzen *udayāsta-*Phasen der Planeten auf den halbmonatlichen Übersichten (vgl. SuPa V.S. 2060); diese Angaben werden in den Momentanalysen berücksichtigt.

Grundlegendes zur Bestimmung von *grahadaśā*

Reaktive *grahaśānti*-Rituale werden aufgrund von Planetenphasen empfohlen, welche sich im individuellen Horoskop negativ auswirken. Unterschiedlich verfeinerte Berechnungsmethoden führen zur Feststellung dieser Einflüsse. Die zusätzlichen Analysemethoden unter Einbezug der *vargacakra-s*, der Rückläufigkeiten etc. ergeben eine Anzahl von Indikatoren, und es liegt im Ermessen des Astrologen, diese gegeneinander abzuwägen, um zu einer Aussage bezüglich der Ursächlichkeit für ein vorliegendes Problem zu gelangen.⁷⁶ Das Resultat kann zu einer Empfehlung für ein auf die Horoskoplage abgestimmtes *grahaśānti* führen, es kann aber auch darin bestehen, dass keinerlei

⁷⁴ Su und Ca sind nie *vakrī*, Ra und Ke dagegen immer.

⁷⁵ Falls der Abstand von der Sonne weniger als die für Candra bis Śani festgesetzten Grade beträgt, liegt *astaya* vor, im anderen Falle *udaya*; die Grenzwerte sind: Candra – 12 Grad, Maṅgala – 17 Grad, Budha – 13 Grad, Guru – 11 Grad, Śukra – 10 Grad, Śani – 15 Grad.

⁷⁶ Die von den Astrologen konsultierten Werke berufen sich nach wie vor auf Klassiker wie Varāhamihira, zudem ziehen sie eine Auswahl an astrologischen Kompendien bei, die sie in der Regel im Laufe ihres Studiums kennengelernt haben. Zusätzlich sind Handbücher zur Auslegung von Horoskopen, die sich eher an ein interessiertes Laienpublikum richten, in vielen unterschiedlichen Ausgaben auf dem lokalen Büchermarkt erhältlich, die meisten aus Indien importiert. Unter den lokal publizierten Titeln finden sich welche, die die Erläuterung des *pañcāṅga* mit einschliessen, so z. B. JOŚÍ (1989).

astrologischen Begründungen für das Leiden vorliegen, was heisst, dass der konsultierte Astrologe selbst mit divinatorischen und weiteren Mitteln nach alternativen Verursachern sucht oder seinen Kunden an entsprechende Spezialisten, im Falle einer vorliegenden Krankheit an einen Arzt vermittelt.

Eine erste Analyse besteht darin, ausgehend vom Geburts-*nakṣatra* die aktuellen *mahādaśā-s* zu bestimmen.⁷⁷ Dies kann, falls nicht im *cinā* ausgeführt, mathematisch⁷⁸ oder aufgrund der in den *pañcāṅga-s* hierfür erstellten Tabellen – *viṃśottarī-mahādaśāntardaśā-cakra* oder *tribhāgī-daśāntardaśā-cakra* – festgestellt werden.

<i>graha</i>	Jahre <i>viṃśottarī</i> (120-Jahre-Zyklus)	Jahre/Mte. <i>tribhāgī</i> (80-Jahre-Zyklus)	Jahre <i>aṣṭottarī</i> (108-Jahre-Zyklus)
Sūrya	6	4/0	6
Candra	10	6/8	15
Maṅgala	7	4/8	8
Rāhu	18	12/0	12
Bṛhaspati	16	10/8	19
Śani	19	12/8	10
Budha	17	11/4	17
Ketu	7	4/8	nicht berücksichtigt
Śukra	20	13/4	21

Dem *viṃśottarī-cakra* liegt die Annahme zugrunde, dass jeder *graha* innerhalb eines Zyklus von 120 Jahren, der als volle Lebensdauer (*pūrṇāyu*) verstanden wird, einmal für eine festgelegte Anzahl von Jahren vorherrschend ist. Die zu einem späteren Zeitpunkt eingeführte *tribhāgī*-Rechnung beruht auf einem um ein Drittel verkürzten Zyklus von 80 Jahren, wobei anteilmässig die Verteilung auf die einzelnen *graha-s* und deren Reihenfolge beibehalten wird.⁷⁹ Begründet wird diese Berechnung in der verkürzten durchschnittlichen Lebensdauer, welche als ein Effekt des gegenwärtigen Kaliyuga gilt.⁸⁰

⁷⁷ Vgl. zu den *mahādaśā-s* die Erläuterungen bei (TÜRSTIG, 1980, 118–123).

⁷⁸ Zur dem Geburts-*nakṣatra* zugeordneten Nummer (siehe Tabelle oben) ist 7 zu addieren, die Summe mit 9 zu dividieren, wobei die verbleibende Restzahl, welche von 0 bis 8 variiert, den bei der Geburt vorherrschenden *graha* definiert; die Null entspricht Ketu, 1 bis 8 Sūrya bis Rāhu. Aufgrund einer prozentualen Übertragung der schon verstrichenen Zeit des Geburts-*nakṣatra* wird die schon verstrichene bzw. verbleibende Zeit des bei der Geburt vorherrschenden *graha* erschlossen.

⁷⁹ Die Reihenfolge der *graha-s* folgt bei der Berechnung dieser *daśā-s* nicht der durch die Wochentage festgelegten, sondern der in der Tabelle wiedergegebenen. In der lokalen Horoskopie unbeachtet bleibt *aṣṭottarī mahādaśā*, ein alternativer *mahādaśā*-Zyklus von 108 Jahren, wie ihn TÜRSTIG (1980, 122) für Südindien beschreibt; ausschliesslich dieser wird in GaP 1.60.1–2 erwähnt.

⁸⁰ Einzelne *Purāṇa-s* würden für die Zukunft gar einen nochmals um die Hälfte reduzier-

Für die Beurteilung eines *daśā* sind der Charakter des *graha* und seine positionelle Stärke mit zu berücksichtigen.⁸¹ Hier spielen die Unterscheidung der Navagraha nach *śubhagraha-s* und *pāpagraha-s* (siehe oben), deren gegenseitigen Sympathien oder deren Verteilung auf und genaue Position in den zwölf Feldern eine Rolle. Die *pāpagraha-s* entwickeln, falls schlecht positioniert, die grösste negative Potenz. Die *śubhagraha-s* können sich indes je nach Position ebenso, wennauch in vermindertem Masse, negativ auswirken und kummulativ zu einem Grund für *grahaśānti* werden. Zur Eruiierung der positionellen Stärke der *graha-s* in Abhängigkeit der Felder dient das *aṣṭakavarga*.⁸² Ferner werden, bezüglich *daśā/antardaśā* die vier als *kendra* bezeichneten, optisch zentral gelegenen Felder des *kuṇḍalī* (1, 4, 7, 10) sowie die Trikona-Felder (1, 5, 9) als positiv (*śubha*), die Positionen 2, 3 und 11 als ausgeglichen (*samanya*) und die verbleibenden Positionen 6, 8 und 12 als negativ (*aśubha*) gewertet. Eventuelle *udayāsta*-Phasen der Planeten in Relation zu ihrem aktuell besetzten Feld und ihrem positionellen Einfluss auf die weiteren Planeten sind Teil der Analyse.

Gefürchtet und vielfach Grund für Formen von *śaniśānti* ist *sādhesātī śanidaśā*, welches durchwegs als prekär für das betroffene Individuum gilt. Es handelt sich hierbei um eine Periode von ca. 7 1/2 Jahren, wenn Śani mit dem Geburts-Mond im gleichen oder einem der benachbarten *rāśi-s* steht.⁸³ Alle lokalen Almanache enthalten ein Kapitel zu *sādhesātī* (auch *adheiyā daśā* genannt) bezogen auf das aktuelle Jahr, worin Śani's aktuelle *rāśi*-Position und ggf. das Datum des Übertritts sowie die dadurch betroffenen benachbarten Tierkreiszeichen und die zu erwartenden 'Früchte' ausgeführt sind.

Sekundäre Anhaltspunkte für die Festlegung negativer Perioden im *kuṇḍalī* bietet einmal der Einbezug von *antardaśā-s* bzw. *bhuktadaśā-s* und *sukṣmadaśā-s*. Diese stellen eine verfeinerte Analyse der Planetenpositionen dar, wobei den relativen gegenseitigen Aspekten und Winkeln eine grössere Bedeutung zukommt.⁸⁴ Ferner werden unterschiedlich die durch eine sekundäre Neuner-

ten Zyklus in Aussicht stellen, beruhend auf der Prognose, dass gegen Ende dieses Zeitalters die Menschen nur noch ein Alter von vierzig Jahren erreichen würden, so Sūryaprasāda Dhūṅgel.

⁸¹ Vgl. BJ 8 und die Erläuterungen bei RAO & RAMAN (1986) und SASTRI (1995).

⁸² Vgl. BJ 9 und die Erläuterungen, zudem TÜRSTIG (1980, 8–11)

⁸³ Śani braucht für die Durchquerung eines *rāśi* ungefähr zweieinhalb Jahre.

⁸⁴ Es handelt sich hierbei um eine zunehmende rechnerische Aufspaltung der über *vimśottarī* etc. bestimmten Perioden von herrschenden *graha-s*, wobei diesen Planetenperioden je wiederum der gesamte Planetenkreis eingeschrieben und interpretiert wird. BEHARI (2002, 13–18) beschreibt deren Berechnungsmethode. Insbesondere bei detaillierten momentbezogenen Analysen mögen diese Techniken auch von einigen lokalen Astrologen beigezogen werden, stellen aber eher die Ausnahme dar.

serie von *upagraha-s* verursachten *daśā-s* errechnet. Die *upagraha-s* stellen eine späte Ergänzung in der Astrologie dar, welche in Nepal nicht beachtet wird.⁸⁵

Weitere Gründe für *grahaśānti* stellen astrologische ausdifferenzierte Konstellationen von *grahayuddha* ('Planetenkampf') dar,⁸⁶ insbesondere, wenn die *krodhagraha-s* involviert sind; diese würden aber, so Sūryaprasāda Dhūngel, in der lokalen Tradition kaum beachtet.

Vergleichbar einfacher stellt sich die Berechnung von *grahayoginī-daśā* dar. Ein *yoginīdaśā*-Zyklus umfasst sechunddreissig Jahre, wobei den acht *grahayoginī-s* von Maṅgalā bis Saṅkaṭā ein bis acht Jahre zugeordnet sind (siehe S. 338). Das *Yoginī daśāntara daśā cakra* ist in allen lokalen *pañcāṅga-s* aufgeführt und wird im Horoskop, individuum-spezifisch errechnet, tabellarisch dargestellt. Der 36 Jahre dauernde Zyklus von *yoginīdaśā* wird von 1 bis 8 Jahren den acht *yoginī-s* zugeordnet, wobei die 8 Jahre der Saṅkaṭā ggf. hälftig auf Vikaṭā übertragen werden. Jyotiḥsāraśiromani, Tantracintāmaṇi und Puraścaryārṇava erläutern *yoginīdaśā*, welches sich über eine einfache Rechnung vom Geburts-*nakṣatra* herleiten lässt.⁸⁷

Bezüglich ihrer Einflüsse auf das Individuum werden auch die *grahayoginī-s* unterteilt nach positiven, fruchtbringenden⁸⁸ und solchen, deren *daśā* tendenziell unerfreuliche Früchte⁸⁹ zeitigt, wobei je nach Position im Horoskop die Effekte auch umgekehrt sein können.⁹⁰

Die als *yoginīdaśāgaṇanāya cakra* betitelte Aufstellung erlaubt die Feststellung der aktuellen *nakṣatra*-Position der *grahayoginī-s*:⁹¹

⁸⁵ Sarvacintāmaṇi 75 nennt deren vier, alle negativen Charakters: Gulika (auch Śanisuta), Māṇḍi (auch Yamātmaja, Prāṇahara, Atipāpi), Yamakaṇṭaka (Ardaprahāra) und Kāla (Utkranti). KNIPE (1995, 215–216) verweist insbesondere auf die beiden Śani-Söhne Gulika und Māṇḍi, zitiert ferner eine Liste von *upagraha-s* und deren Zuordnungen zu den Navagraha.

⁸⁶ Für Beispiele von *grahayuddha*-Konstellationen siehe TÜRSTIG (1980, 88–89).

⁸⁷ Die Berechnung von *yoginīdaśā* geht vom *janmanakṣatra* aus (SuPa V.S. 2059, 64): *nakṣatrasaṅkhyā* plus 3, geteilt durch 8 → die Restzahl (absolut) ergibt die entsprechende *yoginī* (von Maṅgalā gleich 1 bis Saṅkaṭā gleich 8). Bsp. *Svāti* (*nakṣatrasaṅkhyā* gleich 15): 15 plus 3, geteilt durch 8 → Restzahl 2 → Piṅgalā.

⁸⁸ Nep. *śubhaphal dine*: 1 Maṅgalā, 3 Dhānyā, 5 Bhadrīkā, 7 Siddhā.

⁸⁹ Nep. *aśubhaphal dine*: 2 Piṅgalā, 4 Bhrāmārī, 6 Ulkā, 8 Saṅkaṭā.

⁹⁰ Die *yoginī-phala* sind auch in Śaṅkara-Nagumāṃ, einer Astrologie-Einführung in Newari, aufgeführt (JOŚĪ, 1989).

⁹¹ Bsp. aus ŚaPa V.S. 2057, 43. Dasselbe *yoginīdaśāgaṇanāya cakra* findet sich in den anderen *pañcāṅga-s*.

<i>daśā</i>	Maṅgalā	Piṅgalā	Dhānyā	Brāmarī	Bhadrikā	Ulkā	Siddhā	Saṅkaṭā
varṣa (Jahre)	1	2	3	4	5	6	7	8
nakṣatra	0	0	0	Aśvinī	Bharaṇī	Kṛttika	Rohiṇī	Mrgaśīrā
nakṣatra	Ārdrā	Punarvasū	Tiṣya	Aśleṣā	Maghā	Pūrva Phalgu- ni	Uttara Phalgu- ni	Hastā
nakṣatra	Citrā	Svātī	Viśākhā	Anurādhā	Jyeṣṭhā	Mūla	Pūrva- aṣāḍhā	Uttara- aṣāḍhā
nakṣatra	Śravaṇa	Dhāniṣṭhā	Śatabhiṣā	Pūrva Bhādra- padā	Uttara Bhādra- padā	Revatī	0	0

Munthā oder Munthahā erscheint gelegentlich zusammen mit den *grahayoginī-s* in den *vidhi-s* und wird selbst als *devī* oder *yoginī* bezeichnet.⁹² In ihrem *stotra* wird sie ähnlich der *grahayoginī-s* als Überwinderin aller Art von (astrologischen) Übeln gepriesen über ihre acht Namen – Munthahā, Kīrtivardhinī, Devajanani, Māghavapriyā, Bhayahantrī, Viśveśvarī, Kaluṣaghni, Varadā.⁹³ Munthā wird von einigen Astrologen ein den *graha-s* ebenbürtiges Gewicht bezüglich Lebensjahr-bezogener Analysen zuerkannt.⁹⁴ Aufgrund einer relativ einfachen Rechnung – hier nicht vom *janmanakṣatra*, sondern vom *janmalagna* ausgehend – wird festgestellt, in welchem *rāśi* Munthā plaziert ist.⁹⁵ Bei einem negativen *munthādaśā* werden *japa* und ein mit demjenigen der *grahayoginī-s* identischen *dāna* sowie die Verehrung der *iṣṭadevatā* und/oder Bhagavatī empfohlen.⁹⁶ Im Gegensatz zu den *grahayoginī-s* wird

⁹² Munthā entspricht einer vergöttlichten Konstellation bzw. einem *yoga* und wurde in der islamischen Astrologie entwickelt. Sie wird von den lokalen Astrologen wie die Mondknoten und die *grahayoginī-s* unter den *chāya-graha-s* ('Schattenplaneten') eingeordnet.

⁹³ Als Quelle gibt ŚARMĀ (2000, 18) Uttaragandharvatantra an. In den NA finden sich mehrere Manuskripte des *munthāṣṭaka* mit Verweis auf dieselbe Quelle. Die in den NA eingesehenen Mss. sind E 77/11 (V.S. 1959), I 58/7 und E 1640/49.

⁹⁴ Als autoritatives Werk hierfür nennt Sūryaprasāda Dhuṅgel insbesondere *Rājikanāṭakaṅṭhī*. Für eine rein astrologische Beschreibung von Munthā als astrologischem Punkt und dessen Interpretation hinsichtlich des Jahreshoroskops, indes ohne Referenzen, siehe BEHARI (2002, 146–147, 164–168).

⁹⁵ Im ersten Lebensjahr ist *Munthā* immer im ersten Feld mit dem *lagna* und wechselt dann jährlich zum Geburtstag um ein *rāśi* – ihr Zyklus durch alle *rāśi-s* wiederholt sich nach zwölf Jahren. Vgl. die Anweisung in SuPa V.S. 2059, 63: *munthā lyā-une tarikā – gatavarṣa samkhyāmā janmalagna joḍī bārhaḷe bhāg diṃdā śeṣa raheko munthā raheko rāśi huncha /*

⁹⁶ Die diesbezüglichen Angaben sind in den aktuellen *pañcāṅga-s* aufgeführt. ŚaPa V.S. 2059, S.44 empfiehlt als *japaśāṅkhyā* 27'000, ohne Angabe eines *japa-mantra*; hierfür nennt Sūryaprasāda Dhuṅgel VS 23.18: *Oṃ ambe ambike ambālike na mā nayati kaścina / sa-sastyāśvakaḥ subhadrikāṃ kāmṣīlavāsiniṃ //* Als Alternative eines SmaM empfiehlt er: *Oṃ namo bhāgavatī munthe kaṣṭam mathamatha kārya sādhaḥ svāhā //*

Munthā nicht direkt mit den *graha-s* in Beziehung gesetzt. Ihre Popularität unter Laien ist limitiert. Das heisst nicht, dass sie gar nicht verehrt würde. Bei negativem *munthādaśā* empfehlen Astrologen insbesondere *dāna*, *japa* und *stotra*. Auch im Rahmen von präventiven *graha*-Ritualen zum Geburtstag wird Munthā sowohl in der ParT als auch in der RājT gelegentlich integriert.⁹⁷

(d) *Ritual-relevante Angaben bezüglich der Navagraha*

Die modernen Almanache dienen nicht nur als Nachschlagewerke für kalender- und horoskoprelevante Angaben, sondern auch für Informationen bezüglich kalendergebundener, monatlicher und jährlicher *vrata-s* oder *pūjā-s*. Ferner sind *graha*-, *nakṣatra*- und *rāśi*-bezogene *śānti*-Rituale unterschiedlich skizziert.

Angaben zu grahaśānti Bezüglich *grahaśānti* enthalten die lokalen *pañcāṅga-s* weitgehend vergleichbare Listen für *grahadāna*, *japaśānti* und die je nach *graha* zu verehrende Gottheit (vgl. App. IV, (Mat-4a) bis (Mat-4c)). Während die *vaidika-mantra-s* nicht aufgenommen sind, enthalten alle eine Version der *tantrika-mantra-s* für die *graha-s* (vgl. App. II, (c4)) sowie für die *grahayoginī-s*. JoPa und ToPa zitieren zudem das aus vierzehn *śloka-s* bestehende *navagrahastotra* (App. II, (e2.1)). Die für die Verehrung bzw. Besänftigung der *graha-s* benötigten Materialien – *vr̥hi* (Getreide/ Körner/ Hülsenfrüchte), *ratna* (Edelsteine), *dhātu* (Metalle), Gaben für *dāna* – sowie die zusätzlich zu verehrende Gottheit und die Anzahl Wiederholungen des *japamantra*.⁹⁸

ToPa gibt zusätzlich zu den Beschreibungen jedes *graha* eine ikonographische Abbildung sowie das zugehörige quadratische, neunfeldrige *Zahlenyantra*. ToPa nennt ferner folgende, auch in einige der *paurāṇika-stotra-s* integrierten Eigenschaften und Attribute der *graha-s*, welche sich auf ihre Position (*diśā/koṇa*), ihre Symbole (*maṇḍala*) und die Anzahl Ecken/Spitzen (*aṅgula*) desselben, ihre Herkunftsregion (*deśa*), ihr *gotra*, ihre Farbe (*varṇa*, vgl. S. 212), auf das/die beherrschteN Tierkreiszeichen (*rāśi-svāmī*), schliesslich auf ihr Reittier (*vāhana*) beziehen (ToPa V.S. 2059, 75–77).⁹⁹

⁹⁷ Beim Geburtstagsritual, welches für Guruśekhara Śarmās Frau veranstaltet wurde, hat der *Purohita* zusätzlich zu den zehn Blattellern mit dem *dāna* an die Navagraha und *janma* zwei weitere, eines für die *grahayoginī-s* und eines für Munthā, arrangiert.

⁹⁸ Siehe die tabellarischen Aufstellungen aus drei aktuellen Almanachen unter App. IV, (Mat-4a) bis (Mat-4c).

⁹⁹ Diese Angaben fehlen in den frühen Quellen wie YājS, wurden allmählich in die *Purāṇa-s* aufgenommen und flossen unterschiedlich in die heute gebräuchlichen *āvāhana-*

Graha	<i>diśā/koṇa</i>	<i>maṇḍala - aṅgula</i>	<i>deśa</i>	<i>gotra</i>	<i>varṇa</i>	<i>rāśi-svāmī</i>	<i>vāhana</i>
Sūrya	<i>madhya-bhāga</i> (Mitte)	<i>cartula - 12</i> (Kreis)	Kaliṅga	<i>Kāśyapa</i>	<i>rakta</i> (rot)	Siṃha	<i>saptāśva</i> (Wagen mit 7 Pferden)
Candra	<i>agni-koṇa</i> (SE-Ecke)	<i>caturasra - 4</i> (Quadrat)	<i>yamunā nadi-ko kināra-ko</i> (Quelle des Yamunā-Flusses)	<i>Ātreya</i>	<i>śveta</i> (weiss)	Karkaṭa	<i>mṛga</i> (Reh)
Maṅgala	<i>dakṣiṇa-diśā</i> (S-Richtung)	<i>triṅga - 3</i> (Dreieck)	Ujjain	<i>Bhāradvāja</i>	<i>rakta</i> (rot)	Meṣa, Vṛścika	<i>bheḍā</i> (Schaf)
Budha	<i>īśāna-koṇa</i> (NE-Ecke)	<i>vāṇākāra - 4</i> (Pfeilform)	Magadha	<i>Ātreya</i>	<i>pahemlo</i> (gelb)	Mithuna, Kanyā	<i>siṃha</i> (Löwe)
Guru	<i>uttara-diśā</i> (N-Richtung)	<i>dīrgha caturasra - 6</i> (Rechteck)	Sindhu	<i>Āṅgīrasa</i>	<i>pahemlo</i> (gelb)	Dhanu	<i>hattī</i> (Elefant)
Śukra	<i>pūrvā-diśā</i> (E-Richtung)	<i>ṣaḍkoṇa - 9</i> (Sechseck)	Bhojakaṭa	<i>Bhārgava</i>	<i>seto</i> (weiss)	Vṛṣa, Tulā	<i>ghoḍā</i> (Pferd)
Śani	<i>paścima-diśā</i> (W-Richtung)	<i>dhanuṣākāra - 2</i> (Pfeilbogenform)	Saurāṣṭha/Gujarāt	<i>Kāśyapa</i>	<i>kālo</i> (schwarz)	Makara, Kumbha	<i>giddha</i> (Geier)
Rāhu	<i>nairṛtya-koṇa</i> (SW-Ecke)	<i>sūryākāra - 12</i> (Sonnenform)	Rāṭhīnāpur/Malaya	<i>Paṭhīnasa</i>	<i>kālo</i> (schwarz)	–	<i>bāgha</i> (Tiger)
Ketu	<i>vāyavya-koṇa</i> (NW-Ecke)	<i>dhvajākāra - 6</i> (Flaggenform)	Antarvedī/Kuś	<i>Jaiminī</i>	<i>dhūmra</i> (wolkig)	–	<i>parevā</i> (Vogel)

Diese Angaben dienen der Erstellung des *grahamaṇḍala* (vgl. unter Kap. 6) bzw. fließen in die *stotra-s* mit ein und finden sich mit Abweichungen in den *grahaśānti*-Manualen wieder.

Zusätzlich integrieren die Almanache Ausführungen zu *sadhesātī-śani*; sie nennen die im laufenden Jahr von Śani speziell beeinflussten Tierkreiszeichen, geben Ritualanweisungen und Varianten eines *śanistotra*, zudem *mantra-s* zu Wasserreichung und Verehrung an den Pipal-Baum.¹⁰⁰

und *dhyānamantra-s* ein. Vgl. Kane V, 753 (insbes. bez. *deśa*) und Kane V, 588 n875 (bez. *gotra*).

¹⁰⁰ Vgl. SuPa V.S. 2060, 11, oder ToPa V.S. 2061, 14.

Kriterien zur Festlegung eines günstigen Zeitpunkts Alle lokalen *pañcāṅga*-s beinhalten Rahmenangaben zu *muhūrta* (Nep. *sāit*) für lebenszyklische Rituale (*vivāha*, *bratabandha* etc.), für Reisen (*yātrā*) oder Hausbau (*grtārambha*).¹⁰¹ Eine Anzahl weiterer *muhūrta*-Ausführungen bezieht sich auf landwirtschaftliche Tätigkeiten. Alle auf das Individuum bezogenen Angaben zu *muhūrta*-s sind zusätzlich zu den gegebenen *cakra*-s vom Astrologen aufgrund des persönlichen Horoskops zu spezifizieren.

Innerhalb des Jahreslaufes gelten bestimmte Phasen als ungünstig für die Veranstaltung insbesondere lebenszyklischer Rituale. Für die Durchführung von *kāmya*-Ritualen sind die jährlichen Phasen von *guru*- und *śukra-udayāsta* zu meiden, zumal die Absenz dieser beiden Lehrer-*graha*-s als unvorteilhaft gilt.¹⁰²

Eine ganze Auswahl von Tabellen helfen, die unterschiedlichen Qualitäten von Zeit zu bestimmen. So gibt eine Aufstellung Auskunft über die *yoga*-s ('Verbindungen') von Wochentag und *nakṣatra*, welche sich in drei Kategorien unterteilen: *amṛta*, *siddha* (beide glückbringend) und *marāṇa* (unglückbringend). Zu den ungünstigen Phasen gehören weiter *rāhukāla* und *yamakāla*; erstere treten zweimal täglich je für eineinhalb Stunden ein (an jedem Wochentag zu unterschiedlichen Zeiten), letztere nur einmal pro Tag. Gilt es, einen günstigen Moment zu finden, fallen demnach *marāṇa*-Tage weg, und in den verbleibenden Tagen sind bei der Festlegung eines *sāit* die Stunden, welche mit *rāhu*- oder *yamakāla* belegt sind, zu meiden. Eine alternative Methode beruht auf dem *horā cakra* (vgl. SuPa V.S. 2060, 67): Der bei Sonnenaufgang beginnende Tag wird in 24 Abschnitte (*horā*) unterteilt, und abhängig vom Wochentag ist jeder *horā* einer der *graha*-s von Sūrya bis Śani zugeteilt, wobei diese für je andere Lebensbereiche günstig sind.¹⁰³

Eine Kategorie kritischer Zeitphasen hängen mit dem Lauf der Sonne und der Planeten zusammen. Hierzu gehören *pradoṣakāla*,¹⁰⁴ die Zeit, in welcher

¹⁰¹ Für allgemein gefasste Beispiele möglicher Kriterien zur Bestimmung von *muhūrta* siehe VATSYAYAN (1996, 251–52), für eine Illustration der Relevanz des günstigen Moments und dessen Bestimmung aus dem Almanach, mit spezifischem Bezug zu Poona LEUTGEB (2000).

¹⁰² In diesen im *pañcāṅga* vermerkten Phasen – von unterschiedlicher Dauer und zu unterschiedliche Monaten – sind die entsprechenden Planeten nicht am Himmel sichtbar, gehen also quasi unter (*asta*) und wieder auf (*udaya*).

¹⁰³ *sūryahorā* ist ideal für königliche Angelegenheiten, *śukrahorā* zum Vereisen in ferne Gebiete, *budhahorā* zum Studieren, *budhahorā* zum Studieren, *śanihorā* zur Erlangung von Materiellem, in Hochzeitsangelegenheiten *guruhorā*, für (kriegerische) Auseinandersetzungen *maṅgalahorā*, schliesslich bringt *candrahorā* jegliche Anstrengung zum Erfolg (SuPa V.S. 2060, 67).

¹⁰⁴ *pradoṣakāla* ('schlechte, unreine, verwerfliche Zeit') bezeichnet im engeren Sinne die Abenddämmerung, vom Untergang der Sonne bis zur vollständigen Dunkelheit, in einem

sich der Wechsel zwischen Tag und Nacht vollzieht, grundsätzlich die Übertritte oder Wechsel der beweglichen Himmelskörper; für die Sonne sind es die Wechsel von Tag und Nacht (*saṃdhyā*) sowie die Sonnenwenden (*ayanasaṃdhi*, *krānti*); bezüglich der Planeten betrifft dies zudem die Wechsel von einem *rāśi* ins nächste. Durchgehend werden weiter die planetaren Rückläufigkeiten¹⁰⁵ als prekär empfunden.

Grundsätzlich sind für reaktive *sānti*-Rituale vergleichsweise wenige Restriktionen bezüglich einer günstigen Zeit zu beachten, da es sich hier um eigentliche Interventions-Rituale handelt. Demzufolge werden sie möglichst bald mit dem Eintreten einer Ursache veranstaltet. Die bei einem spezifischen *graha*- oder *yoginī-daśā* zu vollziehenden Rituale werden wenn möglich auf den dem (zugeordneten) *graha* entsprechenden Wochentag gelegt.

Bezüglich der günstigen Tageszeit gibt eine weitere Tabelle Auskunft, welche auf einer Achteilung des *dinamāna* und sieben systematisch zugeordneten Qualitäten¹⁰⁶ für jedes Achtel und jeden Wochentag gründet:¹⁰⁷

<i>dinamāna</i> ⇒	3/45	7/30	11/15	15/0	18/45	22/30	26/15	30/0
<i>vāra</i> ↓								
Sonntag	<i>udvega</i>	<i>cara</i>	<i>lābha</i>	<i>amṛta</i>	<i>kāla</i>	<i>śubha</i>	<i>rogha</i>	<i>udvega</i>
Montag	<i>amṛta</i>	<i>kāla</i>	<i>śubha</i>	<i>roga</i>	<i>udvega</i>	<i>cara</i>	<i>lābha</i>	<i>amṛta</i>
Dienstag	<i>roga</i>	<i>udvega</i>	<i>cara</i>	<i>lābha</i>	<i>amṛta</i>	<i>kāla</i>	<i>śubha</i>	<i>roga</i>
Mittwoch	<i>lābha</i>	<i>amṛta</i>	<i>kāla</i>	<i>śubha</i>	<i>roga</i>	<i>udvega</i>	<i>cara</i>	<i>lābha</i>
Donnerstag	<i>śubha</i>	<i>roga</i>	<i>udvega</i>	<i>cara</i>	<i>lābha</i>	<i>amṛta</i>	<i>kāla</i>	<i>śubha</i>
Freitag	<i>cara</i>	<i>lābha</i>	<i>amṛta</i>	<i>kāla</i>	<i>śubha</i>	<i>roga</i>	<i>udvega</i>	<i>cara</i>
Samstag	<i>kāla</i>	<i>śubha</i>	<i>roga</i>	<i>udvega</i>	<i>cara</i>	<i>lābha</i>	<i>amṛta</i>	<i>kāla</i>

Je nach Ritualelement sind zusätzliche Faktoren zu berücksichtigen. Ist

weiteren Sinn werden hierunter auch die Morgendämmerung und der Mittag als weitere Übergänge subsumiert.

¹⁰⁵ Von der Erde aus scheinen die Planeten phasenweise optisch ihrer gewohnten Richtung entgegenzulaufen; Rāhu und Ketu sind immer rückläufig.

¹⁰⁶ Die sieben Kategorien sind: *udvega* – 'Furcht', 'Aufregung', Angst, Aufruhr; *amṛta* – 'Nektar', Unsterblichkeit; *roga* – 'Krankheit', Leid; *lābha* – 'Erlangung', Gewinn, Zuwachs; *śubha* – 'Glücksverheissung', Gunst; *cara* – 'Bewegung', Fluss, Lauf; *kāla* – 'Dunkel', Limitation, Zerfall. Einige Kategorien sind eindeutig negativ konnotiert und immer zu meiden, andere kommen je nach Anlass infrage.

¹⁰⁷ Dieses *Pratidina dinamānasyāṣṭamāṃśena vāraṇā-cakram* findet sich bei ŚaPa (S. 4) und SuPa (S. 8), bei JoPa (S. 47) erscheint dieselbe Tabelle als *Dina vārocanama cakram*. Eine analog aufgebaute Tabelle ist jeweils für die Nachthälfte angegeben. Die Achteilung der Tagesdauer (*dinamāna*) geht hier von einer durchschnittlichen Länge von 30 *ghaṭī* aus, müsste aber von der im *pañcāṅga* für jeden Tag angegebenen Tagesdauer aus errechnet werden.

ein Feueropfer Teil von *grahaśānti*, sollte auf *agnivāsa* geachtet werden.¹⁰⁸ ŚaPa (S. 44), SuPa (S. 10) und JoPa (S. 43) enthalten das *agnivāsasārīṇī*, woraus die Position von Agni, abhängig von Mondhälfte, *tithi* und *vāra*, ersichtlich wird. Drei Positionen – *svarga* ('Himmel'), *bhūmi* ('Erde'), *patala* ('Unterwelt') – werden unterschieden, wobei die Hälfte der Tage auf *bhūmi* und je ein Viertel auf *svarga* bzw. *patala* fällt. *Homa* wird nur für *bhūmi*-Tage empfohlen. Diese Anweisung ist in folgendem Wortlaut verfasst:¹⁰⁹

sūryabhāt tritribhe cāndre sūryavicchukra paṅgavaḥ //
candrārejyāguśikhino neṣṭā homā-ahutiḥ khale // 1//

Ist ein *abhiṣeka* oder *japa* für Rudra-Śiva Teil eines *graha*-Rituals, ist eine weitere, ähnlich konzipierte Tabelle zu konsultieren.¹¹⁰ Sieben rotierende Positionen von Śiva und entsprechend zu erwartende Effekte¹¹¹ wiederholen sich im *Śivavāsa-phalasārīṇī* für jeden lunaren Monat.

¹⁰⁸ Gemäss Rameśvara Pouḍel, der hierfür einen alten *pañcāṅga* bezieht, ist *agnivāsa* nicht zu berücksichtigen bei Feueropfern im Kontext von *vivāha*, *cūḍākaraṇa*, *grhyaśuddhi-homa* oder eines *vrata*.

¹⁰⁹ In *Bṛhajjyautiśasāra* (ŚARMĀ, 0000, 144) lautet die Anweisung bezüglich *homāhuti-muhūrta*: *saiḱātithirvārayutā kṛtāptā śeṣe guṇe'bhre bhūvi vahnivāsaḥ / saukhyāya home śaśiyugmaśeṣe prāṇārthanāśau divi bhūtale ca // 17//*

¹¹⁰ Zum Bezug von Rudra-Śiva und den *graha-s* siehe Exkurs III, 320, zu Ritualen an Śiva S. 299.

¹¹¹ Śiva's sieben Aufenthaltsorte und ihre Effekte (vgl. ŚaPa V.S. 2059, 44, SuPa V.S. 2059, 10 und JoPa V.S. 2059, 43, die alle auf MeruT als Quelle verweisen): (1) *śmaśāne* – *mṛtyu* (auf dem Verbrennungsplatz – Tod), (2) *gaurīsanni* – *śubham* (vereint mit Gaurī – Glücksverheissung), (3) *sabhāyāṃ* – *tāpam* (in Versammlung – Leid, Kummer), (4) *kṛdāyāṃ* – *santānahāniḥ* (an Vergnügungsort – Zerstörung der Nachkommen), (5) *kailāše* – *sukham* (auf dem Berg Kailāsa – Glückseligkeit), (6) *vṛṣe* – *śrīprāpti* (im Regengebiet – Erlangung von Glück), (7) *bhojane* – *bhojanaprāptiḥ* (beim Mahl – Erlangung von Speise). Die Positionen (1), (3) und (4) bzw. die entsprechenden *tithi-s* sind zu meiden.

5. TEXTGESCHICHTLICHER ABRISS ZU DEN NAVAGRAHA

Die sich im ersten Jahrtausend westlicher Zeitrechnung formierende Gruppe der Navagraha hat in der Folge nicht einzig in der astrologischen Literatur viel Platz eingenommen, sondern fand fast gleichzeitig Eingang in ritualrelevante und kosmologische Schriften hinduistischer, jainistischer und buddhistischer Ausrichtung.

Ausgewählte Materialien der überregionalen Texttradition bilden die Grundlage der nachfolgenden Fokussierung auf spezifisch nepalisch-historische wie aktuelle Kontexte.¹

Nach einer etymologischen Diskussion des Begriffs *graha* wird die allmähliche Formierung der neun zu einer konsistenten Gruppe in der astrologischen und normativen Literatur nachgezeichnet. Die wichtigsten mythologischen Kontexte dienen der Skizzierung der 'Vorgeschichte' und Konzeption jedes einzelnen dieser mit Himmelskörpern bzw. im Falle der Mondknoten mit mathematischen Punkten assoziierten Wesenheiten; jedem dieser in die Gruppe der Navagraha integrierten Wesenheiten haftet eine von ihrer astrologischen Genese unabhängige Geschichte als Gottheit, Dämon oder Lichtwesen an. Sowohl ihre astronomisch-physischen und astrologischen als auch ihre mythologischen Existenzen beeinflussten ihre Konzeption in der Ritualliteratur und wurden in ihren Epitheta weitergetragen. Die textgeschichtliche Nachzeichnung ritualbezogener Passagen zu den Navagraha konzentriert sich auf die *Gr̥hyasūtra-s* und die *Vedapariśiṣṭa-s* ('Anhänge der Veden'). Innerhalb der nachvedischen Literatur sind insbesondere die *Jyotiṣa*-Quellen und die *Purāṇa-s* sowie tantrischen Quellen von Belang.

¹ Die in diesem Abschnitt erfolgende Schwerpunktsetzung und die Referenzen stützen sich primär auf Sekundärtexte zum Thema und die darin enthaltenen Quellenverweise.

5.1 *Graha als Planetenbezeichnung*

In den indischen astronomisch-astrologischen Sanskrit-Texten ist für 'Planet'² der Begriff *graha* geläufig, der mit dieser Bedeutung in Atharvaveda 19.9.7 wahrscheinlich erstmals auftaucht.³ *Graha* geht auf zwei Wurzeln, *grah-* und *grabh-* zurück, wobei beide in der Bedeutung von 'ergreifen', 'zupacken', 'sich bemächtigen', 'entwenden' belegt sind. Für die nominale Ableitung *graha*, welches im Altindischen noch nicht belegt ist, ergibt sich die Primärbedeutung von 'der Ergreifende' oder 'Zupackende' (engl. 'the seizing one', 'seizer', 'grasper'), die je nach Zusammenhang und Kompositum weitere Bedeutungen annimmt.⁴ Im Kausativ sind Ableitungen von *grah-* zudem in der Bedeutung von '(etwas) anpacken' im Sinne von '(etwas) erfassen', 'begreifen', 'lernen', 'jemanden überreden', 'einnehmen' belegt.

Der nominal verwendete Begriff *graha* wird nicht ausschliesslich zur Bezeichnung von Planeten gebraucht. In RV 10.114.5 taucht *graha* als Begriff erstmals auf, doch ohne Bezug zu Himmelskörpern. In den *Brāhmaṇa-s* findet sich *graha* öfters, doch auch hier nicht in der Bedeutung von 'Planet', sondern primär als ein Gefäss insbesondere für *soma*, den Unsterblichkeitstrunk. Markel nennt als frühen, im fünften oder vierten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung datierten Beleg für die Verwendung von *graha* im Sinne eines Himmelskörpers Maitrāyaṇīya-Upaniṣad 6.16, wo der Begriff zusammen mit Candra und *nakṣatra* auftaucht (MARKEL, 1995, 134). In den *Upaniṣaden* bezeichnet *graha* wiederholt die Sinnesorgane, welche den Schlüssel des Verhaftens im Weltlichen darstellen.⁵

In medizinischen Traktaten sind unterschiedliche Kinderkrankheiten und im weitesten Sinne psychische Störungen bzw. die diese verursachenden Dämo-

² 'Planet' im westlichen Sinne des Wortes entspricht dem deutschen 'Wandelstern' und ist hergeleitet vom griechischen *planein* – 'umherirren', 'wandern'. Spätestens mit der Akzeptanz des heliozentrischen Weltbildes bezeichnet der Begriff diejenigen Himmelskörper, die sich in unterschiedlichen Distanzen auf elliptischen Bahnen um die Sonne bewegen; die mathematische Bestimmung dieser Bahnen wurde über die Kepler'schen Gesetze möglich. Dazu gehörten vorerst sechs Himmelskörper: Merkur, Venus, Erde, Mars, Jupiter und Saturn. Erst in den letzten ca. 200 Jahren gesellten sich die von blosserem Auge nicht sichtbaren Planeten Uranus (1781), Neptun (1846) und Pluto (1930) dazu. In jüngster Zeit wurden weitere Planeten in noch grösserer Entfernung zur Sonne bestimmt.

³ Nach MARKEL (1995, 133) um 1000 bis 500 vor unserer Zeitrechnung (wobei Markel auf die widersprüchlichen Meinungen gerade bezüglich dieser Kapitel des AV hinweist und eine noch spätere Datierung nicht ausschliesst).

⁴ Vgl. MAYRHOFER (1980) und MONIER-WILLIAMS (1993); BÖHTLINGK (1991, 191–192) verweist auf weitere Komposita bezüglich der Planeten/ Himmelskörper. Bei Apte fehlt dagegen eine Übersetzung von *graha* als 'Planet' ganz (APTE, 1992).

⁵ Vgl. z. B. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 3.2,1–10.

nen oder Geister als *graha* aufgelistet (MARKEL, 1995, 154).⁶ In der Suśrutasaṁhitā sind drei unterschiedliche Konzeptionen von *graha* belegt, welche hier aufgrund ihrer offensichtlichen Relevanz für die spätere Navagraha-bezogene Ritualliteratur erläutert seien.⁷ Im letzten, als *Uttaratantra* bezeichneten Teil, sind neun als *bālagraha-s* bezeichnete Verursacher von Kinderkrankheiten beschrieben bezüglich ihrer Charakteristika, der äusseren Krankheitssymptome und der Behandlungsmethoden (*pratiśedha*).⁸ Letztere schliessen, nebst spezifischen Speisen, Bädern mit spezifischen Substanzen, Amuletten, Salben und Räucherwerk auch ein Feueropfer ein.⁹ Im dieses Thema abschliessenden Kapitel (SuSa 6.37) werden Ursprung und Existenz dieser *graha-s* erläutert, wobei ihre Assoziation mit spezifischen Gottheiten bemerkenswert ist.¹⁰ Ein weiterer Kontext ergibt sich aus der typologischen Bezeichnung nicht-menschlicher, wesenhafter Verursacher von Krankheiten als *-graha*, wobei acht Gruppen (*gaṇa*) unterschieden werden: *devagraha-s*, *devaśatru-* bzw. *asuragraha-s*, *gandharvagraha-s*, *yakṣagraha-s*, *pitṛgraha-s*, *bhujāṅga-* bzw. *nāgagraha-s*, *rakṣasagraha-s* und *piśācagraha-s*.¹¹ Als Massnahmen zur Be-

⁶ Für eine Auflistung und Beschreibung der Effekte solcher *graha-s* siehe MANI (1975, 297–299).

⁷ Michio Yano datiert diese Quelle im 3. bis 4. Jh. (YANO, 1998, unpubl.), wogegen Jyotir Mitra zumindest bezüglich früher Versionen des Textes für die ersten Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung argumentiert (BHISHAGRATNA & DWIVEDI, 2002, xiii–xvii).

⁸ Die neun *bālagraha-s* sind gemäss SuSa 6.27.3–4: Skandagraha, Skandāpasmāra, Śakunī, Revatī, Pūtanā, Andhapūtanā, Śītapūtanā, Mukhamaṇḍikā, Naigameṣa und Pitṛgraha. Siehe hierzu Kenneth G. Zysk, der eine Übersetzung relevanter Passagen gibt (ALPER, 1989, insbes. 135–138). Andere medizinische Texte führen zum Teil alternative Listen von krankmachenden *graha-s* auf (YANO, 1998, 1–2, unpubl.); vgl. bei M-W und MANI (1975).

⁹ Das dieses Thema einleitende Kapitel (SuSa 6.27) schliesst eine sich auf alle neun *bālagraha-s* beziehende Behandlung ein, deren zentraler Teil aus einem Feueropfer besteht. In den nachfolgenden neun, je einem der *bālagraha-s* gewidmeten Kapitel ist das Feueropfer ausschliesslich für die Behandlung von Affektionen durch Skandagraha explizit erwähnt. Für alle sind *prārthanā*-ähnliche Formeln in zwei bis vier Versen aufgeführt. Im elektronischen Katalog der NA sind 19 Einträge als '*Bālagrahaśānti*' verzeichnet, entsprechende Abläufe fehlen aber im heutigen Repertoire der Spezialisten.

¹⁰ Die *bālagraha-s* sind demnach Kreationen spezifischer Gottheiten, die anfänglich von der reziproken, auf gegenseitiger Erhaltung beruhenden Beziehung zwischen Göttern und Menschen ausgeschlossen waren und deshalb Skanda um Rat in dieser Sache fragten. Von diesem an Mahādeva verwiesen, wird ihnen das Recht zuerkannt, Kleinkinder von Eltern, welche ihre religiösen und sozialen Pflichten vernachlässigten, mit Krankheit zu befallen und sich an den von den besorgten Eltern offerierten Gaben zu erhalten.

¹¹ SuSa 6.60.2–6: *niśācarebhyo rakṣyastu nityam eva kṣatāturaḥ / iti yat prāgabhihitam vistarastasya vakṣyate // 2 // guhyānāgataviññānam anavasthā'sahiṣṇutā // kriyā vā'mānuṣī yasmin sagrahaḥ parikīrttyate // 3 // aśuciṃ bhinnamaryādam kṣatam vā ya-di vā'kṣatam // himsyurhimsāvihārārtham satkārārthamathāpi vā // 4 // asaṃkhyeyā grahagaṇā grahādhīpatayastu ye // vyajyante vividhākārā bhidyante te tathā'ṣṭadhā //5//*

friedung (*śāntyartham*) bei einer Beeinträchtigung durch eine dieser acht *grahagaṇa-s* werden *japa* und *homa*, ferner an spezifischen Orten zu vollziehende Speiseopfer empfohlen (SuSa 6.60.27–35). Es wird betont, dass insbesondere die *devagraha-s* den Gottheiten gleich zu verehren seien (SuSa 6.60.23). Derselbe medizinische Text weist an anderer Stelle auf die negativen Einflüsse von *graha-s* – diesmal im Sinne von Himmelskörpern – bezüglich verschiedener Erkrankungen hin;¹² in SuSa 1.6.18 werden die Bewegungen von *graha-s* und *nakṣatra-s*, in SuSa 1.23.4 die unregelmässigen oder gegenläufigen Bewegungen von *graha-s* und in SuSa 6.39.252 die Einflüsse von *utpāta-s* und *graha-s* als Krankheitsursachen diskutiert. Während bezüglich der beiden ersteren Anlässe Prozeduren der Beschwichtigung empfohlen sind, werden letztere unter den möglichen Vorboten eines unausweichlichen nahen Todes genannt. Auch wenn zu Zeiten des Suśruta noch keine explizite Konzeption der späteren Navagraha bestand, bezeugen die *graha*-bezogenen Abschnitte ritualbezogene Ansätze, die bis heute in den Navagraha-Manualen weiterbestehen. Dazu gehören deren Assoziation mit spezifischen, als *adhidevatā* bezeichneten Gottheiten in den hinduistischen Traditionen oder die Korrelierung von Ritualen mit bestimmten Tagen und Tageszeiten. Das als Teil von Therapien empfohlene Feueropfer, die repetitive *mantra*-Rezitation und das Speiseopfer sowie die Anfertigung von Amuletten stellen bis heute wichtige Elemente reaktiver *navagrahasānti*-Prozeduren dar.

Die Verwendung von *graha* als typologische Bezeichnung von aussermenschlichen Wesenheiten, welche tendenziell schädigende Einflüsse auf den Menschen ausüben, hat sich in späteren Quellen erhalten. In Mbh 3.219 *et passim*, in BhāgP 7.9 oder BrahmāP (*Hitopadeśa* 2.1.20) sind *graha*-bezogene Ätiologien aufgeführt, welche die Auffassung zum Ausdruck bringen, dass prinzipiell von jeder aussermenschlichen Wesenheit eine den Menschen heimsuchende, ihn beinträchtigende Kraft ausgehen kann.¹³ Eine alternative Aufzählung von möglichen 'Ergreifern' ist Teil des Nandikeśvara zugeschriebenen *Śāntikādhyāya*,¹⁴ einer elaborierten, śivaitischen Beschwichtigungs- und Bittformel, die

devāstathā śatrugaṇāśca teṣāṃ gandharvayakṣāḥ pitaro bhujāṅgāḥ // rakṣāṃsi yā cāpi piśācajātireṣo'sṭako devagaṇo grahākhyāḥ // 6 //

¹² Yano nennt konkret SuSa 1.6.19, SuSa 1.32.4 und SuSa 6.39.266cd-267ab, welche in der von mir konsultierten Ausgabe (BHISHAGRATNA & DWIVEDI, 2002) SuSa 1.6.18, SuSa 1.23.5 und SuSa 6.39.252 entsprechen. Yano nennt zudem eine in diesem Sinne zu interpretierende *graha*-bezogene Stelle in Carakasamhitā 3.3.4, einem medizinischen Text, den er noch vor der Suśrutasaṃhitā datiert.

¹³ Siehe die Darstellung bei SUTHERLAND (1992, 166–167).

¹⁴ Das als 6. Kapitel aufgeführte *Śāntikādhyāya* ist bei NARAHARINĀTHA (1998, 27–44) eingeleitet als: *Atha paśupati mate śivadharmasāstre nandikeśvara praṇīte śāntyādhyāyo nāma* / Die hier zitierten *śloka-s* sind in ähnlichem Wortlaut in der von Durgā Sāhitya Bhaṇḍār in Varanasi vertriebenen Version des *śāntikādhyāya* enthalten, hier nummeriert

isoliert oder als Teil der Verehrung Śiva's rezitiert wird (NARAHARINĀTHA, 1998, 42, 145b–147a):¹⁵

apasmāra grahāḥ sarvve sarvve cāpi jvaragrahāḥ //
garbhabāla grahā ye tu nānārogagrahāś ca ye /
antarīkṣe grahā ye tu svargge ye tu grahottamāḥ //
bhūpātāle grahā ye tu ye grahāḥ sarvato diśaḥ /

<Allüberall (lauern) die Fallsucht verursachende Ergreifer und solche, die Fieber (bringen), Ergreifer der Embryos und Kleinkinder und unzählige (weitere) Krankheiten (verursachende) Wesenheiten. In sphärischen Bereichen (befinden sich) Ergreifer und im Himmel diejenigen höchster Güte, auf der Erde sind Ergreifer und Ergreifer in allen Himmelsrichtungen.>

In der buddhistischen Literatur wird *graha* in Kontexten verwendet, welche die Navagraha einschliessen mögen, jedoch nicht auf diese Gruppe beschränkt sind. Im einleitenden Kapitel des Mañjuśrīmūlakalpa (VAIDYA, 1964) werden die *graha-s* und *mahāgraha-s* als sich in sphärischen Bereichen bewegend, für die Welt nützliche oder sinnstiftende (*lokārthakara*) Wesenheiten charakterisiert, die sich mit vielen anderen Wesenheiten zu den Belehrungen und Segnungen des Buddha einfanden; die Aufzählung derselben beginnt mit den Namen der Navagraha und führt eine Reihe weiterer sphärischer, irdisches Leben beeinflussender *graha-s* an. Der attributiv verwendete Begriff charakterisiert in anderen Kontexten 'Ergreifer' tendenziell bedrohlichen Charakters, die sich in erdnahen Bereichen aufhalten. In dem von Nareśamāna Vajrācārya beschriebenen *grahamaṇḍala*, wie es für *bārhā tayegu* (New. 'Verbleiben in der Höhle'), einem der ausschliesslich für Mädchen vollzogenen lebenszyklischen Rituale, verehrt wird, werden alle peripheren Wesenheiten mit dem Attribut *-graha* versehen (siehe Kap. 8.2.2).

Aus diesen Belegen wird deutlich, dass sowohl in hinduistischen als auch buddhistischen Quellen *graha* in unterschiedlichen Kontexten zur Benennung von Wesenheiten verwendet wird, die einen potentiell negativen Einfluss auf irdisches Leben ausüben. Sowohl der in medizinischen Texten explizit ausgeführte Bezug zu Krankheit als auch die typologische Verwendung des Begriffes zur Bezeichnung der den Menschen in seinem lebensweltlichen Umfeld

als 259–262 (NANDIKĒŚVARA, 0000). Auch in dieser Ausgabe ist das im Kūmapurāṇa unter den *Upapurāṇa-s* aufgelistete Śivadharma als Quelle angegeben; dieser Text wird zeitlich nach den *Āgama-s* und vor den *Śāktatantra-s* eingeordnet, dessen Erwähnung durch Abhinavagupta weist gemäss Divākara Ācārya auf eine Datierung spätestens im frühen 11. Jh. hin.

¹⁵ Derselbe Text führt an anderer Stelle die Navagraha einzeln auf; siehe unter App. I, (AppTe-2).

bedrohenden Wesenheiten flossen in die Konzeptualisierung der Navagraha mit ein, ohne aber auf diese beschränkt zu sein.

Zur Bezeichnung dieser Himmelskörper sind insbesondere in astrologischen Quellen Alternativen zu *graha* geläufig. Türstig nennt Bezeichnungen für Planeten (oder weitere am Himmel sichtbare Lichtkörper), die deren Beweglichkeit betonen; darunter sind *-cara*, *-adhivāsi*, *-ga* – der 'Gehende', 'Sich-vorwärts-Bewegende' (als Schlussglieder von Komposita), oder *khaga*, *khecara* – 'der sich in der Luft bewegt', 'der fliegt' (TÜRSTIG, 1980, 69). Dieselben Quellen spezifizieren innerhalb der Neunergruppe die fünf eigentlichen Planeten als *tārāgraha*, 'Sternergreifer' oder 'sternartige Ergreifer'.¹⁶ Die beiden Mondknoten werden ihrem nicht-physikalischen Wesen gemäss als *chāyāgraha* ('Schattenplanet') bezeichnet.

In keinem Kontext erscheint die dem heliozentrischen Weltbild gemäss unter den Planeten einzuordnende Erde in der Reihe der *graha-s* oder würde mit diesem Epithet versehen; die Erde wird in einem geozentrischen Weltbild vielmehr als derjenige Fixpunkt aufgefasst, von welchem aus die *graha-s* beobachtet und kategorisiert werden.

5.2 Die Formierung der Navagraha-Gruppe

Wie aus Stephan Markels Studie hervorgeht, haben sich die Navagraha nur allmählich im Laufe des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung als beständige Neunergruppe etabliert (MARKEL, 1995). Verschiedentlich werden einzelne Stellen im Ṛgveda aufgrund der Zahlen Fünf oder Sieben als mögliche frühe Belege einer Konzeption der *graha-s* als Gruppe aufgegriffen. Kane verweist diesbezüglich auf ṚV 3.7.7¹⁷, ṚV 10.55.3¹⁸ und ṚV 1.105.10¹⁹ als mögliche auf die Planeten bezogene Passagen, betont indes, dass in jedem Fall Hinweise auf einen Planetenkult in vedischer Zeit gänzlich fehlten (Kane V, 494).²⁰ In der Einschätzung von Roger Billard wurden *vyotisā*-Themen im

¹⁶ Vgl. etwa BS 69.1.

¹⁷ Erwähnt werden hier 5 *adhvaryu-s* (eine Kategorie vedischer Opferpriester), die zusammen mit den 7 *ṛṣis* (spätere Bezeichnung für das Sternbild *Ursus major*) den Opferherd bewachen. HILLEBRANDT (1981, vol 2, 260) interpretiert die fünf *adhvaryu-s* als die fünf eigentlichen Planeten und lässt sie als einzigen diesbezüglichen Anhaltspunkt im Ṛgveda gelten.

¹⁸ Die '35 Lichter der Himmel' werden demnach mit Sonne, Mond, den fünf eigentlichen Planeten und den 27 *nakṣatra-s* gleichgesetzt.

¹⁹ «May those five bulls (*ukṣaṇah*) which stand on high full in the midst of mighty heaven ...» (MARKEL, 1995, 132).

²⁰ Auch wenn OLDENBERG (1970, insbes. 190–93) in seiner Diskussion der vedischen Gottheiten auf dem Hintergrund vergleichbaren Materials aus dem Avesta und dem Iran über eine mögliche Identität von *Āditya-s* (Sonnengottheiten) und den fünf Planeten richtig

5. bis 6. Jahrhundert in Gelehrtenkreisen rezipiert, entwickelten sich dann aber innerhalb weniger Jahrzehnte zu einem integrierten Teil indischen Denkens und erreichten alsbald den Status zeitlosen, immer schon immanenten Wissens (BILLARD, 1971, 123):

L’astronomie est maintenant tout à fait au dedans de la pensée indienne et pur l’intelligentsia elle est déjà indienne de tout temps, tout comme les yuga. C’est la phénomène de l’immémorialisation.

Dieser Trend scheint indes schon mit dem Beginn unser Zeitrechnung eingesetzt zu haben, wie die nachfolgenden Erörterungen belegen. Aus der Quellenlage wird auch deutlich, dass die Navagraha seit ihrer Formierung in mehrere traditionelle Wissensbereiche integriert wurden; ihre Genese zeichnet sich parallel in medizinischen Texten, in astralwissenschaftlichen und in ritualrelevanten Quellen ab.

Die Lehrtexte zu den verschiedenen Aspekten von *Jyotiṣa*²¹, anfänglich eine der sechs Hilfswissenschaften (*vedāṅga*) für die optimale Durchführung der vedischen Opfer, stellen eine für die Navagraha relevante Textkategorie dar.²² Padurang Vaman Kane unterteilt diese astronomisch-astrologischen Texte zeitlich in drei sich überlappende Phasen: die erste Epoche sieht er in den *Vedasamhitā-s* und den daran anknüpfenden *Brāhmaṇa-s*, die bis ins achte Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung reichen. Daran schliesst sich die Phase der *Vedāṅga-jyotiṣa-s*, *Śrautasūtra-s*, *Gṛhyasūtra-s*, *Dharmasūtra-s* sowie von Manusmṛti und Yājñavalkyasmṛti; diese zweite Phase schliesst er ungefähr im dritten Jahrhundert ab; die dritte Phase setzt mit *Siddhānta*-Texten ein, an welche astrologische Lehrbücher von *Āryabhaṭa* (Ende 5. Jh.), *Varāhamihira* (Anfang 6. Jh.) oder *Brahmagupta* (6. Jh.) anschliessen (Kane V, 484). Varāhamihira präsentiert im ersten Kapitel der *Bṛhatsamhitā* (BS 1.9) eine Dreiteilung von *Jyotiḥśāstra* in *Tantraśāstra*, *Horāśāstra* und

liegen würde, bliebe Kane’s Quintessenz der grundsätzlichen Marginalität der Planeten im vedischen Kontext bestehen. Vgl. hierzu auch die entsprechenden Hinweise in *Inde classique* (RENOU & FILLIOZAT, 1985b, 319).

²¹ *Jyotiṣa* leitet sich ab von der Wurzel *jyut-* ('leuchten', 'erhellen', 'glänzen'), die sich zur Bildung von Nomina und Komposita als sehr produktiv erweist; vgl. die Erläuterungen bei MONIER-WILLIAMS (1993), APTE (1992) und MAYRHOFER (1980). *jyotis* ('Licht' oder 'Lichtwesen') meint die Himmelskörper generell, wird aber auch zur ausschliesslichen Bezeichnung von Sonne und/bzw. Mond(licht) verwendet.

²² In dieser und den folgenden Ausführungen zu *Jyotiṣa* orientiere ich mich insbesondere an David Pingree’s *Jyotiḥśāstra* (PINGREE, 1981), Stephen Markels Überblick (MARKEL, 1995, 135–52) und der Zusammenfassung im zweiten Band von *L’Inde classique* (RENOU & FILLIOZAT, 1985a, vol 2, 177–194), ferner an Kane’s *History of Dharmasāstra*.

Āṅgaviniścayaśāstra, wobei er *Samhitā* als Oberbegriff verwendet. In späteren *Jyotiṣa*-Texten ist die Rede von fünf Wissensbereichen (*pañcaskandha*) der Astralwissenschaften: *horā*, *gaṇita*, *saṃhitā*, *keṛālīya* (Stundenhoroskopie, vergleichbar mit *praśna*) und *śakuna* (Divination).²³ David Pingree (1981) geht in seiner minutiösen Auflistung und historischen Einordnung von Texten in Verbindung mit Beobachtung, Berechnung und Deutung von Himmelsphänomenen durch die Jahrhunderte nach einer Unterteilung vor, welche sich an inhaltliche Kriterien orientiert. Am Anfang, auch zeitlich, stehen demnach die *Śulbasūtra-s*, Texte, die sich mit der mathematisch exakten Konstruktion des vedischen Opferaltars befassen. Die nächste Gruppe stellen diejenigen Werke dar, die sich ausschliesslich mit Astronomie befassen. Darauf folgen die mathematischen Texte. Ein weiteres Fachgebiet umschreibt Pingree mit 'Divination'; hierin fasst er alle Texte, die sich Omen, Voraussagen von Ereignissen, Deutungen von Symptomen verschiedenster Art widmen. Als weitere Unterteilung folgt, in der Wortwahl Pingree's, 'Genethliology', worunter er die sich der Horoskopstellung und -interpretation widmenden Texte meint. Die 'Catarchic Astrology' befasst sich mit der kalendarischen Bestimmung günstiger Phasen (*muhūrta*) für die Verrichtung bedeutsamer Tätigkeiten sowie für die Durchführung von Ritualen. Eine weitere Kategorie bilden die 'Befragungen' (*praśna*); es sind dies Moment-bezogene Entscheidungssituationen, die mit dem Astrologen aufgrund des Geburtshoroskops in Beziehung zu aktuellen Konstellationen besprochen werden.

Noch vor den Planeten spielten die *nakṣatra-s* in den südasiatischen Astralwissenschaften eine zentrale Rolle. Diese Gruppe von 27 oder 28 Sternen und Sternbildern, welche den Mondphasen des Mondmonats zugeordnet sind, erhielten schon früh göttlichen Status, wie einige Textstellen im R̥gveda belegen.²⁴ Der wohl älteste explizit astronomische Text ist der Lagadha zugeschriebene *Jyotiṣavedāṅga* ('Anhang zum Veda betreffend *Jyotiṣa*'), um 400 bis 100 vor unserer Zeitrechnung angesetzt. Hier tauchen weder die fünf Planeten noch der Tierkreis auf, es werden indes ausführlich Mondphasen und Sonnenbahn diskutiert, die im Bezug auf die Festlegung eines günstigen Zeitpunktes für das Opfer und dessen räumliche Orientierung relevant waren.

²³ Zitiert in ASK.

²⁴ Für Beispiele und Erläuterungen siehe Kane V, 495–510, insbes. 495–96. TÜRSTIG (1980, 13–45) gibt eine detaillierte Aufstellung der geläufigen 27 *nakṣatra-s* als Mondstationen mit Namen, zugehörigen Sternbildern und jeweiligen Eigenschaften sowie spezifischen Zuordnungen. In buddhistischen Quellen sind in der Regel 28 *nakṣatra-s* genannt, und auch für astrologische Berechnungen wird Abhijit als 28. *nakṣatra* unterschiedlich in die Gruppe aufgenommen; das Kriterium der Teilbarkeit der Zahlen 28 bzw. 27 durch 7 bzw. 9 ist in astrologischen Kontexten ausschlaggebend für den Einschluss von Abhijit, einem zwischen Uttaraśādhā und Śravaṇa eingeschobenen Sternbild (siehe Exkurs I).

Gārgyasamhitā, um den Beginn unserer Zeitrechnung, nennt gemäss Yano als vielleicht frühester überlieferter Text die neun *graha-s* zwar in ungewöhnlicher Reihenfolge, aber vollzählig. Dieser Lehrtext in 62 *aṅga-s* ('Glieder', Kapitel) bespricht ausschliesslich astrologisch-divinatorische Praktiken und gibt einen breit gefächerten Einblick in Themenbereiche, wie sie auch später für astronomisch-astrologische Fachtexte relevant bleiben. Die inhaltlichen Eckpunkte:²⁵

Kapitel	Inhalte
1–3	zum Mond; Berechnungen und astrologische Auslegungen
4–12	Bewegungen der Himmelskörper (in dieser Reihenfolge): Rāhu, Bṛhaspati, Śukra, Ketu-s (von Pingree mit 'Kometen' übersetzt), Śani, Maṅgala, Budha, Sūrya; dazu Agastya (Canopus)
13–16	Kreis (<i>cakra</i>) der Himmelsrichtungen, Kreisläufe des Wildes, der Hunde und des Windes (<i>vāta</i>)
17–19	die drei <i>vidyā-s</i> des (Haus)baus (<i>vāstu</i>), der Körperglieder (<i>aṅga</i>) und der Krähen (<i>vāyasa</i>)
20–22	Aussagen zum Mond in Konjunktion mit einzelnen <i>nakṣatra-s</i>
23	<i>nakṣatra-s</i> und geographische Entsprechungen
24	Mittel der Regenprognostik
25–31	Planeten und ihre (astrologischen) Einflussbereiche (<i>kośa</i>); Planetare Konstellationen (Konjunktionen – <i>samāgama</i> , Konfliktfelder – <i>yuddha</i> , Trigone – <i>śṛṅgātaka</i>)
32–34	Omina bezüglich kriegerischer Aktionen
35–36	Erdbezogene Aussagen
37–38	Rituale, insbesondere Feueropfer und <i>śānti</i> -Riten
39	Böse Omina bezüglich geographischer Gebiete
40	Das 'Handbuch zum Wiegen' (<i>tulakoṣa</i>)
41	Yugapurāṇa – historische Prophetie zu Zeitaltern, Aufstieg und Fall des Universums (bekannter, oft selbständig editierter Text)
42–61	eine Fülle von Omina, u. a. bezüglich Vögeln und anderen Tieren, Frauen, Wolkenbildern, Wasser, Meteoren, Stürmen, Erdbeben, Lichterscheinungen und Lichthöfen von Himmelskörpern (<i>pariveśa</i>), Omina der Dämmerung (<i>samdhya</i>)
62	Beschreibung des <i>nakṣatra-puruṣa</i> (Analogie der <i>nakṣatra-s</i> mit dem 'kosmischen Menschen')
Anhang	Zeittafel zu verschiedenen wundersamen Erscheinungen

Bemerkenswert an dieser Auflistung sind die Ausführungen zum *nakṣatra-puruṣa*, worin sich ein Konzept einer organisch harmonisierenden Ganzheit ausdrückt, welches in späteren Darstellungen analog auf die Navagraha als *navagraha-puruṣa* übertragen wurde.²⁶ Pingree schreibt diesem Text, der

²⁵ Vgl. die ausführliche Auflistung der Inhalte bei PINGREE (1981, 69–71).

²⁶ Für eine Abbildung des *nakṣatrapuruṣa* siehe SIVAPRIYANANDA (1990, Abb. 7); nebst dem Konzept des *nakṣatra-puruṣa* finden sich diejenigen des *rāśi-puruṣa* und des *graha-puruṣa*, wobei den Körperteilen die Tierkreiszeichen bzw. die *graha-s* zugeordnet werden (SIVAPRIYANANDA, 1990, Abb. 10 und 11); das Konzept, wonach den einzelnen Körperteilen die Planeten, lunaren Konstellationen oder Tierkreiszeichen zugeordnet werden, wurde in medizinischen Kontexten hinsichtlich einer sich auf die Astrologie stützenden Diagnose relevant. Ihre Organisation als menschähnlicher Körper betont, nebst anderen Assoziationen, ihr organisches Zusammenwirken, ihre in sich geschlossene Ganzheit als Gruppe; sie stellen spezifische Ausprägungen des Makrokosmos dar, dessen Entsprechungen sich, wie in ayurvedischen Lehrtexten wiederholt anzutreffen, auf den Mikrokosmos des Indi-

noch in keiner englischen Übersetzung vorliegt, massgeblichen Einfluss auf späteres Material zu (PINGREE, 1981, 71).

Ein von Yavana-jātaka verfasstes Lehrgedicht aus dem dritten Jahrhundert verweist auf ein griechisch-astrologisches Dokument, das im zweiten Jahrhundert von Yavaneśvara ins Sanskrit übersetzt worden war und die Ikonographie von Sonne und Mond sowie den fünf eigentlichen Planeten beschreibt. In dem Ende des fünften Jahrhunderts datierten Āryabhaṭīya, einem Werk zu Astronomie und Mathematik, sind die Planeten gemäss ihrer zunehmenden Distanz zur Erde aufgelistet, ohne Hinweise zur Ikonographie. Die Mondknoten bleiben unerwähnt (PINGREE, 1981, 18–19). In Paitāmahasiddhānta, einem zwischen 400 und 450 datierten astronomisch-mathematischen Text, findet nebst den eigentlichen Planeten auch Rāhu, nicht aber Ketu Erwähnung in einer Diskussion um den Durchmesser des Erdschattens in Relation zum Mond.²⁷

In der Pañcasiddhāntikā fasst Varāhamihira, Hofastrologe bei König Yasodharman in Ujjain (anfangs 6. Jh.), fünf frühere *Siddhānta*-Texte über mathematische Astronomie zusammen, von denen vier verschollen sind (PINGREE, 1981, 32).²⁸ Die fünf eigentlichen Planeten sind in die astronomischen Berechnungen eingeschlossen, nicht aber Rāhu und Ketu. Auch in Bṛhājātaka und Laghujātaka, beides Werke zur Erstellung und astrologischen Auslegung von Geburtshoroskopen, finden die Mondknoten keine Beachtung. In der Yogayātrā listet Varāhamihira die irdischen Geburtsorte der einzelnen Planeten auf, welche im heutigen Indien und Pakistan gelegene zeitgenössische Königreiche bezeichnen.²⁹ Zudem werden die acht *graha-s* (ohne Ketu) mit den acht Himmelsrichtungen und den entsprechenden Wächtergottheiten (*dikpāla*) as-

viduums übertragen lassen. In Bṛhatpārāśarahrāśāstra 5.2 zeichnet sich die Erscheinung Viṣṇus als *kālarūpa* ('Verkörperung von Zeit') über die *rāśi-s* als seine Körperglieder aus (GANSTEN, 2003, 63n1). Anderswo, etwa im SP, wird Śiva in seiner weltimmanenten Form mit dem Sonnengott identifiziert, und die weiteren *graha-s* erscheinen im ersten Kreis seines *maṇḍala*. Die Organisation astrologischer Einheiten in einem (göttlichen) Körper findet sich demnach auch im Zusammenhang mit der Wirkmacht von höchsten Gottheiten, insbesondere in Betonung ihres Bezuges zu zyklisch-limitierender Zeit.

²⁷ Zu dem in das zweite Buch des Viṣṇudharmottarapurāṇa integrierten *Paitāmahasiddhānta* siehe ausführlicher MARKEL (1995, 142).

²⁸ Einzig Saurasiddhānta (auch Sūryasiddhānta genannt) ist noch in originaler Fassung greifbar (PINGREE, 1981, insbes. 32–40). Für zwei der *Siddhānta*-Werke wird ein mediterraner Ursprung vermutet, eventuell mit indischen Erweiterungen; vgl. hierzu RENOU & FILLIOZAT (1985a, 179–87). Zusätzlich zu den *Karaṇa-s* und *Siddhānta-s* nennt PINGREE (1981, 13–14) als dritte astronomisch-mathematische Textgattung die *Koṣṭhaka-s*, die vorwiegend aus astronomischen Tabellen, z. B. zur Bestimmung planetarer Positionen, bestehen.

²⁹ Vgl. Kane V, 588. Die Geburtsorte sind bis heute unterschiedlich in den *stotra-s*, insbesondere aber in den *āvāhana-mantra-s* integriert; vgl. App. II, (d1).

soziiert.³⁰ In der *Bṛhatsamhitā*, wohl seinem Spätwerk, setzt Varāhamihira je ein Kapitel (BS 1.3–1.11) für alle neun *graha-s* an den Anfang, eingeleitet durch die Beschreibung wünschbarer Qualifikationen eines Astrologen. Offensichtlich gehört dieser Text in einen Zeitraum, da sich die Navagraha noch nicht als feste Gruppe konfiguriert haben, denn in den Besprechungen der Horoskope finden Rāhu und Ketu keine Erwähnung, sie erscheinen auch nicht im Kapitel über Tempel-Ikonographie.

Knapp hundert Jahre später verfasste Brahmagupta zwei heute noch relevante Texte, *Brāhmasphuṭasiddhānta* und *Khaṇḍakhādya*; er vermerkt die acht *graha-s*, ohne Ketu zu erwähnen (MARKEL, 1995, 149–50).³¹ Im siebten bis achten Jahrhundert entstand Parāśara's *Bṛhatpārāśarahorā*, ein Kompendium divinitorischer Astrologie. Die *graha-s* spielen durch den ganzen Text hindurch eine wichtige Rolle, und alle neun werden in der später üblichen Reihenfolge berücksichtigt, zudem in ihrer Ikonographie beschrieben. Ein ungewöhnliches Detail bietet dieser Text insofern, als er den Mond in weiblicher Form beschreibt, was für den indischen Kulturraum – im Gegensatz zu islamischen oder westlichen Traditionen – aussergewöhnlich ist.³² Astrologisch-astronomische Texte nach dem ersten Jahrtausend schliessen in der Regel alle neun *graha-s* mit ein. Anweisungen zum rituellen Umgang mit den den Navagraha treten nur vereinzelt in *Jyotiṣa*-Texten auf,³³ einige, so z. B. Śrīpati's *Jyotiṣaratnamālā*, erwähnen die *adhidevatā* und *pratyadhidevatā*,³⁴ *vāhana* ('Fahrzeug') und Farben der *graha-s*, zum Teil ergänzt durch weitere, ihnen assoziierte und in ihren Ritualen relevante Materialien.³⁵ Da-

³⁰ Die Krieger führten die Wächtergottheiten und *graha-s* der Himmelsrichtung entsprechend, in der das Heer zur Schlacht zog, mit (MARKEL, 1995, 147 n67); vgl. auch Kane V, 574.

³¹ Für eine Skizze der in diesen astralwissenschaftlich einflussreichen Werken behandelten Themen siehe PINGREE (1981, 21–22).

³² Vgl. hierzu STONE (1981, 70–76). Die ikonographischen Darstellungen der Navagraha zeigen diese durchwegs als männliche Figuren. Die astrologischen Texte dagegen nehmen, unter Beibehaltung des Maskulinums im Namen, unterschiedliche Geschlechtszuschreibungen vor. Gemäss BJ 2.6a sind Sūrya, Maṅgala und Guru männlich, Candra und Śukra weiblich, Śani und Budha schliesslich gelten als Hermaphroditen (*napuṃsaka*): *budhasūryasutau napuṃsakākhyau śaśīśukrau yuvatī narāśca śeṣāḥ*. Neuere Texte sind sich nicht immer einig, doch gelten in der Regel Candra und Śukra bezüglich ihre Wesenszüge wiederholt als weiblich, Rāhu und Ketu werden mit Budha, z. T. auch Śani, als *ali-graha* ('Zwitter' oder 'Eunuch') kategorisiert.

³³ Pingree nennt explizit *Yavanajātaka* 76, 66 und 77.1 sowie *Bṛhadyātrā* 18, wo ein *grahayajña* skizziert ist (PINGREE, 1981, 108). Verweise auf Rituale fänden sich ausschliesslich in einigen weiteren *yātrā*-Texten (pers. Korr. mit David Pingree).

³⁴ Jedem *graha* wird bis heute in den Manualen der hinduistischen Traditionen je eine *adhidevatā* und eine *pratyadhidevatā* zugeordnet, denen eine spezifische Affinität zu den 'Ergreifern' zugeschrieben wird (siehe Exkurs III).

³⁵ Pers. Korr. mit David Pingree.

gegen finden sich eigentlich astronomisch-astrologische Passagen wiederholt in der *smārta*-Literatur und in tantrischen Texten.

Belege in den *Purāṇa-s* des circa dritten bis zehnten Jahrhunderts spiegeln die zögerliche Formierung der Navagraha, mit Schritten über sieben oder acht planetare Gottheiten.³⁶ In Mārkaṇḍeyapurāṇa, einem der frühesten Werke dieser Gattung, finden sich mehrere *graha*-Abschnitte.³⁷ In Viṣṇupurāṇa 2.7–12 sind die Himmelswagen, auf denen die neun ihre kosmischen Bahnen befahren, vermerkt (ViP 2.8 und 2.12); ihre Aufzählung folgt der astronomischen Ordnung, in zunehmendem Abstand von der Erde.³⁸ Gleiches gilt generell auch für Vāyu- und Brahmāṇḍapurāṇa.³⁹ Das im beginnenden sechsten Jahrhundert datierte Bhāgavatapurāṇa ordnet die neun *graha-s* in kosmographische Beschreibungen ein (BhāgP 5.22, 5–16). In Matsyapurāṇa (3. bis 4. Jh.) finden sich sowohl Details zur Ikonographie (MaP 94.1–9) als auch zum Ritualvollzug (MaP 93.1–161).⁴⁰ MaP 128.1–84 gibt ferner kosmographische Beschreibungen zu den Himmelskörpern einschliesslich der Planeten, wobei Ketu fehlt. Agnipurāṇa beinhaltet eine Reihe von *graha*-bezogenen Passagen, welche zum Teil aus *Āgama*-Texten kopiert sind.⁴¹ Das im sechsten bis siebten Jahrhundert datierte Viṣṇudharmottarapurāṇa, ein in den lokalen Handbüchern häufig genannter Text, enthält im ersten Teil ausführliche Angaben zu *Jyotiṣa*-bezogenen Themen (VdhP 1.82–106). Dazu gehören die Beziehungen zwischen Himmelskörpern und Gottheiten, *Jyotiṣa*-Fachbereiche, Formen der Verehrung und Durchführung von Opfern für die *graha-s*, kosmographische Beschreibungen, astronomische Details und die Geburtsmythen der *graha-s*; Rāhu und Ketu erscheinen nur am Rande. Im dritten *khaṇḍa*, das sich in einem Dialog zwischen König Vajra und dem Weisen Mārkaṇḍeya den Künsten (Tempelarchitektur, Malerei und Bildhauerei) zuwendet, sind die neun *graha-s* in ihren ikonographischen Details aufgeführt (VidhP 3.67–69).

³⁶ Für eine Übersicht der wichtigen *Purāṇa*-Passagen bezüglich der *graha-s* in Astronomie, Mythologie und Ritual siehe unter 'planets' bei DANGE (1989). Für eine Datierung der hier besprochenen Texte siehe Kane V, xi–xvi.

³⁷ Die planetenbezogenen Abschnitte werden ca. im 4. Jh. datiert. Vgl. hierzu die Angaben bei MARKEL (1995, 160–1) und in *Inde classique* (RENOU & FILLIOZAT, 1985b, 420); für astrologische Bezüge finden sich weitere Angaben bei DESAI (1979).

³⁸ Vgl. hierzu MARKEL (1995, 161) sowie die Angaben bei Kane V, 909 und in *Inde classique* (RENOU & FILLIOZAT, 1985b, 418).

³⁹ Die planetenbezogene Passagen sind VāyuP 1.51–53 bzw. Brahmāṇḍapurāṇa 1.2, 22–24; vgl. dazu in *Inde classique* (RENOU & FILLIOZAT, 1985b, 418 und 422), ferner MARKEL (1995, 161–3).

⁴⁰ Bei diesen Abschnitten wird von späteren Hinzufügungen ausgegangen (MARKEL, 1995, 163–164).

⁴¹ Die astrologischen Passagen finden sich in AgniP 51.1, 11–12; 121.1–79; 300.13–16, 300.26.

Nāradapurāṇa weist mit 1311 Versen in drei Kapiteln (NāP 54–56) eine der ausführlichsten Besprechungen der verschiedenen *Jyotiṣa*-Gebiete auf, wobei mehrere Passagen aus den Werken Varāhamihira's, von Bhāskara und aus frühen *Āgama-s* kopiert sind. Rāhu erscheint hier als verursachender Dämon von Finsternissen (NāP 56.79–92), bei der astronomischen Begründung derselben taucht er nicht auf (NāP 54.153–165). Ketu findet nur im Abschnitt über Erscheinungen und Effekte von Kometen Erwähnung, ohne Bezug zu Rāhu oder den Mondknoten (NāP 56.92–108).⁴² In den beiden Epen sind Mythen um Sūrya und Soma-Candra festgehalten, und sie erscheinen wiederholt als komplementäres Paar. Die Navagraha nehmen dagegen nicht viel Raum ein; sie werden vereinzelt als Gruppe genannt, namentliche Nennungen aller neun fehlen dagegen.⁴³

Aus dem konsultierten Quellen und Kommentaren geht hervor, dass die allmähliche Formierung der Neunergruppe zu einer geschlossenen Einheit, wie sie bis heute Bestand hat, ins erste Jahrtausend unserer Zeitrechnung zurückgeht. Unter den frühen Aufzählungen der *graha-s* unterscheidet MARKEL (1995, 131) drei Ordnungsprinzipien, welche sich an astrologischen⁴⁴, astronomischen⁴⁵ oder temporalen Kriterien orientieren. Bei allen stehen am Anfang Sūrya und Candra und am Schluss Rāhu und Ketu. Die temporale Ordnung orientiert sich an den *graha-s* und ihrer Zuordnung zu den Wochentagen und wird heute ausnahmslos in den *vidhi-s* eingehalten. Weitere in den Astralwissenschaften erarbeitete Aspekte der Navagraha sind auf die rituelle Ebene übertragen worden. So lassen sich die der Sonne und dem Mars zugeschriebenen Farben in der physischen Erscheinung dieser Himmelskörper erkennen, oder die Eigenheit ihrer aus einer geozentrischen Sicht bestimmten Laufbahn geht wie bei Saturn in ihren Charakter über.

Obschon die südasiatischen Astralwissenschaften keinesfalls bei der Entdeckung der sichtbaren Planeten und der Berechnung und Interpretation der Mondknoten stehenblieben, haben sich die Navagraha zu einer konsistenten Gruppe herausgebildet, die sowohl in der Astrologie als auch in rituellen

⁴² Die Textverweise sind z. T. bei MARKEL (1995, 170–1) angegeben. Vgl. auch in *Inde classique* (RENOU & FILLIOZAT, 1985a, 420).

⁴³ Siehe zum Beispiel Mbh 3.142.8b als eine bei GONDA (1985, 53) ausgeführte Textstelle. Der Mythos von der Quirlung des Urozeans, in dessen Verlauf die Geschichte von Rāhu als dem Verursacher von Finsternissen integriert ist, erscheint in der frühesten Version in Mbh 1.17–19 und 1.20–34.

⁴⁴ Jedem *graha* wird ein charakteristisches Potential zugeschrieben, worauf die Auflistung nach *śubha* ('gutartig'), gefolgt von *aśubha* ('nicht-gutartig') *graha-s* beruht (siehe Exkurs I).

⁴⁵ Die astronomische Ordnung orientiert sich an den zunehmenden Distanzen der *graha-s* zur Erde: Budha, Śukra, Maṅgala, Bṛhaspati, Śani.

Kontexten bis heute eine geschlossene Einheit bildet. Hierfür können mehrere Gründe angeführt werden. Die indische Astrologie baut schwerpunktmässig auf einem System von Relationen auf, welche die Grundkomponenten des Almanach – *nakṣatra*, *tithi*, *vara*, *yoga*, *karaṇa* – und die Navagraha rechnerisch untereinander verbinden, wobei in einigen der grundlegenden Bezugssysteme ausschliesslich die sieben *graha-s* ohne Rāhu und Ketu berücksichtigt sind.⁴⁶ Die später entdeckten Planeten sind in einigen neueren astrologischen Publikationen auf dem indischen Büchermarkt in die interpretativen Systeme integriert worden. In Nepal wurde bislang davon aus verschiedenen Gründen weitgehend abgesehen. Deren Einfluss wird aufgrund ihrer grossen Distanz zur Erde von lokalen Astrologen als vernachlässigbar erachtet.⁴⁷ Zudem spricht der dieser Neunheit grundlegende Ausdruck von Ganzheit aus konzeptuellen Gründen gegen eine Erweiterung.⁴⁸ Damit verbunden ergibt sich ein drittes Argument gegen eine Erweiterung; die symmetrische Qualität der Zahl Neun, alternativ der Acht, welche bei rituell-materiellen Umsetzungen in *maṇḍala-s* und bezüglich einer Assoziation der *graha-s* mit anderen Neuner- oder Achtergruppen von Gottheiten oder mit den Himmelsrichtungen vielfältig umgesetzt ist.

5.3 Mythologien der *graha-s*

Die neun *graha-s* brachten je eine eigenständige, mythologische Vorgeschichte und dadurch ein je spezifisches Gepräge in die Neunergruppe mit ein. Alle treten sie ausserhalb eines explizit astrologischen Kontextes zum Teil schon

⁴⁶ Dies trifft bezüglich einer Zuordnung zu den Wochentagen zu, aber auch unter den planetaren Herrschern über die zwölf Tierkreiszeichen treten die Mondknoten nicht auf (siehe Exkurs I).

⁴⁷ Dagegen hat die jüngere westliche Astrologie einen eigenen Zweig der Schicksals- und *karma*-bezogenen Astrologie ausgebildet, aufbauend auf den Positionen von Neptun, Pluto und Uranus.

⁴⁸ Die Zahl 9 (Skt./Nep. *nava*) wird wiederholt als höchste, vollkommene Zahl erklärt. Über die acht kardinalen Richtungen einschliesslich der Mitte umfasst sie den gesamten Kosmos und legt gleichzeitig ein Grundschema zweidimensional projizierter Ordnung dar. Als Produkt der göttlichen Drei schliesst sie die in Brahmā, Viṣṇu und Śiva personifizierte Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung ein, oder aber die drei *guṇa-s* oder Grundgestimmtheiten *rajas*, *sattva*, *tamas*, etc. In ihrer Vervielfachung weist sie die Eigenheit einer stabilen Quersumme auf, bei Aufsummierung und Multiplikation immer wieder in 9 resultierend (18, 27, 36, ..., aber auch 108, 1008, ...); nebst der Acht ist die Neun die wichtigste Grundzahl zur Errechnung auspiziöser Zahlen für die Anzahl an Feueropferungen, die Wiederholungen von rezitativen Texten oder *mantra-s* etc.; als Zählhilfe dient regelmässig die *japamālā*, die in der Regel aus 108 oder 54 Einheiten besteht. Vgl. zur Zahl 9 VAJRĀCĀRYA (1972, 56–60).

in den vedischen, sicher aber in den erzählerischen Quellen auf.⁴⁹ Am ausgeprägtesten und facettenreichsten ist die von der Neunergruppe losgelöste Existenz der Sonne und des Mondes, welche wie kaum andere Gottheiten in allen möglichen Kontexten mythologischer, philosophischer und ritueller Natur einzeln oder als komplementäres Paar auftreten.

Sūrya gehörte in vedischer Zeit zu den Hochgöttern, zusammen mit ebenfalls schon vergöttlichten elementaren Mächten wie dem Feuer als Agni, dem Wasser als Varuṇa oder dem Wind als Vāyu. Das vedische Bild der Sonne erweist sich als äusserst facettenreich. So wird Sūrya als Schöpfergott dargestellt, er gehört zu den acht Wächtergottheiten der Himmelsrichtungen, ist das Auge der Götter, wirkt als Lebensspender und Zerstörer, bezeichnet den Ort der erlösten Seelen und der Götter schlechthin.⁵⁰ Um Sūrya bildeten sich in unterschiedlichen Gegenden Indiens und in Nepal ausgeprägte Kulte, wie sowohl Textzeugnisse als auch die zum Teil bis heute erhaltenen Sonnentempel und ikonographischen Darstellungen belegen.⁵¹ Obschon von den aufkommenden Kulturen um Śiva und Viṣṇu allmählich absorbiert, besetzte Sūrya, unabhängig von spezifischen Ausprägungen, weiterhin eine 'Meta-Position' in der Denk- und Lebenswelt der Hindu-Traditionen. Sūrya gehört, zusammen mit Devī, Śiva, Viṣṇu und Gaṇeśa zu den *Pañcāyatanadevatā*, die in den Hausschreinen bis heute täglich verehrt werden.⁵² Ein Ausdruck davon ist ferner das *gāyatrī-mantra*⁵³, welches als Teil der täglich zu vollziehenden *sandhyā*-Rituale meditiert wird.⁵⁴

⁴⁹ Eine Auswahl von Mythen zu den einzelnen *graha-s* hat MANI (1975) nachgezeichnet; vgl. auch MARKEL (1995, 19–68). Zu Textstellen in wichtigen *Purāṇa-s* siehe DIKSHITAR (1955). Zu Śani siehe auch KNIPE (1995).

⁵⁰ Zu sonnenhaften Gottheiten in vedischen Quellen siehe die Einträge insbesondere zu Mitra, Savitr, Sūrya und Aditi bzw. *Āditya-s* in MACDONELL (1995). Zu *Āditya* bzw. den *Āditya-s* in vedischen Quellen siehe SAXENA (1992), zu den ṛgvedischen Gottheiten mit sonnenhaften Zügen wie Mitra, Savitr, Sūrya, Aditi und den *Āditya-s* OBERLIES (1998, insbes. Kap. 1.6 und 2.4 bis 2.5).

⁵¹ Siehe z. B. die Dissertation von Deborah Thiagarajan bezüglich der Sonnenverehrung in Südindien (THIAGARAJAN, 1989), Shanti Lal Nagar's Studie zu Kunst und Geschichte des Sonnenkultes in Indien (NAGAR, 1995), Priyabala Shah's (SHAH, 1996) und Adalbert J. Gail's (GAIL, 2001) ikonographisch orientierte Studien. Zu Sonnenverehrung und Ikonographie in Nepal siehe einleitend SLUSSER (1982, 264–265), ferner die in Nepali verfassten Aufsätze von Mohanprasād Ācārya (ĀCĀRYA, 1992), Hariram Jośi (JOŚI, 1983) und Tārānanda Miśra (MIŚRA, 1972).

⁵² Dies trifft auch für die ParT und die RājT des Kathmandutales zu.

⁵³ *gāyatrī-mantra-s* existieren in verschiedenen Varianten, auch für andere Gottheiten. Das in RV 10.62.3 verzeichnete *gāyatrī-mantra* stellt deren Urform dar und wird bis heute quer durch die Denominationen von Brahmanen täglich rezitiert.

⁵⁴ Teil des allmorgentlichen *sandhyā* ist ferner *sūrya-argha*, das Offerieren von Wasser an die aufgehende Sonne. Eine modifizierte Form von *sūrya-argha* steht auch am Anfang Newar-buddhistischer Rituale.

In aktuellen hinduistischen Ritualkontexten erscheint Sūrya in unterschiedlichen Gruppierungen, so in der Dreiheit Agni–Vāyu–Sūrya, welche mit den *mahāvyāhṛti-s bhur-bhuvā-svaḥ* ('Erde-Zwischenreich-Himmel') identifiziert wird, in der Dreiheit Agni–Candra–Sūrya oder in der Form der *Dvadaśāditya-s*.

Einen kontroversen Fall bezüglich früher Vergöttlichung stellt der Mond dar. Der Begriff *soma*, wie er später als Synonym für den Mond verwendet wird, ist im Ṛgveda eine der Bezeichnungen für das göttliche Elixir der Unsterblichkeit, *amṛta*, welches die Götter und Dämonen dereinst mit vereinten Kräften aus dem Urozean quirlten. Eine ganze Hymnensammlung, der neunte Liederkreis des Ṛgveda, ist dem Lobpreis des göttlichen Soma gewidmet, jedoch ohne explizite Gleichsetzung mit dem Mond. Dieser findet zwar Erwähnung, etwa im Bezug auf sein ewig-zyklisches Schwinden und allmähliches Wiedererscheinen (vgl. RV 10.85.19), doch kann daraus nicht auf eine frühvedische Vergöttlichung geschlossen werden.⁵⁵ So wird dem altvedischen Indien zwar ein elaborierter Sonnenkult zugesprochen, nicht jedoch und auch nicht später ein entsprechendes Pendant mit dem Mond im Zentrum.⁵⁶ Der Mond besetzt in späteren Texten unzweifelhaft eine unabhängige Rolle als Gottheit. Er erscheint in der Dreiheit von Indra–Mond–Feuer oder Feuer–Sonne–Mond, gehört regelmässig zu den acht bzw. zehn Beschützern der Himmelsrichtungen (*dikpāla*) oder zu den fünf Wächtern der Welten (*lokapāla*). Er ist eigenständiger Herrscher eines kosmologisch und auch kosmographisch definierten Bereiches (*candraloka*), der bezüglich Tod und Wiedergeburt einen wichtigen Platz einnimmt.⁵⁷ Er wird zum Herr über die Wasser, über die Vegetation und insbesondere über medizinische Pflanzen (Skt. *auśadhī*), welche eine wichtige Komponente ayurvedischer Gesundheitslehre darstellen. Vom vedischen Nektar der Unsterblichkeit, *soma*, übernimmt er nicht nur den Na-

⁵⁵ Siehe GONDA (1985, 38–70) für eine ausführliche Diskussion; nach Gonda sind es vielmehr die Attribute denn die frühen konkreten Textzusammenhänge, welche auf eine allmähliche Verschmelzung von *soma* als Elixir der Unsterblichkeit bzw. bevorzugte Nahrung der vedischen Götter und Candra-Soma als Mondgottheit – deren Sichelgestalt auch als Trinkgefäß für die Götter diente – hinführte. Zu Soma im Ṛgveda siehe (GELDNER, 1951, 3. Teil, 1–9) sowie den ersten Band der von Thomas Oberlies vorgelegten Studie zur Religion des Ṛgveda (OBERLIES, 1998), in welchem er dem Soma-Trunk eine zentrale Position innerhalb des damaligen Herrschafts- und Religionssystems zuschreibt.

⁵⁶ Vgl. Giuseppe Tucci in NAGASWAMY (1997, 131). Dies erstaunt insofern, als der Mond in allen andern frühen Kulturen, von denen wir Kenntnis haben, eine zentrale Gottheit darstellte, an Bedeutungsschwere vergleichbar mit der Sonne. Dikshitar vertritt denn auch die Überzeugung, dass es in Indien schon sehr früh eine intensive kultische Verehrung der Mondgottheit gegeben habe (NAGASWAMY, 1997, 131–133); vgl. hierzu auch JOSHI (1978, 142–159, insbes. 145).

⁵⁷ Vgl. BÄU 6.2 oder ChU 5.10.

men, sondern auch einige Attribute. Verschiedene Rollen kommen ihm im ewigen 'Spiel' der Götter zu, wie es die mythischen Erzählungen insbesondere der *Purāṇa-s* und der zwei grossen Heldenepen schildern.⁵⁸ Seine göttlichen Attribute und Charakteristika bleiben geprägt von seinen wechselnden, zyklisch sich wiederholenden Erscheinungsformen als Nachtgestirn am Himmel und seinen konkret beobachtbaren Einflüssen einerseits und andererseits seiner vedischen Konnotation mit der substanzhaft als Soma gepriesenen Unsterblichkeit.⁵⁹ Candra-Soma erscheint in rituellen Kontexten als Herrscher über die *nakṣatra-s*, als Glied der vedischen Dreiheit Indra–Agni–Soma, als einer der zehn *dikpāla-s* oder als einer der acht *Vasu-s*.

Verweise auf die Existenz der eigentlichen fünf planetaren Gottheiten in den ersten drei Veden mögen zwar vermutet werden, lassen sich aber nicht eindeutig belegen.⁶⁰ Es darf deshalb bezweifelt werden, dass in einer Epoche noch vor dem Atharvaveda den Planeten grundsätzlich besondere Beachtung geschenkt wurde. Bei Bṛhaspati-Brahmaṇaspati klingt insbesondere seine vedische Existenz als Götter-Lehrer und Überbringer der (rituell wirkkraftigen) Sprache bzw. der Opferformeln nach, und auch Śukra tritt schon in den vedischen Hymnen auf, und wird in seiner Funktion als Lehrer der *daitya-s* mit Bṛhaspati als dem Lehrer der *deva-s* kontrastiert. Die vergöttlichten Erscheinungen der fünf eigentlichen Planeten erlangten auch später keine herausragende Bedeutung als Gottheiten ausserhalb astronomisch-astrologischer Kontexte, losgelöst von der Gruppe der Navagraha.⁶¹ Maṅgala steht in den Mythen in enger Beziehung zu Skanda-Kumāra-Kārtikeya, dem einen der beiden Söhne von Śiva und Parvatī, der als Krieger und ewiger Jüngling in die Mythen einging. Budha weist keine ausgeprägte Existenz ausserhalb der *graha-s* auf. Er tritt als Candra's und Tārā's Sohn auf im Mythos der Entführung und Schwängerung von Tārā, Bṛhaspati's Frau, durch den Mond-

⁵⁸ Zu Passagen in den *Purāṇa-s* siehe bei DANGE (1989) unter 'moon' bzw. bei MANI (1975) unter 'Candra'.

⁵⁹ Einige der zentralen Mythen gibt DANIELOU (1991, 98–101) wieder, zusammen mit zahlreichen Quellenangaben aus dem Mahābhārata und den *Purāṇa-s*. Vgl. auch LIEBERT (1986, 55–57) und KIRFEL (1920, 30–33, 137–138).

⁶⁰ Als Beispiel erwähnt Yano ṚV 10.123.1 (*ayaṃ venaś codayat φ*), wo *vena* mit Venus gleichgesetzt wird (YANO, 1998). Für GELDNER (1951, vol 3, 350–1) ist diese Variante nicht einmal einen Verweis wert. Zu Vena als vedischer Nebengottheit siehe JOSHI (1978, 43–72). Aufgrund von Hymnen wie ṚV 4.50.4, wo Bṛhaspati als Herr über die Götter besungen ist, wird eine schon bestehende Assoziation mit dem gleichnamigen Planeten postuliert, zumal Jupiter später diesen Namen und Titel beibehält (JOSHI, 1978, 21–42).

⁶¹ DANGE (1989) gibt einen Überblick über Mythen um Śukra und Bṛhaspati. Siehe hierzu auch MANI (1975), ferner den ersten Band von S.K. Ramachandra Rao's *Navagraha-kosha* (RAO, 1995).

gott. Śani oder Śanaīscara, der 'Langsam-Wandelnde', wird in den Mythen als Sohn des Sonnengottes und der 'Schattengöttin' (Chāyā) eingeführt, zudem wiederholt mit dem Todesgott Yama identifiziert oder als dessen Sohn dargestellt, worin sich sein dunkler, bedrohlicher oft antagonistischer Charakter begründet. Śani hat in der volkstümlichen Auffassung auch in Nepal den Ruf des gefürchtetsten aller *graha-s*, doch werden im selben Zuge auch Rāhu ferner Ketu oder Maṅgala genannt.

Rāhu und Ketu bezeichnen keine physikalischen Gestirne, sondern die beiden astronomisch definierten Schnittpunkte von Ekliptik und Mondbahn, die sich immer diametral gegenüberstehen.⁶² Sie sind rückläufig, bewegen sich also auf der kreisförmigen Mondbahn in der dem Mond entgegengesetzten Richtung (um ca. 19 Grad pro Jahr). Für einen vollständigen Umlauf durch den Tierkreis benötigen sie ca. 18 1/2 Jahre.

In Südasien haben die allmählich mit den Mondknoten identifizierten zwei *chāyāgraha-s* ('Schattenplaneten') eine je eigene mythologische Vorgeschichte, welche in ihre Charaktere als Planetengötter einfluss. Der dämonenhafte Rāhu als Verursacher der Sonnen- und Mondfinsternisse, als der er im Mahābhārata und in den *Purāṇa-s* wiederholt vorkommt, tritt in Atharvaveda 19.9.19 und in der Chandogya-Upaniṣad 8.13b erstmals in dieser Funktion auf.⁶³ Rāhu hat demnach in der berühmten Legende von der Quirlung des Milchozeans eine Rolle als Schelmendämon, der sich in die Reihe der Götter stellt, um von dem gewonnenen Nektar der Unsterblichkeit zu kosten. Wie er zum ersten Schluck ansetzt, wird er von Sonne und Mond entdeckt, welche ihn bei den Göttern verpetzen. Viṣṇu in seinem Zorn köpft den ertappten Rāhu kurzerhand. Da der Trunk aber schon seine Kehle befeuchtet hatte, blieb Rāhu's Kopf unsterblich. Seither jagt er in seinem Groll auf Sūrya und Candra den beiden quer durch die Himmel nach. Erwischt er einen von ihnen, verschlingt er sie alsbald, wodurch eine Finsternis entsteht – jedoch nie für lange, denn Rāhu hat keinen Körper und also auch keinen Magen mehr, sodass Sonne und Mond ihm alsbald wieder unbeschadet entweichen.⁶⁴

⁶² Diese Schnittpunkte werden in der westlichen Astrologie als aufsteigender und absteigender Mondknoten bzw. im Englischen als Dragon's Head und Dragon's Tail bezeichnet.

⁶³ Ausführlichere Darstellungen von Rāhu ausserhalb der Navagraha bzw. der Astrologie liefern MARKEL (1995, 55ff.) und STONE (1981, 25ff.).

⁶⁴ Eine alternative, vorastronomische Erklärung von Finsternissen wird in Saurasamhitā 1.23 versucht; demnach zieht Rāhu im Verlangen nach dem Unsterblichkeitstrank durch die Himmel, und der eventuell auf Sonne bzw. Mond fallende Schatten seines Himmelswagens erzeugt eine Finsternis auf Erden (dieselbe Stelle ist in BhavP I.198.28 zitiert). Weitere mythologische Kontexte, in denen Rāhu – in aller Regel als Dämon – auftritt, erlangten kaum Bedeutung. Vgl. etwa Bhāgavatapurāṇa 8.21.19, wo Rāhu als einer der Dämonen am Rande der Erzählung von Viṣṇu-Trivikrāma auftritt.

Die seit der *Brhatsamhitā* etablierte Identifizierung von Rāhu mit dem aufsteigenden Mondknoten geht bis heute mit der mythischen Konzeption von Rāhu als Dämon und Verschlinger von Sonne und Mond und dadurch Verursacher von Finsternissen einher. Diese beiden Identitäten lassen sich insofern ineinander überführen, als die Mondknoten bei Finsternissen immer auf der Sonne-Mond-Achse liegen, in diesen gefürchteten Momenten der dämonische Rāhu also zumindest in der Nähe ist.⁶⁵ Varāhamihira führt in BS 5.8–12 die astronomischen Ursachen von Finsternissen aus, bekräftigt aber gleichzeitig die rituelle Adresse an Rāhu in solchen Momenten.⁶⁶ Nebst astrologisch begründeten Ritualen an Rāhu als einem der neun *graha-s* haben sich bis heute in der Newar-Gemeinschaft rituelle Praktiken erhalten, welche ihn in seiner dämonischen Erscheinung als Verursacher von Finsternissen adressieren.⁶⁷

Ketu als Begriff tritt schon früh auf, die Identifikation mit dem absteigenden Mondknoten ist indes eine späte Erscheinung. Im Atharvaveda tritt *ketu* in seiner Primärbedeutung als 'Licht' oder 'Lichtstrahl' sowohl im Singular als auch im Plural auf, hier als 'Komet' oder allgemein als 'Himmelslicht' verstanden.⁶⁸ Noch im zwölften Kapitel der *Brhatsamhitā* wird *ketu* klar als Bezeichnung für Kometen und andere Lichterscheinungen am Himmel, im Ätherbereich und auf der Erde verwendet.⁶⁹ Im Zusammenhang mit der Deu-

⁶⁵ Die mythologische und die astronomische Seite von Rāhu führt BS 5.15 zusammen: „Rāhu's Gegenwart wird beim Vorfall von Finsternissen erkannt und entsprechend wird er verehrt. Rāhu bezeichnet einen [den aufsteigenden] der beiden Mondknoten, astronomisch errechnet aufgrund des südlichen bzw. nördlichen Kurses des Mondes.“ Hierauf folgt eine ausführliche Besprechung von Vorhersagen und Auswirkungen von Sonnen- und Mondfinsternissen (BS 5.16–98).

⁶⁶ <Mögest du dich erfreuen am Empfang von Feueroblationen beim Vorfall von Finsternissen – so lautet das Versprechen, welches Rāhu von Brahmā gewährt wurde.> (BS 5.14)

⁶⁷ Diese mittlerweile zum Teil aufgegebenen Praktiken, wie sie bei Finsternissen, aber auch zu den Sonnenwenden stattfanden, zeugen von einer Assoziation der *Dhyāhlā* mit Rāhu, zudem von der Nähe zu Bhairava, der seinerseits auch bei *rāhudaśā* verehrt wird (vgl. S. 324).

⁶⁸ *ketu* ist in Bedeutungen wie 'Zeichen' (Wahrzeichen, Abzeichen, Himmelszeichen), 'Lichtstrahl', 'Banner' (auch Bannerträger oder Anführer), ferner 'Standard' oder 'Ideal' belegt (NEGELEIN, 1928, 242); vgl. zu Ketu MARKEL (1995, 64–67), zusätzliche Belegstellen nennt STONE (1981, 28–32).

⁶⁹ Varāhamihira definiert in BS 11.3–4: <*Ketus* sind dem Feuer ähnliche, lichthafte Erscheinungen ohne die dem Feuer inhärente Eigenschaft des Konsumierens – der Glühwurm, phosphoreszierende Reflexe auf Perlen, Edelsteinen und dergleichen (3) Aetherische (*antarikṣa*) *Ketus* manifestieren sich an Flaggenstangen, Waffen, Gebäuden, Bäumen, Pferden, Elefanten und dergleichen Vierbeinern; die himmlischen (*divya*) erscheinen unter den stellaren Konstellationen, die irdischen (*bhāuma*) sind alle weiteren Lichterscheinungen.(4)> Die daran anschliessenden Verse nennen anhand von Kriterien bezüglich

tung von Omina und Divination kommt in weiteren Quellen verschiedensten Kategorien von *ketu-s* – am Himmel wie auf der Erde erscheinend, lichthaft oder rauchähnlich, in ihrer Mehrzahl dämonenhaft und unheilbringend – zentrale Bedeutung zu. Ausserhalb der Navagraha hat Ketu keine eigenständige Position als Gottheit erlangt. In einigen Versionen tritt er als Körper oder Schwanz des Rāhu im Zusammenhang mit dem Soma-Mythos und Rāhu's Köpfung auf.⁷⁰ Wahrscheinlich einer der frühesten Belege eines Auftretens von Ketu zusammen mit Rāhu findet sich in der Maitrāyaṇī-Upaniṣad, wo sie mit Śani als Halbgötter bezeichnet werden.⁷¹

Im rituellen Kontexten der Navagraha werden die beiden Schattenplaneten analog der anderen sieben adressiert, wobei ihre je eigenen Kontexte in die *graha*-spezifischen Hymnen einfließen.

Die insbesondere in den *Purāṇa-s* elaborierten Mythen der einzelnen *graha-s* erfüllen mehrere Funktionen.⁷² Dazu gehört, nicht erklärbare Phänomene des jeweilig assoziierten Himmelskörpers einzuordnen und in einen nachvollziehbaren Zusammenhang zu bringen. So ist etwa Śani so langsam, weil ihn Yama, der Totengott, zum Krüppel gemacht hat; das Zu- und Abnehmen von Candra ist dadurch bedingt, dass er, als göttliches Nektargefäss, regelmässig von Göttern und/oder Ahnenseelen leergetrunken und durch die Sonnenstrahlen wieder aufgefüllt wird; Rāhu verfolgt und – sobald er ihn erwischt – 'verschlingt' den Mond, weil es ihn nach *amṛta*, der göttlichen Speise, verlangt oder aber, weil er durch diesen bei den Göttern verpetzt worden war etc. Einige der Planetengötter haben ihre mythologischen Attribute weniger ihren Eigenheiten als Planeten denn der Einverleibung vedischer Gottheiten zu verdanken. Dies gilt insbesondere für Sūrya, Bṛhaspati und Śukra.⁷³

Die Mythen bestätigen weiter eine familiäre Einbindung der *graha-s* in das göttliche Pantheon. So wurde Sūrya von Aditi geboren, und Śukra ist der Sohn des Weisen Bṛgu. Candra ist das materialisierte Resultat der strengen

der beobachtbaren Lichterscheinungen die jeweilige Herkunft der *ketu-s* und ihre entsprechenden Auswirkungen auf die Menschheit. In BS 11.17–28 sind 1001 *ketu-s* gruppenweise aufgelistet bezüglich Aussehen, Standort, Herkunft und Auswirkungen auf die Menschen. *Ketu-s* stammen demnach von den Planeten (inkl. Rāhu) oder von Agni, Vāyu, Prajāpati, Varuṇa und Yama ab.

⁷⁰ Siehe die bei STONE (1981, 30–31) aufgeführten Zitate.

⁷¹ Siehe die Diskussion relevanter Textstellen bezüglich dieses 'Werdegangs' von Rāhu und Ketu bei BILLARD (1971, 125–132).

⁷² Für Verweise auf mythologische Kontexte der neun Himmelskörper siehe MANI (1975), O'FLAHERTY (1975), WILKINS (1993) und DANIELLOU (1991).

⁷³ Vgl. zu Sūrya die entsprechenden Abschnitte bei MACDONELL & KEITH (1995, insbes. 30–32, 43–48, ferner 88–100), den Überblick bei OSBORN MARTIN (1996, 35–40) und das erste Kapitel bei SHAH (1996).

Askese des Weisen Atri, an anderer Stelle sind Anasūyā und Atri Candra's Eltern, oder er entsteigt dem von Göttern und Dämonen gequirkten Milch-ozean und bezaubert die Götterwelt durch seinen Anblick. Candra wird zum Gatten der *nakṣatra-s*, die als Dakṣa's Töchter beschrieben sind. An anderer Stelle entführt Candra die schöne Tārā, die Gemahlin des Bṛhaspati, und aus dieser Verbindung resultiert Budha. Śani ist der Sohn des Sūrya oder des Totengottes Yama. In seinen Hymnen wird Rāhu als Sohn der Siṃhikā, der Gemahlin des Dämonen Vipracitti, gepriesen, weniger häufig als Sohn des Bṛhaspati.

Schliesslich dienen Mythen dazu, der Verehrung der Navagraha als Gruppe 'historisches Gewicht' zu verleihen, so etwa, wenn in aktuellen Ritualanweisungen einleitend Passagen aus *purāṇ*ischen Quellen zitiert werden, welche die Verehrung der *graha-s* durch legendäre Könige oder Gottheiten und die dadurch erlangten positive Effekte beschreiben.

Die mythologischen Einbindungen der einzelnen *graha-s* fliessen über ihre Epitheta in die Rituale ein.⁷⁴ Die Epitheta nehmen nebst den mythologischen Zuschreibungen auch die physischen Erscheinungen und damit verbundene Eigenschaften der Himmelskörper, ferner ihre astrologischen Konnotationen und ikonographischen Attribute auf.⁷⁵ In die Hymnen,⁷⁶ aber auch in die handlungsbegleitenden Formeln und meditativen Elemente der Rituale aufgenommen, ermöglichen die Epitheta einen assoziativen oder identifikatorischen Bezug zu den Adressaten.

Eine Buddhismus-spezifische Mythologie der *graha-s* fehlt weitgehend. Wie die untersuchten Newar-buddhistischen Rituale belegen, wurden nicht nur die astronomisch-astrologischen, sondern auch die hinduistisch-mythologischen Epitheta integriert. Dass ein Bedürfnis bestand, die Integration der Navagraha in buddhistische Rituale zu legitimieren, bezeugt ein Mythos, welcher von einer Begegnung der Navagraha-Gruppe mit Buddha-Sākyamuni

⁷⁴ Für die geläufigsten Epitheta der neun *graha-s* siehe App. III.

⁷⁵ Die von EILERS (1976) vorgelegte vergleichende Studie zu Sinn und Herkunft von Planetennamen berücksichtigt nebst Sanskrit eine Reihe klassisch-orientalischer Sprachen und bringt die in vielen Fällen einsichtige Verbindung von Name und beobachtbaren oder assoziierten Aspekten der Planeten sowie die Tendenz, die Planeten(-Götter) mit spezifischen Substanzen in Bezug zu setzen, in ihren kulturübergreifenden und -spezifischen Ausprägungen zum Ausdruck.

⁷⁶ Die hinsichtlich Epitheta konzentrierteste Form von Hymnen stellen die *nāmāvalī-s* ('Namenliste', Namenrezitation) dar. Für Beispiele von *nāmāvalī-s* der *graha-s* siehe JĀNEŚVAR (1995). Für Sūrya wurden nebst *aṣṭottara-* auch *sahasranāmāvalī-s* (108- bzw. 1000-Namen-Hymnen) gedichtet. Zur Vielnamigkeit hinduistischer Gottheiten und den metrisch komponierten Namensrezitationen als spezifischer Form der Verehrung siehe WILKE (2002a) und WILKE (2002b).

berichtet.⁷⁷ Demnach versammelten sich einstmals die Götter um den 'vollkommen Erleuchteten' (*Samyakṣaṃbuddha*), um seine Lehre zu hören und ihn zu verehren. Nachdem sie alle in ihre eigenen Reiche zurückgekehrt waren, fanden sich am vierzehnten Tag der hellen Mondhälfte des Monats Āṣāḍha die Navagraha zusammen mit den Sternen (*śūryādi navagraha gaṇanaṃ tārāpisaṃ sahita'*) bei ihm ein, ehrten ihn und wandten sich dann an ihn mit der Frage, warum sie denn von den Menschen nicht anderen Göttern gleich geachtet und verehrt würden; es würde schlecht über sie gesprochen, wenn sie den Menschen Leid verursachten, hingegen käme nie ein Wort der Anerkennung oder Dankbarkeit, wenn sie ihnen Gutes zukommen lassen würden. Buddha antwortet ihnen, dass genau dies die Aufgabe eines *graha* sei, sie hätten den Menschen Gutes und Schlechtes zukommen zu lassen gemäss der diesen zustehenden Schicksalslast (*karmabhoga*); die *graha-s* sollten sich nicht grämen, sondern diese ihre Aufgabe ihrer Bestimmung gemäss erfüllen, und es würde ihnen die Erlangung von Schutzkraft und der Status eines *bodhi-sattva* als Belohnung zukommen.

Eine partielle Integrierung in die Abstammungslinien der fünf *Tathāgata-s* kommt in den Formeln, welche *grahadāna* im Rahmen von *bhīmarathārohaṇa* (siehe unter 8.2.3) begleiten, zum Ausdruck (siehe Exkurs III). Hierfür finden sich in frühen Texten jedoch keine Belege.

Im Gegensatz zu sino-tibetischen Traditionen hat der Newar-Buddhismus mit der Integration der indischen Astrologie auch die Navagraha-Gruppe in beschränkter Masse akzeptiert, ihr gar eine 'buddhistische Identität' verliehen, die auf sehr niedriger Stufe in der Dämonen-Geister-Götter-Hierarchie angesiedelt ist, wie wir weiter unten sehen werden.

5.4 Textliche Grundlagen (Nava)graha-bezogener Rituale in den Hindu-Traditionen

Trotz ihrer Nähe zu den Astralwissenschaften finden sich *graha*-bezogene Rituale kaum in *jyotiṣa*-Quellen. Einzig einige *yātrā*-Texte schliessen ritualbezogene Passagen ein, welche jedoch gemäss David Pingree aus normativen Texten kopiert wurden.⁷⁸ Die frühen Belege von Ritualen an die Navagraha in der medizinischen und ritualistischen Literatur bezeugen die Konzepti-

⁷⁷ Diese Erzählung ist in der Newari-Einleitung der von Amoghavajra Vajrācārya publizierten Ausgabe des *saptavāra-pāṭha* wiedergegeben (VAJRĀCĀRYA, 1976, k–kh).

⁷⁸ In dem von Sphujidhvaja im Jahr 269/270 verfassten Javanajāta (77.1) wird das Opfer an die Gottheiten der *graha-s* (*devān grahāṇāṃ*) empfohlen (PINGREE, 1978), Bṛhadyātrā 18.1–24 und Yogayātra 6 geben je eine Beschreibung von *grahayajña*, basierend auf YājS (Kane V, 753).

on der Navagraha als Verursacher von Leid, Unglück und persönlicher Not, oder, falls nicht gebührend geehrt, als potentielle Störefriede einer jeglichen verdienstvollen rituellen und anderen Aktivität. In diesem Sinne empfiehlt VaiSS 4.14:

grahapūjāṃ puraskṛtya sarvakarma samārabhed iti vijñāyate /
 <Nachdem vorab die Verehrung der *graha-s* vollzogen wurde, soll eine jegliche rituelle Handlung begonnen werden; so wird gelehrt.>

Der Schlussvers von JaiGS 2.9 unterstreicht die Bedeutung der Verehrung der *graha-s* durch eine Analogie:⁷⁹

grahā gāvo narendrāśca brāhmaṇāśca viśeṣataḥ /
pūjītāḥ pūjayantye nirdahantyaavamānitāḥ //
 <Die Eigenarten (*viśeṣataḥ*) der Planetengötter sind (gleich den) Kühen, Prinzen und Brahmanen; wer sie ehrt, dem kommt durch sie Ehre zu, wer sie vernachlässigt, der wird geschädigt⁸⁰.>

Obschon die rituelle Besänftigung der Navagraha eine nachvedische Erscheinung ist, wurden entsprechende Richtlinien nachträglich in den vedischen Textkorpus eingebunden.⁸¹ Navagraha-bezogene Passagen flossen allmählich in die unterschiedlichsten rituellen Kontexte ein, und sie beschränken sich in keiner Weise auf explizite Besänftigungsrituale (*śāntikarma*), sondern bezeugen eine unterschiedlich motivierte Integration der *graha-s* in die rituell adressierten Götter- oder Dämonenzirkel.

Eine der frühesten Beschreibungen von *grahaśānti* findet sich im dem Atharvaveda zugeschriebenen Śāntikalpa.⁸² Das als *adbhuta-mahāśānti* bezeichnete Feueropfer mit den Navagraha als Hauptgottheiten wird in dieser Quelle als Modell eines *śāntihoma* beschrieben. Seine Durchführung verspricht die Zerstörung aller negativen Einflüsse von Seiten der *graha-s* und die Erlangung von Wohlstand und Glück. Bekräftigt wird dies durch einen Mythos, wonach Indra dieses Feueropfer vollzogen habe, und sich dadurch

⁷⁹ Derselbe Vers ist zitiert in Daśavidhahetunirupaṇa (Seite 75, Zeile 17–18), einem im 14. bis 17. Jh. verfassten Text der viṣṇuitischen Vaikhānasa-s (HÜSKEN, 2003).

⁸⁰ *avamānita* ist nicht nur als passive Meidung oder als ein Übergehen beim Verteilen konkreter oder virtueller Gaben, sondern als aktive Schädigung und Erniedrigung zu verstehen.

⁸¹ So z. B. der in der Varanasi-Ausgabe des PārGS als 1.19 eingefügte Abschnitt zu *grahaśānti* (ANONYM, 1920, 18) oder die in Rgvidhāna 2.58–59 aufgenommenen rituellen Massnahmen zum Schutz vor unheilvollen Planeteneinflüssen (BHAT, 1987, 227, 324). Quellen-Kommentare stellen eine weitere Form der nachträglichen Einbindung dar, wie der *Nārāyaṇa*-Kommentar zu SāGS 5.6,10–11 (Kane V, 730) oder der weiter unten ausgeführte Gadādhara-Kommentar zu PārGS belegen.

⁸² Ich stütze mich hier auf die englische Zusammenfassung bei MODAK (1993, 125–130).

von den ihn quälenden Dämonen befreien konnte. Die von MODAK (1993, 125–130) wiedergegebene Beschreibung belegt eine erstaunliche Detailtreue bezüglich *graha*-spezifischer Angaben, welche in späteren Ausführungen unterschiedlich aufgegriffen wurden. Die *graha-s* sind demnach im Osten des Feueraltars zu plazieren, und für alle sind goldene Schirme, Sitze und Schuhbekleidung bereitzustellen. Ihre Farben sind spezifiziert, zudem ein Metall, bei einigen alternativ ein Duftholz oder eine Wurzel. Auf ihre Invokation folgt eine elaborierte *pūjā*. Für die Opferungen sind neun Holzarten definiert, für *dāna* je spezifische Gaben, als Speise je ein gekochtes Reisgericht.⁸³ Nebst den Ausführungen im Śāntikalpa beziehen sich mehrere Textstellen in den dem Atharvaveda zugehörigen *Pariśiṣṭa-s* auf die Verehrung bzw. Besänftigung der Navagraha und ebenso regelmässig der *nakṣatra-s*.⁸⁴

Die *Gr̥hyasūtra-s*, die *Smṛti-s* und die *Purāṇa-s* nehmen das Thema in unterschiedlich elaborierten Beschreibungen auf.⁸⁵ YANO (1998, 9) listet Textstellen aus den *Gr̥hyasūtra-s* auf, welche Rituale für die Planetengottheiten beschreiben; darunter sind Jaiminigr̥hyasūtra 2.9, Baudhāyanagr̥hyaśeṣasūtra 1.17, Hiraniyakeśigr̥hyaśeṣasūtra 1.3.10, Āgniveśyagr̥hyasūtra 2.5 und Vaikhānasagr̥hyasūtra 4.13–14.⁸⁶ Eine diesbezügliche Passage wurde ferner in Aśvalāyanagr̥hyaparīśiṣṭa integriert (AITHAL, 1964, App., 320–322).

Wie die Beschreibung in JaiGS 2.9 dokumentiert, wurde die von den Navagraha ausgehende Bedrohung in einen reziproken Bezug zu einem *dharma*-gerechten Leben gestellt.⁸⁷ Anfangs sind die Charakteristika desjenigen Menschen beschrieben, der von den *graha-s* ins Reich des Totengottes geschickt wird.⁸⁸

⁸³ Im Śāntikalpa integrierte Elemente wie die die Opferungen einleitende Reingung des *pāka-yajña* an Īśāna stellen dagegen Elemente vedischer *śrauta*-Opfer dar, die in späteren Abläufen des *grahayajña* fehlen.

⁸⁴ MODAK (1993, 137n30) nennt beispielsweise AVPar 18b.2.9, AVPar 19.3, AVPar 24.1.2 und AVPar 70.9.3. Die rituelle Adresse der *nakṣatra-s* ist ihrer Struktur und Konzeption nach schon in frühen Quellen derjenigen der *graha-s* sehr nahe, hat aber in späteren, auf dem Geburtshoroskop gründenden Ritualkontexten an Bedeutung verloren; die *nakṣatra-s* wurden zunehmend unter die Verehrung von Candra als deren Führer subsumiert.

⁸⁵ Ein Zusammenschritt *graha*-bezogener Rituale aus ausgewählten *Purāṇa-s*, Gesetzbüchern und Manualen findet sich in Dharmakoṣa; im dritten Teil des dritten Bandes wird *grahayajñaḥ* ein eigener Abschnitt gewidmet (JOSHI, 1981, 1554–1639).

⁸⁶ Gemäss Pingree sind die frühesten *grahaśānti*-Passagen in den beiden letztgenannten, im vierten bis fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung verfassten Quellen verzeichnet und also den Vaiṣṇava-s Südindiens zuzuschreiben (pers. Korr.).

⁸⁷ JaiGS 2.9 ist weitgehend identisch mit Baudhāyanagr̥hyaparīśiṣṭa 1.15; zumal im Kommentar von Śrinivāsa in keiner Weise erwähnt, kann gemäss CALAND (1991, vii, xi) von einer nachträglichen Erweiterung des JaiGS ausgegangen werden; dasselbe vermutet Caland bezüglich JaiGS 2.7, einem Abschnitt zu *adbhutaśānti*.

⁸⁸ In der Übersetzung von CALAND (1991, 59–60).

One who is devoid of faith, who is unclean, who does not mutter the sacred texts, who forsakes the auspicious ceremonies, that man the 'Seizers' lead of a surety to the abode of Yama.

Daran schliessen Anweisungen zur Gastfreundschaft den *graha-s* gegenüber, in der Absicht, diese versöhnlich zu stimmen. Es folgen die Beschreibung der Farben für die einzelnen Planeten, die Vorbereitung des *yantra* und des Opferfeuers, die Positionierung der neun *graha-s*, ihre Symbole, ihre *Adhidevatā*, ihre Ursprungsgebiete, die den einzelnen *graha-s* entsprechenden Pflanzenteile für das Opferfeuer, die weiteren dem Feuer zu übergebenden Speisegaben, die zu rezitierenden *mantra-s* (bzw. deren Anfänge), die Geschenke an die Brahmanen. Die Beschreibung endet folgendermassen:⁸⁹

As the arising of something terrible is warded off by a mystical diagram, so is this evil-averting rite a protection for those who are touched by a 'Seizer'. For him who abstains from hurting living beings, for him who practises self-control, for him who has gained possession of dharma, and for him who constantly checks himself, the 'Seizers' are at all time favourable.

PārGS erwähnt die Navagraha nicht, doch nehmen einige der Kommentare Rituale an die Navagraha auf, insbesondere Gadādhara kommt verschiedentlich auf sie zu sprechen; weitere *śānti*-Rituale, darunter ein *mūlanakṣatra-śānti*, werden im Kommentar zu PārGS 1.18 diskutiert (ŚREṢṬHA, 1929).⁹⁰ Gadādhara ergänzt zu PārGS 1.19 einen Ritualablauf zum Geburtstag, mit Verweis auf das Ādityapurāṇa (ŚREṢṬHA, 1929, 167–168).⁹¹ Im Laufe dieses Rituals, welches im ersten Jahr monatlich am Geburts-*tithi*, ab dem zweiten Lebensjahr jährlich zu vollziehen ist, werden insbesondere die Navagraha, ferner *Janmadevatā* (siehe S. 275), *Ṣaṣṭidevī* und die *Aṣṭaciranjīvi* verehrt. Derselbe Kommentator führt zu PārGS 2.5 ein *grahayajña* aus (ŚREṢṬHA, 1929, 214–215). In der in Varanasi im Jahre 1920 publizierte Edition des PārGS sind im ersten *khaṇḍa* drei als 1.19 bis 1.21 eingeordnete Abschnitte

⁸⁹ In der Übersetzung von CALAND (1991, 62).

⁹⁰ Die von Kṣemarāja Śrīkṣṇadāsa kompilierte, in Mumbai publizierte Ausgabe vereinigt die Kommentare (Skt. *bhāṣya*) von Karka, Jayarāma, Harihara, Gadādhara und Viśvanātha (ŚREṢṬHA, 1929), die 1991 in Varanasi erstmals publizierte Ausgabe beschränkt sich auf *Harihara-* und *Gadādhara-bhāṣya*, wurde dagegen ergänzt mit einem Hindi-Kommentar von Jagadīśacandra Miśra (TRIPĀṬHĪ, 1991), eine weitere, 1920 in Varanasi erschienene anonyme Edition ist ergänzt mit dem *śrādhā-snāna-bhojana-kalpa* des Kātyāyanasūtra (ANONYM, 1920). Eine Übersetzung des PārGS liegt von OLDENBERG (1997a) vor.

⁹¹ Gemäss Divākara Ācārya ist Gadādhara im 16.–17. Jh. zu datieren.

ergänzt, mit Verweis auf Katyāyana;⁹² 1.19 schliesst mit einer ausholenden Aufzählung von Motiven für einen Vollzug von *grahaśānti* (ANONYM, 1920, 18):

*etadeva grhotpateṣūlūkakapotagr̥dhraḥ śyeno va grhaṃ praviśetstambhaḥ
prarohedvalmikam madhujālam vā bhavedudakumbhaprajvala nāsana-
śayanayānabhaṅgeṣu gr̥hagodhikākṛkalāsaśarīrasarpaṇa iti / evaṃ cha-
tradhvajavināse sārpe nairṛte gaṇḍa yogaśvanyeṣvapyutpāteṣu bhūkam-
polkāpātakākasarpa saṅgamaprekṣaṇādīṣveta deva prāyaścittaṃ graha-
śāntiyuktena vidhinā kṛtvācāryāya varam dattvā brāhmaṇān bhojayitvā
svastivācyāśiṣaḥ pratigr̥hya śāntirbhavati śāntirbhavati //*

<(Beim Anblick von) zerfallenden Schirmen (und) Fahnen, (bei drohendem Unheil) durch Schlangen aus südwestlicher Richtung, durch (negative) *gaṇḍa-s*, *yoga-s* etc.⁹³ und durch weitere unheilvolle Phänomene (*utpāta*), Erdbeben, niederfallende Meteoren, Krähen und Schlangen, die sich gegenseitig belauern und ähnlichem mehr wird [ihm] Frieden (*śāntirbhavati*), [nachdem er] ein Sühneritual (*prāyaścitta*) verbunden mit *grahaśānti* [veranlasst hat], vorschriftsgemäss ausgeführt durch einen Priester, welcher hierfür honoriert wurde (*varam dattvā*), und nachdem er Brahmanen ein Mahl serviert hat, die Glückwunschformel gesprochen wurde (*svastivācyā*) und er die Segenswünsche [durch die Brahmanen] empfangen hat.>

Obwohl vorwiegend die den Ritualen des Hausherrn verpflichteten *Grhasūtra-s* und deren Kommentatoren sich mit den Navagraha beschäftigten, verweisen weitere *Sūtra*-Texte auf den Vollzug von *grahaśānti*. Gautamadharmasūtra 6.15–16 hält fest, dass der König gemäss den Empfehlungen seiner Divinationsspezialisten (*daivotpātacintaka*) Rituale an die Navagraha vollziehen solle zum Wohle des Reiches und seiner selbst (Kane II, 883). Vaikhānasa-smārtasūtra 4.13–14 empfiehlt, die *graha-s* zu Beginn jeglichen Rituals zu verehren zur Sicherung des Erfolgs;⁹⁴ daran schliesst sich eine elaborierte

⁹² Katyāyana gilt als Autor von Katyāyanasmṛti und Katyāyanaśrautasūtra. Im als 1.19 eingefügten Abschnitt wird ein *prāyaścitta*-Ritual bei der Geburt von Zwillingen beschrieben, welches als Kernelemente *snāna* der Eltern mit durch eine Anzahl von Baumteilen und Blättern bzw. Gräsern angereichertem Wasser aus acht *kalaśa-s* und *homa* an eine spezifizierte Auswahl von Gottheiten beinhaltet. Daran schliesst Angaben zu *grahaśānti*. Der nachfolgende Abschnitt, hier als 1.20 beziffert, beschreibt ein *snāna/homa* der Zwillinge selbst. 1.21 widmet sich den negativen Folgen einer Geburt während *mūlanakṣatra* und rituellen Gegenmassnahmen differenziert wird (ANONYM, 1920, 19–20).

Da in den Kerntext eingefügt, muss es sich hierbei um Themen handeln, die zu einer bestimmten Zeit als grundlegend angesehen wurden.

⁹³ *gaṇḍa-s*, *yoga-s* etc. bezeichnen astrologische Konstellationen.

⁹⁴ Vgl. die entsprechenden Textverweise bei BÜHNEMANN (1989, 1, 8) und bei Kane V, 749.

Form des *homa* mit fünf verschiedenen, an das vedische Ritual angelehnten Opferfeuern an, auf welche die Opfer für die neun *graha-s* zu verteilen sind (CALAND, 1982, 118–121).

Die Gesetzestexte setzen sich unterschiedlich mit Ritualen an die Navagraha auseinander. Während in Manusmṛti jeglicher Hinweis auf *grahaśānti* fehlt, findet sich in Yājñavalkyasmṛti 1.295–308 eine der frühen Ritualanweisungen,⁹⁵ welche auch Modell gestanden haben muss für entsprechende Passagen in einigen der späteren Texte. In YājS 1.293 wird in Aussicht gestellt, dass die regelmässige Verehrung von Gaṇeśa und den *graha-s* die *karma*-bezogenen Werke zum Besten gelingen lasse und höchstes Glück beschere,⁹⁶ YājS 1.295 nennt mögliche Gründe für die Durchführung des Rituals:⁹⁷

śrīkāmāḥ śāntikāmo vā grahayajñāṃ samācaret //
vṛṣṭyāyuh puṣṭikāmo vā tathaiivā'bhicarannapi // 295//
 <[Im Rahmen von] glücksverheissenden oder beschwichtigenden Ritualen vollziehe man das Opfer an die Gestirngottheiten, auch falls Regen, langes Leben oder Wohlstand wünschend, und selbst in Ritualen zum Schaden der Feinde.>

YājS 1.296 führt die *graha-s* in ihrer temporalen Abfolge auf, von Sūrya bis Ketu. Darauf folgen Angaben zur Herstellung der Ikonen (*pratimā*) aus Metallen, als Alternative sind zwei Varianten von *maṇḍala-s* angegeben (YājS 1.297–298a). In YājS 1.299–300 folgen die *vedokta-mantra-s* der *graha-s* (siehe App. II, (a1)), darauf eine Liste von neun Holzarten bzw. Pflanzen, die für das Feueropfer zu verwenden sind (YājS 1.301), zusammen mit Honig, eingesottener Butter, eingedickter und frischer Milch (YājS 1.302). Auf die *graha*-spezifischen, an Brahmanen zu offerierenden Reisspeisen (YājS 1.303–304) folgen die Opfergaben für die *graha-s* (YājS 1.305).⁹⁸ Anschliessend wird auf Rituale für einzelne *graha-s* verwiesen, sofern man mit diesen Ärger habe. YājS 1.307 bekräftigt abschliessend:

grahād hīnā narendrāṇām ucchrāyāḥ patanāpi ca /
bhāvābhāvau ca jagatas tasmāt pūjyatamā grahāḥ // 307//
 <Von den Gestirngottheiten hängt ab der Könige Erhebung und Fall, und das Sein und Nichtsein in dieser Welt; deshalb sind die Gestirngottheiten besonders zu ehren.>

⁹⁵ Stenzler datiert die ungefähre Niederschrift dieses Werkes in den Anfängen unserer Zeitrechnung; Yano setzt die jüngsten Passagen im vierten Jahrhundert an. Vgl. entsprechende Hinweise bei Kane V, 749.

⁹⁶ Die *graha*-bezogenen *śloka-s* erscheinen nach einem Abschnitt zur Gaṇeśa-Verehrung und vor der Erläuterung königlicher Qualitäten und Zuständigkeiten.

⁹⁷ Vgl. die deutsche Übersetzung bei (STENZLER, 1849), wobei derselbe *śloka* als 1.294.

⁹⁸ Siehe App. IV, (Mat-1a) und (Mat-1b).

In den *Purāṇa-s* wird die rituelle Verehrung der Planetengottheiten breit aufgenommen. Beschreibungen finden sich beispielsweise in Agnipurāṇa 164 und 167, in Garuḍapurāṇa, in Bhaviṣyottarapurāṇa 141.6–85 oder in Padmapurāṇa 5.82. Das um 500 unserer Zeitrechnung zu datierende Viṣṇudharmottarapurāṇa (1. *khaṇḍa*, Kapitel 88–105) gehört zu den diesbezüglich ausführlichsten Quellen unter den *Purāṇa-s*; auffallend ist die durchgehende Besprechung der Navagraha gemeinsam mit den *nakṣatra-s*. Ausgeführt werden die für *graha*-spezifische *maṇḍala-s* zu verwendenden Farben (VdhP 1.88,8–10a), eine allgemeine Skizze des Ritualablaufes (VdhP 1.90), *snāna* und hierfür benötigte, *graha*-spezifische Materialien (VdhP 1.91,2–9), die Konstruktion eines *maṇḍala*, welches die zwölf *rāśi-s* plus Dhruva (der 'Fixe', Polarstern) im Zentrum, die *graha-s* mit ihren *adhidevatā* und die *nakṣatra-s* in den ihnen assoziierten *rāśi-s* und in einem weiteren Kreis die *dikpāla-s* einschließt (VdhP 1.94), die *āvāhana-mantra-s*, wobei die Invokation der *adhidevatā* derjenigen der entsprechenden *graha-s* vorausgeht (VdhP 1.95,16–52), *candana* (VdhP 1.96,4–6), *puṣpa* (VdhP 1.97,4–6a), *dhūpa* (VdhP 1.98,2–3), *naivedya* (VdhP 1.99,2–10) und Getränke (VdhP 1.100,1b–3), Opfergaben ins Feuer (VdhP 1.101,2–4), *mantra-s* (VdhP 1.102,7b–10), *dāna* (VdhP 1.103,2–6), *rakṣamālāstotra* (VdhP 1.104), abschliessend Gründe für bzw. 'Früchte' aus dem Vollzug von *grahaśānti* (VdhP 1.105).⁹⁹ Ausholend wird *grahaśānti* ferner in einigen späteren *Purāṇa-s* besprochen, insbesondere in Bhaviṣyottarapurāṇa¹⁰⁰ und Matsyapurāṇa.¹⁰¹

Die Integration von *grahaśānti*-orientierten Ritualen beschränkt sich nicht auf die obigen Literaturen, sondern vollzog sich parallel in tantrischen Quellen. Innerhalb tantrischer Schulen entwickelten sich alternative, der tantri-

⁹⁹ Die Besprechung der *graha*-Rituale schliesst an astrologische Ausführungen an; eingeflochten sind Beschreibungen von *snāna*-Prozeduren bei spezifischen Sternkonstellationen (VdhP 1.89), von kontextunabhängigen Elementen des Feueropfers (VdhP 1.92) bzw. von einleitenden Ritualschritten des *Yajamāna* (VdhP 1.93), wie sich auch bei der Verehrung eines *graha* zu befolgen sind. In VdhP 1.106 wird abschliessend der Ursprung jedes *graha* anhand kosmologisch-mythologischer Details dargelegt.

¹⁰⁰ BhavUP 141.6–85, beschreibt *navagrahaśānti*, ergänzt durch spezifische Angaben zu *śānti-s* für jeden einzelnen *graha*; in BhavUP 143.2–46 ist ein *mahāśānti* beschrieben, welches zu allen möglichen Anlässen, welche eine rituelle Beschwichtigung verlangen – Königskrönung, Antritt eines Eroberungszuges, Naturkatastrophen, Finsternisse, *grahadaśā*, *nakṣatradāśā*, *grahayuddha*, Verlust von Besitz – eingesetzt werden kann und sich durch ein aufwendiges Layout, Opferungen an die *nakṣatra-s* und *graha-s* und abschliessend reichhaltige Gaben auszeichnet (Kane V, 762–763).

¹⁰¹ Die relevanten Kapitel sind: MaP 92 – *grahaśāntivarṇanam* ('Besprechung von *grahaśānti*'), MaP 93 – *navagrahasvarūpavarṇanam* ('Erläuterung der ikonischen Details der Navagraha'), MaP 238 – *grahayajñādānām vidhānavarṇanam* ('Darlegung des Wissens bezüglich des Feueropfers an die *graha-s* und weitere').

schen Ritualpraxis entsprechende Elemente, deren augenfälligstes die unterschiedlichen Sätze von *bīja-mantra-s* sind.¹⁰² An mehreren Stellen in den *Āgama-s* werden die *graha-s* als Empfänger von *bali* genannt, im Rahmen von Sühneritualen (*prāyaścitta*) ist *grahaśānti* als Wiedergutmachungsritual empfohlen, bei Feueropfern werden auch die *graha-s* mit Opferungen bedacht.¹⁰³ In Kiraṇāgama¹⁰⁴, einem der achtundzwanzig *Mūlāgama-s*, ist ein Feueropfer an die Navagraha zur Abwendung oder Abschwächung ihrer negativen Einflüsse beschrieben. Auch im Kontext von *kāmya*-Ritualen erscheint *grahahoma* als mögliches Mittel.¹⁰⁵

In einigen der *Śākta-Tantra-s* wurden die Navagraha in spezifischer Weise in den persönlichen Kult der Göttin ingetriert. Die einleitende Formel des Nityāṣoḍaśikārṇava liefert den Schlüssel zur Bedeutung der Navagraha in den *sādhana-s* *Śākta*-orientierter Schulen:¹⁰⁶

ganeśagrahanakṣatrayoginīrāśīrūpiṇīm /
devīm mantramayīm naumi mātṛkāṃ pītharūpiṇim //
 <Ich begrüße die Göttin, welche die Form der *gaṇeśa-s*¹⁰⁷, der *graha-s*¹⁰⁸, der *nakṣatra-s*¹⁰⁹, der *yoginī-s*¹¹⁰ und *rāśī-s*¹¹¹ annimmt, welche aus *mantra-s* besteht, ja sich in [jedem] der göttlichen Buchstaben manifestiert, [uns ferner] an ihren *pītha-s* entgientritt.>

Auf diesen Formen oder Stadien der Göttin baut die Praxis des *ṣoḍhānyāsa* ('sechsteiliger *nyāsa*') auf.¹¹² Die Erläuterung von *grahanyāsa* in der Version

¹⁰² Siehe App. II unter (c).

¹⁰³ Für ihre Erläuterungen zu *graha*-bezogenen Passagen in den *Āgama-s* bin ich Helene Brunner verbunden.

¹⁰⁴ Kiraṇāgama, eines der achtundzwanzig *Mūlāgama-s*, existiert nach Auskunft von Brunner nur in Grantha-Skript.

¹⁰⁵ Vgl. SP, Band 3, *śloka* 72 (BRUNNER-LACHAUX, 1977).

¹⁰⁶ Ich konsultiere die mit den Kommentaren von Śivānanda und Jayaratha versehene Ausgabe (DVIVEDA, 1985). Derselbe Vers ist in TaRāT 2.88 aufgeführt (ŚĀSTRĪ, 2000, 36).

¹⁰⁷ Gemäss Vidānanda-Kommentar bezieht sich *ganeśa* auf eine Gruppe von 50 *rudra-s*, in Analogie zu den 50 ṛgvedischen *Maruts* (DVIVEDA, 1985, 5–6).

¹⁰⁸ In den weiteren Ausführungen des NiT werden teils sieben, teils neun *graha-s* einbezogen; vgl. den Vidānanda-Kommentar hierzu (DVIVEDA, 1985, 6–7).

¹⁰⁹ Die 27 stellaren Konstellationen; siehe Exkurs I, S. 101.

¹¹⁰ Als *yoginī-s* sind hier, wie aus den Ausführungen deutlich wird, die *saptamātṛkā-s* bezeichnet; vgl. Exkurs II, S. 330.

¹¹¹ Die 12 Tierkreiszeichen; siehe Exkurs I, S. 105.

¹¹² Yoginīhṛdaya zu *ṣoḍhānyāsa* (ŚĀRMĀ, 1966, 93): *nyāsānnivartayed devī ṣoḍhānyāsa purah saram / gaṇeśaiḥ prathamō nyāso dvitīyaśca grahairmataḥ // 1// nakṣatraiśca tṛtīyaḥ syādyoginībhiścaturthakaḥ / rāśibhiḥ pañcamō nyāsaḥ ṣasthaḥ pīthairnigadyate // 2// ṣoḍhānyāstavayam proktaḥ sarvatraivāparājitah / evaṃ yo nyastagātrāstu sa pūjyaḥ sarvayogibhiḥ // 3//*

des Śrīvidyārṇavatāntra nennt einleitend die Farben der *graha-s*, weist jedem einen bestimmten Konzentrationspunkt im Körper des Adepten und eine Vokal- bzw. Silbengruppe des Sanskrit zu, schliesslich eine *Śakti*, woraus sich folgende Aufstellung ergibt:¹¹³

Sūrya (rot) – Herz – *svara-s* (Vokale) – Reṇukā
 Candra (weiss) – zwischen den Augenbrauen – *च-वर्गा* – Amṛtā
 Maṅgala (rot) – Herz – *क-वर्गा* – Dhāmayā
 Budha (dunkelblau) – drei Augen – *ट-वर्गा* – Jñānarūpayā
 Bṛhaspati (gelb) – oberhalb des Herzens – *ब-वर्गा* – Asvina (?)
 Śukra (weisslich) – Kehlpunkt – *च-वर्गा* – Śāṅkarī
 Śanaīścara (rauchschwarz) – Nabel – *प-वर्गा* – Śaktisamā
 Rāhu (rauchfarben) – Bauch – *श-वर्गा* – Dhūmrayā
 Ketu (rauchfarben) – Füsse – *र, ङ* – Ambāntikā

Diese elaborierten Formen von *mātrkā-nyāsa*, welche die Navagraha regelmässig in der Form von *akṣara*-Gruppen einbeziehen, sind mit einer internalisierten, meditativ vollzogenen Kosmogonie – und deren Inversion – konnotiert.¹¹⁴

Das vierte Kapitel des Prapañcasāratāntra kann als Beispiel einer Verknüpfung astrologischer mit tantrischen raum-zeitlichen Konzepten gelten; in die Ausführungen sind, nebst den fünf Grundeinheiten des *pañcāṅga* (siehe Exkurs I), sieben der neun *graha-s* einbezogen.¹¹⁵

In einigen *Tantra-s* und späteren *Tantrakośa-s* sind nebst *jyotiṣa*-Passagen den Navagraha und ihren Ritualen gar eigene Abschnitte gewidmet, die sich zum Teil mit Passagen der *Purāṇa-s* überschneiden. Im 32. Kapitel des

¹¹³ Zitiert aus ŚARMĀ (1966, 93): *raktaṃ śvetaṃ tathā raktaṃ śyāmaṃ pītaṃ ca pāṇḍuram/ dhūmraṃ kṛṣṇaṃ ca dhūmraṃ ca dhūmra-dhūmraṃ vi cintayet // 1 // ravimukhyān kāmārūpān sarvābharaṇa-bhūṣitān / svarairarkaṃ hṛdi nyasya yavargeṇa śaśī tataḥ // 2 // bhrūmadhye tu kavargeṇa bhaumaṃ netratre nyaset / tavargeṇa budhaṃ hṛdi tavargeṇa bṛhaspatim // 3 // hṛdayopari deveśi cavargeṇa gale bhṛgum / pavargeṇa śaniṃ nābhau rāhuṃ vaktre śavargataḥ // 4 // lakṣābhyāṃ pādayoḥ ketuṃ nyasedevaṃ varānane / sūryaśca reṇukā caiva somaś caivāmṛtā tathā // 5 // maṅgalo dhāmayā yukto budhaś ca jñānarūpayā / gururyaśasvinayuktaḥ śāṅkarī sahito bhṛguḥ // 6 // śaniḥ śaktisamāyukto rāhuḥ kṛṣṇasamanvitaḥ / dhūmrayā sahitaḥ ketuḥ śaktayo 'mbāntikā smṛtāḥ // 7 //*

¹¹⁴ In seiner Einleitung zu PraT erläutert AVALON (1981, 24–25) die implizierten Analogien; wie die Vokale den Konsonanten Ton und dadurch Leben verleihen, so ermöglicht die Göttin über ihre kreativen Potentiale Leben, und die Sonne, welche mit den Vokalen assoziiert ist, gilt als Ursprung und belebende Kraft der restlichen *graha-s*.

¹¹⁵ Bezüglich der *graha-s* siehe insbesondere PraT 4.24–4.28 (*graha-s* und zugeordnete Sanskrit-Buchstabengruppen), ferner ParT 4.42 (*graha-s* als *rāśyadhipati*, 'Herrscher über die Tierkreiszeichen') (AVALON, 1981).

TaRāT, welches sich dem Feueropfer widmet, adressieren zwei *śloka-s* explizit *grahahoma*.¹¹⁶ Eingebunden in eine Unterweisung von Śiva an Devī sind im 13. Kapitel des MeruT von jedem *graha* die *vaidika-mantra-s* und *stotra-* bzw. *prārthana-śloka-s*, kalenderbezogene Ritualanweisungen, Materialien und die Symbole (*pratīka*) angegeben (ŚRĪKRṢṆADĀS, 0000, 312–330). Im 13. Kapitel des MaNirT sind in systematischer Weise Aspekte des *grahaśāntiyāga* beschrieben.¹¹⁷

Das dem nepalischen König Pratāpasimhaśāhadeva (1751–1777) zugeschriebene, von Dhana Śamsēr Jaṅgabahādur Rāṇā editierte vierbändige Brhatpuraścaryārṇava greift das Thema der Navagraha, mit Verweis auf unterschiedliche Quellen, wiederholt auf.¹¹⁸ Im ersten Band erscheinen sie verschiedentlich in astrologischen Ausführungen, ferner sind, mit Verweis auf BhavP, die den *graha-s* zu reichenden Blumen genannt (ŚĀHA, 1968, 273). Die *graha-s* und astrologische Komponenten sind im zweiten Band in den Vollzug von *sūryārgha*, die allmorgentliche Wasseroblation an den Sonnengott, einbezogen (ŚĀHA, 1971, 9, 229).¹¹⁹ Im dritten Band sind insbesondere Kommentare aus diversen Quellen zu den *bīja-mantra-s* der Navagraha zusammengestellt (ŚĀHA, 1972, 338–353), in einem weiteren Abschnitt deren *vedokta-mantra-s* und *dhyāna-s* aufgeführt (ŚĀHA, 1972, 409–416).¹²⁰

Die *Tantra-s* beschränkten sich in ihren Inhalten nicht auf den privaten Kult. Vielmehr wird der sakralen Kunst und einem elaborierten Tempelkult wiederholt breit Platz eingeräumt. Ritualkomplexe, wie sie z. B. für *devatāpratiṣṭhā* ('Errichten einer Gottheit', die Weiherituale für eine neue Ikone) zelebriert werden, schliessen die Verehrung der Planetengottheiten mit ein, welche hierfür in ein *maṇḍala* oder in *kalaśa-s* eingeladen werden.¹²¹ Der Ritualkomplex um die Weihung einer Ikone zeugt von einer Verflech-

¹¹⁶ TaRāT 32, 42–43: *svaksetrage svocage vā juhuyād grahatrptaye / pāyasairghṛtasamśiktaiḥ sitamiśraistu vidyāya // 42 // sarvadā yo hutavidhimenam kuruyād yathāvidhi / tattatprokteṣu kāleṣu grahārttiḥ syānna tatkule // 43 //*

¹¹⁷ MaNirT 13.73–84 *grahayantra*, 13.85 Farben, 13.86–89 *grahadhyāna*, 13.103–112 *graha-bījamantra-s* mit Variationen je nach beabsichtigtem Resultat. Das Feueropfer ist gemäss MaNirT 13.117 anhand des *Kuśāṇḍika-vidhi* zu vollziehen.

¹¹⁸ Diese Quelle wird vom Vaidika Pratiṣṭhāna als Hauptreferenz bezüglich der tantrischen Ritualtradition der *Rājopādhyāya-s* betrachtet, wie Ratnarāja Rājopādhyāya erklärt.

¹¹⁹ Das *arghamantra* lautet (ŚĀHA, 1971, 9): *hrā hrī saḥ sagraharāśī nakṣatrayogakaraṇaparivṛtāsanasthita śrīsūryāya eṣa te'rghaḥ svāhā // <(sūrya-tryakṣarī) dem gelobten Sonnengott, der von den graha-s, rāśi-s, nakṣatra-s, yoga-s und karaṇa-s umgeben auf dem (hier offerierten) Thron Platz genommen hat, diesem dir sei (diese) Wasseroblation (dargebracht).>*

¹²⁰ Sūrya wird in 2. Band besprochen (ŚĀHA, 1971): die *sūryagāyatrī*, mit Verweis auf MeruT, auf Seite 220, *sūryārghadāna* 227–229, diverse *sūryamantra-s* 370–374.

¹²¹ Siehe z. B. SP, vol 4, 99 n167 und 224 n10 oder die Beschreibung des *vāstuyāga* in MaNirT 13.150–158.

tung von Ritualtraditionen vedischen und tantrischen Charakters, wie das in der aktuellen ParT als Hauptmanual konsultierte Pratiṣṭhāmahodadhi belegt (MIŚRA, 1972).

Auch die aktuelle Ritualpraxis um die Navagraha präsentiert sich als eigentlicher Verschnitt normativer Traditionen unterschiedlicher Schulen und Epochen. Nebst den Quellen von überregionalem Bedeutungsanspruch werden der heutigen Praxis Texte zugrundegelegt, welche von regionalspezifischen Ritualpraktiken zeugen und in lokalen Sprachen ausgeführt sind, wobei sich die Verwendung von Sanskrit auf Quellenzitate und die als Teil des Ritualvollzugs rezitierten Textelemente beschränkt. Die Relevanz dieser Textkategorie verdeutlichen nicht nur Studien wie diejenige von DIEHL (1956, 279ff., 295ff.) oder GANSTEN (2003) bezüglich unterschiedlicher südindischer Ritualpraktiken, sondern auch eine Anzahl von Publikationen, welche durch die Verwendung lokaler bzw. regionaler Sprachen, im nordindischen Kontext insbesondere des Hindi, den anvisierten Wirkradius deklarieren. In Nepal lässt sich diese Tendenz bezüglich der Ritualmanuale mit Newari- oder Nepali-Kommentar feststellen; zu den privaten Büchersammlungen von *Parvatīya*-Brahmanen gehören zudem unterschiedlich ritualrelevante Texte in Hindi.

Empfehlungen wie die weiter oben aus VaiSS 4.14 zitierte, wonach vor jeglichem Ritual, falls es erfolgreich sein sollte, die *graha-s* zu adressieren seien, wird in den normativen Texten wiederholt aufgegriffen und unterschiedlich erweitert. Nach einem Abschnitt, der die Ehrbarkeit der Brahmanen betont, führt Daśavidhahetunirūpaṇa die Besprechung des *grahaśānti* ein (HÜSKEN, 2003, App. 1, 63):

evam atra śāntikapauṣṭikādīṣu pradhānakarmatvāt navagrahamakhasya pañcāgnikuṇḍavidhānam uktam. 'atha grahaśāntiṃ vyākhyāsyāmaḥ. grahyāyattā lokayātrā tasmād ātmaviruddhe prāpte grahān samyak pūjāyatī' ti

<Daselbst ist auch, im Vorfeld eines auf Besänftigung, materiellen oder spirituellen Gewinn etc. ausgerichteten Rituals, im Rahmen des Feueropfers an die Navagraha das Wissen der fünf Feueraltäre ausgeführt: 'Hierauf folgt die Beschreibung des *grahaśānti*. Jener, den sein Lebensweg ergriffen hat und dem dadurch ein Zustand der Verwirrung wurde, der lasse die gesamten *graha-s* verehren'>

Eine ähnliche Aussage zitiert PANTA PARVATĪYA (0000, 165), wobei er auf Śaunaka als Referenz verweist:

kāryārambheṣu sarveṣu navaveśmapraveśane – ityādinā grahayāgasyāpi vidhānāt sati sambhave grahayāgasahitā vāstuśāntiḥ kartavyā /

<Zu Beginn jeglicher Tätigkeit, beim Betreten eines neu gebauten Hauses – zu solchen und ähnlichen Gelegenheiten ist der Vorschrift gemäss ein Feueropfer an die *graha-s* und, falls erforderlich, zusammen mit dem Feueropfer an die *graha-s* ein *vāstuśānti* zu vollziehen.>

Und weiter unten, ohne expliziten Verweis auf eine Quelle:

*ārogyasnānasamaye saṃkrāntau rogasambhave /
abhicāre ca yaḥ kuryāt grahaśāntiṃ vidhānaḥ //
so'bhīṣṭaphalam āpnoti*

<Zum Zeitpunkt eines Bades zur Erlangung von Gesundheit¹²², zum Monatswechsel¹²³, beim Auftreten einer Krankheit, und im Kontext von manipulativ-destruktiven Ritualen vollziehe dieser anweisungsgemäss *grahaśānti*. Der das befolgt, wird die erwünschten Resultate erlangen.>

Die einleitenden Zeilen des als *Grahamakhavīcāraḥ* überschriebenen Abschnitts aus dem Dharmasindhu, einer späten Kompilation normativer Ritualliteratur, zeugen von einer kumulativen Rezipierung früherer Quellen (UPĀDHYĀYA, 1986, 172):

*vivāhopanayanādiṣv abhyudayakarmasvādau grahayajñam kuryāt /
śrāddhātirikteṣv anābhyudayikeṣvapi śāṃtyādīkarmasu grahānukulya-
kāmo grahayajñam kuryāt / ariṣṭanirāsārtham utpāteṣu śāmtisthāneṣu
apradhānopigrahamakha uktah/*

<Im Rahmen von Hochzeit, Initiation und von vorbereitenden Ritualschritten allgemein vollziehe man ein Feueropfer an die *graha-s*. Als Teil der Ahnenrituale und selbst bei der jährlichen Ahnenverehrung, ferner im Kontext von Besänftigungs- und weiteren Ritualen vollziehe man ein Feueropfer an die *graha-s*, auf dass sie den eigenen Wünschen wohlgesinnt seien. Zur Vernichtung aller Arten von Härten und im Falle des Auftretens böser Omen wurde zur Beschwichtigung das Feueropfer an die *graha-s* konzipiert.>

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

Der textgeschichtliche Abriss verdeutlicht, dass die Verehrung bzw. Besänftigung der Navagraha zumindest potentiell bezüglich der unterschiedlichsten rituellen Kontexte empfohlen wurde, wobei sich zwei hauptsächliche

¹²² Die Details zu *ārogyasnāna* sind nicht beschrieben.

¹²³ *saṃkrānti* ('Übertritt') bezeichnet insbesondere den Eintritt der Sonne in ein neues Tierkreiszeichen, welcher dem Sonnenkalender folgend mit dem Monatswechsel einhergeht. Insbesondere alender- oder Lebenszeit-bezogene Übergänge bezeichnen kritische Phasen, deren inhärent bedrohlichem Potential verschiedentlich mit rituellen Massnahmen begegnet wird.

Tendenzen abzeichnen: Erstens eine präventive Verehrung der Navagraha im Vorfeld eines jeglichen Rituals, zweitens die reaktiv-kurative Verehrung bzw. Besänftigung der Navagraha aufgrund eines den Menschen bedrohenden oder konkret drückenden Leidens, dessen Ursache kosmologischer, rituell-manipulativer oder physischer Natur sein kann. In YājS oder MaP wird mit *abhicāra*, einem Bereich ritueller Praktiken mit manipulativ-destruktivem Charakter, ein Anwendungsgebiet genannt, welches ausserhalb präventiver oder reaktiv-kurativer *śānti*-Kategorien liegt und bezüglich seines Fokus als prospektiv bezeichnet werden soll.

Die in den historischen Quellen durchgehende Empfehlung des Feueropfers als rituellem Modus fällt auf, scheint unter *grahaśānti* geradezu subsumiert. Seit den Anfängen wurde zudem auf die Spezifizierung der Verehrungs- und Opfermaterialien für jeden einzelnen *graha* Wert gelegt.¹²⁴ Wie das Beispiel von PārGS zeigt, scheint *grahaśānti* mit der Zeit als so grundlegend erachtet worden zu sein, dass es nachträglich in den vedischen Textkorpus eingliedert wurde.

Die historischen Beweggründe zur Durchführung eines *grahaśānti* werden in der aktuellen Praxis des Kathmandutals unterschiedlich gewichtet. Die Ansicht, dass die Navagraha anfangs eines jeglichen Rituals zu verehren seien, ist unter den Ritualspezialisten der ParT weiterhin verbreitet, fehlt dagegen unter denjenigen der RājT weitgehend.¹²⁵ Die Beweggründe zur Durchführung eines reaktiven *grahaśānti* können auch heute noch sowohl gesellschaftlich-umweltlicher als auch individueller Art sein. So galten die im Jahre V.S. 2018 aufgrund einer als höchst bedrohlich erachteten Planetenkonstellation an mehreren Orten des Kathmandutales erfolgten *grahaśāntihoma-s* dem Schutz von Menschen und Städten. Kurative Navagraha-Rituale individuellen Charakters werden heute ausschliesslich als Massnahme bei konkreten, vom Astrologie-Spezialisten definierten Planetenpositionen im persönlichen Horoskop empfohlen. Auf die in früheren Zeiten beigezogenen Mittel einer Diagnose, insbesondere dem Einbezug des persönlichen Horoskops im Zusammenhang mit Krankheit oder weiteren persönlichen Härten kann auf-

¹²⁴ Die Gottheit-spezifische Wahl von Opfergaben, Speisen und weiteren Materialien ist keinesfalls auf die *graha-s* beschränkt, sie entspricht einer generellen Praxis. Wie die heute geläufigen Materiallisten zeigen, hat sich diesbezüglich für die *graha-s* eine besonders reichhaltige Auswahl bewahrt; vgl. unter App. IV.

¹²⁵ Die in der ParT konsistente Integration dieser Neunergruppe in das *laukika-homa* sowie in das Layout von *maṇḍapasthāpana* – sei dies im Kontext des Lesens heiliger Texte, einer Hausweiheung oder eines öffentlichen, mehrtägigen Feueropfers an eine bestimmte Gottheit – kann in einem weiteren Sinne auch eine präventive Funktion zugeschrieben werden, zusätzlich mag der integrative, auf einen Einschluss von Repräsentanten dieser und aller weiteren Welten ausgerichtete Charakter des Feueropfers mit ein Grund für den Einschluss der Navagraha gewesen sein.

grund der Quellen nicht geschlossen werden. Erst in späteren *Purāṇa-s* wird *grahadaśā* explizit als Grund genannt, woraus auf eine astrologische Ermittlung der planetaren Einflüsse geschlossen werden darf. Alternativ konnte die Tatsache einer konkret auftretenden Krankheit oder eines andersweitig nicht erklärbaren Leidens allein Anlass zur Veranstaltung eines *grahaśāntihoma* sein.

Die aktuelle Ritualpraxis sowohl der *Parvatīya*-Brahmanen als auch der *Rājopādhyāya-s* verdeutlicht Tendenzen (1) selektiver, (2) kumulativer und (3) adaptiv-innovativer Berücksichtigung normativer Literatur. Die Verehrung einer als *Janmadevatā* (siehe S. 275) bezeichneten Gottheit zusammen mit den *graha-s*, welche in der RājT üblich ist, dagegen in der ParT aktuelle fehlt, liefert ein Beispiel selektiven Umgangs mit autoritativen Quellen. Kumulative Aspekte zeigen sich bezüglich der vorgeschriebenen Ritualmaterialien oder der in den *grahajapa*-Manualen aufgeführten *mantra-s*. Der Ersatz nicht greifbarer Pflanzenarten durch lokale Arten zeugt von einem adaptiven Umgang mit normativen Texten. Die in der RājT verbreitete Invokation in neun mit den Symbolen der *graha-s* bemalte *kalaśa-s* oder die Beigabe eines Silberplättchens mit eingravierten Symbolen der im Rahmen von *grahadāna* vorgeschriebenen Gaben stellen Beispiele innovativer Umsetzungen dar, die so in den normativen Texten nicht vorgegeben sind, deren Elemente – die Gaben für *grahadāna*, die *kalaśa-s* als temporärer Sitz von Gottheiten oder die darauf gemalten Symbole – sehr wohl auf diese abstützen. Hierbei handelt es sich um Elemente der Lokaltradition, die sich in der RājT und der VajT gleichartig ausprägten und von einer allmählichen Kristallisierung Newar-spezifischer Ritualpraktiken zeugen.

5.5 Textliche Grundlagen Navagraha-bezogenener Rituale in der Vajrācārya-Tradition

Der dem Vajrayāna zugehörige Newar-Buddhismus des Tales stellt in vielerlei Hinsicht eine einmalige Entwicklung dar.¹²⁶ Die vorteilhaften äusse-

¹²⁶ Die drei innerhalb buddhistischer Traditionen unterschiedenen Ausrichtungen bzw. 'Wege' (*yāna*) lassen sich hinsichtlich ihrer Ursprünge zeitlich ordnen. Aus dem frühen Buddhismus entwickelten sich vorerst zwei Hauptrichtungen: aus der von den Stavīravādīn vertretenen konservativen Ausrichtung ging der Theravāda hervor, aus der Gruppe der Mahāsaṅghika-s der Mahāyāna; Tantrayāna bzw. Vajrayāna stellen ihrerseits Weiterentwicklungen letzterer Ausprägungen dar, unter Einfluss durch bzw. Austausch mit Hindu-tantrischen Schulen. Der Newar-Buddhismus des Kathmandutales versteht sich als dem Vajrayāna zugehörig, hat aber auch Elemente der beiden anderen Schulen integriert, wie David Gellners Studie verdeutlicht (GELLNER, 1992). Zu Werdegang und grundlegenden Konzepten des Vajrayāna siehe SNELLGROVE (1987), zur historischen Entwicklung des

ren Lebensbedingungen im Kathmandutal, die Zuwanderung buddhistischer Gelehrter und die Gründung einer Vielzahl von Klöstern, die das Tal zu einem Zentrum der Lehre und Tradierung buddhistischen Gedankengutes werden liessen, die über Jahrhunderte bestandene räumliche und gemeinschaftliche Verflechtung mit hinduistisch geprägten Gemeinschaften unter mehrfach wechselnden politischen Verhältnissen trugen nicht nur zur Elaboration eines höchst komplexen Lehrgebäudes bei, sondern auch zu einer geradezu filigranen Ausdifferenzierung der Gemeinschaft. Im Gegensatz zu allen anderen buddhistischen Traditionen ausserhalb Indiens hat der Newar-Buddhismus das Sanskrit in seinen Quellen und Ritualen beibehalten. Dies und die übergreifend organisierte Gesellschaft der Newar, verbunden über Newari als gemeinsame Alltagssprache, in ihren oberen sozialen Schichten differenziert nach *Buddhamārgī* und *Śivamārgī*, in den unteren dagegen beide Richtungen verbindend, hat in der Folge Ritualtraditionen hervorgebracht, die in vielen Aspekten von einer gegenseitigen Beeinflussung zeugen.

Die astronomisch-astrologischen Grundlagen der VajT decken sich mit denjenigen der hinduistischen Nachbarn. Die konsultierten buddhistischen Quellen bezeugen jedoch eine interne Diskussion bezüglich des Stellenwertes von Astrologie und eine aus der eigenen Lehre begründete Integration der Navagraha in das buddhistische Pantheon und die Ritualpraxis.

Der Beleg in dem dem Paali-Kanon zugehörigen Digha-Nikāya, wonach die Astrologie den Mönchen explizit verboten wurde, zeugt von einer anfänglichen Kontroverse hinsichtlich der Kompatibilität von Astrologie und frühbuddhistischem Gedankengut. In Mahāyāna-Texten wie dem Daśabhūmika-sūtra, wird die Interpretation von Sonne, Mond, Planeten (*graha*), Lichterscheinungen (*jyoti*) und Sternkonstellationen (*nakṣatra*) dann explizit unter den dem Menschen nützlichen Dingen aufgezählt (WEBER, 2002, 122); die Navagraha als Gruppe finden mit dem Aufkommen des Mahāyāna Eingang in die buddhistischen Literaturen. In dem im achten Jahrhundert verfassten Mañjuśrīmūlakalpa (VAIDYA, 1964) sind die neun *graha-s* im ersten, als *Sannipātaparivarta* überschriebenen Kapitel in einer Aufzählung von *graha-s* und *mahāgraha-s* aufgelistet; sie werden als auf die Welt Einfluss nehmend (*lokārthakarāḥ*) und sich im Zwischenreich bewegend (*antarikṣacarāḥ*) beschrieben.¹²⁷ In drei weiteren Kapiteln – *Grahanakṣatrādilakṣaṇapaṭalavisara*,

Newar-Buddhismus *ibid.*, 362–380, LIENHARD (1985) und SLUSSER (1982, 270–306).

¹²⁷ VAIDYA (1964, 13): *ye api te grahā mahāgrahā lokārthakarā antarikṣacarāḥ tadhyathā – āditya soma aṅgāraka budha bṛhaspati śukra śaniścara rāhu kampa ketu (...)*; ob *kampa* ('Zittern, Erschüttern') attributiv oder als Bezeichnung eines weiteren *graha* steht, ist nicht eindeutig. In diesem einleitenden Kapitel sind Gruppen von aussermenschlichen Wesenheiten, zum Teil mit ihren spezifischen Aufenthaltsbereichen, aufgelistet, welche alle zu den Belehrungen des Buddha erscheinen.

Jyotiṣajñānapāṭalavisara und *Grahotpādaniyamādinirdeśapaṭala* – werden die *graha-s* einzeln oder als Gruppe in divinatorischen, astrologischen und erklärenden Kontexten besprochen.¹²⁸ Im *Suvarṇaprabhāsa-sūtra*, einem der neun Kerntexte (*navasūtra*) der *VajT*, wird in Aussicht gestellt, dass die Rezitation dieses *sūtra* unter anderem durch *graha-s* verursachte Leiden vermindere (VAJRĀCĀRYA, 1990, 501).¹²⁹ Dasselbe *sūtra* enthält einen Abschnitt zu *Sarasvatī*, worin die Göttin verspricht, dass ihre Verehrung unter anderem die Tilgung von *graha*-verursachten Leiden bewirke (VAJRĀCĀRYA, 1990, 494). Dass die *graha-s* in die Zirkel der aussermenschlichen Wesenheiten unterschiedlicher Welten integriert waren, ist auch im *SvaP*, um die Mitte des zweiten Jahrtausends zu datieren, mehrmals belegt.¹³⁰ Die Navagraha werden nicht namentlich erwähnt, der Kontext deutet aber auf diese Gruppe hin, auf deren Nennung jeweils diejenige der Sterne (*tārā*) folgt; sie treten mehrmals auf unter den Wesenheiten, welche zu unterschiedlichen Zeiten den durch die Vorgänger von Buddha-Sākyamuni verbreiteten Lehren gelauscht haben, im letzten Kapitel treten sie schliesslich unter den potentiellen Beschützern und Vermehrern des Guten auf (*SvaP* 10.123). Regelmässiger als in hinduistischen Texten erscheint bis heute *graha* allein oder als Suffix in Aufzählungen einer Vielfalt von Wesenheiten, welche die Menschen ergreifen und tendenziell schädigen.

In buddhistischen *Tantra-s* sind die Navagraha über ihre *mantra-s* und *mudrā-s* verschiedentlich einzeln oder als Gruppe im Zuge von *maṇḍala*-Gottheiten aufgeführt, wie die Beispiele in *Sarvadurgatipariśodhanatejorājakalpa*¹³¹, *Sarvadurgatipariśodhanatantra* (SKORUPSKI, 1983, 53, 204), *Mahāvairocanābhisaṃbodhitantra* (HODGE, 2003, 248) und *Mahāvairocanasūtra* (YAMAMOTO, 2001, 119) zeigen.¹³²

¹²⁸ LOCKE (1980, 103) nennt dieselbe Quelle als frühesten Text zum buddhistischen Feueropfer des *laukika*-Typus.

¹²⁹ Die *navasūtra-s* (auch *navadharmā*, *navagrantha*) umfassen (1) *Prajñāpāramitā*, (2) *Gaṇḍavyūha*, (3) *Daśabhūmika*, (4) *Samādhirāja*, (5) *Laṅkāvatāra*, (6) *Saddharmapuṇḍarīka*, (7) *Guhyasamāja Tantra*, (8) *Lalitavistara* und (9) *Suvarṇaprabhāsa* (VAJRĀCĀRYA, 1990). Wie von LEWIS (2000, 14–17) vermerkt, bilden diese neun Kerntexte das *dharmamaṇḍala*; LOCKE (1980, 191) listet die zentralen Neunheiten des *dharmā*-, *buddha*- und *saṅgha-maṇḍala* auf, welche z. B. im Rahmen des *aṣṭamī-vrata* verehrt werden.

¹³⁰ *SvP* 6.11, 7.12, 8.47, 10.132; die Versangaben beziehen sich auf die Edition von SHAKYA & BAJRACHARYA (2001). Das *SvaP* ist in mehreren Editionen unterschiedlichen Umfangs überliefert, wobei die hier konsultierte Ausgabe zu den kürzeren gehört (SHAKYA & BAJRACHARYA, 2001, 28–32).

¹³¹ Ich beziehe mich auf die erste der beiden von Lokesh Chandra publizierten Handschriften (CHANDRA, 1981).

¹³² Im *Mahāvairocanasūtra* YAMAMOTO (2001, 119) sind die *graha-s* als Gruppe über *mudrā* und *mantra* integriert: «Join the two hands as before [zur Faust vereint] and erect

Weitere Hinweise auf die Integrierung der Navagraha in das Newar-buddhistische Pantheon bieten ikonographische und rezitative Texte. In der *Sādhana-mālā*, deren frühest datiertes Manuskript aus dem Jahre 1165 stammt, gehören die Navagraha einzig zum ikonographischen Inventar der zehnmarmigen *Māricī* (BHATTACHARYYA, 1993, 98–99). In der *Niṣpannayogāvalī*, einem Text aus dem 12. Jahrhundert, sind die Navagraha in drei *maṇḍala-s* integriert, *Dharmadhātuvāgīśvara*, *Durgatipariśodhana* und *Kālacakra* (BHATTACHARYYA, 1972).¹³³ In den *sādhana-s* der Gottheiten des *durgatipariśodhana-maṇḍala* manifestiert sich eine spezifische Namensgebung der Navagraha, zudem treten sie hier nicht nur mit einem Fahrzeug, sondern auch mit einer *Śakti* auf.¹³⁴

<i>Graha</i>	<i>Śakti</i>	<i>vāhana</i>
Vajrakuṇḍalī	Vajrāmṛtā	Wagen mit 7 Pferden
Vajraprabha	Vajrakanti	Schwan
Vajrapīṅgala	Vajramekhalā	Ziege
Vajrasaumya	Vajrasaumyā	Lotus
Vajraguru	Guruvajrā	Frosch
Vajrasūkra	Śukravajrā	Lotus
Vajradaṇḍa	Daṇḍavajrā	Schildkröte
Vajrarāhu	Vajrāsūrī	—
Vajraketu	Vajranāgī	—

Dies mag als Ansatz einer dezidierten Integrierung der *graha-s* in das buddhistisch-tantrische Pantheon verstanden werden, indes, sowohl die von Lokesh Chandra publizierten Manuskripte desselben Textes (CHANDRA, 1981) als auch die von SKORUPSKI (1983) editierte und übersetzte Version führen einzig die in NiYo mit Sūrya, Candra und Maṅgala identifizierten Paare, weshalb eine schlüssige Assoziation mit den *graha-s* als Gruppe zweifelhaft erscheint.¹³⁵

Bis ins fünfzehnte Jahrhundert zurückgehende ikonographische Darstellungen der Navagraha auf *poubhā-s* stellen weitere Beispiele einer konzeptuellen bzw. integrativen Rezeption der Navagraha dar. Die als Teil des *budhājanīku*-Rituals zu weihenden *Uṣṇīṣavijayā-poubhā-s* zeigen die *graha-s*

the two thumbs together. This is the mudrā of all the grahas. The mantra says: *namaḥ samanta-buddhānāṃ grahaiśvayapṛāpta jyotirmaya svāhā* // 232 »

¹³³ Das *dharmadhātuvāgīśvara-maṇḍala* ist für den Newar-Buddhismus von zentraler Bedeutung, wogegen sich das *Kālacakra*, im Gegensatz zu sino-tibetischen Traditionen, in der VajT keinen prominenten Platz verschafft hat.

¹³⁴ Vgl. auch bei MALLMANN (1975, 276–279).

¹³⁵ Dieselben Bezeichnungen der *graha-s* und insbesondere ein Konzept von *grahaśakti-s* tritt weder in den aktuellen Navagraha-Manualen noch in einem anderen, den befragten *Vajrācārya-s* geläufigen Kontext auf.

einschliesslich Janma als vollikonische Darstellungen oder Symbole (vgl. Abb. G2.1-2).¹³⁶

Die *dhāraṇī*-Literatur stellt eine Buddhismus-spezifische Textkategorie dar, welche in einer Vielzahl rezitativer Praktiken rituell umgesetzt wurde.¹³⁷ Aufgrund ihres protektiven Charakters ist es nicht verwunderlich, dass einigen dieser vergöttlichten Schutzformeln die Potenz zugeschrieben wurde, die von den Navagraha ausgehenden negativen Einflüsse zu neutralisieren.¹³⁸ Zu den ältesten in einen Zusammenhang mit den *graha-s* gestellten *dhāraṇī-s* gehört diejenige der Grahamāṭṛkā.¹³⁹ Wennwohl heute oft in eine als *saptavāra-pāṭha* ('Sieben-Wochentage-Rezitation') bezeichnete Sammlung von sieben den Wochentagen zugeordneten Schutzformeln gestellt (vgl. S. 341), wird die eine oder andere Version ausschliesslich der Grahamāṭṛkā-dhāraṇī weiterhin als reaktive Massnahme bei schlecht gestellten *graha-s* empfohlen.¹⁴⁰ Auch die *Pañcarakṣā* ('Fünf Beschützerinnen') gehören zu den frühesten personifizierten Schutzformeln, und sie erfreuen sich in Nepal bis heute einer grossen Popularität.¹⁴¹ Zumal die ursprünglichen, jeder der fünf *rakṣā-s* zugeschriebenen Schutzfunktionen keinerlei astrologische Bezüge erkennen lassen, muss angenommen werden, dass die *pañcarakṣā-dhāraṇī-s* nur allmählich mit den *graha-s* in Beziehung gesetzt wurden (vgl. Exkurs II,

¹³⁶ Für eine kunstgeschichtliche Besprechung siehe PAL (1977). Ein Beispiel befindet sich im National Museum in Kathmandu. Die Tradition des Malens und Weihens eines Uṣṇīṣavijayā-*poubhā* im Rahmen von Altenritualen besteht weiter.

¹³⁷ Zur Genese der vorwiegend in Göttinnen personifizierten Schutzformeln (Skt. *dhāraṇī* oder *vidhyā*, Pāli *parittā*) im Buddhismus siehe WADDELL (1912).

¹³⁸ Sich auf ein tibetisches Manuskript beziehend, übersetzt WADDELL (1912, 192) 'Grahamāṭṛkā-vidyā-rājī' als 'Mother of eclipsing planets, Queen of Magic Art', was ihrem Bezug zu den *graha-s* eine andere Note gibt.

¹³⁹ Das Fehlen eines *sādhana* bzw. *dhyaṇa* der Grahamāṭṛkā in der Sādhanamālā deutet auf eine spätere Konzeption dieser Göttin hin; ihre Ikonographie zitiert BHATTACHARYYA (1993, 157) aus Dharmakoṣasaṅgraha. Zusammen mit Uṣṇīṣavijayā und Vasudhārā, welche auch zu den *dhāraṇī*-Göttinnen gehören, erscheint sie oft auf den aus Anlass der Altenrituale in Auftrag gegebenen *poubhā-s*.

¹⁴⁰ Die frühest datierten der über hundert in den NA katalogisierten *grahamāṭṛkā(nāma)dhāraṇī*-Manuskripte sind E 1221/5 aus N.S. 616 (1505-06 n. Chr.), E 1969/1 aus N.S. 603 (1492-93 n. Chr.) und B 109/19 aus N.S. 710 (1599-1600 n. Chr.).

¹⁴¹ Siehe BHATTACHARYYA (1993, 132-133) und, bezüglich der aktuellen Popularität unter Newar-Buddhisten, LEWIS (2000, 153-161). Die frühest datierten *Pañcarakṣā*-Manuskripte in den NA in Kathmandu, deren beachtliche 252 Einträge verzeichnet sind, stammen aus N.S. 183 (1072-3 n. Chr.), N.S. 273 (1162-3 n. Chr.) und N.S. 312 (1201-2 n. Chr.). Den *Pañcarakṣā* als Gruppe ist Mahāmāyūrī als singuläre *dhāraṇī* vorausgegangen; auch wenn, hinsichtlich ihrer Textgeschichte, ihre Popularität diejenige der weiteren vier übersteigt (LEWIS, 2000, 124), sie gar als deren Anführerin bezeichnet wird (WADDELL, 1912, 166), ist in der aktuellen Praxis des Kathmandutales Pratisarā die zentrale der fünf *rakṣā-devī-s*.

S. 326). In früheren Quellen wie dem NiYo sind die Navagraha auch noch nicht Teil des *pañcarakṣā-maṇḍala*, spätere *sādhana-s* und deren ikonographische Umsetzungen als *pañcarakṣā-poubhā-s* in Nepal schliessen dagegen regelmässig die *graha-s* als Nebengottheiten ein (vgl. Abb. G1).¹⁴² Regelmässig werden als Früchte ihrer Verehrung schon in frühen Texten langes Leben, Schutz vor und Befreiung von bösen Geistern, Krankheiten, Hungersnöten und dergleichen den Menschen bedrohenden Einflüssen in Aussicht gestellt (BHATTACHARYYA, 1993, 132).

In der von Todd Lewis übersetzten Newari-Ausgabe der Pañcarakṣā Kathāsāra treten die *graha-s* zweimal in solchen Kontexten auf. In der *pratisarā-kathā* werden sie unter den potentiell den Menschen schädigenden Wesenheiten aufgezählt, vor welchen die Rezitation der *pratisarā-dhāraṇī* Schutz verspricht (LEWIS, 2000, 133-134). Die der Sahasrapramardinī zugeordnete Geschichte berichtet von einem Erdbeben und Unwettern in Vaiśālī und wie die Leute in Panik ihre Götter – Mahādeva, Māṇibhadra, Hārītī, den Mond, die Sonne, die Navagraha, die Sterne, ferner die in Bergen, Bäumen und Flüssen manifesten Gottheiten – verehrt hätten; Buddha versammelt im Anblick der leidenden Menschen alle Gottheiten der dreitausend Welten, und er bittet die vier Weltenhüter-Könige um Erläuterung von Schutzmassnahmen gegen Krankheiten, welche die *gandharva-s*, *yakṣa-s*, *kuṣmāṇḍa-s*, *nāga-s*, die Navagraha und dergleichen mehr Wesenheiten den Menschen bescherten (LEWIS, 2000, 141–142).

Eine eigene Kategorie buddhistischer Texte widmet sich, offensichtlich nach hinduistischem Vorbild, der Deutung böser Omen und Anzeichen (*utpātā-lakṣaṇa*) und ritueller Massnahmen zur Abwendung daraus resultierender negativer Effekte auf Mensch und unmittelbare Umwelt. Ein Beispiel dieser Textklasse stellt Tārāpārājikā dar.¹⁴³ Zwei Anlässe eines *navagrahārcana* sind vermerkt, einmal als Teil von *śānti* beim Auftreten eines Regenbogens (VAJRĀCĀRYA, 1986, 5), einmal im Zusammenhang mit Fruchtbäumen, auf denen eine schwarze Schlange gesehen wurde, oder die zur Unzeit Früchte tragen oder gar keine (VAJRĀCĀRYA, 1986, 20). *Grahamātrkā-pāṭha* wird empfohlen, falls ein Lebewesen im Haus durch Fall zu Tode kommt (VAJRĀCĀRYA, 1986, 46) oder als Massnahme bei allen Arten von *utpāta* (VAJRĀCĀRYA, 1986, 56–7).¹⁴⁴

¹⁴² Wie von LEWIS (2000, 123–125) angesprochen, sind mehrere Rezensionen des Textes in Nepal, Tibet und China überliefert. Die Einträge in den Manuskriptkatalogen weisen, nebst der unspezifischen Benennung als 'Pañcarakṣā', als häufigste Spezifizierungen 'Pañcarakṣā(nāma)dhāraṇī' und 'Pañcarakṣā-sūtra' (-sūtrāṇi') aus.

¹⁴³ Der kompositorische Rahmen der Tārāpārājikā besteht aus der Belehrung der fragenden Tārā durch Buddha.

¹⁴⁴ Nareśamāna Vajrācārya nannte mir als weitere Quellen dieser Kategorie, welche die

Bezüglich der mit den Lebensstadien und dem Tod verbundenen Rituale stellen Badrīratna und Ratnakāji Vajrācārya im *Nepāla Jana Jīvana Kriyā Paddhati* eine Reihe von autoritativen Quellen zusammen (VAJRĀCĀRYA & RATNAKĀJĪ, 1943).¹⁴⁵ Dabei fällt auf, dass diejenigen Passagen, welche die Navagraha und/oder Grahamātr̥kā integrieren, sich durchwegs auf Nemasūtrapārājikā berufen.¹⁴⁶

Ein Argument dessen, wie weit eine Wesenheit in das Newar-buddhistische Pantheon integriert ist, stellt deren (Nicht)-Zuordnung zu den Familien (*kula*) der fünf *tathāgata-s* (*pañcabuddha-s*) – Vairocana, Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha und Amoghasiddhi – dar. In früheren Texten wie NiYo erscheinen die Navagraha in keiner der *kula*-Auflistungen, und auch in späteren Texten stehen sie ausserhalb dieser für den Newar-Buddhismus grundlegenden Fünfheit. Indes, in einigen *bhīmaratha*-Manualen sind einzelne *graha-s* in die Familien der fünf *tathāgata-s* aufgenommen; Wie die gleichzeitige Beibehaltung einiger der in den hinduistischen Traditionen den *graha-s* zugeschriebenen *gotra-s*¹⁴⁷ beweist, kann hier nicht von einer entschiedenen Integration der Navagraha in das buddhistische Pantheon gesprochen werden.¹⁴⁸

Navagraha thematisierten, die jeweiligen Abschnitte zu *utpātalakṣaṇa* in Lokeśvarapārājikā und Mañjuśrīpārājikā. Die beiden von mir durchgesehenen, in den Asha Archives archivierten Manuskripte der Mañjuśrīpārājikā (DPN 2729, datiert N.S. 948 (1827-28), Papier, 41 fols. (1a-41a), New-lipi, Skt.-New.) und *Utpātalakṣaṇaṃ mañjuśrīpārājikā* (als *Mañjuśrīparājikā* katalogisiert unter DPN 3430, Papier, 6 fols. (1b-6a), Skt., Devanaagari-lipi) weisen keine Navagraha-bezogenen Textpassagen auf. Auch in der von VAJRĀCĀRYA (1985b) herausgegebenen Newari-Übersetzung dieses Textes bleiben die Navagraha ungenannt.

¹⁴⁵ Dieser Text wurde von LEWIS (1994) übersetzt und erläutert.

¹⁴⁶ Ein Text dieses Namens ist weder in den Katalogen der NA noch der Asha Archives verzeichnet, was auf eine limitierte Verbreitung hinweist. Die weiteren von Badrīratna und Ratnakāji Vajrācārya genannten autoritativen Texte bezüglich lebenszyklischer Rituale sind Saṃvaratantra, Kriyāsaṃgraha und Bauddhoktasamśārāmaya. Zu diesen Texten finden sich 5 bis 10 Einträge in den NA, zum Teil mit leicht variierenden Titeln. Auffallend sind mehrere Palmblatt-Manuskripte unter den je ca. 10 Einträgen zu Kriyāsaṃgraha und Kriyāsaṃgraha-nāmapañcikā, deren früheste Datierungen, N.S. 336 bzw. N.S. 337, auf das frühe 13. Jahrhundert verweisen.

¹⁴⁷ *gotra* bezeichnet eine legendär-mythologische Abstammungslinie, nach dem am Anfang stehenden *ṛṣi* benannt.

¹⁴⁸ Die Angaben stammen aus einem ca. 300-jährigen *bhīmaratha-vidhi* im Besitz von Sarvajña Vajrācārya (SaVa) bzw. aus VAJRĀCĀRYA (1983). Sie erscheinen in denjenigen Versen, welche *argha* an die im Namen der Navagraha zu reichenden Gaben begleiten.

<i>graha</i>	<i>kula</i> (SaVa)	<i>gotra</i> (SaVa)	<i>kula</i>	<i>gotra</i>
Sūrya	Aṃrtābha (Amitābha)	Kaśyapa	Amitābha	Kaśyapa
Candra	–	–	–	–
Maṅgala	–	–	<i>vajradhṛka-kuladevatāya</i> (‘einen <i>vajra</i> haltend’ – ?)	–
Budha	–	–	Vajrasūrya	–
Bṛhaspati	Akṣobhya	–	Akṣobhya	–
Śukra	Vairocana	Bṛgu-Tochter	Vairocana	–
Śanaiścara	Akṣobhya	–	Akṣobhya	Yama
Rāhu	–	–	–	–
Ketu	‘ <i>kadga-</i> <i>kuladevatāya</i> ’ – Amoghasiddhi?	Kaśyapa-Sohn	‘ <i>khadga devatāya</i> ’ – Amoghasiddhi?	–
Janma	Vairocana	–	Vairocana	–

Die Vermutung eines ansatzweisen Versuchs einer auf Analogien beruhenden Zuordnung liegt nahe.¹⁴⁹ Bezüglich der Zuordnung von Amitābha zu Sūrya und Vairocana zu Śukra und Janma fallen deren identische Farbe und Grundveranlagung auf, bei der Kombination von Ketu und dem auf früheren Darstellungen schwertragenden Amoghasiddhi erscheint das Schwert als gemeinsames Attribut.

Die eingesehenen buddhistischen Quellen verdeutlichen zwei Tendenzen. Einerseits wurden die Navagraha in einer den hinduistischen Traditionen angenäherten Art in reaktive Rituale integriert, wobei sie häufig buddhistischen Schutzgottheiten unterstellt wurden. Andererseits sind sie auf verschiedenen Ebenen spezifisch-buddhistisch in Lehre und Pantheon integriert. Dabei fällt ihre periphere Position und häufige Nähe zu niederen, krankmachenden ‘Ergreifen’, dämonen- und geisthaften Wesen auf; ein in den hinduistischen Ritualtraditionen manifester Gottheiten ähnlicher Status ist ihnen nicht beschieden. Eine spezifisch buddhistische Konzeption äussert sich in ihrer Integration in eine erweiterte Gruppe von Weltenbeschützern; Sonne und Mond, welche auch in den buddhistischen Ritualtraditionen von vielschichtig symbolhaftem Charakter sind, werden in den aktuellen Ritualmanualen der VajT wiederholt als *grahādīpati* bzw. *nakṣatrādīpati* bezeichnet (siehe unter Kap. 11.3). Parallelen zur RājT, in Abgrenzung zur ParT, zeigen sich in der Berücksichtigung von Janma (vgl. S. 275) oder im Fehlen eines grösseren Ritualen vorausgehenden *grahaśānti*.

¹⁴⁹ Vgl. zu drei- und fünfteiligen Analogie-Systemen in den buddhistischen *Tantras* WYMAN (1973, 30–35).

5.6 Aktuelle Ritual-Handbücher

Die Handbücher, wie sie von den Spezialisten zur Durchführung von Ritualen beigezogen werden, reflektieren als je konkretisierte Umsetzungen nicht nur die über die Jahrhunderte tradierte, als referentiell erachtete Ritualliteratur einer bestimmten Tradition, sie sind zudem als Umsetzungen kosmologischer und soteriologischer Konzepte zu verstehen.

Die Zugehörigkeit der beiden hinduistischen Traditionen zur Mādhyandīnīya-Schule der Vājasaneyi-Saṃhitā (siehe Kap. 3.2.1) impliziert eine Verpflichtung bezüglich der Wahl vedischer *mantra-s* im Ritual, zu einem unterschiedlichen Grad auch die Autorität desselben nachvedischen Kanons an normativer Ritualliteratur. Im aktuellen Ritualvollzug und in den zugrundeliegenden Manualen manifestieren sich jedoch grundlegende Unterschiede, welche auf eine unterschiedliche Gewichtung nachvedisch-normativer Literatur, im Falle der *Rājopādhyāya*-Brahmanen auf eine Integrierung tantrischer Ritualliteratur zurückzuführen sind. Auch spielen aus den jeweiligen Ursprungsgebieten mitgenommene Praktiken einerseits, andererseits eine ungleich ausgeprägte Beeinflussung durch die im Kathmandutal bei ihrer Ankunft vorgefundenen Traditionen eine Rolle. Gänzlich unterschiedliche Referenzliteratur liegt den Manualen der VajT zugrunde, was aber nicht heisst, dass keinerlei Parallelen zu hinduistischen Ritualen bestehen würden.

Die Ausformulierung eines konkreten Ritualablaufs ist nicht als direkte Umsetzung normativer Vorgaben, sondern eher als Auswertung derselben zu verstehen, sind doch zu ritualtechnischen Fragen oft unterschiedliche, sich gar widersprechende Lehrmeinungen tradiert, welche denn auch in Kompendien wie DharmaS zusammengestellt wurden.

Die autoritative Literatur und die darauf abgestützten Manuale sind nicht als allgemein verständliche Texte verfasst, sondern gehören einem bestimmten, Gruppen- und bedingt auch Epochen-spezifischen Diskurs an. Die Auslegung und Befolgung der in diesen Texten vorgezeichneten Ritualhandlungen erfordert die Kenntnis des entsprechenden Vokabulars, der implizierten Bedeutungen, der verwendeten Abkürzungen; sowohl das historische als auch das aktuelle Textmaterial sind begleitend zur mündlichen und handlungspraktischen Vermittlung von Wissen in einem privaten oder institutionalisierten Rahmen zu sehen. Verglichen mit den Ausführungen in einem Manual bzw. einer als Richtlinie beigezogenen Quelle bleibt der Anteil an praxisbezogenem, mündlich vermitteltem und über einen wiederholten Vollzug internalisiertem Wissen verhältnismässig gross.

Den priesterlichen Spezialisten der ParT steht eine breite Auswahl an gedruckter Ritualliteratur zur Verfügung. Ergänzend zu Manualen, welche

konkrete Rituale beschreiben, ziehen sie Ritualkompendien bei, welche nebst der Diskussion einzelner, in unterschiedlichen Kontexten zu vollziehender Ritualelemente unterschiedliche Themen wie die Bestimmung günstiger Zeitpunkte, die privaten Rituale und Reinheitshandlungen aufgreifen, in der Regel diskutiert anhand von Zitaten aus autoritativen Texten.¹⁵⁰ Zu diesen gehört Āhnikasūtrāvali (ŚARMĀ, 1986), eine relativ späte Kompilation von themenzentrierten Ausschnitten aus für die Ritualtradition und -praxis der Mādhyandina-Schule autoritativen Texten (*Gr̥hyasūtra-s*, *Smṛti-s*, *Purāṇa-s*, *Tantra-s*) zu einzelnen Bereichen der brahmanischen Lebensführung und den damit verbundenen rituellen wie häuslichen Pflichten und Vorschriften.¹⁵¹ Ein von RĀMAKṚṢṆA (0000) editiertes und von lokalen Spezialisten wahlweise konsultiertes, umfangreiches Kompendium aus Indien bespricht eine Reihe von ritualbezogenen Themen und schliesst eine detaillierte Besprechung von Navagraha-Ritualen ein.¹⁵² Ein umfangreiches Ritual-Kompendium, welches wie Āhnikasūtrāvali sowohl referentielle Quellen als auch Ritualanleitungen kombiniert, wurde von der nepalischen Regierung zur Zeit König Mahendras in Auftrag gegeben und erschien im Jahre 1969 in zwei Teilen unter dem Titel Satkarmaratnāvali; nebst Ausführungen zu täglichen und weiteren geläufigen Ritualen sind Abschnitte zu *devatāsthāpana*, zur Weihung einer neuen Wasserstelle oder Quelle, zu ausgefallenen Formen von *dāna* und zu einer Vielzahl weiterer Rituale, die kaum mehr praktiziert werden, angeführt (ĀCĀRYA, 1969a)/ (ĀCĀRYA, 1969b). Weniger verbreitet ist ein gleicherart ausführliches, in Varanasi herausgegebenes Kompendium in Sanskrit, in vier Bänden editiert von Paṇḍita Nityānanda Pant Parvatīya; es schliesst die lebenszyklischen und kalendarischen Rituale, letztere nach Mondmonaten gliedert, mit ein, mit einer Vielzahl an Referenzen aus autoritativen Texten, zudem widmet sich der als Parisiṣṭadīpaka bezeichnete Band im Rahmen der Diskussion von *śānti*, *vāstu* und *dāna* wiederholt Navagraha-bezogenen

¹⁵⁰ WITZEL (2001, 279–280) nennt an relevanten vedischen Quellen der Mādhyandiniya-Schule des Śukla-Yajurveda *Pāraskaragr̥hyasūtra* und *Śatapathabrāhmaṇa*, ferner *Kātyāyanaśrautasūtra* und unter den *Upaniṣad-s* insbesondere *Brhadāraṇyaka*-, ferner *Īśa*-, *Jābala*-, *Kaṭha*-, *Taittirīya*-, *Nārāyaṇa*- und *Maitri-Upaniṣad*.

¹⁵¹ Hiervon existieren verschiedene Ausgaben, die sich in der Gliederung stark, im Inhalt aber nur beschränkt unterscheiden. Ich benutzte das in Varanasi erschienene *Śuklayajurvedīyamādhyandinavājasameyinām āhnikasūtrāvali* (ŚARMĀ, 1986); eine alternative, in Mumbai publizierte Ausgabe ist auf dem lokalen Markt greifbar (ŚARMĀ, 1995).

¹⁵² Auf eine Reihe von Zitaten zur Bedeutung von *grahaśānti* von klassischen Kommentatoren (Śaunaka, Gārgya, Yañjnavalkya) und aus klassischen Quellen (insbes. SkaP und MaP) folgen Erläuterungen zu *grahavedi* bzw. *sthaṇḍila*, zu *japa* und *japamāla*, *homamudrā*, *devasthāpana*, *adhi-/pratyaḥhidevatā*, zu den *graha*-spezifisch zu offerierenden Materialien, schliesslich eigentliche Manuale zu *grahajapa* und *grahahoma* mit spezifiziertem *abhiṣeka* und *grahadāna*.

Aspekten (PANTA PARVATĪYA, 0000).¹⁵³ Auf die in Nepali kommentierte Śikharanāthabhāṣya (SUVEDĪ, 2000b), in mehreren Auflagen in Varanasi erschienen, wurde mehrmals hingewiesen im Zusammenhang mit *grahajapa* und ritualspezifischen Formulierungen des *saṅkalpa*.¹⁵⁴

Die auf dem lokalen Markt erhältlichen Ritual-Handbücher (Skt./Nep. *vidhi*, *paddhati*) folgen der Mehrheit der lokalen Brahmanen entsprechend der Mādhyandinīya-Schule.¹⁵⁵ Die meisten Titel gehen auf die Autorenschaft von *Pūrvīyā*-, weniger von *Kumāi*-Brahmanen zurück. Nebst Einzelpublikationen, welche sich ausschliesslich einem Ritual widmen, sind verschiedene, direkt auf die Praxis bezogene *vidhi*-Kompilationen im Gebrauch, welche das für die Ausführung der geläufigsten Rituale benötigte Wissen eines *Purohita* abzudecken suchen. Ein Beispiel hierfür ist Karmakāṇḍa Bhāskara, editiert von Śrīdadhīrāma Marāsini in Dān (MARĀSINI, 2000). Dieses Werk wurde in die folgenden vier Abschnitte (*khaṇḍa*) unterteilt, welche grundsätzliche thematische Ritualkategorien und darin die Position von *grahaśānti* veranschaulichen:

- ▷ *Pūrvāṅga-khaṇḍa* ('Kapitel zu Einstiegs-Ritualen') – Einstiegs- bzw. Rahmenrituale, die Weihung des Ortes und der Ritualgegenstände, je ein Abschnitt zu protektiven Handlungen (*rakṣāvidhāna*), zur Verehrung der Mütter (*mātrīkāpūjā*), zur Errichtung des Feueraltars und den Rahmenopferungen (*agnīsthāpana*) und zur Beschwichtigung der 'Ergreifer' (*grahaśāntividhi*)
- ▷ *Samskāra-khaṇḍa* ('Kapitel zu lebenszyklischen Ritualen') – 16 Abschnitte zu den lebenszyklischen Ritualen von *vivāha* ('Hochzeit') bis *samāvartanam* ('Eintreten in den Stand des Hausherrn')
- ▷ *Varṣakṛtya-khaṇḍa* ('Kapitel zu Handlungen im Jahreslauf') – 31 Abschnitte mit kalendergebundenen Ritualen und *vrata-s* ('Gelübde-Rituale')
- ▷ *Śrāddha-khaṇḍa* ('Kapitel zu Toten-/Ahnenritualen') – drei Abschnitte betitelt mit *Ekoddiṣṭaśrāddhavidhi*, *Pārvaṇaśrāddhavidhi* *Tarpaṇavidhi* und *Antyakarmapaddhati*

Ferner haben die *Nepāl Rāṣṭriyābhīlekhalāya* (National Library) und die Mahendra Saṃskṛta Viśvavidyālaya (Mahendra Sanskrit University) ritualbezogene Lehrbücher publiziert, die sowohl im Unterricht als auch von den

¹⁵³ Leider ist auch hier nur der Titel der Quellen vermerkt, ohne exakte Angaben zu den verwendeten Texteditionen und -stellen.

¹⁵⁴ Es handelt sich hierbei um eine Kompilation relevanter Wissensgebiete für lokale Brahmanen; der erste Abschnitt enthält Beschreibungen von (Pilger)orten in Indien und Nepal, der zweite eine Anzahl von in Nepal geläufigen vedischen, hinduistisch-klassischen sowie -tantrischen Ritualanweisungen.

¹⁵⁵ Die wenigen in Nepal lebenden *Rg*-, *Sāma*- und *Atharvavedin-s* bedienen sich heute bezüglich lebenszyklischer Rituale gemäss Śrīrāma Ācārya ebenso der Manuale der Mādhyandinīya-Schule. Dasselbe gilt gemäss Madan Bhaṭṭa auch für die in Nepal lebenden Bhaṭṭa-s.

Priestern als Handbücher eingesetzt, ferner als Grundlage für lokale *paddhati*-Editionen konsultiert werden. Eine Reihe von *karmakāṇḍa*-Unterrichtsmaterialien wurde vom staatlichen Erziehungsministerium für Sanskritstudenten und werdende Priester initiiert; unter den bisher vom Janak Śikṣā Sāmagrī Kendra in Sano-Thimi publizierten Titeln ist der ein *agnisthāpanavidhi* enthaltende Band (KOIRĀLĀ, 1984) unter *Parvatīya*-Priestern sehr verbreitet.¹⁵⁶

Karmakāṇḍa-Pradīpa, ein weiteres, auch in Nepal gebräuchliches Kompendium aus der Hand von Janārdanaśāstrī Pāṇḍey wurde in Indien in mehreren Auflagen herausgegeben (PĀṆḌEY, 1997).

Karmakāṇḍa Bhāskara (MARĀSINI, 1999)¹⁵⁷, ferner Karmakāṇḍa-Pradīpa (PĀṆḌEY, 1997) und Satkarmaratnāvalī (ĀCĀRYA, 1969a) enthalten explizite Kapitel zu *graha*-bezogenen Ritualen, während die Navagraha adressierende Sequenzen in den weiteren genannten Titeln wiederholt in die Ritualabläufe integriert sind.

Nebst diesen Kompilationen werden auf den lokalen Büchermärkten eine Anzahl an *vidhi-s* in Buchform, als Broschur oder als ungebundener Druck im Querformat vertrieben, welche sich ausschliesslich einem einzigen Ritual oder einem Komplex von für einen bestimmten Anlass auszuführenden Ritualen widmen und zugehörige Mythen einschliessen mögen. Etliche darunter enthalten einen Abschnitt mit Anweisungen für *navagrahapūjā* oder *-homa*, so z. B. das Pratiṣṭhāmahodadhi, welches als Grundlage zur Weihung einer neuen Statue konsultiert wird, die *vidhi-s* zu *saptāha-maṇḍapa*¹⁵⁸ oder die Anleitungen für *agnisthāpana*, letzteres ein Manual, welche den Rahmen des Gottheit-unspezifischen *laukikahoma* beschreibt.

An explizit auf die Navagraha ausgerichteten Manualen sind Publikationen zu zwei Themenbereichen greifbar: *navagrahaśāntihoma* und *navagrahajapa*, beide gleichermassen grundlegend für den Vollzug eines reaktiven

¹⁵⁶ Dieses Werk, für Klasse 9 bis 10 verfasst, enthält des weiteren Informationen zu *agnivāsa*, dem 'Aufenthaltort des Feuergottes', welcher je nach *tithi* zwischen Unterwelt, Erde und Himmel rotiert (siehe Exkurs I, S. 124), sowie im Anschluss an *agnisthāpanavidhi* die sechs Tage nach der Geburt zu vollziehende *ṣaṣṭhikadevī-pūjā*, die Rituale für *nāmakaraṇa-saṃskāra* ('Namensgebung') und für *annaprāśana-saṃskāra* ('das Verköstigen mit Reis'). In derselben Reihe erschienen sind zwei weitere Bände, welche sich insbesondere den *pūrvāṅga*-Ritualen, *śrāddha*, *vratibandha* und kalenderbezogenen *vrata-s* (GAUTAMA, 2000), zudem den Ritualen um *caturthikarma*, *vivāha*, *antyeṣṭi* und *sahasracandra* (KOIRĀLĀ, 2001) widmen.

¹⁵⁷ Das in der hier vorliegenden Studie wiederholt zitierte Kompendium von MARĀSINI (2000) ist tendenziell der Ritualtradition der *Kumāi*-Brahmanen verpflichtet, wodurch sich das Fehlen einiger Elemente in anderen Texten erklärt.

¹⁵⁸ *saptāha-maṇḍapa-vidhi-s* beschreiben Aufstellung (*pratiṣṭhā*) und Rahmenrituale für den Vollzug einer siebentägigen Lesung des (Śrīmad-)Bhāgavatamahāpurāṇa, das am häufigsten rezitierte unter den achtzehn *Mahāpurāṇa-s*.

grahaśānti, wie es nachfolgend beschrieben wird.

Zusätzlich zu diesen auf einer orthodoxen Tradierung beruhenden Kompilationen und Manualen findet sich eine Vielzahl von Publikationen im Billigdruck, die bezüglich ihrer Quellen als freie Kompositionen bezeichnet werden können. In verschiedenen Editionen werden in den lokalen Buchläden verschriftete Ritualanweisungen, *stotra*- und astrologische Literatur angeboten, welche sich explizit auf die Navagraha beziehen. Einige dieser Manuale werden heute im Kathmandutal selbst publiziert, oft im Selbstverlag, jedoch stammt weiterhin der grössere Teil von den in Varanasi (Uttar Pradesh, Nordindien) angesiedelten Nepal-Verlagen, insbesondere Jaya Prakaśa Nepāl, Durgā Sāhitya Bhaṇḍār und Bābū Mādhavprasād Śarmā.¹⁵⁹

Eine relative neue Branche scheint sich in den vereinfachten, für den Eigengebrauch von Laien vielmehr denn für Priester verfassten Ritualanleitungen zu eröffnen.¹⁶⁰ So finden sich als *saralita gareko* ... ('Einfach gemachte ...') betitelte Manuale zu einigen der *vrata-s*, zu *janmotsava*- oder zu *śrāddha*-Ritualen. Zu Beginn des Jahres V.S. 2059 (März 2002) erschien erstmals ein in Patan publiziertes Saralīkṛtaḥ Agnīsthāpanavidhiḥ (SUVEDĪ, 2002). Eine ähnliche Tendenz hin zur allgemeinen Lesbarkeit und Handlichkeit wird auch in den jüngsten Ausgaben einiger *pañcāṅga-s* deutlich, so etwa im SuPa V.S. 2059 oder im LoPa V.S. 2059, die beide in diesem Erscheinungsjahr erstmals mit *Sajilo pātro* ('einfacher Kalender') als Untertitel erschienen.

Im Kontrast zur beträchtlichen Anzahl an publizierten Manualen in der ParT – die wichtigsten in mehreren Editionen – steht das fast gänzliche Fehlen von maschinell produzierten Anleitungen zu Newar-hinduistischen Ritualen, mit Ausnahme von vereinzelt publizierter *stotra*-Literatur.¹⁶¹ Bis anhin

¹⁵⁹ Weitere auf dem lokalen Markt erhältliche Navagraha-Manuale ohne ersichtlichen Bezug zu Nepal stammen aus Varanasi, aus Haridwar, Calcuta oder Delhi. Aus Mumbai kommen vor allem Billigdrucke von klassischen Texten wie Śrīmadbhāgavatapurāṇa, Devībhāgavatam, Dharmasindhu oder der Bhagavatgītā nach Nepal.

¹⁶⁰ Die jüngst auf dem Markt erscheinenden Do-it-yourself-*vidhi-s* sind in Schritt-für-Schritt-Beschreibungen gehalten, zudem mit Ausführungen zum Rituallayout-Arrangement und den benötigten Materialien, wobei eine Reduktion des zeitlichen und materiellen Aufwandes im Vergleich mit 'orthodoxen' Abläufen offensichtlich ist. Hierzu gehört auch die Invention von Alternativen zu traditionellen Modi wie dem Feueropfer, etwa in *savalakh-battī*, dem Anzünden von Schalen mit insgesamt 125'000 in Butter getränkten Baumwolldochten.

¹⁶¹ Herambānanda Rāhopādhyāya aus Patan widmet sich gegenwärtig der Edition von Manualen zu den lebenszyklischen Ritualen mit dem Ziel, diese für den internen Gebrauch in limitierter Auflage drucken zu lassen. Die Edition von Ritualtexten steht mit auf dem Programm des Vaidika Pratiṣṭhāna, doch wurde bislang noch kein detailliertes, sondern tendenziell deskriptive Texte zur Ritualtradition veröffentlicht; ein RājT-spezifisches Ma-

benutzen die *Rājopādhyāya-s* deshalb in der Regel innerhalb der Familie weitergegebene oder selbst kopierte Manuale. Die enge Verbundenheit mit der eigenen, zu einem grossen Teil weiterhin mündlich überlieferten Lehrtradition hängt von der Wissensvermittlung durch den *Guru* an seinen Schüler ab.¹⁶² Die *Rājopādhyāya-s* arbeiten weiterhin ausschliesslich mit handgeschriebenen *vidhi-s*, welche bei Bedarf neu kopiert und ggf. modifiziert werden. Einige der *Rājopādhyāya*-Familien haben sich seit Generationen der Sammlung und Aufbewahrung von Manuskripten der eigenen Tradition verschrieben.¹⁶³

Im Gegensatz zu Newar-hinduistischen sind Newar-buddhistische Publikationen, in der Regel mit Newari-Kommentar versehen und für den internen Gebrauch bestimmt, mittlerweile relativ zahlreich. Insbesondere Ratnakāji Vajrācārya und Badrīratna Vajrācārya, beide aus Kathmandu, haben eine Serie von Handbüchern verfasst oder neu editiert und herausgegeben, alle zweisprachig in Sanskrit-Newari gehalten. Daneben finden sich in jüngster Zeit auch Texte mit Materiallisten für *pūjā*, mit Erläuterungen der in den Ritualen verwendeten Materialien, Gefässen, und weiteren Ritualwerkzeugen.

An für die Ritualpraxis um die Navagraha relevanten Texten sind *Saptavāra Grahamātrkā Pustakam* und *Dhāraṇī Saṃgraha va Stotra pucaḥ*, beide editiert von Dharmarāja Vajrācārya zu nennen. Weitere Publikationen verzeichnen die Navagraha einbeziehende Abschnitte. Ratnakāji Vajrācārya fügt seiner Ausgabe des Kalaśārcanapūjāvidhi eine Beschreibung des Geburtstags-Rituals (*Janma dinayā graha pūjāyā kaṇṭh*) an. *Pāṇīgrahaṇa va Bhimarathārohaṇavidhi Kriyā* beschreibt ein *graha-maṇḍala* (VAJRĀCĀRYA, 1983, 22–25) sowie *navagraha-*, *janmanakṣatra-*, *pañcarakṣā-pūjā* und *dāna*. In dem von Todd T. Lewis übersetzten und kommentierten Nepāla Jana Jīvan Kriyā Paddhati, einem in Newari verfassten überblicksmässigen Text zu Newar-buddhistischen Ritualen, ist eine *Graha dāna pūjā* zur Bekämpfung von durch die Navagraha verursachten Krankheiten oder anderen Übeln skizziert (LEWIS, 1994, insbes. 15).¹⁶⁴ Das dem aktuellen *grahayajña* zugrundeliegende

nual analog zum *agnisthāpana-vidhi* der ParT ist jedoch in Vorbereitung.

¹⁶² Die Tradierung des vielschichtigen ritualbezogenen Fachwissens und die dazugehörige persönliche Praxis leiden denn auch im Zuge der gegenwärtigen, sich neuen Einflüssen unterwerfenden urbanen Entwicklung, ein Umstand, der von den Vertretern dieser Tradition durchgehend beklagt wurde.

¹⁶³ Einige dieser Manuskriptsammlungen wurden den Mikrofilm-Teams des Nepal-German Manuscript Preservation Project zur Verfügung gestellt; es kann indes davon ausgegangen werden, dass ein guter Teil der privaten Sammlungen aus persönlichen oder aus Gründen der Geheimhaltung der eigenen Tradition nicht zur Verfilmung freigegeben wurde.

¹⁶⁴ Dieses Werk verweist bezüglich der Navagraha-bezogenen Rituale durchwegs auf *Nemasūtrapārājikā* als Referenz. Ein weiterer, von Bhadrīratna Vajrācārya wiederholt zitierter Referenztext ist *Kriyāsaṅgraha*; unter den elf in den NA ausgewiesenen, bis zu 321

sahasrāhutiyajña-Manual wurde als Separatdruck von VAJRĀCĀRYA (1973) publiziert und ist des weiteren in den Ablauf der *saptavidhānapūjā* integriert (VAJRĀCĀRYA, 2000b).

In der VajT ist eine explizite Tendenz zur 'Newarisierung' der eigenen Texttradition evident. Dies trifft nicht nur auf die mittlerweile grosse Anzahl an veröffentlichten Manualen zu, sondern auch auf die für die VajT relevanten Quellentexte. Eine beachtliche Anzahl liegt mittlerweile zweisprachig oder ausschliesslich in Nevār-Übersetzung vor.¹⁶⁵

Nebst publizierten und innerhalb der eigenen Familie tradierten Manualen ist eine wahre Fülle an Ritual-Literatur in den lokalen Archiven einsehbar.¹⁶⁶ Diese Manuskriptsammlungen sind für den aktuellen Ritualvollzug nicht direkt relevant, haben aber für die Forschung einen unschätzbaren Wert. Unter anderen sind es die Spezialisten der NewT, die sich archivierter Literatur zur Aufarbeitung und Harmonisierung ihrer Ritualtraditionen bedienen (vgl. S. 83). Weiter stellt die archivierte Ritualliteratur Forschungsmaterial für die an den Sanskrit-Universitäten ausgebildeten Forscher dar (vgl. S. 81). Zumal Nepal in früheren Jahrhunderten verschiedentlich zum Refugium und Angelpunkt von Gelehrten wurde und von zerstörerischen Invasionen verschont blieb, weisen die Archive einen grossen Reichtum an Texten aus unterschiedlichen Epochen und Traditionen auf.

Sprechend für eine verbreitete Ritualtradition um die Navagraha sind die zahlreichen Handschriften in den National Archives¹⁶⁷, ferner in den Āśā Archives (New. Aśa Saphu Kuṭhi)¹⁶⁸ und in der Keshar Library (Nep. Kesara

fols. aufweisenden Manuskripten dieses Namens stammt das älteste datierte – A 59/1 – aus N.S. 336 (1215-16 n. Chr.).

¹⁶⁵ In jüngster Zeit erschienen dagegen wiederum, bedingt durch die Nachfrage aus nepalisch-buddhistischen Kreisen ausserhalb der Newar-Gemeinschaft, Übersetzungen von buddhistischen Quellentexten ins Nepali, gar ins Englische.

¹⁶⁶ Eine Einführung in die nepalische Texttradition, die verwendeten Materialien und Schriften liefert LIENHARD (1988, ix–xxv), mit einer anschliessenden weiterführenden Bibliographie zum Thema. Zu Newar-Schriften siehe ferner ŚĀKYA (1973).

¹⁶⁷ Für eine Skizze der National Archives (Nep. Rāṣṭriyā Hastābhilekālāya) und der dort verwahrten Manuskriptsammlungen siehe WITZEL (2001, 259). Der 2003 im Rahmen des NGMPP (Nepal-German Manuscript Preservation Project) in digitalisierter Form veröffentlichte Katalog führt 109'236 Einträge. Davon sind 6668 Mss. unter 'Jyotiṣa', 29'644 unter 'Karmakhāṇḍa' erfasst. Die ausschliesslich auf Navagraha-Rituale und hymnische Texte oder *mantra-s* ausgerichteten Mss. oder Ms.-Teile der Hindu-Traditionen, wie sie in den Kategorien 'Karmakhāṇḍa', 'Stotra', 'Mantra' und 'Tantra' erfasst sind, können auf über 1'000 geschätzt werden.

¹⁶⁸ Die Āśā Archives (New. Aśa Saphu Kuṭhi) konzentrieren sich auf die Sammlung und Katalogisierung von Manuskripten mit einem besonderen Augenmerk auf Manuskripten der Newar-Tradition. Dank grosszügiger Unterstützung aus Japan konnte vor kurzem mit der Digitalisierung von Manuskripten begonnen werden, nunmehr steht ein digitaler Lese-

Pustakālaya)¹⁶⁹, alle in Kathmandu. Zusätzlich zu diesen drei Archiven existieren private Sammlungen, die zum Teil auf Anfrage zugänglich sind.

Die ausschliesslich auf die Navagraha ausgerichteten Einträge in den Katalogen¹⁷⁰ müssten durch eine schwer einschätzbare Anzahl von *vidhi*- und *stotra*-Sammlungen ergänzt werden, welche im Titel keinen Bezug zu den Navagraha erkennen lassen. Das können Manuskripte mit eigenständigen Abschnitten zu den Navagraha sein, welche unter einem Sammeltitel – *mantrasaṅgraha*, *stotrasaṅgraha*, *pūjāsaṅgraha* etc. – eingetragen sind, oder aber Manuskripte, welche, wie am Beispiel des *bhīmaratha*-Manuale deutlich wird, einen spezifischen Ritualablauf beschreiben, dessen ein Element die Navagraha integriert.

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

Aufmachung und Darstellung vieler der handschriftlichen, zu einem kleineren Grade der gedruckten Manuale, weisen auf ihre Bestimmung als Arbeitsmaterial und Erinnerungsstütze hin, weshalb sie sich nie als vollständige Texte präsentieren. Dies zeigt sich einmal in der Tendenz, nur die Ritualspezifischen Elemente im Detail zu beschreiben, dagegen erinnerte Passagen höchstens über Stichworte zu vermerken; falls benötigt, wird für deren Vollzug ein entsprechendes Manual vorausgesetzt. Auch geläufige *mantra*-s oder längere Hymnen sind oft nur über ihre Anfangsilben vermerkt. Im vorliegenden Fall fallen die Anweisungen für den die Gruppe der Navagraha einleitenden Sūrya oft ausführlicher aus als für die nachfolgenden *graha*-s; sich

platz zur Verfügung. Im Jahre 2001 wurde eine erste CD-Rom mit einer Sammlung von über 500 Manuskripten auf den Markt gebracht. Weiterhin wird jährlich ein gedruckter Katalog herausgegeben, einzelne Jahrgänge sind zusätzlich zu Newari auch in Englisch erhältlich.

¹⁶⁹ Der handschriftliche Katalog zur Manuskript-Sammlung der Keshar Library (Nep. Kesara Pustakālaya) führt knapp 900 Titel, mit einem grossen Anteil an *tantrasāstra*-Manuskripten (über 100 der Einträge) und *tantrokta-vidhi*-s. Die Manuskripte wurden im Rahmen des NGMPP abgefilmt und flossen in die Mikrofilm-Sammlung der NA ein. Zur Manuskript-Sammlung der Keshar Library ist die Publikation eines kommentierten, zweisprachigen Kataloges in Vorbereitung.

¹⁷⁰ Die Nomenklatur für *graha*-Manuale ist in keiner Weise vereinheitlicht. Zur Bezeichnung von Ritualen an die neun Gestirns Gottheiten werden *graha*- oder *navagraha*-, weniger häufig *sūryādinavagraha*- bzw. *ādityādinavagraha*-verwendet. Während einige Autoren sich auf einen Sammelbegriff wie *grahaśānti* beschränken, nehmen andere die Ritualmodi – *homa*/ *yajña*/ *makha*, *pūjā*, *arcana*, *argha*, *dāna*, *balī*, *stotra* – einzeln oder kummulativ in den Titel auf. Dieser kann ergänzt sein durch generische Begriffe wie *paddhati*, *vidhi*, *vidhāna*, *prayoga*, wie sie zur Bezeichnung von Ritualhandbüchern allgemein üblich sind.

bei jedem wiederholende Schritte werden nur einmal genannt.¹⁷¹

Der vorwiegend funktionale Charakter kommt auch in einer oft grammatikalisch mangelhaften Sprache zum Ausdruck, wogegen ein grammatisch-poetisch polierter Umgang mit Sanskrit und lokalen Sprachen sekundär erscheint. Der Verfasser mag grundsätzlich eher praxis- denn textorientiert gewesen sein. Die Verschriftung mag aufgrund des Diktats durch den *Guru* erfolgt sein, oder der Text wurde aus dem Gedächtnis niedergeschrieben. Oder er wurde von einem bestehenden, möglicherweise in nicht vertrauter Schrift verfassten oder schwer beschädigten Manuskript kopiert. Auch die als Billigdrucke publizierten Manuale zeugen oft von demselben praxisorientierten Umgang mit Sprache.

Viele der handschriftlichen *vidhi-s* haben notizenhaften Charakter, sind in ungestalteter Art verfasst, mit schräg verlaufenden Linien, unregelmässig gesetzten Trennzeichen; Korrekturen, Streichungen, Überschreibungen im Text oder Ergänzungen am Rand sind ein häufiges Merkmal dieser Ritual-Manuskripte. Bei einigen, in der Zusammenstellung der Themen inkohärenten Beispielen liegt die Vermutung nahe, dass es sich um eine Sammlung persönlicher Notizen handelt, oder aber, insbesondere bei unterschiedlichen Handschriften, um eine über Generationen ergänzte Sammlung von Texten und Notizen. Einige der eingesehenen *stotra*-Manuskripte fallen dagegen durch eine ausgesprochen ästhetische Aufmachung auf und sind gelegentlich mit farbigen Illustrationen der Navagraha angereichert.

Die in den letzten Jahrhunderten verfassten Manuskripte bestätigen die Tendenz, Anweisungen, Materialien und strukturierende Begriffe in der Lokalsprache zu ergänzen. Dies trifft insbesondere für die Manuskripte der NewT zu, welche zunehmend mit Newari durchsetzt sind und nur noch die zu rezitierenden Passagen in Sanskrit wiedergeben. Die *graha*-spezifischen Materialien sind oft wechselweise in Sanskrit und Newari/Nepali eingesetzt, vereinzelt auch zweisprachig. Die Tendenz zu Kommentaren in lokalen Sprachen – Nepali in *Parvatīya-vidhi-s*, Newari in den *vidhi-s* der VajT, weniger der RājT – hat schon ab dem siebzehnten, vermehrt ab dem achtzehnten Jahrhundert eingesetzt, und sie ist in den gedruckten Manualen für den Lokalgebrauch eher die Regel denn zur Ausnahme.

Einige insbesondere der jüngeren *vidhi-s* integrieren Skizzen des Ritual-Arrangements oder des *navagraha-maṇḍala* mit spezifizierter Anordnung der *graha-s*, ihren Farben und Symbolen.

Die aktuelle Verfügbarkeit von Ritualmanualen stellt sich in den drei zur

¹⁷¹ Regelmässig konnten bei einzelnen *graha-s* fehlende *mantra-s*, unvollständige Materialangaben oder weitere 'Flüchtigkeiten' festgestellt werden, die beim Vollzug vom Priester ggf. ergänzt werden.

Diskussion stehenden Traditionen je anders dar. Während die Verwendung handgeschriebener *vidhi-s* unter den *Parvatīya*-Priestern des Kathmandutals zur Seltenheit geworden ist, stützen sich die *Rājopādhyāya-s* weiterhin vorwiegend auf ihre handschriftlichen Manuale. Die *Vajrācārya-s* in Kathmandu können mittlerweile auf eine beachtliche Varietät an für den internen Gebrauch publizierten Ritualmanualen zurückgreifen, während die lokalspezifischen Varianten ihrer Praxis in Patan, Bhaktapur und weiteren, von der Kathmandu-Tradition abweichenden Orten weiterhin die Konsultation der eigenen handschriftlichen Manuale verlangen.

Bezüglich der für die Lokalpraxis relevanten Manuale können zusammenfassend folgende Tendenzen festgehalten werden:

- ▷ Handschriftliche Ritualmanuala sind Einzelwerke, vom Benutzer zum Eigengebrauch ediert, kopiert oder geerbt. Die traditionelle, tendenziell individualisierte, familienintern oder über den *Guru* erfolgte Vermittlung des Ritualwissens impliziert einen gewissen Grad an Individualität in der Ausführung.
- ▷ Durch die Veröffentlichung von Ritualmanualen und die institutionalisierte Vermittlung von ritualbezogenem Fachwissen setzt eine tendenzielle Kanonisierung der Tradition ein, wie sich insbesondere innerhalb der ParT, zudem, beschränkt auf Kathmandu, innerhalb der VajT abzeichnet.
- ▷ Gedruckte Handbücher tendieren zu einer zunehmenden Detailtreue. Die Ritualhandlungen sind ausführlicher beschrieben und oft in lokaler Sprache erläutert, *mantra-s* und gängige Hymnen sind in voller Länge zitiert, Alternativen bezüglich des Ablaufs oder des zu rezitierenden Textes ergänzt, Materiallisten und Skizzen des Ritual-Arrangements oder der zu kreierenden *maṇḍala-s* mitgeliefert.
- ▷ Die aktuell verwendete Ritualliteratur der ParT, sofern von Nepal-orientierten Verlagen gedruckt, ist durchwegs durch Kommentare in Nepali ergänzt. Vereinzelt sind auch die zu rezitierenden Passagen selbst aus dem Sanskrit übersetzt.¹⁷² Dagegen tendieren sowohl handschriftliche als auch gedruckte Manuale der NewT zu Erläuterungen in Newari.¹⁷³

¹⁷² Ein frühes Beispiel ist das von Kṛṣṇaprasād Bhaṭṭarāi editierte, vom nepalischen Königshof in Auftrag gegebene *agnisthāpana-vidhi* (BHAṬṬARĀI, 1969). Auch einige der geläufig rezitierten *Purāṇa-s* und die Epen sind in Sankrit-Nepali oder ausschliesslich in Nepali greifbar. Zumal gedruckte Handbücher keine Vorkenntnis der traditionellen Schriftsysteme verlangen, geht mit deren Verwendung die Vertrautheit im Umgang mit Manuskripten und alten Handschriften verlustig; das diesbezogende Wissen wird zunehmend zu einem Spezialgebiet von Forschenden eher denn Praktizierenden.

¹⁷³ Jüngst aufkommende Argumente für die Verwendung von Nepali sind in der Tatsache

Wie die konkrete Durchführung von Ritualen dem Beobachter beweist, stellen Manuale keine wirklichkeitsgetreuen Abbildungen von Ritualen dar, sondern mehr oder weniger detaillierte Gedankenstützen zu deren Vollzug durch Spezialisten. Manuale von unterschiedlichen Verfassern mögen zudem Abweichungen im Ablauf aufweisen, welche den Spezialisten bewusst sein mögen, deshalb aber nicht zu einer Bereinigung der abweichenden Passagen führen müssen. Sowohl im Umgang mit handschriftlichen als auch gedruckten Handbüchern zeigt sich eine auffallende Toleranz bezüglich unterschiedlicher Vorschriften und abweichender Abläufe; soweit ein Handbuch bzw. dessen Verfasser als Autorität respektiert wird, wird auch die Richtigkeit der beschriebenen Anleitungen und Ritualabläufe angenommen. Gleichzeitig nehmen die ausführenden Ritualspezialisten sich die Freiheit, Abläufe oder in den Manualen vorgegebene Materialien ggf. zu modifizieren. Die konkrete Ausführung jedes Rituals verlangt einen situationsbedingten Handlungsspielraum, der vom Spezialisten verantwortet wird. Veränderte äussere Umstände sozio-ökonomischer Art oder neuartige Bedürfnisse der Klientel implizieren eine laufende Revision bestehender bzw. die Komposition neuer Manuale, wie das Beispiel der *saralita gareko*-Handbüchlein zeigt.

begründet, dass zunehmend auch potentielle Interessenten aus den eigenen Reihen nicht mehr mit Newari vertraut sind.

6. RITUELLE REPRÄSENTATIONEN DER NAVAGRAHA

Visible et invisible, manifest et caché, présent et absent, ici et ailleurs, partout et nullepart, bref au-delà, le corps du dieu pose le problème des rapports entre le divin, la forme ou les formes, l'individualité. (...) le corps divin, plutôt que forme, est-il souffle, énergie, action, éclat, luminosité, gloire, splendeur.

Die von MALAMOUD & VERNANT (1986, 13) hinsichtlich der vedischen Götterwelt formulierten Charakteristika des göttlichen 'Körpers' bzw. göttlicher 'Substanz' treffen in ähnlich vielschichtiger Weise auf die 'Körperlichkeit' der Navagraha zu. Sie wirken aufgrund ihrer substanzhaften individuellen Charaktere, und sie können in materiellen Formen begegnet werden. Im Gegensatz zu den meisten Gottheiten manifestieren sie sich dem Menschen nicht nur in rekonstruierter, ikonischer oder anikonischer, sondern auch in einer sichtbaren, und im Falle von Sonne und Mond eminent spürbaren Weise. In ihrer physikalischen Form erinnern sie an die von MALAMOUD & VERNANT (1986, 85) beschriebene Körperlichkeit (*tanū, śarīra*) der vedischen, den Elementen verbundenen Götter Agni, Soma oder Vāyu.¹ Sie sind dem Menschen sichtbar, ihre Göttlichkeit impliziert aber, dass sie weder greifbar noch zerstörbar bleiben.

Nebst seiner physikalischen ist jedem der *graha-s* eine je spezifische mythologische Erscheinung eigen. Ihre astrologischen Charaktere stellen eine weitere Komponente ihres Wesens dar, welche in Relation zu ihren räumlichen und zeitlich-zyklischen Eigenschaften steht.

Ein weiterer Aspekt ihrer 'Körperlichkeit' ergibt sich aus ihrer rituellen Repräsentation², welche uns im folgenden beschäftigt. Bezüglich des Gra-

¹ Die beiden astrologisch mit den Mondknoten identifizierten *graha-s* Rāhu und Ketu erscheinen durch ihre enge – und ursprüngliche – Assoziation mit Finsternissen bzw. Meteoren in gewisser Weise genauso physikalisch-manifest wie die restlichen *graha-s*. Ihre Bezeichnung als 'Schattenplaneten' (Skt. *chāyagraha*) bringt ihrer subtileren Materialität zum Ausdruck.

² Repräsentation ist hier im Sinne ihrer materiellen bzw. symbolischen, ins Ritual integrierten Form zu verstehen; die gewählten Materialien sind nicht zufällig gewählt, sondern repräsentieren bestimmte Aspekte des entsprechenden *graha* über ihre Farbe, ihre Konsistenz, ihre Eigenschaften; vgl. die einleitenden Bemerkungen von Horst Wenzel in WULF & ZIRFAS (2004, 91–92).

des ihrer Manifestierung unterscheidet BONER ET AL. (1996, 75) *pratīta* (Skt., 'Realisierung', 'Intuition'), *pratīka* (Skt., 'Symbol') und *pratimā* (Skt., 'Ikone', engl. *image*).³ In lokalen Sprachgebrauch werden *pratimā* und *mūrti* wechselweise für eine vollikonische zwei- oder dreidimensionale Darstellung einer Gottheit gebraucht, *pratīka* ist geläufig für symbolhafte Wiedergaben, sei es durch graphische Symbole oder Gottheit-spezifische Materialien; in den lokalen Manualen erscheint alternativ der Begriff *pramāṇa* (Skt./Nep., 'Beweis', 'Zeugnis', 'Massgabe'). *pratīta* als dritte Kategorie der rituellen Repräsentation bietet sich zur Bezeichnung von Ritualen bzw. -elementen an, welche auf einer rein mentalen bzw. tonalen Invokation und Verehrung der Gottheit aufbauen, ohne jede materielle Repräsentation; die Gottheit nimmt im Körper des Verehrenden als temporärem 'göttliches Gefäß' Einsitz.⁴

Eine weitere, in den folgenden Ausführungen einbezogene Unterscheidung betrifft das Kriterium der Dauerhaftigkeit; temporäre Formen der Gottheit stehen den permanenten gegenüber. Erstere Ebene göttlicher Realität wird auch als *sakalā* ('bestehend aus Teilen') bezeichnet und bezieht sich auf eine zeitlich limitierte Manifestation, wobei die Gottheit in eine materielle Form eingeladen und nach dem Vollzug des Rituals wieder verabschiedet wird. Dagegen bezeichnet *niṣkalā* ('ohne Teile') die dauerhaft-zeitlose Präsenz einer Gottheit, welche über *prāṇa-pratiṣṭhā* ('Einhauchung des Lebensodem's') einmalig belebt wurde oder sich selbst manifestierte (MALAMOUD, 1986, 80).⁵

MARKEL (1995, 8–16) unterscheidet die Navagraha-Darstellungen in indischen Tempeln nach drei unterschiedlichen Motiven ihrer Integration: (1) Navagraha-Darstellungen, welche sich im Eingangsbereich, vorzugsweise in Torbögen befinden, und der Demarkation und dem Schutz des Allerheiligsten dienen, (2) auf einer quadratischen Plattform angeordnete oder an der Wand aufgereihte Navagraha-Ikonen, welche der Verehrung durch die Besucher, gegebenenfalls zusätzlich durch die Priester als Teil des Tempelkults dienen, und (3) als Geleit anderer Gottheiten aufgrund ihrer astrologischen oder kosmographischen Bezüge. Wie die nachfolgenden Ausführungen zeigen

³ Charles Malamoud erläutert die zwei Begriffe *pratimā* und *mūrti* für 'Ikone' als einer religiös motivierten, figürlichen Wiedergabe einer Gottheit, wobei er *pratimā* als Replika, Portrait oder Reflex, *mūrti* als kondensierte Präsenz, Fixierung, angehaltene Bewegung interpretiert (MALAMOUD & VERNANT, 1986).

⁴ Diese drei Typen der rituellen Repräsentation unterscheiden sich von der Dreiteilung der Erscheinungsformen einer Gottheit nach *para*, der höchsten Form jenseits aller Qualitäten, *sūkṣma*, der feinstofflichen tonalen Form insbesondere ihres *mantra* und *sthūla*, der grobstofflichen, physikalischen Form (BEANE, 1977, 150–151).

⁵ In philosophischen Kontexten bezeichnen diese zwei Aspekte einer Gottheit nicht die konkrete Form ihrer ikonographischen Präsenz, sondern die Gottheit in ihrer transzendenten bzw. weltimmanenten Form; ausschliesslich letztere ist es, die der Mensch ansprechen oder in einer Ikone verehren kann.

werden, beschränken sich die ikonographischen Darstellungen der Navagraha im Kathmandu-Tal auf die unter (1) und (3) aufgeführten Funktionen, während der unter (2) aufgeführte Typus fehlt – ein Befund, der in Anbetracht der Aktualität von Navagraha-Ritualen vorerst erstaunen mag.

Permanente ikonische Repräsentationen der Navagraha als Gruppe sind in Nepal nicht häufig. Sie treten als Votivstatuen oder, wie bei den Darstellungen links und rechts der vier Eingänge einiger Pagodentempel, als symbolisch-dekorative, möglicherweise protektive Elemente ohne rituelle Einbindung auf.⁶ *Navagrahamanḍapa-s* mit vollikonischen, auf einer quadratischen Grundfläche arrangierten Einzeldarstellungen der neun Planetengötter, wie sie heute in vielen śivaitischen und viṣṇuitischen Tempeln in Nord- und insbesondere in Südindien und Sri Lanka verehrt werden, gibt es im Kathmandutal nicht. Ebenso wenig finden sich in die Umwandlungsgänge von sakralen Anlagen eingearbeitete, sich an den Himmelsrichtungen orientierende Nischen für die *graha-s* – ein in einigen Tempelanlagen Burmas umgesetztes Konzept ihrer Integration in die Tempelarchitektur und in die verehrenden Referenzen durch die Besuchenden.⁷

Die in YājñS, JaiGS oder MaP beschriebenen Rituale an die Navagraha sehen ihrer ikonische Herstellung aus unterschiedlichen Metallen vor, und

⁶ Es gibt bislang keine umfassende Zusammenstellung von Navagraha-Darstellungen in Nepal. Einen Ansatz hierzu leisteten PAL & BHATTACHARYYA (1969). Einige Beispiele finden sich bei BANGDEL (1995), bei GAIL (1980) und GAIL (1988), ferner in den beiden Artikeln zur ikonographischen Entwicklung von Sūrya und den Navagraha in Nepal von JOŚĪ (1972) und MIŚRA (1972). Die vorhandenen Beispiele zeugen von unterschiedlichen Epochen und ikonographischen Einflüssen, auf die hier nicht im Detail eingegangen wird.

⁷ David Pingree führt in seiner Besprechung ikonographischer Ursprünge die indische Entwicklung primär auf den Einfluss griechischer Quellen zurück, wie sie zu Beginn unserer Zeitrechnung nach Indien gelangten und ins Sanskrit übersetzt bzw. weiterverarbeitet wurden (PINGREE, 1964, 250–51). Er vermerkt die auffälligsten Ähnlichkeiten von indisch-ikonographischen Beschreibungen mit zeitgenössischem Material griechischer, lateinischer und arabischer Provenienz. Derselbe Aufsatz enthält Abschnitte zur Ikonographie aus verschiedenen indischen *Jātaka*-Texten in Sanskrit und englischer Übersetzung. Stephen Markel's Studie zu den Anfängen ikonographischer Darstellung der Navagraha enthält Bildmaterial, welches einen wertvollen Einblick in die frühen Darstellungen in Nordindien gibt (MARKEL, 1995, insbes. Kap. 3–5). Ikonographische Details der Navagraha in ausgewählten Texten, mit besonderer Beachtung des AgniP, stellt MALLMANN (1963, 81–92) zusammen, die Entwicklung der Navagraha-Ikonographie in Tamil Nadu THIAGARAJAN (1989, 308–338); vgl. auch die Angaben bei AGARWAL (1995, 83–84, 88 und Abb. 59), bei SHAH (1996, 28), bei DIEHL (1956, 299) und bei KEILHAUER & KEILHAUER (1990, 232–234). Bei SHAH (1996, 68) finden sich weitere Beispiele von Navagraha-Reliefs, die entweder über dem Tempeleingang oder in den Zierrahmen (*torana*) von Sonnenstatuen eingearbeitet sind. Einzigartig sind die bei RAJESHWARI (1991) dokumentierte Darstellung der *graha-s* zusammen mit ihren Gemahlinnen oder das bei MALLMANN (1963, 9, plate V a) abgebildete *navagrahacakra*.

Details ihrer Erscheinung, ihre Grösse und ihrer Attribute oder Blickrichtungen mögen in lokal verwendeten Manualen weiterhin aufgeführt sein, ohne aber materiell-ikonisch umgesetzt zu werden. Nicht, dass es im Kathmandutal keine Tradition ihrer ikonographischen Darstellung in Stein, Holz oder auf Gemälden geben würde. Die *graha-s* fanden Eingang sowohl in die dreidimensionale Steinmetz-, Holzschnitt- und Metall- als auch in die zweidimensionale Kunst des *maṇḍala-poubhā* (sakrales Gemälde auf Stoff), elaborierter Horoskope und Manuskripte (siehe unten). Mit Ausnahme der buddhistischen *maṇḍala-s* dienen diese ikonographischen Darstellungen jedoch nicht dem Vollzug von *graha*-spezifischen Ritualen.

Verschiedene Stufen der symbolischen Wiedergabe – ein Attribut, ein bestimmter Gegenstand, ein Symbol, ein *yantra*, eine Getreideart, eine Pflanze – werden anstelle der vollikonisch-dreidimensionalen Repräsentation in rituellen Kontexten eingesetzt. Temporäre Formen tendieren zu anikonischen, Gottheit-spezifischen oder -neutralen Repräsentationen, ferner zu Kompositionen aus mehreren Elementen wie den *maṇḍala-s* bzw. *yantra-s*, den Symbolen der Gottheit, Gefässen, pflanzlichen und mineralischen, rohen oder verarbeiteten Materialien.

Der nachfolgende Überblick über die permanenten und die Beschreibung der temporären, für die Dauer eines konkreten Rituals erstellten Repräsentationen der Navagraha in Nepal veranschaulichen sowohl traditions- und lokalspezifische Aspekte als auch traditionsübergreifend manifeste Einflüsse.

6.1 Ikonographische Navagraha-Darstellungen

Die ikonographischen Navagraha-Darstellungen des Kathmandutales in Stein beschränken sich fast durchwegs auf Stücke, welche mittlerweile zum Bestand von Museen des In- und Auslandes gehören. Diese freistehenden oder als Halbreief gearbeiteten Ikonen zeigen Sūrya bzw. Candra übergross im Zentrum, während die restlichen *graha-s* in einem Bogen-ähnlichen Arrangement um die zentrale Figur oder in zwei vertikalen Reihen links und rechts angeordnet sind.⁸ Weiterhin in sakrale Komplexe integrierte Beispiele dieses Typus finden sich beim Tilmahādevanārāyaṇa-Tempel in Bhaktapur (siehe Abb. A2) oder beim Indreśvara-Tempel (Abb. A3) und am Triveṇīghāṭ in Panauti. In Bhaktapur befindet sich zudem ein zu einen auf privatem Grund gelegenen śivaitischen Heiligtum gehöriger elaborierter Schrein der Navagra-

⁸ Die verbliebenen Beispiele weisen teils auf einen śivaitischen, teils auf einen buddhistischen Kontext hin, einige sind aufgrund mangelnder Indizien nicht einzuordnen; vgl. den in Kürze erscheinenden Aufsatz zu *sūrya*- und *candra-maṇḍala-s* in Nepal von Gerd Mevissen.

ha mit Śiva-Sūrya im Zentrum (Abb. A1,1-3). Einzigartig ist die Navagraha-Reihe, welche in der Seitenwand einer Wasserstelle (Nep. *dhruvedhārā*) zur rechten Seite des *Bhairavanātha*-Tempels am Taumadhiṭol in Bhaktapur erhalten ist; alle *graha-s* sind sitzend und von gleicher Grösse als Halbreiefs gearbeitet und mit je spezifischen Attributen versehen.⁹ Während letztere Gruppe zumindest heute keinerlei Spuren einer Verehrung trägt, werden die in Tempelkomplexe integrierten Schreine von den zuständigen Priestern auf ihrem morgentlichen Rundgang, ferner von den Besuchern verehrt, doch ohne spezifisch auf die Navagraha ausgerichtete Konnotation; es scheint, als würde nur die zentrale Gottheit wahrgenommen. Vor keinem der genannten Schreine finden regelmässige oder gelegentliche Rituale an die Navagraha statt, weder durch den amtierenden Priester noch im Zusammenhang mit *navagrahasānti* durch die Besuchenden.

Die *graha-s* erscheinen an einigen Pagodentempeln des Tales als Holzschnitzereien links und rechts der in die vier Himmelsrichtungen weisenden Türöffnungen. Beispiele solcher Darstellungen am Viśveśvara- und Hariśaṅkara-Tempel in Patan wurden von GAIL (1980) veröffentlicht, dasselbe Konzept wurde beim Kṛṣṇa-Tempel in Panauti (*Trivenighāt*) umgesetzt.¹⁰ In den buddhistischen Heiligtümern des Tales fehlen vergleichbare Darstellungen, indes sind auch in diesen wiederholt Sūrya und Candra in die Metallfassung links und rechts des Eingangs zum öffentlichen Hauptschrein (New. *kvapaḥ dyah*) dargestellt. Eine Ausnahme in zweierlei Hinsicht stellt *Utubahī* (Skt. Caturvarṇa Mahāvihāra) in Bhaktapur dar: Es zeigt die komplette Serie der *graha-s*, in zwei Gruppen links und rechts des Eingangs zum Hauptschrein aufgereiht,¹¹ und es schliesst die Darstellung von Janma ein.¹² Diese Form

⁹ Diese Reihe ist u. a. bei BANGDEL (1995) abgebildet.

¹⁰ Siehe auch GAIL (1984, 47–48). Das Fehlen von Ketu in diesen Darstellungen kann auf Gründe der Symmetrie eher denn auf eine Ignorierung desselben zurückgeführt werden; zur Zeit der Erstellung dieser Bauwerke ist er längst in die Neunergruppe integriert.

¹¹ Alle *graha-s* sind in Lotussitz und vierarmig dargestellt und zu beiden Seiten des Portals durch eine *camara*-haltende, stehende Figur abgeschlossen. Die *graha-s* links des Portals (vom Betrachter aus) sind, aufgrund der erkennbaren Attribute bzw. Reittiere: Sūrya (mit zwei Lotussen, auf einem Pferd), Śani (kantiges Gesicht, mit Krug und Dreizack, auf einer Schildkröte), Rāhu (grosser Kopf, ohne Unterkörper, auf einem Löwen), Ketu (Schlangentrumpf, auf einem Vogel), Janma (auf einem Bullen). Die *graha-s* rechts des Portals (vom Betrachter aus) sind: Candra (mit zwei Lotussen, auf zwei Gänsen), Maṅgala (mit Schwert oder Keule, auf Wolf oder Hund), Budha (Mit Pfeilbogen und Pfeil, auf wildem Löwen), Guru (mit Gebetsschnur und Buch, auf einem Elefanten), Śukra (mit Gebetsschnur und Vase, auf einem Lotus).

¹² Janma oder Janmadevatā stellt sich als eine Besonderheit der NewT heraus und kann als eine vergöttlichte Verkörperung der zeitlichen Komponenten bei der Geburt verstanden werden; er hat Attribute, die an Śiva in seiner friedvollen Erscheinung erinnern (siehe unten).

der Darstellung in Fünfergruppen links und rechts des Eingangs wurde auch am Nepal-Tempel in Benares (Varanasi) umgesetzt, einschliesslich Janma, der anderswo in keinerlei Weise in die indische *graha*-Ikonographie integriert ist.¹³

Die ikonographischen Sets einzelner *bahā-s* in Kathmandu integrieren nicht die Navagraha, sondern die *nakṣatra-s*. Ein einzigartiges Beispiel hierhin stellt Chuṣya-Bahā (Skt. Guṇākara Vihāra) in Kathmandu dar, wo nebst Grahamātrkā, den *Pañcarakṣā* und den *Saptavāra-Devī-s* auch die *nakṣatra-s* in die Schnitzereien an den Holzstreben des Innenhofes dargestellt sind (KOOIJ, 1977). Auch im nicht unweit von Chuṣya-Bahā gelegenen Picha-Bahā (Skt. Pūrṇabuddhamahāvihāra) sind nebst Grahamātrkā und den *Pañcarakṣā-s* zumindest ein Teil der *nakṣatra-s* an den Holzstreben des Innenhofes dargestellt. Diese buddhistischen Darstellungen werden heute kaum mehr in den Ritualvollzug einbezogen, sondern gehören zum ikonographisch-symbolischen Konzept des jeweiligen Heiligtums.¹⁴

Bis heute findet sich eine Vielzahl von Sūrya- und Candra-Darstellungen in Stein ohne begleitende *graha-s* in Tempelbereichen, bei Wasserstellen (Nep. *dhūṅgedhārā*) oder am Weg.¹⁵ Nebst diesen ikonischen Darstellungen erscheint das Paar von Sūrya und Candra ausgesprochen häufig in symbolischer Form, wobei die Sonne als Kreis mit strich- oder flammenförmigen Strahlen, mit oder ohne Gesicht, der Mond in analoger kreisrunder Form, jedoch mit eingearbeiteter Mondsichel, seltener ausschliesslich als Sichel, dargestellt wird. Dieses Doppelmotiv findet sich links und rechts von Tempel- und Hauseingängen (Abb. B2-B4). In Tempelbereichen ziert es die Holz- oder Metallreliefs der Eingänge, oder es bildet das Hauptmotiv der beiden davor aufgestellten Metallbanner (*dhvaja*, vgl. Abb. B3)). Regelmässig erscheinen Sonnen- und Mondscheibe im Kopf von Steininschriften (Abb. B1,1-3) und auf *poubhā-s* (New.; Nep. *paṭa* – sakrales Gemälde auf Stoff). Das Paar von Sonne und Mond ist mit einer Vielzahl von Bedeutungen assoziiert, welche sich aus ihrer Komplementarität, ihrer regelhaften Zyklik und gleichzeitig

¹³ Pers. Mitt. und photographische Dokumentation von Gerd Mevissen.

¹⁴ Gemäss LEWIS (2000, 161) ist das ikonographische Inventar der Streben in Chuṣya-Bahā nach dem *Dhāraṇāsamgraha*, einer Sammlung der geläufigsten protektiven Rezitationen, arrangiert und ermöglich(t)e den Verehrenden, die entsprechenden Texte bei ihrer Begehung des *vihāra* zu rezitieren.

¹⁵ Eine Auswahl solcher Darstellungen sind bei BANGDEL (1995) abgebildet. Die Darstellungen bei den *dhūṅgadhārā-s* mögen früher zur täglichen Verehrung der Sonne (*sūryārgḥa*, *sūryārcana*) gedient haben. Bezüglich Candra wurde von den hierhin befragten Priestern die Vermutung geäussert, dass das allmonatliche Vollmondritual (*pūrṇimāpūjā*), das in vielen Familien weiterhin zuhause auf dem Dach vollzogen wird, möglicherweise früher wahlweise gemeinsam an der Wasserstelle vollzogen wurde. Beides kann heute nicht mehr beobachtet werden.

ihrer Zeitlosigkeit, ihrer essentiellen Lichthaftigkeit oder ihren unterschiedlichen, oft komplementär verstandenen Kräften ableiten. Als die über alles wachenden 'Augen des Himmels' stehen sie ferner als Zeugen irdischer Vorgänge, als eine symbolische Verankerung in der 'ewigen' Zeit. Eine unter vielen Assoziationen beruft sich explizit auf die Eigenschaft von Sūrya als Anführer der *graha-s* (*grahādīpati*) und Candra als Anführer der *nakṣatra-s* (*nakṣatrādīpati*); diese Konzeption wird insbesondere in den Ritualtexten der VajT wiederholt explizit gemacht (siehe unter Kap. 11.3).

Bemerkenswert ist das Fehlen jeglicher isolierter Darstellung von Śani im Kathmandutal; dagegen sind dem unter den Navagraha am meisten gefürchteten Planetengott in Indien verschiedentlich eigene Tempel oder zumindest prominent plazierte Schreine geweiht.¹⁶

Wie die von lokalen *Citrakāra-s*¹⁷ (New. *Pū*) hergestellten Skizzenbücher und in der lokalen Tradition ikonographisch umgesetzte buddhistische Quellen bezeugen, gehören die Navagraha, oft ergänzt durch Janma, zum ikonographischen Inventar der sakralen Kunst des Tales (siehe Abb. H1-H2).¹⁸ Nebst ihrer Umsetzung in dreidimensionale, in die Sakralarchitektur integrierte Darstellungen werden diese Vorlagen vorwiegend in der Newar-buddhistischen Tradition zur Herstellung von *maṇḍala-s* verwendet. Sich an diese Richtlinien anlehrende farbige *graha*-Darstellungen illustrieren auch einige der nepalischen Manuskripte insbesondere der *stotra*-Klasse; als Beispiel seien die ikonographischen Merkmale der *graha*-Illustrationen in E 789/12 aufgeführt:¹⁹

¹⁶ Zu indischen Darstellungen speziell von Śani siehe MEVISSSEN (2000).

¹⁷ Der *thar*-Name *Citrakāra* bezeichnet eine traditionellerweise mit der Herstellung sakraler Kunst betraute Spezialistengruppe innerhalb der Newar-Gemeinschaft, welche sich, wie ihr Name, 'Bild-Macher', nahelegt, auf Gemälde im weitesten Sinn spezialisiert, während für die Herstellung sakraler Kunst in Stein, Holz und Metall je andere Kasten zuständig waren. Die *Citrakāra-s* stellen ihr Wissen und ihre Kunst in den Dienst der gesamten Gemeinschaft; vgl. Seite 51.

¹⁸ Vgl. Pratiṣṭhālakṣaṇasārasamuccaya (BÜHNEMANN & TACHIKAWA, 1990, 38–39, Abb. 101, 107–115) sowie die bei BLOM (1989, 60–61) wiedergegebenen Modellbücher. Unter den buddhistischen Quellen dienen Niṣpannayogāvalī und Sādhnamālā bis heute als Referenztexte bezüglich ikonographischer Details, zudem werden Ritualtexte zur Verehrung des Durgatipariśodhana oder der *Pañcarakṣā* (vgl. App. I, (AppTe-11)), welche mental oder materiell zu kreierende *maṇḍala-s* von Gottheiten beschreiben, konsultiert.

¹⁹ E 789/12 (NA) stellt ein sehr sorgfältiges Beispiel eines der RājT zugehörigen 'Navagrahadhyānastotra' dar, bei welchem farbige Illustrationen der *graha-s* und Janmadevatā jeweils in die Mitte des Textes gesetzt sind; vgl. App. I, (AppTe-7).

<i>graha</i>	Anzahl Arme; Attribute bzw. <i>mudrā-s</i>	<i>vāhana</i>	Bemerkungen
<i>Āditya</i>	2 Arme, je mit Lotus	Wagen mit 7 Pferden und Lenker	in <i>padmāsana</i>
<i>Soma</i>	2 Arme; li Lotus, re Muschel	Wagen mit Gänsen und Lenker	in <i>padmāsana</i>
<i>Maṅgala</i>	4 Arme; re oben Schwert, li oben Dreizack, re unten Keule, li unten <i>abhaya</i>	weisse Ziege	
<i>Budha</i>	4 Arme; re oben Schwert, li oben Schild, re unten Muschel, li unten <i>varada</i>	Löwe in Bewegung, mit aufgerissenem Maul	
<i>Bṛhaspati</i>	4 Arme; re oben <i>mālā</i> , li oben Dreizack, li unten ?, re unten <i>abhaya</i>	Elephant (in Ruhestellung)	mit Bart
<i>Śukra</i>	4 Arme; re oben Buch, li oben Stab, li unten <i>varada</i> , re unten <i>abhaya</i>	weisses Pferd	
<i>Śani</i>	4 Arme; re oben Pfeil, li oben Pfeilbogen, li unten ?, re unten ?	Krähe	mit fliegendem Haarschopf
<i>Rāhu</i>	4 Arme; re oben Schwert, li oben Stab?, li unten ?, re unten <i>abhaya</i>	Thron?	nur Oberkörper, korpulent
<i>Ketu</i>	2 Arme; re Schwert, li ?	Vogel	Unterkörper schlangenförmig
<i>Janma</i>	2 Arme; re <i>varada</i> , li Lotus	in <i>padmāsana</i> auf Stier	

Ferner wurden die Navagraha und weitere, mit der individuellen Lebenszeit assoziierte Gottheiten – nebst Gaṇeśa insbesondere die Gruppen der 'Acht Lange-Lebenden' (*Aṣṭacirañcīvi*) und der 'Acht Wohlwollenden' (*Aṣṭavasū-s*) – verschiedentlich im Kopfteil elaborierter Horoskope dargestellt.²⁰ Die *graha-s* erscheinen weiter als Nebengottheiten auf hinduistischen und buddhistischen *poubhā-s*. Während es nur wenige hinduistische, vorwiegend viṣṇuitische Beispiele gibt,²¹ spielt die zweidimensionale ritualsakrale Kunst im Newar-buddhistischen Kontext eine grosse Rolle. Nebst *poubhā-s* werden mit gefärbtem Sand oder Steinmehl gestreute *maṅḍala-s* regelmässig in den Ritualvollzug integriert.²² Eines der im Rahmen von *budhājaṅku* zur

²⁰ Zwei Beispiele solchermassen elaborierter Horoskoprollen aus Stoff gehören zur privaten Sammlung von Dinesh Raj Pant; gemäss seiner Auskunft waren diese Ende des 18. Jh. für Mitglieder des Königspalastes in Auftrag gegeben worden.

²¹ Ein bei PAL (1970, 83–84) abgebildetes Beispiel zeigt Vaikuṅṭha, die himmlische Residenz des Viṣṇu. Dieses *poubhā* befindet sich heute im The Prince of Wales Museum. Ob es sich bei hinduistischen *poubhā-s* um reine Kunstwerke oder um Ritual-Objekte handelte, ist nicht klar. Ein Einblick in einige private, reich bebilderte *pūjakoṭhā-s* lässt vermuten, dass *poubhā-s* der bevorzugten Gottheiten möglicherweise früher auch für den privaten Kult in Auftrag gegeben wurden. Heute dominieren in der Regel in Indien hergestellte farbige Seriendrucke.

²² Für temporäre rituell verwendete Streu-*maṅḍala-s* wurde ein Negativ-Verfahren unter Beizug geschnittener Holzmodel entwickelt, welche eine serielle Erstellung aus Steinpulver ermöglichen. Heute sind Sieb-Verfahren unter Anwendung von Schablonen oder aber Stoffdrucke üblichere Mittel der Multiplikation. Im Vorfeld der grösseren jährlichen Feste stellen die *Citrakāra-s* weiterhin Bilder der jeweiligen Hauptgottheiten her, deren Umriss-

erstellenden *poubhā-s* zeigt Uṣṇīśavijayā in Zentrum eines *caitya*, umgeben von den Navagraha einschliesslich Janma, wobei diese vollikonisch oder über ihre Symbole integriert sind (vgl. Abb. G2.1-2).²³ Als Teil desselben Ritualkomplexes werden die *Pañcarakṣā* zusammen mit den Navagraha einschliesslich Janma verehrt, wofür im Zentrum des Arrangements ein gerahmtes, mit Glas geschütztes *maṇḍala* plaziert und verehrt wird, welches die *Pañcarakṣā* und darum herum die *graha-s* zeigt (vgl. Abb. P2.1-2).²⁴

Die Navagraha gehören weiter unterschiedlich zu den Wesenheiten des äussersten Kreises des *durgatipariśodhana-maṇḍala* (BHATTACHARYYA, 1972, 68–71 bzw. 66–71).²⁵ In aktuellen, vereinfachten Ausführungen dieses *maṇḍala*, welches in *Vajrācārya*- und *Śākya*-Familien am dritten Tag nach einem Todesfall in der Familie verehrt und am siebten Tag im Fluss entsorgt wird, sind sie gemäss Nareśamāna Vajrācārya bzw. Sarvajña Vajrācārya zum Teil weiterhin integriert.²⁶ In einigen Manuskripten des Sarvadurgatipariśodhana-Tejorājakaipa wird je ein *maṇḍala* der 'Vier grossen Könige' (*caturmahārājas*), der 'Acht Hüter der Himmelsrichtungen und Welten' (*aṣṭadiglokapalāḥ*), der 'Acht grossen Ergreifer' (*aṣṭamahāgrahāḥ*), der 'Acht grossen Schlangenkönige' (*aṣṭamahānagāḥ*) und der neun *Bhairava-s* beschrieben. Das *maṇḍala* der *aṣṭamahāgraha-s* zeigt im Zentrum Vajrapāṇi und in einem ersten Kreis die acht *graha-s* von Sūrya bis Rāhu; in einem weiteren Kreis erscheinen die *nakṣatra-s* und schliesslich in den 'Toren' des *maṇḍala* die vier *dvārapāla-s*.²⁷ Die Navagraha zusammen mit Janma, den *nakṣatra-s* und weiteren Zeit-

se sie mit geschnitzten, oft mehrere Generationen alten Holzmodellen im Positiv-Verfahren drucken und sie dann mit Pinsel und Wasserfarbe colorieren.

²³ Zu *budhājāṅku* siehe unter Kap. 8.2.2; den Hautgottheiten der einzelnen Ritualstufen entsprechend können nebst Uṣṇīśavijayā auch Vasudhārā und Grahamatṛkā in die Darstellung integriert sein.

²⁴ Dieses *maṇḍala* wird, obschon es die *Pañcarakṣā* im Zentrum zeigt, von Tejaratna Vajrācārya und Sarvajña Vajrācārya als *grahamaṇḍala* bezeichnet. Das von Tejaratna Vajrācārya benutzte Beispiel zeigt ausschliesslich die Symbole der Gottheiten. Der Ikonographie der *Pañcarakṣā* unter Einbezug nepalischen Materials widmet sich MEVISSSEN (1992b), MEVISSSEN (1992a) oder MEVISSSEN (1998).

²⁵ Die Hauptgottheit ist Durgatipariśodhana, der 'Vertreiber von Unglück', ein Epithet des Śākyasiṃha. Die in NiYo beschriebene Erscheinung der Navagraha ist, analog der anderen Gottheiten, vollikonisch, mit definiertem *vāhana* und – ein für die Navagraha einmaliger Befund – zugeordneter Gefährtin (BHATTACHARYYA, 1972, 69–70 bzw. 68–69). Im ersten der von Lokesh Chandra publizierten Manuskripte konnten nur die Belege für Sūrya bzw. Vajrakuṇḍali, für Candra bzw. Vajraprabha und für Maṅgala bzw. Vajrapīṅgala nachgewiesen werden (CHANDRA, 1981, fol. 107 bis 108). Eine alternative Auflistung der Gottheiten des *durgatipariśodhana-maṇḍala* gibt ŚĀKYA (1992, 35–41).

²⁶ In die heutige Praxis integrierte, vereinfachte Formen desselben *maṇḍala* zeigen nur die Symbole; eine Vorlage ist in einem von Badrīratna Vajrācārya editierten aktuellen Manual des 'Śrīdurgatipariśodhana Samādhi' reproduziert.

²⁷ Am Anfang des Abschnitts sind die *bīja-s* aller neun *graha-s* aufgeführt, woraus deut-

bezogenen Wesenheiten sind in den vierten Kreis des *dharmadhātuvāgīśvara-maṇḍala* integriert, welches zum ikonographischen Inventar vieler Newar-buddhistischer *bahā-s* gehört.²⁸

Weniger relevant für die aktuelle, Newar-buddhistische Praxis sind das *mahāvairocana-maṇḍala*, welches die Navagraha im fünften Kreis integriert (MALLMANN, 1975, 276), und das *kālacakra*, wo die *graha-s* in Zweiergruppen auf fünf an den Verbrennungsplätzen lokalisierten, den Elementen zugeordneten sekundären *maṇḍala-s* erscheinen, ergänzt durch Kālāgni als zehnter Gottheit.²⁹

Eine Singularität stellen nepalische, im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert datierte *poubhā-s* mit Sūrya oder Candra im Zentrum dar, jeweils ergänzt durch die restlichen *graha-s* und weitere periphere Göttergruppen; vergleichbare Darstellungen fehlen heute im Repertoire der lokalen Künstler und in der Ritualpraxis.³⁰

Anhand aller dieser Beispiele wird deutlich, dass nicht eine einzige, sondern mehrere ikonographische Überlieferungslinien buddhistischer und hinduistischer Provenienz zusammenkamen, was in unterschiedlichen Stilen und alternativen Zuschreibungen von Attributen, *vāhana-s* und Farben der Na-

lich wird, dass Ketu aus symmetrischen Gründen im anschliessend beschriebenen *maṇḍala* fehlt. Zur Verehrung der *aṣṭamahāgraha-s* sind, nach dem vom Meister angewiesenen 'Betreten' des *maṇḍala* durch den Schüler, ein *abhiṣeka* mit acht *kalaśa-s* und ein *sādhana* beschrieben (CHANDRA, 1981, Fol. 68, z6 bis fol. 70, z5).

²⁸ Für die Beschreibung des *dharmadhātuvāgīśvara-maṇḍala* in NiYo siehe BHATTACHARYYA (1972, 60–68 bzw. 54–65). Eine sehr anschauliche, visuelle Präsentation dieses *maṇḍala* in seinen unterschiedlichen Aspekten ist im National Museum in Kathmandu zu sehen (vgl. Abb. G4). Zu dessen zentraler Bedeutung im Newar-Buddhismus siehe BANGDEL (1999). Als Alternative zum *dharmadhātuvāgīśvara-maṇḍala* erscheint in den lokalen *bahā-s* das *vajradhātu-maṇḍala*, welches die Navagraha nicht integriert BHATTACHARYYA (1972, 54–57).

²⁹ Gemäss Beschreibung des *Kālacakra* in NiYo bilden Candra und Sūrya mit einer Reihe weiterer Zeit- und Raum-bezogener Wesenheiten das *vāyu-maṇḍala* ('Wind-Kreis'), Maṅgala und Budha bilden das *agni-maṇḍala* ('Feuer-Kreis'), Śani und Ketu das *prthivī-maṇḍala* ('Erd-Kreis'), Śukra und Bṛhaspati das *toya-maṇḍala* ('Wasser-Kreis') und Rāhu und Kālāgni das *śūnya-maṇḍala* ('Leere', freier Raum) (BHATTACHARYYA, 1972, 76–86 bzw. 83–93).

³⁰ In der VajT werden gemäss Sarvajña Vajrācārya *sūrya-maṇḍala-poubhā-s* vereinzelt noch für *bārhā tayegu* (New., Nep. *gupha nikālne*) in Auftrag gegeben, rituelle Kontexte für die Herstellung von *candra-maṇḍala-poubhā-s* fehlen dagegen in der heutigen Praxis. Zu *candra-poubhā-s* siehe PAL (1967) und PAL & BHATTACHARYYA (1969, 22–27); für Beispiele nepalischer *candra-maṇḍala-poubhā-s*, welche nur zum Teil die restlichen *graha-s*, dafür aber die *nakṣatra-s* als *parivāra-devatā* einschliessen, siehe KREIJGER (1999, Abb. 4, 7 und 15) und PAL (1985, Abb. 12).

vagraha zum Ausdruck kommt.³¹ Die permanenten ikonographischen Umsetzungen der Navagraha lassen sich in drei Bereiche zusammenfassen. Die dreidimensionalen Darstellungen in den lokalen Tempeln zeugen von ihrem in die Sakralarchitektur umgesetzten raum-zeitlichen Symbolgehalt, ohne aber als Fokus ritueller Zuwendung zu dienen. In den vier Richtungen einiger Tempel eingefügt, scheinen die *graha-s* Votiv- und möglicherweise Schutzfunktion zu haben, wie sie Markel für die Planetenreihen über Eingängen definiert. Die die Navagraha unterschiedlich einschliessenden *maṇḍala-poubhā-s* der Newar-buddhistischen Tradition sind nicht nur Umsetzungen einer mehrschichtigen Konzeptionalisierung dieser Gruppe und ihre Bezüge zu anderen Gottheiten, sie visualisieren auch die in den entsprechenden Ritualen invozierten Gottheiten, und werden bis heute explizit auf ihre rituelle Verwendung hin erstellt. Diese Darstellungen wie auch die Ikonen, welche die *graha-s* eine zentrale Gottheit flankierend zeigen, transportieren wie Markels dritter Typus bestimmte, vorwiegend kosmologisch konnotierte Inhalte im Bezug auf die Hauptgottheit. Zweidimensionale Reproduktionen der *graha-s* in Manuskripten oder auf Horoskopfen schliesslich dienen weitgehend illustrativen Zwecken, ein Aspekt, der in Markels Typologie fehlt.

Wie weiter oben angetönt, fehlen dagegen im ikonographischen Inventar des Tales Schreine, in welchen die Navagraha aufgrund ihrer astrologischen Einwirkungen auf die Menschen verehrt bzw. beschwichtigt würden. Die *graha-s* sind nicht destotrotz in vielen Tempeln auch für solche Zwecke verortet, wennwohl in anikonischer Form als neun-geteiltes *maṇḍala* oder bar jedes sichtbaren ikonographischen oder symbolischen Bezugs.

6.2 Anikonische Repräsentationen der Navagraha in Tempelbereichen

Während ikonographische Repräsentationen der Navagraha als Gruppe oder einzeln im öffentlichen Bereich keinerlei Navagraha-spezifische Rituale auf sich vereinen, dienen einige anikonische permanente Repräsentationen der Navagraha, als *maṇḍala* oder als unbehauener Stein, *graha*-bezogenen rituellen Zwecken. In einigen Tempelbereichen finden sich am Boden in Stein gearbeitete *maṇḍala-s*, welche aus einem Quadrat mit einer Lotusblüte im

³¹ BLOM (1989) geht auf einige der ikonographischen Varianten in den Sketchbooks ein. Im ihrem App. haben PAL & BHATTACHARYYA (1969, 60ff.) die *graha*-bezogenen Abschnitte aus Niṣpannayogāvalī, Kriyāsaṃgrahapañjikā, Dhāraṇīsaṃgraha, Dharmakoṣasaṃgraha und einem *pūjāvidhi* zusammengestellt. Zu Spezifika der lokalen Navagraha-Ikonographie siehe GAIL (1984, 78, 49), zu den *vāhana-s* der Planetengötter GAIL (1988, 51).

Zentrum und acht weiteren Blüten gleicher Form und Grösse in den acht Haupt- und Nebenrichtungen bestehen. Einige dieser *maṇḍala-s* lassen auch bloss neun in den Stein gearbeitete Kreise erkennen. Gelegentlich befindet sich im Zentrum auch ein grösserer, den anderen gegenüber erhöhter Lotus. Eine Variante dieser Grundform besteht darin, die neun Lotusse in einen quadratischen, nach Norden weisenden *yonī*-förmigen Stein zu setzen.

Ort/Lokalisierung	Beschreibung	Bemerkungen
Patan: Bagalamukhī- bzw. Kumbheśvara-Tempel	Lotus- <i>maṇḍala</i> mit 9 gleichförmigen Lotusblüten, 40 x 40 cm, neben Treppe auf Vorsatz, Stein	von Tempelbesuchern während Rundgang mit verehrt (Abb. C2,1-2)
Patan: Bagalamukhī- bzw. Kumbheśvara-Tempel	Lotus- <i>maṇḍala</i> mit 9 gleichförmigen Lotusblüten, 40 x 40 cm, vor Nordeingang des Kumbheśvara-Sanktums am Boden, Stein	von Tempelbesuchern während Rundgang mit verehrt (Abb. C1,1-2)
Patan: Sulimāṭol-Mahādeva	<i>maṇḍala</i> mit 9 gleichgrossen Kreisen, 40 x 40 cm, vor Westeingang des auf eine erhöhte Plattform gesetzten Tempels am Boden, Stein	nur bei Spezialanlässen verehrt
Patan: Sulimāṭol, Rājbhāndari- <i>agāchē</i>	Lotus- <i>maṇḍala</i> mit 9 gleichförmigen Lotusblüten auf quadratischer <i>yonī</i> , 60 x 60 cm, am Boden vor Eingangsstufen (Ri N)	nur bei Spezialanlässen verehrt
Kathmandu: Tripureśvara, SW-Ecke des Tempelhofes	Lotus- <i>maṇḍala</i> mit 9 gleichförmigen Lotusblüten, 50 x 50 cm, am Boden, Stein (Abb. C3.1-2)	täglich verehrt; vgl. bei GAIL (1988, 24 und Abb. xvi,3)
Deopatan: <i>Paśupatinātha</i> , im SW des Hauptschreins	Lotus- <i>maṇḍala</i> mit 9 gleichförmigen Lotusblüten, am Boden (Abb. C4.1-2), Stein (TANĀNA, 1996, 729)	täglich verehrt
Deopatan: <i>Bhuvaneśvarī</i> , im NE des Hauptschreins, bei <i>śivaliṅga</i>	Lotus- <i>maṇḍala</i> mit 9 gleichförmigen Lotusblüten, erhöht	täglich verehrt
im W von Halcowk: <i>Ardhaneśvara</i>	Lotus- <i>maṇḍala</i> auf quadratischer <i>yonī</i> , 60 x 60 cm, am Boden, zentrale Blüte grösser (Abb. D1.1-2)	täglich verehrt (als <i>devīpīṭha</i> und Navagraha)

Diese Beispiele von *navagraha-maṇḍala-s* befinden sich in der Regel auf dem Fussboden und sind oft so unscheinbar, dass die Besucher auch darüber hinweggehen, ohne sich der Präsenz des *maṇḍala* bewusst zu sein. Die Orientierung dieser *maṇḍala-s* bezüglich der jeweiligen Hauptgottheit bzw. der Himmelsrichtung innerhalb der Tempelanlage lässt in den Śiva-Tempeln eine Tendenz zur Assoziation mit der südwestlichen Richtung (*nairṛtṭya*) erkennen.

Im Paśupati- und im Tripureśvara-Tempel werden die Navagraha allmorgentlich nach der Verehrung und Offerierung von *bali* an Śiva-Paśupatinātha bzw. an Śiva-Tripureśvara vom Priester mit denselben rituellen Speisen bedacht.³² Die beiden *graha-maṇḍala-s* des Bagalamukhī-Kumbheśvara-Tempels

³² In beiden Tempeln erhält auch der je in nordöstlicher Richtung installierte Caṇḍeśvara

in Patan (Abb. C1-C2) sind nicht in die von den *Pūjārī-s* täglich ausgeführten Rituale integriert. Die Besucher offerieren bei ihrem Rundgang durch die Anlage Reiskörner und Blüten, doch ohne die *graha-s* spezifischer denn mit 'Bhagavān' anzusprechen, einem Epithet, wie es auf alle nicht näher bestimmten Gottheiten angewendet wird.³³

Ein rituell umgesetzter Bezug zu den Navagraha wird an anderen Tempeln unterschiedlich hergestellt. Bezüglich des auf einen *yonī*-Stein gesetzten *maṇḍala* im Ardhanēśvara-Tempel wurden vom derzeitigen Hauptpriester zwei Ebenen der Verehrung angedeutet, welche die von weiteren Befragten erhaltenen Bezeichnungen als *navagraha-* oder *aṣṭamātrkā-maṇḍala* zusammenführen; nach ihm werden auf diesem *maṇḍala* beide Gruppen verehrt.³⁴ Diese Erklärung zeugt von einer Nähe der *graha-s* zu den *mātrkā-s*, wie sie auch über den Vollzug von *graha*-bezogenen Ritualen an ausgewählten *mātrkā-pīṭha-s* zum Ausdruck kommt (siehe Exkurs III, S. ??).

Im Falle der Neuner-*maṇḍala-s* aus Stein in Newar-buddhistischen Anlagen kann nicht mehr mit Sicherheit gesagt werden, zu welchen rituellen Zwecken diese gedient haben könnten. Bezüglich der vier Neuner-*maṇḍala-s* in der Nähe des Svayambhū-Mahācaitya – direkt vor dem Amoghasiddhi-Schrein, nördlich des Vasudhārā-Tempels, südlich des Hārītī-Ajimā-Tempels und südlich des Svayambhū-Mahācaitya (Abb. F2.1-4) – wurde mir weder deren Verbindung zu den Navagraha noch zu einer anderen Gottheit oder einer rituellen Funktion von den befragten, dort amtierenden *Buddhācārya-s* und *Vajrācārya-s* bestätigt; die *maṇḍala-s* tragen auch keinerlei Spuren ritueller Verehrung durch Laien. Beim Kathesimbu-Stupa in Kathmandu befindet sich ein weiteres Stein-*maṇḍala* im Westen des Haupt- *caitya*, des-

von derselben Speise. Wie mir Harihara Nepāl Upādhyāya, einer der amtierenden Priester des Tripureśvara erläuterte, würden die Navagraha stellvertretend für alle kosmischen Mächte, die, sofern hungrig geblieben, den irdischen Bewohnern grollen und schaden könnten, mit Speise bedacht.

³³ Jedoch können auf der Plattform nördlich des Kumbheśvara-Hauptschreins an Donnerstagen und Samstagen *Paṇḍita-s* ('Gelehrte', indobrahmanische Priester vor Ort) für eine *navagrahapūjā* auf dem *navagraha-maṇḍala* engagiert werden.

³⁴ Der befragte Priester unterschied nach zwei rituellen Kontexten, *vaijñānika* und *admyātmika*, wobei er *vaijñānika* als die materielle, diesseitig-aktuelle Welt, *admyātmika* als die transzendente Welt, wie sie in den Veden und in den Mythen der *Purāṇa-s* vermittelt wurde, erläuterte. Das sich an einer Wegkreuzung in Guchaṭol, nördlich der Newroad in Kathmandu befindende, heute als *chvāsā* bezeichnete Neuner-*maṇḍala* ist kombiniert mit einem auf eine quadratische *yonī* gesetzten *śivaliṅga* (Abb. D2), doch lässt sich eine mögliche Nähe zur obigen Darstellung nicht mehr verifizieren. Immerhin handelt es sich um eine höchst untypische Form der Chvāsā, einer Newar-spezifischen, weiblich konnotierten Wesenheit, die in der Regel als unbehauener Stein oder Steinplatte am Boden eines Kreuzweges innerhalb des Quartiers manifest ist; am *chvāsā*-Stein wurden früher nach der Geburt die Gebärmutter und nach einem Todesfall die Kleider des Verstorbenen deponiert.

sen Funktion nicht mehr definiert werden kann (Abb. F2). Dasselbe gilt für die Neuner-*maṇḍala-s* im Areal des Buddhavāri-Caitya in Hyumat (südwestlich von Jaisidewal in Kathmandu), im Tempelhof von Minnātha in Patan, vor dem Dīpaṅkara nördlich des Svayambhū-Mahācaitya oder vor dem Lokēśvara-Schrein in Thimi. Das sich östlich am Boden des Ilāni-Caitya in Patan befindende Beispiel (Abb. F1) wird von Adalbert Gail als *navagraha-maṇḍala* bezeichnet (GAIL, 2000, 314 Fig. 8), doch scheint diese Assoziation nicht verbreitet.³⁵

Offenbar wird keines der hier genannten Beispiele von Neuner-*maṇḍala-s* in buddhistischen Anlagen weiterhin rituell integriert, sei es im Bezug auf eine spezifische Gottheit, ein Ritual vor Ort oder im Zusammenhang mit den Navagraha.³⁶ Das heisst jedoch nicht, dass in den buddhistischen Heiligtümern keine *graha-s* verehrt würden. An spezifische *bahā-s* gebundene, jährlich vollzogene *navagrahapūjā-s* finden zum Beispiel im Hiraṇyavarṇa-Mahāvihāra in Patan³⁷ und rotierend in den der *Ācārya-Guṭhī* verbundenen *bahā-s* in Kathmandu statt,³⁸ doch werden hierfür temporäre Repräsentationen der Navagraha kreiert.

Ein Beispiel eines in die tantrische *pūjā* integrierten *graha-maṇḍala* befindet sich im *Tripurā-agā* westlich des Paśupati-Tempels in Deopatan; in den Fenstersims am Treppenaufgang zum geheimen Ritualraum der Göttin im

³⁵ Meine eigenen Befragungen der lokalen Verehrenden und des am benachbarten Saṅkaṭā-Schrein als Priester amtierenden Gautama Vajrācārya resultierten weder in dieser noch in einer alternativen Interpretation.

³⁶ Sarvajña Vajrācārya schlug an möglichen alternativen Deutungen einen ursprünglichen Zusammenhang mit gemeinschaftlichen Ritualen vor, welche auf einem Neuner-*maṇḍala* aufbauen, wie das *durgatipariśodhana-maṇḍala* (siehe oben), das *buddha-maṇḍala* (umfasst die fünf *Tathāgata-s* mit Vairocana im Zentrum und vier *Prajñā-s*), das *dharma-maṇḍala* (schliesst die für den Newar-Buddhismus zentralen neun Schriften – *navadharmā* oder *navagrantha* ein mit der *Prajñāpāramitā* im Zentrum) oder das *saṅgha-maṇḍala* (umfasst die neun *Bodhisattva-s*, mit Avalokiteśvara im Zentrum); vgl. bei LEWIS (2000, 15–16) und LIENHARD (1999, 82–87).

³⁷ Diese Tradition in Patan und die damit verbundene Legende, wie sie mir auch von Min Bahadur Shakya erzählt wurde, ist in ŚĀKYA (1992, 25–26) beschrieben.

³⁸ Eine *navagrahapūjā* ist Teil der jährlich an *Lhuṭi Punhi* (New., *Caitra pūrṇimā*, im April) stattfindenden *mūpūjā* (New., Skt. *mūlapūjā* – jährliches Hauptritual) der *Ācāryaguṭhī*, dem zentralen Verbund von *Vajrācārya-s* in Kathmandu, dessen Mitglieder sieben *bahā-s* zugehören. Gemäss der Beschreibung in dem zu diesem Anlass V.S. 2060 in Newari publizierten Jahresprotokoll (*vārṣik prativedan*) ist die Verehrung des *grahamaṇḍala* in ein Ritual integriert, dessen Ziel folgendermassen umschrieben ist: *jhūgu deśay aśānti, upadrava chū majūmā nyamkabhanam śānti juyā juju sahit sakala deśavāsīyā rakṣā juīmā, sakasiṃta maṅgala juīmā dhakā kāmānā yānā thva pūjā yāgu khaḥ /* <Damit unserem Land nicht Unfrieden und Schaden werde, zum allseitigen Frieden und Schutz von Volk und König, zur allgemeinen Prosperität, in dieser Absicht wird dieses Ritual vollzogen.>

Obergeschoss ist ein Stein-*maṇḍala* der Navagraha eingearbeitet.³⁹ Die Navagraha werden hier von Madan Bhaṭṭa, dem hauptverantwortlichen Priester, täglich mit anderen Nebengottheiten (*aṅga-devatā*) angerufen, wobei er in Richtung des *maṇḍala* einige Reiskörner wirft und Wasser versprenkelt. Nach dem Vollzug der *nityapūjā*, nachdem *prasāda* (im Ritual geweihte Speise), offerierte Lebensmittel und wieder zu verwendende Ritual-Utensilien weggebracht wurden, wischt er das auf dem Boden verbliebene Material – *rekhā*-Spuren, Reis, Blütenteile, der Gottheit offerierte Essenspartikel, verbranntes Räucherwerk – zusammen und deponiert es auf dem *navagraha-maṇḍala*; diese Handlung entspreche einem 'Rezyklieren' dieser grobstofflichen Materialien zurück in den Kosmos bzw. in ihre Grundmaterien, die fünf Elemente Erde, Wasser, Luft, Feuer und Aether.⁴⁰

In einigen Tempelanlagen sind die Navagraha als unbearbeitete Steine vorhanden, ohne irgendein Merkmal, dass auf ihre Identität verweisen würde. Dies ist der Fall im Tripurā-Vidyapīṭha in Bhaktapur, dessen Vorhof mit einem Gaṇeśa-Tempel und einigen lotusförmigen *vedi-s* versehen ist, letztere umfasst durch ein Metallgestell mit eingearbeiteten Schälchen zum Anzünden von Oellichtern. Im Südosten ist eine Extraecke angefügt, welche einen glatten natürlichen Stein einrahmt. An diesem Stein, worin sich die Navagraha materialisieren, vollzieht gemäss Surendra Bīr Karmācārya, einem der Priester dieses Heiligtums, vor ausseralltäglichen Ritualen der Hauptgottheit der herbeigerufene *Rājopādhyāya* des Taleju-Tempels eine *grahapūjā*. Solche Tempel-spezifischen Repräsentationen der Navagraha konnten an anderen Orten nicht konkret nachgewiesen werden, doch betont Mr̥tyuñjayācārya, *Mūlapūjārī* am Jaya-Bhageśvarī-Tempel in Deopatan, dass vor dem Betreten des Tempelinneren und der Verehrung der Hauptgottheit immer die Navagraha angerufen würden; demnach werden in Schreinen tantrischer Zuschreibung, die von *Ācāju-s* beaufsichtigt werden, markierte oder unmarkierte Stellen am Boden vor dem Eingang oder am Türrahmen in Ergänzung zur verbalen Äusserung in diese Präliminalie einbezogen.

Eine Besonderheit stellen die als *grahapātā* (New.) identifizierten, mit einem *maṇḍala* in Stein oder Metall markierten Gabensteine in einigen der *mātrkā-pīṭha-s* dar (siehe Abb. E.1-3). Sie erhielten ihren Namen von ihrer Funktion als Ablagestellen für *grahadāna* oder als Entsorgungsort für

³⁹ Im Zuge einer grundlegenden Neugestaltung des gesamten Areals um das Nationalheiligtum fiel auch dieses Haus 2003 den Baggern zum Opfer.

⁴⁰ In seiner assoziativen Kette bringt Madana Bhaṭṭa diese fünf als *pañcatattva* bezeichneten Elemente weiter mit den *pañcāyatana-devatā* Śakti, Gaṇeśa, Nārāyaṇa, Śiva und Navagraha in Bezug, wobei er anstelle des klassischerweise als fünfte der *pañcāyatana-devatā* genannten Sūrya die Navagraha nennt.

die von einer häuslichen *navagrahapūjā* anfallenden Ritualmaterialien.⁴¹ An den *pīṭha-s* von Bhadrakālī (Abb. E2.1-2), Luṭi-Ajimā, Kañkeśvarī, Maipī-Ajimā oder Pacalibhairava (Abb. E1) in Kathmandu, ferner bei Mahākālī in Bhaktapur, wurde diese Bezeichnung und die damit verbundene Funktion im Kontext von *grahadāna* von den an diesen Schreinen Amtierenden bestätigt. Diese *grahapātā-s*, zum Teil mit dem zentralen Gabenstein vor der Hauptgottheit identisch, zum Teil in unmittelbarer Nähe dazu angebracht, zeigen in den vorgefundenen Fällen einen achtblättrigen Lotus, was einer Assoziation mit den *graha-s* nahekommt, jedoch in keiner Weise ausschliesslich auf diese verweist, wie die unzähligen Beispiele von ähnlichen, in der Regel erhöhten, runden lotusförmigen Neuner-*maṇḍala-s* in Stein vor hinduistischen und buddhistischen Gottheiten in Tempeln, insbesondere auch vor einer Vielzahl von *digudyaḥ*-Schreinen⁴², bezeugen.

Summarisch kann festgehalten werden, dass, im Gegensatz zu den ikonographischen Repräsentationen der Navagraha, bei einigen insbesondere in śivaitischen Tempeln angelegten, als *navagraha-maṇḍala* bezeichneten Repräsentationen aus Stein sowohl eine rituelle Integration bezüglich des Kultes der jeweiligen Hauptgottheit als auch hier vollzogener Navagraha-Rituale von privater Seite besteht. Im Falle der als *grahapātā* bezeichneten *maṇḍala-s* kann nur unter Vorbehalt von eigentlichen Repräsentationen der *graha-s* gesprochen werden, zumal diese oft mehrere Funktionen auf sich vereinen. In der Anlage aller dieser *maṇḍala*-Typen und in ihrer Integration in den Kult kommt eine Affinität der Navagraha insbesondere zu Śiva und zu den *mātrkā-s* zum Ausdruck, welche sich im Laufe dieser Arbeit weiter bestätigen wird (vgl. Exkurs III). Im Falle der Neuner-*maṇḍala-s* in buddhistischen Tempelanlagen bleibt offen, ob diese, oder zumindest einige davon, je als Sitz für die Verehrung der Navagraha gedient haben.

Aus dieser Zusammenstellung permanenter, ikonischer, anikonischer und geometrischer Repräsentationen der Navagraha geht weiter deren sekundäre Rolle bezüglich Navagraha-Ritualen deutlich hervor. In keinem Fall konnte ein Navagraha-fokussierender Kult um eine ihrer ohnehin spärlich vorhandenen ikonographischen Repräsentationen nachgewiesen werden. Die in einigen Tempeln vorhandenen *navagraha-maṇḍala-s* werden teilweise explizit für

⁴¹ In beiden Kontexten werden die *grahapātā-s* sowohl von Vertretern der RājT als auch der VajT benutzt.

⁴² Die als *digudyaḥ* (New.) bezeichnete Gottheit entspricht in etwa der *kuladevatā* ('Familiengottheit', 'Clangottheit') in Sanskrit der indo-brahmanischen Traditionen. In den in der Regel anikonischen, freistehenden Schreinen wird die familienspezifische Gottheit mindestens einmal jährlich von den initiierten Clanmitgliedern, ggf. unter Beizug des *Purohita* oder eines *Karmācārya*, verehrt.

Navagraha-Rituale verwendet, an anderen Orten sind diese Neuner-*maṇḍala-s* multi-funktional, etwa, wenn sie sowohl mit den Navagraha als auch mit den *mātrkā-s* identifiziert werden, oder aber sie sind, wie dies heute insbesondere in buddhistischen Anlagen der Fall ist, jeder rituellen Bedeutung bar. Die *grahapātā-s* wiederum werden nicht als Repräsentation der Navagraha verstanden, sondern dienen als Ort der 'Entsorgung' von *grahadāna* und Materialien aus diesen Ritualen.⁴³

Das weitgehende Fehlen einer an ikonographische Navagraha-Darstellungen gebundenen Ritualtradition kann, wie die nachfolgenden Kapitel zeigen werden, auf verschiedene Gründe zurückgeführt werden. Bei den von Laien selbstständig ausgeführten Praktiken spielt die Assoziation von *graha-s* und ihnen übergeordneten Gottheiten eine wichtige Rolle, in den von Spezialisten beaufsichtigten Ritualen fällt eine Tendenz auf, Ikonen durch temporäre *maṇḍala-s* und *graha*-spezifische Naturalien, insbesondere Körner und Hülsenfrüchte, zu ersetzen. Das heisst nicht, dass die Ikonographie vergessen ginge. Jedes der hymnischen Ritualelemente nimmt ikonographische Details der *graha-s* auf, einige der buddhistischen Ritualtexte zur Evozierung eines die *graha-s* einschliessenden *maṇḍala* beschreiben eine systematische Ikonographie.

6.3 Temporäre Repräsentationen der Navagraha im Ritual

Die Verehrung beziehungsweise Besänftigung der Navagraha beschränkt sich nicht auf die oben beschriebenen Orte ihrer Präsenz in *maṇḍala-s* oder anikonischen Steinen oder alternativ ihre mehrfach vermerkte ausschliesslich mentale Evozierung. Viel häufiger kreieren die Priester für das Ritual temporäre, nur für die Zeit des Rituals 'belebte' materielle Formen der Navagraha. Die im folgenden geschriebenen Varianten anikonischer Repräsentationen stellen eigentliche 'Mittelformen' zwischen ikonisch-konkreter und mental-subtiler temporärer Verortung von Gottheiten im Ritual dar, sie stellen Varianten des *pratīka*-Typus dar. Die Bezüge zu den gewählten Symbolen werden unterschiedlich begründet, die Symbole selbst, seien es graphische Zeichen, Körner oder Stoffe, sind teils eineindeutig, teils einzig aufgrund der Position innerhalb der für das Ritual geschaffenen 'Gesamtinstallation' erkennbar. Sie werden nicht nur in das vom Priester vorbereitete Ritual-Arrangement (Skt. *sthāpana* – 'Errichtung', 'Aufstellung') integriert, sondern auch in den

⁴³ Wie jedes *dāna* verlangt auch *grahadāna* einen Empfänger; die auf den *grahapātā-s* deponierten Materialien werden in der Regel von den 'Tempelwächtern' (New. *dyahpalah*), welche insbesondere an den *pītha-s* des Tales für Aufsicht und Reinigung zuständig sind, auf Brauchbares hin erlesen, den weggeworfenen Abfällen nehmen sich schliesslich Kühe, Hunde und Vögel an. Vgl. die Ausführungen zu diesem oft rotierenden Amt bei LIENHARD (1999, 119–132) bezüglich buddhistischer Schreine.

im Zuge der Verehrung (*pūjā*) gereichten Gaben umgesetzt. Die nachfolgend skizzierten Varianten der durchgehend anikonischen Repräsentation innerhalb der drei zur Diskussion stehenden Ritualtraditionen des Kathmanduales und ihre textlichen Grundlagen belegen unterschiedliche Verschmelzungen astrologisch-überkonfessioneller und traditions- bzw. lokalspezifischer Elemente.

Die wohl früheste Skizzierung von rituellen Repräsentationen der Navagraha ist in YājS 1.297–298a aufgeführt. Demnach sind für das Ritual die *graha-s* einzeln aus je spezifischen Metallen herzustellen, oder aber sie können in einem *maṇḍala* dargestellt werden, wobei zwei Varianten skizziert sind; entweder sind sie in den ihnen zugehörigen Farben auf ein Stück Stoff zu malen, oder aber ein *maṇḍala* wird mit wohlriechenden Pasten auf den Boden gemalt, wobei sich die hierfür verwendeten Substanzen gemäss *Mitākṣarā*-Kommentar nach den *graha*-spezifischen Farben richten.⁴⁴ Derselbe Kommentar zitiert MaP bezüglich der Ikonographie der *graha-pratimā-s* und der den *graha-s* zugeordneten Himmelsrichtungen.⁴⁵ In der Benares-Ausgabe des YājS wird zudem als alternative Unterlage des *graha-maṇḍala* ein Kupferteller (Skt. *tāmrapātra*) genannt, mit Verweis auf Devīpurāṇa.

Die in YājS eingeführten Alternativen ihrer rituellen Repräsentation wurden in späteren Texten erweitert und verfeinert. Als eigentliche Zwischenform entwickelte sich ein Set von die einzelnen *graha-s* repräsentierenden Symbolen (*pratīka*). Seit den frühesten Beschreibungen behielten die *graha*-spezifischen Farben eine zentrale Bedeutung. Sie werden bis heute nicht nur in die *maṇḍala-s* integriert, sondern soweit als möglich auch in den während der *pūjā* zu offerierenden Blumen, Stoffen und weiteren Gaben berücksichtigt. Die ikonographischen Details der Navagraha in klassischen Texten (YājS, JaiGS, MaP):

⁴⁴ YājS 1.297–298a, zitiert aus der 1926 in Bombay erschienenen Ausgabe: *tāmraḥkṛātsphaṭikādraktacandanātsvarṇakādubhau // rājatādayasaḥ śīsātākāmsyātākāryā grahāḥ kramāt // 297 // svavarṇairvā paṭe lekhyā gandhairmaṇḍalakeṣu vā //* <Die Gestirnsgottheiten sind der Reihe nach [heisst das, in ihrer temporalen Reihenfolge] zu verfertigen aus Kupfer, Kristall, rotem Sandelholz, zwei aus Gold [Budha und Guru], aus Silber, aus Eisen, Blei und Zinn. Oder man soll sie in ihren Farben auf Stoff malen, oder mit wohlriechenden Materialien ein *maṇḍala* am Boden [erstellen].>

⁴⁵ In der YājS bleiben alle Details bezüglich Form, Grösse, Aufstellung oder Himmelsrichtungen unspezifiziert.

<i>graha</i>	Farbe	Symbol	Position	<i>vāhana</i> ('Fahrzeug')
Sūrya	Rot	Kreis	Zentrum	Wagen mit 7 Pferden/ Pfau
Candra	Weiss	Quadrat oder Sichel	S	Wagen mit 10 Pferden
Maṅgala	Grün (MaP: gelblich)	Pfeil	NE	Gans oder Schwan
Budha	Rot	Dreieck	N	Pferd
Bṛhaspati	Gelb	Rechteck	E	Elephant
Śukra	Weiss	Fünfeck oder 6- Stern	SE	Garuḍa oder Schwan
Śani	Schwarz (MaP: Dunkel)	Bogen oder Schlan- ge	W	Krähe oder Rabe
Rāhu	Schwarz (MaP: Dunkel)	Worfelbrett/ Tra- pez	SW	Ziege
Ketu	Bunt (MaP:- Rauchfarben)	Fahne	NW	Löwe

Wie die rituellen Repräsentationen der Navagraha in den drei untersuchten Traditionen des Tales zeigen, sind diese grundlegenden Zuordnungen zu einem unterschiedlichen Mass bis heute aktuell, wennwohl im Detail Abweichungen auftreten und traditions- bzw. lokalspezifische Elemente dazukommen. Die ikonographischen Passagen der frühen Texte sind auch in der Tempelikonographie umgesetzt worden, bezogen sich aber ursprünglich vorwiegend auf temporär für ein bestimmtes Ritual herzustellende und abschliessend als Teil des *dāna* oder *dakṣiṇā* dem amtierenden Priester zu überreichende Ikonen.⁴⁶ Eine solche Praxis, ursprünglich konzipiert für Rituale an Herrscherhöfen, musste im Zuge der zunehmenden Popularisierung der Astrologie die Möglichkeiten der 'einfachen Leute' gesprengt haben, weshalb für den priesterlichen Dienst alternative Repräsentationen entwickelt wurden. Nebst Anpassungen an das Budget der Kunden zählten auch lokale Gegebenheiten zu den praktischen Gründen, Gottheiten in anikonischen Formen zu verehren. Das materielle und immaterielle Ebenen durchdringende Denken in Äquivalenzen, welches die Gottesvorstellungen mit einbezieht, hat auch die unterschiedlichen Typen der rituellen Repräsentation beeinflusst; die ikonische Darstellung einer Gottheit galt nicht etwa als die höchste, sondern als eine von mehreren Varianten, wurde verschiedentlich für Adepten am Anfang ihrer spirituellen Praxis empfohlen, wogegen Fortgeschrittene

⁴⁶ MARKEL (1995, 183–194) stellt die Navagraha-Ikonographie betreffende Textstellen aus astrologischen Quellen – *Yāvanajātaka* 1.123–136, *Bṛhajjātaka* 2.8–11, *Laghujātaka* 4.1–7, *Bṛhatpārāśarāhorā* 3.23–30, *Sārāvalī* 4.21–27 – und *Purāṇa-s* – MaP 94.1–9, AgniP 51.1, 11–12, VdhP 3.67–69, NāP 55.97–100, SkaP 2.9;27.88–99 – zusammen (die Angaben beziehen sich auf die von Markel konsultierten Editionen). Eine vergleichende Darstellung relevanter Passagen in den *Purāṇa-s* liefert YANO (1998).

mit zunehmend subtileren Repräsentationen der Gottheit üben bis hin zur gänzlich mentalen Praxis bzw. dem Einswerden mit Gott. Auch wenn bei hauspriesterlichen Ritualen innerweltliche und gemeinschaftszentrierte eher denn individuell-spirituelle Ziele überwiegen, zeugen Techniken, Strukturen und Ritualelemente, aber auch die materiellen Formen der verehrten Gottheiten, von ihren gemeinsamen Wurzeln. Die gewählten 'graha-Aufstellungen' (*grahasthāpana*) erweisen sich als sowohl von Äquivalenz-Systemen aus der Astrologie als auch der Rituallehre beeinflusst.

Grahasthāpana in der ParT

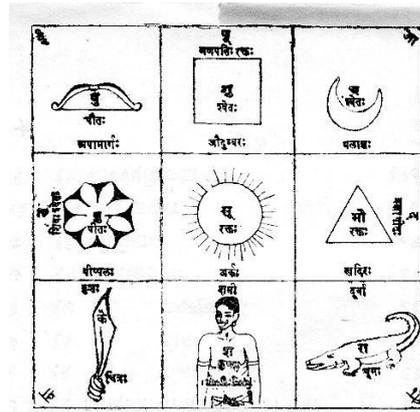
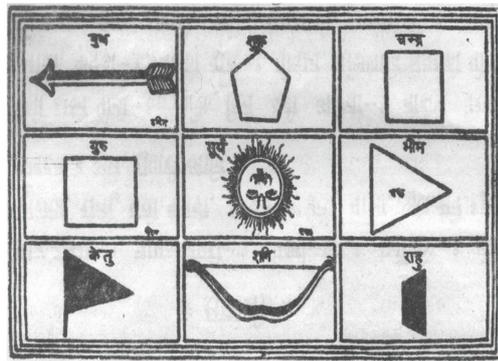
Innerhalb der ParT haben sich insbesondere zwei Varianten ritueller Repräsentation der Navagraha durchgesetzt: der neunfeldrige 'Navagraha-Altar' (*navagrahavedi*) und der Krug (*kalaśa*). Erstere Variante kommt im Rahmen aufwendig zelebrierter Feueropfer im privaten oder öffentlichen Kontext zum Zuge, aber auch im Rahmen eines *grahaśāntihoma* im privaten Bereich, sei dies präventiv als Teil der *pūrvāṅga*-Rituale im Vorfeld einer Initiation oder Hochzeit, oder im Rahmen eines reaktiven *grahaśāntihoma*. Während der *grahavedi* in aller Regel in der nordöstlichen Ecke des Opferplatzes aufgestellt wird und das *graha*-spezifische *maṇḍala* trägt, hat die alternative Invokation der Navagraha in einen *kalaśa* unspezifischen Charakter und ermangelt eines sichtbaren Zeichens ihrer Präsenz; der hierfür verwendete *kalaśa* gehört, zusammen mit dem Butter- oder Oellicht (*dīpa*) und Gaṇeśa, dem Gott aller verheissungsvollen Anfänge, zu den drei Grundrequisiten jedes Rituals und dient prinzipiell als Sitz aller einzuladenden Gottheiten.

Die Errichtung des *grahavedi*, wie er hier beschrieben ist, erweist sich innerhalb der ParT als klassische rituelle Manifestation der Navagraha im Rahmen eines *laukikahoma*. Bei aufwendigeren Feueropfern wird – unabhängig davon, ob die Navagraha als *aṅgadevatā* (Nebengottheiten) oder im Falle von *grahaśāntihoma* als *pradhānadevatā* (Hauptgottheiten) invoziert werden – im NE des Feueraltars der *grahavedi* als quadratischer Sockel aus Backsteinen errichtet, auf welchem das *graha-maṇḍala* arrangiert wird. Derselbe *grahavedi* ist Teil von *maṇḍapasthāpana*, sei dies im Rahmen eines grösseren Feueropfers, einer *Purāṇa*-Rezitation oder der Weihe eines Tempels, einer Ikone oder eines Hauses.⁴⁷

Die konsultierten Manuale nennen Symbole, Himmelsrichtungen (*diśa*)

⁴⁷ Ich beziehe mich im folgenden primär auf die bei ANONYM (1991) und ŚARMĀ (1980) ausgeführten Anweisungen, ferner die diesbezüglichen Erläuterungen bei MARĀSINI (2000, insbes. 87–90) und PraMa, welche nebst den eigenen Beobachtungen auch als Grundlage meiner diesbezüglichen Diskussionen mit Ritualspezialisten dienen.

oder Farben, äussern sich aber nicht zu weiteren Details bezüglich der Konstruktion des *vedi* und hierfür zu verwendender Materialien; dieses Wissen wird demnach beim Priester vorausgesetzt. Zur Verehrung der Navagraha wird in der NE-Ecke (*īśāna*) des *maṇḍapa* am Fuss der Bambusstange ein quadratisches Podest aus ungebrannten Ziegeln errichtet, wobei für die *graha-s* auf eine ungerade Anzahl von Schichten zu achten ist.⁴⁸ Darauf wird ein achtblättriges lotusförmiges gelbes *rekhī* gestreut, welches dann mit *dhāna*-Reis bedeckt wird. Auf einem weissen Stofftuch, welches darübergelegt und festgebunden wurde, wird nun mit *sindhura* ein Quadrat von ca. 30 cm Seitenlänge gestreut und in neun Felder unterteilt. Dieser Raster bildet das Grundgerüst für die Anordnung der *graha*-Symbole in den ihnen zustehenden Himmelsrichtungen.⁴⁹ Bei den Symbolen für die einzelnen *graha-s* sind Varianten geläufig, welche indes freizügig toleriert werden;⁵⁰ die Skizzen aus ANONYM (1991) und ŚARMĀ (1980) bezeugen zwei Varianten, letztere mit komplexeren Symbolen und spezifizierten Farben und Opferholz:



Die neun Symbole werden in den entsprechenden Feldern mit Reis in der dem *graha* zugehörigen Farbe ausgestreut und das Umfeld mit weiss belas-

⁴⁸ Wie für den Feueraltar im Zentrum werden auch für den *grahavedi* regelmässig der Einfachheit halber roh-gebrannte anstelle der luftgetrockneten Ziegel verwendet. Nach der Aufschichtung werden sie mit einer Mischung aus roter Erde und Kuhdung ausgestrichen. In derselben Ecke ist auch der *īśāna-kalaśa* zu plazieren, in welchen im Rahmen jedes Feueropfers alle nicht separat errichteten Gottheiten invoziert werden.

⁴⁹ Die entsprechende Anweisung bei ŚARMĀ (1980, 1): *vartulaṃ bhāskaraṃ vidyād arddhacandraṃ niśākaram / aṅgarakaṃ trikoṇam ca budhaṃ ca dhanurākṛtim / padmakṛtim gurum vidyāc catuṣkoṇam ca bhargavam / puruṣākṛtim śaniṃ vidyāt rāhuṃ ca makarākṛtim / khadgākṛtīm hi ketuṃśca ityevaṃ grahamūrtayah* / Bemerkenswert ist hier die Bezeichnung der Symbole als *grahamūrti* und nicht als *pratīka*.

⁵⁰ Eine weitere Variante dieses *navagraha-maṇḍala* – die neun geometrischen Symbole auf einem hier rechteckigen Neuner-Raster – ist in UPĀDHYĀYA (1998a) aufgezeichnet. PraMa (S. 170) nennt gar alternative *pratīka-s* zur Auswahl.

senem *akṣatā* ausgefüllt.⁵¹ Um die weiss zu streuenden Symbole von Candra und Śukra vom Hintergrund abzuheben, wird das Symbol andersfarbig eingerahmt oder aber ein gelber Hintergrund gelegt. Eine vereinfachte Version besteht darin, die *graha*-Symbole wegzulassen und das ganze Feld mit *akṣatā*-Reis in der dem *graha* entsprechenden Farbe auszufüllen oder aber, als Alternative zum gefärbten Reis, für alle *graha*-s der jeweiligen Farbe entsprechend Körner, Böhnchen und Samen zu verwenden.⁵² Zur Erstellung des *graha-maṇḍala* benötigte Angaben:

<i>graha</i>	<i>diṣa</i>	<i>āsana</i> ('Sitz', Unterlage)	<i>pratīka</i> (Symbol)
Sūrya	Zentrum	rot – <i>abhīr</i> , mit <i>abhīr</i> gefärbter Reis oder <i>masuro</i>	Kreis oder Sonne mit 12 Strahlen
Candra	SE	weiss – Reismehl oder <i>akṣatā</i>	Quadrat oder Mondsichel
Maṅgala	S	rot – <i>abhīr</i> , mit <i>abhīr</i> gefärbter Reis oder <i>masuro</i>	Trikon
Budha	NE	grün – mit <i>dūrvā</i> -Pulver gefärbter Reis oder getr. grüne Erbsen (Nep. <i>kerau</i>)	Pfeil, Bogen oder Pfeil und Bogen
Bṛhaspati	N	gelb – <i>besar</i> , mit <i>besar</i> gefärbter Reis oder gelber <i>dal</i>	Rechteck (<i>pustaka</i>) oder Lotus
Śukra	E	weiss – Reismehl oder <i>akṣatā</i>	Fünfeck, Quadrat oder Stern mit fünf/sechs Zacken
Śani	W	schwarz – schwarz gefärbter Reis oder schw. Sesam	Pfeilbogen oder Mensch
Rāhu	SW	<i>dvāso</i> – schwarz gefärbter Reis, brauner oder schw. Sesam	Trapez oder Krokodil
Ketu	NW	<i>citra</i> – schwarz gefärbter Reis, <i>mughī</i> , brauner <i>dhal</i> oder schw. Sesam	Fahne oder Schwert

Das *maṇḍala* wird eingefasst mit drei Umrandungen aus *akṣatā*-Reis in weiss, rot und schwarz (von innen nach aussen).⁵³ Bis heute empfehlen einige der Manuale die Anfertigung von neun *graha*-Ikonen unterschiedlicher Grösse aus den *navadhātu*, neun unterschiedlichen, mit den einzelnen Planeten in Verbindung gebrachten Metallen, wobei als Alternative eine Anfertigung

⁵¹ Für eine rote Einfärbung des Reises wird *abhīr*, für gelb *sindhura*, für grün *dhūrvā*-Pulver, für schwarz Kohlestaub verwendet; anstelle des schwarz gefärbten Reises wird häufig schwarzer Sesam eingesetzt.

⁵² Die Alternativen bezüglich der Materialien und zu verwendender 'Farbstoffe' sind in den Manualen nicht spezifiziert, im Gegensatz zu den Himmelsrichtungen und Symbolen.

⁵³ Diese Umrandung in weiss, rot und schwarz wird bei Feueropfern grösseren Umfangs mit Reismehl, *abhīr* und Reismehl-Kohlestaub um den *homakuṇḍa* auf die in drei Stufen gelegte Ziegelumrahmung gestreut. Sie rahmt zudem die in den drei weiteren Ecken zu errichtenden *maṇḍala*-s der 64 *yoginī*-s, 49 *kṣetrapāla*-s und der *vāstu*-Gottheiten ein. In allen diesen Beispielen steht die dreifarbige Einrahmung für die drei *guṇa*-s ('Ursubstanzen', 'Grundgestimmtheiten') *sattva*, *rajas* und *tamas*.

gung aller aus Gold empfohlen wird; bei dieser Vorschrift handelt es sich um ein präskriptives Relikt aus Quellen wie YājS 1.297 oder MaP, welche den Geist eines an Königshöfen vollzogenen Rituals in sich tragen; damals schon müsste die Herstellung und anschliessende Versenkung der Ikonen die finanziellen Kapazitäten des einfachen Mannes gesprengt haben. Indes, diese so kaum praktikable Vorschrift wurde nicht einfach fallengelassen, sondern in eine machbare übersetzt; neun Gold- oder Silberblättchen mit eingepprägten Symbolen der *graha-s* werden auf das als *āsana* ('Sitz') der *graha-s* ausgestreute *maṇḍala* verteilt.⁵⁴ Als noch weiter reduzierte Form hiervon kann auch nur ein einziges Goldblättchen ins Zentrum gesetzt werden.

In jedes Feld des nunmehr kompletten *graha-maṇḍala* wird eine Arekanuss (*supārī*) gesetzt;⁵⁵ als Variante werden je deren drei eingesetzt als Fokus der Verehrung nicht nur der *graha-s*, sondern auch der diesen zugeordneten *adhi-* und *pratyadhidevatā*⁵⁶, wobei letztere rechts bzw. links des im Zentrum zu verehrenden *graha* lokalisiert sind.⁵⁷ Um jeden *supārī* wird ein zum Kranz gewickelter *yajñopavīta* (Nep. *janai*, die 'Heilige Schnur' der Zweimal-Geborenen) gelegt (siehe Abb. N1.2-3).⁵⁸ Im Laufe der Invokation und Verehrung der *graha-s* und ihres Gefolges wird sich das so vorbereitete *maṇḍala* mit den dargereichten Blumen, Stoffen etc. bis zur Unkenntlichkeit füllen.⁵⁹

Wird das Arrangement des Feueropfers auf ein Minimum reduziert, fällt die Errichtung eines *grahavedi* weg. Zur Invokation und Verehrung der Na-

⁵⁴ Diese Gold- oder Silberplättchen (Nep. *sun-ko pratimā* bzw. *cādi-ko pratimā*) sind keinen Quadratzentimeter gross, weshalb die eingepprägten Symbole kaum zu unterscheiden sind.

⁵⁵ Das Einsetzen von *supārī-s* in ein *maṇḍala* ist in keiner Weise *graha*-spezifisch; Arekanüssen dienen in rituellen Kontexten der ParT regelmässig als Sitz der zur verehrenden Gottheiten und werden hierfür auf einem *maṇḍala* oder auf einem mit *akṣatā-* oder *dhāna-*Reis gefüllten Blatteller plaziert.

⁵⁶ Zu diesen Gottheiten siehe Exkurs III.

⁵⁷ Die Anweisung bei ANONYM (1991, 4): *grahāṇāṃ dakṣiṇe pārśve īśvarādi nava adhidevatā pūjanam / vāmapārśve agnyādina nava pratyadhidevatā pūjanam / tataḥ pañca lokapālāḥ dikpālādayaśca pūjanīyāḥ* / <Zur rechten Seite der *graha-s* werden, beginnend mit *Īśvara*, die neun *adhidevatā* verehrt. Je zur linken Seite werden, beginnend mit *Agni*, die neun *pratyadhidevatā* verehrt. Anschliessend sind die fünf Weltenhüter und die Beschützer der Himmelsrichtungen zu verehren.>

⁵⁸ Ein *yajñopavīta* ist im Laufe der *pūjā* zu offerieren, wird indes der Einfachheit halber im voraus arrangiert.

⁵⁹ Nach Auskunft der hierzu befragten Spezialisten wird der *grahavedi* in der hier beschriebenen Form errichtet, auch wenn nur einer der *graha-s* Anlass eines *grahaśāntihoma* ist. Eine Gewichtung findet in der erhöhten Anzahl an Opferungen und Wiederholungen des *mantra* und dem ausschliesslich für den *bikreko graha* ('zerbrochener', 'kaputter Planet') zu vollziehenden *dāna* ihren Ausdruck.

vagraha dient ersatzweise der im NE des Feueraltars zu plzierende *īśāna*- bzw. *śāntikalaśa*, welcher als Sitz nicht nur der Navagraha, sondern aller zum Opfer geladenen Gottheiten gilt. Er besteht in der Regel aus roh-gebranntem Ton oder Messing⁶⁰ und wird, gefüllt mit Wasser, auf einem 'Sitz' bestehend aus einem Blatteller mit *dhāna*-Reis plziert und im Laufe von *kalaśapūjā* mit einer Anzahl weiterer Materialien angereichert, bevor die am Opfer teilhabenden Gottheiten eingeladen werden.

Wird *grahajapa* dem Feueropfer vorgezogen oder unabhängig davon vollzogen, ist keine materielle Repräsentation des bzw. der *graha-s* erforderlich.⁶¹ Der Praktizierende evoziert den entsprechenden *graha* ausschliesslich mental über *dhyāna*.⁶² Wird im Rahmen von *grahaśānti* ausschliesslich *grahadāna* vollzogen, wird das auf einem Blatt- oder Metallteller *graha*-spezifisch hergerichtete *dāna* mit dem *mantra* des entsprechenden *graha* verehrt, ohne eine weitere materielle Form, ein Streudiagramm oder ein *kalaśa* zur Invokation der Navagraha.

Als rituelle Repräsentation der Navagraha in der ParT sind demnach zwei Varianten geläufig, (1) das auf dem *grahavedi* errichtete *grahamaṇḍala*, welches ausschliesslich im Rahmen eines Feueropfers auftritt und (2) den *kalaśa*, der als Gottheit-unspezifischer temporärer Sitz auch zur Invokation der Navagraha dienen kann. Die *graha*-spezifischen Gaben, welche im Rahmen eines *grahadāna* gereicht werden, dienen nicht als eigentlicher Sitz der *graha-s*, sondern zu deren Erfreung, gleichzeitig als Vehikel des mit den Gaben wegzubringenden Übels. Im Rahmen von *grahajapa* kann dagegen von einer Repräsentation des *pratīta*-Typus gesprochen werden, zumal über die einleitenden Ritualschritte die Gottheiten im eigenen Körper 'plziert' und nach Abschluss der eigentlichen *mantra*-Rezitation auch wieder verabschiedet werden.

⁶⁰ Gemäss Auskunft von Rameśvara Pouḍel und Ṛṣi Svāmi gilt auch hier die allgemeine Abstufung von empfohlenen Materialien je nach Möglichkeiten des *Yajamāna*, beginnend bei Gold oder Silber über Messing bis hin zu Ton, wobei insbesondere bei letzterem betont wird, dass auf einwandfreies Rohmaterial und eine makellose Verarbeitung zu achten sei.

⁶¹ So Ṛṣi Svāmi und Rameśvara Pouḍel; Nārāyaṇa Jośī, der sowohl astrologische Beratungen macht als auch die Durchführung von *grahaśānti* anbietet, sieht von einer Repräsentation der *graha-s* nicht ab, sondern verwendet für die Durchführung von *grahapūjā* und *-japa* im Namen seiner Kunden ein Messingtablett von ca. 60 cm Durchmesser, auf welchem ein Lotus-förmiges *graha-maṇḍala* mit den Symbolen der *graha-s* eingraviert ist; auf diesem verehren die für *japa* engagierten Brahmanen die *graha-s*, bevor sie mit der *mantra*-Rezitation anfangen.

⁶² Die Beschreibungen des *grahavedi* vor den Abschnitten zu *navagrahajapa* in den *grahajapa-vidhi-s* von ŚARMĀ (1998) und ANONYM (0000) beziehen sich nicht auf ein isoliert vollzogenes *grahajapa*, sondern auf das in diesen Manualen anschliessend an *grahajapa* beschriebene *rudrābhīṣeka* und *rudrahoma*.

Grahasthāpana in der RājT

Wie in der ParT zeigt sich auch in der RājT eine tendenzielle Abhängigkeit von Ritualtyp; ein Feueropfer impliziert eine andere Repräsentation der Navagraha als ein isoliert vollzogenes *grahajapa* oder *grahadāna*. Zusätzlich zeigt sich eine vermehrt Abhängigkeit vom Ritualanlass. Wie die nachfolgende, aus einem auf Palmblatt geschriebenen, in den National Archives aufbewahrten 'Navagrahayāgavidhāna' kopierte Tabelle zeigt, weist die unter den *Rājopādhyāya-s* überlieferte Tradition weiterhin viele Parallelen zu den Angaben in klassisch-normativen Quellen auf; gleichzeitig sind hier Empfehlungen integriert, welche auf lokalspezifische Praktiken hindeuten:⁶³

<i>deva</i> – Gottheit	<i>sthā</i> (<i>sthāna</i>) – 'Ort'	<i>pra</i> (<i>prati-</i> <i>timā?</i>) – 'Ikone'	<i>va</i> (<i>varṇa</i>) – 'Farbe'	<i>mukha</i> – 'Ge- sicht' bzw. Blickrichtung	<i>aṃ</i> (<i>aṅga?</i>) – 'Ecken' bzw. Symbole
Āditya	<i>madhya</i> – Mitte	<i>aṅguli 12</i>	<i>rakta</i> – rot	<i>pūrvva</i> – E	<i>vartula</i> – Kreis
Soma	<i>āgneya</i> – SE	<i>aṅguli 24</i>	<i>śukla</i> – weis- slich	<i>dakṣiṇa</i> – S	<i>arddha</i> – 'Häl- fte' (Halbmond)
Āṅgāra	<i>dakṣiṇa</i> – S	<i>aṅguli 4</i>	<i>lohita</i> – flam- menrot	<i>paścima</i> – W	<i>trikoṇa</i> – Drei- eck
Budha	<i>īśāna</i> – NE	<i>aṅguli 4</i>	<i>pīta</i> – gelb	<i>uttara</i> – N	<i>dhanu</i> – Pfeil- bogen
Bṛhaspati	<i>uttara</i> – N	<i>aṅguli 6</i>	<i>pīta</i> – gelb	<i>uttara</i> – N	<i>padma</i> – Lotus
Śukra	<i>pūrvva</i> – E	<i>aṅguli 9</i>	<i>śveta</i> – weiss	<i>pūrvva</i> – E	<i>catuśkoṇa</i> – Viereck
Śani	<i>paścima</i> – W	<i>aṅguli 4</i>	<i>nīla</i> – blau	<i>dakṣiṇa</i> – S	<i>dirghya</i> – 'Langgezoge- nes' (Rechteck)
Rāhu	<i>naiṅṛtya</i> – SW	<i>aṅguli 12</i>	<i>kṛṣṇa</i> – schwarz	<i>paścima</i> – W	<i>makara</i> – Kro- kodil
Ketu	<i>vāyavya</i> – NW	<i>aṅguli 6</i>	<i>dhūmra</i> – wol- kig	<i>paścima</i> – W	<i>khaḍga</i> – Schwert
Janma	<i>īśāna</i> – NE	<i>aṅguli 12</i>	<i>pīta</i> – gelb	<i>paścima</i> – W	<i>svasti</i> – Svastika-Kreuz

Die Angaben zur Grösse des Abbildes (*pratimā*) in *aṅguli* ('Fingerbreiten') und zu den Blickrichtungen weisen auf die Empfehlung der Herstellung von Ikonen für das Feueropfer an die *graha-s* hin, wie sie auch in den Manualen der ParT weiterhin auftauchen können, ohne aber umgesetzt zu werden.

Als möglicher Ersatz dieser Ikonen mag sich die Repräsentation der *graha-*

⁶³ A 1152/28; Palmblatt, 22 fols., unvollständig (die vorhandenen fols. sind als 1–4, 1–14, 1–3, 1 nummeriert), beschädigt, undatiert. Schrift *Neṅvārī*; Sprache Skt. Einige der Angaben sind im Original über Kürzel verzeichnet (folio 11a), wurden hier der Lesbarkeit halber aber ausgeschreiben. Die zwei nachfolgenden fols. desselben Manuskripts enthalten Listen der zu offerierenden *graha*-Materialien (siehe App. IV, (Mat-8a) bis (Mat-8b)).

s in je mit den *graha*-spezifischen Symbolen bemalten *kalaśa-s* in der lokalen Ritualtradition durchgesetzt haben. Ein in vielem der ParT ähnliches *grahamaṇḍala* gehört auch zum 'Inventar' der RājT, hat sich aber im Vergleich zur ParT vom Kontext des Feueropfers gelöst, ferner von seinem Sockel. Wie die nachfolgenden Details zeigen werden, treten bezüglich Materialien und Ausführung weitere lokalspezifische Aspekte zutage.

Erfolgt ein Feuerritual in einem elaborierten Rahmen, lässt der amtierende Priester für jeden der *graha-s* plus *Janma* ein mit den spezifischen Symbolen bemalter *kalaśa* aus roh-gebranntem Ton herrichten.⁶⁴ Der beauftragte *Citrakāra* wird diese und die weiteren für das Feueropfer benötigten *kalaśa-s* gemäss seinen eigenen Aufzeichnungen mit den Gottheit-spezifischen Symbolen bemalen;⁶⁵ ein komplettes Set umfasst in der für Bhaktapur geläufigen Praxis:⁶⁶

- ▷ acht kleinere *kalaśa-s* für die *Aṣṭacirañjīvi* (mit je einem der acht glücksbringenden Zeichen, *aṣṭamaṅgala*)
- ▷ zehn *kalaśa-s* für die Navagraha (mit dem *graha*-Symbol in der dem *graha* entsprechenden Farbe) plus *Janma* (mit einem weissen *svasti*)
- ▷ zehn *kalaśa-s* derselben Grösse für die *dikpāla-s* (Symbole)
- ▷ ein grosser für Gaṇeśa (Vollbild)
- ▷ zwei rundliche mit betontem Hals, wovon einer mit Ausguss, für Baṭuka-Bhairava bzw. Śiva (Vollbild mit *karkitapātra* oder nur letzterer) und Śakti (Vollbild mit Schwert oder nur letzteres)
- ▷ zwei gleichartige für Śrī und Lakṣmī (Symbole)
- ▷ zwei rundliche, kleinere für *Yakṣa* und *Yakṣinī* (Vollbild, einmal auf Löwe, einmal auf Hund oder nur blauer und oranger Kopf)
- ▷ ein mittlerer für *Kṣetrapāla* (Vollbild mit Schwert oder nur letzteres)
- ▷ je nach rituellem Anlass ein bis vier grosse *kalaśa-s* für die Hauptgottheit(en)⁶⁷

Die *kalaśa-s* werden in der Regel schon vorbereitend gefüllt mit rituell

⁶⁴ Dies ist gemäss Ratnarāja Rājopādhyāya nebst *grahaśāntiyajña* für Rituale wie *ihī* oder *bhīmarathārohaṇa* verpflichtend der Fall.

⁶⁵ Die eingesehenen Vorlagen der *Citrakāra-s* entsprechen einem Inventar aller für rituelle Anwendungen benötigten Zeichnungen. Die auf die *kalaśa-s* zu malenden Symbole bzw. in einigen Fällen die Vollbilder der Gottheiten werden je nach Meister unterschiedlich aufwendig ornamental verziert; die Abb. H1 und H2.1-2 zeigen zwei Beispiele von Vorlagen. Die wiederum je nach Gottheit unterschiedlich geformten *kalaśa-s* werden vorgängig vom *Citrakāra* bei seinem Töpfer (*Prajāpati*, New. *Kumhaḥ*, *Kumāi*) in Auftrag gegeben. Die grösseren Töpferläden haben eine Auswahl an rituell benötigten Gefässen an Lager.

⁶⁶ Diese Liste beruht auf den Auflistungen und den persönlichen, mir erläuterten Malvorlagen von Nārāyaṇa Citrakāra und Pūrṇa Citrakāra (vgl. Abb. H1 und H2).

⁶⁷ Im Rahmen eines *navagrahaśāntihoma* wird einzig für Mṛtyuñjaya ein grosser *kalaśa* bemalt.

reinem Wasser und einer Anzahl weiterer, während *kalaśa-sthāpana* beizugebender Substanzen.⁶⁸ Auf jeden *kalaśa* wird ein Kranz von Mango-Blättern oder, falls vorhanden, die *pañcapallava* gelegt, und darauf ein *kisli*-Schälchen plaziert.⁶⁹

Während im Rahmen von lebenszyklischen Ritualen die *graha-kalaśa-s* mit den weiteren *kalaśa-s* auf die hierfür vorgesehene rechteckige Plattform im Osten des Feueraltars arrangiert werden,⁷⁰ ist im Rahmen eines *grahaśāntihoma* alternativ eine Aufstellung zusammen mit den *vr̥hi*-Blattellern auf dem nachfolgend skizzierten *graha-maṇḍala* möglich.⁷¹

Nebst dieser elaborierten Form des Feueropfers kennt auch die RājT eine einfachere Variante, bei der insbesondere die Gruppe der Gottheitsspezifischen *kalaśa-s* wegfällt und demzufolge die 'Gemeinde' der kontextunspezifischen Gottheiten, zu denen auch in der RājT die Navagraha gehören, in den zentralen, nunmehr unbemalten *īśana-kalaśa* eingeladen werden.

Im Rahmen von *budhājaṅku* oder *grahaśāntihoma* wird zusätzlich zu den aufgestellten *graha-kalaśa-s* ein *graha-maṇḍala* ausgestreut, je nach Platzverhältnissen im SE oder NE des Feueraltars.⁷² Ein als achtblättriger Lotus darauf gestreutes *rekhī* dient als eigentliche Unterlage für *grahasthāpana*.⁷³

⁶⁸ Bezüglich Inhalt bilden die beiden *kalaśa-s* für Śrī und Lakṣmī, welche mit *dhāna*- bzw. *akṣatā*-Reis gefüllt werden, eine Ausnahme.

⁶⁹ *kisli* oder *kisalī* (Nep./New.) bezeichnet ein Tonschälchen von 6–8 cm Durchmesser, welches mit *akṣatā* gefüllt ist, ergänzt durch eine *supārī*-Nuss und eine Münze. Es dient nicht nur als abschliessender Aufsatz der *kalaśa-s*, sondern auch als Gabe, welche ein religiöses Gelübde gegenüber einer anderen Person, einer autoritativen Instanz oder dem König verpflichtend macht (vgl. App. V).

⁷⁰ Nicht auf der Plattform erscheinen die *dikpāla-s*, welche in den ihnen zukommenden Himmelsrichtungen am Rand des Ritualplatzes aufgestellt werden, ferner Gaṇeśa, der allein im Norden des Feueraltars plaziert wird.

⁷¹ Diese Variante wurde mir von Ratnarāja Rājopādhyāya und Madhanśyama Śarmā's Vater bestätigt. Falls das Feueropfer zur Beschwichtigung eines einzigen *graha* durchgeführt wird, kann dieser im Zentrum des *maṇḍala* angeordnet werden, umgeben von den restlichen *graha-s*. Alternativ wird ein einziger zu beschwichtigender *graha* allein aufgestellt; hierfür wird der *vr̥hi*-Teller auf das als *rekhī* gestreute Symbol oder *yantra* plaziert, und ein einziger, grösserer *kalaśa* wird beim *Citrakāra* bestellt (diese Varianten wurden mir von Ratnarāja Rājopādhyāya und Madhanśyama Śarmā's Vater skizziert, doch von keinem der befragten *Citrakāra-s* bestätigt).

⁷² Die Richtung des *graha-maṇḍala* bezüglich des Feuergrundes ist in der RājT nicht eindeutig festgelegt, im Gegensatz zur ParT, ausschlaggebend sind angesichts des aufwendigen Ritualarrangements letztlich die Platzverhältnisse.

⁷³ Im Kontext eines Feueropfers wird wie für die oben beschriebene *kalaśa*-Gruppe die Grundfläche mit einer Schicht roher, getrockneter Ziegel ausgelegt, welche mit einer Mischung aus roter Tonerde, Kuhdung und Wasser ausgestrichen wird. Die Ziegelschicht für das *graha-maṇḍala* konnte nur zum Teil beobachtet werden, alternativ wird es direkt auf dem mit Kuhdung-Lehm-Mischung ausgestrichenen Boden arrangiert.

Das *graha-maṇḍala* wird durch das Einstreuen der *graha*-Symbole mit in den Farben der *graha-s* eingefärbtem Reismehl vervollständigt.⁷⁴ Die für die *graha-s* spezifischen neun Körner bzw. Hülsenfrüchte (New. *gutā bābah*, Nep. *vr̥hi*; siehe App. IV) werden in Plattellern hergerichtet und ihren Himmelsrichtungen gemäss auf dem *maṇḍala* arrangiert.⁷⁵ Die weiteren, *graha*-spezifischen Materialien werden entweder im voraus auf diesen Plattellern hergerichtet oder im Laufe der *pūjā* dazugegeben. Hierfür orientieren sich die *Rājopādhyāya-s* an persönlichen *grahadāna*-Listen oder ziehen einen *pañcāṅga* bei.⁷⁶ Regelmässig gehören hierzu Stoffstücke in den *graha*-spezifischen Farben und ein Stück des *graha*-spezifischen Metalls. Üblich ist weiter die Beigabe von Silberplättchen, welchen die in YājS und MaP aufgeführten, im Namen der *graha-s* zu offerierenden Gaben (Kuh, Muschel, Pferd, etc.) eingestanz sind.⁷⁷ Dieses Plättchen wird von den Spezialisten als *grahapratika* bezeichnet, und stellt also eine weitere symbolische Form der *graha-s* dar.

Der Ablauf von *grahajapa*, im Rahmen eines *śāntihoma* oder isoliert vollzogen, wurde mir in einer der ParT vergleichbaren Weise beschrieben; auch in der RājT erübrigt sich eine materielle Form der *graha-s*. Für ein isoliert vollzogenes *grahadāna* fällt eine spezifische materielle oder subtile Repräsentation ebenso weg.

Die in der RājT üblichen rituellen Repräsentationen der Navagraha können demnach nach folgenden Typen unterschieden werden: (1) Die Invokation in neun bzw. zehn über das Aufmalen der *graha*-Symbole spezifizierten *kalaśa-s* stellt eine Variante dar, welche sich auch in der VajT findet, im Gegensatz zur ParT (2) Das in der RājT tradierte *navagraha-maṇḍala* lehnt sich zwar bezüglich der Aufteilung und der Symbole an die Praxis des *grahavedi* in der ParT an, scheint aber, aufgrund der *vr̥hi*-Teller und weiteren Beigaben zu schliessen, eher durch die rituellen Modi der Verehrung (*pūjā*) und des Gabenopfers (*dāna*) als des Feueropfers inspiriert, wie dies in der ParT der Fall ist. (3) Der *kalaśa* als Gottheit-unspezifischer temporärer Sitz kann auch in der RājT zur Invokation der Navagraha dienen. (4) Im Rahmen von *japa* werden auch in der RājT die *graha-s* ausschliesslich mental evoziert.

⁷⁴ Einige Priester fertigten sich ein auf Papier oder Stoff gemaltes *graha-maṇḍala* an, welches sie jeweils zu diesem Zweck einsetzten, wo Madhanśyama Śarmā.

⁷⁵ Falls Janma integriert wird, wird dessen Platteller, gefüllt mit *akṣatā*-Reis oder weissem Sesam, zu Sūrya in die Mitte gestellt.

⁷⁶ Angaben zu *janmadevatā-dāna* fehlen in den *pañcāṅga-s*, erscheinen jedoch regelmässig in den Manualen der NewT (vgl. App. IV).

⁷⁷ Diese sind als Set auf dem Ritualienmarkt erhältlich. Sie sind so klein, dass oft die eingestanzten Formen kaum unterscheidbar sind.

Grahasthāpana in der VajT

Die hauspriesterliche Praxis der *Vajrācārya-s* stützt sich ausschliesslich auf traditionsimmanente, vorwiegend dem Mahāyāna zuzuordnende autoritäre Quellen ab, beweist aber bezüglich struktureller, inhaltlicher und materieller Elemente eine gleichzeitige Nähe zur Newar-hinduistischen Praxis.⁷⁸ In der VajT sind die Navagraha nicht Teil des Layout für das *laukika-homa*, und sie erscheinen höchstens zufällig im buddhistischen, beim *Citrakāra* zu bestellenden *kalaśa*-Set für Anlässe wie *budhājanku* oder Initiation.⁷⁹ Sind die Navagraha Teil der göttlichen Truppe, welche sich in *kalaśa-s* manifestiert, sind sie wiederum über ihre Symbole identifizierbar.

Die Navagraha figurieren nicht nur in einem einzigen, sondern in einer Anzahl unterschiedlicher, kontextspezifisch eingesetzter *maṇḍala-s*. Ein ausschliesslich die Navagraha und Janma umfassendes *maṇḍala*, ähnlich dem in der RājT geläufigen, wird ausschliesslich im Rahmen von *janmotsava* erstellt. In diesem Kontext werden auch in der VajT für *navagraha-sthāpana* neun spezifische Körner bzw. Hülsenfrüchte (New. *gutā bībah*), welche als *pratīka* bezeichnet werden, in Blattellern auf einem achtblättrigen, mit gelb gefärbtem Reismehl ausgestreuten Lotus-förmigen *maṇḍala* aufgestellt, wobei die Himmelsrichtungen der *graha-s* von der RājT abweichen können (siehe nachfolgende Tabelle). Die jeweiligen Teller werden genauso ergänzt mit den in den lokalen *pañcāṅga-s* oder persönlichen Listen aufgeführten Materialien für *grahadāna*. Der mit *akṣatā* gefüllte *Janmanakṣatra*-Teller wird hier nicht mit Sūrya ins Zentrum, sondern in westlicher Richtung dazugestellt.⁸⁰ Die in den Blattellern arrangierten Materialien werden jedoch nicht als *dāna* an einen Priester gereicht, sondern auf dem *grahapātā* im einem der naheliegenden

⁷⁸ Die Integration explizit hinduistischer Gottheiten in das Newar-buddhistische Pantheon stellt keinesfalls eine Ausnahme dar. Bei einer Anzahl von lokal verehrten Gottheiten – darunter die *mātrkā-s*, Bhairava, Mahākāla oder die *dikpāla-s* – bestehen sowohl hinduistische als auch buddhistische 'Identitäten' neben- bzw. miteinander und werden entsprechend rituell integriert.

⁷⁹ Dieses Set besteht, nebst den ritualspezifischen *kalaśa-s* für die Hauptgottheiten, aus einer gleichbleibenden Anzahl von 32 als *gaṇakalaśa-s* bezeichneten, gleichartigen Tonkrügen, zu welchen regelmässig die zehn *dikpāla-s*, die *aṣṭamaṅgala* (hier als Symbole der acht *Bodhisattva-s*) und die fünf *kalaśa-s* für die *Pañcabuddha-s* gehören. Diese könnten, so die befragten *Citrakāra-s*, wahlweise mit den zehn *graha-kalaśa-s* ergänzt werden. Bhaktalal Citrakāra betont, dass von *Vajrācārya-s* aus Patan und Bhaktapur regelmässig das Grundset an *kalaśa-s* analog demjenigen der RājT verlangt würde, nicht das für Kathmandu übliche buddhistische; er weist in seinen Unterlagen je ein Set an *graha*-Symbolen für buddhistische und hinduistische Rituale aus. Auch die Vorlagen von Pūrṇa Citrakāra und Madhu Citrakāra enthalten diverse Varianten bezüglich zu malender Symbole für buddhistische und hinduistische Auftraggeber.

⁸⁰ Vgl. die Skizze bei VAJRĀCĀRYA (1994, 73).

mātrkā-pīṭha-s 'entsorgt'.

In der Ausführung, wie sie bei den *buḍhājanīku*-Ritualen zum Zuge kommt, erscheinen im Zentrum des *maṇḍala* die *Pañcarakṣā* in einem Kreuz mit *Pratisarā* in der Mitte, dann in den vier Hauptrichtungen *Sahasrapramardanī* im E, *Māyūrī* im S, *Mantrānusāraṇī* im W und *Sītavatī* im N. In einem ersten, als zehnbältriger Lotus gestreuten Ring werden die Navagraha plus *Janma* invoziert. Für diese fünfzehn Gottheiten wird je ein Blatteller mit den spezifischen Gaben (*vr̥thi*, Süßigkeiten, Früchte, etc.) aufgestellt.⁸¹ An den vier 'Eingängen' (*bhūpurā*) des nächsten Kreises werden die vier *dvārapāla-s* und im äussersten Kreis die zehn *dikpāla-s* verehrt.⁸² Alternativ werden in der Praxis von *Sarvajña Vajrācārya* im ersten Kreis desselben *maṇḍala* um die *Pañcarakṣā* die acht *Uṣṇīṣatathāgata-s*⁸³ angeordnet, im zweiten dann die Navagraha ohne *Janma*, beginnend mit *Sūrya* im E; ausserhalb des Kreises setzt *Sarvajña Vajrācārya* die acht *dikpāla-s*, beginnend mit *Indra* im SE (siehe Abb. G1).

Eine Variante eines *graha-maṇḍala*, welches jedoch nicht in ein materielles *maṇḍala* oder *poubhā* umgesetzt wird, invoziert der Praktizierende über die Rezitation der *grahamātrkā-dhāraṇī*.⁸⁴ Im Zentrum erscheint *Sūrya*, in den acht Himmelsrichtungen werden die restlichen *graha-s* plaziert, wobei die ersten vier den Hauptrichtungen, beginnend mit *Candra* im E, und die zweiten vier den Zwischenrichtungen, beginnend mit *Śukra* im SE, zugeordnet werden. In den 'Toren' (*dvāra*) erscheinen *Buddha* im E, *Vajrapāṇi* im S, *Lokanātha* im W und *Mañjuśrīkumāra* im N. Die in der NE-Ecke des *maṇḍala* zu plazierende *Bhaṭṭarikā-Mahādevī* ist möglicherweise ein Synonym der *Grahamātrkā*, die ansonsten in ihrem *maṇḍala* fehlen würde, auch so äusserst

⁸¹ Siehe App. IV, (Mat-10) und Abb. P2.1-4.

⁸² Eine Skizze dieses als *graha-maṇḍala* bezeichneten Arrangements ist bei VAJRĀCĀRYA (1983, 22), ferner bei VAJRĀCĀRYA (1980b, 49–50) abgebildet; siehe Abb. H3.

⁸³ Die acht *Uṣṇīṣatathāgata-s* bilden auch den ersten Kreis des *durgatipariśodhana-maṇḍala* (BHATTACHARYA, 1972, 68): (1) *Vajra-*, (2) *Ratna-*, (3) *Padma-*, (4) *Viśva-*, (5) *Teja-*, (6) *Dvaja-*, (7) *Tikṣṇa-* und (8) *Chatra-Uṣṇīṣatathāgata*. *Sarvajña Vajrācārya* stützt sich bezüglich deren Ikonographie auf deren Beschreibung in *Niṣpannayogāvalī*; vgl. Abb. H3 bzw. Abb. G1.

⁸⁴ Vgl. die Versionen von VAJRĀCĀRYA (1960) und BAJRĀCĀRYA (1998). Die Meditation des *maṇḍala* (siehe App. I, (AppTe-14)) einleitend gibt VAJRĀCĀRYA (1960) folgende, bei BAJRĀCĀRYA (1998, 40) ähnlich lautende Anweisung: *yathānukrama varṇabhedena diśāñca gandha maṇḍalake cintaye padmamadhye dvādaśāṅgulapramāṇaṃ caturasraṃ caturdvāreṇa śobhitam kūtāgāraṃ cakram samanvitam /*

<Der Reihe nach sind, unter Berücksichtigung von Farben und Himmelsrichtungen, von duftender Paste ein *maṇḍala* vorzustellen mit einem [achtbältrigen] Lotus im Zentrum, einer zwölf Fingerbreiten messenden quadratischen Umrandung verziert mit vier Eingängen, darüber einen alles umfassenden Kreis.>

untypisch plaziert bliebe.⁸⁵ Ausserhalb der 'Tore' sind schliesslich die *bali*-empfangenden Gottheiten Dhṛtarāṣṭra im E, Viruḍhaka im S, Virupākṣa im W und Kubera im N angeführt.

Das im Rahmen von *pañcarakṣā-samādhi* evozierte *maṇḍala* hat im Zentrum wie das *bhīmaratha-graha-maṇḍala* die *Pañcarakṣā*, die hier aber von einem ersten Quadrat mit Toren (*dvāra*) und Wächtern umgeben sind. In den äusseren Kreisen folgen die Navagraha, dann die achtundzwanzig *nakṣatra-s*, schliesslich die zehn *dikpāla-s* plus Sūrya und Candra.⁸⁶ Dieses *maṇḍala* ist auch in den Ablauf des *grahayajña* integriert. Zu diesem Anlass werden die zu opfernden Körner, Hülsenfrüchte und Samen der Navagraha und der *Pañcarakṣā* auf einem *rekhī* am Boden arrangiert.⁸⁷ Ein gegebenenfalls vom Astrologen vorgegebenes *grahajapa* erfolgt wie in den hinduistischen Traditionen ohne jede materielle Repräsentation der *graha-s*.

Wie in der RājT können die Navagraha demnach in ausgewählten Kontexten in *graha*-spezifische *kalaśa-s* invoziert werden, als temporärer Sitz aller Navagraha fällt der *kalaśa* als rituelle Repräsentation dagegen ganz weg. Primär fällt, im Vergleich zu den hinduistischen Traditionen des Tales, die elaborierte Praxis rituell verwendeter *maṇḍala-s* auf, welche die Navagraha unterschiedlich integrieren. Wie die Beschreibung des *navagrahaśāntihoma* zeigen wird, beruhen die rituellen Repräsentationen der Navagraha auch in der VajT auf Modellen aus anderen Individuum-bezogenen Kontexten, die für diesen Zweck spezifisch kombiniert werden.

Weitere rituell verwendete Repräsentationen

In der aktuellen Praxis werden vereinzelt alternative, in den konsultierten Manualen so nicht beschriebene rituelle Repräsentationen der Navagraha eingesetzt. Nebst quadratisch, kreis-, stern- oder lotusförmig aufgebauten Neuner-*maṇḍala-s* wurden *yantra-s* für jeden einzelnen oder für alle *graha-s* entwickelt, welche einem ähnlichen geometrischen Raster folgen können, sich aber über das Einschreiben von Silben, *bīja-s* oder numerologischen Zahlenfolgen unterscheiden. Varianten von *grahayantra-s* sind auch in lokalen

⁸⁵ Hierzu hatte auch Sarvajña Vajrācārya keine abschliessende Erklärung. Gemäss BAJRĀCĀRYA (1998, 46–47) erscheint Bhaṭṭarikā-Mahādevī in der NW-Ecke, ergänzt durch die *sarve graha-s* im NE, die *sarve nakṣatra-s* im SE und die *sarvopadrava-s* im SW.

⁸⁶ Die Vervollständigung eines *poubhā* bzw. eines rituell evozierten *maṇḍala* durch die Integrierung von Sūrya und Candra findet sich sehr oft in der VajT und ist auch Teil des *ratna-maṇḍala*, welches im Laufe der *gurumaṇḍalapūjā* evoziert wird.

⁸⁷ Die *graha-s* werden des weiteren mit den ebenso in den Ritualablauf integrierten *aṣṭamaṅgala* assoziiert, ohne dass hier von einer eigentlichen Repräsentation gesprochen werden könnte.

Manuskripten verschiedentlich skizziert.⁸⁸ Die in indischen *navagraha-vidhi-s* wiederholt anzutreffenden Zahlen-*yantra-s* sind zwar auch im *pañcāṅga* von Toyanātha Pant aufgeführt (ToPa V.S. 2059, 76–78), werden im Kathmandu-tal aber kaum in die rituelle Praxis integriert.⁸⁹ Bei einigen lokalen Tempeln werden in Indien hergestellte, quadratische Kupferprägungen angeboten, welche die Navagraha in ihrer Ikonographie mit den *vāhana-s*, mit ihren Symbolen oder als *yantra* mit eingeschriebenen *bīja-s* wiedergeben.⁹⁰ Diese mögen während des Rituals aufgestellt werden, ohne aber als eigentliches *pratīka* eingesetzt zu werden.⁹¹

Über tantrische Traditionen haben sich ferner Varianten von *grahayantra-s* etabliert, welche als Amulette getragen oder in Ritualabläufe integriert werden.⁹² Die Verfertigung und Weihung (*pratiṣṭhā*) von *grahayantra-s*, welche schützend als Anhänger um den Hals getragen werden, gehört zum protektiven Repertoire einiger Astrologen.⁹³ In den National Archives finden sich mehrere Manuskripte mit einer Anzahl von skizzierten *grahayantra-s*.⁹⁴

Ein alternativer Umgang mit Einflüssen der Navagraha begründet sich auf einer Anzahl von *graha*-assoziierten Materialien. Insbesondere Pflanzenteile,

⁸⁸ Einige der eingesehenen Mss. in den NA enthalten Skizzen von *yantra-s* einzelner oder aller *graha-s*. Für indische Beispiele von *grahayantra-s* siehe SIVAPRIYANANDA (1990, 88, 126, 128), PRASAD (1997, 71–72) oder DANGE (1989, 1117). Das Beispiel bei Dange ist insofern speziell, als es nicht den Sonnengott, sondern Candra im Zentrum des Lotus zeigt, während Sūrya und die weiteren *graha-s* in die acht Blätter des Lotus eingeschrieben sind.

⁸⁹ Unter den befragten Spezialisten macht einzig Jagamana Guruṇi von diesen Zahlen-*yantra-s* Gebrauch, indem er sie *graha*-spezifisch auf Nepali-Papier kopiert und zusammen mit dem wiederum in ein *yantra* integrierten *grahamantra* zu einem um den Hals zu tragenden Amulett verarbeitet.

⁹⁰ Verschiedene Versionen werden beim *Kumbheśvara*-Tempel in Patan und in einigen Läden in der Nähe des Paśupatinātha in Deopatan verkauft. Ein Beispiel dieser Art von *yantra-s* ist bei SIVAPRIYANANDA (1990, Abb. 50) abgebildet.

⁹¹ Ein solches Kupfer-*yantra* wird von Nārāyaṇa Joṣī in die *navagrahapūjā* integriert, welche einem für Kunden arrangierten *japa* vorausgeht. Aiśvaryadhara Śarmā stellte ein solches Kupfer-*yantra* mit eingepprägten *bīja-s* zum *grahamanḍala*, welches er im Rahmen einer zum Geburtstag eines seiner Söhne zelebrierten *navagrahapūjā* arrangiert hatte.

⁹² *grahayantra-s* werden auch von schamanischen Heilern eingesetzt (M^ULLER-EBELING ET AL., 2000).

⁹³ Jagamana Guruṇi fertigt solche *grahayantra-s* mit eingeschriebenem *mantra* des *graha*, der zugehörigen *grahayoginī* und dem Namen des Kunden an. Diese werden von ihm, idealerweise im Beisein des Kunden, geweiht und diesem in einer kleinen Box, gefertigt aus dem *graha* entsprechenden Metallen, zum Tragen um den Hals überreicht.

⁹⁴ Eingesehene Beispiele sind H 358/32 (*yantra-s* zu *grahaśānti*, *āditya*-, *śani*-, *rāhuśānti*, ferner ein *mṛtyuñjayayantra* mit Verweis auf RuYā, in welchem die Navagraha mit anderen Gottheiten im 4. Kreis erscheinen) oder H 379/3 (*navagrahastotra* und *yantra-s*, ergänzt durch *yantraprayoga*, eine Anweisung zur Verwendung von *yantra-s*).

Metalle und Edelsteine werden zur Verminderung oder Abwendung von *grahadaśā* in Amulette eingearbeitet, vom Spezialisten geweiht und dem Betroffenen zum Tragen gereicht. Die verwendeten Substanzen werden unterschiedlich als Mittel zur positiven Beeinflussung der *graha-s* und als Repräsentationen derselben bezeichnet. Wie das Beispiel der *grahamālikā* in der NewT zeigt, hat dieses Konzept auch Eingang in die überindividuelle Ritualtradition gefunden. Die Newar-spezifisch zu *annaprāsana* angefertigte *rakṣamālā* oder *grahamālikā* (New. *jan̄ko kokhā*) gibt es mehrere Varianten, die meist auf dem Prinzip beruhen, mit den *graha-s* spezifisch assoziierte Materialien zu einer Halskette zu verarbeiten, die dann dem Kind umgelegt wird.⁹⁵ In einem Manuskript aus der Sammlung von Girindra Śarmā Rājopādhyāya findet sich hierzu folgende Passage:⁹⁶

*ādityaṃ raktapāśāṇaṃ vacaṃ somaṃ tathāivaca // kuṣṭamaṅgārakam
jñeyam śrī pūrṇābudhamevaca // putraṃ jīvīṃ guruṃ vidyād ajagandham
tu bhārgavam loham śanaīścaram vidyāt phaṇī rāhustathāivaca māsmikam
ca tathā ketumityete grahamālikāḥ //*

<Für Āditya [nehme man] einen roten Stein, für Soma eine aromatische Wurzel⁹⁷, für Aṅgāraka empfiehlt sich ein Teil der *kuṣṭa*-Pflanze, für Budha eine Lotusblüte⁹⁸, für Guru die Samen der *putraṃ-jīva*-Pflanze⁹⁹, für Śukra einen Basil-Zweig¹⁰⁰, für Śani wisse ein Stück Eisen, für Rāhu einen *phaṇī*-Zweig und schliesslich für Ketu ein Böhnchen¹⁰¹; so die *grahamālikā*.>

Daran anschliessend empfiehlt dieselbe Notiz zum Schutze des Kindes die repetitive Rezitation (*japa*) der *graha-bīja-s*, ihrer auf Wurzelsilben aufgebauten *mantra-s*.¹⁰² Der das Umlegen der *rakṣamālā* begleitende *śloka* in der von

⁹⁵ LEWIS (2000, 157) berichtet von einer alternativen Anfertigung in der VajT, bei welcher anstelle der *graha*-bezogenen fünf die *Pañcarakṣā* symbolisierende Substanzen verwendet werden. Eine weitere Variante der *jan̄ku kokhā* wird in einigen der Familien der RājT und der VajT seit Generationen weitergereicht und besteht aus einem reich verzierten Stoffband, an dessen äusserem Rand eine Auswahl in Silber gefasster Materialien – Vogelkrallen, Knochenstücke, Reisszähne, ferner Edelsteine und Metalle – festgenäht wurden.

⁹⁶ Derselbe Text ist auch unter Aiśvaryadhar Śarmās persönlichen Notizen.

⁹⁷ Möglicherweise *Acorus colamus* (M-W).

⁹⁸ Weder Aiśvaryadhar Śarmā noch Girindra Śarmā Rājopādhyāya konnten diese Pflanze identifizieren; gemäss M-W kommen für *śrīparṇa* bzw. *śrīparṇikā* ein Reihe von Pflanzen, darunter auch eine Lotusart, infrage.

⁹⁹ Aus den Samen von *Putranjiva roxburgii* (Lat.) werden gemäss M-W Halsketten für Kinder gefertigt, welche sie gesund erhalten.

¹⁰⁰ Gemäss M-W bezeichnet *ajagandhā* oder *ajagandhikā* den Basil-Strauch, *Ocimum gratissimum* (Lat.).

¹⁰¹ *māsmikam* konnte nicht identifiziert werden; nahe daran kommt *māṣaka* ('Böhnchen').

¹⁰² *jāpitvā grahabijena rakṣā bhavati bālakah //*

RĀJOPĀDHYĀYA (1986, 54) angegebenen Version tritt auch in anderen Ritualkontexten zur Adresse der *graha-s* in vergleichbarer Formulierung auf.¹⁰³ In den persönlichen Notizen von Aiśvaryadhar Śarmā findet sich ferner ein *śloka*, der neun alternative Materialien für eine zur Hochzeit zu verfertigende *grahamālikā* auflistet – eine Tradition, die heute nicht mehr praktiziert wird:

*ādrim kṣāraṃ guḍaṅcaiva rajanīm madamaṇ tathā /
jyotiṣmatī ca mīnaśca puglājāḥṣatān tathā // vivāhe grahamālikā*
<Ginger, Salz, Zuckerrohr, Indigo, eine aphrodysische Beere¹⁰⁴, ein
trunken machendes Kraut¹⁰⁵, ein Fisch, eine Hareka-Nuss und Puffreis,
[daraus besteht] bei einer Hochzeit die *grahamālā*.>

Gemäss Aiśvaryadhar Śarmā wurden alle diese Substanzen in ein Blatt (*kumārīpatra*; New. *jyonālapte*) gewickelt und an einer 108-Faden-Schnur (Nep. *śatavṛndikā*) befestigt, worauf diese Amulett-artige Kette den Brautleuten um den Hals gelegt wurde.

Varianten der *rakṣamālā* gehören auch in der VajT zu den rituellen Requiriten von *annaprāśana*. Eine *graharakṣamālā*, welche nebst alternativen Substanzen für die neun *graha-s* auch eine für Janmadeva enthält, ist bei ŚĀKYA (1991, 8) und ähnlich bei LEWIS (1994, 11, 25), bei letzterem mit Verweis auf Nemasūtrapārājikā, beschrieben.¹⁰⁶ Eine alternative Zusammensetzung der *janīku kokhā*, hier ohne eine Substanz für Janma, gibt VAJRACHARYA & VAJRACHARYA (1999, 14).¹⁰⁷ Gemäss Rañjanā Vajrācārya ist die in ihrer Familie tradierte *rakṣamālā* aus den neun *graha*-spezifischen Edelsteinen gefertigt.

Unter den mit den *graha-s* assoziierten Materialien erfreut sich das Amulett-artige Tragen der *ratna-s* allgemein besonderer Beliebtheit. Frauen und Männer

¹⁰³ Siehe App. II, (f2), 3. Vers bzw. (f3.1), 1. Vers.

¹⁰⁴ *madanam* bezeichnet verschiedene, insbesondere als Aphrodisia wirkende Pflanzen und Früchte. M-W nennt *Vanguiera spinosa*, Stechapfel, *Phasoleus radiatus*, *Acacia catechu*.

¹⁰⁵ Gemäss Aiśvaryadhar Śarmā handelt es sich bei *jyotiṣmatī* um eine bestimmte medizinische Pflanze; meine Übersetzung geht davon aus, dass *mattī* eine wennauch unklare Ableitung von *matta* ('aufgeregt', 'betrunken', 'benommen', 'sexuell stimuliert') darstellt.

¹⁰⁶ Die aufgelisteten 10 Substanzen sind gemäss ŚĀKYA (1991, 8), von *Sūrya* bis Janma: (1) nach eig. Wunsch (2) New. *hiḍlar* (Nep. *hingula*) – Zinnober (aus dieser Spezies wird Quecksilber extrahiert, woher wohl die Assoziation mit Candra) (3) New. *kūṭa* – eine Heilpflanze (4) Nep. *śobhāya phal* (New. *phyālacāsī?*) – eine bestimmte runde Frucht (5) New. *paṭaka* – Baumwollstoff (6) New. *jaṭāmās* (Nep. *jaṭāmasī*) – eine Heilpflanze (7) New. *loha* – Eisen (8) New. *haḥṭhā* (Nep. *rīthā*) – eine Beere, aus der früher eine Art Seife gewonnen wurde (9) New. *sijal* – Kupfer (10) New. *ohaḥ* – Silber.

¹⁰⁷ Es sind dies (1) *lū* – Gold, (2) *vyāsī* – Bel-Frucht, (3) *kūṭa* – Heilpflanze, (4) *phyālacāsī* – eine Fruchtart, (5) *pata* – Stoff, (6) *nā* – Sandelholz, (7) *haṭham* – Seifenbeere (8) *aśvagancha* – ?, (9) *jarāmāṃsi* – Heilpflanze.

der ParT und der NewT tragen mit einiger Regelmässigkeit Fingerringe oder Kettenanhänger, welchen ausgewählte oder alle neun *graharatna-s* eingearbeitet sind.¹⁰⁸ Dieselben *navaratna-s* sind auch Teil des in den *pañcāṅga-s* aufgelisteten *grahadāna/-dakṣiṇā* (siehe App. IV), und sie erscheinen in tantrischen Kontexten als eine der den *graha-s* analog gesetzten Neunheiten (ŚĀSTRĪ, 2000, 91).

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

Die wichtigsten Punkte bezüglich ritueller Repräsentationen der Navagraha in den drei Traditionen können wie folgt festgehalten werden. Als grundlegende *graha*-spezifische Variante erweist sich das *graha-maṇḍala*, dessen Umsetzung in in den hinduistischen und buddhistischen Ausprägungen der NewT weitgehend identisch ist, während sie in der ParT bezüglich der verwendeten Materialien abweicht.

Alle drei Traditionen betonen bezüglich *grahasthāpana* und der im Laufe der Verehrung offerierten Materialien, ferner in der Komposition von *grahadāna*, die Zentralität der *graha*-spezifischen Farben, welche bei allen weitgehend gleich zugeteilt sind. Bei Budha kann Grün statt Gelb auftauchen, und Śani und Rāhu könne unterschiedlich Schwarz und Dunkelblau, Rāhu auch rauchfarben beschrieben werden. Ketu, dem in aller Regel Vielfarbigkeit zugeschrieben ist, wird alternativ mit Schwarz wiedergegeben. Diese in den Manualen und in der aktuellen Praxis angetroffenen Varianten sind nicht traditionsspezifisch festzumachen und gehen schon auf die frühesten hinduistischen Referenztexte zurück.

- ▷ Sūrya – rot, (Skt. *rakta*)
- ▷ Candra – weiss (Skt. *śukla* oder *śveta*, New. *tvayu*)
- ▷ Maṅgala – rot (Skt. *rakta* oder *lohita*)
- ▷ Budha – grün (Skt. *harita*), gelb (Skt. *pīta*) oder golden (Skt. *suvarṇa*)
- ▷ Bṛhaspati – gelb (Skt. *pīta*) oder golden (Skt. *suvarṇa*)
- ▷ Śukra – weiss (Skt. *śukla* oder *śveta*, New. *tuyu*)
- ▷ Śani – schwarz, dunkelblau (Skt. *kṛṣṇa*, *śyāma*), in der Praxis dunkelblau oder schwarz
- ▷ Rāhu – schwarz, dunkel (Skt. *kṛṣṇa*, *śyāma*) oder rauchfarben (Skt. *dhūmra*), in der Praxis dunkelblau oder schwarz

¹⁰⁸ Eine Auswahl oder alle neun den *graha-s* zugeordneten Edelsteine können vom Astrologen zum Tragen empfohlen werden. Sie werden vorbereitend von diesem an einem günstigen Tag und Zeitpunkt zur Erhöhung ihrer Wirkung einer rituellen Reinigung (Nep. *śodana*) unterzogen. Ein Anhänger mit den in Gold gefassten *navaratna-s* gehört zum festtäglichen Schmuck vieler hochkastiger Newar-Frauen in Bhaktapur.

- ▷ Ketu – bunt (Skt. *bahuvarṇa*, *citra*) oder rauchfarben (Skt. *dhūmra*), in der Praxis farbig oder schwarz

Für Janma, der ausschliesslich in der NewT die Gruppe der Navagraha beschliesst, wird durchgehend weiss (New. *twayu*) angeführt. Das für Sūrya und Maṅgala vorgeschriebene Rot – *rakta* und *lohita* – sowie das für Candra und Śukra angegebene Weiss – *śukla* (New. *twayu*) als eierfarben, *śveta* (New. *tuyu*) als weiss – werden in den Manualen oft in diesen Nuancen spezifiziert, nicht aber in der Praxis.

Die den *graha-s* zugeteilten Himmelsrichtungen in den *maṅḍala-s* unterscheiden sich; in der RājT berufen sich die Manuale auf die in der ParT geläufige Zuordnung, in der VajT erscheinen regelmässig Anordnungen, die zuerst den Haupt-, dann die Nebenrichtungen folgen. In beiden Newar-Traditionen wird alternativ eine Anordnung im Uhrzeigersinn, beginnend mit Candra im E oder W und endend mit Ketu im NE bzw. SW, befolgt.¹⁰⁹ Die Position der *graha-s* im *graha-maṅḍala*.¹¹⁰

<i>graha</i>	Position 1 (ParT)	Position 1 (RājT)	Position 2 (VajT)	Position 3 (RājT und VajT)
Sūrya	Zentrum	Zentrum	Zentrum	Zentrum
Candra	SE	SE	E	E
Maṅgala	S	S	S	SE
Budha	NE	NE	W	S
Bṛhaspati	N	N	SW	NE
Śukra	E	E	SE	W
Śani	W	W	SW	NW
Rāhu	SW	SW	NW	N
Ketu	NW	NW	NE	NE
Janma	–	Zentrum	–	im E des <i>maṅḍala</i>

Anhand der Symbole wird deutlich, dass einige Elemente in zwei der drei

¹⁰⁹ Diese Anordnung konnte sowohl in der Praxis der VajT als auch der RājT beobachtet werden. Sie erinnert an eine häufig vorgefundene Anordnung der *graha-s* auf *poubhā-s* aus Nepal; die *graha-s* sind hier regelmässig in ihrer klassischen Reihenfolge um die zentrale Gottheit angeordnet, vom Betrachter aus gesehen unten li beginnend. Hierdurch verliert sich eine eindeutige Zuordnung zu den Himmelsrichtungen. Dasselbe gilt für die meisten der ausschliesslich im 14. bis 16. Jahrhundert entstandenen *sūrya-* bzw. *candra-maṅḍala-poubhā-s*, welche Sūrya bzw. Candra im Zentrum zeigen und die restlichen *graha-s* im ersten Kranz (unpubl. Aufsatz und Vortrag von Gerd Mevissen am 5.3.2003 in der Royal Nepal Academy, Kathmandu).

¹¹⁰ Position 1 ist in der ParT und RājT geläufig, aber auch in der VajT anzutreffen, z.B. in den Vorlagen von Bhaktalal Citrakāra, Position 2 entspricht der Anordnung der *graha-s* gemäss *grahamāṭṛkā-dhāraṇī*, Position 3 ist in BAJRĀCĀRYA (1998, 59) für *janmotsavapūjā* angegeben und konnte auch in der Praxis der RājT beobachtet werden.

untersuchten Traditionen gleich sind, doch ohne dass eine durchgehende Unterscheidung nach ParT versus NewT oder hinduistische versus buddhistische Traditionen erkennbar wäre:¹¹¹

<i>graha</i>	RājT: E 473/2 (S. 41; 71)	RājT: D 70/24	Vorlage PūCi	Vorlage MaCi	Vorlage BhCi (VajT)	Vorlage BhCi (RājT)	Symbol (Blom- 1989)
Sūrya	weisser Kreis	Kreis	Kreis	roter Lotus mit Stengel	Sonnenschei- be od. Lo- tusblüte rot	Kreis rot	roter Lotus mit Stengel
Candra	Halbmond	Mondsichel	Mondsichel	weisser Lotus mit Stengel	Mondscheibe oder Lo- tusblüte weiss	Quadrat weiss	Mondsichel
Maṅgala	weisses Trikon	Trikon	Trikon mit 'Schweif'	Trikon (fehlt auf Vorlage)	Trikon (fehlt auf Vorlage)	Trikon rot	Trikon mit Fort- satz
Budha	Pfeil	Pfeil und Bogen	Pfeil und Bogen	Pfeil und Bogen	<i>triratna</i> (3 Pfau- enfedern)	Dreieck über Rechteck gelb	Pfeil und Bogen
Bṛhaspati	gelbes Buch	Lotus	Buch	<i>japamālā</i>	<i>japamālā</i>	Rechteck gelb	<i>pustaka</i>
Śukra	Fünfeck	Quadrat	Quadrat	Quadrat	<i>kalaśa</i>	Sechser- Stern weiss	Quadrat
Śani	Pfeilbogen	Buch	<i>tridaṇḍa</i>	Schwert mit Schal	Keule	Pfeil und Bogen schwarz	<i>tridaṇḍa</i>
Rāhu	Krokodil (<i>hiti- maṅga</i>)	<i>makara</i>	Schwert mit Schal	<i>tridaṇḍa</i>	Schwert	Kreis schwarz	<i>makara</i>
Ketu	Flagge	Schwert	<i>makara</i>	<i>makara</i>	Schlinge (<i>pāśa</i>)	Flagge rauchfar- ben	Schwert mit Schal
Janma	'Schal' (<i>khātā</i>)	(fehlt)	<i>svasti</i>	<i>svasti</i>	(fehlt)	<i>svasti</i>	<i>svasti</i>

Die Symbole werden in allen drei Traditionen durch die Astrologen und Ritualspezialisten tradiert. In der NewT kommt zusätzlich den *Citrakāra*-s eine zentrale Rolle zu. Wie ihre Ausführungen und Vorlagen darlegen, sind einige der Symbole der Anlass-spezifisch zusammenzustellenden *kalaśa*-Sets und die Formen der Krüge abhängig davon, ob es sich um einen Newar-buddhistischen oder Newar-hinduistischen Auftraggeber handelt, zudem müssen

¹¹¹ Die Varianten von Symbolen entstammen dem *bhīmaratha-vidhi* E473/2, dem *grahārcana-vidhi* von Guruśekhara Śarmā (in den NA unter D 70/24), den Mal-Vorlagen von Pūrṇa Citrakāra (PūCi) Madhu Citrakāra (MaCi), beide aus Bhaktapur, und Bhaktalal Citrakāra (BhCi), Kathmandu, schliesslich der Abbildung bei BLOM (1989, 61).

zum Teil stadtspezifische Abweichungen eingehalten werden. Bezüglich der *graha-pratīka-s* scheinen zwei Praktiken möglich: Während Pūrṇa Citrakāra oder Madhu Citrakāra ein einheitliches Set von *graha-pratīka-s* malen, hat Bhaktalal Citrakāra zwei Serien von Symbolen, welche je nach amtierendem Priester zur Anwendung kommen.

Spezifisch für die NewT ist die Konzeption der *graha-vr̥hi* als eigentlicher Form des *graha* selbst, was in deren Bezeichnung als *pratīka* zum Ausdruck kommt. Eine *grahapūjā* verlangt denn auch keine weitere materielle Form der Invokation, weder *kalaśa* noch *supārī*. Wie bei den Symbolen kann in der Zuordnung der *vr̥hi* in den Manualen eine gewisse Variabilität festgestellt werden.

Vergleicht man diesen Bestand mit den in vielen Teilen Indiens fest installierten Navagraha-Schreinen, könnten bezüglich früher Vorschriften der Navagraha-Verehrung, welche die aufwendige und kostspielige Herstellung temporärer Ikonen vorschrieben, unterschiedliche Modifikationen dieser für 'den einfachen Mann' unpraktikablen Vorschriften vermuten: die Navagraha wurden – wie mancherorts in Indien – in ikonographischer Form dauerhaft in Tempeln installiert, weshalb sich für ihre Verehrung die vorgängige Herstellung der Ikonen erübrigte, oder aber man behalf sich mit ihrer ausschließlichen Repräsentation über Symbole und *graha*-spezifische pflanzliche und andere Materialien. Über die Verinnerlichung der Ritualpraxis schliesslich kann gänzlich auf materielle Formen verzichtet werden zugunsten einer rein mentalen Evozierung der Gottheiten.

Diese Varianten verweisen auf unterschiedliche Konzepte der symbolischen Repräsentation.¹¹² Die mehrheitlich geometrischen Symbole der *graha-s* wie Kreis, Rechteck, etc. beruhen auf arbiträren, zur Konvention gewordenen Assoziationen, die einzig in einem spezifischen Kontext zu Repräsentationen werden können. Dagegen beruht die oft kumulative Zuordnung von *graha*-spezifisch festgelegten Materialien auf einem Wissen um Affinitäten zwischen irdisch-Materiellem und kosmisch-Transzendtem. Diese subtilen Zusammenhänge zeitigen ihrerseits Wirkungen, die über das Ritual ausgeschöpft werden. Die ausserordentliche Sensibilität nicht nur für physikalische Eigenschaften von Pflanzen, Metallen, Steinen oder den Grundelementen, sondern auch für deren subtile Relationen zu mikrokosmischen und makrokosmischen Prozessen fließt nicht nur in das Ritualwissen ein, sondern bildet auch die Grundlage der traditionellen südasiatischen Medizin, des *vaidyāśāstra*. Im Falle der mentalen, über *dhyāna* vergegenwärtigten Präsenz der Gottheit kann von einer angesuchten Präsenz der Gottheit selbst ausgegangen werden,

¹¹² Vgl. die Diskussion zu Symbol und Appräsentation von Hans-Georg Soeffner in SOEFFNER (2004).

nicht in einem ausschliesslichen Sinne, sondern beruhend auf der Konzeption, dass sie gleichzeitig sowohl im Hier-und-Jetzt als auch überall anwesend sein kann, (temporäre) Immanenz und Transzendenz vereint.

Alle drei Varianten, die in einem konkreten Ritualablauf isoliert oder kombiniert auftreten können, reflektieren eine spezifische Auffassung von rituell umgesetzter Realität, die Sphären, 'Tatsachen' und Wirkweisen einschliesst, die ausserhalb eines westlich-wissenschaftlichen Realitätsbegriffs liegen, sich also auch einer entsprechenden Verifizierung entziehen. Damit ist diese Realität nicht weniger 'wirklich'. Vielmehr folgt sie innerhalb der kulturspezifisch ausgeformten Weltbilder ihrer je eigenen Gesetzmässigkeit bezüglich Immanenz und Transzendenz, materiell-konkreten und immateriell-subtilen Ebenen von Wirklichkeit.

7. EXKURS II: ŚĀNTI IM BEZUG ZU DEN NAVAGRAHA

Rituale des *śānti*-Typus bezwecken je nach Kontext die Verhinderung drohenden Unheils, dienen der Linderung oder Behebung bestehender negativer Einflüsse oder sollen in einem allgemeinen Sinne ein optimales Umfeld für die Durchführung eines Rituals schaffen. *Śānti*-Rituale bzw. -ritualelemente können einerseits eingesetzt werden, um aussermenschliche Wesenheiten mit negativem Potential namentlich oder pauschal zu befrieden, oder aber sie dienen als Instrumentarium, um den negativen Einwirkungen definierter aussermenschlicher Verursacher beizukommen. Ersterer Modus ist jederzeit angebracht und hat bezüglich des erhofften Effekts universalen Charakter, letzterer steht in Relation zu einem konkreten, Ort-, Zeit- und Akteur-abhängigen Sachverhalt und ist auf eine gezielte Wirkung ausgerichtet.

Bezüglich der präventiven, insbesondere aber reaktiven Navagraha-Rituale ist *śānti* als übergeordneter Begriff nicht nur auf ritualtechnischer Ebene, sondern auch als ontologische Grösse von zentraler Bedeutung. Dieser Exkurs erläutert *śānti* als rituellen Modus an sich, seinen Stellenwert innerhalb des Rituals, seinen Bezug zu *abhicāra* (Rituale manipulativ-destruktiven Charakters), sowie seine Abgrenzung zu verwandten, im Ritual umgesetzten Konzepten, insbesondere *prāyaścitta*. Eine weitere Frage, welche sich im Kontext sowohl der Horoskopie als auch prospektiver oder reaktiver *graha*-Rituale stellt, betrifft die Wirkweise von *grahaśānti*, darin impliziert den potentiellen Widerspruch von Astrologie und *Karma*-Lehre.

Śānti als ritueller Modus

Begründet in der Ambivalenz der den Planetengöttern zugeschriebenen Einwirkungen auf weltliches und menschliches Geschick haben sich primär Formen des rituellen Umgangs herausgebildet, die als *śānti* bezeichnet wurden; *śānti* als spezifische Klasse von Ritualen reduziert sich keineswegs auf *graha*-bezogene Kontexte, bezeichnet vielmehr spezifische rituelle Vorschriften, welche auf die präventive oder reaktive Befriedung von (potentiell) schadenden – unbenannten oder konkreten – Wesenheiten ausgerichtet sind, unter denen die *graha-s* eine Gruppe von möglichen Adressaten darstellen. *Śānti* tritt in Bedeutungen wie 'Friede', 'Ruhe', 'Begierdelosigkeit' oder 'Beendigung'

auf, bezeichnet hier zudem einen spezifischen rituellen Modus, der auf die Befriedung spezifischer Gottheiten oder unspezifisch-unkontrollierbarer, malevolenter Kräfte ausgerichtet ist.¹ Im R̥gveda und Samaveda fehlen *śam-* oder Ableitungen dieser Wurzel, sie treten dagegen in den Opfersprüchen des Yajurveda und im Atharvaveda auf (HOENS, 1951, 185). In seiner Besprechung von AV 19.9² erarbeitet HOENS (1951, 172) die unterschiedlichen Bedeutungen der Ableitungen von *śam-* und stellt fest, dass in dieser wie ähnlichen Passagen *śānti* und *abhaya* ('Furchtlosigkeit'), ferner das Fehlen von *ghora* ('schrecklich'), *krūra* ('gnadenlos') und *pāpa* ('sündhaft'), einem als *śiva* ('wohlwollend-auspiziös'), oder *śam* (in Ruhe, im Gleichgewicht seiend) charakterisierten Zustand entsprechen.³ Nebst dem Begriff selbst treten Ritual-elemente zur Beschwichtigung zahl- und facettenreich in den *Brāhmaṇa-s* und *Śrautasūtra-s* auf.⁴ Umfangreiche Abhandlungen enthalten die *Gṛhyasūtra-s* und *Atharvavedaparīśiṣṭa-s*. Auch das dem AV zugehörige Kauśikasūtra widmet sich grossenteils diesem Thema, welches in den *Purāṇa-s* und Epen

¹ Die zugrundeliegende Wurzel *śam-* (4. P, *śamyati*, auch 9) tritt je nach Quelle im Sinne von 'besänftigen', 'befrieden', 'ruhig sein', aber auch 'anhalten' oder 'ein Ende setzen' (M-W). Ableitungen, kontextbezogene Bedeutungen und verwandte Begriffe diskutieren Kane V, insbes. 719–726, und GOUDRIAAN (1978, 388–400).

² AV 19.9 – *śānti sūkta* (JOSHI, 2000, vol. 3, 283–289): *śāntā dyauḥ śāntā pṛthivī śāntamidamurda'ntarīkṣam / śāntā udanvatīrāpaḥ śāntā naḥ santvoḍadhīḥ // 1 // śāntāni pūrvarūpāni śāntam no astu kṛtākṛtam / śāntam bhūtam ca bhavyam ca sarvameva śamastu naḥ // 2 // iyam yā parameṣṭhīnī vāg devī brahmasaṃśītā / yayaiḥva sasṛje ghoram tayaiḥva śāntirastu naḥ // 3 // idam yat parameṣṭhīnam mano vām brahmasaṃśītam / yenaiva sasṛje ghoram tenaiva śāntirastu naḥ // 4 // imāni yāni pañcendriyāni manāḥ ṣaṣṭhāni me hṛdī brahmaṇā saṃśītāni / yaireva sasṛje ghoram taireva śāntirastu naḥ // 5 // śam no mitrah śam varuṇaḥ śam viṣṇuḥ śam prajāpatiḥ / śam no indro bṛhaspatiḥ śam no bhavatvaryamā // 6 // śam no mitrah śam varuṇaḥ śam vivasvāñchamantakaḥ / utpātāḥ pāṛthivāntarīkṣāḥ śam no divīcarā grahāḥ // 7 // śam no bhūmīrvepyamānā śamulkā nirhatam ca yat // śam gāvo lohītakṣīrāḥ śam bhūmīrava tīryatiḥ // 8 // nakṣatramulkābhīhataḥ śamastu naḥ śam no'bhīcārāḥ śamu santu kṛtyaḥ // śam no nikhātā valgāḥ śamulkā deśopasargāḥ śamu no bhavantu // 9 // śam no grahāścāndramasāḥ śamādityaśca rāhuṇā / śam no mṛtyurdhūmaketuḥ śam rudrāstīgmatejasaḥ // 10 // śam rudrāḥ śam vasavaḥ śamādityāḥ śamagnayaḥ // śam no mahā-ṛṣayo devāḥ śam devāḥ śam bṛhaspatiḥ // 11 // brahma prajāpatīrdhātā lokā vedāḥ sapta-ṛṣayo'gnayaḥ / tairme kṛtam svastyayanamīndro me śarma yacchatu brahmā me śarma yacchatu // viśve me devāḥ śarma yacchantu sarve me devāḥ śarma yacchantu // 12 // yāni kāni cicchāntāni loke sapta-ṛṣayo viduḥ // sarvāni śam bhavantu me śam me astvabhayaḥ me astu // 13 // pṛthivī śāntirantarīkṣam śāntirdyauḥ śāntīrāpaḥ śāntīroṣadhayaḥ śāntīrvanaspatayaḥ śāntīrviśve me devāḥ śāntī-ṛ sarve me devāḥ śāntīḥ śāntīḥ śāntīḥ śāntībhiḥ / tābhiḥ śāntībhiḥ sarva śāntībhiḥ śamayāmo'ham yadiha ghoram yadiha krūraḥ yadiha pāpam tacchāntam tacchivam sarvameva śamastu naḥ // 14 //*

³ Vgl. BOLLING (1913) zum *Śānti-Kalpa* des AV.

⁴ Eine Zusammenstellung von Gründen bzw. Adressaten für *śānti* gibt GOUDRIAAN (1978, 400–405).

unterschiedlich aufgegriffen und weitergeführt wird.⁵

śānti-Ritualen werden Effekte zugeschrieben wie die Vertreibung von Krankheiten und dämonischen Kräften, die Abwendung von Flüchen oder die Neutralisierung von schlechten Planetenkonstellationen und darin verhaftendem negativem *karma* aus früheren Existenzen. Eine Reihe dieser Phänomene wurden nicht nur hinsichtlich ihres divinatioischen Gehalts interpretiert, sondern auch mit göttlichen oder dämonischen Verursachern in Verbindung gebracht. Kalpacintamāni zählt unter derartigen wesenhaften Verursachern von Übel Schlangen, Diebe, ferner schädigende, böse Geister (*śākinī, dākinī, bhūta, vetāla, preta, piśāca, rākṣasa*) auf, welche über je spezifische śānti-Prozeduren überwunden bzw. beschwichtigt werden könnten (TÜRSTIG, 1985, 107). Die in unterschiedlichen Editionen vorliegenden śānti-Kompilationen⁶ weisen eine verwirrende Vielzahl klassischer Gründe zum Vollzug eines Besänftigungsrituals aus. Unerklärbare, abnormale, unvorhersehbare Phänomene, welche sich am Himmel, in erdnahen Bereichen oder in der unmittelbaren Lebenswelt des Menschen ereignen konnten, wurden in ihrer Mehrzahl als unheilvolle Zeichen gedeutet und in kausale Zusammenhänge mit den Menschen betreffenden negativen Folgen in Verbindung gebracht. Unregelmässige Lichterscheinungen des Himmels oder eine untypische Kolorierung von Sonne und Mond, Finsternisse, Erderschütterungen, unübliche Windphänomene, der Anblick bestimmter Tiere, aussergewöhnliche Flugbewegungen oder Aufenthaltsorte von Vögeln, Tierlaute, rötliche Kuhmilch, die Begegnung mit bestimmten, als minderwertig betrachteten Menschen zur Unzeit, Missgeburten, plötzlich auftretende Körpermerkmale und -sensationen oder Traumerscheinungen konnten Anlass geben für ein auf die Ursache abgestimmtes, rituelles Gegenmittel zu ihrer Neutralisierung.⁷

In der bei Kane V, 756–57, zitierten mittelalterlichen Definition von

⁵ Siehe Kane V, 719–814; zur Illustration integriert er eine Liste von spätmittelalterlichen śāntika-Riten, wie sie von Madanaratna (15. Jh.) diskutiert werden (Kane V, 736–38).

⁶ Zu den indischen, in Nepal greifbaren Kompilationen zu śānti-Ritualen gehören das 1943 erstmals publizierte Śāntimayūkha (BHAṬṬA, 1943) und das 1893 in Bombay von der Śrīveṅkateśvara Press publizierte Śāntisāra (BHAṬṬA, 1897), ferner der zweite Teil des Pariśiṣṭadīpaka (PANTA PARVATĪYA, 0000, 240–368). Bezüglich Gliederung und Stil vergleichbar ist das im zweiten Band der Satkarmaratnāvalī aufgeführte Śāntiprakaraṇa (ĀCĀRYA, 1969b, 329–493).

⁷ Kane V, 740–743 unterscheidet drei grundlegende, zum Teil synonym verwendete Begriffe zur Bezeichnung solcher Phänomene: (1) *adbhuta* (insbes. in den Veden und in den *Gṛhyasūtra-s* besprochen) – eine Zukunfts-bezogene bzw. noch nie dagewesene Erscheinung, ein Omen allgemein; (2) *utpāta* (insbes. in epischer Zeit) – von Göttern verursachte unnatürliche, negative Erscheinungen als Antwort auf menschliche Verfehlungen, der natürlichen Ordnung entgegenlaufende unheilvolle Phänomene; (3) *nimitta* – unheilvolle und glücksbringende Omen.

Nilakaṇṭha wird betont, dass die in den normativen Texten beschriebenen śānti-Rituale negativen Anhaftungen unklaren bzw. vermuteten Ursprungs entgegenwirken und in dieser Welt sich manifestierendes Schlechtes vertreiben; dies impliziert, wie Kane erläutert, dass z. B. Heilrituale aufgrund einer eindeutigen Diagnose, oder Feuerrituale, über welche Verdienste hinsichtlich transzendenter Welten erwirkt werden, nicht unter diese Kategorie fallen, genausowenig wie *prāyaścitta* (Sühneritual) oder *abhicāra*.

Die Astralwissenschaften absorbierten allmählich einen Teil der divinatorischen Praktiken, woraus sich eine entsprechende Spezialisierung unter den *Jyotiṣī-s* ergab; nebst einer Vielzahl an śānti-Prozeduren aufgrund astronomisch-astrologischer Ursachen⁸ wussten die Astrologen Rat, falls ein Dämon, ein *nāga* (Schlangengott) oder die eigene Familiengottheit befriedet werden musste. Der Rückschluss vom manifesten Phänomen auf seine Ursache und die darauf abgestimmte 'Behandlung' wurde zu einer grundlegenden Methode. Bis heute schliessen die von Astrologen diagnostizierten Ursachen bestehender Leiden physischer und psychischer Art nebst den *graha-s* und *yoginī-s* auch *nāga-s*, *bhūta-s* (erdnahe, tendenziell malevolente Geistwesen), *pretas* (in ihrem subtilen Körper weiterexistierende, unerlöste Verstorbene) oder *bokṣī-s* (sich übermenschlicher Kräfte bedienende, oft als Heilerinnen tätige Frauen) mit ein.

Auch das sich als weiteres astrologisches Teilgebiet etablierende Wissen um den günstigen Moment (*muhūrta*) für rituelle und alltägliche Handlungen ging mit der Entwicklung einer Reihe von śānti-Prozeduren einher, welche im Falle von nicht-kontrollierbaren Ereignissen zu ungünstigen Zeiten zur Anwendung kamen. Diesbezüglich wurden der Geburt und dem Eintreten des Todes besonderes Gewicht beigemessen. Bis heute schreiben die śānti-*vidhi-s*, falls ein Kind in den stellaren Konstellationen Mūla, Aśleṣa oder Jyeṣṭha geboren wurde, ein Feueropfer zur Besänftigung des entsprechenden *nakṣatra* vor. Diese drei *nakṣatra-s* wurden schon in den *Gṛhasūtra-s* als unheilvoll angesehen für das neugeborene Kind selbst, seine Familie oder explizit seinen Vater.⁹ Eine Anzahl weiterer, aus astrologischer Sicht problematischer Geburtsmomente (*gaṇḍānta*) – Neumond und der *tithi* davor, *saṅkrānti*, Sonnen- oder Mondfinsternisse, spezifische *rāśi*-Konstellationen –

⁸ Hierzu gehören Finsternisse, Sonnenwenden, die Übertritte der Sonne in ein neues *rāśi* oder spezifische Positionen der *nakṣatra-s*.

⁹ Siehe zu geburtsbezogenen śānti-s die Darstellung bei Kane V, 770–772. Ein *mūlavidhi* ist in der Chowkhamba-Ausgabe des PārGS als 20. Abschnitt des ersten *khāṇḍa* ergänzt, mit Verweis auf Kātyāyana (ANONYM, 1920, 19–20). Einige der aktuellen *pañcāṅga-s* schliessen Skizzen der geburtsbezogenen Abläufe von *nakṣatra-śānti* ein (siehe z. B. SuPa V.S. 2059, 56).

implizieren entsprechende śānti-Prozeduren.¹⁰ Bis heute wird in traditionell orientierten Familien bei der Geburt alsbald ein Astrologe hinsichtlich der astrologischen Qualität der Geburtszeit und ggf. der rituellen Massnahmen konsultiert.

Tritt der Tod während eines der letzten fünf *nakṣatra-s* von Dhāniṣṭhā bis Revatī ein, ist *pañcaka-śānti* zu vollziehen, um die negativen Effekte dieser *nakṣatra-s* auf die Hinterbliebenen abzuwenden. Mit einem śānti-Ritual wird weiter einer als unheilvoll geltenden Horoskop-Position der *rāśi-s* Meṣa oder Tulā begegnet.¹¹

Unter den astrologisch bedeutungsvollen Himmelsphänomenen und Zeiteinheiten sind die Navagraha bis heute von zentraler Bedeutung. Ihnen gilt das grösste Augenmerk hinsichtlich der Horoskopdeutung, weshalb es nicht erstaunt, dass sich um ihre Beschwichtigung bzw. Verehrung eine facettenreiche Ritualpraxis entwickelte. Das *navagrahaśāntihoma* wird denn auch als Modell (*prakṛti*) von śānti-Ritualen dargestellt (Kane V, 749), dessen Aufbau wie auch die einzelnen Ritualschritte ihrerseits an die in hauspriesterlichen Kontexten vollzogenen Rituale anlehnen. Die Struktur eines *śāntihoma* unterscheidet sich von anderen, devotional ausgerichteten Feueropfern einzig durch die entsprechend adaptierte Beschlussformel (*saṅkalpa*). Ob die Durchführung eines *grahaśānti* durch befürchtetes oder schon eingetroffenes Leid motiviert ist oder aber in der Hoffnung auf die Optimierung positiver planetarer Einflüsse, die über die konkreten Ritualhandlungen ausgedrückte Haltung bleibt eine verehrende; über das Instrument des Rituals sollen die Navagraha in solchem Masse befriedigt, ja beglückt werden, dass sie von ihren negativen Einflüssen absehen, diese gar ins Gegenteil wenden. Bei Yājñavalkya findet sich eine mythologische Begründung dieses vordergründigen Widerspruchs (YājS 1.307):¹²

*yasya yaśca yadā duḥsthaḥ sa taṃ yatnena pūjayet /
brahmaṇaiṣāṃ varo dattaḥ pūjitāḥ pūjayiṣyatha //*

<Wann immer einer [der *graha-s*] schlecht [positioniert ist], ist dieser intensiv zu verehren. Brahmā hat ihnen (den Planeten) dieses Gelübde auferlegt: wer euch über Rituale verehrt, dem sollt ihr eurerseits Ehre erweisen.>

¹⁰ Ritualskizzen gibt der SuPa V.S. 2059, 56; vgl. die Beschreibung bei Kane V, 770–772.

¹¹ Deren Position in der Nähe des Äquators (*viṣuvat*) im persönlichen Horoskop gilt als unheilvoll; eine Skizze des entsprechenden Rituals erscheint in einigen der *pañcāṅga-s*. Gemäss ToPa V.S. 2059, 25 ist ein *homa* mit *trimadhu* (Honig, Zucker, *ghyū*) bzw. Honig und *ḍumrī* (Nep.; Skt. *udumbara*, eine Holzart) als Opfergaben zu vollziehen.

¹² Die von Panśikara editierte Fassung gibt *yasya yasya yadā* [. . .]. Eine gleichbedeutende Aussage gibt VidhP 1.105.9 wieder.

Nebst dem Feueropfer als der elaboriertesten und in ihrer Durchführung aufwendigsten rituellen Adresse entwickelten sich *graha*-spezifische Formen von *arcana*/*pūjā*, *japa* und *dāna*, welche nicht nur als Teil des Feueropfers, sondern auch isoliert vollzogen werden konnten.

Rituale des *śānti*-Typus beschränken sich keinesfalls auf einen isolierten Anwendungsbereich. Vielmehr erscheint eine *śānti*-Sequenz regelmässig innerhalb von Ritualabläufen, die auf andere als beschwichtigende Ziele ausgerichtet sind. Grössere Rituale beinhalten eine unspezifische Fürbitte um *śānti*, und bis heute enthält jedes im hauspriesterlichen Kontext vollzogene Ritual ein oder mehrere *śānti*-Elemente. Diese haben tendenziell unspezifischen beziehungsweise allumfassenden Charakter; sie verleihen der Auffassung Ausdruck, dass ein Ritual nur in einem durch *śānti* geprägten, Raum, Zeit und Wesenheiten einschliessenden Umfeld erfolgreich sein kann.

Häufig flechten Brahmanen in ihre Segnungs-Formeln (*āśīrvāda*) eine Kurzversion einer Befriedungsformel ein, 'Om śāntiḥ śāntiḥ suśāntir bhavatu sarvāriṣṭaśāntir bhavatu' oder ähnlich lautend. In den aktuellen *vidhi*-s erscheint regelmässig eine als *śāntipāṭha* ('Rezitation zur Befriedung') aufgeführte Bittformel, die sich aus vedischen Versen aufbauen. Hiervon gibt es unterschiedliche Versionen, welche nebst raum-zeitlichen Komponenten auch Wesenheiten und unter diesen die *graha*-s nennen können. Einige dieser als Sprechakte in den Ritualablauf integrierten Formeln entstammen vedischen Quellen; RV 7.35,1–15 kann als *śāntipāṭha* eingesetzt werden,¹³ VS 36 als Ganzes oder nur VS 36.8–12 werden verschiedentlich bis heute in dieser Funktion rezitiert.¹⁴ Alternativ können AV 19.9, AV 19.10 oder AV 19.11 – in der Ausgabe von JOSHI (2000) jeweils als *śānti sūkta* überschrieben – als *śāntipāṭha* eingesetzt werden, Verse also, welche sich durch ein wiederholtes Auftreten von *śānti*, *śam* oder verwandten Begriffen auszeichnen (Kane V, 720–721). Wie die Version von ŚARMĀ (1998, 143–154) belegt, bestehen aber auch alternative Kombinationen von vedischen Versen, deren Bezug zu *śānti* weniger offensichtlich erscheinen.¹⁵ MARĀSINI (2000, 2) stellt wiederum VS 25.14–23 als *śāntipāṭha* seinem Ritualhandbuch voran, eine Stelle, die die Bitte um die Gunst der Götter und eine volle Lebensspanne enthält, ohne *śānti* explizit zu nennen. Eine Variante des *śāntipāṭha* tritt in der ParT auch im Rahmen der *puṇyāhavācana*-Formel auf, welche dialogisch von Priestern und *Yajamāna* vor *havana* zu sprechen ist. Dieser ritualisierte Dialog besteht aus einer sie-

¹³ Vgl. die Beschreibung des *tulāpuruṣa-mahādāna* gemäss MaP 274 bei Kane II, 870, wonach diese Hymne als *śānti* zu rezitieren ist.

¹⁴ VS 36 ist schon als *śānti* im Kontext von *pravargya* belegt, einem eigentlichen *pūrvāṅga*-Ritual des zu den *śrauta*-Opfern gehörigen *somayajña* (Kane V, 724).

¹⁵ Die 25 Versen umfassen VS 17.1–9, VS 2.13, VS 21.41, VS 21.44–46, VS 9.21, VS 18.36, VS 5.21, VS 14.20 etc., schliessend auf VS 26.17.

benfachen Bittstellung des *Yajamāna*, welche von den Priestern zusichernd beantwortet wird. Eine dieser Bitten benennt *śānti* und wird unterstrichen durch die Rezitation von VS 36.17 (vgl. unter Kap. 11.1).

VS 36.17 erweist sich bezüglich *śānti* sowohl in der ParT als auch in der RājT als eigentliche Kernformel und erscheint regelmässig allein oder am Schluss eines längeren *śāntipāṭha* (vgl. oben, AV 19.9):

*Oṃ dyauḥ śāntir antarikṣaḥ śāntiḥ
prthivī śāntir āpah śāntir oṣadhayaḥ śāntiḥ /
vanaspatayaḥ śāntir viśve devāḥ śāntir brahma śāntiḥ
sarvaḥ śāntiḥ śāntir eva śāntiḥ sā mā śāntir edhi //*

Die RājT integrierte dieselbe oder eigene, vedische oder nachvedische Varianten des *śāntipāṭha* in den Ritualvollzug. Im Rahmen von *kalaśārcana*, welches die Verehrung der in einen Krug (*kalaśa*) invozierten Gottheit beinhaltet,¹⁶ und von *homa*, tritt auch VS 26.17 gleich mehrmals auf.¹⁷

Innerhalb śivaitischer Denominationen hat sich die Rezitation des 284 *śloka-s* umfassenden *Śāntikādhyāya* als selbständiges *śānti*-Ritual etabliert.¹⁸ Es handelt sich dabei um eine Bittformel an Śiva um Frieden und Befreiung von Übel und Schmerz. In zwölf *śloka-s* wird explizit die Bitte um Befreiung von durch die *graha-s* verursachten Leiden (*grahapīda*) geäussert.¹⁹

¹⁶ Als Teil des einleitenden *sūryārgha* spricht der Vollziehende, zum Offerieren von Räucherwerk an den Sonnengott (RĀJOPĀDHYĀYA, 1986, 20): *sarva vighnapraśamanaṃ sarvaśāntikaraṃ śubham / āyuhputraṃ ca kāmaṃ ca lakṣmī santānavardhanam / yathā vāṇaprahārāṇāṃ kavacaṃ bhavati vāraṇam / tadvad eva vidhātānāṃ śāntir bhavatu vārāṇam //* RĀJOPĀDHYĀYA (1986, 36, 41) integriert den oben zitierten Vers aus VS 36.17 gleich zweimal in den Ablauf von *kalaśārcana*, zudem eine als '*śāntika puṣṭika*' bezeichnete Ritualsequenz, welche sich an die *puṇyāhavācana*-Formel in den *homa*-Manualen der ParT anlehnt und durch die Bitte nach *śānti* eingeleitet ist.

¹⁷ In der handschriftlichen Kopie des *kuśaṇḍī yajñavidhi* von Baladeva Juju (siehe unter RitRājT) erscheint wieder die *śāntika-puṣṭika*-Sequenz als Teil des hier verkürzt beschriebenen *kalaśārcana*. Zudem tritt im Zuge dieses Handbuches, welches den Rahmen für den Vollzug von Feueropfern für lebenszyklische Rituale, aber auch für *grahaśānti* absteckt, die Befriedungsformel aus VS 36.17 gleich dreimal auf.

¹⁸ Die gedruckten Textversionen berufen sich auf Śivadharma, einen Text, der von Abhinavagupta zitiert wird und also spätestens anfangs des 11. Jh. verfasst wurde.

¹⁹ Übersetzung von *Śāntikādhyāya* 122–134 (NARAHARINĀTHA, 1998, 34–35), – für die Sanskrit-Version siehe App. I, (AppTe-2): <Der mit einem Edelstein von oranger Farbe und Augen so weit, dass sie bis zu den Ohren reichen, der mit zwei (Arten von) Strahlen und einem von sieben Pferden gezogenen Wagen Versehene, der in einem Strahlenkranz (Erstrahlende), mit der Verehrung von Śiva beschäftigte Herr, diesen bitte ich um ewigen Frieden und Schutz gegen die von 'Ergreifen' verursachten Leiden. (122-123) Der die Welt mit der Essenz des Wachstums beschert, der Blassfarbene, der die Quelle des Unsterblichkeitstrunkes ist, möge mir dieser Soma von mild-gütigem Wesen die von 'Ergreifen' verursachten Leiden vertreiben. (124) Der Gelbäugige mit Körpergliedern von der

Die Manuale der VajT enthalten sinngemäss analoge Formulierungen, wobei sich die Bitte um *śānti* an traditions-immanente Wesenheiten richtet.²⁰

Die Varianten des *śāntipāṭha*, ob als selbständiges Ritual oder als Element in einen Ritualablauf integriert, haben in allen drei Traditionen den Charakter eines Sprechaktes; sie bezwecken die Besänftigung raum-, zeit- und wesenhafter Ursachen, im Sinne eines möglichen Ungleichgewichts, welches über diese rituelle Massnahme harmonisiert wird.²¹ Über die Befriedung des rituellen Umfeldes wird die Abwendung negativer Einflüsse vom eigentlichen Ritual und den Vollziehenden angestrebt. In einer positiven Formulierung trägt diesselbe Rezitation die Bitte um Erfolg bezüglich eines konkreten Ritualanlasses und des eigenen Lebens, wie die Version von Marāsini illustriert.

Ob aus dem AV oder der VS zitiert, in einer freien Formulierung rezi-

Farbe des Lotus, dieser wie Kohle Erglühende möge mir die von 'Ergreifen' verursachten Leiden vertreiben. (125) Der mit einem Körper von der Farbe des Gelbwurz, unentwegt den Pfeilbogen Schwingende, dieser huldvolle Verehrer von Śiva, dieser Weise vertreibe die von 'Ergreifen' verursachten Leiden. (126) Der mit einem metallig-goldfarbenen Hauch Versehene, der Ursprung alles Wissens, der Herr der Devotion, der zu jeglicher Zeit im Südosten verehrte Höchste, Dieser, der mich mit dem unübertrefflichen ruhenden Geist Vereinende, mögest Du mir im Ringen mit den von 'Ergreifen' verursachten Leiden stets zum Siege verhelfen. (127–128) Der dem Schnee (oder) dem Mond gleich Erstrahlende, gleichsam verehrt durch die Dämonen und Indra, Du hell Leuchtender, mit der Verehrung von Śiva Beschäftigter, vertreibe die von 'Ergreifen' verursachten Leiden. (129) Der wie ein Klumpen schwarzer Substanz mit rot erstrahlenden Augen aussieht, dieser sich langsam Bewegende, Verehrer von Śiva, vertreibe die von 'Ergreifen' verursachten Leiden. (130) Der von dunkler Erscheinung ist, der Ehrenhafte, von der Simhikā abstammende Kraftvolle, der in der Verehrung Śiva's (Engagierte), Begehrliche, vertreibe die von 'Ergreifen' verursachten Leiden. (131) Der 'Ergreifer' von rauchähnlicher Form, dieser sich in südöstlicher Richtung befindende Lichtkörper, der mit runden, geweiteten furchterregenden Augen Versehene, Schreckliche. Der wie der Rauch von brennendem Stroh in Erscheinung Tretende, dieser du Beseitiger der von 'Ergreifen' verursachten Leiden, der mit einem furchterregenden Blick versehene Schreckliche, ver helfe mir zum Sieg. Der mit Schwert und Schild Bewaffnete, begehrter Erfüller von Wünschen und (Überbringer von) Glück, daselbst ein Verehrer von Śiva und von höchster Geburt, vertreibe die von 'Ergreifen' verursachten Leiden. (132–134) In dieser Weise gepriesen und im Zuge der Verehrung von Maheśa gewürdigt, mögen die 'Ergreifer' mir Frieden bescheren und, zu allen Zeiten gepriesen, Wohlgesinnte sein.>

²⁰ Z. B. wird, im Rahmen von *kalaśārcana*, zur Beigabe eines Stoffstreifens in den *kalaśa* rezitiert (VAJRĀCĀRYA, 1994, 46):

Oṃ vajrasatvasya sarvakleśopakleśa śāntiṃ kuru hū phaṭ //

Im Rahmen der vorbereitenden Handlungen des Feueropfers rezitiert der Priester folgende Bittformel im Namen des *Yajamāna*, wozu er *kuśa*-Gras reicht (VAJRĀCĀRYA, 1973, 6):

tatra ime mahākuśā divyā pavitrā brahmadevatā // buddha dharma saṅgharatā pṛthivijātā dalāgarbhā yajamānasya sarvavighnaśāntiṃ kuru svasti svāhā //

²¹ Sprechakt hier im Sinne von Austin's Typus der illokutionären Rede, wie er u. a. von Stanley Tambiah in die Religionswissenschaft eingeführt wurde (KIPPENBERG & LUCHESI, 1987, 259–298).

tiert oder als eigenständiges Ritual mit den Navagraha als Hauptadressaten, śānti hat überindividuellen Charakter, adressiert also weder die spezifischen Konditionen des *Yajamāna* noch des Ritualanlasses.

śānti impliziert nicht nur die rituelle Massnahme des Befriedens, sondern das Streben nach einer den Mikrokosmos und Makrokosmos umfassenden Harmonie, einer Ganzheit, welche sich über das Fehlen von Wünschen, Begierden und Nöten auszeichnet. Es sind dies Eigenschaften, welche mit der 'Erlösung' oder Befreiung im Leben assoziiert werden. In diesem Sinne ist śānti eine eigentlich ontologische Dimension zuzuerkennen.

(Graha-)śānti und abhicāra

Aufgrund der wiederholten Diskussion von *abhicāra* im Kontext von *graha*-, häufiger von śānti-Ritualen allgemein, stellt sich die Frage des Zusammenhangs von *abhicāra* und den *graha-s*.²² Unter *abhicāra* werden im allgemeinen Sprachgebrauch von durch hierfür qualifizierte Spezialisten (im Geheimen) vollzogene rituell-manipulative Akte, ausgerichtet auf konkrete, andere schädigende Effekte, subsumiert.²³

Diese Kategorie von Praktiken lassen sich schon in den frühen Quellen nachzeichnen. Der Atharvaveda und insbesondere das dazugehörige Kauśikasūtra werden verschiedentlich als eigentliche Sammlungen manipulativer Praktiken und Formeln dargestellt.²⁴ Noch in Śabdakalpadruma bezieht sich die Definition von *abhicāra* direkt auf den Atharvaveda: „Mischievous act like killing or expelling effected through those mystic formulas and diagrams which are given in the Atharvaveda.“ Auch als śānti bezeichnete Beschwichtigungsrituale sind hier schon empfohlen.²⁵ Spätere Autoren unterscheiden die

²² Zu Quellen und rituellen Praktiken von *abhicāra* in hinduistischen, historischen und aktuellen Kontexten siehe TÜRSIG (1985), GOUDRIAAN (1978, 251–412) und BÜHNEMANN (2001), mit besonderer Berücksichtigung der auf dem Atharvaveda beruhenden Quellen MODAK (1993), zu einem hierauf bezogenen System von 'acht Praktiken' (Tamil *aṣṭakarumaṅkal*) bzw. 'acht Fähigkeiten' (Skt. *aṣṭasiddhi*) in Südindien siehe DIEHL (1956, 269ff.).

²³ *abhicāra* setzt sich aus dem Präfix *abhi-* und der Wurzel *car-* zusammen und ergibt einmal 'sich nähern' oder 'entgegenkommen', wird aber besonders in der Bedeutung von 'jemandem Schlechtes antun', 'jemanden verführen' oder 'verwünschen' verwendet; auch eine aggressive Handlung bis hin zur Tötung ist darin impliziert. Vgl. die Belege bei TÜRSIG (1985, 81–82).

²⁴ Die Formeln und Ritualabläufe des AV wurden aufgrund ihrer Ausrichtung in zwei als śānta bzw. *ghora* bezeichnete Gruppen unterteilt; die auf Besänftigung und Vertreibung von unheilvollen Kräften abzielenden Passagen wurden als *bheṣajam* ('Heilmittel'), die auf Schreckliches bzw. Schaden ausgerichteten dagegen als *abhicāra* charakterisiert, vgl. BLOOMFIELD (1899, 8–9), zitiert in HOENS (1951, 30).

²⁵ So AV 19.9.19; vgl. den Verweis in Kane 5.2, 721.

entsprechenden Rituale nach *ātharvaṇa* (auf *puṣṭi* oder *śānti* ausgerichtet) und *āṅgirada* (gegen feindliche Kräfte oder Individuen gerichtet).²⁶ Während *ātharvaṇa*-Elemente in die gängige Ritualtradition integriert wurden, wurden *āṅgirada*-orientierte Praktiken, unter dem Begriff *abhicāra* zusammengefasst, zunehmend ausgesondert und von brahmanisch-offizieller Seite stigmatisiert. In extra-orthodoxen Quellen formiert sich die Besprechung von *abhicāra*-Praktiken allmählich nach sechs Kategorien, oft erscheint der Begriff der *ṣaṭkarmāṇi* ('sechs Riten') als eigentliches Synonym.²⁷

- ▷ *śānti* – Besänftigung
- ▷ *vaśya*, *vaśīkaraṇa* – Unterwerfung, Unterordnung
- ▷ *stambha*, *stambhana* – Immobilisierung, Bannung, Entzug
- ▷ *dveṣa*, *vidveṣa* oder *vidveṣaṇa* – Erregung von Unstimmigkeit, Feindschaft oder Hass
- ▷ *uccāṭa*, *uccāṭana* – Verwünschung oder Ausrottung
- ▷ *māraṇa* – Tötung, Eliminierung

Śānti wird in solchen Besprechungen fast durchgängig als eines der *ṣaṭkarmāṇi* genannt, hat jedoch innerhalb der sechs Bereiche insofern eine Sonderposition inne, als hier ein Konter gegen vorausgesetzte böse-destruktive Akte defensiv eingesetzt wird, während die anderen fünf Bereiche offensiv-destruktiven Charakters sind.²⁸ Einige Gesetzestexte und *Purāṇa-s* führen dann *śānti* und die rituelle Adresse der *graha-s* zusammen und stellen das Produkt, *grahaśānti*, in den Dienst von *abhicāra*. In YājS, später in einigen *Purāṇa-s*, wird die Ritualbeschreibung eingeleitet durch die Empfehlung, *grahayajña* im Rahmen von glückverheissenden (*śrīkāma*), beschwichtigenden (*śāntikāma*), lebensverlängernden (MaP: *vṛdhyāyu*),²⁹ wohlstands-

²⁶ Vgl. bei Goudriaan (ELIADE, 1987, vol 9, 110). Jan Gonda in seinem Kapitel zu Ritualpraktiken in vedischer und früh-hinduistischer Zeit bezeichnet einen separaten Abschnitt als 'Magische Riten' (GONDA, 1960, 109–115); er versteht darunter „meistens aus Wort und Handlung bestehende Methoden“ der „Beschwörung, Abwehr, Ableitung oder Aktivierung von Macht“, „um Geist, Leben, Besitz und Gesundheit von Nebenbuhlern und anderen persönlichen Feinden zu beeinträchtigen, um sich von Gegnern und ihrem Einfluss zu befreien, um eigenem Glück, Vorteil und Wohlergehen nachzustreben, um eigene Gesundheit zu schützen oder wiederherzustellen.“

²⁷ Für eine eingehendere Besprechung siehe TÜRSITIG (1985, 101) oder Goudriaan (ELIADE, 1987, vol 9, 110). Buddhistische und hinduistische Quellen zu den *ṣaṭkarmāṇi* diskutiert GOUDRIAAN (1978, 256–257 et passim). Das sich insbesondere ritualpraktischen Aspekten der *ṣaṭkarmāṇi* widmende letzte Kapitel des MaM wurde von BÜHNEMANN (2001) übersetzt und kommentiert; Gudrun Bühnemann nennt weitere, bis ins zehnte Jahrhundert zurückgehende Quellen zu den *ṣaṭkarmāṇi*, welche tantrische Texte sowohl hinduistischer als auch buddhistischer Tradition einschliessen.

²⁸ Vgl. GOUDRIAAN (1978, 387ff.).

²⁹ In YājS 1.295: *vṛṣṭyāyu* – 'Regen und (langes) Leben'.

mehrenden (*puṣṭikāma*) und manipulativen (*abhicāra*) Ritualkontexten zu vollziehen; schon in YājS 1.295, später weitgehend identisch in MaP 92.2 und AgniP 164.1, wird *abhicāra*, explizit als einer der Kontexte von *navagrahahoma* genannt. Während Details hierzu in YājS fehlen, sind in MaP 92.138–153 (Engl. 93.140–155) unter *abhicāra* einzuordnende Ritualpraktiken³⁰ ausgeführt, welche durchwegs ein *navagrahahoma* einschliessen, indes mit bezüglich der *prakṛti*-Ausführung modifizierten Dimensionen und Formen des *kuṇḍa* sowie alternativen Opfergaben und -sprüchen. VidhP geht, nach einer Diskussion von *śānti*-Elementen der Navagraha und *nakṣatra-s* bezüglich *snāna*, *pūjā*, *homa*, *dāna* fliegend über in die Diskussion von 'Früchten', welche je nach Hintergrund des Veranstalters über die Durchführung desselben Rituals erlangt werden können (VidhP 1.105); demnach dient dieses rituelle Mittel dem König zum Herbeiführen bzw. Anhalten von Regen, zum Sieg im Kampf und allgemein zur Bezwingung von Feinden, dem Geschäftsmann winkt eine Erhöhung seines Profits, dem Gefangenen Befreiung aus seinen Fesseln, dem Kranken Gesundheit, dem Bedrängten Erleichterung (VidhP 1.105,2–8). In AgniP 167 wird, ergänzend zu AgniP 164, weiteren *graha*-bezogenen Angaben (ihre Himmelsrichtungen im *maṇḍala*, *adhidevatā*, *pratyadhidevatā*, *homasamidhā*) und Ritualelementen (*abhiṣeka* des *Yajamāna*, *dāna*) und insbesondere *ayuta*-, *lakṣa*- und *koṭi-homa* Aufmerksamkeit geschenkt; auffallend ist eine breite Palette von zu erlangenden Resultaten, darunter auch solchen manipulativ-destruktiven Charakters.³¹ In dieser Beschreibung scheinen gegenüber der Anzahl Opferungen die adressierten Gottheiten in den Hintergrund zu rücken; AgniP 40b–41a stellt frei, die Opferungen durch die *mantra-s* der *graha-s*, durch die *gāyatrī*, durch viṣṇuitische, oder aber den Feueraltar (bzw. das Feuer) direkt adressierende, śivaitische oder vedische *mantra-s* zu begleiten.³² Die abschliessenden drei Verse schreiben für *vidveṣaṇa-abhicāra* eine triangulare Form des Feueraltars, das Opfern mit der linken Hand zu alternativen Opfersprüchen, ferner ungewöhnliche Opfergaben vor wie Adlerknochen oder ein aus Mehlteig geformtes Abbild des Feindes (AgniP 42–44). Ein gängiges Muster der Ritualkomposition für

³⁰ Modifizierte Formen des *navagrahamakha* werden hier integriert in *abhicāra*, *uccāṭana*, *vidveṣaṇa*, *vaśyakarmaṇa* etc., alles Rituale, die auf die Ausschaltung, Verwünschung bis hin zur Tötung eines Feindes abzielen.

³¹ AgniP 167.38: *putrānnarajyavijayabhuktimuktyādi cāpnuyāt // dakṣiṇābhiḥ phalenāsmācchatruṅnaḥ koṭihomakaḥ //*

<[Über den Vollzug von *lakṣahoma*] können Söhne, Nahrung, Königreiche, Siege, Vergnügungen und Befreiung etc. erlangt werden. Dem Vollzieher von *koṭihoma*, zumal, wenn er auch eine Anzahl von Geschenken (*dakṣiṇā*) verteilt, wird unter den 'Früchten' [auch die Fähigkeit zuteil,] den Feind zu töten.>

³² AgniP 167.40b–41a: *homastu grahamantrairvā gāyatrīyā vaiṣṇavairapi // jātavedimukhaiḥ śaivaiḥ vaidikaiḥ prathitairapi //*

abhicāra-Zwecke besteht offensichtlich in der Modifikation von Grundritualen aus der (haus)priesterlichen Praxis, welche bis zur 'Umkehrung des Normalen' bzw. zur expliziten Integrierung des in brahmanischen Opfern Gemiedenen gehen können.³³

In den hier zitierten Quellen ist *abhicāra* durchwegs mit modifizierten Formen des Feueropfers verbunden, wobei die fließenden Übergänge von *navagrahasāntihoma* zu Opferprozeduren manipulativ-destruktiver Ausrichtung ins Auge fallen. Dieser Nexus scheint sich mit der Zeit aufgelöst zu haben. Während *abhicāra* innerhalb der offiziell-brahmanischen Ritualpraxis heute verpönt ist, haben Formen von *śānti*, insbesondere zur Besänftigung göttlicher Mächte, darin Eingang gefunden, wie das Beispiel von *grahaśānti* beweist. Die Spezialisierung im Bereich manipulativ-destruktiver Rituale und des damit verbundenen Wissens ging deshalb nicht verloren, sondern von einer brahmanischen Priesterschaft auf im Verborgenen agierende Kreise tantrischer und weiterer Praktiker über. Wie aus Angela Dietrich's Studie zu tantrisch ausgerichteten Heilern im Kathmandutal deutlich wird, finden sich astrologische Divinations- und Diagnosepraktiken häufig in Kombination mit Elementen ayurvedischer Heillehre sowie weiteren divinatorischen und manipulativen Ritualpraktiken (DIETRICH, 1998).³⁴ *Abhicāra* stellt bis heute eine Option dar bei der Begründung von anderswie unerklärbaren Verhaltensweisen, Unglückssträngen, Krankheiten von Individuen. *abhicāra* erscheint weiter unter den potentiellen Bedrohungen der von brahmanischen Spezialisten vollzogenen Rituale; so wird zum Beispiel das Eintauchen des Opferlöffels in das Wasser des *praṇīta*-Gefäßes zur Rezitation eines immergleichen *mantra* (*praṇītodakasparśaḥ*) bei ANONYM (2000, 93) als Schutz vor (Gefahren aus) atmosphärischen Bereichen, vor Dämonen, aber auch von durch *abhicāra* drohenden schädigenden Effekten erklärt.³⁵ Verschiedentlich schliessen Beschreibungen des Feueropfers weiterhin Varianten ein, welche im Falle von *abhicāra* zu beachten sind.³⁶

³³ Diese Modifikationen betreffen die Wahl eines hierfür günstigen Ortes und Zeitpunkts, die Altarformen die zu verwendenden Materialien, die Techniken und die *mantra-s*.

³⁴ Gerüchte von *abhicāra*-Ritualen, welche noch im letzten Jahrhundert am Königspalast in Kathmandu von tantrischen Spezialisten vollzogen worden seien, kursieren bis heute.

³⁵ ANONYM (2000, 93): *rodantaṃ rākṣasaṃ pitryamāsuraścābhicārikam / uktvā mantraṃ sprśodāpaḥ ālabhyātmānameva ca //*

³⁶ So unterscheidet KOIRĀLĀ (1984, 52) drei Handstellungen (*mudrā*) beim Opfern: (1) *mṛgī-mudrā* ('Reh-Position', nur Daumen, Ring- und Mittelfingerspitze greifen, Zeigefinger und kleiner Finger bleiben ausgestreckt) – zum Opfern von Sesam sowie zum Opfern von *caru* im Kontext eines *śānti-homa*; (2) *haṃsī-mudrā* ('Gans-Position', nur vier Fingerspitzen greifen, der Zeigefinger bleibt ausgestreckt) – zum Opfern von *caru* im Kontext eines *śānti-homa*; (3) *sūkarī-mudrā* ('Keiler-Position', alle Fingerspitzen greifen) – zum Opfern von *caru* bei Feueropfern im Kontext von *abhicāra*.

Die konsultierten *graha*-Manuale bestätigen ein durchgehendes Fehlen von Hinweisen betreffend *abhicāra*. Wenn überhaupt, integrieren sie Elemente, welche potentielle, den Erfolg des Rituals bedrohende Effekte von *abhicāra* neutralisieren. Darin wird deutlich, dass manipulativ-destruktive Praktiken aktuell sind, ihnen auch weiterhin schädigende Wirkungen zugeschrieben werden. Die Navagraha scheinen jedoch als potentielle Adressaten von *abhicāra*-Praktiken nicht mehr in Frage zu kommen; wenn überhaupt praktiziert, treten andere aussermenschliche Adressaten an ihre Stelle. Gerade in den nachfolgend diskutierten reaktiven Formen von *grahaśānti* schwingen Elemente des 'Gegenzaubers' mit, doch richten sich diese in den *graha*-s an übermenschliche Verursacher. Grundsätzlich hat die aktuelle Praxis der präventiven und reaktiven *graha*-Rituale, wiewohl teilweise von ausgeprägt manipulativem Charakter, den Aspekt des Destruktiven eliminiert.

śānti und prāyaścitta

śānti wird in den Quellen verschiedentlich zusammen mit *prāyaścitta* ('Entschuldung') diskutiert, einem komplementär ausgerichteten, verschiedenlich gar als austauschbar behandelten Ritualelement.³⁷ In einem allgemeinen Verständnis bezieht sich *prāyaścitta*, im Gegensatz zu *śānti*, auf menschliches, bewusst oder unbewusst erfolgtes Fehlverhalten bezüglich eines *dharma*-gerechten Lebens oder eines konkreten Ritualvollzugs. Gemäss klassisch-hinduistischer Quellen implizieren eine Anzahl von konkreten menschlichen Verfehlungen bei deren Feststellung ein unmittelbar zu vollziehendes, spezifisch ausgerichtetes *prāyaścitta*-Ritual.

In den hinsichtlich der Navagraha konsultierten Ritualmanualen stellt *prāyaścitta* ein Ritualelement dar, welches zur Sühnung unbewusst oder aus Unwissen begangener Unzulänglichkeiten oder bezüglich eines aus sachlichen Gründen nicht-optimal verlaufenen Rituals in den Ritualablauf integriert ist. So sind im Rahmen eines *laukika-homa* als Teil der vorbereitenden und der abschliessenden Ritualschritte ein *prāyaścitta-godāna* und *sarvaprāyaścitta*-Opferungen ins Feuer vorgeschrieben.³⁸ In den aktuellen Manualen der VajT

³⁷ Einführend siehe bei Kane IV, 57–152, ferner Kane V, 727, 1588–1593. Für eine Darstellung von Ursachen für und den Vollzug von *prāyaścitta* siehe BÜHNEMANN (1988a, 71–79). Für eine Diskussion von *prāyaścitta* und dessen Abgrenzung zu *śānti* siehe GOURDRIAN (1978, 391–394).

³⁸ Die *sarvaprāyaścitta*-Opferungen sind Teil von *agnisthāpana* in den Manualen der ParT. BÜHNEMANN (1988a, 178–180) beschreibt ein *prāyaścitta*, welches die Verehrung von Viṣṇu beschliesst. Schon im Gopatha Brāhmaṇa wird an mehreren Stellen *prāyaścitti* als ein Ritualelement, welches zur Sühne etwaiger Mängel im Ritualablauf dient, empfohlen (HOENS, 1951, 174–175).

wird das entsprechende Ritualelement als *kṣamārpaṇa* (Skt. 'Bitte um Vergebung') bezeichnet. Es ist Teil der jedem weiteren Ritual vorausgehenden Verehrung des *gurumaṇḍala* (VAJRĀCĀRYA, 1999, 19), ist zudem in den Ablauf elaborierterer Rituale integriert.

Aufgrund des hier vorliegenden Ritualmaterials lassen sich *prāyaścitta* und *śānti* klar unterscheiden. *prāyaścitta* steht nie im Bezug zu den *graha-s* oder weiteren, als Ursache der Mängel aufgefassten aussermenschlichen Wesenheiten. Dagegen ist *śānti* auf die Optimierung des rituellen Setting in Raum und Zeit, zudem auf die Unterstützung der Götter und die Abwehr von destruktiven Einflüssen in der Form von niederen Wesen und Geistern – oder eben die potentiell negative Effekte bewirkenden *graha-s* – ausgerichtet. *prāyaścitta* sühnt menschliche Unzulänglichkeiten, *śānti* adressiert aussermenschliche Agenten, welchen konkrete oder potentielle negative Einflüsse auf die Menschen und deren alltägliche und rituelle Handlungen zugeschrieben werden. Die z. B. bei MICHAELS (2003a, 227) suggerierte Einordnung von (*graha*)*śānti* als einer Form des *prāyaścitta*-Rituals lässt sich auf diesem Hintergrund nur über die Annahme halten, dass die *graha-s* dem Menschen die Taten früherer Existenzen widerspiegeln, die durch sie verursachten Leiden also eine Folge früherer Missetaten sind, die es nun zu sühnen gilt.

Horoskopie, *grahaśānti* und *karma*-Lehre

Mit der eben angeführten Begründung von *grahaśānti* als einer Form des *prāyaścitta*-Rituals ist die wiederholt diskutierte Frage des Bezuges von *karma*-Lehre³⁹ und Astrologie angesprochen. Während die *karma*-Lehre die gegenwärtige Lebenssituation als Konsequenz der Taten und Werke früherer Existenzen begründet, postuliert die Astrologie ein über die wechselnden Einflüsse der Astralkörper bestimmtes Leben. Dieser Widerspruch wird in einigen Diskussionen aufgehoben, indem die Sterne als eigentliche Spiegel des persönlichen *karma* interpretiert werden; über eine fachmännische Interpretation der Zeichen am Himmel kann das dem Menschen verschlossene Wissen über sein *karma* über die astrologisch-divinatorische Praxis offengelegt

³⁹ Das Neutrum *karman*, bzw. in Composita *karma-* ('Akt', 'Handlung', 'Geschäft'; von *kr-* – 'machen', 'tun'), impliziert mehrere sekundäre Bedeutungen; im Kontext dieser Arbeit sind deren zwei verwandte relevant, (1) die rituelle Handlung allgemein oder das Ritual selber bezeichnend (Bsp. *daśakarma* – die zehn lebenszyklischen Rituale, *ṣaṭkarmāṇi* – die 'sechs Riten' innerhalb *abhicāra*, *janmakarma* – die 'rituellen Pflichten im Zusammenhang mit der Geburt'); (2) auf der Annahme der Wiedergeburt beruhendes 'Gesetz' der Konsequenzen von Handlungen aus früheren Leben auf das gegenwärtige bzw. aktueller Lebensführung auf die zukünftigen Leben; als *karma*-Lehre bezeichnet.

werden.⁴⁰ In den Auseinandersetzungen zu dieser Frage tritt wiederholt das Schicksal (*daiva*) als weitere Komponente hinzu.⁴¹ In der YājS wird wohl die Verehrung der *graha-s* schon im Detail beschrieben, doch fehlt ein Hinweis auf deren Nähe zu *karma*; *Yājñavalkya* führt den Erfolg im aktuellen Leben (*karmasiddhi*) auf eine Kombination von Faktoren zurück, welche Schicksal (als Manifestation beruhend auf den Taten in früheren Leben), die eigene Natur, die Zeit und die aktuell vollbrachten Handlungen einschliessen (YājS 1.349–351).⁴² GANSTEN (2003, 49–63) diskutiert diese Frage in Relation zu den Polen des vorgezeichneten Schicksals (Skt. *daiva*) und des freien Willens bzw. des Stellenwerts menschlichen Handelns. Er stellt einen Bezug von *dai-va* und demjenigen Anteil des in vormaligen Existenzen akumulierten *karma* her, welcher sich auf das aktuelle Leben auswirkt.⁴³ In den Diskussionen um die Relation von *karma* und einem durch die Sterne bestimmten Lebensfaden ergibt sich in theistischen Traditionen, welche die Bestimmung des Menschen als von einer höchsten Gottheit geleitet betrachten, ein weiterer Widerspruch zwischen den Sternen und der Gottheit als höchster Instanz bezüglich des individuellen *karma*. Diesem wird mit der Auffassung begegnet, dass die Navagraha als Vasallen oder Mittler die göttlichen Fügungen den sternkundigen Menschen mitteilen, oder aber Aspekte bzw. Emanationen der höchsten Gottheit selbst sind – für beide Argumentationslinien finden sich Belege in śivaitischen und viṣṇuitischen Quellen.⁴⁴ Die wiederholte Dis-

⁴⁰ Siehe die Darstellungen bei HALBFASS (2000, 238–239) und PUGH (1983a, 134). Letztere stützt sich auf Aussagen von Astrologen, welche explizit ihre Arbeit als eine Sichtbarmachung des unsichtbaren (*adr̥ṣṭa*) *karma* beschreiben; gemäss nordindischer Auffassung seien die Einflüsse der Himmelskörper die 'Früchte des eigenen *karma*' (PUGH, 1981, 87).

⁴¹ Grundlegende Passagen zur Beziehung von Astrologie, *karma* und *daiva* hat STONE (1981, 108–127) zusammengestellt.

⁴² Vgl. die Diskussion dieser und weiterer Passagen der YājS bei STONE (1981, 111–114).

⁴³ GANSTEN (2003, 56–57) präsentiert, ohne konkrete Quellen zu nennen, die Unterscheidung von *karma* nach *saṃcita* ('akumuliert', aus früheren Existenzen aufgebaut) und *kriyamāṇa* ('durch aktuelles Handeln bestimmt'), wobei erstere Kategorie weiter unterteilt werde nach *prārabdha* (in der gegenwärtigen Existenz 'Wirkung zeigend', *daiva* vergleichbar) und *aprārabdha* (in der gegenwärtigen Existenz 'nicht Wirkung zeigend' bzw. sich auf zukünftige Existenzen auswirkend).

⁴⁴ RAJESHWARI (1991, 207) verweist auf eine Passage des *Bṛhat Pārāśara stotra*, welche die *avatāra-s* Viṣṇus mit den *graha-s* in Bezug setzt, und ergänzt, dass nach lokaler Auffassung Viṣṇu sich in den *graha-s* verkörpert, um den Menschen ihr *karma* zu vermitteln. In Liṅgapurāṇa 2.12 wird Śiva in seinen acht Emanationen präsentiert, darunter eine als Sonne (LiP 2.12, 7–17) und eine als Mond (LiP 2.12, 18–27); in seiner solaren Erscheinung hat Śiva zwölf Aspekte bzw. Strahlen, deren sechs als Ernährer bzw. Erschaffer des Mondes und der fünf Planeten charakterisiert werden (Rāhu und Ketu bleiben unerwähnt). In LiP 2.13 wird Śiva in seinen acht kosmischen Erscheinungen und den jeweiligen Gattinnen und ihrem Nachwuchs beschrieben; aus vier dieser Paarungen gingen Śukra, Aṅgaraka, Śanaīścara und Budha hervor.

kussion in astrologischen Texten verweist auf die Brisanz dieser Fragen für die *Jātaka*-Spezialisten selbst; immerhin stand je nach Argumentationslinie die Glaubwürdigkeit der Horoskopie und also ihres Berufes auf dem Spiel.⁴⁵

Während einige Argumentationen die *karma*-Lehre mit der Horoskopie zu versöhnen suchen, befassen sich andere mit der Frage der Wirksamkeit von Ritualen, welche sich direkt an die *graha-s* oder aber an diesen assoziierte Gottheiten richten können.

Im Kommentar zur englischen Übersetzung des MaP werden *puṣṭi*- und *śānti*-Rituale bezüglich der *graha-s* folgendermassen begründet (AKHTAR, 1972, 245):

The past Karmas of a man tend to produce either some bad or some good results. These karmik tendencies are indicated by the aspects of the planets, at the time of one's birth. The influences which tend to the production of sorrow are malignant, and those which tend to the production of happiness are beneficial. The effects of Karmas being the results of actions performed in past lives, can naturally be modified by appropriate actions done in this life. Hence, the necessity of Śāntika and Pauṣṭika rites. Those which pacify or neutralize the malignant influences are called Śāntika rites, and those which strengthen and augment the beneficent tendencies, are called Pauṣṭika rites. As Karmas by themselves are inert, but work through the agencies of the Lords of Karmas designated by the names of planets, hence the worship of the planets, or, their propitiation.

GANSTEN (2003, 49–63) verweist in diesem Zusammenhang auf astrologische Quellen, welche das im aktuellen Leben wirksame *karma* (*prārabdhakarma*) in 'fixe' (*dṛḍha*) und 'nicht-fixe' (*adṛḍha*) bzw. diffuse Aspekte einteilen. Diese Unterscheidung wird verschiedentlich aufgeführt, wenn es um den Grad der Wirksamkeit reaktiver *graha*-Rituale geht; einzig die diffusen *adṛḍha-karma*-Anteile könnten demnach mit rituellen Massnahmen beeinflusst werden. Eine solche Argumentation begegnete ich in Nepal nicht, doch ist auch hier die Meinung verbreitet, dass insbesondere bei negativen Perioden der *krodhagraha-s* (Śani, Maṅgala, Rāhu, Ketu) über rituelle Massnahmen wohl das Schlimmste verhütet, die negativen Einflüsse jedoch nicht gänzlich neutralisiert werden können.⁴⁶

⁴⁵ Vgl. die Diskussion von Standpunkten aus astrologischer Sicht bei STONE (1981, 111–114).

⁴⁶ Als Beispiel der Veranschaulichung wurde etwa erzählt, dass ein *daśā*, welches Unfälle anzeige, über *śānti* dahingehend abgeschwächt werde, dass der Betroffene, falls ihm ein Unfall widerfahre, mit einem 'blauen Auge' davonkomme, er also 'Glück im Unglück' habe.

Die im Laufe dieser Arbeit diskutierten präventiven und reaktiven Ritualpraktiken um die Navagraha bestätigen die Auffassung, dass Leid in allen seinen Ausprägungen ursächlich bedingt ist. śānti-Rituale gründen in der Überzeugung, dass eine positive Beeinflussung der 'Verursacher' über spezifische rituelle Mittel möglich sei; 'Befrieden' meint wohl zufriedenstellen (von Gottheiten, Dämonen), aber auch neutralisieren oder besser ausbalancieren (von Kräften) im Sinne eines Wiederherstellens der Harmonie zwischen Mensch und Kosmos. śānti hat zudem eine ontologische Komponente im Sinne eines anzustrebenden Zustandes des Friedens im Sinne wunschlosen vollkommenen Seins. śānti vereint somit Mittel und höchstes Ziel.

8. DIE RITUELLE INTEGRATION DER NAVAGRAHA

Die Navagraha treten in unterschiedlichsten rituellen Kontexten auf. Sie wurden quer durch die hinduistischen Denominationen in den privaten und öffentlichen Ritualkanon integriert. Sie können als Hauptgottheiten im Zentrum der Verehrung stehen, im Gefolge einer höchsten Gottheit auftreten, oder eine Passage an sie ist in den Ritualablauf integriert unabhängig von zentral verehrter Gottheit oder Ritualzweck; sie figurieren in hinduistischen wie auch buddhistischen Ritualen, sie sind in *vedokta*-, *śāstroкта*- wie auch *tantrokta*-Manuale integriert, sie werden von Laien und Spezialisten adressiert, kurz, Rituale, welche die Navagraha einbeziehen, sperren sich gegen eine klärende Zuordnung zu bestehenden Ritualkategorien, wie sie von aussen¹ zur generellen oder von innen zur Erfassung hinduistischer bzw. buddhistischer Ritualkomplexe bestehen. Solcherlei Klassifikationen unterscheiden sich nach jeweils ins Zentrum gerückten Aspekten wie den Akteuren, den Orten, den Texten, Ritualtypen, -techniken, -zwecken oder -materialien. Akteurorientierte Kategorien unterscheiden Rituale, die durch Spezialisten – den Hauspriester (*Purohita*), den Astrologen (*Jyotiṣī*) oder einen Tempel-Priester (Nep. *Pūjārī*)² – auszuführen sind, von solchen, welche Laien eigenständig praktizieren. Unter den von Spezialisten vollzogenen Ritualen bestehen ver-

¹ Vgl. stellvertretend die folgende Auswahl sich auf *das* Ritual beziehender Kategorienbildungen. GRIMES (1995, 57) unterscheidet sechs Modi von Ritualen (Ritualisation, Decorum, Zeremonie, Magie, Liturgie, Zelebration) bzw. sechzehn Kategorien (Übergangsrituale, Heiratsrituale, Festivals, etc.), Bell deren sechs – Übergangsrituale, kalendergebundene Rituale, Austausch- und Verbindungsrituale, Affiktionsrituale, Fasten- und Festrituale, politische Rituale (BELL, 1997, 91–137). In Anlehnung an die von Mary Douglas vorgeschlagene, an sozialen Strukturen orientierte Ritualtypologie formuliert BELL (1997, 184–191) vier Style ritueller Handlungen im Sinne heuristischer Modelle: (1) Beschwichtigung und Anrufung (appeasement and appeal), (2) Erhaltung bzw. Ausbalancierung der kosmischen Ordnung (cosmic ordering), (3) moralische Verpflichtung (moral redemption) und (4) persönliche Spiritualität (personal spirituality). Nach ihren Funktionen richtet sich die von WULF & ZIRFAS (2004, 18–24) vorgeschlagene Unterscheidung nach kommunitären, identifikatorisch-transformatischen, gedächtnisstiftenden, kurativ-philosophischen, transzendent-magischen und differenzbearbeitenden Ritualen.

² Ich verwende hier *pūjārī* als Bezeichnung für alle an Heiligtümern engagierten Spezialisten, ungeachtet der tempel- und traditionsspezifischen Bezeichnungen und damit verbundenen Kompetenzen.

schriftete, kanonisierte Ritualabläufe nebst solchen, die von Spezialisten der Überlieferung gemäss oder aufgrund ihrer persönlichen Ausbildung, Erfahrung und Praxis entwickelt und reproduziert wurden. Weiter können Rituale nach privaten, clan- oder gemeinschaftsbezogenen und Gottheit-spezifischen Kategorien unterschieden werden, bei letzteren wiederum stehen Ort- und Tempel-spezifische Ritualformen neben ortsunabhängigen und überlokalen.

Aufgrund der involvierten Materialien können karnivore von vegetarischen Ritualen unterschieden werden. An rituellen Modi können anhand des Ritualablaufs und der involvierten Techniken das Feueropfer (*homa*, *makha*, *yajña*), die Verehrung (*pūjā*, *arcana*), die repetitive Rezitation (*japa*) und die Gabe (*dāna*) isoliert oder in Kombination auftreten. Hierbei stehen materiell vollzogene, 'äusserliche' (*bahya*) den internalisierten, ausschliesslich 'im Geist vollzogenen' (*mānasa*) oder 'geheimen' (*gopya*) Ritualabläufen gegenüber. Aufgrund des Bezugs von Ausführendem des Rituals und Empfängern der zu erlangenden 'Früchte' können Rituale als *ātmārtha* / *svārtha* ('für sich selbst') oder *parārtha* ('für andere') eingeteilt werden. Aufgrund des Zeitpunkts bzw. der Zyklik werden täglich und wöchentlich oder jährlich vollzogene von kalender-unabhängigen Ritualen unterschieden. Rituale werden je nach Kontext und Grad der Verpflichtung als *nitya*³ ('stets'; täglich oder regelmässig und obligatorisch), *naimittika* ('gelegentlich'; zu bestimmten Zeitpunkten, anlässlich eines Festes, einmalig oder sich zyklisch wiederholend, zwingend durchzuführen) und *kāmya* ('aus einem Wunsch heraus' bzw. 'zur Erfüllung eines bestimmten Wunsches', optional) eingeordnet.⁴

David Gellner hat, ausgehend von der Gemeinschaft bzw. vom praktizierenden Individuum, zwei soziologische Kategorisierungen für die Newar-buddhistischen Rituale vorgeschlagen, welche beide als Erweiterungen der letztgenannten drei Grundtypen betrachtet werden können (GELLNER, 1992, 135–139). Anhand des Newar-buddhistischen Ritualkorpus unterscheidet er Rituale nach (1) obligatorischen, (2) optionalen und (3) solchen, die für die Vollziehenden obligatorisch, für die Zuschauenden dagegen freiwillig sind. In der Gruppe der optionalen Rituale nennt er als Beispiel von apotropäischen (Unheil-abwehrenden) Ritualen *navagrahapūjā*. In Gellners Klassifizierung

³ Als geläufige Alternative zu *nityapūjā* als Bezeichnung der täglich in Newar-buddhistischen Schreinen zu vollziehenden Ritualen nennt SHARKEY (2001, 21) *niyam pūjā* (New./Nep.; Skt. *niyama* – 'Regulierung', 'Gesetz').

⁴ Diesen Kriterien zufolge liessen sich gemäss Kane II, 885, auch die *graha*-Rituale nach *nitya* (z. B. zu den Sonnenwenden), *naimittika* (z. B. im Rahmen lebenszyklischer Rituale) und *kāmya* (z. B. zur Tilgung *graha*-verursachter Leiden) einteilen. Die erste Kategorie ist indes kaum mehr aktuell, die dritte im Kontext von *śānti* unbefriedigend, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden. SHARKEY (2001, 21–22) stellt fest, dass die *naimittika*-Kategorie in der lokalen Auffassung nicht geläufig und zudem in den Quellen nicht einheitlich abgegrenzt ist.

desselben Ritualkanons aus der Sicht des Individuums erscheinen (1) obligatorische nebst (2) optionalen Ritualen, wobei er letztere unterteilt nach (2a) soteriologischen Ritualen, welche im Hinblick auf spirituellen Gewinn vollzogen werden, und (2b) instrumentalischen Ritualen, welche auf innerweltlich-konkrete Effekte ausgerichtet sind.⁵ Rituale an die Navagraha würden nach dieser Unterscheidung in die Kategorie der optionalen, darin der instrumentalischen Rituale gehören.

Alle diese Unterscheidungen nach Kriterien der Verpflichtung, der involvierten Materialien, der rituellen Modi oder der Akteure dienen der Erfassung von Ritualen *en bloc*, ohne die Möglichkeit einer Zuordnung einzelner Ritualelemente. Im Hinblick auf eine Kontextualisierung der vom Astrologen empfohlenen Navagraha-Rituale werden im folgenden Kategorien entwickelt, die nicht einzig die Unterscheidung von Ritualen als 'festen Blöcken' erlaubt, sondern auch Ritualsequenzen an die Navagraha innerhalb dieser Blöcke berücksichtigen. Sie sind, wie andere Typologien, auf dem Hintergrund zu sehen, dass „ritual practices are a type of sociocultural medium that is capable of grounding human attitudes, worldviews, and institutions in a vision of the nature of things in general“ (BELL, 1997, 190).

8.1 Effekt-orientierte und kognitive Kategorien ritueller Integration

Als Ausgangspunkt der hier vorgenommenen Klassifizierung dient eine weitere geläufige Unterscheidung von Ritualen in der hinduistischen Ritualliteratur, welche sich an der jeweiligen motivatorischen Einstellung der Akteure und der damit verbundenen Absicht im Vollzug eines konkreten Rituals orientiert; *puṣṭi* bezeichnet eine gegenüber der Gottheit verehrend-devotionale Grundhaltung, verbunden mit dem Vertrauen auf deren glückbringenden Einflüsse, *śānti* impliziert eine mit Furcht oder konkreter Schuld verbundene, beschwichtigend-bittende Grundhaltung und bezweckt eine Besänftigung und Versöhnung der potentiell gefährlichen Gottheit. Als dritte Kategorie diskutieren einige Quellen manipulativ-destruktive Ritualakte (*ābhicāra*).⁶ Im Newar-buddhistischen Kontext ist eine solche Unterscheidung nicht gleichermassen geläufig, lässt sich aber auf den hauspriesterlichen Ritualkorpus und bezüglich ihres Wirkkreises auf diesseitsbezogene Rituale anwenden. Als

⁵ Gellner spricht hier zwar von 'Religionstypen' aus der Sicht des Individuums, de facto stellt er aber eine Ritualtypisierung auf (GELLNER, 1992, 137, Fig. 15).

⁶ Diese Unterscheidung ist seit dem Atharvaveda geläufig, wo die *śāntika*-, *puṣṭika*- und *ābhicārika*-Riten mit einer Reihe weiterer Kategorien auftreten (MODAK, 1993, 26–27). Für spätere Beispiele dieser Dreiteilung siehe GOUDRIAAN (1978, 495 bzw. 252).

Beispiele der *puṣṭika*-Kategorie seien die buddhistischen *vrata-s* und Gabenopfer genannt, zudem sind explizit so benannte *śāntika*- und *ābhicārika*-Riten aller Art in die Ritualkompendien des Mahāyāna integriert worden.⁷ Nicht als übergeordnete Kategorien, sondern zur Bezeichnung spezifischer Ritualabläufe mit manipulativem Beiton treten dieselben Begriffe in einigen *yogatantra-s* auf.⁸

Interventionsrituale an die *graha-s* werden gemeinhin mit *śānti* assoziiert. Ihre rituelle Intergration beschränkt sich jedoch in keiner Weise auf rituelle Kontexte des *śānti*-Typus, vielmehr finden sich die Navagraha in einer Reihe von Ritualen ohne jeden Bezug zu ihrer präventiven oder reaktiven Beschwichtigung. Schon die YājS 1.295 empfiehlt ein Opfer an die Navagraha im Vorfeld von *śānti*-, *puṣṭi*- und *ābhicāra*-Ritualen.⁹ Zusätzlich zu der in der YājS und ähnlich im MaP oder AgniP enthaltenen Empfehlung, die immer noch in der Abwendung ihrer negativen bzw. der Intensivierung ihrer positiven Einflüsse begründet scheint, treten die Navagraha in der konsultierten Ritualliteratur in Abläufen auf, die sich in keiner Weise mit derlei Konnotationen erklären lassen. Im Hinblick auf eine Kontextualisierung der reaktiven *grahaśānti*-Rituale, wie sie in den nachfolgenden Kapiteln besprochen werden, soll hiernach das Spektrum an Gründen ihrer rituellen Einbindung und der darin umgesetzten Assoziationen der Navagraha aufgezeigt werden.

In einer ersten Annäherung drängen sich zwei rituelle Kontexte der Navagraha auf, welche in zwei traditionelle Wissenschaften und also in die Zuständigkeit zweier unterschiedlicher Gruppen von Spezialisten, den Astrologen und den Priestern, gehören:

(1) Rituale, welche in engem Bezug zur Horoskopie stehen und vom Astrologen empfohlen werden als präventive oder reaktive Intervention. Der Astrologe wird seinen Kunden mit Instruktionen praktischer Art – zu verwendende Materialien, Zeitpunkt der Ausführung, evtl. Ort, die zu adressierenden Gottheiten, die rituelle Form – zu einem Priester schicken oder aber ihn anweisen, in eigener Regie rituelle und weitere Massnahmen zu ergreifen: Der Besuch

⁷ Vgl. die buddhistischen Quellen bei GOUDRIAAN (1978, 262–263), welche *śānti* und *puṣṭi* unterschiedlich mit weiteren, destruktiv ausgerichteten Ritualtypen auflisten.

⁸ Siehe z. B. die Beschreibung der 'Vier Riten' – (1) zur Besänftigung (*śānti*), (2) zum Zwecke des Gewinns von Wohlstand und Glück (*puṣṭi*), (3) zur Unterordnung (*vaśya*) und (4) zur Zerstörung (*ābhicāra*) – als je unterschiedliche Prozeduren des Feueropfers im Sarvadurgatipariśodhana (SKORUPSKI, 1983, 68–72, in Skt.–Tib. 222–225). Die Vorschriften bezüglich des Feueraltars und der Opfermaterialien sind den modifizierten Abläufen des Feueropfers zu manipulativen Zwecken in den *Purāṇa-s* und in Hindu-tantrischen Quellen vergleichbar.

⁹ YājS 1.295 (ähnlich in MaP 92.2ab (Engl. 93.2) und AgniP 164.1): *śrīkāmahaḥ śāntikāmo vā grahayajñam samācaret / vṛdhyāyuhḥ puṣṭikāmo vā tathāivābhicāran punaḥ //*

spezifischer Tempel, welche in Bezug zu einzelnen oder allen *graha-s* stehen, der Vollzug von *dāna*, diätetische Restriktionen, das Tragen spezifischer Farben und Fasern, oder aber Amuletten, ausgewählten Edelsteinen etc. gehören hierzu.

(2) Rituale der privaten und öffentlichen, von Ritualspezialisten tradierten und beaufsichtigten Praxis, welche die Navagraha auf unterschiedlichen Ebenen integrieren: wie die entsprechenden Manuale belegen, erscheinen sie unter den Gottheiten, die zu einem Feuerritual eingeladen werden, sie treten als Nebengottheiten im Zuge der Verehrung einer bestimmten Gottheit auf oder werden zusammen mit dämonischen und weiteren, die Menschen und ihre unmittelbare Lebenswelt bedrohenden Gott- und weiteren Wesenheiten beschwichtigt.

Während erstere Kategorie rituelle Massnahmen einschliesst, welche nicht nur auf eigentliche Formen des Gottesdienstes, sondern auch auf Praktiken aus den Wissensgebieten der traditionellen Medizin und der rituellen Manipulation verweisen, ist letztere geprägt durch die Rückbindung an die je spezifische Ritualtradition unter der Autorität der priesterlichen Spezialisten.

Eine Aufschlüsselung der jeweiligen Motivation führt zu einer weiteren Differenzierung dieser beiden Kategorien anhand Effekt-orientierter und kognitiver Konzepte:¹⁰

(A) Effekt-orientierte Konzepte

- (A1) Reaktiv-Kurativ: Die Navagraha als Gruppe und/oder spezifische *graha-s* werden direkt oder indirekt verehrt in der Absicht, deren vom Astrologen definierten Phasen negativer Einflüsse (*grahadaśā*) zu neutralisieren bzw. zu minimieren.
- (A2) Präventiv: Die Navagraha als Gruppe werden direkt oder indirekt adressiert in der Absicht, ihre potentiell negativen Einflüsse von einer Person, einer sich in der Ausführung befindenden rituellen Handlung, von einem Land, dem Königshaus oder ähnlichen Einheiten fernzuhalten oder zumindest abzuschwächen, gleichzeitig ihre positiven Einflüsse zu intensivieren.
- (A3) Prospektiv: ungeachtet ihrer gegenwärtigen astrologischen Position werden die Navagraha als Gruppe direkt oder indirekt adressiert in der Absicht,

¹⁰ Die hier bezüglich der rituellen Integration der Navagraha aufgeführten Kategorien decken nicht alle denkbaren Kategorien der rituellen Integration von Gottheiten ab. So fehlt bezüglich der Navagraha – im Gegensatz zur Adresse von Hochgottheiten in theistischen Traditionen – eine Kategorie, welche als kontemplativ oder devotional bezeichnet werden müsste; diese würde diejenigen Formen der Gottesverehrung einschliessen, deren Motivation weder zielgerichtet noch kognitiv begründet ist, sondern in der absichtslosen Verehrung um der Verehrung willen geschieht, als Ausdruck der devot-liebenden Zuwendung (*bhakti*). Eine vergleichbare Gottesliebe, wie sie sich in der Verehrung von Viṣṇu oder Kṛṣṇa aber auch von Formen der Göttin ausgeprägte, fehlt bezüglich der Navagraha gänzlich.

ein konkretes, auf weltliche Bedürfnisse ausgerichtetes Resultat in der näheren Zukunft zu erlangen.

(B) Kognitive Konzepte

- (B1) Integrativ-kosmologisch: Die Navagraha erscheinen unter einer Gruppe von Wesenheiten, welche den gesamten Kosmos mit seinen göttlichen, dämonischen, aber auch substanzhaften, sphärischen und zeitlichen Einheiten vereinen. In kosmologischen Kontexten repräsentieren sie das zwischen Himmel und Erde lokalisierte Zwischenreich (*antarikṣa*), aber auch die zyklisch-limitierende Zeit.
- (B2) Relational: die Navagraha werden in Rituale von Gottheiten integriert, zu denen eine Beziehung besteht; sie sind Aspekte dieser Gottheit, stellen eine ihrer Erscheinungsformen dar oder gehören zu ihrem Gefolge.
- (B3) Komplementär: Die Navagraha ergänzen in einem Ritual andere Gruppen von Wesenheiten, mit denen sie in einem komplementären Bezug stehen hinsichtlich bestimmter Charakteristika und/oder ihrer Funktion innerhalb des Ritualablaufs.

Die drei Kategorien Effekt-orientierter Ritualkontexte stehen in enger Relation zur Unterscheidung der Rituale nach *śānti*, *puṣṭi* und *abhicāra*, ohne mit diesen identisch zu sein (vgl. Exkurs II). Während im Rahmen reaktiver Rituale *śānti* die geläufige Bezeichnung ist, stehen die *graha-s* im Rahmen präventiver Rituale zudem im Dienste einer Vermehrung der über den Ritualvollzug erhofften Verdienste, was einem Charakteristikum von *puṣṭi* entspricht. In prospektiven Ritualkontexten, insbesondere Formen von *vrata* oder *abhicāra*, treten die *graha-s* in der Praxis des Tales kaum als Hauptadressaten auf. Ein in Nepal wenig ausgeprägtes Gelübderitual bezieht sich auf die Wochentage und die ihnen zugeordneten *graha-s*.¹¹ An *vrata*-Manualen an einzelne *graha-s* finden sich in der ParT insbesondere solche an Śani. Wie von den lokalen Astrologen und Priestern bestätigt, sind diese *vrata-s* im Tal wenig populär, dagegen befolgen viele Adepten rituelle und andere Praktiken zur Aufhebung negativer Einflüsse dieses Planetengottes nach Empfehlung der Spezialisten.¹²

¹¹ Vgl. die in Varanasi publizierte Anleitung zu diesem Gelübde (ANONYM, 1998) mit Anweisungen zu den Ritualhandlungen und einer Sammlung der an jedem Wochentag zu lesenden Erzählungen in Nepali; die *vratakathā*, die das Gelübde mythologisch begründende und die zu erwartenden 'Früchte' benennende Geschichte ist ein geläufiger Bestandteil religiöser Gelübde für die Laiengemeinschaft.

¹² Die ebenso in Indien verlegten *vrata*-Manuale an Sūrya und Candra adressieren die entsprechende Hauptgottheit nicht als *graha*. Oft mehrjährige *vrata-s* an den Sonnen- oder Mondgott sind in der ParT wie auch in der RājT weiterhin relativ verbreitet, insbesondere bei Frauen, wobei innerhalb der RājT lokal überlieferte Formen des Gelübdes befolgt werden.

Als Adressaten im Kontext von manipulativ-destruktiven Ritualakten scheinen die Navagraha aktuell kaum von Bedeutung. Es ist zu vermuten, dass dieses Spezialgebiet im Laufe der Jahrhunderte aus der orthodox-brahmanischen Praxis ausgesondert und gleichzeitig zunehmend mit der Praxis tantrischer Geweihter assoziiert wurde. In der Tat hat die Spezialisierung in manipulativen Praktiken und die darin inhärente potentielle Gefährlichkeit das Image tantrischer Adepten mitgeprägt.¹³ Kategorien und Beispiele *graha*-bezogener Rituale bzw. Ritualelemente präsentieren sich wie folgt:¹⁴

Konzept	Bsp. ParT	Bsp. RājT	Bsp. VajT
effektiv			
reaktiv-kurativ	Rituelle Massnahmen bei <i>grahadaśā</i> gemäss Empfehlung des Astrologen	Rituelle Massnahmen bei <i>grahadaśā</i> gemäss Empfehlung des Astrologen	Rituelle Massnahmen bei <i>grahadaśā</i> gemäss Empfehlung des Astrologen
präventiv	<i>pūrvāṅganavagrahaśāntihoma</i> , <i>śāntipāṭha</i> , <i>grahatilaka</i> bei Hochzeit	NG- <i>pūjā</i> / <i>-dāna</i> am Geburtstag bzw. zu <i>bhīmaratha</i> , <i>graharakṣamālā</i>	NG- <i>pūjā</i> / <i>-dāna</i> am Geburtstag bzw. zu <i>bhīmaratha</i> , <i>grahamāṭṛkā-bali</i> , <i>graharakṣamālā</i>
prospektiv	<i>abhicāra</i> (hist.), <i>saptavāravrata</i> , <i>vrata-s</i> an einzelne <i>graha-s</i>	NG- <i>pūjā</i> / <i>-dāna</i> am Geburtstag	<i>saptavāra-pāṭha</i>
kognitiv			
integrativ-kosmologisch	<i>laukikahoma</i> , <i>kalaśapūjā</i>	<i>laukikahoma</i> , <i>kalaśapūjā</i>	kosmologische <i>maṇḍala-s</i> wie Kālacakra oder Dharmadhātuvāgīśvara (vgl. in NiYo)
relational	<i>śiva-sakalā-pūjā</i> (TanT, z. B. in SP), <i>devīnyāsa</i> (TanT, z. B. in PraT)	<i>śiva-sakalā-pūjā</i> , <i>devīnyāsa</i>	<i>pañcarakṣā-sādhana</i> , <i>sūrya-</i> , <i>candra-maṇḍala-s</i> (hist.)
komplementär	Navagraha, 64 <i>yoginī-s</i> , <i>Vāstu</i> -Gottheiten und 49 <i>rudra-bhairava-s</i> bei <i>pratiṣṭhā</i> -Opfern (z. B. in PraMa)	Gaṇeśa, Kṣetrapāla, <i>māṭṛkā-s</i> , <i>sūryādi</i> , Navagraha, <i>dikpāla-s</i> , <i>lokapāla-s</i> im Rahmen von <i>kalaśapūjā</i>	Nennung der <i>graha-s</i> zusammen mit erdnahen, den Menschen bedrohenden Wesenheiten (z.B. in SvaP), <i>balimālā</i>

Die Integration der Navagraha aufgrund kognitiver Konzepte steht weder in direktem Bezug zum individuellen Horoskop noch zu einem auf spezifische Effekte hin ausgerichteten Ritual. Dagegen zeigt sich eine Abhängigkeit von

¹³ Verlässliche Informationen über die Aktualität solcher Praktiken gibt es nicht zuletzt aufgrund der Geheimhaltung nicht; ein indirektes Indiz ihrer Aktualität kann darin gesehen werden, dass rituelle Manipulationen schädigenden Charakters von den meisten konsultierten Astrologiespezialisten als potentielle Ursache in ihren Analysen mit erwogen und also für wahrscheinlich gehalten werden.

¹⁴ Ich stütze mich hier weitgehend auf die Durchsicht von aktuellen Manualen der drei untersuchten Traditionen; die hier genannten Rituale werden in den folgenden Abschnitten erläutert.

rituellen Modi (*homa*, *pūjā*, etc.) oder spezifischen Gottheiten; so werden die Navagraha in den beiden hier untersuchten hinduistischen Traditionen unabhängig vom rituellen Anlass und der jeweiligen HauptgottheitEn im Zuge der Verehrung des 'göttlichen Gefäßes' (*kalaśa*) oder der Opferungen ins Feuer adressiert. Sie gehören weiter zum Gefolge einer bestimmten Gottheit, stellen gar eine ihrer Formen dar, und werden entsprechend in deren *maṇḍala* und Meditation integriert. Eine diesbezügliche Durchsicht des Ritualmaterials belegt mindestens vier unterschiedliche Konzeptionen ihres Status innerhalb der göttlichen bzw. nicht-göttlichen Wesenheiten: die *graha-s* können (1) Gottheiten gleichgestellt sein,¹⁵ (2) aufgrund ihrer astronomisch-astrologischen, Zeitbezogenen Identität zusammen mit weiteren Zeit-Komponenten auftreten,¹⁶ (3) zusammen mit weiteren Lebenszeit-bezogenen Wesenheiten verwehrt werden,¹⁷ oder aber sie werden (4) aufgrund ihrer Eigenheit als 'Ergreifer' in einem Zuge mit weiteren niederen, den Menschen in seiner unmittelbaren Lebenswelt bedrohenden Wesenheiten adressiert.¹⁸

Die kognitiven Kategorien, welchen eine je andere Konzeption der Navagraha und ihres Bezugs zum Ritual bzw. zu den auf ihre Stufe gestellten oder übergeordneten Gott- und weiteren Wesenheiten zugrundeliegen, stehen in keinem direkten Zusammenhang mit *śānti*. Effekt-orientierte und kognitive Konzepte schliessen sich jedoch gegenseitig nicht aus. So können die Navagraha einerseits Teil des *pañcarakṣā-maṇḍala* sein) (vgl. Abb. G1), andererseits der zugehörige *sādhana* als reaktives *grahaśānti* eingesetzt werden. Im Falle des in der ParT praktizierten *navagrahaśāntihoma* fliessen sie gar zusammen, indem das Manual des *laukikahoma*, welches die Navagraha als *aṅgadevatā* integriert, dahingehend modifiziert wird, dass die Navagraha als zentrale Gottheiten (*pradhānadevatā*) auftreten. Kognitive Konzepte des relationalen Typus klingen zudem in denjenigen Formen von *grahaśānti* an,

¹⁵ So z. B. im Zuge des *laukikahoma* in der ParT und RājT.

¹⁶ Ein Beispiel aus der VajT stellt die einleitende Formel des *grahavidhi* dar: *atha pañcarakṣā graha tithī nakṣatra vāra śānti*.

¹⁷ Im Rahmen von Lebenszeit-bezogenen Ritualen der ParT/RājT treten die Navagraha regelmässig zusammen mit den *Aṣṭacirañjīvi* und dem ewigen Jüngling Skanda-Kārtikeya, im Rahmen von *ṣaṣṭhikāpūjā* mit der Göttin *Ṣaṣṭhikā* oder weiteren, Lebenszeit-optimierenden Gottheiten auf.

¹⁸ Hierfür finden sich insbesondere Beispiele in der VajT, etwa im Vollzug der *balimālā* oder des *pañcarakṣā-sādhana*, aber auch in der wiederholten Nennung der *graha-s* zusammen mit *bhūta-s*, *preta-s*, *piśāca-s*, *kinnāra-s* etc. Wie bei KOIRĀLĀ (1983, 93) belegt, finden sich im Rahmen von *bali* in der ParT ähnliche Formeln; das am neunten Tag des Dasain-Festivals im Herbst zuhause zu offerierende *balidāna* ist mit folgendem *mantra* zu reichen: *kapāla grahanakṣatrasurāsuragandharvayakṣarākṣasavidyādhara garuḍamahoragakinnaragajendradevatāpsarogaṇa bhūtapretakravayādapiśācamanuṣyamātrgaṇa ḍākinīyoginīgaṇā imaṇṇ nānādravyabaliṇṇ grhṇantu svāhā /*

welche anstelle der Navagraha selbst ihnen übergeordnete Formen von Śiva oder der Göttin adressieren.

8.2 Die Navagraha in Ritualen der hauspriesterlichen Praxis

Die bislang exemplarisch aufgeführten Rituale und Ritualelemente verlangen eine systematischere Zuordnung zu Kontexten und Traditionen; die als *vedokta* bezeichnete Praxis der *Parvatīya*-Brahmanen (ParT), die als vedisch-tantrische Mischform zu charakterisierende Praxis der Newar-*Rājopādhyāya-s* (RājT) und die buddhistisch Praxis der Newar-*Vajrācārya-s* (VajT) stellen die Grundlage des hier nachfolgenden Überblicks über Rituale des hauspriesterlichen Bereichs dar.

Die hier vorgenommene Übersicht konzentriert sich auf rituelle Kontexte, welche sowohl bezüglich des *Yajamāna* als auch des anvisierten Wirkungsbereiches persönlichen Charakter haben.¹⁹ Es sei in Erinnerung gerufen, dass auch Individuum-bezogene Rituale in den besprochenen Traditionen das familiär-soziale Umfeld explizit einbeziehen. Dies wird im Ritualvollzug an mehreren Stellen deutlich, etwa, wenn der Vollziehende sich in der *sarikalpa*-Formel bezüglich seiner Abstammungslinie definiert, wenn in den abschliessenden Ritualschritten die Anwesenden konkret einbezogen werden oder der amtierende Priester eine Namenliste derjenigen Angehörigen, welche explizit am Benefit des eben vollzogenen Rituals teilhaben sollen, in die *āsīrvāda*-Formel einbezieht. Einzelne Ritualschritte sind von spezifischen Familienmitgliedern zu vollziehen, welche nach ihrem verwandtschaftlichen Status zum Feiernden oder nach dem Anciennitätsprinzip innerhalb des Clans ausgewählt wurden.

Hinsichtlich ihres Einbezugs der Navagraha werden in den nachfolgenden Abschnitten vier Bereiche der hauspriesterlichen Praxis speziell berücksichtigt:²⁰

(1) Rahmenmanuale, welche unabhängig vom konkreten rituellen Anlass Teil der einleitenden reinigenden und Weihenden sowie der beschliessenden Ritualschritte sind, zur Invokation und Verehrung von Gottheiten (*kalaśārcana*) oder zum Vollzug des Feueropfers beigezogen werden.

(2) die *samskāra-s*, die obligatorischen lebenszyklischen Rituale von der Zeugung bis zur Heirat in den drei untersuchten Traditionen.

¹⁹ Der Fokus auf einen am Individuum orientierten Wirkungsbereich blendet Rituale aus, welche von einem überindividuellen Veranstalter (Körperschaft, König) ausgehen, für das Wohl einer bestimmten Gemeinschaft (*guthā/goṣṭhā*, Dorf, Gesellschaft, Nation) oder aus aussermenschlichen Anlässen (Haus- oder Tempelweihe, Weihe einer Ikone) vollzogen werden.

²⁰ Hierbei berufe ich mich auf die mir greifbaren, für Nepal relevanten Kompendien bzw. Manuale sowie Sekundärtexte und auf Informationen von hierzu befragten Spezialisten.

(3) die *vardhāpana*-Rituale, die im Zusammenhang mit dem Erreichen eines bestimmten Lebensalters vollzogen werden; hierzu gehören die Geburtstagsfeier und die 'samskāra-s des Alters' (*vrddhohanāyana*).

(4) die im Zusammenhang mit Sterben und Tod erfolgenden Rituale (*antyeṣṭi*) bzw. die Ahnenrituale (*śrāddha*).

Die in der hauspriesterlichen Praxis geläufigen Manuale stellen die Grundlage dar für die Komposition reaktiver Rituale an die Navagraha, wie sie auf Anraten des Astrologen von den priesterlichen Spezialisten vollzogen werden (siehe unten). Sie zeigen gleichzeitig eine weitere Facette der traditionsspezifischen Konzeptualisierung der Navagraha und ihrer rituellen Integration.

8.2.1 Die Navagraha in Rahmenmanualen

Nebst Sequenzen an die Navagraha, welche auf einen spezifischen rituellen Kontext abgestimmt sind, etwa im Rahmen der Heirat oder des Geburtstags, finden sich solche in den für die hauspriesterliche Praxis relevanten Rahmen-Manualen, welche kontext-unspezifische Ritualabläufe – die jedes Ritual gleichartig einleitenden Reinigungsrituale, der Vollzug eines Feueropfers im hauspriesterlichen Rahmen (*laukikahoma*) oder die Weihung und Verehrung eines Kruges als temporärem Sitz der zu ladenden Gottheiten (*kalaśārcana*, *kalaśapūjā*) – beschreiben.

Kontext-unspezifische Ritualelemente in der ParT

Bezüglich ihrer Integration der Navagraha fallen unter den grundlegenden Manualen für die hauspriesterliche Praxis insbesondere *kalaśārcana*- und *agnisthāpana*-Manuale ins Auge; erstere beschreiben die Weihung eines Kruges (*kalaśa*), der anschliessend als temporärer Sitz der im Ritual verehrten GottheitEn dient, letztere die Ritualschritte des Feueropfers.

Die Verehrung des Oel- oder Butterlichtes (Skt. *dīpā*, New. *mata*), des Gottes Gaṇeśa und des Kruges (*kalaśa*) bilden eine grundlegende Dreieit von einleitenden Ritualschritten in der ParT.²¹ Über *kalaśasthāpana* und

²¹ *dīpā* stellt einen der vielfältigsten Symbolträger dar; die Butterflamme stellt göttliches Licht, Reinheit, aber auch Lebensodem oder Lebensenergie dar, kann Sinnbild der Göttin Lakṣmī oder der lebensspendenden Energie der Sonne sein. Es wird sorgsam darauf geachtet, dass das entzündete Butterlicht während des gesamten Ritualverlaufes nicht erlischt. Gaṇeśa wird als Gott aller Glück und Gelingen verheissenden Anfänge verehrt, materialisiert in einem mit Reis gefüllten Blatteller, worauf eine Kokosnuss, ersatzweise eine *supārī*-Nuss gesetzt und mit einem Stoffmantel und einer Brahmanenschnur versehen wird. Der mit Wasser und einer Anzahl weiterer Substanzen gefüllte *kalaśa* wird in seiner Weihung Symbol des gesamten Kosmos, auch die Gebärmutter, er wird zum temporären Sitz der Götter. Ein Ritual beschliessend, wird die geweihte Flüssigkeit zum Besprenkeln

-*pūjā* vollzieht der Priester in einer gleichbleibenden Abfolge von Ritualschritten die Weihung des krugförmigen Gefässes, in welches dann die zu verehrende Hauptgottheit invoziert wird.²² Nach Abschluss der vorbereitenden Handlungen erfolgt die Einladung der zum Ritual namentlich geladenen 'Nebengottheiten' (*aṅgadevatā*), die aufgrund ihres Bezugs zur Hauptgottheit auch als 'Götterfamilie' (*parivāradevatā*) bezeichnet werden. Auf die Formel der Herbeirufung folgt eine Verehrungssequenz in fünf oder sechzehn Schritten (*upacāra*).²³ Dieser als *kalaśaskandhapradeśa* ('Sich-Einrichten im Krug' bzw. 'Eintreten durch den Hals des Kruges') bezeichnete Schritt schliesst im Rahmen eines Feueropfers zwingend, bei Ritualen ohne *homa* verschiedentlich eine gleichbleibende Gruppe von *parivāra*-Gottheiten ein, zu denen auch die Navagraha mit ihren *adhi-* bzw. *pratyadhidevatā* gehören.

Das Feueropfer (Skt. *homa*, *havana*, *yajña*), wie es in den konsultierten *agnisthāpana-vidhi-s* beschrieben ist, wird, in Abgrenzung zu den *śrauta*-Opfern, als *laukika* ('weltlich', 'üblich') oder *smārta* ('erinnert', 'der nachvedischen Tradition zugehörig') bezeichnet. Diese Manuale beschreiben die ritualunabhängig zu vollziehenden Sequenzen des Feueropfers.²⁴ Der in die-

aller Anwesenden verwendet. Auch im Zuge der allmorgentlichen Praxis in der privaten Ritualkammer (Nep. *pūjakoṭa*) gehört die Verehrung dieser Dreiheit zu den Ritualhandlungen, wennwohl in gekürzter Form.

²² Ich halte mich vorwiegend an die Anweisungen bei MARĀSINI (2000, 6–11), die *agnisthāpana-vidhi-s* von BHATṬARĀI (1969), KOIRĀLĀ (1984) und ANONYM (2000). Vgl. die detaillierte Studie zu *pūjā* von BÜHNEMANN (1988a), die sich jedoch bezüglich des konkreten Ritualablaufs auf ein Manual der ṛgvedischen Śākala-Schule stützt.

²³ Als Beispiel die Formulierung in KOIRĀLĀ (1992, 54): *Oṃ ganapatyādi pañcāyatanebhyo namaḥ / vināyakādi pañcalokapālebhyo namaḥ / sūryādi navagrahebhyo namaḥ / īśvarādyadhivebhyo namaḥ / agnyādi pratyadhivebhyo namaḥ / indrādi daśadikpālebhyo namaḥ / dhruvādyāṣṭavasubhyo namaḥ / dhātrādidvādaśādityebhyo namaḥ / vīrabhadrādyekādaśarudrebhyo namaḥ / gauryādiṣoḍaśamātr̥bhyo namaḥ / āvahādi saptamarudbhyo namaḥ / vināyakabrahmaviṣṇurudrār̥kavanaspātibhyo namaḥ / iti nāmamantrena yathāsampāditapādyādihūpadīpa naivedyāntairupacārāiḥ pūjayet /* Die entsprechenden Formulierungen bei MARĀSINI (2000, 11), KOIRĀLĀ (1984, 47–48), ANONYM (2000, 74–76) oder ANONYM (1989, 62–63) decken sich sinngemäss.

²⁴ KOIRĀLĀ (1984, 9) erläutert einleitend in Nepali: *hāmro vaidika dharma anusār śāntika, pauṣṭika saṃskāra ādi karmaharū [...], grahaśānti, vināyakaśānti, śrīśānti, ṛtuśānti, mūlaśānti, ādi śāntika ra tulasīko homa, viṣṇuyāga, rudrayāga, vratapratīṣṭhā, devapratīṣṭhā ādi pauṣṭika karmaharū gardā agnisthāpanāko vidhi anusār homa garne pracalana cha.*

<Unserer vedischen Tradition zufolge ist es üblich, im Kontext von besänftigenden und verdienstverheissenden oder lebenszyklischen Ritualen, für die Besänftigung der Planetengötter, Gaṇeśa-s, der Śrī, der Jahreszeiten, der Sternkonstellation Mūla und weiteren Besänftigungsritualen, ferner für das Feueropfer im Namen der *tulasī*-Pflanze, Viṣṇu-s, Rudra-s, im Kontext eines Gelübdes, der Weihung einer Gottheit und weiteren verdienstvollen Ritualen, dem *agnisthāpana*-Manual gemäss das Feueropfer zu machen.>

sen Handbüchern beschriebene Rahmen der einleitenden und abschliessenden Opfersequenzen bleibt unverändert, für den rituelspezifisch zu gestaltenden Hauptteil, etwa die Invokation und Beopferung einer bestimmten Gottheit oder den Vollzug eines bestimmten lebenszyklischen Rituals, werden die entsprechenden Handbücher beigezogen. In der gängigen Praxis bedingt jedes *laukika-homa*, unabhängig vom Anlass und der aktuellen Hauptgottheit, eine Opfer-Sequenz an die Navagraha.²⁵ Diese gehören, zusammen mit ihren *adhi*- und *pratyadhidevatā*, zum Korpus derjenigen 102 bzw. 107 Gottheiten, welche für jedes *homa* dem *viśeṣakarma*, den Anlass-spezifischen Ritualschritten vorausgehend einberufen und beopfert werden, unabhängig von der jeweiligen Hauptgottheit.

Dasselbe Manual wird zudem im Rahmen von *vratapraṭiṣṭhā* (Gelübde-Einsetzung)²⁶ oder *devatāpraṭiṣṭhā* (Weihung einer neuen Ikone) beigezogen und spezifisch erweitert. Beide Ritualabläufe schliessen elaborierte Formen des *laukikahoma* ein, welche sich unter anderen durch die Errichtung eines Opferzeltes (*yajñamandapa*) über dem Feuergrund und vier Altären in den vier Zwischenrichtungen auszeichnet. Auf diesen vier quadratischen Altären (*vedi*), welche in die Zwischenhimmelsrichtungen weisen, werden mit farbigen Pulver oder eingefärbtem Reis *maṇḍala-s* ausgestreut für die Navagraha im NE, Mahālakṣmī, Mahāsarasvatī, Mahākālī zusammen mit den 64 *Yoginī-*

²⁵ Das Gewicht, welches in der *smārta*-Tradition den Navagraha im Rahmen eines jeglichen Feueropfers beigemessen wird, wird auch in der Kurzfassung des Feueropfers in Dharmasindhu, deutlich, unter Berufung auf Madanaranta, Baudhāyana und Śāntiḥ-Kaustubha (UPADHYAYA, 1986, 123–124): *atha śāmtiādismārtakarmānuṣṭhānakramah / saṃkalpaḥ svastivāgvipravaranaṃ bṛtaniḥsṛtiḥ // pañcagavyairbhūmiśuddhirmukhyadaivatapūjanam // 1 // agnipraṭiṣṭhāsuryādīgrahasthāpanapūjanam // devatānvāhitiḥ pātrāsādanam haviṣāṃ kṛtiḥ // 2 // yathākramaṃ tyāgahomāviti paurvāgakaḥ kramaḥ // pūjāsviṣṭam navāhutyā baliḥ pūrṇāhutistathā // 3 // pūrṇapātravimokādyagnyarcanaṃ tebhīṣecanam // mānastoketi bhūtiśca devapūjāvisarjane // 4 // śreyograho dakṣiṇādīdanam karmeśvarārpanam // kramoyamuttarāṅgānāṃ prāyaḥ smārtesviti sthitiḥ // 5 //*

<Nun folgt die Ablauf [des Feueropfers] im Kontext von *śānti-* und allen weiteren Ritualen der *smārta*-Tradition:

Die Beschlussformel, die glücksverheissende Formel, die Verehrung der Brahmanen, die Vertreibung der Geistwesen das Mischen der fünf Produkte der Kuh, die rituelle Reinigung des Opfergrundes, die Verehrung der Hauptgottheit(en) (1), die Installierung des Feuers, die Einladung und Verehrung der Sonne und der weiteren *graha-s*, das Herbeirufen der [weiteren] Gottheiten, das Aufstellen der Opfergefässe, das Herrichten der Opfergaben (2); daran anschliessend die Opferungen in dieser Reihenfolge, eingeleitet durch die *ghyū*-Opferungen . . . >

²⁶ Dies betrifft nur die im grossen Rahmen vollzogenen mehrtägigen Gelübde, etwa die mehrtägigen, privaten oder öffentlichen Lesungen von *Purāṇa-s*.

s im SE, die *vāstu*-Gottheiten²⁷ im SW und die 49 *Kṣetrapāla*-s im NW.²⁸ In den vier Haupt-Himmelsrichtungen des *maṇḍapa*, welche mit 'Torbögen' (*torāṇa*) versehen sind, werden je drei *kalaśa*-s für die vier Hüter der Himmelsrichtungen (Indra – E, Yama – S, Varuṇa – W, Kubera – N) und ihre *adhidevatā* bzw. *pratyadhidevatā* aufgestellt. Je ein vierter *kalaśa* wird dieser Gruppe beige stellt und dient der Invokation und Verehrung der Veden (RgV – E, YajurV – S, SamaV – W, AtharvaV – N). Die Gottheiten der vier Altäre und der *torāṇa*-s werden am ersten Tag eingeladen und geweiht, dann täglich neu verehrt und am abschliessenden Tag über *visarjana* ('Versenkung', Verabschiedung) entlassen. Die Verehrung des *grahavedi* schliesst auch hier die gesamte Gruppe der 102 bzw. 107 Gottheiten ein, angeführt von den Navagraha.

Im Vorfeld von lebenszyklischen wie auch *kāmya*-orientierten Ritualen grösseren Umfangs ist ein relativ stabiles Set von vorbereitenden Ritualen durch den *Yajamāna* und ggf. weitere Involvierte zu vollziehen. Diese als *pūrvāṅga* ('Anfangsglied', 'Einstieg', 'Prolog') zusammengefassten Rituale bezwecken die Schaffung idealer Umstände für die Durchführung und den Erfolg des Hauptrituals. Zu denjenigen Gottheiten, welche hierfür unabhängig vom nachfolgenden Hauptritual angerufen werden, gehören Gaṇeśa, unterschiedliche mit Glück und Wohlstand des Hauses verbundene Gruppen von *mātrkā*-s und die vergöttlichten Ahnen. Die klassische Form des *pūrvāṅga* schliesst die Verehrung der Navagraha über ein Feueropfer ein, welches für den Vortag des Hauptrituals vorgesehen ist.²⁹

Die hier vorgefundenen *graha*-Sequenzen bringen unterschiedliche Konnotationen der *graha*-s zum Ausdruck. Im Rahmen von *kalaśārcana* können sie, falls abgekoppelt vom Feueropfer, als Teil des heiligen Kosmos interpretiert werden, welcher sich über die Weihung im *kalaśa* konzentriert; die *graha*-s stellen mit einer repräsentativen Anzahl weiterer Götter und Göttergruppen eine konzeptuelle Gesamtheit dar. Im Rahmen eines Feueropfers geht *kalaśārcana* zwingend den Opferungen voraus, sichert gewissermassen die Präsenz der Götter, die in den *kalaśa* gerufen, zum Schluss über *visar-*

²⁷ Skizzen alternativer geometrischer Aufteilungen des *vāstu-maṇḍala* bei gleichbleibenden Gottheiten finden sich in JHĀ (1983, 15–17), wobei die erstgenannte Version die in Nepal gebräuchliche ist. Eine weitere, im Tal gesehene Variante ist in PĀṆḌEY (1997, 15–17) skizziert. Für die Gott- und weiteren Wesenheiten des *vāstu-maṇḍala* siehe JHĀ (1983, 25) oder, vereinzelt abweichend, MĪŚRA (1972, 62ff.).

²⁸ Als Referenzmanual ist in Nepal das Pratiṣṭhāmahodadhīḥ (MĪŚRA, 1972) geläufig.

²⁹ In der heutigen Praxis wird anstelle eines vorgängig an die Navagraha als Hauptgottheiten gerichteten Feueropfers diese Form der Beschwichtigung dagegen häufig in die einleitenden Sequenzen des Hauptrituals integriert.

jana wieder verabschiedet werden. Das Feueropfer als 'totale Form des Gottesdienstes' zeichnet sich gegenüber anderen Ritualformen nebst dem Medium des Feuers durch das Bestreben aus, das gesamte Universum mit seinen göttlichen, menschlichen sowie dämonischen Wesenheiten, personifizierten Zeiteinheiten und irdisch-physischen Erscheinungen einzuladen, es hat explizit integrativen Charakter. In den erweiterten Formen des Feueropfers bleiben integrative und präventiv-beschwichtigende Komponenten der *graha*-Verehrung bestehen, ergänzt durch einen komplementären Aspekt bezüglich der auf den drei weiteren Altaren und am Fusse der Torbögen invozierten Gottheiten, die alle unterschiedlichen Bereichen zugeordnet sind, welchen sie vorstehen, welche sie auch beherrschen.

Das als Teil von *pūrvāṅga* empfohlene *grahaśāntihoma* verdeutlicht, dass verschiedene Ebenen der Integration in einem einzigen Ritual zusammenkommen können. Die *graha-s* werden hier präventiv adressiert, um deren etwaige negative Effekte auf den Ritualveranstalter und das Ritual selber zu mindern und die positiven zu unterstützen. Gleichzeitig wird die Idee des integrativen Opfers aufrecht erhalten, heisst das, die Navagraha sind auch hier Teil der zu ladenden Götterfamilie, mit dem Unterschied, dass sie als Hauptgottheiten (*pradhānadevatā*) im Fokus des *viśeṣakarma* sind.

Die Tatsache, dass die Navagraha in den grundlegenden Rahmenmanualen der ParT auftreten, verdeutlicht ihre partielle Loslösung aus ihren astronomisch-astrologischen Wurzeln; entsprechend begründet sich ihre Integration konzeptuell eher denn effektiv. Im präventiven Feueropfer an die Navagraha steht jedoch weiterhin die letztere Motivation im Vordergrund; darin setzt sich eine Tradition fort, die in den frühesten Gesetzestexten und den *Purāṇa-s* ihren Anfang hat, wie wir weiter oben gesehen haben.

Kontext-unspezifische Ritualelemente in der RājT

Die für die hauspriesterliche Praxis der RājT relevanten Rahmenmanualen thematisieren ebenso die Weihung des Kruges und das Feueropfer, wobei die benutzten Handbücher von einer traditionsspezifischen Überlieferung zeugen. Auch wenn sich innerhalb der RājT bis anhin keine Vereinheitlichung durchgesetzt hat, entsprechend einige Details unterschiedlich gehandhabt werden, kann grundsätzlich von einer distinkten Ritualtradition mit typischen Merkmalen gesprochen werden.

Das jegliches Ritual einleitende *sūryārgha*, das Offerieren von Wasser an den Sonnengott, schliesst mit einem *kavaca*, welches in einigen Formulierungen auch die Bitte um Frieden von Seiten der *graha-s* einschliesst.³⁰

³⁰ In der Formulierung bei RĀJOPĀDHYĀYA (1986, 20):

Im *kalaśārcana*-Handbuch werden eine Reihe von Ritualschritten subsumiert, die zum Teil von denjenigen der ParT abweichen und nebst dem Haupt-*kalaśa*, Gaṇeśa und *dīpa* auch weitere aufzustellende Gegenstände bzw. die in ihnen adressierten Gottheiten einschliessen.³¹ In den in den Manualen als *sampūrṇakalaśa* bezeichneten Krug werden Mr̥tyuñjaya und dessen Gemahlin Amṛteśvarī mit ihrem Gefolge eingeladen und anschliessend verehrt, während die weiteren einzuladenden Gottheiten nicht in den *kalaśa* selbst, sondern in eigens für sie als 'Sitz' vorbereitete Gegenstände eingeladen werden. Die *graha-s* finden als eine der Göttergruppen bzw. Gottheiten Erwähnung, die innerhalb einer auf *sampūrṇakalaśapūjā* folgenden Sequenz nacheinander verehrt werden.³²

- ◇ Gaṇeśa
- ◇ Kṣetrapāla
- ◇ die fünf *Gomātrkā-s*
- ◇ Kaumārī
- ◇ Sūrya, Śiva, Gṛhalakṣmī, Iṣṭadevatā, Varuṇa, Nāgarāja³³
- ◇ Navagraha plus Janma als zehnter dieser Gruppe
- ◇ die zehn *dīkpāla-s*
- ◇ die fünf *lokapāla-s*
- ◇ Pañcavaktrasadāśiva (der 'Fünfgesichtige Ewiggütige', Epithet des Śiva-Paśupati, der als *liṅga* mit fünf Gesichtern dargestellt wird)
- ◇ Die temporalen Einheiten (*māsa*, *nakṣatra*, etc.)

Das *laukikahoma* – von den *Rājopādhyāya-s* geläufiger als *samanyahoma* ('gemeines Feueropfer') bezeichnet – beinhaltet drei Blöcke von Gottheiten, die nebst der Hauptgottheit (*mūladevatā*) zu beopfern sind, schliessend in einer anonymen Einladung aller weiteren, nicht explizit genannten Gottheiten.³⁴

siddhir astu kriyārambhe vṛddhir astu dhanāgame // puṣṭir astu śarīreṣu śāntir astu grahādiṣu // sarvavighnapraśāmanam sarvaśāntikaram śubham // āyuhḥ putram ca kāmam ca lakṣmī santānavardhanam // yathā vāṇaprahārāṇām kavacam bhavati vāraṇam //

<Erfolg sei zum Anfang des Rituals, Zunahme im Zufallen von Reichtümern, es sei Wohlgenährtheit der Körper, es sei Befriedigung der Planetengötter. (Du lässt) jegliches Hindernis verschwinden und schaffst in allem Frieden und Glück. (Bewirke) langes Leben, Söhne, (erfüllte) Wünsche, häusliches Glück, den Zuwachs von Nachkommenschaft. Durch diese Schutzformel, welche alle Pfeile abwendet, wird (man bzw. das folgende Ritual) unbesiegbar.>

³¹ Ich halte mich hier an das Manual von RĀJOPĀDHYĀYA (1986, 19-43). Für eine vergleichbare Abfolge siehe unter Kap. 11.2.

³² Zu den jeweiligen materiellen Repräsentationen siehe unter RitRājT.

³³ Diese Gruppe von dem Individuum besonders wichtigen Gottheiten wird in den Manualen meist einzig als 'sūryādi' angegeben und fällt bei den befragten Spezialisten nicht immer identisch aus.

³⁴ Gemäss Ramāpati Rāja Śarmā; die Unterteilung ist in den Manualen nicht immer

- ▷ *vahīpati-s* – die 'ausserhalb lokalisierten, ortsungebundenen Herrscher'; hierzu gehören in aller Regel die *mātrkā-s*, die *dīkpāla-s* und die Navagraha.
- ▷ *deśapati-s* – die 'ortsungebundenen Herrscher'; hierzu gehören die Gottheiten der Umgebung, und entsprechend unterscheidet sich diese Gruppe in Bhaktapur, Patan und Kathmandu, ferner von Quartier (*ṭol*) zu Quartier bezüglich der spezifischen *mātrkā*, des Gaṇeśa, und weiterer bedeutungsvoller Gottheiten des Quartiers.
- ▷ *kālapati-s* – die 'Zeit-Herrscher'; hierzu gehören alle zeitbezogenen Einheiten wie *samvatsara*, *māsa*, *tithi*, *nakṣatra*, *vāra*, *yoga* etc.
- ▷ Abschliessend werden in einer pauschalen Formel alle Gottheiten (*sarvedevāḥ*) eingeladen; diese Opfersequenz wird mit Opferungen im Namen des Königs, ggf. zusätzlich der königlichen 'Löwenthrone' (*siṃhāsana*) der vier Himmelsrichtungen, der östlichen (*pūrva-siṃhāsana*), südlichen (*dakṣiṇa-siṃhāsana*), westlichen (*paścima-siṃhāsana*) und nördlichen (*uttara-siṃhāsana*), abgerundet.

Die Navagraha gehören demnach zu den ortsungebundenen bzw. ortsunabhängigen Gottheiten, die an allen Orten des Tales gleichsam verehrt werden. Wie in der ParT gehören sie nicht zu den Zeit-bezogenen Einheiten, wie aufgrund der gemeinsamen astrologischen Wurzeln vermutet werden könnte.

Eine verbindliche Sequenz von *pūrvāṅga*-Ritualen leitet auch in der RājT grössere, im familiären Rahmen vollzogene Rituale ein, doch fehlt jegliche Vorgabe eines *grahaśānti*. Demnach zeugt einzig die oben zitierte, *sūryārgha* beschliessende Formel von der Idee eines präventiven *grahaśānti*.

Der ParT vergleichbar treten die Navagraha sowohl im Zuge eines *ka-laśārcana* als auch eines *laukika-homa* auf, sind aber von alternativen Göttergruppen umgeben. In den konsultierten Manualen fehlen die *adhi-* bzw. *pratyadhidevatā* teilweise, und auch die weiteren einzuladenden Gottheiten folgen keinem festen Kanon. Dagegen fällt eine Betonung der lokalen Verortung von Priestern und Praktizierenden auf in der expliziten Anrufung von Gottheiten der unmittelbaren Umgebung und des Landes.³⁵ Das Auftreten der Navagraha zusammen mit einer zehnten, als Janma oder Janmadevatā bezeichneten Gottheit belegt eine Newar-spezifische Eigenheit, die uns weiter unten (siehe S. 275) eingehender beschäftigt wird.

Die skizzierten *graha*-Passagen haben integrativen Charakter, im Kon-

explizit, regelmässig aber führen die bei Priestern eingesehenen Manuale separate, oft lange Listen der auf den jeweiligen Ort bezogenen *deśapati-s*, als *deśapatīn* oder ähnlich überschrieben; vgl. unter Kap. 11.2.

³⁵ In einigen Ritualelementen wird zudem weiterhin ein expliziter Bezug zu Königreich und König hergestellt, worin ein Nachhall der früheren Aufgaben der *Rājopādhyāya-s* an den Königshöfen des Tales vermutet werden darf.

text der *kalaśapūjā* fällt jedoch auf, dass die Navagraha nicht in den *kalaśa* invoziert werden, sondern wie die weiteren um diesen herum angeordneten Einheiten mit bestimmten 'Räumen' und entsprechenden Schutzfunktionen bedacht sind, sich in dieser Aufgabe in komplementärer Weise ergänzen; den Kern des rituell konzentrierten Kosmos bildet dagegen ein einziges Götterpaar. Darin zeigt sich die Integration eines zentralen tantrischen Elementes; der Ursprung bzw. die Gesamtheit des Kosmos erschöpft sich in einem göttlichen Paar. Diesem gegenüber nehmen die Navagraha und die weiteren invozierten Gottheiten eine periphere Position ein; statt eigenständiger Gottheiten werden sie zu Aspekten der zentralen, in ihren komplementären, männlichen und weiblichen Aspekten dual konzipierten Gottheit.

Kontext-unspezifische Ritualelemente in der Newar-buddhistischen Tradition

Mit dem Aufkommen des Mahāyāna um den Beginn unserer Zeitrechnung hat sich innerhalb der Newar-buddhistischen Tradition eine Parallele zum den Hindu-Traditionen seit klassischer Zeit inhärenten Bereich des *karmakāṇḍa* entwickelt, welcher lebenszyklische und weitere individuum- oder gruppenzentrierte, von Spezialisten für Laien veranstaltete Rituale einschließt. Eine Anzahl von *sūtra-s* dieser Ausrichtung diskutiert Aspekte des Individuumorientierten Ritualvollzugs, vergleichbar den *Gṛhyasūtra-s* der nachvedischen Zeit und späteren normativen Texten der Hindu-Traditionen; ritualpraktische Passagen, welche den Vollzug von Ritualen für Laien beschreiben, wurden in den dem Vajrayāna zugehörigen Newar-buddhistischen Quellen weiter entwickelt, ohne aber Praktiken des Mahāyāna gänzlich fallen zu lassen. dem Vajrayāna verpflichteten Tradition Elemente des Mahāyāna weiter.³⁶ Die Ritualabläufe weisen zudem eine Anzahl Laien-konformer Umsetzungen zentraler Konzepte auf.³⁷ Insbesondere im Rahmen präventiver bzw. reaktiver Rituale wird zudem von der Umsetzung protektiver Ritualpraktiken Gebrauch gemacht.³⁸

Die Navagraha erscheinen seit dem Aufkommen des Mahāyāna in astrologischen und rituellen Kontexten in der buddhistischen Literatur. In der aktuellen Ritualpraxis der *Vajrācārya-s* bezeugen die vorgefundenen Elemente eine allmähliche Integrierung der Navagraha in Ritualabläufe, welche sich als

³⁶ Einige Beispiele wurden von GELLNER (1992) aufgezeigt. Die zunehmende Popularität Theravāda-buddhistischer Konzepte unter der Newar-Mittel- und Oberschicht hat schon dazu geführt, von der Theravāda-Lehre inspirierte Praktiken umzusetzen.

³⁷ So zum Beispiel *aṣṭamaṅgalagāthā* im Anschluss an *grahayajña* (siehe unter Kap. 11.3).

³⁸ Ein Beispiel hierfür stellt das weiter unten beschriebene 'Anbringen der Strahlen-Wurfscheibe' (New. *kirana cakra tayegu*) dar.

spezifisch buddhistische Umsetzungen erweisen.

Im wohl grundlegendsten Ritual der VajT, der *gurumaṇḍala-pūjā*, werden Sūrya und Candra als *grahādhipati* bzw. *nakṣatrādhipati* innerhalb einer erweiterten Gruppe von fünfzehn *diglokapāla-s* angerufen.³⁹ Diese Erweiterung der klassischen acht bzw. zehn *dikpāla-s* durch Sūrya und Candra als Vorherrscher über die *graha-s* bzw. die Sternkonstellationen findet sich in einer Anzahl weiterer Ritualkontexte, bezeichnenderweise auch in der *balimālā* (VAJRĀCĀRYA, 1988, 2–3).⁴⁰

Ihre Anrufung im Zuge von Ritualelementen, welche sich an Dämonen, Geistwesen, Ahnengeister, kosmische Wesenheiten und weitere ausserhäusliche, mit einem Potential an den Menschen schädigenden Einflüssen versehenen Horden richten, ist Ausdruck ihres tendenziell dämonischen Charakters in der Konzeption der Newar-Buddhisten. Wie im abschliessenden Kapitel des SvaP deutlich, werden sie aber auch in die Reihen der potentiellen Beschützer und Förderer irdischen Lebens aufgenommen.⁴¹ Eine sekundäre Assoziation kommt im Zuge von *kalaśārcana* zum Ausdruck in der über die entsprechenden *mantra-s* vollzogenen Identifikation des Yoghurtgefässes (New. *dhaupati*) mit Candra und den *nakṣatra-s* einerseits und des Butterlichtes mit Sūrya und den Navagraha andererseits.⁴² Diese Interpretation von Yoghurtgefäss und Butterlicht ist in anderen Ritualkontexten nicht

³⁹ Es sind dies, nebst den acht auch für die hinduistischen Traditionen üblichen, den acht Himmelsrichtungen zugeordneten *dikpāla-s*, Brahmā und Pṛthivī (alternativ als Vasundhārā bezeichnet), Sūrya, Candra, die *nāga-s*, *asura-s* und *yakṣa-s*, alle mit einem eigenen Weltenbereich assoziiert, den sie beherrschen (VAJRĀCĀRYA, 1999, 10).

⁴⁰ Die *balimālā* ('Speiseopfer-Girlande') schliesst ein Speiseopfer an die 'Hüter der Welten und Himmelsrichtungen' (*diglokapāla*) ein, dessen sechzehntes *mantra* – *Oṃ sarvadigvidiglokapālebhyaḥ svāhā* – als eine Bekräftigung steht dafür, die Wesenheiten aller Himmelsrichtungen und aller Weltenbereiche anzusprechen (VAJRĀCĀRYA, 1988, 3).

⁴¹ Eine längere Passage des 10. und abschliessenden Kapitels enthält die Versprechung, dass durch die *bodhisattva-s* bzw. das Rezitieren des vorliegenden Textes sich die Einflüsse aller in *svayambhū-kṣetra* residierenden Wesenheiten zum Guten des Menschen wenden; ein Abschnitt daraus, welcher auch die *graha-s* einschliesst, lautet (SvaP 10.130–133a): *tathā sarve'pi gandharvāḥ sarvayakṣādhipā api / garuḍā nāgarājāśca kumbhāṇḍādhiśvarā api // 130// samikṣya sarvadā teṣāṃ rakṣāṃ kuryuḥ samantataḥ / sarvāśca mātrkā devyaḥ sabhairavagaṇā api // 131// kṛtvā rakṣāṃ sadā teṣāṃ kuryurbhadraṃ samantataḥ / sarve grahāśca tarāśca siddhā vidyādhārā api // 132// sādhyāścāpi sadālokya teṣāṃ kuryuḥ samaṅgalam //*

⁴² Das *mantra* an das Yoghurtgefäss, zu welchem 28 Blüten zu reichen sind, beginnt gemäss VAJRĀCĀRYA (1994, 56) mit '*Oṃ candrādhipate svāhā ḥ*'; das *mantra* an das Licht, zu welchem idealerweise die den *graha-s* entsprechenden Blüten zu reichen sind, beginnt mit '*Oṃ sūryāya grahādhipati svāhā ḥ*'. Vgl. zum selben Kontext die Skt./New.-Formulierung in VAJRĀCĀRYA (1973, 5): *sagune aśvinīyādi nakṣatra taye / dīpe ādityādi graha taye /* <Im Yoghurttopf sehe man die lunaren Konstellationen beginnend mit Āśvinī, das Licht interpretiere man als die *graha-s* beginnend mit Āditya.>

explizit, vielmehr werden diesen beiden Ritualutensilien multiple Bedeutungen zugeschrieben.⁴³

Das buddhistische *laukika*-Feueropfer ermangelt einer Sequenz des expliziten Einladens von Gottheiten und weiteren Einheiten, wie sie die beiden hinduistischen Varianten auszeichnet. Bei näherem Hinschauen glaubt man dennoch einen Nachklang hiervon zu erkennen (vgl. unter Kap. 11.3). Nach den ersten Opferungen von Butter und von zweiunddreissig um den Feueraltar arrangierten, Gottheit-unspezifischen Körnern und Samen in das Feuer folgt eine Serie von Opferungen zweiunddreissig unterschiedlicher Substanzen – vorwiegend Holz- und Pflanzenteile, aber auch Körnerarten, Yoghurtreis oder Früchte – begleitet von einem je spezifischen *mantra* (VAJRĀCĀRYA, 1973, 8); einige dieser *mantra-s* lassen eine Assoziation mit *graha-s* erkennen, wennwohl nicht alle genannt sind;⁴⁴ die zu diesen *mantra-s* zu opfernden Holzarten sind auch in den *grahomavidhi-s* der ParT und der RājT den *graha-s* von Sūrya bis Śani zugeordnet.⁴⁵

Im Rahmen der *balimālā*, welche eine elaborierte Form des Speiseopfers beschreibt, werden vierundzwanzig Adressaten, darunter auch Grahamātrkā und die *Pañcarakṣā-s*, mit einem Speiseopfer (*bali*) bedacht (VAJRĀCĀRYA, 1988).⁴⁶ Wie in der Einleitung von VAJRĀCĀRYA (1988) erläutert, bezweckt das Reichen von *bali* die Abwendung negativer Einflüsse (Misserfolg, Härten, Krankheit, Schmerz, seelische Leiden, etc.) verursacht durch Wesenheiten, welche sich in der Luft, in Bergen, Steinen, Höhlen, an Wasserstellen, in Bäumen, Steinen, der Erde, an Verbrennungsplätzen oder *pīṭha-s*, vor dem

⁴³ Vgl. die Interpretationen bei GELLNER (1992, 154).

⁴⁴ VAJRĀCĀRYA (1973, 8): (1) Sūrya – *Oṃ arkāya svāhā / arkasya //* (2) Candra – *Oṃ vajrasomāya svāhā / palāśasya //* (3) Maṅgala – *Oṃ vajrāṅgārāya svāhā / khadīrasya //* (4) Budha – *Oṃ vajrabudhāya svāhā / apāmārgasya //* (an 5. Stelle folgt die Opferung von *vaṭa*-Holz in Kubera's Namen) (6) *Oṃ vajrayajñāya svāhā / udumvarasya //* (7) Śani – *Oṃ vajraśanaīscarāya svāhā / śamīkaṅṭhasya //* Die Nummern entsprechen der Position innerhalb der Reihenfolge der zweiunddreissig Opferungen; in VAJRĀCĀRYA (2000b, 64) geht diesen eine Opferung von *kuśa*-Gras voraus.

⁴⁵ Die Opferung von *vaṭa*-Holz im Namen von Bṛhaspati erscheint insbesondere in den Listen der RājT, wogegen diesem in der ParT *aśvattha*-Holz zugeordnet ist. In der VajT ist die Opferung letzteren Holzes begleitet von 'Oṃ bodhivṛkṣāya svāhā', in Anlehnung an die buddhistische Mythologie im Bezug auf diesen Baum.

⁴⁶ Die 24 *bali*-Einheiten sind: (1) *tricakra bali*, (2) *sarvabhūta bali*, (3) *lokapāla bali*, (4) *amṛta kuṇḍali bali*, (5) *pīṇḍikā bali*, (6) *kṣetrapāla bali* (in der Mitte), (7) *mahākāla bali* (im Osten), (8) *pīṭha bali* (im Süden), (9) *śmaśāna bali* (im Westen), (10) *bhīma bali* (im Norden), (11) *vighnāntaka bali* (im SE), (12) *buddha bali* (im SW), (13) *caturbhūta bali* (im NW), (14) *preta bali* (im NE), (15) *daśalokapāla bali*, (16) *pañcarakṣā bali*, (17) *hāratī bali*, (18) *hevajra bali*, (19) *acala bali*, (20) *pratyaṅgirā bali*, (21) *lokeśvara bali*, (22) *grahamātrkā bali*, (23) *nāga bali*, (24) *daśakrodha bali*.

Hauseingang etc. aufhalten; dieses Speiseopfer sei deshalb als Teil eines jeglichen 'dharma-karma' zu vollziehen. In der aktuellen Praxis ist diese Form des *bali* Teil elaborierter Rituale, modifiziert auch von *grhaśuddhi* zum Abschluss der auf den Tod folgenden Rituale.⁴⁷ Das *mantra*, welches die Reichtung an Grahamātrkā begleitet, weist konkret auf deren Bezug zu den *graha-s*, *nakṣatra-s* und weiteren zyklisch die Geschicke des Menschen beeinflussenden Einheiten hin.⁴⁸ Zu den *bali*-Empfängern gehören auch *Lokeśvara*, ferner *Acala*. Ersterer und seine Begleiterin *Aryatārā* stellen im *āyusādhana* ('Meditation [zur Erlangung einer erfüllten] Lebensspanne') die zentralen Gottheiten dar, letzterer ist im Zusammenhang mit den Navagraha insofern von Bedeutung, als seine Verehrung sowohl in Patan als auch in Kathmandu bei *rāhu-* und *śanidaśā* Teil der Laienpraxis ist, wennwohl von vielen unbewusst (siehe unter NG-Reakt).

Die Navagraha werden in buddhistischen Ritualen weiter mit den *aṣṭamaṅgala*, den 'Acht Glücksverheissenden', assoziiert; diese acht Zeichen symbolisieren den Kern dessen, was im buddhistischen Sinne Wohlstand, Glück und Erfüllung umfasst. Sie werden unterschiedlich mit göttlichen Achtheiten assoziiert, insbesondere aber mit acht *bodhisattva-s* (vgl. Exkurs III). Im Rahmen von *mhapūjā* impliziert die Verehrung der *aṣṭamaṅgala* und darin der

⁴⁷ Es ist ferner Teil der Verehrung von Tempelgottheiten, die karnivore Opfergaben verlangen. Für die Göttin Hāratī, deren zentraler Tempel auf dem Hügel des Svayambhūnātha liegt, gehört diese Form des *bali* zum Standard-Ritual, welches von *Vajrācārya-s* im Beisein ihrer Auftraggeber vollzogen wird. Für dieses als *kaśibali* (New. 'Speiseopfer mit Büffel-fleisch') bezeichnete Speiseopfer wird eine als *baupā* (New.) bezeichnete Installation hergerichtet in einer gebrauchten Yoghurtschale aus Ton. Diese wird gefüllt mit gekochtem Reis oder mit in Wasser zermatschten Reisflocken, Abfällen vom Reis-Reinigen, rohen Fleischteilen und Innereien des Wasserbüffels, schwarzen Linsen und Soyabohnen und einem *masala* aus Turmerik, *ciṃbu* (New. *jhekū*), Ingwer, Knoblauch, *imū* (Nep.; New. *chācāra*, *chācā*), Molasse und *mī* (New., auch *dhyāhpī* genannt, kleine scharfe Körner). Darauf gesteckt werden Zweige von *bacchākaccā*, *cīkaṃdhali svām* und *kaniva svām*. Eine auf Papier gemalte Maske von Bhairava wird darauf gesteckt, manchmal zusätzlich acht Papierbilder der *aṣṭamātrkā*. In einigen Kontexten kommt eine *antamālā* ('Girlande aus [aufgeblasenen] Därmen') dazu. Zur Anrufung der vierundzwanzig *bali*-Empfänger werden vom Priester jeweils Blumen und Reis auf den *baupā* gegeben, ferner ist das Offerieren von Reibier (im Rahmen von *naivedya-pūjā* Milch) aus dem *ampa* Teil der Verehrung. Falls im Haus vollzogen, wird ein Teil des Inhaltes des *baupā* nach der Verehrung in vier Richtungen ausserhalb des Hauses verteilt, der Rest beim Kṣetrapāla oder beim nächsten Ganeśa ausgekippt.

⁴⁸ Das *mantra* zu *grahamātrkā-bali* bei VAJRĀCĀRYA (1988): *Oṃ namo bhagavatyai grahamātrkāyai sarvagrahanakṣatrādi bhayanāśanī sarvadevanāgayakṣādi bhaya vidyūprasamani rāja caurādi bhaya vidhvaṃśanī bhagavati grahamātrkā sarva nakṣatrādiḥ śīghraṃ āgaccha 2 saparivārānāṃ rakṣa 2 idaṃ bali ḡrṇha 2 mama saparivārān rakṣa 2 sarva vighnān hara 2 śānti pūṣṭiṃ rakṣāṃvaraṇa kūrū hū phaṭ varṣa śataṃ paśyantu sidhyantu mantra pade svāhā //*

acht *Bodhisattva-s* die Besänftigung der diesen zugeordneten *graha-s*.⁴⁹ Im Verlauf dieser subtilen Form des präventiven *grahaśānti* werden die *graha-s* jedoch nicht namentlich erwähnt oder gar adressiert. Auch in der Faltbroschüre des *Nepal Buddhist Culture Preservation Centre*⁵⁰ wird die Auffassung vertreten, dass über die Verehrung der *aṣṭamaṅgala* die Befreiung von durch die Navagraha verursachten Leiden erlangt wird. Die Integration von *aṣṭamaṅgalagāthā*, dem 'Reichen der acht auspiziösen Symbole', in den Ablauf des reaktiven Feueropfers an die Navagraha bestätigt diese Assoziation, wie wir weiter unten sehen werden.

Im Rahmen von *pañcarakṣā-sādhanā*, einem protektiven Ritual, welches zur Abwehr von Haus und Bewohnern schadenden Einflüssen eingesetzt wird, werden die Navagraha im Gefolge der *Pañcarakṣā*, der 'fünf Beschützerinnen', evoziert; dieser in sich geschlossene Ritualablauf wird isoliert oder als Element einer umfassenderen Ritualkomposition vollzogen, wie die Besprechung des *grahaśāntihoma* in der VajT zeigen wird.

Verschiedentlich lässt sich aus den genannten Sequenzen eine tendenziell negativ-bedrohliche Konnotation der Navagraha in der VajT ablesen. Die über Sūrya als *grahādhipati* erfolgte Integrierung der Navagraha in die Reihe der *diglokapāla-s* verweist auf deren Zuordnung zu einem spezifischen ausserweltlichen Bereich, vom welchem potentiell negative Einflüsse auf irdisches Leben ausgehen können. Auch im Rahmen der elaborierten Reichtung von *bali* geht es um die Abwehr negativer Einflüsse unter anderen von den *graha-s*. Ihre Nennung im Zuge von Dämonen und Geistwesen, aber auch ihre Assoziation mit den protektiv eingesetzten *aṣṭamaṅgala*-Symbolen sagt nichts anderes aus. In keinem dieser Beispiele treten die Navagraha als eigenständige Wesenheiten auf, vielmehr werden ihnen bestimmte Gottheiten – Sūrya als ihr Anführer, Grahamātrkā oder die *Pañcarakṣā* als ihre Be-Herrscherinnen

⁴⁹ *mhapūjā* (New. 'Verehrung des Selbst', Nep. *ātmapūjā*) stellt ein Newar-spezifisches Element von *Tihār*, dem Lichterfest am ersten oder zweiten Tag der hellen Mondhälfte des Monats *Kārtika* (Okt.-Nov.) dar. JOŚĪ (0000) diskutiert dessen Bedeutung und beschreibt den Vollzug dieses Rituals sowohl für hinduistische als auch buddhistische Familien. In der Newar-buddhistischen Variante steht die Verehrung eines *maṅḍala*, welches die acht mit den *Bodhisattva-s* assoziierten Zeichen zeigt, vergleichbar dem *saṅghamaṅḍala*, bei welchem aber Avalokiteśvara als neunter *bodhisattva* im Zentrum verehrt wird (LIENHARD, 1999, 87). Mit diesem durch alle Familienmitglieder zuhause vollzogenen Ritual wird die Verehrung und Stärkung des eigenen Körpers in seinen physischen und psychischen Abilitäten assoziiert.

⁵⁰ Nep. *Nepāla Bauddha Saṃskṛti Saṃrakṣaṇa Kendra*; die Faltbroschüre wurde publiziert aus Anlass einer *saptavidhānottara mahāpūjā*, welche in drei Etappen in Lumbini in den Jahren 1999 bis 2001 durchgeführt wurde; die obige Tabelle, unter Weglassung der acht *Vaitarāga-s*, ist auch in dieser Broschüre abgedruckt.

oder 'Dompteure' – vorangestellt.

Die Assoziation des Butterlichtes mit dem Sonnengott und seinem Gefolge der *graha-s* hat sekundären Charakter, steht nebst einer Reihe anderer Interpretationen desselben. Während es sich hier offensichtlich um eine eher rezente Zuschreibung handelt, verzeichnet die zitierte Opfersequenz einen mittlerweile unbewussten Nachklang auf die Praxis in den hinduistischen Traditionen; von den befragten *Vajrācārya-s* wurde im Vollzug des Feueropfers kein Bezug zu den Navagraha gesehen.

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

Alle drei Ritualtraditionen liefern Belege für eine explizite oder sekundär-assoziative Integration der Navagraha in kontext-unspezifischen Rahmenmanualen:

Manual	ParT	RājT	VajT
<i>samskāra-s</i>			
<i>kalaśasthāpana, -pūjā</i>	<i>graha-s</i> zusammen mit <i>adhi-/pratyadhīdevatā</i> abschliessend invoziert und verehrt	keine	<i>graha-s</i> als Gefolge des Sūrya genannt
<i>agnīsthāpana</i> für <i>laukīkahoma</i>	<i>graha-s</i> innerhalb einer Gruppe von 102 bzw. 107 Gottheiten invoziert, verehrt und beopfert	<i>graha-s</i> innerhalb der Gruppe der <i>vahī-pati-s</i> beopfert	Relikte von Opferungen an die <i>graha-s</i> im Rahmen der Opferung von 32 unterschiedlichen Substanzen
<i>sūryāṅgha</i> (täglich und vor ausseralltäglichen Ritualen)	Navagraha nicht genannt	Navagraha im abschliessenden <i>kavaca</i> genannt	Sūrya als <i>grahādīpati</i> angerufen

Bezüglich der obigen Ritualkategorien fällt auf, dass in den hinduistischen Traditionen insbesondere integrative Argumente zu einer Adresse der Navagraha führten; die Navagraha werden hier vorwiegend als Gottheiten im Kreise von Gottheiten adressiert. Diese Konnotationen fehlen in der VajT, welche die *graha-s* entweder Gottheiten unterstellt, welche deren negativen Einflüsse kontrollieren, oder sie ausschliesslich im Umfeld potentiell bedrohlicher und niederer Wesenheiten ansiedelt. Einzig in der ParT schliesst die fixe Gruppe von Nebengottheiten, welche im Rahmen des *laukīkahoma* unabhängig von der Hauptgottheit einberufen werden, die Navagraha mit ihren *adhīdevatā* und *pratyadhīdevatā* mit ein; die RājT schliesst die Navagraha innerhalb einer Gruppe von 'ausserstehenden' Gottheiten ein, jedoch ohne ihre Begleitgottheiten, in der VajT klingt die Integration der Navagraha höchstens in einigen der Opfer-*mantra-s* und den dazu geopfertem Holzarten nach.

Wennwohl *bali* einzig im Kontext der VajT erwähnt wurde, heisst das

nicht, dass Speiseopfer spezifisch buddhistisch sind; auch in den Hindu-Traditionen sind ausserhalb des Opferplatzes gereichte Speisen an Geistwesen Teil aller ausseralltäglichen Rituale, nie aber schliessen sie direkt oder indirekt Gaben an die Navagraha ein – ein Indiz dafür, dass diese Götterstatus haben und also eingeladen werden, den geheiligten Ritualraum zu betreten, während dies in der VajT eher nicht der Fall ist.

Auffallend ist die Tendenz zu Assoziationen, gar Identifikationen, von Navagraha-s und weiteren Göttergruppen in allen drei Traditionen. Hier kann von Varianten des 'identifikatorischen Habitus' gesprochen werden, den Michaels (1998, 19-26 et passim) den Hindu-Traditionen allgemein attestiert. Wie die Beispiele zeigen, erweist sich der Begriff der Assoziation im Kontext der Navagraha-Rituale jedoch als treffender. Als verbindendes Element treten die den Navagraha und ihnen assoziierten Gruppen inhärenten Potenzen ins Zentrum. Die Vorstellung von substanzhaften Kräften erlaubt zudem eine Unterscheidung nach positiven und negativen Assoziationen; zum ersten Typus gehören beispielsweise die den Navagraha zugeordneten *adhi-* bzw. *pratyadhidevatā*, zum letzteren die *aṣṭamaṅgala* der VajT. Weitere Beispiele von pauschalen – die Neunergruppe als Ganzes betreffenden – und individuellen – jeden der *graha-s* spezifisch zuordnenden – Assoziationen werden auch in den im weiteren besprochenen Manualen sowie in der lokal geprägten, sich auf ausgewählte Tempel konzentrierenden Laienpraxis auftreten.

8.2.2 Die Navagraha in lebenszyklischen Ritualen

Die im vorangegangenen Abschnitt besprochenen Rahmenmanualen sind unterschiedlich Teil der kontextspezifischen Rituale, welche den Lebenszyklus, spezifische Altersstufen und den Tod eines Menschen begleiten. Sie dienen als eigentliche Bausteine zur Komposition komplexerer Ritualabläufe. Während *sūryārgha* und *kalaśārcana* sowie einfache Formen des *bali* Teil aller nachfolgend erwähnten *saṃsāra-s* sind, ist ein Feueropfer in allen drei Traditionen einzig Teil der Jungeninitiation und der Hochzeit, in der NewT zudem von *ihī*. Die zusätzlich zu den Passagen in den Rahmenmanualen in diesen Ritualzyklus integrierten Navagraha-Elemente sind Thema dieses Abschnittes.

Die lebenszyklischen Rituale (Skt./Nep. *saṃskāra*), welche das Individuum von seinem embryonalen Stadium über die Geburt in das Erwachsenwerden und ein matrimoniales Leben geleiten, stellen wichtige Eckpunkte im Leben des Einzelnen dar, sind aber mindestens so sehr auf die Gemeinschaft ausgerichtet.⁵¹ 'Gemeinschaft' vervielfacht sich in den Hindu-Traditionen in

⁵¹ Die Zahl der lebenszyklischen Rituale (Skt./Nep. *saṃskāra*), wie sie in den *smṛti*-Texten dargelegt werden, variiert von zwölf bis sechzehn. M.-W. nennt zwölf *saṃskāra-s*, mit Verweis auf ManuS 2.27: 1 *garbhādhāna*, 2 *pūṃsavana*, 3 *sīmantonnyana*, 4

Familie, Familienverbund, Lineage, Clan, Subkaste, Kaste, Stand, zu einem gewissen Grad zudem in Geschlecht (MICHAELS, 1998, 176–193); alle diese Einbindungen implizieren spezifische Verhaltensformen, Zuständigkeiten und Verbote.⁵²

Die Frage nach Navagraha-Passagen im Ablauf lebenszyklischer Rituale der ParT erweist sich, abgesehen von den in den Rahmenmanualen vorgegebenen, als wenig ergiebig.⁵³ Die Geburts-bezogenen Rituale (*jātakarma*) selbst adressieren die Navagraha nicht, doch falls das Kind in einem der drei *nakṣatra-s* Mūla, Aśleṣā oder Jyeṣṭhā geboren wurde, ist ein *śānti* zu vollziehen; die diesbezüglichen Manuale schreiben einleitend verschiedentlich ein *navagrahahoma* vor.⁵⁴ Die am sechsten Tag nach der Geburt freiwillig zu vollziehende 'Verehrung der Ṣaṣṭhikā' (*ṣaṣṭhikāpūjā*), welche auf der Vorstellung gründet, dass diese Göttin das Neugeborene in dieser Nacht besuche und ihm sein Schicksal auf die Stirne schreibe, schliesst in einigen der eingesehenen Manuale die Verehrung der Navagraha ein, gefolgt vom *nāma-mantra* an Pṛthivī, an die (*viṣkambhādi-*)*yoga-s*, an die (*bavādi-*)*karaṇa-s*, *muhūrta-s*, (*meṣādi-*)*rāśi-s*, *vāra-s* und *ṛtu-s*, woran sich die Invokation und Verehrung der Aṣṭacirañjivī anschliesst.⁵⁵ Das Ritual der Namensgebung (Skt.

jātakarma, 5 *nāmakarma*, 6 *niṣkramaṇa*, 7 *annaprāśana*, 8 *cūdākarāṇa*, 9 *upanayana*, 10 *keśānta*, 11 *samāvartana*, 12 *vivāha*. Karmakāṇḍa-Pradīpa (PĀṆḌEY, 1997, 61–63) fügt einen Abschnitt zu *janmotsava* zwischen *annaprāśana* und *karṇavedha* ein. In Karmakāṇḍabhāskara (MARĀSINI, 2000, 155–284) und bei ŚARMĀ (1986, 10) sind, bei letzterem mit Verweis auf Saṃskārabhāskara, deren sechzehn besprochen; hier sind ein *caturthikarmavidhi* (Ritual am vierten Tag nach der Hochzeit), *ṣaṣṭhikāpūjā* (Verehrung der Ṣaṣṭhikādevī am sechsten Tag nach der Geburt), ein *janmotsavavidhi* (Feier des Geburtstags) und *karṇavedha* (das rituelle 'Durchstechen des Ohres') ergänzt. Vgl. die Zusammenstellung von *saṃskāra*-Listen aus den *Gṛhasūtra-s* und *Smṛti-s* bei PANDEY (1969, 15–24).

⁵² Eine Beschreibung der *saṃskāra-s* in der ParT geben MICHAELS (1998, 85–175) und BENNETT (1983, 52–123), letztere mit einem betonten Akzent auf geschlechterspezifischen Unterschieden.

⁵³ Ich konsultierte die Beschreibungen in MARĀSINI (2000) und PĀṆḌEY (1997), bezüglich *ṣaṣṭhikāpūjā*, *nāmakaraṇa*, *annaprāśana* ferner auf KOIRĀLĀ (1984), bezüglich *vivāha* ferner auf KOIRĀLĀ (2001) und GHIMIRE (2000b), bezüglich *vratibandha* ferner auf GAUTAMA (2000) und GHIMIRE (2000a).

⁵⁴ Bei ĀCĀRYA (1969b) gehen dem eigentlichen *mūlaśānti-prayoga* eine Reihe von Quellenzitaten zu astrologischen Diskussionen und insbesondere zur Frage der Integration von *navagrahaśāntihoma* als Ritualelement voraus ĀCĀRYA (1969b, insbes. 367). In PANTA PARVATĪYA (0000, insbes. 295–299) ist *aśleṣā-śānti* einleitend ein *navagrahayāga* vorgeschrieben. Auch MARĀSINI (2000, 147–152) empfiehlt vor dem eigentlichen *mūlaśānti* ein *navagrahamakha*; hier werden die Navagraha ferner einzeln in den *abhiṣeka-mantra-s* genannt.

⁵⁵ Siehe MARĀSINI (2000, 209) oder ähnlich KOIRĀLĀ (1984, 93–104).

nāmakaraṇa, Nep. *nuhāran*)⁵⁶ integriert in der lokalen Praxis des Tales die *graha-s* nicht. Gemäss Bouillier's Beschreibung jedoch wird dieses *saṃskāra* in einem dörflichen Kontext westlich des Kathmandutales eingeleitet durch eine *pūjā* und Gaben an Gaṇeśa, die Sonne, die neun *graha-s* und Agni (BOUILLIER, 1979, 87–88). Im Rahmen von *annaprāśana* (Nep. *pāśni*), dem ersten Reissessen⁵⁷, bleiben die Navagraha unerwähnt, einzig bei MARĀSINI (2000, 230 n2) ist ein vom Vater zu vollziehendes präventives *lagnadāna*, bestehend aus Gold oder Geld (*niṣkṛayadravya*), beschrieben, welches einem in Astrologie (*jyotiḥśāstra*) Gelehrten zu überreichen sei.⁵⁸ Eine vergleichbare Empfehlung eines *lagnadāna* ist bei MARĀSINI (2000, 236–237) ferner im Rahmen von *karṇavedha* ('Durchstechen des Ohres') ausgeführt, wobei hier als Empfänger der amtierende Brahmane genannt ist.

Eine rituelle Besonderheit der Hochzeit in der ParT besteht in einer als *grahatilaka* bezeichneten Sequenz, welche als Bitte um die Gunst von Göttern zum Gelingen des Lebenswerks der Neuvermählten umschrieben werden kann. Der Priester rezitiert eine aus sechzehn *śloka-s* bestehende Hymne (siehe App. I, (AppTe-1)) und klebt nach jedem Vers den Vermählten eine *ṭika* (Skt. *tilaka*) aus einer Mischung von *kunkuma* und *akṣatā*-Reis auf die Stirn. Die einleitenden vier Verse richten sich der Reihe nach an Gaṇeśa, Brahmā, Viṣṇu und Śiva, die folgenden neun adressieren die Navagraha, die verbleibenden vier richten sich an Agni und Durgā, und abschliesslich erfolgt nochmals eine summarische Bitte um die Gunst der Götter, Planetengötter, Sieben Weisen und Schlangen(götter).

Der Raster der lebenszyklischen Rituale der RājT lehnt sich an denjenigen der ParT an, wobei Anzahl und Auswahl der als obligatorisch erachteten *saṃskāra-s* entgegen eines oft synonym verwendeten Begriffes *daśakarma* ('zehnfache Ritualfolge') im Verständnis der Leute variiert.⁵⁹

⁵⁶ Gemäss Rameśvara Pouḍel in der ParT in der Regel am 11. Tag nach der Geburt. Siehe z. B. bei KOIRALA (1984, 110ff.).

⁵⁷ *annaprāśana* findet im Alter von fünf oder sieben Monaten bei Mädchen und sechs oder acht Monaten für Jungen statt.

⁵⁸ MARĀSINI (2000, 230 n2): *atha sulagne samāgate lagnadānam / ādyehāmukoham amukarāśermamaputrasya annaprāśana lagnadyatrakutrasthitānām ādityādigrahāṇām duṣṭānām duṣṭaphalopa śāntyartham śubhānām śubhaphalādhikyapṛāptaye idaṃ suvarṇatanniṣkṛayadravyadakṣiṇām vā jyotirvide brāhmaṇāya dāsyē tatsat /*

<Hiermit werde ich (Name des Vaters) zum ersten Reissessen meines in (Name-) *rāśi* geborenen Sohnes zur Besänftigung von (zukünftigen) Problemen und Leiden – verursacht durch die Sonne und die weiteren der neun *graha-s* im Geburts-Haus (*lagna*) oder in irgendeiner anderen (astrologisch ungünstigen) Position – und zur Erlangung von Glück und Erfolg in Fülle diese Spende in Gold bzw. Geldgaben einem in *jyotiṣa* bewanderten Brahmanen geben. So sei es.>

⁵⁹ Die Besprechung der lebenszyklischen Rituale bei LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992,

Nicht in der Reihe der hinduistisch-klassischen *saṃskāra-s* erscheinen *ihī*⁶⁰, innerhalb der NewT ein eigentliches Pendant für Mädchen zur Jungeninitiation, und *gupha basne/ gupha nikālne*, ein vor oder mit einsetzender Menarche zu vollziehendes Ritual der Mädchen.⁶¹ Ein gemeinsamer Aspekt ist die rituelle Verheiratung des Mädchens mit einer Gottheit, bei *ihī* mit Mahādeva, bei *gupha-nikālne* mit dem Sonnengott.⁶² Als *gupha-nikālne* ('Her-

658–686) ist deshalb nur als Variante zu verstehen, welche sich in einigen Punkten nicht mit den hierzu erhaltenen Informationen und Beobachtungen deckt. Eine ausführliche Diskussion der *saṃskāra-s* der RājT hat PRADHAN (1986) vorgelegt; er nennt die folgende Liste von *daśakarma-s* und ihren Equivalenten in der RājT (PRADHAN, 1986, 59):

(1) *garbhādhāna* – vergleichbar mit *bārhā tayegu* (New.), (2) *pūṃsavana karma* und (3) *simantonnayana* – in der RājT ersetzt durch *dhau-baji nake vanegu* (New.), dem 'Servieren von Yoghurt und Reisflocken an die Hochschwangere', (4) *jātakarma* – entspricht *macā bu benkegu* (New.), der 'rituellen Reinigung des Neugeborenen' und weiteren Ritualschritte in den ersten Tagen nach der Geburt, (5) *nāmakaraṇa* – entspricht *nā cuyegu* (New.), dem 'Schreiben des Namens', (6) *niṣkramaṇa* – entspricht *pājyū thāy vanegu* (New.), 'zum Haus des Mutterbruders gehen', (7) *annaprāsana* oder *phalaprāsana* – entspricht *macā jā nekegu* (New., alt. *jaṅku* oder *jaṅkva* geschrieben), 'dem Kind [den ersten gekochten] Reis füttern', (8) *cūḍākaraṇa* – entspricht *busā khāyegu* (New.), dem 'Rasieren der Kopfhare', oder *nhaypapvā khanegu* (New.), dem 'Durchstechen des Ohres', (9) *vratibandha* – entspricht *kaitā pūjā* (New.), dem 'Verehren des Lendentuches', (10) *pānigrahaṇa* bzw. *vivāha* – entspricht *vyāhā* oder *ihīpā yāye* (New.).

In JOŚI-SAMĀJ (2000, 1) ist je eine Liste von sechzehn und zehn *saṃskāra-s* aufgeführt, beide *antyeṣṭi* einschliessend.

Baladeva Juju bespricht folgende acht zentralen *saṃskāra-s* der RājT (JUJU, 1999): (1) *nāmakaraṇa* (Skt., Namensgebung), (2) *macā jaṅkva* (New., 'dem Kind Reis füttern'), (3) *buskhā* (New., erste 'Rasur' des Jungen), (4) *kaytā pūjā* (New., 'Verehren des Lendentuches'), (5) *ihī* (New., Verheiratung des Mädchens mit Mahādeva; Nep. *ihī*), (6) *bārhāḥ* (New., 'Seklusion' des Mädchens), (7) *ihīpāḥ* (New., Hochzeit mit menschlichem Partner), (8) *jyāḥ jaṅkva* (New., 'Reisspeisung im Alter').

⁶⁰ *ihī* (Nep.; New. *ihī*) oder *belvivāha*, die 'Verheiratung mit der *bel*-Frucht', wird in der Regel in Gruppen vollzogen, in der RājT mit einem oder mehreren *Rājopādhyāya-s* als Haupt- und ggf. *Karmācārya-s* und *Jośī-s* als Hilfspriestern. Das Hauptritual, welches ein Feueropfer einschliesst, zieht sich traditionellerweise über zwei Tage hin, wobei die Ritualfolge des zweiten Tages in der symbolischen Verheiratung mit Śiva in der Form einer *bel*-Frucht kumuliert. *Belvivāha* wird als rituelle Vorkehrung interpretiert, um das Mädchen vor einem etwaigen, höchst negativ angesehenen Witwenstand zu schützen. Für Beschreibungen bzw. Analysen von *ihī* innerhalb der NewT siehe TOFFIN (1975), LIENHARD (1986), ALLEN & MUKHERJEE (1990, 179–210), LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 665–670) und VERGATI (1997).

⁶¹ Zu Ablauf und Interpretation dieses Rituals innerhalb der NewT siehe ALLEN & MUKHERJEE (1990, 179–210). In der ParT ist *gupha basne/ gupha nikālne* freiwillig, gemäss kontaktierter Priester wird es kaum mehr verlangt. Dagegen scheint, wie die Darstellungen von BENNETT (1978) bzw. BENNETT (1983, 234–246) bestätigen, dessen Durchführung in dörflichen Kontexten unter *Brahmin-Chetri* üblich.

⁶² Der lokalen Auffassung gemäss werden Mädchen dreimal verheiratet: einmal mit dem Gott Śiva in der Form einer *bel*-Frucht, dann mit dem Sonnengott, schliesslich mit einem

ausholen aus der Höhle') wird der Schlussteil des mit dem Einsetzen der Menarche verbundenen Rituals der Mädchen bezeichnet, welches in einer mehrtägigen Seklusion in einer verdunkelten, zudem von jeglichen Männerblicken abgeschirmten Kammer (New. *bārhā tayegu*, Nep. *gupha basne* – 'Verbleiben in der Höhle') und einem abschliessenden, durch den *Purohita* zu vollziehenden Ritual besteht.⁶³ In der NewT wird *bārhā tayegu* mit *garbhādhāna* gleichgesetzt und also einerseits als 'Empfangen der Gebärmutter' bzw. 'Gebärfähigkeit' interpretiert und deshalb mit dem Einsetzen der ersten Menstruation vollzogen.⁶⁴ Andererseits steht das abschliessende, vom *Purohita* beaufsichtigte Ritual im Zeichen der Verehrung des Sonnengottes und seines Gefolges, und einige Ritualschritte unterstreichen eine eigentliche Verheiratung mit dieser Gottheit.

Zu *annaprāsana* (New. *macā-jāṅku*) wird dem Kind eine *rakṣamālā* (New. *jāṅku kokhā*) umgelegt, welche mit neun mit den *graha-s* assoziierten Substanzen bestückt ist (siehe unter Kap. 6).⁶⁵ Falls im aufwendigen Stil vollzogen, wird in der RājT zur Invokation der Gottheiten für *macā-jāṅku*, *ihī* und *bārhā tayegu* ein jeweils gleichartiges Set von *kalaśa-s* beim *Citrakāra* bestellt, zu welchem neun *kalaśa-s* für die *graha-s* und einer für Janmadevatā gehören.⁶⁶ Eine einfachere und geläufigere Variante von *bārhā tayegu* wird ohne Feueropfer vollzogen, und zur Verehrung des Sonnengottes und seines Gefolges dient ein für die NewT spezifisches *sūrya-maṇḍala*, welches, in Stein oder Metall gearbeitet, aus einem zentralen Kreis und zwölf peripheren, in ca. 120-gradigem Winkel strahlenförmig angeordneten Vertiefungen besteht (siehe Abb. I2.1-2).⁶⁷

Eine sich auf die Navagraha beziehende Interpretation des folgenden Ritualelements von *kanyādāna*, der eigentlichen Übergabe der Tochter an die

menschlichen Partner.

⁶³ Gemäss Toffin's Beschreibung ist der Einbezug des *Purohita* eine Standesfrage, zumal, das von ihm in Panauti beobachtete *bārhā tayegu* stand unter der Leitung der *Nakī*, der Clan-ältesten Frau, und scheint sich insbesondere bezüglich der Schlussrituale deutlich zu unterscheiden (TOFFIN, 1984, 140–141).

⁶⁴ Heute wird oft ein geeigneter Zeitpunkt um diese Zeit gewählt.

⁶⁵ Für die Hochzeit ist gemäss Aiśvaryadhar Śarmā in der RājT eine ähnliche Form der *grahamālikā* tradiert, die aber heute kaum mehr verfertigt wird.

⁶⁶ Wie die Beschreibung bei TOFFIN (1975) illustriert, weicht der Ablauf von *jāṅku* in einem bäuerlichen Kontext stark von der Praxis der obersten Kasten ab, entbehrt auch ähnlich kostspieliger Ritual-Utensilien.

⁶⁷ Diese Form des *sūrya-maṇḍala* aus Stein ist öfters in lokalen Tempeln in der Nähe der *Tulasī*-Pflanze oder am Fusse eines Pipal-Baumes, beides Repräsentation von Viṣṇu, aufgestellt und wird zusammen mit diesen verehrt. Dasselbe *sūrya-maṇḍala* dient in vielen Newar-Haushalten zur allmorgendlichen Anrufung von Sūrya auf dem Dach des Hauses. Anfertigungen in Stein oder Metall, vorzugsweise Silber, sind genauso Teil der Ritualutensilien der *Vajrācārya-s*.

Familie des Bräutigams, wurde mir verschiedentlich genannt. Der Clan-Älteste der Bräutigam-Partei demonstriert der Brautpartei ein rotgoldenes Stoffbündel, worin nebst anderen Materialien zwölf in ihrer Schale belassene *supārī-s* (New. *sāgvaye*) verpackt sind; diese repräsentierten, so eine Interpretation, Sūrya in seinen zwölf Aspekten als souveräne, lebensspendende, den *graha-s* vorgesetzte Gottheit (*grahādhipati*); sie seien, so eine andere Auslegung, Manifestationen der Navagraha, Janma, Gaṇeśa und Kumāra.⁶⁸ Ein gänzlich abweichende Deutung dieses Ritualschritts gibt PRADHAN (1986, 164), und sie wurde auch von Girindra Śarmā Rājopādhyāya bestätigt; gemäss ihnen handelt es sich bei dieser Sequenz um einen geradezu theatralischen Überzeugungsakt der Brauteltern durch den stellvertretend für die Bräutigampartei agierenden *Thakāli*, wobei die *sāgvaye* und die weiteren Materialien den Brauteltern als symbolische Beweise des Reichtums und also der Güte des Bräutigams vorgelegt würden.

Hier zeigt sich eine oft begegnete Tendenz der multiplen Bedeutungszuschreibung zu rituell verwendeten Materialien bzw. Gegenständen und Ritualhandlungen.

Auch die VajT kennt zehn obligatorische Ritualfolgen (*daśakarma*), welche sich eng an diejenigen der hinduistischen Traditionen anlehnen;⁶⁹ die beiden Mädchen-spezifischen *samskāra-s*, *ihī* und *gupha basne/ gupha nikālne*, wie sie für die RājT skizziert wurden, sind genauso Teil der VajT.⁷⁰ Die Navagraha adressierende Ritualschritte sind ähnlich spärlich wie in der RājT. Als Teil von *jātakarma* schreibt das *Nepāla Jana Jīvana Kriyā Paddhati* für die VajT in der interpretativen Newar-Übersetzung der entsprechenden Passage aus Mañujuśrīparājikā die Erstellung des Horoskops, *grahapūjā* und

⁶⁸ Die erste Interpretation wurde mir von Ratnarāja Rājopādhyāya, die zweite von Surendra Bīr Karmācārya vermittelt; diese Gottheiten würden sowohl als Zeugen der vollzogenen Hochzeit als auch prospektiv verehrt, auf dass sie dem jungen Paar in alle Zukunft Glück bescherten.

⁶⁹ Es sind dies gemäss Nareśamāna Vajrācārya, der die Sanskrit-Termini verwendet: (1) *garbhādhāna karma* oder *rajasvala karma*, (2) *pūṃsavana karma*, (3) *simantonnayana karma*, (4) *jāta karma*, (5) *nāma karma*, (6) *annaprāśana karma*, (7) *cūḍākaraṇa karma*, (8) *vratadeśa karma*, (9) *vratamokṣaṇa karma*, (10) *pāṇigrahaṇa karma* bzw. *vivāha*. Als Pendant zu *vratabandha / kaytā pūjā* stehen hier (7) bis (9), die sich jedoch auf die Kasten der *Urāy* beschränken. Die *Barhe*, also Knaben aus *Vajrācārya*- und *Śākya*-Familien, vollziehen an dieser Stelle den ritualisierten Eintritt in die Ordensgemeinschaft (New. *Barhe chuyegu*, Skt. *pravrajyā*), die *Vajrācārya-s* in einem weiteren Schritt die 'Weihe zum Diamantmeister' (Skt. *ācāryābhīṣeka*), die sie erst zum Vollzug hauspriesterlicher Rituale berechtigt (LIENHARD, 1999, 50–118). Vgl. die Diskussion der lebenszyklischen Rituale bei GELLNER (1992, 197–204).

⁷⁰ Die VajT ersetzt hierbei Mahādeva durch Avalokiteśvara, behält indes die *bel*-Frucht als Symbol der zu heiratenden Gottheit bei.

grahamātrkā-pāṭha vor,⁷¹ doch sind diese *graha*-bezogenen Ritualelemente in der heutigen Praxis nicht mehr aktuell.

Das Umlegen einer *rakṣamālā* zu *macā-jaṅku* ist auch in der VajT verbreitet, wobei sich die den neun *graha-s* und Janma zugeordneten Substanzen von den in der RājT gebräuchlichen unterscheiden (siehe oben). Das zwölfstrahlige *sūryamaṇḍala* verwenden buddhistische Hauspriester ebenso für *bārḥā tayegu*.⁷² Gemäss Nareśamāna Vajrācārya zeichnet der amtierende *Vajrācārya* alternativ für das abschliessende Ritual von *bārḥā* ein auf dem *svasti* (gebogenes Kreuz, Glückszeichen) aufbauendes *sūrya-maṇḍala* auf einem Bronzeteller auf, in dessen Zentrum drei Formen des Sonnengottes und in einem ersten Kreis die Navagraha plaziert werden.⁷³ In der Praxis von Sarvajña Vajrācārya besteht das zu diesem Anlass aufgezeichnete *maṇḍala* aus Sūrya im Zentrum und den acht restlichen *graha-s* in einem ersten Kreis, ergänzt mit den achtundzwanzig *nakṣatra-s* und den zwölf *rāśi-s* in den nach aussen anschliessenden Kreisen; zu diesem Anlass würden bis heute vereinzelt *sūrya-maṇḍala-poubhā-s* in Auftrag gegeben (vgl. Abb. G3).

Aufgrund der unterschiedlichen Praktiken ist man versucht zu folgern, dass Navagraha-Elemente allmählich als zusätzliche Schritte in den rituellen Korpus eingeführt wurden, ohne aber ursprünglich und zwingend Teil davon gewesen zu sein; die unterschiedlichen Praktiken im Zuge der abschliessenden Rituale zu *bārḥā* etwa können als Beispiele von alternativen, auch zeitlich verschobenen Lehrmeinungen unter Spezialisten verstanden werden.

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

⁷¹ Siehe VAJRĀCĀRYA & RATNAKĀJĪ (1943) bzw. LEWIS (1994, 24).

⁷² Derselbe Typus des *sūrya-maṇḍala* (siehe Abb. I1) kann im Rahmen von *sūryārgha* (New. *ricaye*), einem Ritualelement, welches jedes Ritual der VajT einleitet, verwendet werden.

⁷³ Nareśamāna Vajrācārya streut dieses *maṇḍala* auf einen mit 'roter Salbe' (*raktacandana*) eingeriebenen Bronze-Teller (New. *thāyebhu*), wofür er 'gelbe Paste' (*bhuyusinha*) verwendet. Ins Zentrum des *svasti* werden drei Tupfer gesetzt, welche als Sitz der drei Formen des Sonnengottes dienen, und in einem ersten Kreis darum acht weitere für die restlichen *graha-s*, beginnend mit Candra im Osten und den weiteren *graha-s* im Uhrzeigersinn auf die Himmelsrichtungen verteilt. Weiter werden die zwölf *rāśi-s* in Dreiergruppen auf die äusseren Arme des *svasti* verteilt. Die folgenden vierundzwanzig in vier Sechsergruppen geordneten aussermenschlichen Wesenheiten grenzen den inneren Bereich des *maṇḍala* in den vier Himmelsrichtungen ab: im E *Devagraha*, *Nāgragraha*, *Asuragraha*, *Marutagraha*, *Garuḍagraha*, *Gandharvagraha*; im S *Kinnaragraha*, *Mahoragagraha*, *Yakṣagraha*, *Rakṣasagraha*, *Pretagraha*, *Piśācagraha*; im W *Bhutagraha*, *Kumbhaṇḍagraha*, *Putanagraha*, *Kaṭaputanagraha*, *Skandagraha*, *Unmādagraha*; im N *Chāyāgraha*, *Apasmāragraha*, *Oṣṭarakagraha*, *Repanagraha*, *Ucchaitagraha*, *Sarvagraha*. Einen äusseren Kreis bilden die sechzehn *Lokadīpāla-s*: Indra E, Yama S, Varuṇa W, Kubera N, Agni SE, Nairṭi SW, Vāyu NW, Īśāna NE, Brahmā W, Pṛthivi E, Sūrya SW, Candra NW, Nāga E, Asura E, Yakṣa E, Sarvadigvidiglokapāla.

Die Durchsicht von *saṃskāra*-bezogenen Manualen zeigt, dass auf die Navagraha bezogene Ritualelemente abgesehen von den über die Rahmenmanuale integrierten Sequenzen in allen drei Traditionen nur peripher auftreten:⁷⁴

<i>saṃskāra</i>	ParT	RājT	VajT
<i>jātakarma</i> – Geburt	keine	keine	<i>grahapūjā*</i> , <i>Grahamātrkā-pāṭha*</i>
<i>ṣaṣṭikāpūjā</i> – Verehrung der Ṣaṣṭikā	<i>grahapūjā*</i>	<i>grahapūjā*</i>	nicht vollzogen
<i>annaprāśana</i> (New. <i>janīku, jamkva</i>) – (Erstes) Reisesessen	<i>lagnadāna*</i>	<i>graharakṣamālā</i>	<i>graharakṣamālā</i>
Jungen: <i>cūdākaṛaṇa</i> und <i>vratibandha</i> (New. <i>kaitā pūjā</i>) – Jungen-Initiation	<i>pūrvāṅga-grahaśāntihoma</i>	keine	keine
Mädchen: <i>gupha nikalne</i> , New. <i>bārhā tayegu</i> – 'Heraustrreten aus der Höhle'	verschiedentlich in dörflichem Kontext <i>navagrahapūjā</i>	Navagraha verehrt als Teil des <i>sūryamaṇḍala*</i>	Navagraha verehrt als Teil des <i>sūryamaṇḍala*</i>
<i>pānīgrahaṇa karma / vivāha</i> – Heirat	<i>pūrvāṅga-grahaśāntihoma, grahatilaka</i>	<i>graharakṣamālā</i> (hist.)	keine

Während die Navagraha-Passagen in den Rahmenmanualen primär kognitiv begründet sind und integrative bzw. komplementäre Züge aufweisen, haben die in einzelne *saṃskāra*-s integrierten Navagraha-Elemente präventiven Charakter, begründet in ihren astrologischen Zuschreibungen; explizit trifft dies für die *graharakṣamālā*, das *pūrvāṅga-grahaśāntihoma* oder die für die VajT belegte *grahapūjā* zur Geburt zu. Es fällt weiter auf, dass die *graha*-bezogenen Ritualelemente eher fakultativen Charakter haben, also nicht Teil des zentralen Ritualablaufs sind. Verschiedentlich sind solche Ritualschritte auch nur noch in Manualen empfohlen, nicht aber in der aktuellen Praxis geläufig. Schliesslich mögen einige, wie die *graharakṣamālā*, einzig Teil der lokalen Überlieferung sein und werden deshalb unterschiedlich befolgt; Art und Aufwand in der Ausführung liegen im Ermessen des durchführenden Spezialisten.

8.2.3 Lebenszeit-bezogene Rituale und die Integration der Navagraha

Während in den lebenszyklischen Ritualen im engeren Sinne nur punktuell die Navagraha adressierende Passagen auftreten, weisen diejenigen Rituale,

⁷⁴ Die mit einem * versehenen Ritualelemente werden nicht generell befolgt, wurden aber erwähnt in relevanten Manualen oder bezüglich der aktuellen Ritualpraxis relevanten normativen Quellen.

welche in einem Bezug zum konkreten Lebensalter stehen, eine dezidiertere Integration der Navagraha auf; sie werden hier primär aufgrund ihrer astrologischen Bedeutung angesprochen in der Absicht, präventiv ihre potentiell negativen Einflüsse zu neutralisieren.

In klassischen Texten werden rituelle Anlässe, welche insbesondere durch den Wunsch nach langem Leben (*dīrgāyu*), Gesundheit (*arogya*) und Gedeihen motiviert sind, als *vardhāpana* bezeichnet.⁷⁵ Hierzu gehört die Geburtstagsfeier (*janmotsava*),⁷⁶ bis heute nach dem lunaren Kalender, also nach lunarem Monat, Mondhälfte und *tithi* der Geburt, bestimmt.⁷⁷ Aber auch eine Reihe von Ritualen, welche für Betagte beim Erreichen eines bestimmten, als kritisch konzipierten Alters vollzogen werden (Skt. *vrddhapanāyana*, Nep. *budhājanīku*, New. *jhyāh janīku*), gehören hierzu. Beiden gemeinsam ist ein direkter Bezug zum Horoskop und zum individuellen Lebensalter und den daraus errechneten kritischen Übergängen. Wie die oben zitierten Listen zeigen, werden sowohl *janmotsava* als auch *vrddhapanāyana* verschiedentlich unter den *saṃskāra-s* eingereiht, haben aber zumindest in der heutigen Praxis im Gegensatz zu diesen freiwilligen Charakter.

Die Navagraha zum Geburtstag

In den Traditionen des Kathmandutales wird der Geburtstag weder im westlichen Sinne gefeiert noch würde man die entsprechende Person beglückwünschen.⁷⁸ Der Tag selbst wird als besonders prekäre und anfällige Zeit für das Individuum aufgefasst und als periodisch wiederkehrende sensible Phase im Leben eines Menschen gewertet, als eine Art Wieder-Geburt, deren

⁷⁵ *varddhāpana* / *vardhāpana* als Ableitung von *va.rdh-* (10. P. – 'trennen', 'durchschneiden', plus *apana* – 'wegbringen') bezeichnet das Durchschneiden der Nabelschnur bzw. die entsprechende rituelle Rahmung dieses Aktes. In einem weiteren und hier implizierten Sinne wird der Begriff auf *vr̥dh-* (1. A. – 'erweitern', 'vermehrten', 'erhöhen', 'auszeichnen') zurückgeführt und tritt zur Bezeichnung derjenigen Rituale auf, welche sich am Geburtsdatum bzw. an den Lebensjahren orientieren (M-W).

⁷⁶ Unter Titeln wie *janmotsavavidhi* oder *-paddhati*, *janmotsavapūjāvidhi*, *janmadīnakṛtya*, *-vidhi*, *janmadīnapūjāvidhi* erscheinen im Katalog der NA ca. 30 Einträge, welche sowohl auf *vidhi-s* der NewT als auch der ParT schliessen lassen. Die Manuale weisen einen Umfang von drei bis fünfzehn fols. auf, selten mehr. Einige Mss. enthalten zudem ein *grahārcana* (E 743/18, E 462/18, E 684/16) oder ein *grahadānavidhi* (E 1454/18), andere sind durch diverse *stotra-s* oder lebenszyklische Rituale ergänzt.

⁷⁷ Dies impliziert – wie bei allen auf einen bestimmten *tithi* ausgerichteten Ritualen – Regelungen bezüglich Datum, falls der Geburtstags-*tithi* auf zwei Sonnentage fällt (hier wird für den Geburtstag gemeinhin der Sonnenaufgang als bestimmend angesehen (MARASINI, 2000, 231)) oder bei eingeschobenen oder wegfallenden Mondmonaten (*adhikamāsa* bzw. *kṣayamāsa*).

⁷⁸ In jüngster Zeit sind aber auch Geburtstagsfeiern im westlichen Sinne in Mode gekommen, mit Glückwunschkarten, Geburtstagstorten usw.

Jährung einen zukunftsweisenden eher denn einen feierlich-rückblickenden Beigeschmack hat.⁷⁹ Im Hinblick auf den Geburtstag statten viele ihrem Astrologen einen Besuch ab und lassen sich bezüglich des kommenden Jahres beraten.⁸⁰ Zeichnen sich problematische Konstellationen bzw. Perioden hinsichtlich der *graha-s*⁸¹ oder *grahayoginī-s*⁸² ab, wird der Astrologe, in Abstimmung mit dem persönlichen Horoskop, spezifische Rituale an die entsprechenden Gottheiten – oder deren Beherrscher – anweisen.

Die Auswahl an rituellen Handlungen zum Geburtstag schliesst sowohl in klassischen Texten begründete, vom *Purohita* zu beaufsichtigende Rituale als auch lokal geprägte Laienpraktiken ein. Alle richten sie sich auf die Geschicke des Jubilars/ der Jubilarin in der Zukunft und nicht etwa auf die blosse Zelebrierung des Geburtstages oder des erreichten Lebensalters. Wie den Prämbeln in den Manualen zu entnehmen ist, sind die am Geburtstag zu vollziehenden Rituale eng mit dem Streben nach irdisch-materiellen Beglückungen (*kāma*), nach langem Leben (*dīrghāyu*), nach einer vollen Lebensspanne (*pūrṇāyu*) und nach Freiheit von Krankheiten (*arogyā*) verbunden. Ferner können allgemeinere Wünsche wie das Erlangen spiritueller Fähigkeiten (*siddhi*) und Wohlstand (*vrddhi* – 'Entfaltung', insbesondere bezüglich materieller Gewinne, aber auch familiärer und beruflicher Bereiche) mit genannt sein.

Zumal die Geburtstagsfeierlichkeiten primär mit astrologisch begründeten, Lebenszeit-orientierten Konzepten in Bezug gesetzt werden, erstaunt es nicht, dass die Navagraha wiederholt als Adressaten auftreten, ergänzt oder ersetzt durch weitere, traditionsspezifisch gewachsene Gottheiten, welche im Hinblick auf die Sicherung eines erfüllten Lebens bzw. auf die Verhinderung eines unzeitgemässen Todes verehrt werden.

Nicht selten sind es Familienangehörige, die im Namen des Jubilars/der

⁷⁹ Es lasse sich, so Basava Chandra Rājopādhyāya, eine erhöhte Anfälligkeit für Krankheit nachweisen, und auffallend häufig würde der Todestag mit dem Geburtstag korrelieren. Früher hätten für den Geburtstag restriktive Verhaltensregeln bestanden, so etwa das Verbot, Flüsse zu überqueren, zumal diese als Verbindung ins Totenreich, als 'Energietransmitter' vom Weltlichen zum Ausserweltlichen gelten würden. Auch das allgemein befolgte Regel, am Geburtstag selbst keine Horoskopkonsultationen vorzunehmen, wird damit begründet, dass an diesem Tag der Jubilar nicht mit möglicherweise schlechten Nachrichten zu konfrontieren sei.

⁸⁰ Der Geburtstag selbst ist hierfür zu meiden, weil der Jubilar an diesem Tag nicht mit Negativem zu konfrontieren sei, so Sūryaprasāda Dhūṅgel und Nārāyaṇa Jośī.

⁸¹ Hierzu gehören insbesondere *viṃśottari daśā*, *tribhāgāya daśā* und *sādhesātayā daśā* – siehe Exkurs I.

⁸² Die *grahayoginī-s* entsprechen einer Gruppe von acht bzw. neun einzig astrologisch relevanten Göttinnen, welche wie die *graha-s* periodisch Einfluss auf den Menschen ausüben (siehe Exkurs 2).

Jubilarin die entsprechenden Tempel besuchen oder Gaben offerieren; die Elternteile mögen für das Wohl ihrer Kinder bis ins Erwachsenenalter an deren Geburtstag die eine oder andere rituelle Handlung durchsetzen,⁸³ die Frauen können im Namen ihrer Ehemänner, Schwestern und Brüder oder Kinder eine Tour zu denjenigen Tempeln machen, die in speziellem Bezug zu den Navagraha stehen (siehe unten).

In der aktuellen Praxis manifestieren sich zwei Tendenzen: rituelle 'Potpourris' von unspezifisch-glücksverheissendem oder auch präventivem Charakter, komponiert aufgrund der Affinitäten des Jubilars und des ggf. beigezogenen Hauspriesters, stehen Ritualen gegenüber, welche aufgrund einer Horoskop-Konsultation beim Astrologen auf den Geburtstag hin von diesem zur Optimierung der planetaren Einflüsse bzw. zur Reduzierung etwaiger diagnostizierter Bedrohungen im kommenden Jahr empfohlen werden.⁸⁴ Letztere, wennwohl zukunftsorientiert, decken sich bezüglich der zur Auswahl stehenden Ritual-Palette und der vom Betroffenen selbst oder durch seinen Priester veranlassten Ausführung mit der Kategorie der reaktiven *sānti*-Rituale und werden in den entsprechenden Abschnitten besprochen. Die hier skizzierten *janmotsava*-Rituale werden auf Wunsch des Jubilars oder seiner Angehörigen unabhängig von einer Horoskopanalyse ausgerichtet.

In der ParT haben *janmotsava*-Rituale, die unabhängig von den zum Geburtstag vorliegenden Konstellationen im Hinblick auf eine positive Beeinflussung der Geschicke im kommenden Jahr in pauschaler Weise vollzogen werden, Geschichte; das rituelle Begehen des Geburtstages ist nicht neu und nicht zwingend ans Horoskop gebunden. Insbesondere die Verehrung des Geburts-*tithi* und des -*nakṣatra* sowie der darüber herrschenden Gottheit ist schon in den *Gr̥hyasūtra-s* festgehalten; GoGS 2.8,19–20 oder ähnlich SāGS 1.25,10–11 besagen, dass nach der Geburt eines Jungen monatlich und beim ersten Geburtstag ein Opfer an Agni, Indra, Himmel, Erde und die Viśve Devā-s, ferner an den lunaren Tag (*tithi*) und die Sternkonstellation (*nakṣatra*) sowie die darüber herrschende Gottheit zu vollziehen sei.⁸⁵

⁸³ Beispiele aus eigener Beobachtung: Ṛṣi Svāmi führt mit seinen Kindern jährlich eine *janmotsavapūjā* in seiner *pūjakoṭhā* durch, wobei er eine verkürzte Version eines *janmotsavavidhi* mit den *Aṣṭacirañjīvi* als Hauptadressaten durchführt. Der Grossteil an geburts-tagsbezogenen *grahaśāntihoma-s* in Patan-Agnisālā wird von Müttern im Namen ihrer Kinder, insbesondere der Söhne veranlasst. Auch gegen den Wunsch der erwachsenen Söhne besteht AIśvaryadhar Śarmā auf einer *navagrahapūjā* oder einem Besuch im Yoginī-Tempel am Hanumandhoka zu deren Geburtstag.

⁸⁴ Zudem scheinen westliche Formen der Geburtstagsfeier an Popularität zu gewinnen. So bestätigen lokale Konditoren eine vermehrte Nachfrage nach Geburtstagsorten, welche fast durchgängig mit dem englischen 'Happy birthday' dekoriert werden.

⁸⁵ Bei besagter Gottheit handelt es sich sehr wahrscheinlich um eine Reihe von jedem

Gadādhara gibt in seinem Kommentar zu PārGS verschiedene Meinungen zu den in diesem Rahmen zu verehrenden Gottheiten wieder.⁸⁶ Er skizziert dann ein *vidhi*, welches eine breite Anzahl von Gottheiten einschliesst, darunter auch die Navagraha;⁸⁷ er empfiehlt einleitend, *vardhāpana* im ersten Jahr monatlich, dann jährlich am Geburts-*tithi* zu vollziehen.⁸⁸ Die von Koiralā und Bhaṭṭarāi beschriebene *janmotsavapūjā* sei als Beispiel eines aktuellen, sich auf die Kernelemente eines *śāstroкта*-Geburtstagsrituals beschränkenden Anleitung der ParT skizziert (KOIRĀLĀ, 1983, 176–182). Nach den einleitenden reinigenden Ritualschritten, *brāhmaṇavarāṇa*, *puṇyahavācana*, *dīpa-*, *kalaśa-*, *gaṇeśa-pūjā* sind auf einem Lotus-*maṇḍala* mit acht Blütenblättern die Aṣṭacirañjivi, im Zentrum Ṣaṣṭhikā einzuladen und zu verehren.⁸⁹ Nach der *pūjā* erfolgt *bali*, wofür gekochter Reis mit Yoghurt (*dadhībhaktabali*) an die obigen Gottheiten gereicht wird. In einem weiteren Schritt sind *janma-saṃvatsara*, *-māsa*, *-pakṣa*, *-tithi*, *-vāra*, *-nakṣatra*, *-yoga*, *-karaṇa* zu vereh-

nakṣatra zugeordneten Gottheiten, wie sie z. B. in SāGS 1.26 aufgelistet sind (siehe Exkurs I). Der Gottheit des Geburts-*nakṣatra* ist gemäss GoGS 2.8.9 ferner bei der Namensgebung ein Opfer darzubringen (HILLEBRANDT, 1981, 46–47).

⁸⁶ Gadādhara ergänzt eine Diskussion und Beschreibung von *vardhāpana*-Ritualen in seinem Kommentar zu PārGS 1.19, dem Abschnitt zu *annaprāśana* (erste 'Reis-Speisung') (ŚREṢṬHA, 1929, 167–168). Derselbe Ausschnitt findet sich bei TRIPĀṬHĪ (1991, 215–217), wogegen andere Teile der *Gadādhara-Bhāṣya* in dieser Ausgabe weggelassen wurden. Sich auf Ādityapurāṇa berufend, zitiert er: *sarvaiśca janmadivase snātairmaṅgalavāribhiḥ / gurudevāgniviprāśca pūjanīyāḥ prayatnataḥ // svanakṣatram ca pitarastathā devaḥ prajāpati / pratisaṃvatsaram yatnātkartavyaśca mahotsavaḥ //*

<Am Geburtstag mit allen glücksverheissenden Wassern gebadet, sind der/die Lehrer, die Gottheiten, Agni und die Brahmanen zu verehren, (so lautet) die Handlungsanweisung. Das eigene *nakṣatra*, die Vorväter und der Schöpfergott sind jedes Jahr zur Geburtstagfeier durch den Betroffenen (zu verehren).>Andere Texte würden, so Gadādhara weiter, das eigene *nakṣatra* (*sva-nakṣatra*) und die ihm zugeordnete Gottheit (*nakṣatradēvatā*) oder für alle Kubera (Vittapa) als Hauptgottheiten von *janmotsava* nennen.

⁸⁷ Vrataratnāvali gibt ein der bei Gadādhara skizzierten Tradition vergleichbares *janmotsavavidhi* wieder (ANONYM, 2001, 275–278).

⁸⁸ Die abschliessenden Ritualschritte umfassen die 'Sesam-Gabe' (*tila-dāna*) an einen Brahmanen, Feuer-Oblationen von Butterschmalz und Sesam an die *vyāhṛti-s* (Himmel, Zwischenreich und Erde), ein aus Milch bestehendes Speiseopfer an die Geister (*bhūtabali*), eine 'Reis-Gabe' (*taṇḍula-dāna*) und eine 'Butter-Gabe' (*ghyū-dāna*) an einen Brahmanen; dies sind Ritualelemente, die bis heute in unterschiedlichen Kontexten empfohlen sind. Abschliessend verweist Gadādhara auf alternative Traditionen, wonach im Rahmen von *vardhāpana* insbesondere die Lotus-haltenden Gottheiten (*kumudāidēvatā* – Lakṣmī, Viṣṇu, Sārasvatī, Sūrya, Candra und weitere Gottheiten, welche einen Lotus als Attribut haben) zu verehren seien, gefolgt von der Speisung und Beschenkung von Brahmanen (ŚREṢṬHA, 1929, 168).

⁸⁹ Das *maṇḍala* wird gemäss Ṛṣi Svāmi mit *sindura*-Paste auf einen Metallteller gemalt, der auf dem *mūlakalaśa* plaziert wird.

ren.⁹⁰ Darauf wird Mārkaṇḍeya mit Molasse und Sesam angereicherte Milch offeriert, woran sich *prārthana-śloka-s* an jeden der acht *cirañjīvi-s* und an Ṣaṣṭhikā sowie *pūjā* und *prārthanā* an Kārtikeya schliessen.⁹¹ Als nächster Schritt sind *guggula*, *nimbapatra*, *gorocana*, *dūrvā* und *sarsapa* in gelben Stoff einzubinden; dieses Stoffpäckchen (*poṭalikā*) ist dann im Namen von Sūrya und Gaṇeśa als Vighneśa ('Zerstörer von Hindernissen') zu verehren. Danach ist dem *agnisthāpanavidhi* entsprechend ein *homa* zu vollziehen.⁹² Schliesslich ist ein längeres *prārthanā* an Mārkaṇḍeya zu rezitieren (KOIRĀLĀ, 1983, 181), worauf zu einer eigentlichen Bittstellung an denselben⁹³ das obige Stoffpäckchen an den rechten Oberarm gebunden wird.⁹⁴ Abschliessend erfolgt das Einnehmen von mit Sesam und Molasse angereicherter Milch.⁹⁵ In dem diesem Akt vorausgehenden *mantra* wird der Wunsch ausgedrückt, dieses durch

⁹⁰ Diese Passage wird bei KOIRĀLĀ (1983) nicht weiter ausgeführt. Gemäss SUVEDĪ (1999, 33–34) sind diese mit *pañcopacāra* zu verehren, jeweils begleitet vom *nāmantra*, ergänzt durch *janma* ('Geburts-'): *Oṃ janma-nakṣatrāya namaḥ*, *Oṃ janma-rāśaye namaḥ*, etc.

⁹¹ Skanda-Kārtikeya gilt als ewiger Junggeselle (*brahmacārin*). Er und die weiteren, in diesem Kontext spezifisch adressierten Gottheiten – die Aṣṭacirañjīvi (mit Betonung auf Mārkaṇḍeya) und Ṣaṣṭhikā – werden gelegentlich unter dem Begriff *sakāladevatā* zusammengefasst (MARĀSINI, 2000, 232). Zu diesen wäre ferner Śiva in seiner Form als Mrtyuñjaya zu zählen, der insbesondere in der RājT regelmässig im Rahmen von Lebenszyklen-Lebensalter-bezogenen Ritualen invoziert wird.

⁹² *tato homakaraṇapakṣe – agnisthāpanavidhinā homaṃ kuryāt –*
<Darauf folgt die Feueropfersequenz – dem *agnisthāpanavidhi* entsprechend ist ein Feueropfer durchzuführen.> Dieser Schritt wird bei KOIRĀLĀ (1983) nicht weiter ausgeführt; gemäss Ṛṣi Svāmi und Rameśvara Pouḍel werde hier ein eigentliches *grahaśāntihoma* eingeschoben, wenn aufgrund des Horoskops einzelne *graha-s* zu beschwichtigen sind, wobei die 102 klassischen Gottheiten als *homa-pradhānadevatā* auftreten und unter *viśeṣakarmanā* die Aṣṭacirañcīvi-s und die Göttin Ṣaṣṭhikā, insbesondere aber die problematischen *graha-s* beopfert würden.

⁹³ KOIRĀLĀ (1983, 181): *Oṃ mārkaṇḍeya mahābhāga āyurārogyadāyaka / śubhadau vighnahartārau bhānuvighneśa eva tu // dhārayāmi bhujē dakṣe mama kalyāṇa hetave / pūrayaghvaṃ sadāsmākaṃ kāmanāṃścamanorathān //*

<Oṃ Mārkaṇḍeya, der Du einer unter den Grossen bist, Du Verleiher von langem Leben und Gesundheit, Glückspendender, Hindernisse Überwindender, dem Erstrahlenden (Sonnengott) und Gaṇeśa gleich, ich erbitte Dich um Deinen Segen in allen Belangen der Hand und des Geistes, damit zur Erfüllung gedeihe alles an Verlangungen und Wünschen.>

⁹⁴ Die Art des Verehrens und Umbindens des *poṭalikā*, ferner die eingepackten Substanzen, weisen auf dessen Aumulett-Charakter hin. Ein *poṭalikā* wird ausser an Geburtstagen als Teil von *Anantacaturdaśī-vrata* (Bhādra śu 14 – August/September) hergestellt und umgebunden (Ṛṣi Svāmi), ferner gemäss ParT während Dasain an *mahānavami*, am 'Grossen Neunten', an welchem Tag auch Tieropfer Teil der Rituale sind (ANONYM, 2001, 269).

⁹⁵ In der Beschreibung von Gadādhara ist diese Mischung vorab zu einem an Mārkaṇḍeya gerichteten *mantra* in beiden Händen zu halten (ŚREṢṬHA, 1929, 168). Gemäss Ṛṣi Svāmi ist Sesam unter anderem ein Symbol von Viṣṇu's Schweiss, Molasse bzw. Zuckerrohr gilt als Hitze bzw. Kraft (*tejas*) erzeugend, Milch schliesslich stärkt Körper und Immunsystem.

Mārkaṇḍeya's Segnung (*vara*) angereicherte Getränk möge zu einem erfüllten und langen Leben verhelfen. Der Ablauf konzentriert sich also wohl auf klassisch mit einem langen, erfüllten Leben assoziierten Gottheiten, ohne aber die Navagraha zu berücksichtigen.

Dagegen sind in zwei rezenten, lokal publizierten Manualen hinduistischer Prägung eine Auswahl an Ritualen zum Geburtstag beschrieben, darunter *grahapūjā*, *grahadāna*, ferner die Rezitation der *navagrahasūkta-s*.⁹⁶ Beide Büchlein tendieren zu einem eigentlichen Inventarium an geburtstagsbezogenen Ritualanweisungen 'für den Hausgebrauch', daraufhin konzipiert, dass kein Ritualspezialist beigezogen werden muss. Wie vergleichbare indische Publikationen vereinen sie Ritualelemente unterschiedlicher Schulen; nicht eine exakte Überlieferung steht im Zentrum, sondern eine vereinfachende, zeitgemässe Zusammenstellung mit dem Ziel, die entsprechenden Rituale (wieder) attraktiv zu machen.

Im Gegensatz zur ParT wird innerhalb der NewT *janmotsava* vornehmlich mit der Verehrung der Navagraha assoziiert. Die in den Archiven und im Besitz der *Rājopādhyāya-s* vorhandenen *navagrahārcana*-Manuale beziehen sich regelmässig auf den Geburtstag, was aufgrund der Beschreibung der einleitenden und abschliessenden Ritualhandlungen deutlich wird (vgl. Abb. O1.1-4). Sie listen im Hauptteil für jeden *graha* plus Janma die *mantra-s* und Hymnen, die im Laufe der *pūjā* zu offerierenden Gaben und die zu reichenden Geschenke (*dāna*) auf. Wie in der RājT ist die Veranlassung einer *navagrahapūjā* durch den Hauspriester auch in der VajT eine üblich Form eines präventiven Rituals zum Geburtstag (vgl. Abb. P1.1-6). Hierfür scheint es jedoch kein spezifisches Manual zu geben; der Ablauf folgt dem Muster einer exoterischen *pūjā*, für die benötigten Materialien und die *graha*-spezifischen *mantra-s* wird auf die entsprechenden Passagen z. B. in *bhīmaratha*-Manualen zurückgegriffen.⁹⁷

⁹⁶ Ein 1999 erstmals publizierter 'Janmotsava Vidhi' von Citraprasād Suvedī beschreibt, der Verehrung der *Aṣṭacirañcīvi* vorausgehend im Detail *āvāhana* und *pūjā* der Navagraha, gefolgt von den *adhidevatā* und *pratyadhidevatā*, den fünf lokapāla-s, Vastoṣpati und Kṣetrādhipati; daran schliessen *navagraha-prārthanā* mit *puṣpāñjali* und *bali*, das Feueropfer bleibt indes aus (SUVEDĪ, 1999, 18–24). Das 2000 publizierte *janmotsava*-Handbuch von Madhusūdan Suvedī ist ebenso 'für den Hausgebrauch' konzipiert und stellt ein eigentliches Inventarium dar an geburtstagsbezogenen Ritualanweisungen, *vedokta-* und *tantrokta-mantra-s* und *stotra-s* der *Aṣṭacirañjīvi*, Navagraha, *grahayoginī-s* und Munthā, schliesslich an den Pipal-Baum und Bagalāmukhī, ergänzt durch Materialtabellen für *dāna* an diese Gottheiten (SUVEDĪ, 2000a).

⁹⁷ Die Aufstellung des *graha-maṇḍala* und die benötigten Materialien sind in gedruckten Manualen wie demjenigen von VAJRĀCĀRYA (1994, 73) oder BAJRĀCĀRYA (1998, 59) skizziert. In der Praxis von Nareśamāna Vajrācārya werden alle Ritualmaterialien inkl.

Die NewT, zu einem geringeren Masse die ParT, kennt zudem eine Auswahl an weiteren freiwilligen Ritualen um den Geburtstag. Traditionsbewusste Menschen entscheiden sich von Jahr zu Jahr für ein wechselndes Set, oder sie halten sich an ein für sich selbst festgelegtes, alljährlich wiederholtes Schema. Zur Auswahl gehören *rudrābhīṣeka* oder diverse Formen des *rudrīpāṭha* für Hindus bzw. *pañcarakṣā*- und/oder *grahamāṭrkā-pāṭha* für Buddhisten, ferner Formen von *dāna*, der Besuch der *pīṭha-devatā* und des Gaṇeśa-Tempels des eigenen *ṭol*⁹⁸, eines Mahākāla- oder Saṅkaṭā-Tempels, ferner der *kuladevatā*.⁹⁹ Entsprechend Initiierte mögen sich für eine elaborierte Verehrung ihrer persönlichen Wunschgottheit (*iṣṭadevatā*) entschliessen. In den nachfolgend diskutierten reaktiven Kontexten sind diese Varianten Teil des rituellen Massnahmenkatalogs, dessen sich die Astrologen zur Beratung ihrer Kundschaft bei *grahadaśā* bedienen.

Die *saṃskāra-s* des Alters

Die als *vr̥ddhohanāyana* oder 'saṃskāra-s des Alters' bezeichneten Rituale schliessen in der *Parvatīya*-Gemeinschaft ausschliesslich *sahasracandrārohaṇa*, in der NewT zudem eine Reihe von weiteren Ritualen ein.¹⁰⁰ In der ParT bezeichnet *sahasracandrārohaṇa*, das 'Erreichen von eintausend Vollmonden', bzw. *sahasrapūrṇacandradarśana*, das 'Erblicken von eintausend Vollmonden', die Feier des Erlebens von eintausend Vollmonden im Alter von dreiunddachtzig bis vierunddachtzig Jahren. Im Zentrum des an einem vom Astrologen bestimmten Vollmond-Abend zu vollziehenden Rituals steht der Mond mit sei-

der *graha*-spezifischen Materialien (vgl. unter (Mat-9)) nach der Verehrung zum *māṭrkā-pīṭha* gebracht, dort vor der Göttin neu arrangiert und diese verehrt.

⁹⁸ *ṭol* bezeichnet in der NewT einen administrativen sowie rituell bedeutungsvollen Siedlungsbezirk, dem in der Regel ein Schrein von Gaṇeśa, einer *māṭrkā* und eines Bhairava – zugehören.

⁹⁹ Die meist anikonischen Schreine der *kuladevatā* (Skt./Nep.; New. *digudyaḥ*), der Clan-Gottheiten, befinden sich zum Teil in Tempelanlagen, öfter aber auch an Orten, wo keine anderen Gottheiten ikonographisch präsent sind. Ihnen kommt in einem regulären Rhythmus einmal im Jahr ein grösseres Ritual zu, welches exklusiv von den Initiierten des Familienverbundes (New. *phukī*, Skt. *kula*) ausgerichtet wird.

¹⁰⁰ In mittelalterliche Quellen ist zudem ein als *ugrarathasānti* oder *ṣaṣṭyabdapūrṭi* bezeichnetes Ritual belegt beim Erreichen des sechzigsten Lebensjahres, dessen Vollzug bis heute in einigen Gegenden Indiens aktuell ist (Kane V, 757–758), nicht aber im Kathmandutal. Ein Tempel in der Nähe von Chidambaram in Tamil Nadu ist hierfür besonders populär, die zentralen Elemente sind ein *navagrahasāntihoma*, die Verehrung der *Aṣṭacirañcīvi* und ein anschliessendes *abhīṣeka* des Jubilars (pers. Beob. und videographische Dokumentation im Rahmen einer vom Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern durchgeführten Exkursion im Frühling 1998).

nen sechzehn Aspekten oder Phasen (*kalā*).¹⁰¹ Dies weist auf eine Verehrung des Candra als souveräner Gottheit ausserhalb seiner Existenz als *graha*, weshalb letztere nur am Rande auftreten. Gemäss dem *sahasracandra*-Manual von JÑAVĀLĪ (2001) sind die Navagraha unter dem göttlichen Gefolge von Candra und seiner Gefährtin Rohiṇī aufgezählt. In diesem und im Handbuch von KOIRĀLĀ (2001, 54–70) sind zudem Varianten einer *caturaśītisiddhapūjā* ('Verehrung der vierundachzig Weisen') mit Berufung auf RuYā beschrieben; hierbei werden vierundachzig *Siddha-s* und vierundachzig *Siddhayoginī-s* auf einem als *siddhatobhadra* bezeichneten *maṇḍala* verehrt; in der Version von Jñavālī erscheinen die Navagraha unter den *parivāradevatā* dieses *maṇḍala* (Jñavālī, 2001, 18–19).

In der NewT ist *sahasracandrārohaṇa* in eine Abfolge von *saṃskāra-s* des Alters integriert, welche im lokalen Sprachgebrauch als *budhā-/budhājanku* (Nep.) oder *jjāh jamkvā/jyā jamku* (New., 'Alten-Reisspeisung') bezeichnet werden.¹⁰² Unter höherkastigen Newars sind alle der im folgenden skizzierten Ritualstufen bekannt, und sie werden – auf freiwilliger Basis – für Männer und Frauen gleichsam veranstaltet. Erreicht der ältere Ehepartner, in der Regel der Gatte, das entsprechende Alter, wird das Ritual für beide Ehepartner vollzogen. Aber auch für eine verwitwete Frau werden die *vṛddhohanāyana*-Rituale auf Wunsch ohne jede Einschränkung durchgeführt. Die auf das Lebensalter des Feiernden abstützende Berechnung von *sahasracandra* einerseits und den weiteren, ausschliesslich innerhalb der Newar-Gemeinschaft gefeierten *budhā-/budhājanku*-Ritualen andererseits weist auf eine Vermischung zweier Ritualtraditionen hin.

Die Ritualfolge innerhalb der RājT präsentiert sich wie folgt:¹⁰³

1. *bhīmarathārohaṇa* oder *bhīmaratha* ('Besteigen des Wagens des Fürchterlichen') im Alter von 77 Jahren, 7 Monaten, 7 Tagen, 7 *ghaḍi* and 7 *palā*. Hauptgottheit ist Sūrya, mit den Navagraha plus Janma als *dāna-devatā*.¹⁰⁴
2. *sahasracandra* oder *candrathārohaṇa* ('Tausend Monde'/'Besteigen des Mondwagens') im Alter von ca. 84 Jahren. Hauptgottheit ist Candra, mit den *ṣoḍaśacandrakalā-s*, den sechzehn Teilen des zu- bzw. abnehmenden Mondes, als *dāna-devatā*.

¹⁰¹ Vgl. für die ParT die Manuale von KOIRĀLĀ (2001, 54–70) und JÑAVĀLĪ (2001); bei sind ergänzt durch eine Erzählung (*kathā*) aus dem SkP.

¹⁰² Die Rituale des Alters in der Newar-Gemeinschaft bespricht ROSPATT (2005).

¹⁰³ Insbesondere die letztgenannte Stufe ist eher als konzeptionelle Ergänzung zu verstehen, zumal kaum jemand dieses Alter erreicht. Befragte vertauschen oft die Bezeichnungen *devaratha* und *mahāratha*. Die hier vermerkten Hauptgottheiten stützen sich auf die Angaben von Madhansyama Śarmā, welche sich mit denjenigen in E 473/2 decken.

¹⁰⁴ In der RājT gehören zusätzlich die *Aṣṭacirañjivi*, in der VajT die *Pañcarakṣā* zu den *dāna-devatā*.

3. *mahārathārohaṇa* ('Besteigen des grossen Wagens') im Alter von 88 Jahren, 8 Monaten, 8 Tagen, 8 *ghaḍi* and 8 *palā*. Hauptgottheit in der RājT ist Viṣṇu, mit den Aṣṭavasus als *dāna-devatā*.¹⁰⁵
4. *devarathārohaṇa* oder *divyaratha* ('Besteigen des Götterwagens') im Alter von 99 Jahren, 9 Monaten, 9 Tagen, 9 *ghaḍi* and 9 *palā*
5. *mahādevarathārohaṇa* oder *mahādivyaratha* ('Besteigen des grossen Götterwagens') im Alter von 110 Jahren, 10 Monaten, 10 Tagen, 10 *ghaḍi* and 10 *palā*¹⁰⁶

*Bhīmarathārohaṇa*¹⁰⁷, in der NewT das erste der *budhājanīku*-Rituale, ist insofern einzigartig, als hier sowohl in der RājT als auch in der VajT die Navagraha einen prominenten Platz einnehmen.¹⁰⁸ Die Verehrung der Navagraha zielt darauf ab, insbesondere durch Himmelskörper verursachte Härten und Leiden in den kommenden Jahren zu verhindern. Der Zeitpunkt erklärt sich unter anderem daraus, dass nach lokaler Auffassung Lebenszeitspannen in Bezug zur Nummer Acht als besonders kritisch und problembeladen (New. *cayāhāyegu*) gelten. Deshalb würden an dieser Zeit-Schwelle hin zu einer Serie

¹⁰⁵ Ein von Herambānanda Rājopādhyāya sorgfältig editiertes *mahārathārohaṇa*-Manual liegt in gedruckter Form vor (RĀJOPĀDHYĀYA, 2001).

¹⁰⁶ Gemäss JUJU (1999, 45) beim Erreichen von 108 Jahre, 8 Monate etc. zu feiern.

¹⁰⁷ Die Bezeichnung des Wagens als *bhīma* bzw. *bhīma* wird unterschiedlich erklärt. In Skt. ist *bhīma* belegt als 'fürchterlich', 'furchterregend', 'einschüchternd', aber auch 'ausgezeichnet'. Der zweite der fünf Pāṇḍava-Prinzen im Mbh heisst Bhīma, Bhīma ist ferner ein Epithet von Śiva. Für alternative Deutungen siehe PAL (1977, 188–189). In der VajT erscheint Bhīma als einer der 24 *balī*-Empfänger und wird im begleitenden *mantra* als von furchterregend-wütender Erscheinung in der Form von Vighnabhairava (*vigna bhairava rupena*) beschrieben (VAJRĀCĀRYA, 1988).

¹⁰⁸ Unter '*bhīmarathārohaṇa*', '*bhīmarathavarohaṇa*' oder '*bhīmaratha*' sind in den NA knapp 100 Einträge verzeichnet, unterschiedlich ergänzt mit *paddhati*, *vidhi*, *pūjā*, *yajña*, *yajñavidhi*, *yajñavidhāna*, *vidhāna*, *kriyāvidhāna*, *pañcikā*, *paripāṭī*, ein *jalayajñavidhi* geht zum Teil voraus. Sie stammen in der Regel von *Rājopādhyāya-s* oder *Vajracārya-s* bzw. *Sākhyā-s*. Einige sind kombiniert mit *vidhi-s* zu *sahasracandra*, *mahāratha* und *devaratha*. Insbesondere zu *sahasracandra* bzw. *candraratha*, aber auch zu *mahārathārohaṇa* und *devarathārohaṇa* erscheinen ferner separate Manuskripte. Der Umfang der als vollständig angegebenen Mss. bewegt sich zwischen 20 und bis über 100 fols. Die Mehrzahl ist in *Nevārī*-Schrift geschrieben. Viele dieser Mss. sind mit Materiallisten versehen, zum Teil auch mit Skizzen zum Ritual-Arrangement. Das älteste eingesehene Ms. (E 2828/19) ist mit N.S. 764 (1643 n. Chr.) datiert und enthält in einem separaten Abschnitt die *navagrahastotra-s*. Die als hinduistisch klassierten Manuskripte in den AA sind betitelt als '*Bhīmarathārohana yajña vidhi*' bzw. '*Bhīmarathārohana vidhi*': No. 0091 (N.S. 915), No. 0197 (N.S. 799), No. 0214, No. 0224, No. 0225 (N.S. 824) und No. 0369 (N.S. 771); die als buddhistisch klassierten Manuskripte, alle betitelt als '*Bhīmaratha kriyā vidhi*', sind unter No. 2156, No. 2811 (N.S. 1007), No. 3353 (mit einem vorangestellten *Navagraha devatā pūjāvidhi*), No. 3382, No. 3384 und No. 3403 klassiert.

von Achten insbesondere die Navagraha und Gottheiten, welche die negativen Effekte abwehren helfen, verehrt.¹⁰⁹

In der RājT gehen *pūjā* und *dāna* der Navagraha und der *Aṣṭacirañjīvi*, gefolgt von einem *homa*, der Wagenprozession voraus. Die mit den *vrīhi* gefüllten Platteller der Navagraha und Janma werden auf einem Lotus-*rekhī* aufgestellt und verehrt, weitere *graha*-spezifische Materialien sind auf dem jeweiligen *vrīhi*-Teller arrangiert (vgl. Abb. O).¹¹⁰ Alle diese Gaben reicht der Feiernde abschliessend dem *Purohita* als *dāna*. Anschliessend oder parallel dazu findet ein *homa* statt, welches dem Raster des *laukikahoma* folgt und die Navagraha als *aṅgadevatā* in die Opfergemeinschaft einschliesst. Das in Kapitel 6 beschriebene Set an bemalten *kalaśa-s*, welche auch die Navagraha mit Janma einschliesst, ist Teil des Opfer-Arrangements; in die beiden rituelspezifisch gefertigten Haupt-*kalaśa-s* werden zu diesem Anlass Viṣṇu und Mrtyuñjaya invoziert.

Die Navagraha erscheinen in den weiteren Stufen der Alters-*saṃskāra-s* in der RājT einzig als *aṅgadevatā* im Rahmen der *kalaśapūjā* und des Feueropfers, ferner, je nach Version, namentlich als Teil von *śāntipāṭha*.¹¹¹ Die Verehrung des *navagrahamāṇḍala* und das anschliessende *grahadāna* fallen dagegen weg.

Innerhalb der Newar-buddhistischen Gemeinschaft folgen die Ritualstufen von *budhā-/budhājanku* einer der RājT vergleichbaren Rechnung, doch wird häufig die zweite Stufe mit vierundachtzig oder achtundachtzig Jahren gefeiert und als *devarathārohaṇa* bezeichnet; Mond-bezogene Ritualelemente wie die Verehrung der *nakṣatra-s* und der sechzehn *kalā-s* werden indes beibehalten. Die dritte Stufe mit neunundneunzig Jahren wird entsprechend als *mahārathārohaṇa* bezeichnet.¹¹² Die jeweiligen Hauptgottheiten sind, in Abweichung zur RājT, Grahamātrkā, Vasudhārā und Uṣṇīṣavijayā.¹¹³

¹⁰⁹ Diese Argumentation lieferten sowohl 1Guruśekhara Śarmā als auch Nareśamāna Vajrācārya. Aufgrund des engen Bezugs von Lebensalter und hier für alle Menschen gleichsam einsetzenden Härten ergibt sich für *bhīmarathārohaṇa* aufgrund des quasi-astrologischen Bezuges von Lebensalter und *graha-s* eine Nähe zu den im folgenden Kapitel diskutierten, im persönlichen Horoskop begründeten reaktiven Rituale.

¹¹⁰ Hierzu gehört eine Auswahl an Gaben – *vastra*, *sinha* (als gestanztes Silberplättchen), *ratna*, *dhātu*, *pātra* mit Inhalt –, welche gemäss Tabelle des amtierenden *Purohita* (vgl. App. IV, (Mat-6a) und (Mat-6b)), oder anhand eines *pañcāṅga* zusammengestellt werden.

¹¹¹ Gemäss Auskunft von Guruśekhara Śarmā und Madhanśyama Śarmā. Dies bestätigte die Durchsicht des *bhīmarathārohaṇa*-Handbuches von Ḍamvara Śekhara (E 473/2), welches nebst dem *bhīmaratha*- auch ein *sahasracandra*-, *mahā*- und *devarathārohaṇavidhi* enthält.

¹¹² Vgl. hierzu LEWIS (1994, 14).

¹¹³ Vgl. Abb. G2 bzw. LEWIS (1994, 28–29).

Im Zuge von *Bhīmarathārohaṇa* treten in der VajT die *Pañcarakṣā* zusammen mit den Navagraha plus Janma als *dāna-devatā* auf, arrangiert zu einem *maṇḍala*.¹¹⁴ Am Haupttag des Rituals wird eine *daśakarmapūjā* für Grahamātrikā vollzogen, welche auf einem *poubhā* (rituelles Gemälde auf Stoff) präsent ist. Hierauf folgt die Invokation und elaborierte Verehrung der *Pañcarakṣā* und der Navagraha mit Janma auf einem mit Reispuder in mehreren Farben ausgestreuten *maṇḍala*, auf welchem diese in der Form eines je mit Gottheit-spezifischen Getreidearten bzw. Hülsenfrüchten gefüllten Gefässes arrangiert sind, ergänzt mit *graha*-spezifischen Früchten, Süßigkeiten, einem Stofffähnchen in der entsprechenden Farbe, etc.¹¹⁵ Diese Gefässe samt Inhalt reicht der Feiernde abschliessend als *dāna* dem amtierenden *Vajrācārya* oder, bei einzelnen *graha-s*, an einen Brahmanen (vgl. unten).

In der aktuellen Praxis sind die Navagraha nicht Teil des Ritualablaufs bei *devaratha*- und *mahārathārohaṇa*, obgleich die Verehrung des *graha-maṇḍala* einschliesslich der *Pañcarakṣā* in den konsultierten Manuskripten auf allen drei Stufen empfohlen ist.

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

Der direkte Bezug zum persönlichen Horoskop bzw. zum Lebensalter erklärt das vergleichsweise prominente Auftreten der Himmelskörper als Adressaten sowohl im Zusammenhang mit *janmotsava* als auch den *budhājāṅku*-Stufen. Insbesondere in der NewT fällt die Vorrangstellung der Navagraha im Rahmen der Geburtstags-, partiell auch der Altenrituale auf. Dagegen werden in der ParT herkömmlicherweise eine Reihe von Lebenszeit-bezogenen Gottheiten verehrt. Wie die Beispiele von publizierten Geburtstags-Manualen zeigen, besteht aber auch hier die Alternative, die Navagraha selbst über die Rezitation ihrer Hymnen oder eine *pūjā* zu ehren. Der astrologische Bezug wird zudem über die in der NewT in diese Ritualabläufe integrierten Verehrung der Horoskoprolle des Feiernden unterstrichen.

Für *janmotsava* zeichnen sich nebst verschrifteten, 'klassischen' Ritualabläufen, welche den Beizug eines Spezialisten erfordern, eine Reihe von Praktiken ab, die von den Laien auf eigene Initiative oder auf Anraten des konsultierten Astrologen vollzogen werden können. Es scheint der Geburtstag

¹¹⁴ Gemäss einem anonym verfassten *Budhājāṅku-vidhi* im Besitz von Sarvajña Vajrācārya; siehe Abb. P2.1-2, vgl. die Skizze bei LEWIS (1994, 14).

¹¹⁵ Vgl. App. IV, (Mat-10); die Gaben entsprechen den im Verlaufe der *pūjā* zu reichenden und nicht den in den *pañcāṅga-s* aufgeführten. Der zweite Teil des von Badrīratna Vajrācārya verfassten *Pāṇigrahaṇa va bhīmarathārohaṇa vidhi kriyā*, als '*Bhīmarathārohana kriyā bidhimāha*' überschrieben, gibt eine Skizze des gesamten Ritualablaufs und eine ausführliche Beschreibung des hier besprochenen Ritualteils.

ein Anlass, der in seiner rituellen Ausfüllung ausgesprochen offen ist, entsprechend heterogen sind die Praktiken, die daraufhin zur Auswahl stehen. Wie sich weiter zeigen wird, stellen die *graha*-Passagen in den *vardhāpana*-Manualen der NewT eine wichtige Grundlage zur Orchestrierung eines reaktiven *navagrahaśāntihoma* dar.

Die Navagraha-Elemente in den *vardhāpana*-Ritualen präsentieren sich zusammenfassend wie folgt:¹¹⁶

<i>karma</i>	ParT	RājT	VajT
<i>janmotsava</i>			
Zum Geburtstag	Klassisch: keine; Rezent: <i>grahapūjā</i> , - <i>prārthanā</i> , etc.	<i>grahapūjā</i> , - <i>dāna</i> (inkl. Janma)	<i>grahapūjā</i> , - <i>dāna</i> (inkl. Janma), <i>Grahamāṅṅkā-pāṭa*</i>
<i>budhājanīku</i>			
<i>bhīma-rathārohaṇa</i> – Besteigen des <i>bhīma</i> -Wagens	nicht vollzogen	Navagraha plus Janma unter den Hauptgottheiten, inkl. Opferungen ins Feuer, <i>grahapūjā</i> , - <i>dāna</i>	Navagraha unter den Hauptgottheiten des <i>grahamaṅṅdala</i> , <i>grahapūjā</i> , - <i>dāna</i>
<i>sahasracandrārohaṇa</i> – Erreichen von 1000 Vollmonden	–	–	<i>grahapūjā*</i> , - <i>dāna*</i>
<i>mahā-rathārohaṇa</i> (<i>deva</i> -) – Besteigen des Grossen Wagens	nicht vollzogen	–	<i>grahapūjā*</i> , - <i>dāna*</i>
<i>deva-rathārohaṇa</i> (<i>mahā</i> -) – Besteigen des Götterwagens	nicht vollzogen	–	<i>grahapūjā*</i> , - <i>dāna*</i>

Wie schon in der Beschreibung materieller Formen der Navagraha deutlich wurde, wird im Rahmen von *vardhāpana*-Ritualen sowohl in der RājT als auch in der VajT durchgehend eine zehnte, mit dem Zeitpunkt der Geburt in Verbindung stehende 'Geburtsgottheit' (*janmadevatā*, oft nur als Janma, in den *vidhi*-s der VajT auch als *janmanakṣatra* bezeichnet) zusammen mit den Navagraha verehrt. Wie der oben zitierte Gadādhara-Kommentar zu ParS belegt, handelt es sich hierbei nicht um eine Newar-spezifische, schon gar nicht um eine moderne 'Erfindung'. Schon unter den frühest datierten Navagraha-Manualen in den lokalen Archiven finden sich solche, die Janma aufführen.¹¹⁷

¹¹⁶ Die mit einem * versehenen Ritualelemente werden nicht generell befolgt, wurden aber erwähnt in relevanten Manualen oder bezüglich der aktuellen Ritualpraxis relevanten normativen Quellen. Zum Vollzug der Alters-*saṃskāra*-s werden wiederum die oben beschriebenen Rahmenmanuale beigezogen, ein Feueropfer gehört in allen drei Traditionen dazu.

¹¹⁷ Dazu gehört das in den NA unter B 31/39 katalogisierte 'Navagrahārghavidhi' (Palm-

Die mit Janma assoziierten Bedeutungsfelder weisen auf mehrere aktualisierte Begründungen hin, die in den frühesten Quellen nicht nachgewiesen werden können. Materielle Repräsentation, Verehrung und Gaben folgen dem Muster der *graha-s* (vgl. App. IV, (Mat-6) bis (Mat-10)), ohne dass daraus geschlossen werden dürfte, dass es sich um einen weiteren *graha* handelte; weder tritt er in einem astrologischen Kontext auf noch würde er mit einem bestimmten Himmelsphänomen in Bezug gebracht. Vielmehr wird Janma mit den Geburtskoordinaten des Feiernden, also Jahr, Tag, Sternkonstellation, Stunde etc., identifiziert. Diese werden auch in der ParT im Rahmen des 'klassischen' Geburtstagsrituals einzeln als *janmasamvatsara*, *janmasamvāra* etc. angerufen, doch ohne sie in einer einzigen Gottheit zu konzentrieren. Die in buddhistischen Manualen auftretende Bezeichnung als *janmanakṣatra* scheint auf eine Verehrung der Geburts-Mondstation zu verweisen, was in Anbetracht von deren zentraler Bedeutung für die Horoskopstellung einsichtig erscheint. Doch auch die diesbezüglichen Ausführungen von *Vajrācārya-s* verweisen eher in Richtung einer alle Aspekte des Geburtsmoments einschliessenden Konzeption. Man könnte Janma fassen als die Vergöttlichung der astrologischen Identität des Menschen, welche durch das Moment der Geburt bestimmt wird. Sein Auftreten erweist sich als Beispiel einer lokalspezifischen Verschmelzung ritueller und astrologischer Komponenten.

Aufgrund der ikonographischen Details (vgl. unter Kap. 6), wie sie auch in seine Hymnen einfließen, erinnert Janma an eine milde Form von Śiva, möglicherweise in Anlehnung an Śiva-Mṛtyuñjaya, den 'Überwinder des Todes', der in den lebenszyklischen und Lebenszeit-bezogenen Ritualen der RājT wiederholt als eine der Hauptgottheiten auftritt. Geläufige Hymnen (siehe App. II, (d2.5) oder (e2.7)), die auch in den Manualen der VajT unterschiedlich wiedergegeben sind, preisen ihn als von weisser Körperfarbe und weiss gekleidet, auf einem Bullen sitzend, in Meditation versunken, mit Umā zu seiner Seite, alles Indizien seines *śivaitischen* Ursprungs (vgl. unter App. III). In einigen Versionen der hinduistischen Invokationsverse wird er dagegen als einen Lotus haltend beschrieben (siehe App. II, (d2.4)), was eher untypisch ist für Śiva. Die Gaben an Janma und die Materialien für seine Verehrung weisen wiederum grosse Ähnlichkeit mit denjenigen an Candra auf, was in der Asso-

blatt, 61 fols., Schrift *Nevārī*, Sprache Skt., datiert N.S. 426 (1305)); es handelt sich um eine Sammlung von Texten zu unterschiedlichen Themen, wobei die ersten 5 fols. *arḡha* für alle *graha-s* und *janmanakṣatra* beschreiben. Auch das in den NA unter B 36/9 katalogisierte '*Navagrahārcana*' (Palmblatt, 23 fols., Schrift *Nevārī*, Sprache Skt., undatiert) schliesst in die Verehrung der Navagraha (fols. 1–15a) Janmadeva mit ein; der im Colophon des *grahastava* genannte 'Arimaladeva' (fol. 23a; siehe App. II, (e2.6)) müsste auf den in der Herrscherchronologie des Tales verzeichneten Arimalla I (1200–1216) bzw. Arimalla II (1320–1344) verweisen (SLUSSER, 1982, 399).

ziation mit den dem Mondgott unterstellten *nakṣatra-s* begründet sein mag. Zumal die Mondsichel Śiva's Haar schmückt, Umā bzw. Pārvatī unterschiedlich als Candra's Herrscherin auftritt (vgl. Exkurs III), scheinen genügend Indizien für diese Ähnlichkeit zu bestehen; Janma ist demnach nicht als eine Erscheinungsform von Śiva zu verstehen, sondern eine Vergöttlichung der astrologischen, insbesondere lunar-astral bestimmten Geburts-Konstellation, zu welcher auch der Lotus passen würde, der sowohl für den Mond- als auch für den Sonnengott in der lokalen Tradition typisch ist.

8.2.4 Toten- und Ahnenrituale

Die unmittelbar vor dem Tod und in den ersten Tagen danach zu vollziehenden Rituale (Skt. *antyeṣṭi* – 'letztes Opfer') werden gelegentlich unter den *saṃskāra-s* aufgelistet (siehe oben) als ultimativer Schritt im menschlichen Lebenszyklus. Geläufiger ist aber eine Konzeption der zur Erfüllung im Leben hin orientierten *saṃskāra-s* von der Zeugung bis zur Vermählung, letztere als Kulminationspunkt und Vorstufe zu neuer Zeugung eher denn zum Tod. Entsprechend ergibt sich eine alternative Zuordnung der Totenrituale zu den Ahnenritualen (*śrāddha*) in ihrer Ausrichtung auf die Existenz des Verstorbenen nach dem Tod und seiner Begleitung und Ehrung durch die lebenden Nachkommen.¹¹⁸ Wie eine Durchsicht von *antyeṣṭi*- und *śrāddha*-Manualen bestätigt, fehlen die Navagraha in den im Zusammenhang mit dem Tod und später im Hinblick auf den Heilsweg des Verstorbenen zu vollziehenden Ritualen weitgehend.¹¹⁹ Sūrya und Candra sind zwar verschiedentlich als eigenständige Gottheiten genannt,¹²⁰ die Navagraha treten dagegen einzig im Rahmen von *grhaśuddhi* ('Reinigung' des Hauses) bzw. *karmaśuddhi* ('Reinigung' der Hinterbliebenen bzw. Haushaltmitglieder) nach Abschluss der ersten, als *kriyākarma* bezeichneten Trauer- und Ritualphase wieder auf.¹²¹ Der

¹¹⁸ Schilderungen der Toten- und Ahnenrituale in einem hinduistisch-brahmanischen Kontext geben MICHAELS (1998, 148–165), BENNETT (1983, 92–123) und PANDEY (1969, 234–274, unter Ignorierung der pejorativen Bemerkungen), im Newar-hinduistischen Kontext LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 677–686) und GUTSCHOW ET AL. (2005), im Newar-buddhistischen Kontext GELLNER (1992, 204–213).

¹¹⁹ Siehe z. B. bei MARĀSINI (2000, 462–617) oder ĀCĀRYA (1969a, 497ff.). Eine Vielzahl von *antyeṣṭi*- oder *antya-paddhati-s* sind in Billigdrucken erhältlich.

¹²⁰ *sūrya*- und *candraloka* spielen in karmisch-kosmologischen Vorstellungen bezüglich der Phase zwischen Tod und erneuter Geburt in den *Upaniṣaden* eine wichtige Rolle. Am ausführlichsten sind diese Zusammenhänge in der Chandogya-Upaniṣad beschrieben.

¹²¹ Die *kriyākarma*-Periode, während welcher der Verstorbene im Stadium eines mittellos-unbefriedeten, herumirrenden *preta* verweilt, dauert ca. elf Tage, variiert indes je nach Kastenzugehörigkeit und gesellschaftlichem Status des Verstorbenen. Insbesondere der *kriyāputra*, welcher primär zuständig ist für die rituelle Begleitung des Verstorbenen in dieser Zeit, unterzieht sich einer strikten räumlichen und sozialen Absonderung, welche

Vollzug von *grhaśuddhi* sowie ggf. *pañcaka-śānti*¹²² richtet sich auf die Hinterbliebenen des Verstorbenen und ihre Reintegration in die Gemeinschaft aus, also nicht auf den Verstorbenen selbst. Ein dem *agnisthāpana*-Raster folgendes Feueropfer ist Teil von *grhaśuddhi*, sofern von einem Brahmanen der ParT vollzogen.¹²³ In den NewT buddhistischer und hinduistischer Prägung wird speziell für *grhaśuddhi* (New. *ghaḥsu/ghasu*) häufig ein *Vajrācārya* oder ein *Karmācārya* gerufen, welche unter anderem ein ihrer jeweiligen Tradition entsprechendes Feueropfer vollziehen.¹²⁴ In der VajT werden gemäss Nareśamāna *Vajrācārya* für das *ghaḥsu*-Opfer statt der sonst üblichen zwei- und dreissig nur neun Körnersorten ins Feuer geopfert; diese würden, obschon nicht explizit benannt, die Navagraha symbolisieren.¹²⁵ Die *Karmācārya-s* ihrerseits setzten, wie Surendra Bīr *Karmācārya* erläuterte, für diesen Anlass ein adaptiertes *bhairavāgnihoma* ein, welches den Hauptopferungen vorausgehend die Invokation und die Beopferung der Navagraha als *aṅgadevatā* impliziere.¹²⁶ Vollzieht ein *Rājopādhyāya* selbst diesen Ritualschritt, wird er

den engen Verwandten in abgeschwächtem Masse mit auferlegt ist. *grhaśuddhi* würde eigentlich erst nach Abschluss der Ritualfolge des ersten Jahres nach dem Tod vollzogen, doch lassen die Anforderungen des Alltags eine so lange Absonderungsphase des *kriyāputra* und der weiteren engen Verwandten nicht mehr zu. Weiterhin bleiben jedoch *kriyāputra* und nahe Hinterbliebene für ein ganzes Jahr von festlichen Anlässen fern und ersterer trägt, soweit mit dem Beruf vereinbar, für ein volles Jahr ausschliesslich weisse Kleidung.

¹²² Falls der Tod in der *pañcaka*-Periode eintrat, heisst das, zu einem Zeitpunkt, da eines der fünf letzten *nakṣatra-s* am Himmel stand, sind Opferungen an diese in das *grhaśuddhi*-Feueropfer – unter *viśeṣakarma* – einzuschliessen. Andernfalls drohe, je nach Todes-*nakṣatra*, den nahen Hinterbliebenen Krankheit, gar den Nachkommen der baldige Tod. Für eine Zusammenstellung von diversen Quellen-Zitaten zu *pañcaka-śānti* siehe ĀCĀRYA (1969b, 425–430), für ein *vidhi* siehe MARĀSINI (1999, 253–274).

¹²³ Gemäss Ṛṣi Svāmi werden hier, falls kein *pañcaka-śānti* erforderlich ist, einzig die 102 Opfergottheiten gleichgewichtig mit je einer Opferung beopfert, ohne dass eine eigentliche Hauptgottheit definiert würde.

¹²⁴ Die Tendenz, für dieses Ritual auch traditionsfremde Spezialisten zu engagieren, wird unterschiedlich begründet im Mangel an verfügbaren *Rājopādhyāya-s*, aber auch in der Auffassung, dass das von *Vajrācārya-s* praktizierte *ghaḥsu*-Ritual besonders effektiv sei. Auch NEPALI (1965, 138–139) hält fest, dass *ghaḥsu* in der NewT von einem Brahmanen (insbesondere *Śivācārya* oder *Tinā*) bzw. einem *Vajrācārya* vollzogen werde. Während unter Brahmanen der Vollzug von Totenritualen für Kunden als potentiell gefährlich bzw. verunreinigend gilt und nach Möglichkeit delegiert wird, betonten *Vajrācārya-s*, dass deren Vollzug für sie, die mit den durch den Tod angelockten wie allen anderen Geistwesen unbeschadet umgehen könnten, unbedenklich sei; einige weigern sich jedoch aufgrund der in den Augen der Brahmanen implizierten Degradierung durch diese Tätigkeit, einem entsprechenden Ersuchen nachzukommen.

¹²⁵ Auch NEPALI (1965, 138–139) zählt neun Opfersubstanzen auf, die regelmässig in den Listen der *graha-vṛthi* auftauchen, jedoch ohne einen Bezug zu den Navagraha herzustellen.

¹²⁶ In den NA sind unter *bhairavāgniyajña* / *-yajñavidhāna* / *-homa* 83 Einträge verzeichnet, zum Teil spezifiziert für *caturthīkarma* ('Ritual am Vierten [des Mondmonats]'),

einem *viśvedevāgni*-Manual (alt. *viśvedevahoma* oder *viśvedevayajña*) folgend eine minimale Form des Feueropfers vollziehen.

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

Das weitgehende Fehlen der Navagraha in den auf einen Tod folgenden oder sich an die Ahnen richtenden Ritualen in allen drei Traditionen bestätigt die Auffassung, dass die Navagraha mit dem Leben und weltlichen Geschicken in Bezug stehen, nicht aber mit anderen Welten und ausserirdischen Existenzformen. Ihre eventuelle Einberufung im Rahmen von *grhaśuddhi* widerspricht dem nicht, zumal diese Ritualschritte in ihrer Ausrichtung auf den Haushalt und die Hinterbliebenen wiederum in einem lebensweltlichen Kontext stehen:

<i>karma</i>	ParT	RājT	VajT
<i>antyeṣṭi</i> – Totenrituale der ersten Tage	keine	keine	keine
<i>grhaśuddhi</i> (New. <i>gahsu</i>) – Rituelle Reinigung von Haus und Hinterbliebenen	Navagraha unter <i>homa</i> -Gottheiten	KarT: Navagraha unter <i>homa</i> -Gottheiten	Navagraha symbolisiert in <i>homa</i> -Körnern
<i>śrāddha</i> – Ahnenverehrung	keine	keine	keine

Dass die 'astrologische Existenz' eines Menschen und also auch die Relevanz der Navagraha mit dem Geburtsmoment einsetzt und mit dem Todesmoment aufhört, wird auch unterstrichen in der verbreitet üblichen Verbrennung der Horoskoprolle zusammen mit dem Leichnam.

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

Die Übersicht über Passagen an die Navagraha in kontext-unspezifischen Rahmenmanualen und in Anlass-spezifischen Manualen der hauspriesterlichen Praxis ergeben ein facettenreiches Bild. An den Navagraha-Elementen

grhaśuddhi oder *varṣavardhana* ('Enfalten der Jahre', Geburtstag) oder als *sahasrāhuti* / *sahasrahoma* (Feueropfer, bei welchem jeder geladenen Gottheit 1'008 Opferungen gereicht werden). Das älteste datierte der fast durchwegs in *Neṅvārī*-Schrift geschriebenen Mss. führt N.S. 605 (1484-85 n. Chr.). Alle Mss. sind in Sanskrit verfasst, wobei knapp ein Drittel mit Newari ergänzt wurde. Die stichprobenweise Durchsicht belegt die Integration der Navagraha als *aṅgadevatā* des zentral verehrten Svachandabhairava; A 1233/13 wurde aufgrund der anfangs zu beopfernden Navagraha fälschlicherweise gar als 'Navagrahayāgavidhi' katalogisiert. Manuale der *Karmācārya-s* zeichnen sich durch die ausschliessliche Verwendung von *mantra-s* tantrischer Traditionen bzw. den konsequenten Ausschluss vedischer *mantra-s* aus. Die Manuale für das Feueropfer richten sich, im Gegensatz zur ParT, im Einbezug der *aṅgadevatā* nach der Hauptgottheit, was heisst, dass ein *bhairavāgniyaajña* die Beopferung anderer Nebengottheiten verlangt als beispielsweise ein *siddhāgniyaajña*.

zeigen sich exemplarisch Parallelen und Distinktionen der nachbarschaftlich gediehenden Ritualtraditionen, die einmal die Nähe von ParT und RājT betonen, von denen sich die VajT absetzt, ein andermal diejenige der Newar, die RājT und die VajT vereinernd, in Abgrenzung zur indo-brahmanischen ParT. Die Durchsicht der Rahmenmanuale zeigte beispielsweise, dass die beiden hinduistischen Traditionen die Navagraha unabhängig vom rituellen Anlass in ein *laukikahoma* integrieren, nicht aber die VajT. Dagegen zeigt sich bezüglich der Navagraha-Elemente in den hauspriesterlichen Ritualen mehrfach eine auffällige Resonanz der VajT mit der RājT in gleichzeitiger Abweichung von der ParT. So besteht einzig in der ParT das Konzept eines *grahasāntihoma* als Teil der *pūrvāṅga*-Rituale im Vorfeld der wichtigsten, am Individuum orientierten Rituale. Weiter ist die *rakṣamālā* zu *jan̄ku* ausschliesslich Teil der NewT. Und in der RājT und der VajT sind die Navagraha als Hauptgottheiten in die *janmotsava-pūjā* integriert, wogegen in der ParT im Rahmen eines Geburtstagsrituals hauptsächlich die *Aṣṭacirañjīvi*, Skanda und *Ṣaṣṭikādevī* verehrt werden. Daran lässt sich eine unterschiedliche Assimilation lokaler Praktiken ablesen. Die in Nepal befolgte *Parvatīya*-brahmanische Ritualtradition beruht ausschliesslich auf normativen Texten der regionalen indo-brahmanischen Tradition und erweist sich gegenüber lokalen Praktiken als resistent. Dagegen weist die *Rājopādhyāya*-Tradition, welche sich auf dieselbe vedische Schule beruft, nebst einigen Parallelen grundlegende Modifikationen und lokalspezifische Erweiterungen auf. So wurde nebst den vedischen einer Auswahl tantrischer Quellen richtungsweisende Autorität bezüglich der Ritualpraxis zugesprochen, was unter anderem impliziert, dass nebst allen anderen Gottheiten auch die Navagraha sowohl über ihre vedischen als auch über tantrische *mantra-s* angerufen werden. Aus der singulären Geschichte der *Rājopādhyāya-s* im Tal, ihrer allmählichen Integrierung in eine durch lokale Einflüsse geprägte, im Laufe der Zeit als Newar-Tradition konturierte Gemeinschaft, ging eine Assimilierung und Weiterführung lokalspezifischer Praktiken einher, weshalb heute die Ritualpraxis der Newar hinduistischer Ausprägung in vielen Punkten strukturell derjenigen der Newar-Buddhisten näher steht als derjenigen der *Parvatīya*-brahmanischen Gemeinschaft. Die hauspriesterliche Praxis der VajT wiederum weist nicht nur strukturelle Parallelen zu hinduistischen Traditionen auf, sondern bezüglich der Navagraha-Verehrung zudem inhaltliche Entlehnungen, wie die nachfolgenden Kapitel zeigen werden.

Die kognitiv begründeten Navagraha-Elemente zeugen von einer traditionsspezifischen Konzeption der Navagraha ausserhalb ihrer astrologischen Wurzeln. Die ParT weist ihnen in ihren Rahmenmanualen eindeutig göttlichen Status zu, und wie allen anderen Gottheiten wird ihnen ein bestimm-

ter Wirkungsbereich und eine bestimmte Sphäre zuerkannt. Die RājT sieht die Navagraha ausserhalb der Astrologie primär als Begleiter oder Aspekte ausgewählter Gottheiten; hier zeigen sich Parallelen zu einigen *Śaiva-* und *Devī-Tantra-s*, welche sie denselben Gottheiten zuordnen.¹²⁷ Dagegen treten die Navagraha in den Rahmenmanualen der VajT vorwiegend als eine von mehreren Horden niederer, für den Menschen bedrohlicher Wesen auf, bar jeglicher göttlichen Attribute. Auch im Zuge von *bhīmarathārohaṇa* bleiben sie an der Peripherie der *Pañcarakṣā*. Einzig ihre Verehrung zum Geburtstag stellt sie als Hauptadressaten in den Mittelpunkt, doch drückt sich auch hier in der abschliessenden 'Entsorgung' ihres *dāna* am *mātrkā-pīṭha* die Ambivalenz bzw. Geringachtung ihrer innerhalb der VajT aus.

Die effekt-orientierten Ritualelemente im Rahmen der hauspriesterlichen Ritualzyklen beziehen sich auf die astrologischen Wurzeln der Navagraha. Sie haben durchwegs präventiven Charakter, weshalb die Planetengötter ohne Unterschied in ihrer klassischen Reihenfolge gleichartig verehrt werden. Dies trifft für das *grahaśāntihoma* in der ParT und die *grahapūjā* zum Geburtstag oder als Teil von *bhīmarathārohaṇa* in der NewT zu. Auch das Reichen der *rakṣamālā* und *grahatilaka* sind darin begründet, möglicherweise bevorstehendem Unheil von Seiten der *graha-s* vorbeugend entgegenzuwirken.

¹²⁷ Vgl. die unter Exkurs III, S. 320 genannte Passage aus SP bzw. die unter 5.4 aufgeführten Stellen aus NiT, TaRāT und ŚrīViT.

9. REAKTIV-KURATIVE *GRAHAŚĀNTI*-RITUALE

Die im Zusammenhang mit der hauspriesterlichen Praxis besprochenen präventiven Navagraha-Rituale bzw. -Ritualelemente orientieren sich an der überindividuellen Tradition und werden unabhängig vom betroffenen Individuum in gleicher Weise vollzogen. Ohne dass deren Positionen im einzelnen geprüft worden wären, zielt diese Form der rituellen Zuwendung an die Navagraha darauf ab, potentiell negative Einflüsse abzuwenden bzw. positive Potenzen zu unterstützen. Typisch für präventive Navagraha-Rituale ist die gleichgewichtige Verehrung aller *graha-s*, beginnend mit Sūrya und endend mit Ketu. Ihrer Durchführung liegt eine bestimmte, von Ritualspezialisten geprägte und in den *Śāstra-s* diskutierte, autoritative Rituallehre zugrunde, welche festlegt, in welchen Kontexten an welcher Stelle in welcher Form die Navagraha zu integrieren sind; die *graha*-bezogenen Passagen sind hier abgestimmt auf den rituellen Kontext, der sich, etwa im Rahmen von lebenszyklischen oder religiöses Verdienst versprechenden Ritualen, wohl am Individuum ausrichtet, jedoch in einer unpersönlich-unspezifischen Art, ohne Berücksichtigung konkreter astrologischer oder anderswie individualisierter Komponenten und Einflüsse.

Im Gegensatz zu den präventiven gehören die reaktiv-kurativen *grahaśānti*-Rituale in keiner der besprochenen Traditionen zum zentralen Ritualkorpus; sie können bei Bedarf, zum Beispiel aufgrund ungünstiger Geburts- oder Todesmomente, in einen Ritualablauf integriert werden, stellen aber an sich eigenständige Rituale dar. Reaktiv-kurative *graha*-Rituale bzw. -Ritualelemente sind über das persönliche Horoskop explizit auf ein konkretes Individuum in seiner räumlichen und zeitlichen Gesetztheit abgestimmt; die *graha-s* werden hier einzeln oder als Gruppe als rituelle Massnahme auf eine aufgrund des Horoskops eruierte problematische Konstellation und also negative Phase (*grahadaśā*) verehrt bzw. beschwichtigt, verbunden mit der Erwartung, über eine positive Beeinflussung der planetaren Verursacher deren konkrete negative Einflüsse abzuwenden. Auch reaktiv-kurative *graha*-Rituale richten sich mehrheitlich an alle Planetengottheiten, dem bzw. den diagnostizierten Verursachern des Übels wird jedoch grössere Aufmerksamkeit zuteil als den restlichen der Neunergruppe. Alternativ oder ergänzend kommt die Verehrung von vermittelnden Gottheiten infrage, welchen ein grundlegender Einfluss auf

die *graha-s* zuerkannt wird (siehe Exkurs III).

Die Anweisung reaktiver *graha*-Rituale gehört, im Gegensatz zu präventiven, in die Zuständigkeit des konsultierten Astrologen, welcher aufgrund der Horoskopanalyse entsprechende zu seinem 'reaktiven Instrumentarium' gehörende rituelle Massnahmen empfiehlt. Diese umfassen sowohl Laienpraktiken, welche von den Kunden selbständig anhand seiner Anweisungen vollzogen werden, als auch rituelle Massnahmen, welche einen Ritualspezialisten verlangen. Zu deren Vollzug wird der Betroffene falls nötig einen hierfür befähigten Spezialisten engagieren, wofür der eigene *Purohita*, speziell hierfür zu engagierende Brahmanen bzw. *Vajrācārya-s*, falls in einem bestimmten Tempel vollzogen, die *Pūjārī-s*¹, der Astrologe selbst oder weitere, nicht-brahmanische Spezialisten in Frage kommen. Die Kriterien präventiver und reaktiver *graha*-Rituale sind:

Kriterien	Präventive <i>graha</i> -Rituale	Reaktiv-kurative <i>graha</i> -Rituale
Motivation	Sicherung eines optimalen Verlaufes des Rituals, Abwendung potentieller neg. Einflüsse	Linderung/Behebung der auf die <i>graha-s</i> zurückgeführten Leiden
Charakter	pauschal präventiv	spezifisch reaktiv-kurativ
Beabsichtigte Wirkung	universell-unpersönlich	konkret-individuell
Astrologisch interpretierter Bezug von Ort, Zeit und Akteur	irrelevant	ausschlaggebend
Zeitpunkt des Vollzugs	zu günstigem Moment bez. des gesamten Rituals	unverzüglich, evtl. unter Berücksichtigung <i>graha</i> -spezifischer Wochentage und Tageszeiten
Rituelle Position der Navagraha	Nebengottheiten (<i>aṅga-</i> , <i>parivāradevatā</i>)	Hauptgottheiten (evtl. ersetzt durch ihnen übergeordnete Gottheiten)
Autorität	Ritualspezialist	Astro-Spezialist
Ausführende	<i>Purohita</i> und/oder traditionsspezifische Ritualspezialisten	Individuum selbst gemäss Anweisung des Astrologen, ggf. unter Beizug eines Ritualspezialisten

In der Praxis finden diese beiden effekt-orientierten Ritualtypen nicht immer getrennt statt. So kann der Astrologe bei der Bestimmung eines günstigen Moments für bevorstehende lebenszyklische Rituale gleichzeitig das Horoskop auf ungünstige Phasen der Planeten hin analysieren und gegebenenfalls Massnahmen zur Beschwichtigung der schlecht positionierten *graha-s* empfehlen, die dann vom Priester in den Ablauf des *saṃskāra* integriert werden.²

¹ *Pūjārī* (Nep.) ist hier als Sammelbegriff für die in Tempeln amtierenden Priester zu verstehen, in Abgrenzung zum *Purohita*, dem Haus- bzw. Familienpriester.

² Dies konnte im Hinblick auf die Hochzeit in einer Brahmanenfamilie in Budhanilakantha beobachtet werden, wo im Rahmen des *grahaśāntihoma* für die im Horoskop des

9.1 Reaktiver Rituale und astrologische Praxis

Die Festlegung eines günstigen Moments (Skt./Nep. *muhūrta*) für wichtige rituelle Anlässe, die Analyse des Geburts- oder Todesmoments innerhalb einer Familie und ähnliche Gründe bedürfen der Konsultation eines Astrologen. Daneben stellen Horoskoperstellung und -analyse die wichtigsten Gründe dar, einen Astrologen aufzusuchen. Eine Horoskop-Analyse kann jährlich auf den Geburtstag hin oder in regelmässigeren oder loserer Abständen erwünscht sein, um bezüglich des kommenden Jahres oder der Zukunft zu erfahren, wie die Sterne stehen und ob gegebenenfalls etwas zu deren positiver Beeinflussung getan werden kann. Zudem sind konkrete körperliche, seelische oder familiär-soziale Leiden und Probleme, ausbleibender Kindersegen, mentale Probleme etc. häufige Gründe eines Besuchs beim Astrologen. Die Auffassung, dass in den Sternen eine potentielle Ursache für derartige Leiden gefunden werden kann, ist weiterhin weit verbreitet. Die in einer in Zentralnepal vorgenommenen Studie ausgedrückte Meinung, dass die *graha-s* nur soweit Krankheiten begünstigen, als sie den Menschen schwächen und entsprechend anfällig machen, nicht aber die eigentlichen Krankheitsverursacher sind, dominiert auch im Kathmandutal.³ Auch anstehende Entscheidungen bezüglich Landkauf, Hausbau, Beruf oder Reisen können einen Besuch beim Astrologen implizieren. Schliesslich kann der Gang zum Astrologen ohne konkrete Frage oder Anlass in einem Austausch der eigenen Erfahrungen und dem Bedürfnis nach einem wissenden Zuhörer begründet sein. Nicht selten suchen Leute den Astrologen auch mit dem Horoskop von Familienmitgliedern auf, sei dies im Hinblick auf deren bevorstehenden Geburtstag, aufgrund von Problemen mit den entsprechenden Personen oder um die Gelegenheit, einen Termin beim Astrologen zu haben, entsprechend zu nutzen. Insbesondere die früher von einer Familie dauernd verpflichteten Astrologen, welche für alle familiären Belange ritueller und lebensberaterischer Art konsultiert wurden, erlangten einen vertieften Einblick in die familiären Umstände und konnten deshalb zu wertvollen Vertrauten für familieninterne und persönliche Angelegenheiten aller Art werden.

Bräutigams und der Braut ungünstig stehenden *graha-s* die Zahl der Opferungen erhöht und zusätzlich mit dem entsprechenden *grahamantra* eine *japa*-Sequenz im Namen der Betroffenen ergänzt wurde. Andernorts wurde vom amtierenden *Rājopādhyāya* aufgrund der schriftlichen Anweisung des konsultierten Astrologen je ein *grahadāna* an Maṅgala, Bṛhaspati, Śani und Rāhu in die abschliessende *dāna*-Sequenz von *annaprāśana* integriert; zusätzlich verpflichtete er sich, bei sich zuhause das für die *grahayoginī* Ulkā empfohlene *japa* zu vollziehen.

³ Aufgrund einer in einem Dorf in Zentralnepal unternommenen Untersuchung sehen ein Viertel der Befragten schlecht positionierte *graha-s* als häufigsten Grund einer Erkrankung (BEINE, 2001, 169–170).

Die Wahl des Astrologen steht heute jedem frei und erfolgt aufgrund persönlicher Vorlieben, aber auch aus praktischen (Erreichbarkeit, Verfügbarkeit) oder Prestige-Gründen. Zumal die grundlegenden Komponenten des Horoskops nach einem einheitlichen System errechnet werden, ist dessen Interpretation nicht an denjenigen Astrologen gebunden, der dieses erstellt hat. Auch die grundlegenden Daten in den lokalen astrologischen Kalendern (*pañcāṅga*), welche die wichtigste Berechnungsgrundlage sowohl des Horoskops als auch Moment-bezogener Analysen und *muhūrta*-Bestimmungen darstellen, werden vom staatlichen 'Kalender-Komitee'⁴ alljährlich errechnet und genehmigt, was zu einer weiteren Homogenisierung der astronomisch-astrologischen Grundlagen führt.⁵ Sowohl bezüglich Berechnungs- als auch Auslegungsmethoden der praktizierenden Astrologen besteht jedoch keinerlei Kontrolle.

9.1.1 Die astrologische Diagnose

Die wichtigste Kommunikationsgrundlage bei einer Konsultation stellt das Geburtshoroskop (Nep. *janmakunḍalī*, *cinā*) dar. Es gibt keinen allgemein geltenden Zeitpunkt für die Horoskoperstellung. Die Aufzeichnung des Horoskops durch den Astrologen mag schon auf das Ritual der Namensgebung (Nep. *nuhāran*) hin veranlasst werden.⁶ Insbesondere früher liess man oft auch erst im heiratsfähigen Alter der Kinder ein Horoskop erstellen, zumal wenn vorher kein Grund für eine Konsultation bestand.⁷ Trotz der anhaltenden Popularität der Astrologie ist es auch heute keineswegs so, dass jedermann ein solches besitzen würde; wennwohl in oberen und urbanen Ge-

⁴ Siehe unter Kap. 3 und Exkurs I.

⁵ Die vereinheitlichten *pañcāṅga*-s und die durchgehend in den Horoskopen aufgeführten Grunddaten bedeuten nicht, dass diese von allen Astrologen im Detail genau gleich berechnet sind. So gehen zum Beispiel einige bei der Erschliessung der Planetenstände zur Geburt von dem für Nepal generell festgelegten Längen- und Breitengrad aus, während andere vorab eine genaue Lokalisierung des Geborenen vornehmen und die im *pañcāṅga* angegebenen Werte entsprechend modifizieren. Die dadurch entstehenden Abweichungen kommen insbesondere bei Planetenpositionen in der Nähe eines Übergangs zum Tragen und können unterschiedliche Resultate hervorbringen.

⁶ In den hinduistischen Traditionen wird bis heute vor dem Ritual der Namensgebung ein Astrologe konsultiert, welcher dem Kind aufgrund des Geburtsmoments einen astrologischen Namen vergibt, der ein Leben lang geheim gehalten wird; vgl. BENNETT (1983, 55), TOFFIN (1984, 129) und LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 661).

⁷ Dieser Punkt wurde sowohl von Sūryaprasāda Dhūṅgel wie auch Dineśa Rāja Panta vermerkt. Er scheint auch insofern glaubhaft, als früher die Heiratsvermittlung die Konsultation des Astrologen bedingte, um die Horoskope der Kandidaten auf deren Kompatibilität hin zu vergleichen. Als weiteren Grund einer späteren Erstellung nannte Jagamana Guruṅ die grössere Kindersterblichkeit. Vgl. die Bemerkungen bei BENNETT (1983, 55) und bei TOFFIN (1984, 129).

sellschaftsschichten verbreitet, ist in den unteren und ländlichen Bevölkerungsschichten weder ein Bezug zu einem bestimmten Astrologen noch die Erstellung eines Horoskopes nach der Geburt eines Kindes die Regel.⁸ Auch wenn ein solches grundsätzlich ungeachtet sozialer oder regionaler Hintergründe jederzeit veranlasst werden könnte, scheitert ein solcher Wunsch oft daran, dass die genaue Geburtszeit, oft auch Geburtsdatum und -jahr nicht bekannt sind. Falls letztere und die ungefähre Tageszeit der Geburt erinnert werden, können zumindest die *mahādaśā*-Zyklen der *graha-s* und *grahayoginī-s* (siehe Exkurs I) und das Tierkreiszeichen mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmt werden.⁹ Einige der lokalen Astrologen weichen beim Fehlen der Geburtszeit auf die Handlekunst aus.¹⁰ In der Analyse sind primär die aufgrund des aktuellen Zeitpunkts errechneten Positionen bzw. Phasen der Planeten und Mondknoten, aber auch diejenigen der *grahayoginī-s* und zum Teil der *Munthā* – wie die Mondknoten mathematische Einheiten ohne physische Präsenz am Himmel – ausschlaggebend (siehe Exkurs I).

Das Horoskop stellt nicht die einzige Grundlage einer astrologischen Beratung dar. Zu einem unterschiedlichen Grad bedienen sich Astrologen zusätzlich diagnostischer (z. B. Messen des Pulses) und divinitorischer (Reiswerfen auf ein Diagramm, Spielkarten etc.) Techniken, um andere als astrologische Ursachen eines körperlichen oder anderen Leidens festzustellen; zu den potentiellen Verursachern gehören die göttlichen Schlangen (*nāga*, *nāgadevatā*)¹¹

⁸ Hierzu gibt es keine umfassende Untersuchung, weder innerhalb der ParT noch der NewT. Meinem Bekanntenkreis gehören *Parvatīya*-brahmanische Zuwanderer aus ländlichen Regionen an, welche kein *janmakunḍalī* besitzen, wogegen sowohl innerhalb der in den Städten des Tales ansässigen brahmanischen Familien, *Parvatīya* und Newar, als auch unter den newar-buddhistischen *Vajrācārya-s*, *Śākya-s* und *Urāy* ein *kunḍalī* eine Selbstverständlichkeit zu sein scheint.

⁹ Deren Bestimmung stützt sich auf das *janmanakṣatra*, welches für ca. zweieinhalb Tage konstant bleibt; siehe Exkurs I. Zudem widmeten sich astrologische Werke schon früh der Erstellung von Horoskopen bei fehlender Geburtszeit der entsprechenden Person aufgrund astrologisch-mathematischer Methoden (vgl. BJ, 26. Kapitel).

¹⁰ Die Interpretation der Handlinien (*hastarekhā*) in ihrer südasiatischen Ausprägung kann als Schwesterwissenschaft der Astrologie bezeichnet werden; die Komponenten des Horoskops, insbesondere die Planeten, werden in spezifischen Bereichen der Hand lokalisiert und mit den Handlinien und weiteren Merkmalen in Bezug gebracht und interpretiert.

¹¹ Die *nāga-s* stellen eine wichtige Spezies göttlicher Wesen in allen drei untersuchten Traditionen dar. Sie halten sich in den besiedelten Räumen auf, und in jedem Quartier, zudem in jedem Haus wohnt in der Auffassung der Leute ein *nāga*, der die Bewohner beschützt, sofern ihm die entsprechende rituelle Verehrung angedeiht. Jährlich an *Nāgapañcamī* (im Monat Śrāvāṇa, 5. *tithi* der hellen Mondhälfte, im Frühherbst) findet zu Ehren der Schlangengötter ein Fest statt; in elaborierter Form werden die in den Tempeln und Quartieren ikonographisch präsenten Schlangengötter verehrt, und der Hausherr und/oder seine Frau vollziehen über dem Hauseingang eine *nāgapūjā*. Die *nāga-s* gehören ferner regelmässig zu den Nebengottheiten in den hauspriesterlichen Ritualen. Zu den *nāga-s* und Nepal-

oder die eigene *kuladevatā*¹², aber auch das Einwirken von *bokṣī-s* (Nep.)¹³ oder durch *tāntrika-s* vollzogene manipulative Praktiken (*kuvidya, abhicāra*)¹⁴ bedingte Misstände. Alle diese Ursachen implizieren entsprechende rituelle Massnahmen, welche der Astrologe situationsbezogen empfehlen wird, auf die im folgenden aber nur am Rande eingegangen wird.

Eine individuell-astrologische Diagnose beruht auf einer Vielzahl aus dem Horoskop ersichtlicher Aspekte, die themenspezifisch gewichtet werden.¹⁵ Bezogen auf das Geburtshoroskop bezeichnet *daśā*¹⁶ Zeit-Phasen, die aufgrund

spezifischen Aspekten siehe DRAPER (1986). Bei VAJRĀCĀRYA (1980b) sind die Namen der acht bzw. neun in den grösseren Ritualen der VajT verehrten Schlangenkönige (*nāgarāja*) aufgelistet.

¹² Die *kuladevatā* steht den Mitgliedern eines Familienverbundes besonders nahe, weshalb sie insbesondere bei internen Spannungen und dadurch bedingten physischen und psychischen Leiden potentiell als Ursache erwoogen wird, oft begründet in der Vermutung, dass sie aufgrund ungenügender ritueller Zuwendung erzürnt sei. Zu Bedeutung und rituellen Pflichten der *kuladevatā* gegenüber siehe BENNETT (1983, 131–136) und ausführlich BISTA (1971). Beide beziehen sich auf die Tradition höherkastiger *Parvatīya*-Gemeinschaften. Wie Lynn Bennett betont, gibt es in der Verehrung der *kuladevatā* keine festgelegte, allgemein verbindliche Ritualtradition, indes ähnliche Strukturen; in der Regel wird einmal jährlich ein von allen männlichen Familienmitgliedern (Nep. *sagoṭrī* – 'die demselben *gotra* Angehörigen') gemeinsam auszuführendes Ritual am Ort der *kuladevatā* vollzogen, daneben sind alle Mitglieder dazu angehalten, im Rahmen ausseralltäglicher Rituale einen der Opfergaben für diese Gottheiten zur Seite zu legen. Allen gemeinsam ist die Überzeugung, dass die *kuladevatā* 'ihre' Familien beschützen und ihnen Reichtum, Prosperität und männliche nachkommen bescheren (BENNETT, 1983, 132). Gemäss Ṛṣi Svāmi ist die *kuladevatā* zusätzlich als Teil der *nityapūjā* täglich zusammen mit den *pañcāyana-devatā* zu verehren. Ein in den Grundzügen vergleichbares System besteht innerhalb der Newar-Gemeinschaft in der Verehrung der als *digudyaḥ* oder *āgā dyaḥ* bezeichneten Clan-Gottheit, welcher einmal jährlich ein von den zugehörigen *phukī-s* (New., agnatische Familienverbände) gemeinsam durchgeführtes Ritual gewidmet ist (LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA, 1992, insbes. 308–312).

¹³ Als *bokṣī* werden Frauen bezeichnet, denen spezielle Kräfte nachgesagt werden. Auch wenn sie wegen ihrer heilerischen Fähigkeiten von den Leuten konsultiert werden mögen, haben sie in der Gemeinschaft einen negativen Ruf, und bis heute kann man regelmässig in der lokalen Presse von Fällen lesen, in denen Frauen, welche der Hexerei angeklagt wurden, von der Dorfgemeinschaft in höchst demütigender Weise öffentlich 'gerichtet' werden. Zum Phänomen der 'Besessenheit durch eine Hexe' (Nep. *bokṣī lāgyo*) siehe die ethnopsychosomatische Studie von WIEMANN-MICHAELS (1994).

¹⁴ Vgl. Exkurs II.

¹⁵ Der Lehrtradition des konsultierten Astrologen entsprechend kommen hier unterschiedliche Praktiken bezüglich Auswahl und Auslegung zum Zug.

¹⁶ *daśā* (Skt./Nep.) bezeichnet in einem allgemeinen Sinn 'Zustand', 'Befindlichkeit', in der Regel mit negativen, problemhaften, nicht selbstverschuldeten Zuständen assoziiert. *daśā* bezeichnet auch einen der folgenden zehn physisch-psychischen, mit Kontrollverlust assoziierten Zustände des Menschen: *abhilāṣā, cintā* (Gedankenhaftigkeit), *smaraṇa* (Verhaftung in Erinnerungen), *guṇa-kathana* (Sorge), *udvega* (Delirium), *pralāpa, unṁāda*

der relativen Position einzelner der neun *graha-s* oder weiterer astrologischer Einheiten als relevant angesehen werden. Im allgemeinen Sprachgebrauch wird der Begriff für problematische, unglückbringende astrologische Perioden verwendet, aber auch als Begründung unglücklicher Vorfälle.¹⁷ Häufig hört man als Bezeichnung negativer Planetenphasen auch *doṣa*.¹⁸

Zu den wichtigsten *daśā-s*, die aufgrund des Geburtshoroskops in der lokalen astrologischen Praxis festgestellt werden, gehören *vimśottari daśā* und *tribhāgī daśā*, die für jeden *graha* bestimmt werden können, ferner wird spezifisch für Śani *sādhēsātayā daśā* errechnet, welches als besonders ungünstig gewertet wird (vgl. Exkurs I). Zusätzlich zu diesen Typen von *graha-daśā* wird das aktuelle *yoginī-daśā* bestimmt.¹⁹

9.1.2 Das astrologische 'Massnahmenpaket'

Mit der Analyse des Horoskops hinsichtlich negativer Einflüsse von Seiten der *graha-s* und *yoginī-s* und der Bestimmung ihres Erklärungswertes für körperliche oder andere Leiden des Kunden ist die Arbeit des Astrologen nicht getan. Vielmehr wird er in einem weiteren Schritt ein 'Massnahmenpaket' entwerfen, um den negativen Einflüssen entgegenzuwirken. Dieses besteht einmal in der unverzüglichen 'Behandlung' der Kunden vor Ort, welche je nach konsultiertem Astrologen mit unterschiedlichen Mitteln erfolgt. Zu den oral verabreichten Substanzen gehören speziell behandelte Reiskörner, Wasser oder ayurvedische Mischungen, die vorgängig und/oder bei der Verabreichung mit *mantra-s* 'aufgeladen' werden.²⁰ Ascherückstände von aus-

(Irrsinn), *vyaghi*, *jaḍatā*, *maraṇa* (Sterben). Alternativ benennt *daśā* eine von zehn Lebensphasen (*daśa daśā avasthā*): Verbleib in der Gebärmutter, Geburt, Kleinkindalter, Kindheit, Jugend, Erwachsenenalter, Alter, Gebrechlichkeit, letzter Atemzug, Tod.

¹⁷ So wird in Nepali jemandes Pech kommentiert mit *daśā lāgyo*, was in etwa unserem 'Pech gehabt' gleichkommt.

¹⁸ *doṣa* (Skt. *duṣ-* – 'Übel', 'Schuld', 'Schlechtigkeit', 'Fehler') bezeichnet eigentlich selbstverschuldete negative Anhaftungen oder charakterliche Defekte oder die durch anderen zugeführten Schaden auf einen selbst zurückfallende Schuld. *doṣa* heissen ferner in der ayurvedischen Medizin die drei Grundkomponenten *pitta*, *vāyu* und *śleṣman* bzw. die durch diese verursachten Krankheiten. Zu unterschiedlichen Kontexten von *doṣa* siehe KaTaKo IV, 206–227.

¹⁹ Einige Astrologen errechnen zusätzlich unvorteilhafte Perioden von Munthā (siehe Exkurs I). In den nachfolgenden Ausführungen bleiben die reaktiven Ritualelemente an die *grahayoginī-s* oder Munthā weitgehend unberücksichtigt, woraus nicht etwa zu schliessen wäre, dass sie in der lokalen Praxis jeglicher Relevanz entbehrten. Zur 'Behandlung' von *grahayoginī-* und *munthādaśā* werden analog zu den *graha-s* insbesondere *dāna*, *japa* und *stotra* empfohlen, wobei auch hier zumindest theoretisch *homa* infrage kommt.

²⁰ So führt Rameśvara Pouḍel zu diesem Zweck mit Asche vermischte Reiskörner, die in bestimmter Anzahl eingenommen werden, Yogendra Vajrācārya verabreicht Wasser, das er vorab im Becher mit seinem dreikantigen Dolch rührt zur stimmlosen Rezitation von

gewählten verbrannten Substanzen, von einem Feueropfer, aus einem bestimmten Tempel sowie weitere wiederum speziell vorbehandelte Substanzen werden äusserlich angewendet, als Stirnmal aufgetragen, über den Kopf gestreut oder als Amulett um den Hals oder den Oberarm gebunden. Weiter kann der Astrologe den Binsenbesen zum Abklopfen des Kunden einsetzen,²¹ oder aber er praktiziert Formen des Handauflegens.²² Zur Vorbehandlung der eingesetzten Substanzen sowie zu deren Verabreichung und den weiteren Behandlungsschritten setzt der Astrologe wirkkräftige Formeln ein, die er die einzelnen Handlungsschritte begleitend tonlos oder murmelnd rezitiert. Hierbei handelt es sich um Hymnen oder *mantra*-s, deren sich der Astrologe seiner eigenen Tradition und gegebenenfalls seiner persönlichen Initiation gemäss bedient.²³ Zusätzlich zur 'Behandlung' vor Ort 'verschreibt' der Astrologe abgestimmt auf die als ungünstig erkannten *daśā*-Einflüsse nebst diätetischen oder kleidungsbezogenen insbesondere auch rituelle Massnahmen, welche zusätzlich auf eine Reduktion der negativen Auswirkungen abzielen. Hierzu gehören unterschiedlich elaborierte Formen und Kombinationen von *grahajapa*, *grahahoma*, *grahapūjā* und *grahadāna*. Geläufig sind zudem Anweisungen zur Verehrung einer bestimmten, mit dem entsprechenden *graha* assoziierten bzw. diesem vorgesetzten Gottheit oder zum Vollzug traditionsspezifischer Vertreibungs- bzw. Schutzrituale, wie sie bei unterschiedlichen Anlässen eingesetzt werden.

Das Tätigkeitsfeld der Astrologen veranschaulicht die Gründe für die mehrfache Zuordnung dieser Berufsgruppe. Aufgrund der astronomisch-astrologischen Texttradition, auf welche sie sich bezüglich der Horoskopie stützen, gehören sie zu den Schriftgelehrten und Vertretern der traditionellen Wissenschaften, ein Aspekt, den OPPITZ (1986) betont. Aufgrund ihrer eigenen spirituellen Schule und der daraus gewonnenen geistigen Potentiale, die sie in

mantra-s, Jitānanda Jośī holt bei Bedarf ayurvedische, aus Indien importierte oder selber erstellte Sirups aus dem Schrank.

²¹ Der Binsenbesen kommt bei Rameśvara Pouḍel, Jitānanda Jośī oder Yogendra Vajrācārya regelmässig zum Einsatz, bei den ersteren beiden begleitet von lautstarkem 'Saugen', bei letzterem von verhaltenem 'Blasen'; diese Methode der Behandlung (Nep. *jhārphuke*, ein Kompositum aus *jhārnū* – 'niederbringen', 'austreiben' – und *phuknu* – 'blasen') wird auch von einigen der traditionellen Heiler und Medien praktiziert; vgl. DIETRICH (1998), GELLNER & SHRESTHA (1993), GELLNER (1994) und SHARMA (1981).

²² Varianten des Handauflegens auf den Kopf oder andere Körperteile praktizieren z. B. Rameśvara Pouḍel oder Jitānanda Jośī.

²³ Zur Arbeit jedes Astrologen gehört begleitend die private meditativ-rituelle Praxis. Einige der Astrologen haben zusätzliche Weihen in bestimmte, nur Initiierten zugängliche Kulte, und entsprechend sind es die über die Weihe ausgewählten Gottheiten, die ihnen auch bei ihrer Arbeit mit den Kunden zur Seite stehen.

ihren Beratungen und Behandlungen einsetzen, werden sie von ihren Kunden und Kundinnen durchwegs als 'Lehrer' oder 'Meister' (*guru*) angesprochen. Ihre Behandlungstechniken wiederum rücken sie einerseits in die Nähe lokal geprägter Heilertraditionen, weshalb sie in Studien zu diesem Thema unterschiedlich mit aufgeführt wurden,²⁴ andererseits in die Nähe von Ritualspezialisten, zumal sie ihre Kundschaft anweisen, die Durchführung spezifischer Rituale zu veranlassen, und ihnen hierfür auch Richtlinien zum Zeitpunkt (z. B. spezifischer Wochentag), zum Modus (z. B. *homa*, *dāna*), zum Ablauf (z. B. spezifische Anzahl Wiederholungen bei *japa*) und der zu verwendenden Materialien vorgeben.

Wie mehrmals angedeutet, arbeitet kaum ein Astrologe genau wie der andere; nicht nur Horoskopdeutungen werden anhand unterschiedlicher Techniken und Gewichtungen vorgenommen, auch Auswahl und Anwendung von 'Behandlungsmethoden' unterscheiden sich. Die nachfolgend beschriebenen Praktiken im Zusammenhang mit *grahaśānti* zeigen die Palette an alternativen, oft kombiniert angewendeten Einwirkungsweisen auf.

9.2 Varianten reaktiver *grahaśānti*-Rituale

Die vom Astrologen 'verschriebenen' Rituale, ob die *graha-s* selbst oder andere Gottheiten adressierend, folgen keinem 'orthodoxen' Kanon. Vielmehr beruft sich der Astrologe bezüglich seiner 'Ritual-Cocktails' auf die eigene Lehre und Erfahrung, zudem spielt seine lokale Verankerung eine wichtige Rolle. Nicht zuletzt fließen finanzielle und statusbezogene Aspekte des Kunden bzw. der Kundin in die Beratung ein.

Als *grahaśānti* bezeichnete Rituale implizieren nicht zwingendermassen die Adresse der *graha-s* selbst, vielmehr können direkte und indirekte Varianten unterschieden werden. Weiter tendieren von Laien selbständig ausführbare Rituale zu minimaler Formalität und lokalspezifischen Praktiken, die von Spezialisten durchzuführenden zu traditionsspezifischen, auf autoritative Texte abgestützte und ortsunabhängige Formen.²⁵ Während die vom Kunden eigenständig auszuführenden Ritualschritte einzig unter die Autorität des konsultierten Astrologen fallen, geht die Autorität im Falle des Beizugs eines Ritualspezialisten bezüglich der Ausführung auf diesen über; die Was-Frage obliegt dem Astrologen, die Wie-Frage dem Ritualspezialisten. Die vom Kun-

²⁴ Siehe zum Beispiel bei GELLNER (1994), DIETRICH (1998) oder SHARMA (1981).

²⁵ Auch hier treten Mischformen auf, etwa, wenn ein Laie zwar eigenständig zu einem spezifischen Tempel geht, dort aber den Tempelpriester oder vor Ort anwesende, sich für Kundenrituale anbietende Ritualspezialisten engagiert, oder im Falle eines Brahmanen, der *grahajapa* für sich selber vollziehen kann – im Gegensatz zu einem *grahaśāntihoma* oder *grahadāna*, die in jedem Fall den Beizug eines Priesters bedingen.

den an den Ritualspezialisten überbrachten Aufträge des Astrologen nennen Ritualmodi, welche in allen der hier diskutierten Traditionen verankert sind: das Feueropfer (*homa*, *yajña*), die repetitive *mantra*-Rezitation (*japa*) oder die rituelle Gabe (*dāna*).

Typus	ParT	RājT	VajT
Laienpraxis inklusive <i>graha-s</i>	formloses <i>grahadāna</i> , <i>stotra</i> , <i>japa</i> mit <i>śāstroktamantra</i>	formloses <i>grahadāna</i> , <i>stotra</i>	formloses <i>grahadāna</i> an eine Gottheit
Laienpraxis exklusive <i>graha-s</i>	Verehrung des <i>grahapati</i>	Verehrung einer mit den <i>graha-s</i> in Bezug stehenden Gottheit gemäss Anweisung des Astrologen, Verehrung der <i>pīṭha-devatā</i> und des Ganeśa des eigenen <i>ṭol</i> , Verehrung der <i>kuladevatā</i>	Verehrung einer mit den <i>graha-s</i> in Bezug stehenden Gottheit gemäss Anweisung des Astrologen, Verehrung der <i>pīṭha-devatā</i> des eigenen <i>ṭol</i> , Verehrung der <i>kuladevatā</i>
Spezialistenpraxis inklusive <i>graha-s</i>	<i>graha-japa</i> , <i>-homa</i> , <i>-pūjā</i> , <i>-dāna</i>	<i>graha-japa</i> , <i>-homa</i> , <i>-pūjā</i> , <i>-dāna</i>	<i>graha-japa</i> , <i>-homa</i> , <i>-pūjā</i> , <i>-dāna</i>
Spezialistenpraxis exklusive <i>graha-s</i>	<i>rudrī</i>	<i>rudrī</i>	Rezitieren von Texten an die Pañcarakṣā, Grahamāṭṛkā, evtl. Pratyāṅgirā und Tārā

Sowohl die Ritualspezialisten der ParT als auch der RājT und NewT bezeugen eine Auswahl an reaktiven, sich auf die Verehrung bzw. Beschwichtigung der Navagraha ausrichtenden Ritualen, welche sich auf traditionsimmanente Praktiken des *homa*, *japa* und *dāna* abstützen. Vertreter aller drei Traditionen beschreiben Varianten mehr oder weniger elaborierter Ritualkompositionen; so können von einem bis zu einer ganzen Anzahl von Spezialisten involviert sein, das Ritual kann von einer Stunde bis zu mehreren Tagen in Anspruch nehmen, es kann sich auf einen minimalen Materialeinsatz beschränken oder aber als ein höchst aufwendiges und vielfältiges Materialkarussell ausgeführt werden.

Von Ritualspezialisten auszuführende reaktive *grahaśānti*-Abläufe erweisen sich als Kompositionen aus bzw. Modifikationen von bestehenden Ritual-elementen, wie sie in den vorgängig besprochenen Kontexten der hauspriesterlichen Praxis traditionsspezifisch zur Anwendung kommen. Diese unterschiedlich modifizierte Verwendung der in anderen Ritualkontexten eingesetzten *graha*-bezogenen Manuale bzw. Ritualelemente ist beispielhaft für die Regelmäßigkeit und gleichzeitige Virtuosität der Spezialisten im Umgang mit Ritualbausteinen und deren Arrangement für spezifische Zwecke. Dagegen liefert die Vielfalt der Laienpraktiken Beispiele einer rituellen Umsetzung traditionsübergreifender, in der Astrologie verwurzelter Bezüge und Wirk-

konzepte unter Einbezug der lokalspezifischen sakralen Geographie, wie sie im Kapitel 6 hinsichtlich der Navagraha vorgestellt wurde.

9.2.1 *Laienpraktiken der reaktiven graha-Verehrung*

Zusätzlich oder als Alternative zu Ritualen, für welche ein Ritualspezialist zu sich nachhause bestellt oder in einem Tempel ad hoc engagiert wird, bezeugt die lokale Tradition eine Reihe von Praktiken, welche auf Anweisung des Astrologen ausschliesslich vom Betroffenen selbst vollzogen werden können. Diese mögen eine bestimmte Diät, das Meiden einer bestimmten Kleiderfarbe oder das Tragen eines vom Astrologen hergestellten Amuletts (Nep. *jantara*) beinhalten. An eigentlich rituellen Laienpraktiken ist der Besuch von bestimmten Tempeln und die Verehrung spezifischer, mit den Navagraha in Beziehung gebrachter Gottheiten sehr verbreitet. Eine Reihe lokaler Tempel werden mit der Beschwichtigung der *graha-s* assoziiert und entsprechend in einem präventiven Sinne auf den Geburtstag hin oder auf Anraten des Astrologen als gezielte reaktive Massnahme besucht. Die Wahl dieser Gottheiten gründet auf je spezifischen Relationen zu den *graha-s*, sei es über die ihnen zugeschriebene Schutzfunktion, ihre charaktermässige Affinität oder ihren Bezug zu Zeitlichkeit (siehe Exkurs III). Weiter kann ihre spezifische Nähe zum Adepten oder – wie im Falle der *Daśamahāvidyā* – zu den beratenden Astrologen ausschlaggebend sein.

In Kathmandu stellen der Mahākāla-Tempel (Nep./New. Mahāṅkal) in Thunḍikhel, der Saṅkaṭā-Tempel in Ṭebahā, der Pacalibhairava-Tempel in Tekhu und der Śiva-Parvatī- alias Yoginī-Tempel beim Hanumāndhoka häufig aufgesuchte Orte für die *graha*-Beschwichtigung dar. Zu allen diesen Tempeln kommen Verehrende sowohl hinduistischer als auch buddhistischer Ausrichtung, welche unter *graha*- bzw. *yoginīdaśā* leiden. Die *Pūjārī-s* nehmen keine *graha*-spezifischen *japa*-Aufträge entgegen, wohl aber *grahadāna*, welches hier in der Regel unspezifisch in Naturalien und/oder als Geldbetrag gereicht wird. Der Mahākāla-Tempel steht heute an einer der meistbefahrenen Strassen der Stadt. Der zum Hauptschrein gehörende Pipal-Baum, den die Besucher als Teil ihres Verehrungsrundgangs umkreisen, ist zu einer Insel in der Strassenmitte geworden. Im Innenhof des Tempels bieten insbesondere an Samstagen bis zu zwanzig zum Teil aus dem nepalischen Tiefland zugezogene hinduistische *Paṇḍita-s* ihre Dienste an, welche von den Besuchern vorwiegend für *graha*-Rituale (ohne *homa*) und die Rezitation von verdienstvollen Texten in Anspruch genommen werden. Gehsteige in der Nähe dieses Tempels sind beliebte Aufenthaltsorte für Strassenastrologen, welche hier ihre

Dienste anbieten.²⁶

Die *graha*- bzw. *grahayoginī*-bezogenen Rituale konzentrieren sich weiter auf den Saṅkaṭā-Tempel in Tebahā.²⁷ Insbesondere an Samstagen finden sich auf dem Platz um den Tempel bis zu dreissig Spezialisten meist hinduistischer Provenienz ein, um für Kunden *graha*-Rituale zu vollziehen oder weitere schutzerzeugende oder verdienstvolle Texte zu rezitieren.²⁸

Pacalibhairava wird vorwiegend im Zusammenhang mit *daśā* der Schattenplaneten Rāhu und Ketu, aber auch Śani aufgesucht (vgl. S. 324). Falls sie ein *graha*-spezifisches *dāna* mitgebracht haben, deponieren die Besucher es auf einem hierfür vorgesehenen, in Metall gearbeiteten *maṇḍala* vor den Hauptgottheiten des offenen Schreins. Wie alle anderen Gaben werden auch diese laufend von den amtierenden Priestern aussortiert und weggebracht.²⁹

Zum Śiva-Parvatī- alias Yoginī-Tempel am Hanumāndhoka kommen insbesondere Leute der Umgebung, welche in der Regel auch die Priesterfamilie – es handelt sich um *Rājopādhyāya* – kennen. Die neun im Tempelinneren aufgereihten Göttinnen werden von Besuchern sowohl als *Navadurgā* als auch als die neun *grahayoginī*-s verehrt (vgl. S. 338). Vasanta Prasāda Rimāl, der aktuelle Hauptpriester, vollzieht hier *grahapūjā*/-*dāna* und *yoginīpūjā* für Kunden, betont dagegen, dass auch im Falle von *grahadaśā* einzig die Verehrung der entsprechenden *yoginī* genüge.³⁰

Als Ort für *graha*-bezogene Rituale wenig populär ist der Tripureśvara-Tempel im Süden Kathmandus, obschon dieser auch mit einem *graha*-*maṇḍala*

²⁶ Dabei handelt es sich um eine sehr heterogene Gruppe bezüglich ihrer Herkunft (Nepalis, Inder, Kashmiris), ihrer Zugehörigkeit (*Parvatīya*, *Maṅgī*, *Guruṅg*, Maithili, etc.) und der angebotenen Dienste, die astrologisch-horoskopbezogene, handleserische, divinatoire und rezitative Praktiken einschliessen (vgl. Abb. S1, S3 und S4).

²⁷ Obschon dieser wie auch der Saṅkaṭā-Tempel in Patan unter diesem Namen bekannt sind, handelt es sich bei der jeweiligen Hauptgottheit keineswegs um die *grahayoginī* Saṅkaṭā oder eine andere Göttin, sondern um Caṇḍamahāroṣaṇa (siehe Exkurs III, 323). Dies hindert hinduistische Pilger aber nicht, hier die *grahayoginī* Saṅkaṭā zu verehren.

²⁸ Die auf dem Zufahrtsweg feilgebotenen Gabenteller, denen ein Eisenschälchen mit Gerste, Puffreis, Sesam, schwarze Soyabonen, ein Eisenstück und ein schwarzer Stoffstreifen beigelegt war, verweisen auf eine rituelle Assoziation dieser Gottheit insbesondere mit Śani und Rāhu.

²⁹ Hier wie an vielen der *māṭṛkā*-Schreine in der NewT teilen sich die zuständigen Spezialisten nach Aufgaben auf: (1) der *Pūjārī* ist zuständig für *nityapūjā* (familien- oder personengebundenes Amt, in der Regel *Vajrācārya* oder *Śākya* bei buddhistischen bzw. spezialisierte *Ācārya*-Familien bei hinduistischen Heiligtümern); (2) der *Dyaḥpale* ist zuständig für die Reinigung, amtiert als Wächter des Heiligtums, als Empfänger der von den Verehrenden dargebrachten Gaben (*Dhyaḥlā*, *Kusle-Yogi* oder *Kasaiñ* je nach Ort); (3) *guthi* zur Organisation der Feste des Tempels (*Jyāpu*).

³⁰ Saṅkaṭā ist auch in anderen Tempeln präsent, so etwa, zusammen mit Bagalāmukhī, in einem Nebenschrein des Naxal-Bhagvatī-Tempels in Kathmandu, doch fehlt jeder Bezug zu *grahaśānti*.

ausgestattet ist.³¹ Dieser Tempel wird von den amtierenden Priestern als Duplikat des Paśupatinātha in Deopatan dargestellt bezüglich Gottheit, Priesterschaft (der *Mūlpūjārī* ist ein im Naradevī-ṭol wohnhafter Bhaṭṭa) und Kult; in der Tat bestehen offensichtliche Parallelen bezüglich der zentralen Gottheiten und des Kultes.

Dagegen steht der Paśupatinātha-Tempel in Deopatan unter Hindus in engem Bezug zu den *graha-s*. In diesem Tempel ist ein in den täglichen Kult der Hauptgottheit einbezogenes steinernes *graha-maṇḍala* vorhanden, worauf Laien zusätzlich zur Verehrung der Hauptgottheit in eigener Regie oder unter Beizug eines Tempelpriesters *grahapūjā* und *-dāna* vollziehen können. Auch der Bhuvaneśvarī-Tempel unweit davon entfernt weist ein steinernes *grahamaṇḍala* auf, welches in die täglichen Rituale des amtierenden *Karmācārya* integriert ist; für *grahaśānti* von Privat habe dieser Ort, so die Einschätzung von Suvarṇa Karmācārya, vergleichsweise wenig Bedeutung. Aus einem anderen Grund gilt der *Guhyeśvarī*-Tempel als effektiver Ort bei *grahadaśā*; die Besprenkelung (*abhiṣeka*) mit dem aus einem in Stein gefassten, quadratischen Loch quellenden Wasser wird als effektives Mittel bei *grahadaśā* gepriesen.³²

In Patan hat sich der Kumbheśvara-Bhagalamukhī-Tempel als Ort für *graha*-Rituale etabliert. Die *Pūjārī-s* des Śiva-Kumbheśvara sind *Rājopādhyāya-s*, doch an Donnerstagen und Samstagen finden sich auf dem Gelände zehn bis zwanzig indo-brahmanische *Paṇḍita-s* ein, welche für Kunden *graha-* und *yoginīśānti* durchführen.³³ Zur Sammlung der durchwegs gedruckten Handbücher dieser brahmanischen Spezialisten gehört eine Ausgabe des Śāktapramoda, woraus die *mahāvidhyā-stotra-s*, *kavaca-s* und evtl. eine der *nāmavali*-Varianten rezitiert werden.³⁴ Bhagalamukhī ist hier die *Śakti* von Kumbheśvara-Bṛhaspati, gleichzeitig ist sie als eine der zehn *mahāvidyā-s* vornehmlich mit der Ver-

³¹ Einer der hier wohnenden Hilfspriester, HariHara Nepāl Upādhyāya, nennt eine durchschnittliche Zahl von fünf bis zehn Besuchern pro Monat, die auf dem *graha-maṇḍala* selbständig oder mit seiner Hilfe ein *grahaśānti* vollziehen würden.

³² Information von Nārāyaṇa Jośi und Rameśvara Pouḍel; das Betreten des Tempelhofes ist für Nicht-Hindus untersagt, weshalb die Beschreibung nicht verifiziert werden konnte.

³³ Dieser Tempel ist seit einigen Jahren sehr populär geworden für Rituale zur Linderung bzw. Annullierung der Folgen eines *graha-* oder *yoginī-daśā*. Dieser Trend wurde gemäss Madhanśyama Śarmā und Aiśvaryadhār Śarmā initiiert durch den in der Nähe des Tempels amtierenden königlichen Astrologen, Maṅgalrāja Jośi, der seine Klientel regelmässig dorthin schickte.

³⁴ Śāktapramoda, ein Text aus dem späten 18. Jh., führt für jede der *mahāvidhyā-s* ein separates, als *tantra* bezeichnetes Kapitel mit je neun bis elf, für Kālī deren 33 Ritual-elementen, zu denen bei allen *dhyāna*, *yantra*, *mantra*, *pūjāvidhi*, *stotra*, *kavaca*, *hṛdaya*, *śatanāmavali* und *sahasranāmavali* gehören.

treibung von bösen Einflüssen assoziiert, worin sich ihre Anrufung bei *grahadaśā* begründet.³⁵ Ein weiterer Ort in Patan, wo die lokale Bevölkerung ohne die Assistenz eines Priesters im Namen der Navagraha hingehet, ist der in der westwärts vom Kṛṣṇa-Tempel wegführenden Gasse gelegene Schrein der Chinnamastā, einer weiteren Protagonistin der *mahāvīdyā-s* mit buddhistischen Wurzeln.³⁶ Eine vorwiegend von Newar-Buddhisten befolgte Tradition hat sich in Patan um den zum Hiraṇya Mahāvihāra gehörenden Saṅkaṭā-Schrein entwickelt. Hier wird von den amtierenden *Vajrācārya-s* auf Bestellung *rāhu-* und *śani-japa* vollzogen, und BesucherInnen kommen insbesondere an Dienstagen und Samstagen zur Verehrung von Saṅkaṭā bzw. Caṇḍamahāroṣaṇa (siehe Exkurs III, S. 323), falls sie unter *graha-* oder *saṅkaṭā-daśā* leiden.³⁷ Insbesondere im Kontext von *yoginī-daśā* kommen auch *Śivamārgī-s* hierher, wobei sie einen eigenen Priester für *japa* mitbringen mögen (VAJRĀCĀRYA, 2002, 12). Insbesondere bei *rāhudaśā* wird auch in Patan Mahākāla (vgl. S. 323) verehrt, doch scheint kein spezifischer lokaler Schrein hierfür bevorzugt zu werden; jeglicher der in den buddhistischen *bahā-s* am Eingang präsenten Mahākāla-Schreine kann bei *rahudaśā* gewählt werden.

Eine einmalige Entwicklung zeichnet sich bezüglich *grahaśānti* in der *Agniśālā* in Patan ab. Dieser einmalige Feuer-Tempel wurde als dauernde Installation des vedischen Feueropfers mit fünf Altaren gegründet, in dessen grösstem, nach Viṣṇu benannten Altar ein ewiges Feuer unterhalten wird.³⁸

³⁵ Die *Daśamahāvīdyā-s* ('zehn grosse Wissenshüterinnen') stellen den Kern einer späten tantrischen Schule dar, welche eine Zusammenführung bzw. Essentialisierung bestehender *śākta*-Traditionen versuchte und sowohl hinduistisch- als auch buddhistisch-tantrische Göttinnen zusammenführte (siehe Exkurs III, S. 335); die direkte Assoziation von *graha-s* und *mahāvīdyā-s* hat offenbar in der RājT Tradition, wie die tabellarischen Aufstellungen von Aiśvaryadhara Śarmā zeigen, doch scheint deren Verehrung bei *grahadaśā* eine rezente Weiterführung zu sein, welche von namhaften Astrologen in Patan propagiert wurde. Nicht alle stellen diesen Bezug her, wie auch die rezente Ausgabe ihrer *dhyāna-s* von ŚARMĀ (1994) zeigt.

³⁶ Der gegen die Strasse hin offene Schrein zeichnete sich bis zu seiner Renovierung im Herbst 2002 aus durch einzigartige Wandmalereien, welche unter anderem die *Daśamahāvīdyā* und die *Aṣṭacirañjīvi* zeigten. Die Göttin Chinnamastā ist flankiert von einer Reihe weiterer Gottheiten, in einem unbehauenen Stein präsent, vor welchem sich ein runder Steinsockel mit einem vierblättrigen *maṇḍala* erhebt. Eine detaillierte Diskussion und teilweise Übersetzung des Chinnamastātānttra aus ŚaPra hat BENARD (1994, 23–50) vorgelegt.

³⁷ Pers. Mitt. von Gautama Vajrācārya, der aktuell mit seinem Bruder als Hauptpriester an diesem Tempel amtiert; zusätzlich zu *japa* wird allmorgentlich eine Stunde aus dem Kalavīratānttra, welches sich auf Caṇḍamahāroṣaṇa/Acala ausrichtet, rezitiert, zudem werden die *stotra-s* der *Saptavāra-Devī-s* an den entsprechenden Wochentagen rezitiert; vgl. die Angaben bei VAJRĀCĀRYA (2002, 2, 6, 10–12).

³⁸ Zu Geschichte, Kontext und Ritualen in diesem dem Feuergott Agni gewidmeten Tem-

Installationen und Kult weisen eine Reihe nicht-vedischer Elemente auf, welche auf lokale, durch die hier amtierenden *Rājopādhyāya*-Priester mit geprägte Einflüsse zurückzuführen sind. In jüngerer Zeit hat sich der Tempel zunehmend Bedeutung unter Laien verschafft, die aus unterschiedlichen Gründen täglich oder periodisch hierher kommen. Die vorwiegend an Dienstagen und Samstagen kommenden Besucher bringen in der Regel Brennholz, eine Gerste-Sesam-Mischung, Reis, Linsen, Butterschmalz, Blumen, Gebäck und Früchte mit, um vom *Agnihotrī* ('Feuerherr', Bezeichnung des Hauptpriesters) bzw. der *Gurumā* (Gattin des Priesters) ein verkürztes *grahaśāntihoma* vollziehen zu lassen. Die *Gurumā*, welche im Wechsel mit ihrem Mann als Priesterin für die Kunden agiert, nimmt den auf einen Sims gestellten Gabenteller und das beigelegte Geld, erfragt die zu beopfernden *graha-s* und die Anzahl zu vollziehender Opferungen sowie den Namen des zu Begünstigenden, stellt sich dann an den *viṣṇu-vedi* und vollzieht die Opferungen, indem sie in schnellen Bewegungen aus einem Blatteller von der Gerste-Sesam-Mischung in den schwelenden Altar gibt und dazu stimmlos rezitiert. Die aktuelle Popularität der *Agnīśālā* für *grahaśāntihoma* wird von keiner Seite über eine speziellen Affinität der *graha-s* zum Feuergott Agni, sondern rein praktisch begründet: Die aufwendigen vorbereitenden und abschliessenden Schritte, wie sie für das hauspriesterliche Opfer vollzogen werden müssten, fallen hier, wo das Feuer immer präsent bleibt, weg, weshalb sich die Feueropferungen höchst effizient vollziehen lassen.³⁹ Als *prasāda* erhalten die Besuchenden einen Teil der offerierten Früchte oder Süßigkeiten, zudem gibt die *Gurumā* auf den nunmehr leeren *pūjā*-Teller vom Feueraltar gewonnenen Teer auf einem Pipal-Blatt und Blumen.

In Bhaktapur sind es vornehmlich die *pīṭha-s* der dem *graha* entsprechenden *mātrkā*, welche bei *daśā* aufgesucht werden. Eine alternative Praxis besteht in einem ausschliesslichen Besuch des Mahākālī-pīṭha oder des Sūryavināyaka, einer der für Bhaktapur zentralen, ziemlich weit ausserhalb des Stadtgebietes gelegenen Gaṇeśa-Schreine; diese beiden Orte gelten auch als bevorzugte Deposita für *grahadāna*.

Dieses facettenreiche, lokalspezifische Netz bezüglich der mit den Navagraha assoziierten Gottheiten und Göttergruppen bzw. Tempeln der Verehrung wird von den Astrologen unterschiedlich kombiniert mit den in den *pañcāṅga-s* (siehe S. 91) aufgeführten Listen von göttlichen 'Herrschern über

pel siehe HOEK (1992) und WITZEL (1992).

³⁹ Aufgrund mehrerer Besuche zu schliessen, gehört die Kundschaft überwiegend der Newar-Gemeinschaft aus Patan und den umliegenden Dörfern (Kirtipur, Godavari etc.) an, mit einer Überzahl an Frauen, die diese Form des *grahaśāntihoma* im Namen ihrer Ehemänner, Söhne und nahen Verwandten durchführen lassen.

die *graha-s'* (*grahapati*):⁴⁰

Spezialist:Ort	Gottheiten, Orte	Bemerkungen
Sūryaprasāda Dhūngel: Kathmandu- Cābahil	gemäss <i>pañcāṅga-s</i> ; für Śani speziell Mahākāla in Ktm-Tuṅdikhel oder Saṅkaṭā in Ktm-Ṭebahā oder ein Pipal-Baum, für Rāhu speziell Baṭuka-Bhairava in Ktm-Tekhu (beim Pacalibhairava-Tempel)	
Vasanta Rimāl: Kathmandu- Makhaṅṭol	die neun <i>grahayoginī-s</i> (siehe S. 338), vorzugsweise im Navadurgā-Yoginī-Tempel in Ktm-Hanumāndhoka	VaRi vollzieht auf Wunsch auch <i>grahapūjā</i> / <i>-dāna</i> im Tempel
Guruśekhara Śarmā: Kathmandu- Kalaṅki	abweichend/spezifizierend zu <i>pañcāṅga-s</i> für Candra Umā-Parvatī oder Śiva, für Śani Durgā oder Mahākālī, für Ketu Betal (Wagenlenker Bhairava's)	
Rameśvara Pouḍel: Kathmandu- Mahārājgaṅj	gemäss <i>pañcāṅga-s</i> ; für Sūrya/Candra alternativ die Sonne bzw. der Mond selbst, für <i>Devī</i> (Candra, Śukra, Śani) kann irgendein Göttinentempel gewählt werden, für Maṅgala alternativ Hanumān, für Bṛhaspati alternativ Bhagalāmukhī, für Śani alternativ ein Pipal-Baum, für Rāhu/Ketu alternativ Saṅkaṭā	
Tejaratna Vajrācārya: Kathmandu- Yeṭkābahā	für Maṅgala, Śani und Rāhu: Saṅkaṭā, Mahākāla und/oder Kālabhairava bei Hanumāndhoka	für <i>āyusādhana</i> , für <i>pañcarakṣā-pāṭha</i> zudem Matsyendra-Bahā
Nārāyaṇa Jośī: Deopatan- Paśupati	gemäss <i>pañcāṅga-s</i> ; Auswahl der Tempel nach persönlicher Vorliebe und örtlicher Gegebenheiten	
Maṅgalrāja Jośī: Patan- Dhalāyacā	den <i>graha</i> zugeordnete <i>mahāvīdyā-s</i> ; als Ort für alle <i>graha-s</i> Bhagalamukhī-Kumbheśvara-Tempel in Patan, <i>grahaśānti</i> von einem Paṅḍita vor Ort auszuführen, wobei dieser die <i>stotra-s</i> der dem <i>graha</i> zugeordneten <i>mahāvīdyā</i> und die Verehrung von Bhagalamukhī im Tempel in das Ritual integriert	
Jagamana Guruḥ: Patan- Sanepa	die den <i>graha-s</i> zugeordneten <i>mahāvīdyā-s</i> an ihren <i>pīṭha-s</i> in Patan	ausserhalb Patan je nach Lokalität und Schicht entsprechende Gottheiten/Tempel vor Ort
Yogendra Vajrācārya: Patan-Naṭol	abweichend/spezifizierend zu <i>pañcāṅga-s</i> für Sūrya/Candra die Sonne bzw. der Mond selbst, für Budha den Buddha, für Śani ein <i>Devī</i> -Schrein oder Pipal-Baum, für Rāhu alternativ Saṅkaṭā, für Ketu Mahākāla	
Bhūtyendra Jośī: Bhaktapur	die <i>pīṭha-s</i> der zugeordneten <i>mātrkā-s</i> (siehe S. 331); für Rāhu/Ketu Baṭuka-Bhairava (Betal)	
Jitānanda Jośī: Kirtipur	Ort spielt keine Rolle ('Gottheit ist in uns'); für Sūrya/Candra die Sonne bzw. der Mond selbst, für Śani, Rāhu, Ketu Mahākāla	Rituale sind je nach <i>graha</i> an eine bestimmte Tages-/Nachtzeit gebunden

⁴⁰ Alle hier genannten Spezialisten betätigen sich voll- oder nebenamtlich als Astrologen (für ihre Namen siehe das Abkürzungsverzeichnis) und wurden im Laufe der Forschung persönlich zu ihren Empfehlungen befragt.

Die repräsentative Aufstellung von diesbezüglichen Stellungnahmen zeigt folgende Tendenzen:

- ▷ Subjektivierter Spielraum in der Zuordnung von *graha-s* und Gottheiten
- ▷ Tendenzielle Verortung der zu verehrenden Gottheiten in spezifischen Tempeln überlokalen oder lokalen Charakters
- ▷ Tendenz unter Spezialisten mit tantrischer Weihe (Maṅgalrāja Jośī, Vasanta Prasāda Rimāl, Bhūtyendra Jośī, Jagamana Guruñ), die Verehrung der Navagraha mit einer entsprechenden Gruppe von Göttinnen zu kombinieren oder alternativ ausschliesslich letztere zu verehren
- ▷ Empfehlung von Tempeln bzw. Gottheiten sowohl traditionsspezifischen als auch -übergreifenden Charakters
- ▷ Ortspezifische Präferenzen in der Auswahl der mit *grahaśānti* assoziierten Gottheiten

Sowohl Newars buddhistischer als auch hinduistischer Prägung ergänzen im Zusammenhang mit *grahadaśā* regelmässig die Verehrung der *pīṭha-devatā* des eigenen Quartiers (*ṭol*) und der *kuladevatā*.

In der Praxis richten sich die effektiv besuchten Tempel der *grahapati-s* nicht zuletzt nach deren Verfügbarkeit bzw. Erreichbarkeit; falls kein Mahākāla-Tempel in der Nähe, kann ersatzweise auch Bhairava verehrt werden, oder anstelle von Saṅkatā wird eine Göttin in der Nähe aufgesucht. Solche Alternativen mag der Astrologe selbst angeben, die Wahl liegt letztlich beim Betroffenen selbst.

Die Aussagen der Astrologen lassen Assoziationen von Navagraha und weiteren Gottheiten erkennen, welche unterschiedliche Grade von Adaption an die lokale Praxis aufweisen. Die Wahl der zu verehrenden Gottheiten, die Orte und die involvierten Materialien sind aber nicht ausschliesslich lokal gewachsen, sondern zu einem unterschiedlichen Mass auch in Assoziationen begründet, die in der astrologischen, mythologischen und ritualrelevanten Literatur grundgelegt sind (siehe Exkurs III).

9.2.2 *Indirekte Spezialisten-Praktiken für grahaśānti*

Zu einem unterschiedlichen Ausmass gehören in sich geschlossene protektiv und kurativ eingesetzte Rituale zum Instrumentarium der Ritualspezialisten. Diese Rituale werden keinesfalls einzig im Kontext der *graha-s* eingesetzt, sondern gelten als umfassende Schutz- oder Abwehrrituale. Alle drei Traditionen bekunden eine Anzahl primär rezitativer Rituale, die als reaktive Massnahme allein oder als Ergänzung zu Manualen, welche die Planetengötter direkt adressieren, zur Anwendung kommen.

Zu den rituellen Massnahmen der ParT-Spezialisten, welche einzelne oder alle *graha-s* einzig indirekt adressieren, gehören:

- ▷ Varianten des *rudrī-pāṭha*, oft kombiniert mit *rudrābhīṣeka*
- ▷ Rezitation des *sūryaṣṭaka* oder des *ādityahṛdāya*
- ▷ Rezitation des *mahākāla-śanimṛtyuñjayastotra*

Im Zusammenhang mit durch die Navagraha verursachten Übeln ist sowohl innerhalb der ParT als auch der RājT die Praxis verbreitet, *grahadaśā* mit dem Vollzug von *rudrābhīṣeka* zu begegnen.⁴¹ *Rudrābhīṣeka* (Nep. *rudrī*) wird im Zusammenhang mit allen vier zu erstrebenden Lebenszielen – *dharma*, *artha*, *kāma*, *mokṣa* – sowohl im Falle von zu erfüllenden Wünschen, etwa nach Reichtum oder Nachkommenschaft (*pauṣṭika karma*), wie auch zur Beendigung bestehender Übel und Hindernisse wie Krankheit, Umweltkatastrophen oder ungünstig stehenden Planeten (*śāntika karma*) empfohlen (KOIRĀLĀ, 1992, 41).⁴² Sowohl in den *saṅkalpa*-Formeln⁴³ wie auch im *prārthanā* an Rudra-Śiva⁴⁴ kommt die Auffassung zum Ausdruck, dass es in der Macht dieser Gottheit steht, die negativen Einflüsse der Navagraha zum Verschwinden zu bringen (Exkurs III, S. 320).

Rudrī wird in unterschiedlich aufwendigen Ritualkombinationen praktiziert. Bei KOIRĀLĀ (1992, 41) sind drei Hauptvarianten des *rudrīpāṭha* beschrieben.⁴⁵

⁴¹ Ritualbeschreibungen enthalten KOIRĀLĀ (1992, 39–110) oder ĀCĀRYA (1969a, 289–299). Ferner sind separate Manuale auf dem lokalen Markt erhältlich, darunter das in Nepal publizierte *Rudrābhīṣeka tathā puṣṭividhisahita rudrapaddhatiḥ* (PARĀJULĪ, 1999) und ein in Varanasi von Bāhū Mādhavaprasāda Śarmā 1978 erstmals publiziertes *Rudraṣṭādhyāyī* (śatarudrīyaṣaḍaṅgasametah).

⁴² Ein ähnlich breiter Wirkkreis wird *udakaśānti* ('Besänftigung über Wasser') beschrieben (Kane V, 783–787), welches auf der dem Element Wasser zugeschriebenen, höchst reinigenden Kraft beruht; dieses Ritual, zurückgehend auf die der Taitirīya Saṃhitā zugehörigen *Gṛhyasūtra-s*, ist gemäss Kane bis heute in den entsprechenden brahmanischen Kreisen Indiens populär. Ein vergleichbares *śānti* gibt es in der ParT gemäss Ṛṣi Svāmi nicht, doch habe z. B. das Besprenkeln des *Yajamāna* mit Wasser zur Rezitation des *śāntipāṭha* eine vergleichbare Funktion.

⁴³ Die allgemeiner formulierte Formel bei KOIRĀLĀ (1992, 43) nennt in einer durch ihren Umfang beeindruckenden Aufzählung von allen möglichen einen Menschen befallenden Leiden auch *daśā*, *antaradaśā* und *doṣa* (beide nicht ausschliesslich, aber auch von *graha-s* verursacht).

⁴⁴ Siehe bei KOIRĀLĀ (1992, 106) oder PARĀJULĪ (1999, 32–33); beide schliessen die Bitte um Verflüchtigung von durch die Navagraha verursachten Leiden (*grahapīḍāḥ*) mit ein.

⁴⁵ Der Text ist in zehn oder elf Abschnitte (*adhyāya*) gegliedert und aus *mantra-s* der VS kompiliert, wobei die Anordnung und Gliederung des Textes nicht in allen lokalen Manualen identisch ist.

Die Tradition des Kṛṣṇa Yajurveda kennt einen sehr ähnlich verwendeten Text, das *Rudrādhyāya* oder *Nāmaka-chamaka*, bestehend aus TS 4.5 und TS 4.7 (RAO, 0000), wo-

- (a) *japātmaka*, einzig bestehend aus der *rudrī*-Rezitation mit vorausgehendem *nyāsa*
- (b) *abhiṣekātmaka*, bestehend aus einem die *rudrī*-Rezitation begleitenden *abhiṣeka* (*jala-dhārā*), ausgeführt an einem *liṅga*, über welchem ein Gefäß mit Löchern installiert wird
- (c) *havanātmaka*, welches ergänzend ein Feueropfer mit Rudra als *pradhānadevatā* beinhaltet⁴⁶

KOIRĀLĀ (1992, 39–110) konzentriert sich nach den einleitenden Ritualschritten auf die Beschreibung der *rudra-pūjā* mit ausgedehntem *pañcāmṛta-snāna*⁴⁷, *ṣaḍaṅga-nyāsa*⁴⁸ und auf das von der Textrezitation begleitete *abhiṣeka* (vgl. Variante (b)).⁴⁹ Die Motivation bzw. das erstrebte Resultat des Vollziehenden bestimmen die Wahl der Substanzen für *abhiṣeka* und die Abfolge und Anzahl Wiederholungen des Kerntextes mit. Bezüglich einer über *rudrīpāṭha* beabsichtigten Beschwichtigung der Navagraha impliziert dies einmal ein *rudrīpāṭha* begleitendes Beträufeln des *liṅga* mit Milch anstelle von Wasser (*dudh-dhārā*).⁵⁰ Die beiden *graha*- und *rudrī-pāṭha* kombinierenden *vidhi*-s von ŚARMĀ (1998) und ANONYM (0000) empfehlen in ihren Richtlinien zu *pāṭhakrama* ('Rezitations-Abfolge') für *grahaśānti* fünf Wiederholungen.⁵¹

bei sich die *mantra*-s der TS und der VS zum Teil entsprechen. Diesem Text werde während den von Bhaṭṭa-Priestern durchgeführten *abhiṣeka*-s im Paśupati-, Tripureśvara- und Gokaṛṇeśvara-Tempel rezitiert, so der vor Ort wohnhafte *Mūlpūjārī* des Tripureśvara-Tempels.

⁴⁶ Bezüglich der Anzahl Wiederholungen (*āvṛtti*) des Textes wird ferner nach *rudra* (ganzer Text einmal durch), *rudrī* (11 *āvṛtti*), *laghurudra* (11 x 11 *āvṛtti*), *mahārudra* (11 x 11 x 11 *āvṛtti*) und *atirudra* (11 x 11 x 11 x 11 *āvṛtti*) unterschieden (KOIRĀLĀ, 1992, 40).

⁴⁷ Für *pañcāmṛta-snāna* werden hier die fünf Bestandteile einzeln gereicht, begleitet von je einem *mantra*. Dazwischen erfolgt jeweils das Reichen von reinem Wasser. Diese elabourierte Form des *snāna-upacāra* wird abgeschlossen mit dem Reichen von Duftwasser (*gandhodakasnāna*).

⁴⁸ Für *ṣaḍaṅga-nyāsa* ist eine *rudrī*-spezifische Form des *nyāsa* in sechs Teilen vorgeschrieben, wobei der Körper mit *mantra*-s aus dem Haupttext 'imprägniert' wird. Wie der hierfür zu sprechende *sankalpa* spezifiziert, wird *nyāsa* im Sinne einer subtilen 'Reinigung' des Körpers (*śarīraśuddhi*) eingesetzt, in Fortsetzung der vorangegangenen Ritualschritte zur äusseren und inneren Reinigung; *nyāsa* versetzt den Praktizierenden in den Zustand, der erst den Empfang des zu rezitierenden Textes und dessen Wirkung ermöglicht; vgl. KOIRĀLĀ (1992, 63–64) oder PARĀJULĪ (1999, 34–36).

⁴⁹ Andere *vidhi*-s führen ferner *homa*, *tarpaṇa* und *brāhmaṇabhojana* als erweiternde Ritualelemente auf.

⁵⁰ So Ṛṣi Svāmi und Guruśekhara Śarmā; vgl. KOIRĀLĀ (1992, 40).

⁵¹ Der Wortlaut in ŚARMĀ (1998, 44) bzw. ANONYM (0000, 32): *grahopasāntyai kartavyā daśā doṣaśca jāyate / jvarātisāradoṣaśca pañcāvṛttīḥ paṭhen naraḥ //*
<Sind die *graha*-s zu besänftigen, *daśā*-s und *doṣa*-s zu bezwingen, oder liegen Fieber und Durchfall vor, dann rezitieret am besten fünf Wiederholungen.>

Eine Alternative zu *rudrī*-Praktiken stellt die Reziation des *śāntikādhya* dar; hierbei handelt es sich um eine 284 *śloka*-s umfassende Bittformel an Śiva um Frieden und Befreiung von Übel und Schmerz.⁵² Der Text wird in der brahmanischen Praxis des Kathmandutales bis heute nach der Verehrung des Buches selbst allein oder in Kombination mit *mahādevapūjā* reziert; wie auch *rudrī* stellt die Reziation des *śāntikādhya* in den Augen der konsultierten Brahmanen der ParT wie auch der RājT eine Alternative zu *grahaśāntihoma* in präventiven oder reaktiven Kontexten dar.

Hymnen an Sūrya – *ādityahṛdāya*, *sūryaṣṭaka* oder *sūryasūkta* – stellen Varianten der Anrufung des Sonnengottes in seiner souveränen Form dar. Die eine oder andere Version dieser Hymnen, zum Teil ergänzt durch Anleitungen zu *sūryapūjā* oder *vrata*, sind in Separatdrucken erhältlich.⁵³ *Sūryārgha*, das allmorgentliche Offerieren von Wasser an Sūrya, wird in einer elaborierten Form begleitet von einer Hymne an diese Gottheit. In einigen Manualen ist das tägliche Rezitieren des *śrīsūryāṣṭaka* explizit empfohlen zur Eliminierung möglicher durch die *graha*-s verursachter Übel.⁵⁴ Ṛṣi Svāmi zufolge ist die Reziation des *sūryasūkta* unter den brahmanischen Spezialisten in Nepal geläufig; dieses ist in mehreren Varianten in aktuellen Sūrya-spezifischen Manualen und *navagrahajapavidhi*-s abgedruckt.⁵⁵

Insbesondere bei negativen Saturn-Phasen wird in der hinduistischen Tradition die Reziation des *mahākāla-śanimṛtyuñjayastotra* empfohlen, einer Hymne, die Śiva in seiner Zeit- und Tod-überwindenden Erscheinung adressiert.⁵⁶

⁵² *śāntikādhya* ist Teil des Nandikeśvara zugeschriebenen Śivadharma (vgl. unter Kap. 5); siehe die Versionen in NARAHARINĀTHA (1998) bzw. NANDIKEŚVARA (0000). Unter App. I, (AppTe-2) sind die sich auf die Navagraha beziehenden *śloka*-s zitiert.

⁵³ So zum Beispiel die Ausgaben von KARTĀ (1997) oder ŚĀSTRĪ (1997).

⁵⁴ Vgl. folgendes Zitat bei ANONYM (2001, 420) und BUḌHĀTHOKĪ (1998, 223), der dieses Śiva selbst in den Mund legt: *sūryāṣṭakam paṭhennityam grahapīḍāpraṇāśanam* / <Rezitieret täglich die *sūryāṣṭaka*-Verse, um die durch die *graha*-s verursachten Leiden abzuwenden.>

Eine Version des *śrīsūryāṣṭaka* wurde von BÜHNEMANN (1986, 45–46) ins Deutsche übersetzt.

⁵⁵ Die aktuell von brahmanischen Spezialisten verwendeten *grahajapavidhi*-s von ŚARMĀ (1998) und ANONYM (0000) integrieren ein *sūryasūkta* bestehend aus VS 33.30–33, 7.12, 7.16, 13.46, 33.34–43 (in dieser Reihenfolge).

⁵⁶ Diese Hymne ist in den Editionen von ŚARMĀ (1995) oder KOIRĀLĀ (1997) als Separatdruck greifbar, zudem in einige der Kompendien zu *grahaśānti* integriert. Die ca. 75 Einträge im Katalog der NA zeugen von der Popularität dieses Textes. Das in H 358/32 beschriebene *mṛtyuñjayayantra* (mit Verweis auf RuYā), in welchem die Navagraha mit anderen Gottheiten im 4. Kreis erscheinen, bezeugt die Assoziation der *graha*-s mit dieser Gottheit in einem tantrischen Kontext.

Die indirekten rituellen Interventionen der RājT-Spezialisten decken sich mit den in der ParT praktizierten. Eine spezifische Weiterführung stellt die Ergänzung des *rudrī-pāṭha* inkl. *rudrābhiṣeka* durch den Vollzug von *caṇḍī-pāṭha* dar. Diese Kombination der Anrufung von Rudra-Śiva und Caṇḍī stelle, so Ramāpati Rāja Śarmā, in der Vereinigung der Kräfte des höchsten Gottes und der höchsten Göttin die wirksamste Form eines effektorientierten Rituals dar.

Innerhalb der Newar-buddhistischen Tradition generierten sich eine Reihe von rezitativen Praktiken, welche zum Schutz der Menschen oder zur Vertreibung von Übel eingesetzt werden.⁵⁷ Einige dieser effekt-orientierten Ritualtexte werden von den *Vajrācārya-s* auch im Sinne eines reaktiven *grahaśānti* eingesetzt. Hierzu gehören:

- ▷ *pañcarakṣā-pāṭha*, die 'Anrufung der Fünf Beschützerinnen'
- ▷ *saptavāra-devī-pāṭha*, die 'Rezitation der Göttinnen der Wochentage', mit besonderem Gewicht auf der dem Samstag zugeordneten *Grahamaṭṛkā*
- ▷ *āyusādhana*, die 'Versenkung (zur Erlangung eines) erfüllten Lebens, deren ein zentraler Teil *tārā-pāṭha*, die 'Anrufung der Göttin Tārā' darstellt
- ▷ *pratyāṅgirā-pāṭha*, die 'Anrufung der Göttin Pratyāṅgirā'
- ▷ *mahākāla-* und *caṇḍamahāroṣaṇa-pāṭha*, die 'Anrufung des Mahākāla' und/oder des Caṇḍamahāroṣaṇa

Insbesondere den *Pañcarakṣā* (vgl. S. 326) wird die Fähigkeit zugesprochen, die durch die *graha-s* verursachten Leiden zu vertreiben.⁵⁸ Die *Pañcarakṣā* als Teil des reaktiven *grahayajña* werden nachfolgend im Detail beschrieben. Sie gelten nach lokaler Auffassung als Vertreiberinnen allen Haus und Bewohner befallenden Übels, und ihr *sādhana* gehört zu den Reinigungsritualen des Haushaltes nach einem Todesfall (*gr̥hyaśuddhi*). Sie werden ferner invoziert bei Verdacht auf Leiden, die böartig-manipulativen Einflüssen (*kuvidya*) zugeschrieben werden.⁵⁹ Regelmässig sind sie Teil von *navagrahapūjā*, und ihre

⁵⁷ LEWIS (2000, xiv) bezeichnet diese Kategorie von Texten treffend als 'working texts'; in einer minimalen Performanz werden sie ohne weitere materielle Hilfsmittel rezitiert, können aber auch als Ritualelement in elaborierte Ritualabläufe integriert sein. Vgl. den Beitrag von STABLEIN (1976a), der die buddhistischen Rituale innerhalb eines medizinisch-kulturellen Systems beschreibt.

⁵⁸ Für publizierte Manuale zu ihrer Verehrung in der VajT siehe VAJRĀCĀRYA (1980a) und VAJRĀCĀRYA (1983), letzteres *vidhi* im Rahmen von *bhīmarathārohaṇa*. Zahlreich sind die Einträge zu *dhāraṇī-s* einzelner oder aller *Pañcarakṣā-Devī-s* im Katalog der AA.

⁵⁹ Wie Sarvajña Vajrācārya erläutert, bestellten insbesondere früher Familien im buddhi-

Nähe wird rituell über die gleichartige Verehrung der beiden Gruppen unterstrichen (VAJRĀCĀRYA, 1983). Die Navagraha sind Teil des im Laufe des *pañcarakṣā-sādhana* invozierten *maṇḍala*.⁶⁰

Eine über die Wochentage mit den *graha-s* assoziierte Göttergruppe stellen die *Saptavāra-Devī-s* ('Sieben-Wochentage-Göttinnen') dar.⁶¹ Die für diese sieben Gottheiten aufgeführten *dhāraṇī-s* werden nicht nur an Geburtstagen, sondern auch bei einem konkret diagnostizierten *grahadaśā* von buddhistischen Astrologen zur Rezitation empfohlen. Hierfür rufen die Betroffenen einen *Vajrācārya* ins Haus. Die einmalige oder wiederholte Rezitation, gegebenenfalls kombiniert mit *grahajapa*, erfolgt nahezu formlos; zu Beginn stellt der geladene Priester ein Butterlicht und Räucherwerk auf, und nach der Rezitation schliesst er das verwendete Manual und verehrt es kurz mit Blumen und *sindhura*, bevor er es einsteckt. Die Anwesenden empfangen *ṭika* und Blumen, wozu der Rezitierende seine Version eines *āśīrvāda*-Verses rezitiert. In der aktuellen Praxis der *Vajrācārya-s* wird entweder nur der dem *graha* entsprechende Abschnitt am zugehörigen Wochentag, regelmässiger aber die *grahamātrkā-dhāraṇī* für alle *graha-s* rezitiert. Im Falle von *śanidaśā* empfehlen die Astrologen wiederum die Rezitation aller sieben *dhāraṇī-s*.

Moderne Varianten des *saptavāra-pāṭha* sind zum Teil ergänzt mit Göttinnen, welche Rāhu und Ketu zugeordnet werden; deren *dhāraṇī-s* werden bei entsprechendem *daśā* zur Rezitation empfohlen.⁶² Der als *grahamātrkā-dhāraṇī* bezeichnete, dem Samstag zugeordnete Abschnitt des *saptavāra-devī-pāṭha* stellt ein in sich geschlossenes rezitatives Ritual dar. Der zentrale Teil dieses Textes beschreibt die mentale Evozierung eines *maṇḍala*, dessen Zen-

stischen Monat Gūlā (helle Hälfte des Mondmonats Śrāvaṇa und dunkle Hälfte des Mondmonats Bhādra, im Spätsommer) einen *Vajrācārya*, der täglich im Hause den *pañcarakṣā-sādhana* vollzog, ggf. ergänzt durch weitere Rituale.

⁶⁰ *pūjā* und *dāna* der *Pañcarakṣadevī-s* sind in VAJRĀCĀRYA (1983) beschrieben. Eine geraffte, gängige Version des *pañcarakṣā-samādhi*, ergänzt durch *pañcarakṣā hṛdaya pāṭha*, wurde von VAJRĀCĀRYA (2000a) publiziert. Es gibt indes, wie Sarvajña Vajrācārya bestätigt, beträchtlich längere Versionen des *pañcarakṣā-pāṭha*, die alternativ rezitiert werden. LEWIS (2000, 119–164) hat ein ganzes Kapitel der aktuellen Praxis bezüglich aktuellen Ritualkontexten, Rezitationspraxis und Inhalt des Pañcarakṣā-Kathāsāra verwendet.

⁶¹ Ein *Saptavāra grahamātrkā pustakam*, welches die *dhāraṇī-s* dieser Gottheiten und zudem einen Abschnitt zu Rāhu und Ketu, schliesslich ein *janmadinayā navagrahapūjā cakra* ('Geburtstags-Navagraha-Verehrungs-Skizze') enthält, wurde von VAJRĀCĀRYA (1998) publiziert. Eine frühere, als *Saptavārapāṭha pustakam* betitelte und ähnlich ergänzte Ausgabe liegt von VAJRĀCĀRYA (1976) vor. KOIJ (1977, 60–61) erwähnt ein Manuskript, welches die *dhāraṇī-s* der *Saptavāra-Devī-s* in der obigen Reihenfolge enthält und am Rande jeden Wochentag, beginnend mit Sonntag, ergänzt hat.

⁶² So sind bei ŚĀKYA (1991, 8–9) die *Saptavāra-Devī-s* ergänzt mit Parnaśavarī und Pratyāṅgirā für Rāhu und Ketu, wobei Dvajāgrakeyūrī als die mit Bṛhaspati assoziierte Göttin anstelle von Parnaśavarī erscheint.

trum aber nicht etwa von Grahamātṛkā, sondern von Sūrya besetzt ist, in einem ersten Kreis umgeben von den restlichen acht *graha-s* (siehe App. I, (AppTe-14)); Grahamātṛkā als singuläre Göttin wird wohl in diesem Kontext als eigentliche Regentin der Navagraha angerufen, doch tritt sie in ihrem *maṇḍala* nicht auf.⁶³

Nebst *grahamātṛkā*- und *pañcarakṣā-pāṭha* stellt *āyusādhana* ('Meditation für eine erfüllte Lebensspanne') im Zusammenhang mit negativen Einflüssen der *graha-s* ein weitere Alternative eines reaktiven rezitativen Rituals dar. Die zentralen Gottheiten dieses *sādhana* sind Lokeśvara-Karuṇāmaya und dessen eine Gemahlin Āryatārā,⁶⁴ eine Hymne an letztere bildet den zentralen Teil des *āyusādhana*. Während der Rezitation des *pañcarakṣā-pāṭha* die Kraft zugeschrieben wird, alles Negative im Zusammenhang mit Haus und Heim zu vertreiben, wird *āyusādhana* mit dem Körperlichen des Menschen in Verbindung gebracht und entsprechend bei einem schwächlich geborenen Kind und ein Leben lang bei schwerer Krankheit veranlasst zur Verhinderung eines zeitlichen Todes (Skt. *akālamṛtyu*).⁶⁵ Der Bezug zu den Navagraha ist hier aufgrund der Ritualtexte wenig offensichtlich. Immerhin werden unter den möglichen Verursachern von Krankheit und dergleichen Unbill im *āryatārā-stotra* auch die *mahāgraha-s* aufgezählt.⁶⁶ Ein beliebter Ort hierfür ist als Al-

⁶³ Eine Identifizierung des Sonnengottes als 'Mutter der Planeten' wäre hinsichtlich seiner durchgängigen Vorrangstellung bezüglich der restlichen *graha-s* nachvollziehbar, jedoch unwahrscheinlich aufgrund seiner durchgehend maskulinen Konnotation. Sarvajña Vajrācārya versteht die in der NE-Ecke des *maṇḍala* zu plazierende Bhaṭṭarikā-Mahādevī ('Ehrwürdig-grosse Göttin') als Grahamātṛkā, was aber eine höchst untypische Platzierung der zentralen Gottheit bedeuten würde. Gemäss WADDELL (1912, 179) erscheint 'bhaṭṭarikā' häufig als Titel der Tārā und der weiteren *dhāraṇī*-Göttinnen.

⁶⁴ Die beiden Begleiterinnen des Karuṇāmaya sind Āryatārā und Saptalocanātārā; in Kathmandu-Matsyendra-Bahā (New. Jana-Bahā) werden die beiden den Lokeśvara-Karuṇāmaya bzw. Seto Matsyendranātha flankierenden *Tārā-s* ihrer Körperfarbe gemäss als 'Weisse Tārā' und 'Grüne Tārā' (New. Tuyutārā und Vāmutārā) bezeichnet; vgl. LOCKE (1980, 144).

⁶⁵ Eine Kurzanweisung des *āyusādhana* in Newari ist in das von Sarvajña Vajrācārya editierte *saptavidhānapūjāvidhi* integriert (VAJRĀCĀRYA, 2000b, 76). Dieses schreibt an speziellen Materialien zum Aufstellen und Verehren vor: (1) je ein Bild oder eine Ikone von Karuṇāmaya und Āryatārā, (2) je sieben Kupfer- oder Tontöpfchen gefüllt mit Reis, darauf eine Münze, eine weisse Jasminblüte und ein *dūrvā*-Halm (New. *gulupāḥ*, Skt. *piṇḍapātra*), Butterlichter (New. *devā*, Nep. *battī*), Schälchen mit Wasser (New. *tiṃcā*), Teigfiguren (New. *tormā*, geformt aus Weizen- oder anderem Getreidemehlteig, der mit Kokos, Zucker, Honig angereichert ist). Als Hauptteil des Rituals aufgeführt sind (1) *tārāsana pāṭha* inklusive *japa* mit dem *mantra* der Āryatārā, (2) *bhadṛācari pāṭha*, die rezitative Verehrung des Samantabhadra, eines der *aṣṭabodhisattva-s* (VAJRĀCĀRYA, 2000b, 105–120) und (3) *dhāraṇī-pāṭha*; gemäss Sarvajña Vajrācārya wird insbesondere die in VAJRĀCĀRYA (2000b, 78, No. 1) abgedruckte *aparimitā-dhāraṇī* rezitiert.

⁶⁶ *Āryatārā-stotra*, 49–50 (VAJRĀCĀRYA, 2000b, 102): *sadīrgha kalamāyusmān śriyaṃ*

ternative zur Krankenstätte der Lokeśvara-Tempel in Kathmandu-Keṭol.⁶⁷ Am achten Tag der lunaren Mondhälften (*aṣṭamī*), an Vollmond und an den Sonnenmonatswechseln (*saṅkrānti*) stehen im Tempelbereich eine Reihe von *Vajrācārya-s* zur Rezitation dieses Textes den Besuchenden zu Verfügung. Früher wurde, nach der Aussage von Tejaratna Vajrācārya, während Guṅlā in vielen Familien ein *Vajrācārya* bestellt, um wahlweise täglich *pañcarakṣā-pāṭha*, *āyusādhana* und weitere Rezitationsrituale protektiven Charakters zu vollziehen, und auch heute noch stünden den Besuchenden während dieses Monats im Matsyendra-Bahā in Kathmandu *Vajrācārya-s* zur Verfügung zur Rezitation protektiver Texte.

Eine weitere Alternative im Zusammenhang mit *grahadaśā* besteht in der VajT in der Anrufung von Pratyāṅgirā. Kurzversionen von *pratyāṅgirā-dhāraṇī* und *-stotra* sind in VAJRĀCĀRYA (1981, 19, 48) aufgenommen. Eine längere Version ihrer *dhāraṇī* wurde von VAJRĀCĀRYA (1884) veröffentlicht. Wie oben erwähnt, wird ihre *dhāraṇī* zudem in einigen Versionen in die Rezitation des *saptavāradevī-pāṭha* Ketu zugeordnet. Pratyāṅgirā ist nicht ausschließlich buddhistischen Ursprungs, sie tritt auch in hinduistischen Manualen auf.⁶⁸

Die Rezitation von Texten, welche Mahākāla oder Caṇḍamahāroṣaṇa adressieren, wird von den Astrologen insbesondere bei *śani-* und *rāhudaśā* empfohlen.⁶⁹ Ein Vergleich mit der im vorangehenden Kapitel beschriebenen lokalspezifischen Laienpraxis zeigt, dass sich im Falle der in Tempeln installierten Gottheiten Mahākāla und Caṇḍamahāroṣaṇa die Texttradition und die lokale Praxis treffen, beide gar in den entsprechenden Tempeln zusammenkommen, etwa, wenn im Saṅkaṭā-Tempel in Patan allmorgentlich aus dem Caṇḍamahāroṣaṇa-Tantra rezitiert wird, während die Besuchenden ihre Runde machen, oder wenn die Priester des Mahākāla in Kathmandu-Thuṅḍikhel von den Besuchenden Aufträge für *japa* entgegennehmen oder

ca labhate naraḥ / devāḥ nāgāstathā yakṣā gandharvā kaṭapūṭanā // 49 // piśācā rākṣasā bhūtā mātarō raudra cetasaḥ / ḍākinyoṣṭārakā pretāḥ skandonmādā mahāgrahā // 50 //
Der aus insgesamt 55 *śloka-s* bestehende Text, der als 108-Namen-Hymne an diese Göttin bezeichnet wird, geht weiter in der Aufzählung von Wesenheiten mit negativem, insbesondere lebensverkürzendem Potential und schliesst in Bittstellung und Ehrung der Göttin.

⁶⁷ Lokale Namen sind Jamaḥdādi Lokeśvara oder Jana-Bahā Dyaḥ, ausserhalb der Newar-Gemeinschaft ist diese Gottheit als Seto Matsyendranātha bekannt (LOCKE, 1980, 125ff.).

⁶⁸ Die Verehrung der Pratyāṅgirā ist in hinduistischen Manualen gelegentlich im Anschluss an diejenige der *grahayoginī-s* beschrieben; siehe z. B. bei ŚARMĀ (2000, 19–21), wo ihr *dhyāna*, *vinīyoga*, *stotra*, *vaidikamantra* und *bījamantra* aufgeführt sind.

⁶⁹ Nebst den der *anuttarayoga*-Klasse zugehörigen *Tantra-s* dieser beiden Gottheiten bestehen *sādhana-s*, *stotra-s* und *nāmadhāraṇī-s*, welche auf Anfrage vom Hauspriester rezitiert werden. Vgl. S. 323 bzw. 323.

diese mit einem Mahākālatantra-Manuskript 'segnen'.⁷⁰

9.2.3 Reaktive *graha*-Rituale von Spezialisten

In den Ritualen der reaktiven Kategorie kommt, im Gegensatz zu den weiter oben skizzierten präventiven Kontexten, eine temporäre vertikale Ordnung der Navagraha zum Tragen, indem derjenige *graha* räumlich und ritualkompositorisch ins Zentrum rückt, welcher ein *grahaśānti* verlangt; die weiteren *graha-s* erscheinen hier als eigentliche *parivāradevatā*.⁷¹

Obschon der Kategorie der *śānti*-Rituale zugehörig, unterscheiden sich die eigentlichen Bausteine der reaktiven Navagraha-Rituale für *homa*, *japa*, *pūjā*, *dāna* nicht von vergleichbaren Elementen im Kontext von *puṣṭi*-Ritualen an andere Gottheiten; der *śānti*-Aspekt wird primär über die *saṅkalpa*-Formel zum Ausdruck gebracht, wogegen der *śāntika*-Charakter aufgrund des Ritualkörpers selbst nicht offensichtlich wird.

Während die Navagraha selber im Vollzug derjenigen Rituale, welche sich nicht an sie richten, einzig in der Beschlussformel genannt werden, adressieren die sich an einzelne oder alle *graha-s* direkt richtenden Rituale diese als Hauptgottheiten (*pradhānadevatā*, *mūladevatā*). Ihre in diesem Kontext generierten rituellen Formen entsprechen denjenigen der überindividuellen Ritualtradition und richten sich nach dem ausführenden Spezialisten. Die Ritualtexte lehnen sich ebenso an die übergreifende Ritualtradition an, werden adaptiert, zum Teil elaboriert; die Rituale an einzelne der *graha-s* verwenden dieselben Raster, mit einer Hervorhebung und Gewichtung des/der speziell zu verehrenden *graha-s* in ihrer temporären Position als Hauptgottheiten.

Unter den Ritualspezialisten aller drei Traditionen haben sich insbesondere drei Ritualmodi für reaktive *grahaśānti*-Prozeduren durchgesetzt, welche die Navagraha direkt adressieren. Es sind dies das Feueropfer (*homa*, *yajña*, *makha*) als aufwendigste Form, die repetitive *mantra*-Rezitation (*japa*)

⁷⁰ Vgl. bei LEWIS (2000, 115); das Berühren der Stirn von Besuchenden kann regelmässig in denjenigen Tempeln beobachtet werden, wo sich *Vajracārya-s* zur Rezitation von 'effektiven Texten' einfinden. Dagegen verehren im Saṅkaṭā-Tempel in Patan die Besuchenden das auf einem Tischchen installierte Caṇḍamahāroṣaṇa-Manuskript und geben sich ein Stirnmahl mittels des sich dort ansammelnden *sindhura*-Pulvers.

⁷¹ Zwischen horizontalen und vertikalen Ordnungen wechselnde Konzepte sind auch bei anderen, als Gruppe konzipierten Gottheiten zu beobachten (LEVY & RAJOPĀDHYĀYA, 1992, 287). Erweisen sich mehrere *graha-s* bzw. *graha-s* und *grahayoginī-s* als ungünstig positioniert (Nep., *bigreko* – 'zerbrochen', 'kaputt', 'misslungen'), wird für diese gemäss Ṛṣi Svāmi, Sūryaprasāda Dhuṅgel und Ratnarāja Rājopādhyāya *japa* und/oder *homa* in ein und denselben Ritualablauf integriert; *grahadāna* wird in solchen Fällen nur für die ungünstig positionierten *graha-s* (Nep. *bigreko-graha*) gemacht, nicht summarisch für alle neun.

und die Gabe (*dāna*). Das Feueropfer hat seit je eine hervorragende Stellung in den hinduistischen Traditionen; in der vedischen Zeit war es *der* Modus schlechthin, und auch in der nachvedischen Zeit hat es sich in der adaptierten Form des *laukikahoma* diese überragende Bedeutung erhalten, die auch in die buddhistisch-hauspriesterliche Praxis übergegangen ist. Über den Einfluss tantrischen Gedankengutes geniesst *japa* als Modus nicht nur in der privaten, auf Verinnerlichung ausgerichteten Praxis, sondern auch als Teil der hauspriesterlichen, insbesondere effektorientierten Ritualdienste einen ähnlich hohen Stellenwert. *dāna* unterliegt einem alternativen, auf materiell umgesetzten Assoziationen, aber auch Wert-Äquivalenten beruhenden Wirkkonzept.

grahaśāntihoma

Präventive und kurative Feuerrituale, welche sich an die Navagraha als *pradhānadevatā* richten, sind bis heute Teil der ParT, in der NewT dagegen werden, wenn überhaupt, ausschliesslich solche des reaktiv-kurativen Typus veranlasst. Auf die Frage nach der Aktualität von *grahaśāntihoma-s* nennen die Ritualspezialisten zwei Kontexte. Demnach kann ein Feueropfer an einzelne oder alle *graha-s* kann aufgrund eines sehr negativen *grahadaśā* initiiert werden, insbesondere, wenn eine schwere, den Planetenkonstellationen zugeschriebene Krankheit vorliegt. Der zweite Kontext ist überindividuel-ler Natur und bezieht sich auf Sternkonstellationen, deren Einflüsse für die Gemeinschaft als verheerend eingestuft werden. Hierzu wurde wiederholt eine historische Begebenheit als Beispiel genannt. In V.S. 1990 befanden sich sieben von neun *graha-s* in *makara-rāśi*, als ein schweres Erdbeben im Tal grosse Verwüstungen anrichtete. Als in V.S. 2018 (1961 n. Chr.) gar eine Alineation von acht *graha-s* anstand, fürchtete man Ähnliches; etliche Menschen übernachteten im Freien, und vielerorts wurden Gabenopfer an die Tempel-Gottheiten organisiert. Unter der Anleitung von *Rājopādhyāya-s* bzw. *Vajrācārya-s* wurden in mehreren Tempelhöfen 'aṣṭagrāhiśānti'-Opfer inszeniert, auf dem Durbar Square in Bhaktapur gar eines, welches an neun noch heute sichtbaren *graha*-Altaren vollzogen wurde unter der Oberaufsicht eines lokalen *Rājopādhyāya*.

Von Königen patronisierte 'präventiv-reaktive' *grahaśānti*-Rituale haben in Nepal Geschichte.⁷² Die in jüngster Zeit veranstalteten öffentlichen *gra-*

⁷² Historische Quellen belegen verschiedentlich vom König veranlasste *koṭihoma-s* und *lakṣahoma-s*, welche zwar aufgrund des Namens nicht auf die Navagraha als Hauptadressaten schliessen lassen, doch ist zu vermuten, dass diese gerade in Kontexten politischer oder persönlichen Bedrängnis zumindest integriert wurden; vgl. Kap. 3. Eindeutig von einer Beschwichtigung der *graha-s* zeugen einige der in VAJRĀCĀRYA (1985a) wiedergegebenen Materiallisten.

haśānti-s gingen auf einen gemeinsamen Initiator zurück: Im Jahre 1999 fand während Dasain im Bhadrakālī-Tempel ein neuntägiges *grahaśāntihoma* unter der Aufsicht von Bhadrīratna Vajrācārya statt, während Dasain im Herbst 2001 führte derselbe mit seinen Schülern hier wiederum ein mehrtägiges *grahajapa* und *-homa* durch und zu Ehren des Königshauses vollzogen am 29. Juli 2002 *Vajrācārya-s*, wiederum unter der Leitung von Badrīratna Vajrācārya, ein eintägiges *navagraha-pañcarakṣā-homa*, ergänzt durch *caryā*-Tänze der *Pañcabuddha-s*.

Individuelle *navagrahaśāntihoma-s* können von den Betroffenen über ihren *Purohita* oder einen anderen zu engagierenden Priester veranlasst werden.⁷³ Die im nachfolgenden Kapitel in grösserem Detail erläuterten Abläufe des reaktiven Feueropfers an die Navagraha in den drei Ritualtraditionen des Tales richten sich auf eine Ausführung in einem individuellen Kontext aus.

grahajapa

Nāmajapa bzw. *mantrajapa* kann als eine repetitiv-meditative Form der Anrufung einer Gottheit umschrieben werden. Eine Übersetzung des Begriffs *japa* ist verfänglich, zumal Begriffe wie Gebet oder Rezitation den Gehalt dieses Ritualmodus nicht zu fassen vermögen (PADOUX, 1981, 143–144).

Le *japa* en est venu à être essentiellement mise en oeuvre de l'énergie de la parole, effort spirituel, prise de conscience de la nature profonde des *mantra*, méthode d'évocation d'une divinité, et de concentration sur celle-ci, avec réalisation de sa nature suprême.

Wie André Padoux weiter ausführt, ist dieser Prozess verbunden mit der Aktivierung der 'Lebensatems', *prāṇa*, hier verstanden als kosmisches wie auch im Menschen strömendes Energie-Prinzip. Die von Padoux aufgelisteten Aspekte – die Basis der Wirkkraft von Sprache, die Versenkung und ausschliessliche Konzentration auf die Gottheit – sind auf den Kontext tantrischer Praxis der Initiierten bezogen. Ein als reaktives Mittel bei *grahadaśā* eingesetztes *grahajapa* ist anders konnotiert, bedient sich aber der als effektiv erachteten Techniken desselben. Ziel ist nicht die Realisation der Gottheit, gar die Einswerdung mit derselben, eher könnte man von einem versuchten Überzeugungsakt sprechen über anhaltende Konzentration und Anrufung. Ein aufwendigeres *japa* kann Tage, gar Wochen in Anspruch nehmen, falls von einer Person allein ausgeführt. Alternativ können mehrere

⁷³ Wie wir weiter oben gesehen haben, führen auch die am *Kumbheśvara*-Tempel in Patan anwesenden *Paṇḍita-s* auf Anfrage ein solches durch, wennwohl mit minimalem Aufwand an Material und Zeit. Die in der Agniśālā praktizierte Variante stellt ein Maximum an Reduktion in der Durchführung dar, die nicht mit den nachfolgenden besprochenen Feueropfern zu vergleichen ist.

Spezialisten engagiert werden, um die vorgeschriebene Anzahl an Wiederholungen in kürzerer Zeit zu bewältigen. Die eigentlich mechanische Anwendung von *japa* erlaubt die Übertragung an Spezialisten, die dann zwingend wird, wenn der *Yajamāna* selber nicht geweiht ist; in der aktuellen Praxis wird *grahajapa* an den *Purohita* delegiert, aber auch einige der Astrologen nehmen *japa*-Aufträge entgegen,⁷⁴ ferner in einigen der speziell mit *grahaśānti* assoziierten Tempel die *Pūjārī-s*.⁷⁵ Dies geschieht über eine entsprechende *saṅkalpa*-Formel, und abschliessend wird der Beauftragte seinen Kunden mit Segensspruch (*āśīrvāda*) und Stirnmal (*tīka*) entlassen.

Tendenziell wird ein Tempel als Ort der Durchführung bevorzugt;⁷⁶ alternativ kommt auch die eigene *pūjakoṭa* infrage. Der Vollzug von *japa* setzt die allmorgentlich vollzogenen Rituale im Hausschrein und zusätzliche reinigende Handlungen, zudem einen nüchternen Magen voraus. Die eigentliche *japa*-Sequenz ist traditionsspezifisch gerahmt durch einleitende und abschliessende Ritualschritte. Früchte und Milch als Zwischenverpflegung sind untertags erlaubt, gekochte Speisen jedoch nicht.

Grahaajapa wird in den hinduistischen Traditionen nicht nur isoliert praktiziert, sondern ist auch zwingender Bestandteil eines reaktiven Feueropfers (siehe nachfolgendes Kapitel). In allen drei Traditionen ist die Empfehlung einer Kombination von *grahajapa* und *-dāna* bei *grahadaśā* häufig.

Im Zusammenhang mit den Navagraha werden in der ParT sowohl die *vedokta*- (siehe App. II, (a1)) als auch die *tantrokta-mantra-s* (siehe App. II, insbes. (c1) oder (c2a)) verwendet, wobei letztere in den Augen vieler den Vorteil der Kürze hätten.⁷⁷ In der RājT werden für *grahajapa* wahlweise die *vedokta-mantra-s*, häufiger aber eine *bīja*-Variante (siehe App. II unter (c2) bis (c4)) gewählt.⁷⁸ *Vajrācārya-s* ziehen eine eigene Serie von *japamantra-s* vor (siehe App. II, (BuddhM-1)). Falls vom *Jośī* nicht anders vorgeschrieben,

⁷⁴ Nārāyaṇa Jośī bietet seinen Kunden die Möglichkeit an, bei Bedarf durch ihn und seine Kollegen *japa* zu vollziehen, in deren Beisein. Auch Rameśvara Pouḍel übernimmt, falls es ihm die Zeit erlaubt, *japa* im Namen seiner Kunden.

⁷⁵ Dies ist der Fall in den beiden Saṅkaṭā-Tempeln in Patan und Kathmandu sowie im Mahākāla-Tempel in Kathmandu.

⁷⁶ Gemäss Baladeva Juju entfalle im Tempel jegliche Vorbereitung des Ritualortes, zudem erhöhe sich der Effekt in der Nähe der Gottheit. Er selbst zieht den *Ākāśa-Bhairava*-Tempel am Indrachowk vor. Weiter gelten die *mātrkā-pīṭha-s*, in Kathmandu zudem den Saṅkaṭā- und den Mahākāla-Tempel, als bevorzugte Orte.

⁷⁷ Nach Rṣi Svāmi sind die *vedokta-mantra-s* in jedem Fall vorzuziehen, da sie effektvoller seien, wogegen er die Wirkung der *tantrokta-mantra-s* mit dem Heilerfolg westlich-chemischer Medikamente vergleicht – wohl kurzzeitig effektiv, aber weder ganzheitlich noch nachhaltig heilend.

⁷⁸ Die unter (c2) und (c3) aufgeführten Typen setzen eine entsprechende tantrische Initiation (*dīkṣā*) des Rezitierenden voraus.

werden die in den lokalen *pañcāṅga-s graha*-spezifisch angegebenen Wiederholungen (*japasaṅkhyā*) befolgt.

Die Rahmung der zentralen *japa*-Sequenz ist in den beiden hinduistischen Traditionen weitgehend gleich; einleitend werden *saṅkalpa* (Beschlussformel), *aṅganyāsa* und *dhyāna*, abschliessend nochmals *nyāsa*, schliesslich *prārthanā* ('Lobpreis') vollzogen.⁷⁹ Über *nyāsa* wird die Gottheit in ihrer feinstofflichen Form (*sūkṣmarūpa*) invoziert, über *dhyāna* eine Visualisierung ihrer grobstofflichen, konkreten Form vollzogen.

Nyāsa bezeichnet ein mentales, von Handbewegungen begleitetes Ritual-element, welches die 'Einverleibung' einer Gottheit über ihr zugeschriebene Wurzelsilben, Namen oder Teile von *mantra-s* beinhaltet. Erst über die Fixierung göttlicher Kraft in spezifischen Körperteilen erlangt der Praktizierenden einen Status, der die daran anschliessende Verehrung dieser Gottheit erlaubt.⁸⁰ Abhängig von der Anzahl der berücksichtigten Körperteile unterscheidet sich die geläufige Praxis nach *ṣaḍaṅganyāsa* ('Sechs-Glieder-*nyāsa*'), *ṣoḍaśanyāsa* ('Sechzehn-Glieder-*nyāsa*') bzw. *sarvāṅganyāsa* ('All-Glieder-*nyāsa*').⁸¹ Für *grahajapa* ist *ṣaḍaṅganyāsa* geläufig.⁸² Wie der Name sagt, wird *ṣaḍaṅganyāsa* in sechs Teilen vollzogen, wobei sechs Bereiche der Hand (*karanyāsa*) bzw. des Körpers (*hṛdayādi-nyāsa*) integriert werden. In der Regel gehören jeweils beide Formen in dieser Reihenfolge zusammen.⁸³

karanyāsa ('Hand-*nyāsa*') wird auf der Hand bzw. auf beiden Händen vollzogen. Es besteht aus sechs Gliedern, welche aus *praṇava* (die Silbe 'Ohm') und der Bezeichnung der entsprechenden Finger (im Plural) bestehen und

⁷⁹ Die im Rahmen des Feueropfers in den *grahaśānti*-Manualen der ParT vorgegebenen *japa*-Sequenzen, wie sie bei ŚARMĀ (1998) bzw. ANONYM (0000) erläutert sind, stellen eine Erweiterung der hier beschriebenen Grundform dar (vgl. folgendes Kapitel).

⁸⁰ Es gilt gemäss einem verbreiteten Topos, Körper und Geist in eine gottähnliche Form zu bringen, um der Verehrung der Gottheit würdig zu sein; wie Ṛṣi Svāmi zitiert: *devabūtvā devaṃ yajet* – 'selbst göttlich geworden, ist die Gottheit zu verehren'.

⁸¹ Letzteres wird in explizit tantrischen Ritualen regelmässig praktiziert, ist jedoch in der ParT nur Teil von *naimittika*-Ritualen (Ṛṣi Svāmi nennt als Beispiele elaborierte Rituale an bestimmte Gottheiten, *homa*, *devatā-sthāpana*). Insbesondere im Kontext von *devatā-sthāpana* findet sich eine ganze Serie von *nyāsa*-Varianten zusätzlich zu diesen Grundformen; vgl. ĀCĀRYA (1969a, 381ff.) und ŚARMĀ (1986, 110–113).

⁸² In diesem Abschnitt stütze ich mich insbesondere auf die Erklärungen von Rameśvara Pouḍel und Ṛṣi Svāmi als Vertreter der ParT, sowie Guruśekhara Śarmā und Basava Chandra Rājopādhyāya als Vertreter der RājT. SAVEDĪ (2000a, 490ff.) führt dagegen für jeden der Navagraha ein spezifisches *nyāsa* auf.

⁸³ So Guruśekhara Śarmā und Ṛṣi Svāmi. Die zu *grahajapa* konsultierten *vidhi-s* lassen *karanyāsa* durchgehend unerwähnt, es scheint sich hierbei um einen selbstverständlichen und Gottheit-unspezifischen Ritualschritt zu handeln.

durchgehend auf 'namaḥ' schliessen.⁸⁴

- ◇ *Oṃ aṅguṣṭhābhyāṃ namaḥ* – beide Fäuste mit Daumen gegen oben, wobei die Zeigefingerspitze beider Hände innen am Daumen von der Wurzel weg dreimal hochstreicht.
- ◇ *Oṃ tarjanībhyāṃ namaḥ* – bei gleicher Handstellung streicht nun der Daumen innen am gestreckten Zeigefinger von der Wurzel her hoch.
- ◇ *Oṃ madhyamābhyāṃ namaḥ* – der Daumen streicht in derselben Weise am Mittelfinger hoch (Zeigefinger bleibt gestreckt)
- ◇ *Oṃ anāmikābhyāṃ namaḥ* – der Daumen streicht innen am Ringfinger hoch.
- ◇ *Oṃ kaniṣṭhikābhyāṃ namaḥ* – der Daumen streicht je innen am kleinen Finger hoch.
- ◇ *Oṃ karalalakarapṛṣṭhikābhyāṃ namaḥ* – wechselweise beklopfen die vier gestreckten Fingerrücken der rechten Hand die Handfläche der linken Hand und umgekehrt

Über das an *karanyāsa* anschliessende *hṛdayādi-nyāsa* wird der ganze Körper des Praktizierenden der Gottheit als Sitz offeriert, wobei die *mantra-s* auf bedeutsame Körperteile 'gelegt' werden.⁸⁵ In die sechs Teilformeln wird eine *graha*-spezifisch adaptierte *gāyatrī*,⁸⁶ ein *bīja-mantra* oder ein *nāma-mantra* (vgl. App. II unter (c4)) der einzuladenden Gottheit integriert. Im Gegensatz zu *karanyāsa* erscheinen hier die sechs typischen Schluss-Silben *namaḥ*, *svāhā*, *vaṣaṭ*, *hum*, *vauṣaṭ* und *phaṭ*.⁸⁷ Im Falle des *hṛdayādi-nyāsa*

⁸⁴ Gemäss Guruśekhara Śarmā werden diese mit der Formel 'Oṃ astrāya phaṭ' eingeleitet und abgeschlossen, begleitet von der dazugehörigen Handbewegung – dreimaliges Klopfen mit ausgestrecktem Zeige- und Ringfinger der rechten auf die Innenfläche der linken Hand, wobei ein Laut erzeugt wird. Dieses Element fällt in der ParT, soweit aus der Praxis von Rameśvara Poudel oder Ṛṣi Svāmi zu schliessen, weg. Die von Ṛṣi Svāmi demonstrierte Praxis unterscheidet sich im 6. Glied, wobei die Formel 'Oṃ pṛṣṭhikābhyāṃ namaḥ' durch ein einziges Händeklatschen beschlossen wird.

⁸⁵ Es sind dies die Herzgegend (*hṛdaya*), der Kopf (*śira*), der oberste Schädelpunkt (*śikhā*, bezeichnet auch den Haarbüschel der Brahmanen als einer Verbindung zum Göttlichen), die Schultern (*kavaca*, bezeichnet auch 'Wappnung', 'Schutzschild'), die Augen einschliesslich des Stirnmittelpunktes, der auch als Auge und Sitz Gottes bezeichnet wird (*netratraya*). Die letzte Formel (*astra*, wörtlich 'Waffe' oder 'Pfeil') mit dem zugehörigen *phaṭ*-Laut vertreibt etwaige Eindringlinge.

⁸⁶ Siehe zum Beispiel ŚARMĀ (1998) bzw. ANONYM (0000), welche *nyāsa* für Sūrya bis Śani auf deren *gāyatrī*, für Rāhu/Ketu auf einem vereinfachten *bīja-mantra* aufbauen; keines dieser *vidhi-s* enthält ein *gāyatrī-mantra* für Rāhu oder Ketu, im Gegensatz zu MIŚRA (1995, 39, 42); vgl. App. II, (b1).

⁸⁷ Die bei *hṛdayādi-nyāsa* in der Regel verwendeten Schlussformeln *namaḥ*, *svāhā*, *vaṣaṭ*, *hum*, *vauṣaṭ* und *phaṭ* entsprechen einem spezifischen, für *mantra-s* auch in anderen Zusammenhängen geläufigen Set (BÜHNEMANN, 2000, 255); während *svāhā*, *vaṣaṭ*, *vauṣaṭ* insbesondere auch Oblationen ins Feuer begleiten, kann *namaḥ* unabhängig vom rituellen Kontext als respektvolle Grussformel an die im *mantra* genannte Gottheit verstanden wer-

mit *bīja-mantra* kommt gemäss Guruśekhara Śarmā das aus sechs gedehnten Silben bestehende *tantrokta-mantra* zur Anwendung (siehe App. II, (c3)); die sechs *bīja*-Silben dieser *mantra-s* sind aufgebaut aus zwei Konsonanten bzw. Konsonant und Halbvokal, gefolgt von einem in Nasalierung abschliessenden gelängten (Doppel)vokal; das sechste Glied schliesst auf *a-visarga*.⁸⁸ Dem *bīja* vorangestellt wird *praṇava*. Entsprechend ergibt sich:⁸⁹

- ◇ *Oṃ (bīja) hrdayāya namaḥ* – mit Spitzen von Daumen und Zeigefinger der re Hand Brustspitze ('Herz-Ort') berühren
- ◇ *Oṃ (bīja) śirase svāhā* – mit Fingerspitzen der rechten Hand Stirnmitte beim Haaransatz berühren
- ◇ *Oṃ (bīja) śikhāyai vaṣaṭ* – mit Daumen (ParT: Fingerspitzen) der rechten Hand nach unten zeigend obersten Schädelpunkt berühren
- ◇ *Oṃ (bīja) kavacāya hum* – Arme gekreuzt vor Brust, offene Handflächen (ParT: Fingerspitzen) berühren die je gegenseitige Schulter
- ◇ *Oṃ (bīja) netratrayāya vaṣaṭ* – die drei mittleren Finger der rechten Hand berühren die geschlossenen Augen und das 'dritte Auge' über dem Nasenansatz (ParT: Daumen und Ringfinger berühren die geschlossenen Augen)
- ◇ *Oṃ (bīja) astrāya phaṭ* – dreimaliges Klopfen mit ausgestrecktem Zeige- und Ringfinger der rechten auf die Innenfläche der linken Hand, wobei ein Laut erzeugt wird (ParT: einmaliges Klatschen der Hände)

Während der auf *nyāsa* folgenden *dhyāna*-Sequenz visualisiert der Praktizierende die Erscheinung der Gottheit, ihre äussere Form und ihre Charakteristika mithilfe der Rezitation von diese Gottheit beschreibenden Versen bzw. *mantra-s*.⁹⁰ Zumal sich die *dhyāna*-Formeln auf die grobstofflich-anthropomorphe, über konkrete Bildnisse sichtbare Form (*vyaktarūpa*) der Gottheit konzentrieren, ist es nicht erstaunlich, dass *dhyāna* auch im Kontext von *vāstu*-Texten, welche sich mit der Herstellung von Statuen beschäftigen, angewendet wird.⁹¹ Im Kontext von *japa* ersetzt *dhyāna* zu einem gewissen

den. *hum/hūm* wird auch in anderen Kontexten als Schutz-Silbe (*kavaca*) verwendet. *phaṭ* schliesslich imitiert das Geräusch des Zerspringens/Aufbrechens/Vertreibens und wird in einigen Kontexten als 'Waffe' *astra-mantra* eingesetzt zum Fernhalten bzw. Vertreiben von dämonischen Wesen (BÜHNEMANN, 1988a, 52).

⁸⁸ *ā, ī, ū, ai, au, aḥ*; für Varianten der Umsetzung dieses Konzepts in *bīja-mantra-s* der *graha-s* vgl. App. II unter (c2) und (c3).

⁸⁹ Die Beschreibung der Handlungen richtet sich nach der Praxis von Guruśekhara Śarmā, wobei in Klammern abweichende Details in derjenigen von Rṣi Svāmi und Ramaśvara Pouḍel als Vertreter der ParT ergänzt sind.

⁹⁰ Zu *dhyāna* allgemein siehe BÜHNEMANN (1988a, 67ff., 133).

⁹¹ So *Vāstusūtra-Upaniṣad* 3.14 (BONER ET AL., 1996, 204): *dhyānaprayoge rūpasauṣṭhavaṃ spaṣṭaṃ bhavati* ('Über den Vollzug von *dhyāna* wird die einzigartige Perfektion der (göttlichen) Form sichtbar'); der Kommentar ergänzt, dass die Steinmetzen (*vāstukārāḥ*) hierfür den Begriff der Meditation-Gestalt (*dhyānarūpa*) einer Gottheit bzw.

Grade eine konkrete, sichtbare Form der zu verehrenden Gottheit.⁹² Während in der ParT dieses Ritualelement vorwiegend im Zuge von *japa* auftritt,⁹³ leitet es in der RājT auch jegliche *pūjā*-Sequenz ein (siehe unter Kap. 11.2. In der ParT wird das *dhyāna* lesend meditiert, der Praktizierende der RājT hält sich zur Rezitation der entsprechenden *mantra-s* (vgl. unter App. II, (d2.1) bis (d2.4)) mit den nach oben zeigenden Fingerspitzen eine Blüte vor der Brust, die er als Konzentrationspunkt verwendet und abschliessend mit der Formel '*dhyānapuṣpa namaḥ*' offeriert.

Nunmehr setzt die eigentliche *mantra*-Rezitation ein. Zum Durchzählen nimmt der Praktizierende eine in der Regel 108-beerige *japamālā* (Skt./Nep., New. *jaḥmū*, *jaḥmāḥ*) zuhilfe.⁹⁴ Nach Abschluss der aufgetragenen Wiederholungen rezitiert er einen Lobpreis an die Gottheit in der Form einer Hymne, ergänzt durch die Formulierung der Bitte um Erfüllung der durch den Vollzug erhofften Wünsche (vgl. App. II, (f1) bis (f4)).⁹⁵

In der VajT gestaltet sich *grahajapa* nach eigenen Vorgaben.⁹⁶ Eine Variante besteht darin, vorbereitend *gurumaṇḍalapūjā* zu vollziehen, um dann direkt mit *japa* einzusetzen. Alternativ wird dieses durch einen entsprechend erweiterten *grahamātrkā-pāṭha* gerahmt, eine Variante, die der buddhistischen Rituallehre besser entspricht, wonach ein die Gottheit visualisierendes *dhyāna* bzw. *samādhi* die *japa*-Sequenz einleiten würde. Ein derartige Versenkungsformel existiert für die Navagraha nicht.

einer zu schaffenden Statue dieser Gottheit geprägt hätten (BONER ET AL., 1996, 71, 172).

⁹² Dies schliesst nicht aus, dass *dhyāna* auch vor einem Bildnis der zu verehrenden Gottheit vollzogen würde oder, wie im nepalischen Kontext der *graha*-Rituale, vor deren symbolischen Repräsentationen.

⁹³ Einzig bei MARĀSINI (2000, 106–107) ist *grahadhyāna* im Rahmen des Feueropfers nach *graha-pūjā* und vor *bali* aufgeführt.

⁹⁴ Das Durchzählen anhand der Fingerglieder (*karajapa*) stellt eine alternative Zählhilfe dar, die bei vergleichsweise wenigen Wiederholungen zur Anwendung kommt.

⁹⁵ Die Übersetzung von (f4): <Möge der Sonnengott (mir) Kraft, der Mond eine herausragende Position, Mars ein verheissungsvolles (Leben), Merkur Einsicht, Jupiter Exzellenz, Venus Glück, Saturn Wohlergehen, Rāhu schliesslich physische Kraft und Ketu eine reiche Familie beschenken. Möget ihr mir unentwegt zur Erfreung gedienen, alle ihr 'Ergreifer', und mir wohlgesinnt sein.>

⁹⁶ Ich stütze mich hier auf die vagen Angaben von Nareśamāna Vajrācārya und Sarvajña Vajrācārya, die aufgrund des geheimen bzw. Initierte vorbehaltenen Wissens um die Praxis von *japa* komplett sind. Aufgrund des peripheren und inferioren Status der Navagraha steht die Vermutung nahe, dass deren *japa* nicht mit elaborierten Abläufen an andere, insbesondere höherstehende Gottheiten korreliert, sondern sich an eine pragmatisch-verkürzte Form hält.

grahadāna

Dāna bezeichnet einen Ritualmodus, welcher integriert in einen Gesamtablauf oder isoliert vollzogen werden kann. Anlass- bzw. Gottheit-spezifisch werden hierbei vorbereitete Materialien geweiht und im Namen des *Yajamāna* verbunden mit einem bestimmten Zweck an einen in der Regel menschlichen und zur Annahme qualifizierten Empfänger übergeben.⁹⁷ *dāna* stellt einen Ritualmodus in unzähligen Varianten und unter Verwendung Anlass-spezifischer Materialien ein zentrales Element des *karmakāṇḍa* dar, des Weges des verdienstvollen Handelns in der Erfüllung der täglichen und ausseralltäglichen rituellen Pflichten und im Streben nach guten Taten.⁹⁸ Im Rahmen einer präventiven *grahapūjā* zum Geburtstag in der NewT oder als Teil von *pūrvāṅgagrahaśāntihoma* in der ParT gehen alle im Namen der Navagraha als *dāna* offerierten Materialien an die amtierenden Priester. Dagegen wird *dāna* eines *pāpagraha* (insbes. Śani, Rāhu, Ketu, Maṅgala) im Rahmen eines reaktiven *grahaśānti* gar nicht oder nur unter Vorbehalt von den amtierenden Priestern akzeptiert.⁹⁹ Diese unterschiedlichen Praktiken reflektieren eine Annahme von zwei Kategorien von *dāna* auch innerhalb der im Namen der *graha-s* zu offerierenden Gaben. Wie VAN DER VEER (2001, 165–166) ausführt, sind innerhalb der Kategorie von *dāna* positiv gewertete Gaben (*puṇya*, *maṅgala*, *vicāra*) von negativ belasteten (*amaṅgala*, *avicāra*) zu unterscheiden; zu letzteren gehören diejenigen, welche für den *pretātman* (unerlöstes Seelenwesen) eines Verstorbenen, für unheilvolle *graha-s*, in Zusammenhang von Sühneriten (*prāyaścitta*), um Böses (*doṣa*) oder Vergehen (*pāpa*) loszuwerden, oder bei Heilungsriten im Falle von Krankheit dargebracht werden.¹⁰⁰ Einem *amaṅgaladāna* im Namen eines *graha* haften in der Auffassung der lokalen Traditionen die negativen Einflüsse desselben substanzhaft an, worin der Sinn des Weggebens und der Bedarf eines Empfängers begründet ist, gleichzeitig die Gefahr der Übertragung für letzteren.

⁹⁷ Zu *dāna* im hinduistischen Kontext GONDA (1985, 208–228), PARRY (1986), MICHAELS (1997a), BURGHART (1996), aus indischer Sicht NATH (1987) und ACHARYA (1993) und, mit Bezug zu Status und sozialer Verpflichtung, RAHEJA (1988); an *dāna*-Kompendien in Sanskrit siehe PANTA PARVATĪYA (0000, 1-239) und HEMĀDRI.

⁹⁸ Die alternativen Wege hin zur Erlösung sind *jñānakāṇḍa*, der Weg der Einsicht über die kognitive Auseinandersetzung und das Bestreben um höheres Wissen und *upāsanakāṇḍa*, der Weg der Meditation über yogische Praktiken und innere Erfahrung.

⁹⁹ *dāna* im Rahmen eines reaktiven *grahaśānti* wird anhand der Aufstellungen in den *pañcāṅga-s* und/oder eigener Listen arrangiert und in minimaler ritueller Rahmung, welche Beschlussformel (*saṅkalpa*), Weihung der Gaben (*dānapratisthā*) und 'Segnung' des Offerierenden durch den Priester (*āśīrvāda*) einschliesst, überreicht bzw. deponiert.

¹⁰⁰ Vgl. zur Ambivalenz und von *dāna*, insbesondere im Kontext der hinduistischen Totenrituale in Nordindien, PARRY (1986), bezüglich der soziohierarchischen, über Gaben bestätigten Zusammenhänge in einem nordindischen Dorf RAHEJA (1988).

In der ParT verweisen die Priester, so Sūryaprasāda Dhuṅgel, ihre Kunden für *dāna* an Rāhu und Ketu an einen Jogi¹⁰¹, für *dāna* von Śani, welches auch von den Jogi nicht akzeptiert wird, an spezifische Brahmanen niederen Standes, welche für die Bereitschaft zur Akzeptanz dieses *dāna* bekannt sind. Falls solche Abnehmer nicht gefunden werden, könnten als Alternative die *dāna*-Gaben der *pāpagraha-s* in ein weisses Stoffstück eingebunden und in eine Pipal-Baum oder einen Amala-Strauch gehängt werden.¹⁰² Ṛṣi Svāmi weist für *dāna* im Namen von Śani, Rāhu oder Ketu an, dieses an einem Samstag bei einem Pipal-Baum zu deponieren oder einem naheliegenden Fluss zu übergeben bzw. auf einem der für *śrāddha*-Rituale vorgesehenen Plattformen am Ufer auszusetzen. Die am Kumbheśvara-Tempel in Patan aktiven Brahmanen ihrerseits lehnen einzig *śani-* und *rāhu-dāna* ab; ersteres wird nach der Verehrung eines Pipal-Baumes, letzteres nach der Verehrung von Mahākāla an Ort und Stelle deponiert. Alle anderen *dāna-s* an die *graha-s*, an die *grahayoginī-s* und an Munthā werden von diesen Brahmanen akzeptiert.¹⁰³ Auf die Frage nach negativen Effekten eines *grahadāna* als Teil eines reaktiven *śānti*-Rituals betont Baladeva Juju, dass ein *Rājopādhyāya* jedes *dāna* akzeptieren könne, im Falle eines *pāpagraha* aber erst nach Rezitieren des vom eigenen *Guru* erhaltenen *gāyatrī-mantra*, welches ihn auch im täglichen Leben beschütze.¹⁰⁴ Dass das Akzeptieren von *grahadāna* auch in der RājT als problematisch für den Empfänger betrachtet wird, belegt die von (LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA, 1992, 353, 366) berichtete Praxis, wonach in Bhaktapur traditionellerweise zugewanderte Bhaṭṭa-

¹⁰¹ Die Jogi berufen sich auf ihre Abstammung von śivaitischen Wanderasketen, sie sind indes heute sesshaft und als Kastenlose der sozialen Hierarchie angegliedert. Sie haben sich unter anderem einen Ruf verschafft als Vertreiber von Geistwesen, welche die Umgebung des Hauses belauern. Sie kämen hierzu nachts, umgingen das Haus mehrmals und wiederholten dazu ein *mantra*, das ins Blasen des Muschelhorns übergehe, so Sūryaprasāda Dhuṅgel; am folgenden Tag erschienen sie an der Haustür und erhielten ungekochte Nahrungsmittel, Gemüse, Kartoffeln, Reis und Salz, ähnlich einem *siddhadāna*.

¹⁰² *Dāna* von Maṅgala würde gemäss Sūryaprasāda Dhuṅgel von den amtierenden Brahmanen selbst akzeptiert, was er damit erklärt, dass dieses wertvoll sei und deshalb ungern abgelehnt würde.

¹⁰³ Die *graha*-spezifischen Materialien für *dāna* werden hier zumindest teilweise durch ein *siddhadāna* (rohe Gemüse, Kartoffeln, rohe Linsen, Reis, Salz, Curry-Mischung, Oel, Brennholz) ersetzt, wie es auch bei vielen anderen rituellen Anlässen dem amtierenden Priester gereicht wird; es dient dem empfangenden Brahmanen besser und lässt sich leicht beschaffen.

¹⁰⁴ Ausschliesslich die drei oberen *varṇa-s*, also die Zweimalgeborenen, empfangen mit der Initiation ein *gāyatrī-mantra*. Die *brahmāgāyatrī* ist den Brahmanen vorbehalten, den *Kṣatriya-s* und *Vaiśya-s* entsprechen *sūrya-gāyatrī* etc.; vgl. GHIMIRE (2000a, 124) für die den drei *varṇa-s* entsprechenden *gāyatrī-mantra-s*: für *Kṣatriya-s* ist hier VS 9.1 (identisch mit VS 11.7 und VS 30.1), für *Vaiśya-s* VS 12.3 (RV 5.81.2) angegeben. Dagegen nennt MARĀSINI (2000, 257 n12) für *Kṣatriya-s* VS 17.74.

s-Brahmanen als Empfänger von *grahadāna* agierten. Der hierzu befragte Kedāra Bhaṭṭa bestätigt dies und betont gleichzeitig, dass heutzutage von Seiten seiner Familie von solchen Diensten abgesehen werde.¹⁰⁵

Auch innerhalb der VajT zeigt sich eine ambivalente Haltung bezüglich des Empfangs von *aśubhagrahadāna*.¹⁰⁶ Eine von Bhimadeva Guruḥyū vertretene Auffassung geht in Richtung des Deponierens von *rāhudāna* vor einem Mahākāla-Schrein bzw. von *śānidāna* bei einem Pipal-Baum, während *dāna* aller anderen *graha-s* akzeptiert wird.¹⁰⁷

Die *mātrkāpīṭha-s* gelten als Orte, wo ein *grahadāna* deponiert werden kann als Alternative zum Überreichen an einen Priester. Die Gaben werden auf einem mit dem Hauptschrein in Verbindung stehenden Stein-*maṇḍala* deponiert, das in einigen Fällen explizit als *grahapātā* bezeichnet wird (siehe unter Kap. 6 bzw. Abb. E1-E2). In den meisten Fällen versehen die *Dyolāḥ*¹⁰⁸ die Aufgabe des *dyopale* ('Wächter der Gottheit') an diesen Schreinen, und sie sind es, die fortlaufend die deponierten Gaben nach Brauchbarem durchsehen. Der Rest landet im Abfall, den sich wiederum Hunde und Krähen durchsehen. Die *Dyolāḥ* haben keinerlei Recht, für Besucher spezifische Rituale zu vollziehen, können also auch nicht als Empfänger von *dāna* agieren. Trotzdem scheint diese Rolle hier impliziert. Wie andere rituelle Kontexte zeigen, liess die ihnen innerhalb der Newar-Gemeinschaft traditionellerweise zugeschriebene Funktion als Empfänger von rituell abzustossender Unrein-

¹⁰⁵ Kedāra Bhaṭṭa begründet dies damit, dass sich 'Aufwand und Ertrag' in keiner Weise mehr entsprechen würden; dieser Dienst bedinge eine aufwendige *grahajapa*-Sequenz, um sich vor den mit der Gabe akzeptierten negativen Anhaftungen zu schützen, wozu die gebotene 'Bezahlung' der Kunden in keinem Verhältnis mehr stehe.

¹⁰⁶ Zu *dāna* in der VajT siehe GELLNER (1992, 119–124), MÜHLICH (1999) und VAN DEN HOEK (1996), zu den populärsten *dāna*-zentrierten Ritualen der VajT des Kathmandutales siehe VAIDYA (1986, 73–121) und LEWIS (2000). Nareśamāna Vajrācārya betont, dass *graha-dāna* nicht zur Kategorie der in der buddhistischen Praxis geläufigen, für den Geber verdienstvollen Gabenopfer gehöre, sondern als eine Weggabe von schlechten, in den Gefässen materialisierten Einflüssen der Navagraha zu verstehen sei.

¹⁰⁷ Auch im Rahmen von *bhīmarathārohaṇa* ist einzig für *dāna* im Namen von Candra, Budha, Bṛhaspati und Śukra ein Vertreter der *Vajrācārya* vorgesehen, während für die Gaben an Sūrya, Maṅgala, Śani, Rāhu und Ketu Brahmanen angegeben sind; *janmadevatā-dāna* schliesslich geht an einen *Daivajñā*.

¹⁰⁸ Die in Kathmandu und Bhaktapur kontaktierten Vertreter nennen sich selber *Dhyaḥlā*, *Poḍe* besteht dagegen weiterhin als *thar*-Bezeichnung in offiziellen Dokumenten. *Dhyaḥlā* ist zur bevorzugten Eigenbezeichnung geworden, wogegen *Poñ* oder *Poḍe* als stigmatisierende, von aussen auferlegte Bezeichnungen gelten, möglicherweise abgeleitet von New. *poṭa* – 'Kastenloser' (DCN). Ihre ursprüngliche Hauptbeschäftigung war die Fischerei, heute ist es der öffentliche Reinigungsdienst; vgl. zu den *Dhyaḥlā* bezüglich Bhaktapur LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 363–371), bezüglich Sankhu SHRESTHA (2002, 138–141), bezüglich Patan GELLNER & QUIGLEY (1995, 283–289).

heit die *Dyaḥlā* zu einer aus der Gemeinschaft ausgestossenen und stigmatisierten, gleichzeitig von dieser dringend benötigten Gruppe von Menschen werden.

Bezüglich der traditionellen Empfängergruppen von *pāpagraha-dāna* zeigen sich drei Tendenzen. Die *Bhatta-s* in Bhaktapur und einige der *Rājopādhyāya-s* mochten bzw. mögen ein *amaṅgala-grahadāna* empfangen, weil sie die Mittel zur Verfügung haben, sich der mit dem *dāna* akzeptierten negativen Potenzen wieder zu entledigen. Ferner wurde hier eine Verpflichtung gegenüber dem *Yajamāna* zum Ausdruck gebracht, im Sinne mitmenschlicher Beihilfe oder qualifizierter Dienstleistung gegen Bezahlung. Im Falle degradierter Brahmanen und *Dyaḥlā* kommt eine andere Dimension zum Zug; für *amaṅgaladāna* infrage kommende Vertreter dieser Gruppen haben bezüglich körperlicher-seelischer Leiden und bezüglich ihres Reinheitsstatus wenig zu verlieren, und sie gehören zu den ärmsten Schichten der lokalen Bevölkerung. Die Jogi schliesslich sehen sich aufgrund ihres asketischen Hintergrunds als gefeit vor negativen Einflüssen; ihre Vertautheit im Umgang mit Geistwesen lässt sie auch vor den *graha-s*, mit Ausnahme von Śani, nicht zurückschrecken. Obwohl oft seit Generationen schon sesshaft, wird ihnen weiterhin eine spezielle Vertrautheit im Umgang mit negativen Kräften zugesprochen, eine Nähe, die wiederum ein Grund für ihren niederen sozialen Status darstellt.

Wie von verschiedener Seite bestätigt, führt der zunehmende Mangel an potentiellen Empfängern von *amaṅgaladāna* zunehmend zu alternativen Praktiken. Bei allen diesen Formen des *dāna* wird zwar kein konkreter Empfänger über ein entsprechendes *saṅkalpa* und eine explizite Akzeptanz-Formel verpflichtet, doch wird die einem *dāna* implizite Bedingung eines Empfängers auf indirekte Weise beibehalten. Diese Argumentation tritt im Zusammenhang mit einer Deponierung von *grahadāna* beim Pipal-Baum und auch am Fluss zugunsten alternativer Erklärungen in den Hintergrund. Die Verehrung des Pipal-Baums als einer Emanation von Viṣṇu stützt sich auf dessen in Mythen erzählte Bannung in diesen Baum. Eine Variante geht dahin anzunehmen, dass Viṣṇu selbst *aśubhadāna* annimmt und dadurch die negativen Anhaftungen absorbiert. Bezüglich eines Deponierens am Fluss, oder gar des Entledigens in diesem heben die Spezialisten die höchst reinigende Kraft des Wassers hervor; der Fluss neutralisiert 'Unreines', oder aber führt es ab. Die Verlegenheit aus Mangel an menschlichen, qualifizierten Empfängern wird, wie es scheint, über den bestmöglichen, sinn-kohärenten Ersatz aufgefangen.

10. EXKURS III: DIE NAVAGRAHA UND IHRE *GRAHAŚĀNTIDEVATĀ*

In der aktuellen Ritualpraxis des Tales wird den Einflüssen der planetaren Gottheiten wiederholt über die Verehrung von Gottheiten begegnet, welchen die Kapazität zuerkannt wird, ihrerseits auf die *graha-s* einzuwirken. Diese Gottheiten sind demnach auf einer höheren Stufe angesetzt und stehen in einer besonderen, zum Teil auch mythologisch ausgeformten Beziehung zu den Navagraha, oder aber sie werden in der ihnen zugeschriebenen Fähigkeit, jegliche Art von Übel aus dem Weg zu räumen, angerufen. Während in einigen Gegenden Indiens insbesondere die Verehrung von Hanumān zur Abwendung von *grahadoṣa* empfohlen wird,¹ ist andernorts im Zusammenhang mit durch die Navagraha verursachten Übeln die Verehrung von Śiva populär. Im Kathmandutal sind es prominente, lokalspezifische Erscheinungen des letzteren, welche mit den Navagraha in Bezug gesetzt wurden. Zusätzlich werden eine ganze Reihe weiterer Gottheiten und Göttergruppen in den drei untersuchten Traditionen des Tales bei *grahadaśā* ergänzend zu den *graha-s* selbst oder als Alternative zu diesen verehrt. Diese Gottheiten werden unterschiedlich als *grahapati* ('Herrscher über die *graha-s*'), *grahanātha* ('Anführer der *graha-s*'), *grahasvāmi* ('Herr der *graha-s*'), oder genereller *grahaśāntidevatā* ('*grahaśānti*-Gottheit') gezeichnet, weibliche Wesenheiten implizieren zudem Relationen wie *grahaśakti* oder *grahamātrkā*.²

Die lokalen *grahaśānti*-Praktiken orientieren sich nicht einzig an den in den *pañcāṅga-s* aufgelisteten *grahapati-s*, sie zeugen weiter von rituell umgesetzten Bezügen der Navagraha zu spezifischen Gottheiten vor Ort, die unterschiedlich in relevanten Quellen der drei Traditionen reflektiert wurden. Die von den lokalen Astrologen und Ritualspezialisten geprägte Ritualpraxis beruht sowohl auf Konzepten einer summarischen Unterordnung aller *graha-s* unter eine bestimmte Gottheit, wie zum Beispiel eine Form von Śiva, als auch auf Modellen der Zuordnung spezifischer Gottheiten zu jedem einzelnen der *graha-s*. Die Alternativen rituell zu adressierender *grahaśāntidevatā* er-

¹ Hanumān wird insbesondere die Kontrolle über Maṅgala und Śani zugeschrieben (KEUL, 2002, 179).

² Im folgenden wird als generischer Begriff *grahaśāntidevatā* verwendet.

weisen sich als keineswegs zufällig, sondern bezeugen je eigene Begründungen ihrer Assoziation, beruhend auf der Konzeption dieser Gottheiten selbst, den ihnen zugeschriebenen Funktionen und Wirkungsbereichen.

Alle graha-s beherrschende grahaśāntidevatā

Nebst den Ritualvarianten, welche die *graha-s* selbst adressieren, wurden schon früh einzelne *graha*-unspezifische Rituale empfohlen als effektive Mittel zur Abwendung der durch jegliche *graha-s* verursachten Leiden. In Ṛgvidhāna 2.58–59 (BHAT, 1987, 227, 324) wird beschrieben, wie man sich vor den Folgen aller möglichen Missetaten und auch vor unheilvollen Planeten schützen kann. Demnach ist am Morgen während des rituellen Bades (*snāna*) das *gāyatrī-mantra* je einhundertmal unter Wasser und einhundertmal mit *ācamana* ('Wasser zum Spülen') zu rezitieren.³ Zudem soll an diesem Tag gefastet bzw. ausschliesslich *pañcagavya* oder von Brahmanen offerierte Speise eingenommen werden. Die positiven Effekte dieser Prozedur werden in den drei anschliessenden Versen beschrieben, wobei der dritte folgendermassen lautet:⁴

*ye cāsya duḥsthitā loke grahāḥ sūryādayo bhūvi /
te yānti saumyatām sarve śivā iti na saṁśayaḥ // 62//*

And those planets in the sky, the sun and others which are badly situated for him on earth, will all become auspicious and gentle, there is no doubt.

Der Rezitation des bei der Jungeninitiation vom Priester erhaltenen *gāyatrī-mantra* wird unter brahmanischen Adepten bis heute sehr grosse Bedeutung zugemessen, die unter anderen in dessen schützender Wirkung begründet.⁵

³ *ācamana* ist ein grundlegender Akt der inneren Reinigung. Hierzu zieht der Praktizierende von der rechten Handfläche, die ihrerseits als Projektion der fünf zentralen *tīrtha-s* gilt, Wasser in den Mund ein; vgl. BÜHNEMANN (1988a, 104–107), Kane II, 315–316 und DIEHL (1956, 94–95). Wasser oder *pañcagavya* für *ācamana* wird als Teil von *pūjā* auch an die Gottheiten offeriert.

⁴ Englische Übersetzung von Bhat, welcher zudem eine vergleichbare Passage aus AVPar 41.3,11cd–12ab zitiert: *ye cāsya viśamāḥ kecid divi sūrayādayo grahāḥ / te cāsya saumyā jāyante śivāḥ sukhakarāḥ sadā //* Bhat ordnet diese Anweisung unter *śāntipuṣṭikarmāṇi* ein, was er als 'charms or rites for bringing about pacification and general prosperity' definiert (BHAT, 1987, 96–97).

⁵ Sowohl Vertreter der ParT als auch der RājT bestätigten, dass die regelmässige Rezitation des *gāyatrī-mantra* allumfassenden Schutz bewirke, und in Situationen der Gefahr würden sie auf die Schutzkraft dieses *mantra* vertrauen. In anderen Kontexten wird der täglichen *pūjā* eine ähnlich umfassende Schutzwirkung zugeschrieben (BÜHNEMANN, 1988a, 85) oder Ritualen an ausgewählte Gottheiten, die wir weiter unten kennenlernen.

Bezüglich *grahaśānti* nennen die Praktizierenden auch *sūryārgha*, einen weiteren der allmorgentlich zu vollziehenden Ritualschritte, der den Sonnengott adressiert.

Sūrya wird in hinduistischer und buddhistischer Sichtweise als der Führer oder Herrscher der Navagraha dargestellt, genauso wie Candra den *nakṣatra-s* vorsteht.⁶ Konsequenterweise wird dem Vollzug ausgewählter Rituale an die Sonnengottheit eine Wirkung auf alle *graha-s* zugeschrieben. Sūrya wurde und wird auch in Nepal unabhängig von den Navagraha verehrt, in einigen Gegenden des Tieflandes gar als höchste Gottheit.⁷ Rituale an Sūrya sind je nach Lehrtradition in einen viṣṇuitischen oder śivaitischen Kontext gestellt. Die Nähe des Sonnengottes zu Viṣṇu wird über die vielen gemeinsamen Epitheta deutlich; ikonographische Umsetzungen von Sūryanārāyaṇa, isoliert oder umgeben von den restlichen *graha-s*, veranschaulichen deren oft ineinanderfließenden Identitäten (vgl. Abb. A2). Die in den *pañcāṅga-s* den zwölf Sonnen-Monaten zugeordneten Gottheiten – *māsadevatā* ('Monatsgott', 12 Epitheta von Viṣṇu), *māsadevī*, ('Monatsgöttin', 12 Epitheta von Lakṣmī) und *māsa-arka* ('Monatssonne', 12 Epitheta von Sūrya)⁸ – zeugen von einer Parallelisierung von Sonnenzyklen und Erscheinungen des göttlichen Paares Lakṣmī-Nārāyaṇa. Die Nähe oder gar Identifikation ist primär in den beiden Gottheiten zugeschriebenen, lichthaften, lebensspendenden und -erhaltenden Eigenschaften verankert. Obschon er als höchster Gott eigene Theologien auf sich vereint, gehört Viṣṇu jedoch nicht zu denjenigen Gottheiten, die bei *grahadaśā* summarisch angerufen würden.

Als *graha*-Bezwinger oder -Herrscher hat sich dagegen Śiva einen Namen gemacht, woraus sich eine Anzahl ritueller Alternativen oder Ergänzungen zu *grahaśānti* ableitet.⁹ Śiva wird insbesondere mit Zeit-bezogenen Aspekten in Bezug gebracht. In seiner Erscheinung als Mahākāla ('Grosse Zeit') verkörpert er Zeit in ihrer zerstörerisch-erneuernden Eigenschaft, er ist ihr Inbegriff und ihr souveräner Herrscher. In dieser Eigenschaft wird er auch zum 'Überwinder des Todes', Mṛtyuñjaya, der den Zeit-immanenten Zerfall allen Lebens in eine zeitüberwindende Transzendenz zu verwandeln vermag.

⁶ Diese Auffassung der Sonne als *grahādhipati* bzw. des Mondes als *nakṣatrādhipati* ist in astrologischen und rituellen Kontexten verbreitet, sie ist zudem Teil der VajT.

⁷ Siehe unter Kap. 5.

⁸ Siehe Exkurs I, S. 97 für die monatspezifischen Namen und Quellenverweise.

⁹ Diese Auffassung ist nicht Nepal-spezifisch oder neu. Schreine der Navagraha finden sich in Indien vorwiegend in śivaitischen Heiligtümern. Einige *Purāṇa-s* bezeugen hymnische Eulogien an Śiva, denen bei regelmässiger Rezitation die Kraft zugeschrieben wird, unter anderem die negativen Effekte der *graha-s* zu neutralisieren; siehe z.B. die Bṛhaspatīśvaraliṅga-Hymne an Śiva in SkP iv.i.34–41 und die entsprechende Bekräftigung in SkP iv.i.49a.

Der enge Bezug zum Zeitlichen in seinen linear-weltimmanenten und transzendenten Aspekten prädestinierte diese Gottheit für eine Assoziation mit Sonne und Mond als den zentralen Zeitindikatoren in der Welt, in einem weiteren Sinn mit den Himmelskörpern allgemein, welche denn auch unterschiedlich in die Rituale an diese Gottheit integriert wurden. Die Śiva-Verehrung in der Tradition des *Śaiva Siddhānta*, wie sie das SP im Detail beschreibt, stellt die *graha-s* als Aspekte des Gottes in seiner weltimmanenten Form (*sakalā* – 'mit Aspekten') dar. Zur täglichen Praxis gehört die einleitende Verehrung eines *maṇḍala* mit Sūrya – hier als einer Manifestation von Śiva – im Zentrum und den weiteren acht *graha-s* im ersten Kreis (SP 1, 2.15–19). In dem im SP wiederholt zitierten Netra Tantra ist die Verehrung eines *sūryamaṇḍala* beschrieben, welches nebst Sūrya im Zentrum und den *graha-s* in den weiteren Kreisen die *nakṣatra-s*, die *lokapāla-s* und schliesslich deren Waffen¹⁰ integriert (NetraT 13.17-25). An diesen Beispielen zeigt sich die Äquivalenz von Śiva und dem Sonnengott.

Śiva's Konzeption als Planeten-Beherrscher bestätigt sich über die innerhalb der ParT sowie der RājT gleichermassen verbreitete Praxis, *grahadaśā* mit dem Vollzug von *rudrābhiṣeka* zu begegnen.¹¹ *Rudrābhiṣeka* (Nep. *rudrī*) wird im Zusammenhang mit allen vier zu erstrebenden Lebenszielen – *dharma*, *artha*, *kāma*, *mokṣa* – sowohl im Falle von zu erfüllenden Wünschen, etwa nach Reichtum oder Nachkommenschaft (*pauṣṭika karma*), wie auch zur Beendigung bestehender Übel und Hindernisse wie Krankheit, Umweltkatastrophen oder ungünstig stehenden Planeten (*śāntika karma*) empfohlen (KOIRĀLĀ, 1992, 41).¹² Eine Alternative zu *rudrī* besteht in der Rezitati-

¹⁰ Die 'Waffen' (*astra*, *yudha*) schliessen *vajra*, *śakti*, *daṇḍa*, *khadga*, *pāśa*, *dhvaja*, *gadā* und *triśūla* ein (DWIVEDI, 1985, 96); vgl. Abb. G3.

¹¹ *śatarudrīya* verweist auf ein Ritualelement des vedischen *agnicayana*-Opfers, wie es insbesondere in der dem Kṛṣṇa Yajurveda verpflichteten Literatur beschrieben ist zur Beschwichtigung von Agni-Rudra (HOENS, 1951, 128–137). Wie die Erläuterungen verdeutlichen, ist es die bedrohliche, hitzige Seite des Feuergotts, der hier mit dem hitziggefürchteten vedischen Rudra identifiziert wird, wogegen in der modernen Interpretation der allmächtige Rudra-Śiva als Bezwiner allen Übels und als Verleiher alles Erwünschten konzipiert wird; die *mantra-s* indes bleiben bis heute dem Kṛṣṇa Yajurveda (RAO, 0000) bzw. in ähnlichem Wortlaut dem Śukla Yajurveda verbunden.

¹² Ein ähnlich breiter Wirkkreis wird *udakaśānti* ('Besänftigung über Wasser') zugeschrieben (Kane V, 783–787), welches auf der dem Element Wasser zugeschriebenen, höchst reinigenden Kraft beruht (vgl. Kane IV, 321); dieses Ritual, zurückgehend auf die der Taittirīya Saṃhitā (Kṛṣṇa Yajurveda) zugehörigen *Gṛhyasūtra-s*, ist gemäss Kane bis heute in den entsprechenden brahmanischen Kreisen Indiens populär. Ein vergleichbares *śānti* gibt es in der ParT gemäss Ṛṣi Svāmi nicht; im Besprenkeln des *Yajamāna* mit Wasser zur Rezitation des *śāntipāṭha* klinge jedoch eine vergleichbare Funktion nach.

on des *Śāntyādhyāya* aus dem Nandikeśvara zugeschriebenen Śivadharma.¹³ Diese Hymne, der eine ähnlich grosse Wirkung zuerkannt wird, adressiert die Befriedung der *graha-s* explizit.

Die Auffassung, dass die Navagraha Śiva zu Diensten sind, wird im Kontext des Paśupatinātha deutlich. Regmi zitiert eine Stelle aus dem Himavatkhaṇḍa, wonach die Navagraha die Gunst des Paśupatinātha erlangten und fortan ihm ergeben das Land beschützend zu seinen Füßen weilend ihn verehrten.¹⁴ Regmi's Darstellung bringt die Überzeugung zum Ausdruck, dass über die Verehrung des Paśupatinātha alle über den Vollzug von Ritualen, Opfern und Pilgerreisen angestrebten 'Früchte' erlangt werden könnten und dass die Konzentration (*samjhanā*) auf Paśupati Schutz vor negativen Einflüssen von seiten der *graha-s* bringe.¹⁵

Die Navagraha sind Teil der *nityapūjā* nicht nur im Paśupati-Tempel in Deopatan, sondern ferner im Tripureśvara-Tempel im Süden von Kathmandu.¹⁶ Nachdem das täglich zu offerierende Mahl (*bālabhoga*) der Hauptgotttheit hinter verschlossenen Türen serviert wurde, wird je ein Teil auf das sich in der SW-Ecke des Tempels befindende *navagraha-maṇḍala* und vor dem in der NE-Ecke des Tempelhofs lokalisierten Caṇḍeśvara¹⁷ geopfert.¹⁸

¹³ Der Text stellt ein Kapitel des Śivadharma dar (NARAHARINĀTHA, 1998, 27–44), ist aber auch als Separatdruck erhältlich (NANDIKEŚVARA, 0000); für den die Navagraha adressierenden Ausschnitt siehe App. I, (AppTe-2).

¹⁴ Himavatkhaṇḍa 71.62, zitiert nach REGMĪ (1996, 85): *grahāśca samsthitāstatra pāśupataṃ prarakṣayan / paśupatervaraṃ labdhvā tasya pādārcane ratāḥ //* Ferner (REGMĪ, 1996, 107): *bhaye vipadi rogārtte utsave grahapīḍane / smaraṇātpaśupataṃ yo vai rakṣati sarvataḥ satam //*

¹⁵ Im Nepali-Wortlaut von REGMĪ (1996, 103): *jo jñānabāṭa bhavanāśa garne nirvāṇa cāhanchan tyastāle bhaktisātha paśupatiko sevā garnupardacha / yasle sabai pāpaharūko nāśa huncha / dara lāgeko avasthāmā, vipattimā, roga lāgemā, utsavako समयamā va grahaharūle satāeko belāmā paśupatiko samjhanā garnāle sabai kisimbāṭa rakṣā huncha //*

¹⁶ Der *Mūlpūjārī* des Tripureśvara ist ein in Kathmandu-Naradevī-ṭol wohnhafter Bhaṭṭa, der morgens und abends hierherkommt und von einer Familie von am Tempel selbst wohnenden *Nepāl Upādhyāya-s* assistiert wird.

¹⁷ Caṇḍeśa oder Caṇḍeśvara ist eine mit Śiva assoziierte Gottheit. Caṇḍa heisst im Brahmāṇḍa-Purāṇa 3, 41.28 der Anführer der 'Śiva-Horde' (*śivagaṇa*), im MaP 153.19 einer der *Rudra-s* (DIKSHITAR, 1955, vol. 1, 576). In einigen *Agama-s* wird er als inbrünstiger Verehrer des Śiva beschrieben, der in der Folge zum Anführer der 'Geisterbanden' (*bhūtagaṇa*) im Gefolge Śiva's ernannt wurde (RAO, 1993, vol. II.1, 205–207 und vol. II.2, 463). In dieser Funktion kommt ihm und seinen Horden ein Teil des *bālabhoga* zu.

¹⁸ Zu dieser Praxis am Paśupati-Tempel siehe ṬAṆḌANA (1996, 142). Am Tripureśvara wird diese Opferung durch einen Nebenpriester vollzogen; nach Auskunft des hier amtierenden Harihara Nepāl Upādhyāya wird diese Opferung von der Rezitation der *nāmamantra-s* der *graha-s* begleitet.

Śiva in seinen furchterregenden Emanationen wird zudem in seinen bedrohenden und schützenden Aspekten mit den Navagraha in Bezug gebracht, und dies sowohl in hinduistischen wie auch buddhistischen Kontexten; ausgewählte Tempel von Śiva-Bhairava und von Mahākāla in ihren lokalspezifischen Erscheinungen werden insbesondere aufgesucht bei Leiden, welche dem Einfluss der *krodhagraha-s* zugeschrieben werden.

Mahākāla (New. Māñkādyah, Nep. Mahañkāl) ist in der hinduistischen Tradition eine furchterregende Erscheinung Śiva-s in seiner Funktion als Überwinder der Zeit und damit der Zerstörung.¹⁹ Im Buddhismus hat Mahākāla insbesondere zwei 'Gesichter'.²⁰ Im Mahāyāna wurde er vorwiegend zum 'Wächter des *dharma*' (*dharmapāla*) und der Klöster, weshalb er in den meisten Newar-buddhistischen Anlagen im Eingangsbereich ikonisch präsent ist.²¹ In dieser beschützenden Funktion kommt ihm im Zuge elaborierter Speiseopfer (*balī*) auch ein Teil zu (VAJRĀCĀRYA, 1988). Er erscheint ferner unter den *Daśakrodha-s* ('Zehn Fürchterlichen') bzw. *Daśakrodha-Bhairava-s* (NiYo, S. 44), die wiederum im Rahmen grösserer Rituale in einem eigentlichen Schutzring in der Form von Keilen aufgestellt und verehrt werden. Nebst diesen exoterischen Ritualkontexten gehört Mahākāla in der Vajrayāna-Tradition zu den Gottheiten der höchsten esoterischen (*anuttarayoga*) Klasse.²²

Die Hauptgottheit der beiden Sañkaṭā-Tempel in Kathmandu und Patan erweist sich als Caṇḍamahāroṣaṇa, eine furchterregende (*rudra*) Beschützer-

¹⁹ Mahākāla ist insbesondere in den *Śaiva-Tantra-s* präsent als eine Form von Bhairava.

²⁰ Einige Quellen zu mythologischen, rituellen und ikonographischen Kontexten um Mahākāla stellt MUKHERJEE (1999) zusammen. Gemäss SLUSSER (1982, 291–292) wurde Mahākāla in der Malla-Zeit im Kathmandutal populär.

²¹ Im Tal sind mehrere Ikonographien verbreitet. Meist trägt er den *kaṭvañga* (Stab mit drei Totenschädeln) und einen *kapālapātra* ('Schädelschale'). In der häufigsten Darstellung hält er letzteren in der linken Hand und in der rechten einen menschlichen Kieferknochen (*bañgārā*). Zusammen mit Vajrapāṇi erscheint Mahākāla zudem als Leibwächter des Buddha.

²² Das Mahākālatantra wurde von STABLEIN (1976b) bearbeitet. In der lokalen Tradition ist eine von Mahākāla-s *yoginī-s* Nairātmā, welche unterschiedlich mit Parvatī bzw. Guhyeśvarī in Bezug gesetzt wird; vgl. den Mahākāla-Beitrag in Nepali von Nirmalā Pokharel in *Rolamba* 19.2; 23–29, der nebst ikonographischen Details aus klassischen Quellen und einer Darstellung dieser Gottheit in einem buddhistischen bzw. hinduistischen Kontext auch einen Abschnitt zum Mahākāla-Tempel in Kathmandu-Thuṇḍikhel und den hier stattfindenden Ritualen enthält. Wie LOCKE (1980, 248n7) vermerkt, soll gemäss einem in Patan erzählten Mythos Mahākāla mit Matsyendranātha aus Assam ins Kathmandutal gekommen sein. Dagegen gibt SLUSSER (1982, 292) einen Mythos wieder, der die erzwungene Präsenz des Mahākāla in Thuṇḍikhel erklärt; dessen Newari-Name Pālhaḥdyah ('Gott mit erhobener Hand') bezieht sich auf ein Detail desselben.

gottheit des buddhistischen Pantheon, der die Fähigkeit, alles Negative zu bannen, zugeschrieben wird; Wie Rañjanā Vajrācārya in ihrer Studie erläutert, wird Caṇḍamahāroṣaṇa in der VajT verehrt zur Beseitigung aller möglichen Leiden, seien diese durch die Navagraha, die *grahayoginī-s* oder anderswie verursacht (VAJRĀCĀRYA, 2002).²³ Die Hauptpriester sind *Vajrācārya-s*, der Kult der Gottheit gehört der esoterischen Tradition an. Gemäss BHATTACHARYYA (1993, 60–61) ist Caṇḍamahāroṣaṇa eine Emanation des Akṣobhya. Zu seinen Attributen gehören Schlinge und Schwert, welche er zum Einfangen bzw. zum Zerstückeln der *Māra-s*²⁴ einsetzt. Hierin zeigt sich die Fakultät dieses furchteinflössenden Gottes als Bezwinger des personifizierten Bösen. Caṇḍamahāroṣaṇa wird zudem mit Acala, einem der *Daśakrodha-s*, identifiziert (VAJRĀCĀRYA, 2002, 12).²⁵ Acala's Klassifikation als Schutzgottheit kommt in seiner Berücksichtigung als Empfänger eines Teil des Speiseopfers zum Ausdruck.

Nicht nur indirekt über die buddhistischen *Daśakrodhabhairava-s*, sondern explizit erscheint Bhairava in allen drei Traditionen unter den *grahasāntidevatā*, insbesondere bezüglich Rāhu und Ketu. Bhairava, der 'Fürchterliche', ist eine Erscheinung von Śiva in seiner zerstörerischen Form. Er wird unterschiedlich auf dessen vedische Wurzeln als Rudra ('Brüller') zurückgeführt oder aber als Emanation von Śiva's Zorn beschrieben.²⁶ In der Newar-

²³ SLUSSER (1982, 291) braucht die Bezeichnung Saṅkaṭābhairava, die ich so nicht gehört habe, obschon effektiv ein Bezug zu Bhairava besteht. Saṅkaṭā wurde erst zu einem späteren Zeitpunkt zu einer populären Bezeichnung derselben Gottheit, deren ikonographische Züge männlich und deren Attribute Schwert und *pāśa* (Fangschlinge) sind. Die Verehrung der *grahayoginī* Saṅkaṭā in diesen Tempeln beruht demzufolge auf einem eigentlichen Missverständnis.

²⁴ Māra im Singular oder Gruppen von vier, alternativ unendlichen *Māra-s* stehen im Buddhismus als dämonenhafte Verkörperung des Bösen bzw. all dessen, was die Meditierenden von ihrem Weg zur Buddha-Schaft abzubringen trachtet.

²⁵ Das *dhyānamantra* bestätigt die Identität mit Acala(bhairava), dem fünften der *daśakrodha-s* (VAJRĀCĀRYA, 2002, Vorspann bzw. 2 n1): *nilavarṇa mahāvīra khaḍgapāśatārjanī / sarvaduṣṭa harāṃtāca acalavīraṃ namāmyaham //* <Dem Schwert und Fangschlinge Schwingenden, dem grossen Kämpfer von blauer Farbe, dem Vertreiber aller Leiden, diesem standhaften Helden sei mein Lobpreis.>

Zu den *Daśakrodha-s* gehören (1) Uṣṇīṣa, (2) Cakravartti, (3) Yamāntaka, (4) Prajñāntaka, (5) Paṭmāntaka, (6) Vighnāntaka, (7) Acala, (8) Tarkkirāja, (9) Nīlacaṇḍamahābala und (10) Sumbharāja. Zwei Serien von zum Teil abweichenden Namen sind in NiYo in der Einleitung des *vajrahūkāra-maṇḍala* aufgelistet (BHATTACHARYYA, 1972, 44). Diese Zehnergruppe wird in der Form von ca. 15 cm hohen, mit drei Augen bemalten, dreikantigen Eisenkeilen kreisförmig in einem *maṇḍala* aufgestellt und verehrt. Im Rahmen elaborierter Speiseopfer ist die abschliessende *balī*-Gabe an die *Daśakrodha-s* zu reichen (VAJRĀCĀRYA, 1988).

²⁶ Zur Entwicklung der śivaitischen Schulen und der zugehörigen Literatur siehe FLOOD (1996, 148–173) und SANDERSON (1988), zu den vielfältigen Erscheinungsformen Śiva's

Tradition ist Bhairava (New. Bhailaḥdyah) in seinen vielfachen, auch lokal-spezifischen Ausprägungen von zentraler Bedeutung.²⁷ In seiner achtfachen Form gehört er genau wie die *mātrkā-s* zum Kranz von Gottheiten, welche die Städte und ihre Einwohner beschützen,²⁸ doch hat sich, im Gegensatz zu den *mātrkā-s*, keine Praxis der *graha*-spezifischen Bhairava-Verehrung etabliert. Einzelne Schreine wie derjenige des Kālabhairava (New. Kālabhailaḥdyah) und des Pacalibhairava in Kathmandu oder der Bhairavanātha-Tempel in Bhaktapur erfreuen sich eines besonderen Rufes als Vertreiber negativer Einflüsse insbesondere durch Rāhu. Rāhu-s mythologische Assoziation mit Finsternissen begründete die Entwicklung lokaler Kulte.²⁹ Bhairava als singuläre Gottheit ist nach lokaler Auffassung Teil der *mātrkāgaṇa* ('Horde der Mütter'), welche in der Newar-Tradition in ihren lokalspezifischen Ausprägungen die zentralen Gottheiten von Dorffesten darstellen. Sie werden zudem periodisch im Rahmen von *gaṇīpyakhaḥ* (New., 'Tanz der [göttlichen] Gruppe'), einer einzigartigen Form tantrisch geprägter, sakraler Maskentänze, von hierfür speziell designierten Männern verkörpert.³⁰ Eine alternative Zuordnung zu den *mātrkā-s* ist insbesondere in der Sakralgeographie der Newar-Städte umgesetzt; diese sind nicht nur durch einen in allen Richtungen schü-

MICHAELS (1998, 237–244), zu Rudra-Śiva und seinen ikonographischen Repräsentationen CHAKRAVARTI (1986).

²⁷ Zu Bhairava mit speziellem Bezug zu seinen Manifestationen in Benares und Kathmandu siehe CHALIER-VISUVALINGAM (2003), zu Bhairava mit Bezug zu Nepal ferner SNBS 932f., für Newar-spezifische Ausprägungen und Feste LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, insbes. 255–259), für ikonographische Repräsentationen und lokale Kulte SLUSSER (1982, insbes. 235–239).

²⁸ Vgl. die ideelle Stadtkarte von Bhaktapur bei GUTSCHOW (1982, 51); die acht *bhairava-s* sind, im Uhrzeigersinn beginnend im Osten, Aṣitāṅga, Ruru, Caṇḍa, Kroḍha, Unmatta, Kapālīśa, Bhīṣaṇa und Saṃhāra Bhairava.

²⁹ Während Sonnen- oder Mondfinsternissen gingen früher Vertreter der *Dyaḥlā* (pejorativ als *Pode* bezeichnet) von Tür zu Tür und erbettelten gebrauchte Kleider und Gegenstände (New. *gaṅkī māgne*); diese Tradition bestand sowohl in den drei Städten als auch in Dörfern wie Sankhu, doch wurde sie in den letzten zehn Jahren gemäss Yogeśa Rāja Mīśra, Ramāpati Rāja Śarmā und Puruṣottama Lochana Śreṣṭha weitgehend aufgegeben. In Bhaktapur wird, so Yogeśa Rāja Mīśra, bis heute eine als *rāhu naygu/rāhu nakegu* (New., 'Verköstigen von Rāhu') bezeichnete Tradition fortgesetzt, wonach bei aussergewöhnlich-unerklärlichen Krankheiten von Menschen oder Gottheiten eine rituelle Speisung von drei bis vier *Dyaḥlā* bei Bhadrakālī oder beim Bhairavanātha-Tempel vollzogen wird. Zudem wird zweimal jährlich, an einem astrologisch festzulegenden Datum vor Mitte Āṣāḍha bzw. Maṅsir, ein *ayanayajña* ('Opfer zum Wechsel des Sonnenlaufs') im Bhairavanātha-Tempel veranstaltet, welches hauptsächlich in der Speisung von *Dyaḥlā* unter der Aufsicht von *Bhailācārya-s*, den an diesem Tempel engagierten Priestern, besteht.

³⁰ Zu *gaṇīpyakhaḥ* siehe einführend KROPF (2003) und die darin aufgeführte Literatur zum Thema.

tzenden Gürtel von 'Müttern', sondern auch von *bhairava-s* umfasst. Die *bhairava-s* werden aber nicht nur mit den *mātrkā-s* in Bezug gesetzt, sondern auch mit den *Daśamahāvidyā*.³¹ In der einen oder anderen Form erscheinen die *bhairava-s* unter den Wesenheiten buddhistischer *maṇḍala-s*. Wiederholt sind 64 *bhairava-s* einer Gruppe von 64 *yoginī-s* beigelegt. Im Rahmen von hinduistischen Feueropfern grossen Umfangs werden in den vier Ecken der Feuergrube auf quadratischen Podesten nebst den *maṇḍala-s* der Navagraha und der *Vāstu*-Gottheiten je eines der 49 *rudra-bhairava-s* und der 64 *yoginī-s* errichtet.³² Im der priesterlichen Tradition der *Karmācārya-s* wird ein als *Bhairavāgni* bezeichnetes, wiederum eine Form von Bhairava als Hauptgotttheit adressierendes Feueropfer unter anderem eingesetzt bei sehr negativen *grahadaśā*-Einflüssen.

Diese Beispiele zeugen von einer äusserst vielfältigen Konzeption Bhairava's in seiner singulären oder vervielfachten Erscheinung quer durch die Ritualtraditionen (vgl. oben, S. 324). Aufgrund seines Bezuges zu Śiva und als äusserst potente furchterregende Schutzgottheit bot sich seine Anrufung im Zusammenhang mit *grahasānti* geradezu an.

Navagraha und Pañcarakṣā

Im Newar-buddhistischen Kontext wird insbesondere den *Pañcarakṣā* die Fähigkeit zugesprochen, die durch die *graha-s* verursachten Übel zu vertreiben. Die *Pañcarakṣā* sind innerhalb des Mahāyāna populär geworden.³³ Der als *Pañcarakṣāvidhānam* bezeichnete Abschnitt der SM besagt, dass diese fünf Göttinnen, wenn verehrt, ein langes Leben sichern, Königreiche, Dörfer und Felder beschützen, und die Menschen vor bösen Geistern, Krankheiten, Hungersnöten und vor jeglichen Gefahren, die die Menschheit befallen können (BHATTACHARYYA, 1993, 132). Sie sind je einem der fünf *Tathāgata-s* zugeordnet, was auch über ihre fünf unterschiedlichen Körperfarben sichtbar ist.³⁴ Die weiteren ikonographischen Merkmale betonen ihre

³¹ Siehe die Auflistung in SNBS, 932; auch in der bei ŚARMĀ (1992, 104) wiedergegebenen Aufstellung sind die *Daśamahāvidyā* mit zehn *bhairava-s* assoziiert, mit Verweis auf BṛPuA. Bei den bei BLOM (1989, 53-57) aus einer lokalen wiedergegebenen Skizzen der zehn *mahāvidyā-s* handelt es sich bei den beigelegten Partnern nicht immer um Formen von Bhairava, und Dhūmavātī wird als Wittwe beschrieben und steht also gänzlich ohne Partner da.

³² Siehe z. B. in PraMa, welches die Weihung einer Gottheit oder eines Tempels beschreibt. Dasselbe Aufstellungsverfahren der vier Altäre um die zentrale Feuergrube ist auch im Rahmen der mehrtägiger, öffentlicher *mahāyajña*-Anlässe üblich, wie sie im Laufe des Jahres an verschiedenen Orten des Kathmandutals stattfinden.

³³ Zu textgeschichtlichen Aspekten der Fünfergruppe siehe s. 163.

³⁴ Gemäss SM (BHATTACHARYYA, 1993, div.) ist Pratisarā eine Emanation des Ratnasambhava, Sahasrapramardanī des Vairocana, Māyūrī des Amoghasiddhi, Mantrānusāraṇī

unterschiedlichen Charaktere.³⁵ Den *Pañcarakṣā* wird in klassischen Texten einerseits eine pauschal schützende Funktion gegen negative Einflüsse zugeschrieben, andererseits hat jede der Göttinnen ein eigentliches Spezialgebiet zuerkannt: Mahāpratisarā schützt vor sündhaften Vergehen und Krankheit, Mahāsahasrapramardanī vor Dämonen, die *dhāraṇī* der Mahāmāyūrī wird zum Schutz vor Schlangenbissen rezitiert, diejenige der Mahāmantrānusāraṇī zum Schutz vor Krankheit, schliesslich wird Mahāsītavatī mit dem Schutz vor wilden Tieren und gefährlichen Insekten assoziiert (MALLMANN, 1975). Gemäss Sādhanamālā 206 sind die Navagraha selbst Verehrer speziell der Māyūrī (MALLMANN, 1975, 276); dieselbe Quelle (SM 132, 135) erwähnt, dass die Navagraha von der weissen Māricī überwunden worden seien. Der von den *Vajrācārya-s* vollzogene *pañcarakṣā-sādhana* wird in vielen hauspriesterlichen Kontexten als Schutzritual eingesetzt. Aufgrund ihrer Funktion als Vertreiberinnen von Übel und übelwollenden Wesen gebührt den *Pañcarakṣā* zudem ein Teil des Speiseopfers, wie es im Rahmen elaborierterer Rituale gereicht wird (VAJRĀCĀRYA, 1988).

Aufgrund ihrer allumfassenden Schutzfunktionen erscheinen die *Pañcarakṣā* geradezu prädestiniert als Vertreiberinnen von *graha*-verursachten Übeln. In der aktuellen Praxis werden keine direkten Bezüge zwischen einzelnen *rakṣā-s* und *graha-s* hergestellt, jedoch sind die Navagraha Teil des im Laufe des *sādhana* invozierten *maṇḍala* (siehe unter Kap. 6). Diese Erweiterung des *pañcarakṣā-maṇḍala* durch die Navagraha und weitere Zeit-Einheiten und/oder die *dikpāla-s* (vgl. Abb. G1) erscheint als logische Konsequenz ihrer Designation als souveräne Beschützerinnen von Menschen und Welt.

Zuordnungen *graha*-spezifischer *grahaśāntidevatā*

Als eigentliche Konsequenz der Auffassung, dass einzelne Gottheiten den *graha-s* besonders verbunden bzw. diesen übergeordnet sind und dadurch die Fähigkeit zu deren Kontrolle haben, erweist sich eine alternative oder ergänzende Ritualpraxis, die quasi auf Umwegen die Beeinflussung der Navagraha beabsichtigt. Demzufolge wird der Astrologe, zusätzlich oder als Alternative zu *grahaśānti/ -pujā/ -dāna/ -japa* seinen Kunden bei *grahadaśā* die Verehrung ausgewählter Gottheiten empfehlen.

Die Affinität der *graha-s* zu spezifischen Gottheiten und darauf abstützen-

des Akṣobhya und Sītavatī des Amitābha.

³⁵ Zwei illustrierte *Pañcarakṣā*-Manuskripte aus Nepal sind bei CHANDRA (1981) beschrieben. Zu ihrer Ikonographie siehe BHATTACHARYA (1978), MEVISSSEN (1992b), MEVISSSEN (1992a) und MEVISSSEN (1998), zu ihrem *maṇḍala* gemäss SM BHATTACHARYA (1993, 132–135). Auch Sarvajña Vajrācārya stützt sich bei der Herstellung ihres *maṇḍala* auf die Beschreibungen der SM; vgl. Abb. G1.

de rituelle Umsetzungen sind in den hinduistischen Traditionen seit den früheren *Purāṇa-s* und astrologischen Abhandlungen belegt.³⁶ Eine bis heute in Navagraha-Rituale hinduistischer Prägung integrierte Assoziation von *graha-s* und Gottheiten geht auf MaP zurück. Demnach sind jedem *graha* ein Paar von Gottheiten zugeordnet, die als 'Ursprungs-' oder 'bevormundende Gottheit' (*adhidevatā*) und 'ergänzende Ursprungs-Gottheit' (*pratyadhidevatā*)³⁷ bezeichnet werden,³⁸ die den *graha-s* assoziierten Gottheiten in VidhP 1.95.17–52 erweisen sich als Mischform der in MaP aufgelisteten Paare:

<i>graha</i>	<i>adhidevatā</i> (MaP)	<i>pratyadhidevatā</i> (MaP)	Assoziierte Gottheit (VidhP)
Sūrya	Īśvara	Agni	Agni
Candra	Umā	Āp	Varuṇa
Maṅgala	Skanda-Kārtikeya	Kṣiti/ Pṛthivī/ Bhūmī	Skanda
Budha	Viṣṇu	Viṣṇu	Nārāyaṇa (Viṣṇu)
Guru	Brahmā	Indra	Śakra (Indra)
Śukra	Indra/ Śakra	Indrāṇī/Aindrī	Pārvatī
Śani	Yama	Prajāpati	Brahmā
Rāhu	Kāla	Sarpā, Nāga	Gaṇeśa
Ketu	Citrugupta	Brahmā	Viśvakarma

Durchgehend liegt eine teilweise über Mythen bekräftigte Ähnlichkeit vor bezüglich Substanz- und Wirkcharakter von *graha* und zugeordneten Gottheiten. Dabei tendieren die weitgehend aus dem vedischen Pantheon gewählten *pratyadhidevatā* zu einem naturhaft-elementaren Bezug, während bei den *adhidevatā* Äquivalenzen bezüglich ihrer personifizierten Wesenszüge anklingen. Beide werden in der aktuellen Ritualpraxis der ParT regelmässig zusammen mit den *graha-s* invoziert und verehrt. Einige Manuale der Newar-hinduistischen Tradition, welche die Verehrung von Janma in diejenige der *graha-s* integrieren, teilen diesem die *Saptaṛṣi-s* und *Ātmā* zu.³⁹ Die Vorstellung, dass die Planeten je unter dem Einfluss einer bestimmten, ihnen übergeordneten Gottheit stehen, ist auch in frühen astrologischen Lehrtexten

³⁶ Wie oben dargelegt, ist eine ähnliche Assoziation schon in der SuS 6.37 angelegt, wo den *bālagraha-s* spezifische Gottheiten zur Verehrung zugewiesen wurden.

³⁷ Die Bedeutung von *adhi-* bzw. *pratyadhi-* ist nicht eindeutig und kann hier auch im Sinne von 'vorstehend', 'regierend' oder 'beherrschend' übersetzt werden. Eine den Navagraha vergleichbare Einbindung ist für keine andere Gottheit belegt.

³⁸ Wie die aus den konsultierten *grahasāntihomavidhi-s* sowie *agnisthāpanavidhi-s* aufgelisteten Namen zeigen, entsprechen diese MaP 92.13–16a. Die Auflistung in AgniP 167.4–5 ist weitgehend identisch.

³⁹ So zum Beispiel in den in den NA eingesehenen Manualen A 1152/28, B 36/9 oder E 1462/16.

ten tradiert. Die jeweilig als *grahapati* oder *grahanātha* verzeichneten Gottheiten unterscheiden sich je nach Quelle, wie die folgenden Beispiele aus BJ 2.5b⁴⁰ bzw. Sāravali 4.12⁴¹, aus Phaladīpaka⁴² und aus der Yogayātrā 6.1⁴³ verdeutlichen:⁴⁴

<i>graha</i>	BJ 2.5b/ Sā 4.12	Phaladīpaka	Yogayātrā 6.1
Sūrya	Agni	Śiva	Indra
Candra	Varuṇa (Ambu)	Pārvatī	Vāyu
Maṅgala	Skanda (Agnija)	Kumāra	Yama
Budha	Viṣṇu (Keśava)	Viṣṇu	Kubera
Guru	Indra	Brahmā	Śiva
Śukra	Śacī (Indra's Gattin)	Lakṣmī	Agni
Śani	Yama oder Brahmā (Ka)	Yama	Varuṇa

Die unterschiedlichen Zuordnungen von *graha* und *grahanātha* lassen sich auf divergierende Lehrtraditionen und Gewichtungen verbindender Aspekte der Paare zurückführen, wobei hier vermehrt explizit astrologische Aspekte eine Rolle spielen.⁴⁵

Betrachtet man nun die Empfehlungen in den aktuellen Almanachen des Tales, lassen sich nebst offensichtlichen Parallelen zu den Paarungen in den klassischen Texten lokalspezifische Einflüsse feststellen. Klammert man die Nennung der *Mahāvīdyā-s* bei LoPa aus, ergibt ein Vergleich dieser Angaben eine Übereinstimmung bezüglich *grahapati-s* der sechs *graha-s* von Sūrya bis Śukra und Rāhu. Einzig JoPa weicht von Bhairava als Ketu's *sāntidevatā* ab. Für Śani wird viermal die Verehrung von Devī, zweimal ausschliesslich und einmal ergänzend die Verehrung des Pipal-Baumes empfohlen. Die Zuordnung von *graha* und *grahapati* in den lokalen *pañcāṅga-s* für V.S. 2059 (2002–03 n. Chr.):⁴⁶

⁴⁰ BJ 2.5b: *vahnnyambvagnijakeśavendraśacikāḥ suryādināthāḥ kramāt /*

Bei SASTRI (1995) bzw. Sā 4.12 ist Ka als Brahmā übersetzt, doch erscheint die Assoziation von Yama mit Śani als wahrscheinlicher.

⁴¹ Zitiert aus TÜRSTIG (1980, 82–83).

⁴² Zitiert aus DREYER (1992, 86).

⁴³ Zitiert aus TÜRSTIG (1980, 82–83).

⁴⁴ Den Mondknoten wurden in diesen Listen keine *sāntidevatā* zugeordnet.

⁴⁵ Candra wird dem Wasserelement und dem Weiblichen zugeordnet, *Maṅgala* wie auch Skanda gelten als Heerführer und sind von kriegerischer Natur, Bṛhaspati wird in den Veden verschiedlich mit Indra, bezüglich seiner Weisheit mit Brahmā identifiziert, etc. Die in der Yogayātrā vermerkten Gottheiten beruhen auf der Assoziation der *graha-s* mit den Himmelsrichtungen, welchen hinsichtlich Eroberungsfeldzügen in der auf Aspekte der Kriegsführung spezialisierten *yātrā*-Astrologie eine zentrale Rolle zukam.

⁴⁶ Durchgehend empfehlen die *pañcāṅga-s* deren Verehrung (*pūjā*) zusätzlich zu *grahadāna* und *-japa* (vgl. App. IV, (Mat-4)). LoPa V.S. 2059, S. 24 empfiehlt ferner zu

<i>graha</i>	JoPa, ŚaPa	LoPa	ToPa, SuPa, BaPa
Sūrya	Śiva	Śiva und Mātāṅgī	Śiva
Candra	Devī	Devī und Kamalā	Devī
Maṅgala	Gaṇeśa	Gaṇeśa und Bhagalāmukhī	Gaṇeśa
Budha	Viṣṇu	Viṣṇu und Tripurāsundarī	Viṣṇu
Guru	Kuladevatā	Kuladevatā und Tārā	Kuladevatā
Śukra	Indrāyaṇī	Indrāṇī und Bhūvaneśvarī	Indrāṇī/Indrāyaṇī
Śani	Pipal-Baum	Devī, Dakṣiṇakālī und Pipal-Baum	Devī (ToPa: Devī Bhagavatī)
Rāhu	Bhairava	Bhairava und Chinna-mastā	Bhairava
Ketu	Chinnamastā oder Mahākāla (ŚaPa: Bhairava)	Bhairava und <i>Dhumāvati</i>	Bhairava

Die *pañcāṅga*-Listen decken sich zum Teil mit denjenigen der *pratyadhidevatā*, nehmen aber lokalspezifische Ausprägungen mit auf, welche in der astrologischen Praxis traditions- und ortsgebunden weiter modifiziert werden können (vgl. unter Kap. 9). So kann in einer buddhistischen Adaption bei *sūryadaśā* die Verehrung der Sonne, bei *candradaśā* des Mondes und bei *budhadaśā* des Buddha empfohlen werden.⁴⁷

Navagraha und *mātrkā-s*

Eine Assoziation der Navagraha mit den *Sapta-* oder *Aṣṭamātrkā-s* findet sich sowohl in der Ritualliteratur also auch in Formen der lokalen, räumlich verteilten Ritualpraxis, was insofern nicht erstaunt, als sich die *mātrkā-s* in der Newar-Tradition einer herausragenden Bedeutung unter anderem als Schutzgottheiten erfreuen.⁴⁸ Die Verehrung der 'Mütter' scheint schon in klassisch-astrologischen Kreisen als Option bestanden zu haben. SIRCAR (1971, 94) verweist auf BrhatS 60.19, wonach jeder seiner Tradition gemäss ausgewählte Gottheiten verehere; entsprechend wählten diejenigen, die in die Verehrung der 'Mütter-Zirkel eingeweiht sind' (*mātr-maṅḍala-vidhaḥ*), die *mātrkā-s*.⁴⁹

jedem *graha* ein *graha*-spezifisches *sūkta*, wobei er die Anzahl Wiederholungen (*āvṛti*) je spezifiziert. Für Śani wird als Alternative zu *śanisūkta* die Rezitation des *mahākāla-śanīmṛtyuṅjayastotra* empfohlen, einer Hymne, die die Überwindung negativer Einflüsse durch Śani einer Zeit- und Tod-überwindenden Erscheinung von Śiva attribuiert.

⁴⁷ Gemäss Muktarāja Vajrācārya (Bhimdev Gurujyū), Patan.

⁴⁸ Die *mātrkā-s* treten erstmals im Devī Mahātmya (6. Jh.), einem der frühesten Texte der *Śākta*-Theologie, als Mitstreiterinnen der Devī auf. Zu den 'Müttern' in den Traditionen des Tales siehe MĀNANDHAR (1994), bezogen auf Bhaktapur LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, div.) und GUTSCHOW (1996), Namenlisten von *mātrkā-s* aus nepalischen Handschriften stellt JOŠĪ (1973, 641ff.) zusammen.

⁴⁹ Der Wortlaut von BrS 60.19: *viṣṇorbha agavatān magāṃśca savituḥ śambhoḥ sabhasmadvijān / mātrṇāmapi maṅḍalakramavido viprān vidur brahmaṇaḥ / śākyaṅ sarvahitasya*

Eine in den *Śākta-Tantra-s* verschiedentlich auftretendes Element der mentalen Invokation der Göttin durch den Adepten lässt sowohl die Navagraha als auch die *aṣṭamātrkā-s* als Emanationen derselben erscheinen;⁵⁰ die Korrelierung der beiden Gruppen ist demnach nicht einzig in astrologischen Quellen grundgelegt.

Die zentrale Bedeutung der *mātrkā-s* in der Sakralgeographie des Tales, die hier niedergeschlagene Vorliebe für tantrische Konzepte und Kultformen, weiter die den 'Müttern' zugeschriebene Schutzfunktion, ihre mit den *graha-s* geteilte Zuordnung zu Himmelsrichtungen, aber auch weltimmanenten Wirkungsbereichen begünstigten eine Assoziation dieser beiden Gruppen. Ein einheitliches System hat sich, wie die nachfolgenden Beispiele zeigen, jedoch nie durchgesetzt.

Für Kathmandu werden folgende Orte der acht *mātrkā-s* bei *grahadaśā* empfohlen:⁵¹

- ▷ Sūrya: Bramāyaṇī – in Kamaladi gegenüber Senge-Hotel
- ▷ Candra: Maheśvarī – Bhadrakālī
- ▷ Maṅgala: Kaumārī – *Kumārī-pīṭha* zwischen Bhadrakālī und Maitighar
- ▷ Budha: Vaiṣṇavī – zur re Seite von Pacali Bhairava (lokal als Pacali-Ajū bzw. Pacali-Ajimā bekannt)
- ▷ Bṛhaspati: Vārāhī – Kaṅkeśvarī
- ▷ Śukra: Indrāyaṇī – Luṭi-Ajimā
- ▷ Śani: Camuṅḍā-Kālī – Mhaipidevī
- ▷ Rāhu /Ketu: Mahālakṣmī – Nārāyaṇa-Tempel im S des Königspalastes

Mahālakṣmī wird von einigen im Zusammenhang mit Candra, aber auch im Namen aller *graha-s* empfohlen, während Jagamana Guruṇ im Zusammenhang mit Candra die Verehrung von Naxal-Bhagavatī, einer vielarmigen Form von Durgā-Mahiṣāsurasuramārdinī, empfiehlt.⁵²

Für Bhaktapur bezeugt Bhūtyendra Joṣī eine Zuordnung, welche sich an der räumlichen Anordnung der *mātrkā-s* in Bhaktapur, beginnend mit Brahmāyaṇī im Osten und im Uhrzeigersinn bis zu Mahākālī im Norden, orientiert.⁵³

śantamanaso nagnāñ jinānāṃ vidurye yaṃ devam upāśritaḥ svavidhinā taistasya kāryā kriyā //

⁵⁰ Vgl. die Ausführungen zu NīT bzw. TaRāT unter Kap. 5.

⁵¹ Gemäss Jagamana Guruṇ und Nareśamāna Vajracārya.

⁵² Die bei GUTSCHOW (1982, 120) angegebenen Lokalitäten der *mātrkā-s* in Kathmandu stimmen einzig bezüglich Bramāyaṇī und Indrāyaṇī überein; wie er selber anmerkt, gibt es keine bezüglich Kathmandu keine Übereinstimmung in ihrer Verortung.

⁵³ Vgl. die Beiträge zu sakralen Stadtkarten von Bhaktapur bei GUTSCHOW (1982, 51), VERGATI (1995, 137) und KÖLVER (1976); weder in Bhaktapur noch anderswo im Tal gehörten die Navagraha je zu den expliziten *maṅḍala*-Gottheiten der Newar-Städte.

- ▷ Sūrya – Brahmāyaṇī (E)
- ▷ Candra – Maheśvarī (SE)
- ▷ Maṅgala – Kaumārī (S)
- ▷ Budha – Vaiṣṇavī (SW)
- ▷ Bṛhaspati – Vārāhī (W)
- ▷ Śukra – Indrāyaṇī (NW)
- ▷ Śani – Cāmuṇḍā-Mahākālī (N)
- ▷ Rāhu – Bhairava (N)
- ▷ Ketu – Betal (N)

Gemäss BuJo stiessen Rāhu und Ketu später dazu und sind deshalb mit keiner *mātrkā* assoziiert, sondern mit Bhairava bzw. dessen Wagenlenker Betal. Er lässt ferner die im NE der Stadt lokalisierte Mahālakṣmī aus.⁵⁴

Eine von Jagamana Guruñ dargelegtes System einer Assoziation von *graha-s* und *mātrkā-s* leitet sich über die den *graha* beherrschende Gottheit und deren *Śakti* her (mit Ausnahme von Candra):

- ▷ Sūrya – Śiva – Rudrāyaṇī/Maheśvarī
- ▷ Candra – Durgā – Bhagvatī/Mahiṣāsoramārdinī
- ▷ Maṅgala – Gaṇeśa bzw. Kumāra – Kumārī
- ▷ Budha – Viṣṇu – Vaiṣṇavī
- ▷ Bṛhaspati – Brahmā – Brahmāyaṇī
- ▷ Śukra – Indra – Indrāṇī
- ▷ Śani – Kāla – Kālī
- ▷ Rāhu – Bhairava – Vārāhī (re Fuss zu verehren)
- ▷ Ketu – Bhairava – Vārāhī (li Fuss zu verehren)

Wie die genannten Beispiele zeigen, sind die Zuordnungen nicht eindeutig, und es zirkulieren weitere, von den hier aufgeführten Paarungen abweichende Varianten. So bestätigt Surendra Bīr Karmācārya zwar die Assoziation von *mātrkā-s* und *graha-s*, erinnert sich aber einzig an das Paar Śani–Vārāhī.⁵⁵ Dass diese 'widersprüchlichen' Relationen niemanden zu stören

⁵⁴ In diesem Zusammenhang erzählte mir Bhūtyendra Joṣī eine gängige Version einer evolutionären Vervielfältigung der Göttin: Demnach verdreifachte sich die eine Ur-*śakti* in Mahāsarasvatī, Mahālakṣmī und Mahākālī, hieraus wurden die *Saptamātrkā*, deren Essenz als achte Mahālakṣmī hervorbrachte; die Essenz dieser Achtheit brachte ihrerseits eine neunte hervor, welche sich als Tripurā im Zentrum manifestiert. Als Variante wird hier die evolutionäre Kette mit den Navadurgā fortgesetzt.

⁵⁵ Das bei PAL & BHATTACHARYYA (1969, 39) aufgezeichnete, einem nicht identifizierten *pūjāvidhi* entnommene *maṇḍala* zeigt wohl eine gänzlich abweichende Variante, doch handelt es sich hierbei, aufgrund der Anordnung (im Zentrum Kaumārī, in den acht Richtungen die *graha-s* von Sūrya bis Rāhu mit je einem Attribut und einer zugeordneten *mātrkā*) zu schliessen, nicht um ein *graha-maṇḍala*.

scheinen, spricht für sich. Es ging offensichtlich nie um Kanonisierung, Konsens herrscht einzig darin, dass die Verehrung der 'Mütter' – einer für alle oder *graha*-spezifisch ausgewählt – im Kontext von *grahadaśā* effektiv sein kann.

Mary Slusser stellt fest, dass sowohl die *mātrkā-s* als auch die *Navadurgā* mit den Navagraha assoziiert würden und charakterisiert die 'Mütter' als Regentinnen und Beschützerinnen des unmittelbar-bewohnten wie auch sich in den acht Himmelsrichtungen ausdehnenden irdischen Raumes, wogegen die *Navadurgā* als Beherrscherinnen des kosmischen Raumes auftreten würden (SLUSSER, 1982, 328, 344–45); die Ritualpraxis um die *graha-s* bestätigt eine solche Unterscheidung nicht. Eine explizite Annäherung der Navagraha an die *Navadurgā* tritt in den Hintergrund;⁵⁶ aufgrund der fließenden Grenzen zwischen den beiden Göttinnenzirkeln hinsichtlich ihrer Identität und sakralen Verortung ist eine Unterscheidung in den vorliegenden Kontexten letztlich sekundär. Die *Navadurgā* sind in ihrer lokalen, insbesondere in Bhaktapur ausgeprägten Erscheinung eine Erweiterung der sieben bzw. acht *mātrkā-s* und nicht neun verkörperte Aspekte oder Formen der 'klassischen' Durgā, wie sie in den Mythen der überregionalen Tradition gepriesen und anderswo während des neuntägigen *Dasain*-Festes gefeiert werden.⁵⁷ Die in der Newar-Tradition verehrten *Navadurgā* umfassen primär die *mātrkā-s*, die ihren Namen nach als weibliche Aspekte oder Energie (*śakti*) zentraler Götter, darunter dem Trio Brahmā-Viṣṇu-Śiva, konzipiert sind.⁵⁸ Der für das Tal typischen 'Truppe der Mütter' (*mātrkāgaṇa*) gehören nebst den *mātrkā-s* auch Bhairava, Gaṇeśa und die zwei Wächterinnen Siṃhinī (New. die 'Löwenköpfige') und Vyaṅginī (New. die 'Tigerköpfige') an.⁵⁹

Die *mātrkā-s* haben auch in der Newar-buddhistischen Tradition ihren Niederschlag gefunden, genauso wie deren Assoziation mit den Navagraha, wie nicht nur die Ritualpraxis, sondern auch Newar-buddhistische Ritual-

⁵⁶ Dass vereinzelt Bezüge zwischen diesen Gruppen bestehen, bezeugt der heute kaum mehr bekannte Brauch, an *Vijayadaśamī*, dem kulminierenden Tag des zehntägigen Festes der Durgā als Dämonenbesiegerin, an einer als *Śāntitīrtha* bezeichneten Stelle des Gaurīghāṭ in Deopatan neun die Navagraha repräsentierende Lichter zu verehren und in der Bāgmatī davonschwimmen zu lassen; vgl. Oelbild und Kommentar von SHARMA (2002, 30–31).

⁵⁷ Diese Neunheit trägt denn auch andere Namen: Śailaputrī, Bramhacāriṇī, Candraghaṇṭā, Kuṣmāṇḍā, Skandamātā, Kātyāyanī, Kālarātrī, Mahāgaurī und Sidhidhātṛī. In der Literatur der Göttin sind ihre neun Namen alternativ Kumārikā, Trimūrti, Kalyāṇī, Rohiṇī, Kālī, Caṇḍikā, Śambhavī, Durgā und Bhadrā.

⁵⁸ Vgl. SLUSSER (1982, 322) und LEVY & RĀJOPĀDHYĀYA (1992, 231–232).

⁵⁹ Zu den *Navadurgā* in Bhaktapur siehe TEILHET (1978), LEVY (1987), GUTSCHOW & BASUKALA (1987), VERGATI (2000, 123–133) und ŚREṢṬHA (2003). Zu den *Navadurgā* im Dorf Theco TOFFIN (1996a).

Manuskripte bestätigen (PAL & BHATTACHARYYA, 1969, 39). In der esoterischen (*alaukika* – 'weltentrückt', überweltlich') Praxis gelten die *Aṣṭamātrkā* als Emanationen der Vajravārāhī, welche zusammen mit Cakrasaṃvara zu den grundlegenden Paarungen der *anuttara*-Kategorie gehört (BANGDEL, 1999, 885). Als Teil der höheren Weihen eines *Vajra*-Meisters (*Vajrācārya*) schreitet der Schüler mit seinem Lehrer das über das al gelegte *Cakrasaṃvara-maṇḍala* ab, welches drei mal acht in ideellen Kreisen von zunehmendem Radius in die Topographie des Tales integrierte *mātrkā-pīṭha-s* einschliesst.⁶⁰ Den *Aṣṭamātrkā-s* sind wiederum acht *bhairava-s* beige stellt, hier als esoterische Formen der acht *dikpāla-s* konzipiert unter der Führung von Unmattabhairava (BANGDEL, 1999, 913–914). Entsprechend der Darstellung von Dina Bangdel können die *Aṣṭamātrkā* in der VajT als *laukika devatā* ('weltimmanente Gottheiten') oder exoterische Gottheiten verstanden werden, welchen eine insbesondere protektive Funktion zukommt.

Das Beispiel des Yoginī-Tempels in Kathmandu-Basantapur mag als Illustration der vielfältigen 'Theologien' im Tal dienen. Der Tempel beherbergt neun an der Rückwand aufgereihete Göttinnen-Schreine, die unterschiedlich als *Navadurgā* oder als die neun *grahayoginī-s* (siehe unten) verehrt werden. Die Namen letzterer sind über den Ikonen aufgemalt, die Hauptfeste des Tempels decken sich mit denjenigen des Durgā-Kultes, einschliesslich eines Büffelopfers. Vasanta Prasāda Rimāl, der gegenwärtige Priester dieses Tempels, ein *Rājopādhyāya*, erklärt diese zwei Identitäten dahin, dass abhängig vom *tithi* und der entsprechenden Himmelsrichtung eine spezifische Gruppe von *Durgā-s* verehrt würden:⁶¹

- ▷ *Navayoginī – Uttara-Dūrgā*
- ▷ *Aṣṭamātrkā – Pūrva-Durgā*
- ▷ Gaurī, Padmā, Sacī, Meghā, Sāvitrī, Vijayā, Jayā, Devasenā, Sodhā – *Paścima-Durgā*
- ▷ Jayantī, Maṅgalā, Kālī, Bhadrakālī, Kapālinī, Durgā, Kṣamā, Śivā, Dhātrī – *Dakṣiṇa-Durgā*

Dieses System verbindet nicht nur die *Dūrgā-s* und die weiter unten eingehender besprochenen *grahayoginī-s*, sondern bindet auch die *mātrkā-s* und mit Gaurī etc. eine Gruppe von Göttinnen ein, die als Teil der *pūrvāṅga*-Rituale verehrt werden als Beschützerinnen des Haushalts.

Sicher könnte man sich hinsichtlich reaktiver *graha*-Rituale eine substitutive Praxis der Durgā-Verehrung vorstellen – in einzelnen Fällen sind es auch

⁶⁰ Zu den Assoziationen dieses dreifachen *mātrkā-maṇḍala*, den zugehörigen Silben und dem Körper des Praktizierenden, zusammengeführt im Vollzug der *pīṭhapūjā*, siehe GUTSCHOW (1982, 23–27 und Abb. 15).

⁶¹ Vgl. den Beitrag von Śrīmatī Kalpanā Śreṣṭha in *Rolamba*; 19.2, 17–22.

Schreine der Dämonenbezwingerin, etwa derjenige der Naxal-Bhagvatī, die zur Verehrung bei *grahadaśā* empfohlen werden; dass in der lokalen Praxis vorwiegend die *mātrkā-pīṭha-s* ausserhalb der Stadtkerne empfohlen werden, erscheint aber einleuchtender aufgrund des engen Bezugs zu Leben und Lebensraum, der in den Kulturen an diese Göttinnen bestätigt wird. Wie gross der Einfluss lokaler und personaler Gegebenheiten zur Entwicklung einer spezifischen Laienpraxis ist, zeigt das Beispiel von Patan. Obschon die *pīṭha-s* der 'Mütter' auch diese Stadt umgeben, sind sie von peripherer Bedeutung, und viele Einwohner wissen nicht um ihre Lokalitäten. Dagegen geniesst eine andere Gruppe von Göttinnen Beachtung: die *Daśamahāvidyā*, die 'zehn erhabenen Weisen', deren Kult aus dem Wunsch einer Synthese buddhistisch- und hinduistisch-tantrischer Lehren entstanden ist.

Navagraha und Daśamahāvidyā

Die Tatsache, dass der Bagalāmukhī-Schrein in Patan zumindest in jüngerer Zeit zu einem beliebten Ort für *graha*-bezogene Rituale wurde, einzelne Astrologie-Spezialisten gar ihre Kunden bei *grahadaśā* zu einzelnen der neun weiteren *mahāvidyā-pīṭha-s* in Patan schicken können, lässt nach dem Bezug dieser Göttinnen zu den *graha-s* fragen.⁶²

In der Sakralgeographie des Tales treten die *Daśamahāvidyā* insbesondere in Patan, aber auch in Bhaktapur auf. In seinem Beitrag zur lokalen Tradition der *Daśamahāvidyā* listet Aiśvaryadhara Śarmā die mit diesen Göttinnen assoziierten *graha-s* auf, und er nennt deren Lokalitäten in Patan und Bhaktapur (ŚARMĀ, 1992).⁶³

⁶² Zu Konzeption und Verehrung der *Daśamahāvidyā* in buddhistischen und hinduistischen Kontexten siehe SATPATHY (1992), in hinduistischen Kontexten KINSLEY (1998), zu den *mahāvidyā* in diversen Quellen BÜHNEMANN (2000, 38–45). Ihre Bezeichnung als *mahā-vidyā* – 'höchstes Wissen' oder 'die höchste Einsicht innehabend' verweist gleichzeitig auf ihr *mantra* und die visualisierte Form der Göttinnen. Ihre Zahl ist gemeinhin zehn, doch erscheinen auch Listen von 16, 12 oder 18 *mahāvidyā-s* bzw. *upavidyā-s*. Namenlisten aus Muṇḍamālātantra, Śaktapramoda, Śakta Mahābhagavata-Upapurāṇa 8.57–71, Toḍalatantra vergleicht BÜHNEMANN (2000, 38–45). Eine alternative Reihung unterscheidet nach fünf *mahāvidyā-s* – Kālī, Tārā, Ṣoḍaśī, Bhuvaneśvarī, Chinnamastā – und fünf *siddhavidyā-s* – Tripurābhairavī, Dhūmāvatī, Bagalāmbikā, Mātāṅgī, Kamalā – , wobei letztere auch als *saumyarūpā* ('von friedvoll-gütiger Erscheinung') bezeichnet werden.

⁶³ Gemäss Aiśvaryadhara Śarmā gibt es keine Belege von Lokalitäten der zehn Göttinnen in Kathmandu. Die in Klammer gesetzten Orte entsprechen den abweichenden Angaben bei JOŚĪ (2001, 567).

<i>mahāvīdyā</i>	<i>navagraharūpa</i> (mit Abweichungen in LoPa)	<i>sthāna</i> in Patan	<i>sthāna</i> in Bkt.
Kālī	Śāni (LoPa: dito)	Ṭaṅgal	Yosiṃkhel (Khaḥlom kuḥhuchē)
Tārā	Budha (LoPa: Guru)	Pulcok	Cupiṅgāl
Chinnamastā	Rāhu	Maṅgarugallī	Taumaḍhī Caṅḍikā
Ṣoḍaśī (Jagamana Guruṅ: Tripurasundarī)	Sūrya (LoPa: Budha)	Cakrabahil	Tulācheṅ Tripurasundarī
Bhuvaneśvarī	Bhauma (LoPa: Śukra)	Nakabahil	Taumaḍhī
Bagalāmukhī	Bṛhaspati (LoPa: Bhauma)	Kumbheśvara	Indrāyaṅipīṭha
Bhairavī (Jagamana Guruṅ: Tripurabhairavī)	Śukra (fehlt in LoPa)	Bālukhā	Bhaudhvāka Bhagavatī
Dhūmāvātī	Ketu (LoPa: dito)	Dhuṃbahāl	Ṭivukachē
Mātaṅgī	Grahamāṭṛkā (LoPa: Sūrya; Jagamana Guruṅ: <i>grahayoginī-s</i>)	zwischen Svaṅtha und Maṅgalbajār	Ipāchē
Kamalā	Soma (LoPa: dito)	Pūrṅacaṅḍī	Thālachē (Bholāchē Bhukhādyah)

Die Zuordnungen von *mahāvīdyā-s* und *graha-s* sowie die Lokalitäten ihrer Verehrung in Patan bestätigt Jagamana Guruṅ, der in seiner Praxis durchgehend die Verehrung der entsprechenden *mahāvīdyā* an ihrem *pīṭha* in Patan mit den Materialien des entsprechenden *graha*, wie sie in den *pañcāṅga-s* aufgelistet sind, anweist. Die im LoPa vorgenommene Zuordnung von *mahāvīdyā* und *graha* weicht mehrmals ab, und sie führt ausschliesslich die neun *graha-s* mit ihren Entsprechungen auf, weshalb hier Bhairavī /Tripurabhairavī als zehnte *mahāvīdyā* gänzlich fehlt. Jagamana Guruṅ löst das Problem der ungleichen Anzahl Gottheiten damit, dass er bei *yoginīdaśā* generell die Verehrung der Mātaṅgī empfiehlt.⁶⁴ Die Ergänzung der neun *graha-s* durch Grahamāṭṛkā als zehnter, der Mātaṅgī zugeordneter Form bei Śārmā verwirrt insofern, als eine spezifische Göttin unter diesem Namen in buddhistischen Kontexten auftritt (vgl. S. 163). Indes, auch die *grahayoginī-s* werden als *grahamāṭṛkā-s* oder *grahamāta-s* bezeichnet.⁶⁵ Offensichtlich manifestieren sich auch hier, wie im Falle der *māṭṛkā-s*, abweichende Lehrmeinungen in der Assoziation von *graha-s* und *mahāvīdyā-s*.

Im Śiva-Kumbheśvara-Tempel in Patan werden die bei Śārmā dargeleg-

⁶⁴ Bei *yoginīdaśā* (vgl. S. 118) könne die über den assoziierten *graha* zu ermittelnde *mahāvīdyā* oder alternativ für alle *yoginī-s* Mātaṅgī verehrt werden.

⁶⁵ Aiśvaryadhar Śārmā beruft sich auf eine schriftliche Quelle seiner Liste und konnte diese Frage nicht definitiv beantworten.

ten Entsprechungen von *graha* und *mahāvīdyā* wohl anerkannt, doch hat sich im Vollzug von *sānti*-Ritualen hier insofern eine vereinfachte Praxis durchgesetzt, als alle *graha-s* bzw. *mahāvīdyā-s* hier, wo Bagalāmukhī präsent ist, verehrt werden können, also das Aufsuchen der einzelnen *pīṭha-s* dem Kunden erspart bleibt.⁶⁶ Gemäss KINSLEY (1998, 57) wird Bagalāmukhī unter den zehn *mahāvīdyā-s* am häufigsten mit manipulativ-schädigenden Akten assoziiert, und er verweist auf ein *Bagalāmukhīrahasya*, wonach diese Göttin insbesondere verehrt wird, um die Handlungsunfähigkeit oder Auslöschung eines Feindes zu erwirken oder aber die Einflüsse der *graha-s* zu kontrollieren.⁶⁷

Die Assoziation von Navagraha und *Daśamahāvīdyā* bestätigt Ratnarāja Rājopādhyāya für Bhaktapur, doch gebe es keine rituelle Umsetzung bezüglich *grahasānti*-Ritualen hier, wogegen die Verehrung der *mātrkā-s* im Zusammenhang mit *grahadaśā* gebräuchlich sei; er erwähnt weiter, dass diese zehn Göttinnen, obgleich zu Śiva gehörig, auch mit den zehn Erscheinungen von Viṣṇu korrelierten.⁶⁸

Während im Zusammenhang mit den in Kumbheśvara-Tempel in Patan stattfindenden *grahasānti*-Ritualen durchgehend ein Bezug zu Bagalāmukhī und den weiteren *mahāvīdyā-s* hergestellt wird, ist dies im Falle von Bhuvaneśvarī in Deopatan aktuell nicht so.⁶⁹ Deopatan kennt keine ausgeprägte Sakralgeographie der *mahāvīdyā-s*, dagegen einer alternativen Gruppe von neun tantrischen Göttinnen, deren eine Bhuvaneśvarī ist.⁷⁰ Die Präsenz des *graha-*

⁶⁶ Die Hauptbesuchstage des Tempels sind denn auch Donnerstag und Samstag, und nicht etwa der Śiva zugehörige Montag. Gemäss Maṅgalrāja Jośī kann vereinfachend ausschliesslich Bhagalāmukhī verehrt werden, welcher explizit die Fähigkeit zugeschrieben sei, alle Arten menschlichen Unglücks zu vertreiben (Nep. *ariṣṭha haṭaune*). Gemäss Madhansyama Śarmā wird hier Kumbheśvara auch als eine Form des Bṛhaspati und als Partner der Bagalāmukhī verehrt.

⁶⁷ Die neuesten *graha-* bzw. *grahayoginī*-Manuale schliessen zum Teil ein *bagalāmukhī-stotra* und *-mantra* mit ein, so zum Beispiel die Version in SAVEDĪ (2000a, 89–91); als Quelle wird auf RuYā verwiesen. Ausschliesslich auf die Verehrung von Bagalāmukhī ausgerichtete Manuale sind ebenso erhältlich.

⁶⁸ Diese Zuordnungen von *mahāvīdyā* und Viṣṇu-*avatara* sind in der Tat bei ŚARMĀ (1992, 104) aufgeführt, nebst den zehn assoziierten *bhairava-s*, bei letzteren mit Verweis auf BṛPuA.

⁶⁹ So Mr̥tyuñjaya Karmācārya und Suvarṇa Kārmācārya; vgl. dagegen Dharmasindhu, dritter Teil, erste Hälfte, wo ein *bhuvaneśvarīsānti* beschrieben ist, welches diese Göttin als *pradhānadevatā* und die Navagraha inkl. *adhidevatā* und *pratyadhidevatā* als Opfergöttheiten adressiert.

⁷⁰ Es sind dies Guhyeśvarī, Jayavāgīśvarī, Bhuvaneśvarī, Vatsaleśvarī, Rājarājeśvarī, Koṭeśvarī, Jhañkeśvarī, Manamāneśvarī und Vajreśvarī; Neunheiten würden zwar das prävalente numerische Prinzip von Gottheiten in Deopatan darstellen, doch gebe es keine speziell mit den Navagraha assoziierte Gruppe von Gottheiten oder Orten hier, wie

maṇḍala hier erklärt Mr̥tyuñjaya Karmācārya, ein Spezialist der *Karmācārya*-Tradition, in der Überlegenheit dieser Göttin,⁷¹ grundsätzlicher aber darin, dass die Navagraha Teil der göttlich-dämonischen *gaṇa* oder *parivāra* ('Familie' oder 'Gefolge') jeder Tempel-Gottheit seien und, ob lokalisiert in einem *graha-maṇḍala* oder nicht, mit der Hauptgottheit verehrt würden.

Die *grahayoginī-s*

Durchgehend sind in den heutigen *pañcāṅga-s* acht als *Yoginī-ko tantrikamantraḥ* oder *Yoginī daśā-ko tantrika mantraḥ* betitelte *mantra-s* abgedruckt. Ferner sind diverse, auf dieselben *yoginī-s* bezogene Tabellen (*cakra-s*) aufgezeichnet.⁷² Die Listen zu *grahadāna* sind hier mit Angaben für *yoginī-dāna* ergänzt,⁷³ als zu verehrende Gottheit wird für alle diese *yoginī-s* die *iṣṭadevatā* (persönliche 'Wunschgottheit') angegeben (siehe z. B. SuPa V.S. 2059, 57). Die Aufzeichnung des persönlichen *yoginī-daśā-cakra* ist auch Bestandteil jedes *cinā*. Entsprechend nehmen einige Ritualmanuale die Verehrung der *grahayoginī-s* auf, mit Angabe von *stotra-s* und *mantra-s*.⁷⁴ Die Namen der *grahayoginī-s* sind durchgehend (in der Regel in dieser Reihenfolge): Maṅgalā, Piṅgalā, Dhānyā, Brāmarī, Bhadrīkā, Ulkā, Siddhā und Saṅkaṭā; in einigen insbesondere ritualbezogenen Texten erscheint eine neunte *yoginī*, Vikāṭā, welche Ketu zugeordnet wird.⁷⁵ Es handelt sich offensichtlich um eine singuläre Gruppe von *yoginī-s*, die in keiner der bekannten *yoginī*-Namenlisten auftaucht.⁷⁶

Die Textgeschichte dieser Gruppe ist nicht bis in ihre Anfänge geklärt. David Pingree nennt unter dem Abschnitt 'Genethliology' einzelne Werke

Mr̥tyuñjaya Karmācārya erläuterte.

⁷¹ Gemäss einem von Mr̥tyuñjaya Karmācārya erzählten Mythos hat diese Göttin einstmals gar Brahmā, Viṣṇu und Śiva, die sie herausfordern wollten, in tanzende Nymphen verwandelt und ihnen erst auf inständiges Bitten der ob dem Verschwinden der drei in Aufruhr geratenen Götterwelt ihre alte Form zurückgegeben.

⁷² Es sind dies *yoginī daśāntara daśā cakra* (jeweils mit Verweis auf RuYā), *yoginīdaśāgaṇanāya cakra* und *yoginī muchādaśā cakra* (SuPa V.S. 2059, 63).

⁷³ *yoginī-dāna* ist für alle neun identisch: *ghyū*, Honig, Zucker, Kupfergefäss, gelber Stoff, Gold (siehe z. B. SuPa V.S. 2059, 57).

⁷⁴ So zum Beispiel JOŚĪ (1995) bzw. JOŚĪ (1999) und SUVEDĪ (2000a).

⁷⁵ Die astrologischen Texte schliessen nur die ersten acht *yoginī-s* in ihre Berechnungen ein.

⁷⁶ Einzig bei DEHEJIA (1986, 17) sind diese acht *yoginī-s* kurz erwähnt. Sie werden als ausschliesslich astrologisch bedeutsam dargestellt. Dehejia erwähnt eine Anzahl von Manuskripten im Baroda Oriental Institute, z.T. auch nur an eine der *yoginī-s* gerichtet (z.B. '*Saṅkaṭā yoginī pūjā vidhī*'). Sie schliesst hierzu: „(. . .) the texts contain numerous prayers and rites to appease the Yoginīs and to counteract their harmful influences. These Yoginīs are of astrological significance only and have no connection with the Yoginīs of the Yoginī temples.“

bezüglich *yoginīdaśā* (PINGREE, 1981, 94). Der von ihm genannte früheste Text ist das 1629 von Haraḥi/Harijit verfasste *Yoginīdaśāphalaprakaraṇa*, welches sich in der Beschreibung der acht *yoginīdaśā-s* auf Śivayāmala be- rufe. Derselbe Text erscheint am Schluss des sich mit dem Geburtshoroskop befassenden *Mānasāgarī*.⁷⁷ Schliesslich nennt Pingree ein 1633 von Rājaṛṣi in Gujarat verfasstes *Yoginīdaśāphala*.⁷⁸

Im Katalog der *Āśā Archives*⁷⁹ treten die *grahayoginī-s* zweimal auf mit Verweis auf BraYā, was auf ihre Integrierung in tantrisch-rituelle Schulen verweist.⁸⁰ Nebst ihrer eigenständigen astrologischen Auslegung, insbeson- dere dem *daśā*-Zyklus von 36 Jahren, steht diese Gruppe von *yoginī-s* auch in enger Beziehung zu den Navagraha, was lokale Spezialisten durchwegs bestätigen.⁸¹

<i>graha</i>	<i>yoginī</i>	<i>daśā</i> in Jahren	Zugeordnete Gottheit (Va- jT)
Candra	Maṅgalā	1	Candra
Sūrya	Piṅgalā	2	Sūrya
Maṅgala	Brāmarī	4	Gaṇeśa
Budha	Bhadrikā	5	Caitya
Guru	Dhānyā	3	Devadyo
Śukra	Siddhā	7	Bhuvaneśvarī
Śani	Ulkā	6	<i>pīṭhadevatā</i>
Rāhu	Saṅkaṭā	8 (4)	Bhairava
Ketu	(Saṅkaṭā) Vikaṭā	(4)	(nicht genannt)

Eine diesbezügliche Korrelierung findet sich auch innerhalb der VajT (VAJRĀCĀRYA, 2002, 9). Gemäss Rañjanā Vajrācārya ist bei *yoginīdaśā* der

⁷⁷ Eine Fassung des *Mānasāgarīpaddhati* befindet sich in gebundener Form in den NA unter E 1286/4; die astrologischen Bezüge der *Yoginī-s* ohne Vikaṭā werden am Schluss des Textes (5. *adhyaḃya*) besprochen.

⁷⁸ Im Katalog der NA erscheinen 46 Einträge unter '*Yoginīdaśā*'. Unter den datierten sind ein in Newari verfasstes '*Yoginīdaśāphala*' aus dem Jahre N.S. 943 (1821-2 n. Chr.), ein in Sanskrit verfasstes Manuskript unter demselben Titel aus dem Jahre S.S. 1709 (1787-8) sowie ein '*Yoginīdaśāprakāśa*' von V.S. 1858 (1801-2).

⁷⁹ Die im folgenden vermerkten Manuskript-No. beziehen sich auf diejenigen im onli- ne einsehbaren Katalog; ich konsultierte diesen Katalog im Oktober 2001, er wird indes laufend ergänzt.

⁸⁰ No. 0634 – *Vidyāpīṭhe brahma yāmale mantrottarāryagrahayoginī vijaya* (N.S. 780), No. 0635 – (1) *Śrī vidyāpīṭhe brahma yāmale (...) autarasaṅgrahe yoginī vijaya stava*.

⁸¹ Die hier wiedergegebene klassische Reihenfolge der *yoginī-s* entpricht, mit Aus- nahme von Sūrya/ Candra, derjenigen der *graha-s*. Informativ ist der Beitrag von MĀNANDHAR (1994, 17–21), der die *grahayoginī-s* im Zuge diverser lokal relevanter *yo- ginī*-Manifestationen diskutiert.

entsprechende *graha* an dessen Wochentag bzw. eine zugeordnete Gottheit zu verehren; eine solche Unterordnung zu anderen als den *graha-s* schien in der hinduistischen Tradition nicht belegt zu sein. Die *grahayoginī-s* wurden als *graha-mātā* bzw. *grahamātrkā* (Aiśvaryadhar Śarmā, Śrīgirindra Śarmā, Ratnarāja Rājopādhyāya), als *graha-svāmi* ('Herrinnen der *graha-s*'), als *graha-ko śaktirūpa* (Vasanta Prasāda Rimāl) oder als dem Feuerelement (*agnitattva*) zugehörige *śaktidevatā* (Ratnarāja Rājopādhyāya) bezeichnet, schliesslich als *graha-ko patnī* ('Gattinnen der *graha-s*').

Die *grahayoginī-s* werden im Kathmandual nicht nur im häuslichen Rahmen verehrt, sondern auch im Śiva-Pārvatī-Tempel in Kathmandu-Basantapur, der von einer *Rājopādhyāya*-Familie betreut wird.⁸² Die ikonographische Präsenz der neun *grahayoginī-s* am Basantapur ist einmalig, nicht nur für Nepal, sondern auch für Indien.⁸³

Als geläufige Erklärung für das Auftreten dieser Gruppe verweisen lokale Spezialisten auf das Kaliyuga, welches von der Dualität von Śiva-Śakti in ihren vielfältigen Erscheinungsformen, gar von Śakti allein dominiert sei; die *grahayoginī-s* sind demzufolge als 'Śaktisierung' der Astrologie zu verstehen.⁸⁴ Gemäss Mrtyuñjayācārya, dem aktuellen *Pūjārī* mehrerer Göttintempel in Deopatan, werden in seiner Ritualtradition (*Karmācārya*) die *graha-s* immer zusammen mit den *yoginī-s* invoziert, oder gar nur letztere. Auch wenn sie gemeinhin allein dastehen, ist das Konzept der 'Vermählung'

⁸² Wegen des göttlichen Paares, welches sich aus dem Fenster des oberen Stockwerks lehnt, wird der gegenüber des *Kumārīghar* in Basantapur lokalisierte Tempel gemeinhin als Śiva-Pārvatī-Mandir bezeichnet. Der Tempel beherbergt indes eine Reihe von neun Göttinnen, die als Navadurgā, alternativ als *Navayoginī* verehrt werden; die Namen letzterer sind denn auch, von li nach re, in der klassischen Reihenfolge über den *mūrti-s* aufgemalt; MĀNANDHAR (1994, 17–21) nennt mehrere historische Dokumente, die eine Assoziation mit den *Navayoginī* seit der Gründung des Tempels belegen, welche auf Pratāpasimha Śāha, den Sohn von Pṛtvinārāyaṇa Śāha und zweiten Regenten 1775–1777 des vereinigten Nepal zurückgehen.

⁸³ Ikonographische Darstellungen der *grahayoginī-s* sind nicht belegt. Wie die bislang gefundenen historischen Dokumente zu diesem Tempel, der auf einen der ersten Herrscher des vereinten Nepal Ende des 18. Jahrhunderts zurückgeht, vermuten lassen, handelt es sich bei der Doppelidentität der in Basantapur verehrten Göttinnen – als Formen der Durgā und der *grahayoginī-s* – nicht um eine sekundäre Zuschreibung, sondern eine seit Anfang beabsichtigte Doppelsinnigkeit der Göttinnen (MĀNANDHAR, 1994, 17–21). Ihre Ikonographie verweist denn auch nicht auf bekannte *Navadurgā*-Darstellungen (MĀNANDHAR, 1991, 12, plus Abb.).

⁸⁴ Ihrem Namen nach sind alle *graha-s* männlichen Geschlechts. Bezüglich ihrer astrologischen Charaktere werden sie gelegentlich in drei Geschlechter eingeteilt (BJ 2.5): männlich sind Sūrya, Maṅgala, Guru, weiblich sind Candra und Śukra, Śani und Budha gelten als Hermaphroditen (*napūṃsaka*); letzterer Kategorie werden später auch Rāhu/Ketu zugeordnet.

der *graha-s* nicht ganz so einzigartig. In einer südindischen Quelle, dem Śrītattvanidhi, sind Gemahlinnen der Navagraha aufgeführt, und die ikonographischen Darstellungen der Navagraha in Pluvur (Distrikt Nord-Arcot), alle sitzend und mit ihrer Gemahlin auf dem Schoss, beruhen auf dieser Quelle (RAJESHWARI, 1991).⁸⁵ Auch innerhalb der buddhistischen Tradition finden sich vereinzelt Referenzen einer Ergänzung der *graha-s* mit einer Partnerin, wie die *sādhana-s* des durgatipariśodhanamaṇḍala beweisen (siehe unter Kap. 5).

Navagraha und Saptavāra-Devī-s

Eine ausschliesslich in der buddhistischen Tradition über die Wochentage mit den *graha-s* assoziierte Göttergruppe sind die *Saptavāra-Devī-s* ('Sieben-Wochentage-Göttinnen'); sie werden in einigen Manualen explizit als *navagrahaśāntidevatā* bezeichnet. Es sind dies Vasudharā (So), Vajradhāraṇī (Mo), Gaṇapati bzw. Gaṇapatiḥḍayā (Di), Uṣṇīṣavijayā (Mi), Parṇaśabarī, Parṇaśabarī Tārā (Do), Mārīcī (Fr) und Grahamāṭṛkā (Sa) (KOOIJ, 1977, 60–61).⁸⁶ Diese sieben Gottheiten sind, sofern sie im Rahmen von *grahadaśā* verehrt werden, ergänzt durch Parṇaśavarī und Pratyāṅgirā für Rāhu und Ketu, wobei Dvajāgrakeyūrī als die mit Bṛhaspati assoziierte Göttin anstelle von Parṇaśabarī erscheint (ŚĀKYA, 1991, 8–9).

Die Gruppe erscheint als Parallele zu hinduistischen, den Wochentagen und damit den Planetengottheiten zugeordneten Gottheiten. Die sieben bzw. neun Göttinnen treten auch in anderen Kontexten allein oder in alternativer Gesellschaft auf. Die Vermutung liegt nahe, dass die *saptavāradevī-dhāraṇī-s* in Anlehnung an die hinduistische Praxis von Wochentag-spezifischen Gottheiten zusammengestellt wurden, wobei unterschiedlich ausgeprägte Bezüge der einzelnen Göttinnen bzw. ihren Schutzformeln zu den Navagraha die Auswahl begründet haben müssen.

Vasudharā gehört zu den schon sehr früh belegten buddhistischen Göttinnen und wird als Partnerin des mit Reichtum assoziierten Jambhala, aber auch mit unterschiedlichen *Tathāgata-s* assoziiert (BHATTACHARYYA, 1993, 98–99). In der lokalen Tradition ist sie insbesondere durch ein sehr populäres,

⁸⁵ Die Namen der Gemahlinnen sind, der Reihenfolge von Sūrya bis Ketu entsprechend: Saṃjñā, Rohiṇī, Śakti Devī, Ilā, Tārā, Suṣamā, Nīladevī, Simhikā und Chitralkhā (RAJESHWARI, 1991, 218).

⁸⁶ Van Kooij erwähnt ein Manuskript, welches die *dhāraṇī-s* der *Saptavāra-Devī-s* in der obigen Reihenfolge enthält und am Rande je den Wochentag, beginnend mit Sonntag, ergänzt hat (KOOIJ, 1977, 61). Ein *Saptavāra grahamāṭṛkā pustakam*, welches die *dhāraṇī-s* dieser Gottheiten mit einem Abschnitt zu Rāhu und Ketu, wurde von BAJRĀCĀRYA (1998) publiziert.

an sie gerichtetes Gelübderitual bekannt, welches zur Erlangung von Reichtum und Prosperität vollzogen wird. Sie wird durchgehend als benevolent beschrieben und ermangelt einer Tradition als Schutzgöttin. Ihre Verehrung im Rahmen der zweiten Stufe der *budhajaṅku*-Rituale bezeugt ihren Einfluss auf eine erfüllte Lebensspanne, in Ergänzung zu Grahamātrkā und Uṣṇīṣavijayā. Auch ihre goldfarbene Erscheinung mag sie in die Nähe des Sonnengottes gebracht haben.

Vajradhāraṇī als dem Montag bzw. Candra zugeordnete Formel ermangelt einer ikonographisch konturierten Göttin. Der Donnerkeil (Vajra) stellt nicht nur das zentrale Symbol des Vajrayāna, sondern auch das wichtigste Arbeitsinstrument der *Vajrācārya-s* dar. Ob darin der Beweggrund der Integration dieser *dhāraṇī* liegt?

Das Auftreten von Gaṇapati, in einigen Manuskripten in weiblicher Form als Gaṇapatihṛdayā, stellt ein Rätsel dar, zumal diese dem hinduistischen Pantheon entstammende Gottheit auf den ersten Blick nicht in die buddhistische Göttinnen-Gruppe passen will. Die weibliche Form der Gaṇapatihṛdayā, die zumindest eine geschlechtliche Homogenität ergibt, ist eine einmalige Bezeichnung und als eine solche Göttin in keinem anderen Kontext identifiziert. Gaṇeśa hat verschiedentlich in die buddhistische Tradition Eingang gefunden, so bewacht er zusammen mit Mahākāla die Eingänge der lokalen *vihāra-s*. Zudem wird die in der hinduistischen Tradition übliche Assoziation des Elefantengottes mit Maṅgala bzw. dem Dienstag auch in der VajT zur Linderung von *maṅgaladaśā* rituell umgesetzt, was für seine Integration als dienstägliche *śāntidevatā* spricht.

Uṣṇīṣavijayā gehört in Nepal zu den zentralen Göttinnen der esoterischen Tradition. Wie die Alten-Rituale belegen, wird sie auch im Rahmen von hauspriesterlichen Ritualen verehrt. Sie ist eine Emanation des Vairocana und wird in aller Regel im Zentrum eines *caitya* dargestellt, gilt unter anderem auch als Bewacherin des Sanktums.

Parṇaśavarī wird als Variation der Grünen Tārā, als Emanation des Akṣobhya oder des Amoghasiddhi beschrieben (BHATTACHARYYA, 1993, 83–84, xxviii); in dem hier wiedergegebenen *sādhana* hat sie die Sonne als Aureole und den Mond auf einem weissen Lotus als Sitz. Diese ihre Erscheinung und die ihr zugeschriebene Fähigkeit, Schutz vor Epidemien und weiteren Formen des Terrors zu gewähren, mögen Gründe gewesen sein, ihre *dhāraṇī* in die Reihe der Wochentags-Formeln aufzunehmen.

Mārīcī gilt als Emanation von Vairocana und weist eine grosse Nähe zu Sūrya auf, welche auch ikonographisch – Mārīcī fährt einen von sieben Schweinen gezogenen Wagen – bestärkt scheint (BHATTACHARYYA, 1993, 93). Die zehnamige Form der weissen Mārīcī (Daśabhujasita-Mārīcī) hat gemäss SaM fünf Gesichter, trampelt auf den vier Gottheiten Indra, Śiva,

Viṣṇu und Brahmā, und unter ihrem von sieben Schweinen gezogenen Wagen finden sich die Navagraha und symbolische Darstellungen von Krankheiten und Kathastrophen (BHATTACHARYYA, 1993, 98–99, Abb. plate xxxi,b).

Grahamāṭṛkā als singuläre Göttin wird in einigen rituellen Kontexten explizit als alleinige Regentin der Navagraha verehrt.⁸⁷ Ihre *dhāraṇī* beschreibt ein *maṇḍala*, in dessen Zentrum die neun *graha-s* lokalisiert sind. Sie gehört zu einer der Empfängerinnen des Speiseopfers im Rahmen elaborierterer Rituale; das *mantra*, welches *grahamāṭṛkā-bali* begleitet, weist auf einen engen Bezug insbesondere zu den *graha-s*, *nakṣatra-s* und weiteren zyklisch die Geschichte des Menschen beeinflussenden Einheiten.⁸⁸

Pratyāṅgirā gehört wie Tārā zu denjenigen Göttinnen, die sowohl in hinduistischen als auch buddhistischen Ritualkontexten auftreten.⁸⁹ Sie wird auch in der hinduistischen Tradition verehrt im Zusammenhang mit den Navagraha.⁹⁰ In hinduistischen Texten wird sie insbesondere als Spezialistin des 'Gegenzaubers' im Kontext manipulativer Akte angerufen und auch in der VajT gehört sie zu den Unheil-abwehrenden Gottheiten. In einer längeren Version ihrer *dhāraṇī* tritt *graha* im Singular und Plural mehrmals auf,

⁸⁷ Ihre Position innerhalb des buddhistischen Pantheon ist umstritten. Zumal das im Rahmen von *bhīmarathārohaṇa* verehrte *poubhā* die Göttin im Zentrum eines *caitya* zeige, müsste es sich hier um eine Emanation des Vairocana, eines der fünf *Tathāgata-s*, handeln. Bhattacharyya kategorisiert sie dagegen als unabhängige, keinem der *Tathāgata-s* (*Dhyānī-Buddha-s*) zugehörige Göttin; gemäss Dharmakoṣasaṅgraha hat sie vier Gesichter, die zwei zentralen der sechs Hände zeigen *dharmacakra-mudrā*, während die weiteren links *vajra* und Pfeil bzw. rechts Bogen und Lotus halten, und sie sitzt in *vajrāsana* auf einem tausendblättrigen Lotus (BHATTACHARYYA, 1993, 157, Abb. plate xlii,c). In SaM ist kein *grahamāṭṛkā-sādhana* aufgeführt. WADDELL (1912, 174–175) in seiner Liste der geläufigsten *dhāraṇī-s* nennt die *grahamāṭṛkā-dhāraṇī* als wirksam gegen ungünstige Planeteneinflüsse, die *Saptavāra-Devī-s* als Gruppe bleiben dagegen unerwähnt; dies mag ein Indiz dafür sein, dass ursprünglich einzig Grahamāṭṛkā im Zusammenhang mit allen *graha-s* verehrt worden war.

⁸⁸ Das begleitende *mantra* lautet (VAJRĀCĀRYA, 1988): *Oṃ namo bhagavatyai grahamāṭṛkāyai sarvagrahanakṣatrādi bhayanāśanī sarvadevanāgayakṣādi bhaya vidyūprasamani rāja caurādi bhaya vidhvamśanī bhagavatī grahamāṭṛkā sarva nakṣatrādibhiḥ śīghraṃ āgaccha 2 saparivārānāṃ rakṣa 2 idaṃ bali gr̥ṇha 2 mama saparivārān rakṣa 2 sarva vighnān hara 2 śānti puṣṭiṃ rakṣāṃvaraṇa kūrū hū phaṭ varṣa śataṃ paśyantu sidhyantu mantra pade svāhā //*

⁸⁹ In der SM ist ein *sādhana* der Mahāpratyāṅgirā aufgeführt, der sie als dunkelfarbige, sechsarmige Emanation des Akṣobhya beschreibt (BHATTACHARYYA, 1993, 87–88, xxiv); die hier wiedergegebene Abbildung einer vielarmigen Erscheinung der Pratyāṅgirā verweist auf eine esoterische Form dieser Göttin. BÜHNEMANN (2000, 146–147) nennt hinduistische Quellen, die diese Göttin unterschiedlich der Familie der Kālī zuordnen oder mit Kṛyā identifiziert; sie verweist ferner auf ihre Verehrung in der Jaina-Tradition.

⁹⁰ Ein *pratyāṅgirā-vidhi* (*dhyāna*, *vinīyoga*, *stotra*, *vaidikamantra*, *bījmantra*) ist bei ŚARMĀ (2000, 19–21) in im Anschluss an die *grahayoginī-s* bzw. ŚARMĀ (1996) ausgeführt.

wennwohl nicht explizit die Navagraha benennend.⁹¹ Ihre abwehrende Funktion zeigt sich auch daran, dass ihr im Rahmen elaborierter Rituale eines der Speiseopfer zukommt (VAJRĀCĀRYA, 1988).

Aufgrund der unterschiedlich ersichtlichen Bezüge der *Saptavāra-Devī-s* zu den *graha-s* kann geschlossen werden, dass es sich hier um ein spezifisch buddhistisches Rezitationsritual handelt, welches, in Anlehnung an hinduistische Vorlagen, für den exoterischen Gebrauch im Rahmen der hauspriesterlichen Praxis aus dem Fundus buddhistischer Schutz-Gottheiten bzw. -formeln zusammengestellt wurde.

Navagraha und aṣṭamaṅgala

Die *graha*-spezifische Assoziation mit den *aṣṭamaṅgala*-Symbolen, wie sie im buddhistischen Ritualkanon unterschiedlich umgesetzt ist, folgt einer inneren Logik.⁹² Die acht äusserst prominenten Symbole stellen die Essenz buddhistischer Lehre dar, und gelten, wie ihr Name besagt, als glücksverheissend.⁹³ In der lokalen Tradition werden sie auch als *pratīka* der acht *bodhisattva-s* eingesetzt. Diese wiederum bilden, mit Avalokiteśvara im Zentrum, den Kern des *saṅgha-maṅḍala*.⁹⁴ Im Kontext einer der im Tal lokalisierten Pilgerreisen werden diesselben acht *bodhisattva-s* mit acht śivaitischen Heiligtümern und an diesen verehrten *Vaitarāga-s* assoziiert;⁹⁵ diese sind grundlegender Bestandteil des *Nepāla maṅḍala* in seiner buddhistischen Ausprägung und

⁹¹ Eine Passage ihrer Anrufung lautet (VAJRĀCĀRYA, 1884, 3): *Ebhyaṃ namaskṛtvā īmāṃ bhagavati sarva tathāgatoṣṇiṣa sitātapatrānāmāparājitāṃ pratyaṅgirā pravakṣyāmi sarva kali kalaha vighraha vivāda praśamanī sarvabhūta graha nivāraṇī sarva paravidyā chediniḥ akālamṛtyuparīkrāyanī sarvasatva bandhana mokṣaṇī sarvaduḥṣṭasvapnanāśanī // yakṣa rākṣasa grahāṇāṃ vidhvāṃ sanakarī //* Oder weiter (VAJRĀCĀRYA, 1884, 15): *sarva grahānā sarva vindha vināyakānāṅca priyo bhaviṣyanti //*

⁹² Die *aṣṭamaṅgala* werden regelmässig als *pratīka* der acht *bodhisattva-s* rituell eingesetzt. Sie werden je nach Ritualkontext auf acht *kalaśa-s*, auf ein *naṅglo*, oder auf Papier gemalt, zudem besitzen viele *Vajrācārya-s* ein amulettartig aus Metall gearbeitetes Set dieser Symbole, welches unter anderem bei *aṣṭamaṅgalagāthā*, dem rituellen 'Reichen der acht auspiziösen Symbole', eingesetzt wird. Dieses Ritualelement ist auch Teil von *grahaśāntihoma*.

⁹³ Zu den *aṣṭamaṅgala* im tibetischen Buddhismus vergleiche DHUNGEL (1985).

⁹⁴ Vgl. LIENHARD (1999, 87) bzw. LOCKE (1980, 191).

⁹⁵ Den acht in Svayambhūpurāṇa wiederholt – SvaP 8.103, 8.137, 9.13, 9.49, 10.32 – auftretenden, an acht Pilgerorten des Tales lokalisierten *Vitarāga-s* bzw. *Vaitarāga-s* (die 'Emotionslosen') entsprechen in der RājT acht an denselben Orten verehrte *śivaliṅga-s*; zu ihrer Bedeutung als Pilgerorte siehe BANGDEL (1999, 501–503), für ihre Namen vgl. ŚĀKYA (1992, 7–8) bzw. GELLNER (1992, 195). Ein in der hinduistischen Tradition belegter Bezug von diesen acht Formen von Mahādeva bzw. konkreten Pilgerstätten und spezifischen *graha-s*, ähnlich desjenigen der *bodhisattva-s*, wurde mir von keiner Seite bestätigt.

sie werden deshalb als Teil der Beschlussformel (*saṅkalpa*) eingangs eines hauspriesterlichen Rituals namentlich genannt (GELLNER, 1992, 191).

Diese Assoziationsketten ergeben zusammenfassend folgende Übersicht (VAJRĀCĀRYA, 2002, 3):

<i>grahadaśā</i>	<i>aṣṭamaṅgala</i>	<i>Bodhisattva</i>	<i>Vaitarāga (śivaliṅga-s)</i>
Sūrya	<i>śrīvatsa</i> (Endlos-Knoten)	Maitreya	Maṅgaliṅgeśvara
Candra	<i>puṇḍarīka</i> (Lotusblüte)	Gaganagaṅja	Gokaṛṇeśvara
Maṅgala	<i>dhvaja</i> (Flagge)	Sāmantabhadra	Kileśvara
Budha	<i>kalaśa</i> (Krug)	Vajrapāṇi	Kumbheśvara
Bṛhaspati	<i>cāmara</i> (Yakhaar-Wedel)	Mañjuhoṣa Mañjuśrī	Garteśvara
Śukra	<i>matsyayugma</i> (Fisch-Paar)	Sarvanivartin oder Sarvanivāraṇa Viskambhin	Phaṇikeśvara
Śanaīścara	<i>chatra</i> (Schirm)	Kṣitigarbha	Gandheśvara
Rāhu, Ketu	<i>śaṅkha</i> (Muschel)	Khagarbha	Vikrameśvara

Wie bei LIENHARD (1999, 28) vermerkt, wird der in der VajT übliche Yakhaar-Wedel, der in der rituellen Praxis insbesondere zum Erfrischen der Gottheiten wird, zudem ein königliches Insignum ist, anderswo durch ein Rad (*cakra*) ersetzt.⁹⁶

Das mit dem Mahāyāna aufgekommene *bodhisattva*-Ideal, welches das Mitgefühl allen Lebewesen gegenüber ins Zentrum und in einer Konsequenz ihre Erlösung aus der leidvollen Kette von Wiedergeburten vor die eigene stellt, hat in der Newar-buddhistischen Weiterführung eine prominente Entwicklung gefunden.⁹⁷ Ein Zirkel von acht bzw. neun himmlischen *bodhisattva-s* wird Gottheiten gleich in den Heiligtümern verehrt, und das *saṅgha-maṅḍala*, welches den Fokus eines der drei grundlegenden Rituale lokaler Laienpraxis darstellt, vereint acht *bodhisattva-s* um den zentralen Avalokiteśvara bzw. Lokeśvara, der in Nepal höchst populär ist.⁹⁸ Er gilt als Emanation von Amitābha und Pāṇḍarā und als Überbrücker des Zeitraums zwischen dem Tod des Buddha Śakyasiṃha und dem Eintreffen des zukünftigen Buddha Maitreya und ist ausgestattet mit der Fähigkeit, die Form jeglicher Gottheit

⁹⁶ Die obige Tabelle wurde, unter Weglassung der acht *Vaitarāga-s*, auch in der Faltbroschüre des *Nepal Buddhist Culture Preservation Centre (Nepāla Bauddha Saṃskṛti Saṃrakṣaṇa Kendra)* aus Anlass einer *saptavidhānuttara mahāpūjā* in Lumbini in den Jahren 1999 bis 2001 abgedruckt.

⁹⁷ Vgl. zu Entwicklung und Aspekten des *bodhisattva*-Konzeptes SNELLGROVE (1987, insbes. 58–79), mit expliziten Bezügen zu Nepal GELLNER (1992, insbes. 108–114).

⁹⁸ Im Lokeśvara-Tempel in Kathmandu-Kelṭol, auch bekannt als *Seto Macchendranātha Bahā*, sind 108 Formen des Avalokiteśvara dargestellt; vgl. BHATTACHARYA (1993, App. B). Rato Macchendranātha alias Karuṇāmaya bzw. Padmapāṇi in Patan wird genauso mit Avalokiteśvara identifiziert.

im Dienste der Menschen anzunehmen.⁹⁹

Die Assoziationen der Navagraha mit den *aṣṭamaṅgala* bzw. *bodhisattva-s* und die daraus erwachsenen Ritualelemente im Kontext von *grahaśānti* erscheinen aufgrund des *bodhisattva*-Ideals einsichtig. Auch konzeptuelle¹⁰⁰ und numerologische¹⁰¹ Übereinstimmungen mögen eine Rolle gespielt haben. *Aṣṭamaṅgalagāthā* als eine rituelle Umsetzung wird nicht nur in reaktiven Ritualkontexten umgesetzt, sondern hat je nach rituellem Anlass auch präventiv-summarisch glückbringenden Charakter; die Abwendung von *graha*-verursachten Übeln scheint erst allmählich impliziert worden zu sein.

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

Die vorgefundenen Assoziationen beruhen auf hierarchischen, abwehrenden, assoziativen oder identifikatorischen Zuordnungen und entsprechend unterschiedlichen Begründungen. Diejenigen *grahaśāntidevatā*, welche den *graha-s* summarisch übergeordnet sind, zeichnen sich aus durch einen engen Bezug zu (Lebens-)Zeit und ihren vergänglichen bzw. zerstörerischen Aspekten, oder sie gelten als omnipotente Beschützer der Menschen in ihren irdischen Existenzen. Wennwohl einige der *grahaśāntidevatā* an spezifische Orte und Tempel gebunden sind, kennen alle drei Traditionen ortsungebunden vollziehbare rezitative Schutzrituale, die auch im Rahmen von *grahaśānti* vollzogen werden. Während Paśupati oder die *Pañcarakṣā* traditionsspezifische Gottheiten darstellen, vereinen weitere Emanationen Śiva-s, des Sonnengottes oder der *mātrkā-s* traditionsübergreifende Identitäten, was impliziert, dass ihre Verehrung den Gläubigen aller Provenienzen offensteht.

Die *graha*-spezifischen Zuordnungen zu Gottheiten scheinen in der Astrologie einem allgemein praktizierten Muster der Assoziationen zu entsprechen; auch den *tithi-s*, *nakṣatra-s* und *karāṇa-s* sind je spezifische Gottheiten als *adhipati* zugeordnet worden, welche vorwiegend dem vedischen Pantheon zugehören (siehe Exkurs I). Die Assoziation mit den *mātrkā-s* und *mahāvīdyā-s* entbehrt im Gegensatz zu den astrologischen Zuordnungen einer je *graha*-spezifischen Nähe aufgrund des Charakters oder der Substanz, hier scheinen primär numerische Muster der Zuteilung zugrunde zu liegen.

Wie die Praxis zeigt, beansprucht keines dieser Zuordnungssysteme – oder die daraus abgeleiteten Ritualpraktiken – eine absolute Gültigkeit. Vielmehr

⁹⁹ Vgl. die bei BHATTACHARYYA (1993, 32, 52) wiedergegebene Passage aus *Guṇakāraṇḍavyūha*.

¹⁰⁰ Wie die *aṣṭamaṅgala* stehen auch die *graha-s* für spezifische, individuelle, soziale und materielle Bereiche.

¹⁰¹ Wie in anderen Kontexten wird auch hier eine Übereinstimmung über die Zusammenlegung von Rāhu und Ketu erwirkt.

bestehen sie nebeneinander über die Traditionsgrenzen hinweg, können kombiniert, elaboriert oder reduziert werden, gar allesamt ersetzt durch eine intensivierete *gāyatrī*-Rezitation oder ignoriert aufgrund mangelnden Vertrauens in die Astrologie als Ganzes. Man könnte von intersubjektiven Netzen sprechen, die unterschiedlich an den Grenzen der Ritualtraditionen, sozialen Schichten, den Generationen, Spezialisten, Lokalitäten, dem Geschlecht, etc. festgemacht sind. An diesem Punkt setzt die Erklärung der Effektivität in den Augen der Fachleute ein: Es ist die Überzeugung der Adepten, dass sie etwas Wirksames vollziehen, die wirkt, ihre Entschlossenheit und ihr materielles, körperliches und geistiges Engagement, die den Ritualen Wert verleihen, ihr Eingebundensein in eine bestimmte Tradition, welches ihrer Adresse entsprechender Gottheiten Sinn und Resultate beschert. Die Ansicht, die regelgeleitete rituelle Handlung allein wirke zwingendermassen, wird demnach in Zweifel gezogen; solange Einbindung, Geneigtheit und konkretes Engagement des Adepten fehlen, kann der mächtigste Gott, die wirkräftigste Schutzformel wenig ausrichten.

11. DAS REAKTIVE NAVAGRAHAŚĀNTIHOMA

Homa, die Opferung ins Feuer, lehnt sich in seinen aktuellen hinduistischen Ausprägungen weiterhin an die *pañcamahāyajña-s*, der 'fünf grossen Opfer', an, wie sie ehemals zur täglichen Pflicht des Hausherrn gehörten. Diese umfassten *devayajña* (Opferung/Spende an die Gottheiten über das Medium des Feuers), *bhūtayajña* (Opferung an die Lebewesen bzw. Geistwesen, oft mit *bali* gleichgesetzt), *pitryajña* (Opferung an die Ahnen, insbesondere *tarpaṇa*, das Offerieren von Wasser), *brahma-yajña* ('Opferung' an den Ursprung alles Wissens, insbesondere über das Veda-Studiums)¹, schliesslich *manuṣya-yajña* oder *nṛyajña* (Opferung an die (Mit-)Menschen, dargebracht über Gastfreundschaft und Gaben).

In gewisser Weise integriert die moderne Form des *laukika-homa*, nach welcher auch ein *grahaśāntihoma* vollzogen wird, alle fünf in den vedisch-häuslichen Opfern manifesten Aspekte, wennwohl in teilweise modifizierter Form. So wird den Göttern über das Feuer geopfert, wobei sich der Kreis der göttlichen Adressaten des modernen *yajña* erweitert hat. Das ausserhalb des gereinigten Bereiches deponierte *mahabali* richtet sich an alle Arten von beseelten Wesen, worunter Geistwesen, aber auch Vierbeiner, unter ihnen speziell Hunde, fallen. Den Ahnen werden vorgängig, im Rahmen der *pūrvāṅga*-Rituale, Opfergaben und Wasser dargebracht, und sie empfangen ihren Teil über das Feuer. Ritualelemente wie *stotra*, *prārthanā*, der Einsatz der vedischen *mantra-s*, ferner die explizite Einladung und Verehrung der vier Veden oder die zum Teil rezitierte Präambel zu Ehren des Yajurveda, gar die parallele Rezitation desselben, können als Aspekte des *brahmayaajña* gelten.² Schliesslich wird jedes Feueropfer durch die Speisung von Angehörigen und Gästen abgeschlossen.

¹ Hier wird zum Teil die Verehrung von Brahmanen als Opferform angegeben, was für jemanden, der selbst nicht des Veda-Studiums fähig ist, quasi als Ersatzhandlung auch zutreffen mochte. Die Logik dieser Fünfheit verweist indes klar auf die Hingebung an das *brahman* als Quelle und Inbegriff alles spirituellen Wissens; vgl. die Beschreibung bei HILLEBRANDT (1981, 74–57).

² Dieser Aspekt tritt im Rahmen der im Kathmandutal regelmässig organisierten *mahāyajña*, mehrtägigen öffentlichen Grossanlässen mit Feueropfer, noch expliziter hervor, zumal diese in der Regel durch die Rezitation einer Auswahl heiliger Texte und *pravacana*, der Unterweisung in Belangen des *dharma* durch geladene spirituelle Lehrer, ergänzt sind.

Während die vedischen Traditionen der für den brahmanischen Hausherrn vorgeschriebenen Feueropfer in der heutigen Praxis nur noch in wenigen Ausnahmefällen nachklingen, sind eine Reihe von modifizierten Ritualpraktiken, welche Opferungen ins Feuer einschliessen, weiterhin Teil des rituellen Instrumentariums im Umgang mit dem Übermenschlichen. Das Feueropfer wurde in nachvedischer Zeit sowohl in die Verehrung von Gottheiten als auch die Befriedung von bedrohlichen Wesenheiten nicht-göttlichen Status' integriert, es erhielt seinen Platz innerhalb der lebenszyklisch-individuellen und gemeinschaftsorientierten Rituale. Regelmässig bildeten modifizierte Abläufe des Feueropfers den zentralen Teil von Ritualen, welche auf konkrete, insbesondere auch manipulativ-destruktive Wirkungen abzielten.

Die Durchführung von Feueropfern ist nicht nur ein auszeichnendes rituelles Instrumentarium der brahmanischen Spezialisten der ParT und der RājT, sondern auch der Ritualpraxis der *Vajrācārya-s*.³ Während sowohl in der ParT als auch in der VajT ausschliesslich die jeweils höchste Priesterkaste zur Durchführung von Feueropfern berechtigt ist, behalten sich in der Newar-hinduistischen Tradition nebst den *Rājopadhya-s* weitere, als *Ācāju* bezeichnete Spezialistengruppen – *Karmācārya-s*, *Śivācārya-s* – die Durchführung von Feuerritualen vor, unter strikter Vermeidung vedischer *mantra-s*.

Innerhalb der ParT folgt das *laukikahoma*, dessen Ablauf auch das Feueropfer an die Navagraha bestimmt, einem vereinheitlichten Rahmen, welcher je nach Ritualanlass entsprechend gefüllt wird. Die aktuell verwendeten Manuale sind, abgesehen von Details, identisch.

In der RājT werden an Grundmanualen zur Durchführung von hauspriesterlichen Feueropfern zwei Typen unterschieden, *viśvedevāgni-* und *kuśa-kaṇḍikāyajña* (Skt.; Nep. *kuśaṇḍī*).⁴ Diese beiden Varianten unterscheiden

³ Die Autorität zur Durchführung von Feueropfern wurde wiederholt als eines der Hauptkriterien zur Unterscheidung von *Vajrācārya-s* und *Sakhya-s* bezüglich ihrer Ritualkompetenz aufgeführt.

⁴ *kaṇḍ-* (1. P/Ā) – getrennt sein; *kaṇḍikā* (alt. *kāṇḍikā*) – 'kurzer Abschnitt', 'kleinstes Element einer Unterteilung' (M-W). SNBS umschreibt *kuśakaṇḍikā* als *agnisthāpanāsambandhī vaidika saṃskāra* ('ein Feueropfer einschliessendes vedisch-lebenszyklisches Ritual'). *kuśaṇḍī* bzw. *kuśaṇḍikā* stellt Baladeva Juju als Verkürzung von Skt. *kuśakaṇḍikā* dar; er erklärt die Bezeichnung mit der Repräsentation der zentralen Gottheiten über gekürzte, vorschrittgemäss gebündelte *kuśa*-Halme. Im Katalog der NA sind über 30 Einträge explizit als '*Kuśaṇḍīhoma*' bzw. '*Kuśaṇḍīyajña*' oder '*Kuśaṇḍīkāgnisthāpana*' bezeichnet. An alternativen Schreibweisen finden sich *kuśaṇḍī-*, *kuśaṇḍikā-* oder *kuśakaṇḍikā-*, vereinzelt ferner *kuśaṇḍi-* oder *kuśandi-*; diese Titel sind zum Teil ergänzt durch *-vidhi*, *-paddhati* oder *-vidhāna*. Häufig wird auf Kātyāyana als Autor verwiesen. Diesem werden unter anderem mehrere Besprechungen von normativen

sich nicht bezüglich ihrer Grundzüge bzw. der grundgelegten 'Opferphilosophie', sondern bezüglich des materiellen und inhaltlichen Aufwandes. Das *viśvedevāgni* (alt. *viśvedevahoma* oder *viśvedevayajña*) beschreibt eine minimale Form des Feueropfers, welche von einem Priester allein vollzogen werden kann und dessen Layout sich weitgehend auf den Feueraltar beschränkt. Es wird insbesondere als Teil derjenigen Rituale, welche die mit einem Todesfall erfolgende Unreinheitsperiode von Haushalt und Familie beschliessen, vom Hauspriester vollzogen. Dagegen richtet sich der Ablauf des Feueropfers als Teil der zentralen *saṃskāra-s*, eines *pratiṣṭhā*-Rituals (Weihe einer Gottheit), mehrtägiger Gelübde (*saptāha* etc.) oder eines *grahaśānti* nach einem Manual des *kuśakaṇḍikā*-Typus.⁵

Zur Verehrung der *kuladevatā* (New. *digudyaḥ*) oder im Kontext von Tempelritualen kommen alternative Manuale zum Zug, welche zum Kompetenzbereich insbesondere der *Karmācārya-s* gehören; der Vollzug des *bhairavāgni*-, des *siddhāgni*- und weiterer, für die KarT spezifischer Feueropfer zeichnen sich durch das gänzliche Fehlen vedischer *mantra-s* aus.⁶

Wie die eingesehenen Manuale deutlich machen, gleichen sich die Abläufe des *kuśakaṇḍikā* wohl im Groben, doch bestehen in vielen Details Abweichungen, die in der jeweiligen innerfamiliären Lehrtradition und in lokalspezifischen Praktiken begründet sind.⁷ Ähnliches gilt auch für die als *homavidhi* oder *homakriyāvidhi* bezeichneten Rahmenmanuale der VajT. Es wurde wiederholt betont, dass der Vollzug in Kathmandu, Patan und Bhaktapur in vielen Details nicht identisch sei.⁸

Ritualtexten und Grammatiken zugeschrieben, er gilt als Autor von *vārttika-s* ('kritische Anmerkungen') zum Yajurveda-Prātiśākhya und mehreren *Śrautasūtra-s*, ferner wird in Harivāṃsa und YājS auf Kātyāyana verwiesen (M-W).

⁵ Als Beispiele sind bei RĀJOPĀDHYĀYA (2001, 40) oder in E 473/2, S. 8, ein *kuśakaṇḍikā homa* angegeben. Der von Vasanta Prasāda Rimāl und seinem Sohn für lebenszyklische Rituale verwendete, innerhalb ihrer Familie tradierte '*Samkṣipta homavidhi*' beweist indes, dass auch im Rahmen dieser Rituale individuelle bzw. familien-spezifische, auf persönlicher Überlieferung beruhende Manuale zum Zuge kommen können.

⁶ Ein *bhairavāgniyajña* kann am elften Tag nach dem Tod vor *sapṇḍikaraṇa* im Haus des Verstorbenen veranstaltet werden. Nebst dem *bhairavāgni*, vom dem in den NA gegen sechzig Einträge verzeichnet sind, gibt es eine Reihe weiterer Manuale zu von *Karmācārya-s* beaufsichtigten Opfern, als *kāmāgni*, *kālāgni*, *kubjikāgni*, *kujāgni* etc. spezifiziert; die Namen beziehen sich auf die jeweilige Hauptgottheit bzw. auf die über den Vollzug erhofften Resultate, zum Teil sind sie für spezifische Anlässe .

⁷ Bezüglich vieler Details kann von mehreren Mikro-Traditionen innerhalb einer Tradition gesprochen werden. In der vom Vaidika Pratiṣṭhāna in Angriff genommenen Edition der beiden für die RājT grundlegenden Manuale des Feueropfers wird versucht, die in vielen Details der Ausführung bestehenden Divergenzen einzufangen über die Differenzierung einzelner Ritualschritte gemäss lokaler Praktiken in Bhaktapur, Patan und Kathmandu.

⁸ Für Ritualskizzen von *kalaśārcana* und *homa* siehe LOCKE (1980, 81–103) und GELLNER (1992, 151–159). Die wiederholten Auflagen des von Amoghavajra Vajrācārya editier-

Während der 'Geist' des Feueropfers sich in den beiden hinduistischen Traditionen nicht unterscheidet, folgt das buddhistische *homa* einer anderen, primär durch das Konzept des *sādhana* geprägten Philosophie (LOCKE, 1980, 121). Auch viele Details, die auf Anhieb an die hinduistische Praxis erinnern, erhielten im buddhistischen Kontext eine alternative Bedeutungszuschreibung. Wenn man in grösster Vereinfachung das hinduistische Feueropfer als eine Einladung und Verköstigung des gesamten Universums an Gottheiten und personifizierten Naturelementen unter besonderer Berücksichtigung der Anlass-spezifischen Hauptgottheiten beschreiben kann, versteht sich die buddhistische Variante in Analogie zur Meditation der Gottheiten über *sādhana* als eine stufenweise Esoterisierung des Feuers von seiner unrein-weltlichen Erscheinung als *bhūtāgni* bis zur höchsten und subtilsten Form als *lokottarajñānāgni*, in welches dann die Opferungen an die Anlass-spezifischen Gottheiten getätigt werden.

Die Struktur von Ritualabläufen weist mehrere oft ineinander verschränkte Muster bzw. Strukturelemente auf, darunter die Rahmung bzw. Verschachtelung, die Reihung und die Wiederholung. So lassen Rituale unterschiedliche Stufen von Rahmungen erkennen.⁹ Rahmungen zeigen sich in elaborierten Ritualabläufen besonders deutlich; die anfängliche Einladung einer Gottheit impliziert ihre abschliessende Verabschiedung, die Hauptopferungen ins Feuer werden von einleitenden und abschliessenden Opferungen gerahmt, beinhalten die einleitenden Ritualschritte die Weihung der Opfergeräte, impliziert dies eine abschliessende 'Entweihung', bevor sie weggelegt werden können, usw. Jan Heesterman fasst diese strukturellen Eigenschaften in knappen Worten: 'Rites are intercalated, blocks inserted'.¹⁰ Verschachtelungen stellen in der Tat ein weiteres Strukturmerkmal dar, welches mit demjenigen der Rahmung verbunden ist und sich im Ritualvollzug auch in der Verwendung entsprechender Manuale ausdrückt. So setzt der Vollzug eines Feueropfers zwecks Einladung der zu beopfernden Gottheiten zwingendermassen den Vollzug von *kalaśasthāpana* /-*pūjā* voraus, genauso wie ein buddhistisches ausseralltägliches Ritual nicht ohne der einleitenden Vollzug einer *gurumaṇḍalapūjā* durch den bzw. die amtierenden Priester stattfinden

ten *homavidhi* (VAJRĀCĀRYA, 1973) zeugen von einer zunehmenden Homogenisierung der Praxis in Kathmandu.

⁹ Beispielfhaft wurde das Strukturelement der Rahmung anhand des vedischen und des in Patan heute praktizierten tantrischen *agnihotra* von Michael Witzel aufgezeigt (WITZEL, 1992, insbes. 780–782). In einem früheren Aufsatz greift Witzel den Begriff der Ring-Komposition auf, wie er in Kreisen klassischer Philologen geprägt wurde (WITZEL, 1987a, 411)

¹⁰ Zitiert in WITZEL (1987a, 413 n70).

kann oder ein in den Ritualablauf integriertes *dāna* nach den hierfür festgelegten Schritten als eigener 'Block' stattfindet. Das Wissen um die hier inhärenten Gesetze des Ritualaufbaus erweist sich als grundlegend in der Orchestrierung eines konkreten Rituals.

Nebst der Rahmung bzw. Verschachtelung lassen sich Beispiele von Reihungen als einem weiteren Strukturelement finden. Eine strikte Aneinanderreihung von Elementen stellt der Kernteil einer *pūjā* dar, welcher aus fünf bzw. sechzehn in ihrer Reihenfolge klar festgelegten Schritten besteht.¹¹ Auch die einzelnen Elemente einer *dāna*-Sequenz stellen eine fixe Abfolge dar. Innerhalb bestimmter Ritualabläufe lassen sich dagegen relativ offene Abfolgen erkennen; die Schlussequenz des Feuerrituals verlangt eine Reihe von Handlungen, die alle vollzogen werden müssen, doch ist die Abfolge nicht in allen Teilen strikt festgelegt. Die Wiederholung als Spezialfall der Reihung kommt insbesondere in der repetitiven *mantra*-Rezitation zum Zug, aber auch in den Opfersequenzen; sie dient einer Intensivierung des entsprechenden Ritualelements bzw. der über dessen Vollzug angestrebte Wirkung.

Der Ablauf eines Feueropfers weist in der Steigerung von weltlich zu transzendent, im buddhistischen Kontext von exoterisch zu esoterisch ein weiteres strukturierendes Element auf. In gewissen Sinne unterliegen demselben auch die Praktizierenden, die sich durch Stufen der äusseren und inneren Reini-

¹¹ *pūjā* bezeichnet in den hinduistischen Traditionen eine Gottheit-unabhängige Folge von Verehrungsschritten. Vier Haupttypen von *pūjā* werden unterschieden: (1) *ṣoḍaśopacāra* – geläufiger Raster von sechzehn Ritualschritten, (2) *pañcopacāra* – Kurzform von *ṣoḍaśopacāra*, mit fünf Schritten, in der Regel *gandha*, *puṣpa*, *dhūpa*, *dīpa*, *naivedya*, (3) *rājasopacāra* – sehr elaborierte, 'königliche' Form von *ṣoḍaśopacāra*, wobei ein einzelner, insbes. *snāna*, oder alle Ritualschritte elaboriert werden und die Gaben entsprechend vervielfacht, 'königlich' ausfallen (BÜHNEMANN, 1988a, 65), (4) *mānasopacāra* – ausschliesslich meditativ vollzogenes Ritual nach Vorlage des *ṣoḍaśopacāra* (BÜHNEMANN, 1988a, 88–93). BÜHNEMANN (1988a, 64n209) nennt eine Auswahl von Quellen mit Listen bis zu 108 *upacāra*-s. Die *upacāra*-s von *ṣoḍaśopacāra-pūjā* sind gemäss ParT: 1 *āvāhana* (Invokation), 2 *āsana* (Sitz), 3 *pādya* (Wasser zum Waschen der Füße), 4 *arghya* (mit verschiedenen Substanzen angereichertes Wasser, Ausdruck respektvollen Empfangs), 5 *ācamanīya* (Wasser zum Spülen des Mundes/zum Trinken), 6 *snāna* (Bad), 7 *vastra* (Kleider), 8 *yajñopavīta* (die heilige Schnur), 9 *candana/gandha* oder *anulepana* (Sandelpaste oder Gottheit-spezifische wohlriechende Substanzen), 10 *puṣpa* (Blumen), 11 *dhūpa* (wohlriechendes Räucherwerk), 12 *dīpa* (Licht), 13 *naivedya* (Speise), 14 *dakṣiṇā* (Geschenk), 15 *pradakṣiṇā* (Umgehung der Gottheit), 16 *namaskāra/visarjana* (Ehrbezeugung/Abschied, Schlussritus). Die auf *naivedya* folgenden abschliessenden Schritte sind je nach Tradition unterschiedlich aufgeführt. Jedem der *upacāra*-s ist eine entsprechende, zum Teil Gottheit-spezifisch vorgeschriebene Gabe inhärent. Entsprechend schliesst die begleitende Formel auf '[Gabe]-Akk. *samarpayāmi*' bzw. in einigen Fällen '[upacāra]-Lok. '[Gabe]-Akk. *samarpayāmi*'. Falls in gekürzter Form vollzogen, werden die *upacāra*-s einzig durch das *namaskāra-mantra* der Gottheit begleitet.

gung bzw. Läuterung in einen zunehmend reinen bis hin zu einem göttlichen Zustand versetzen.

Eine weiterer Mechanismus der Strukturierung zeigt sich in den hinduistischen Traditionen in der im im Rahmen eines Feueropfers stattfindenden Verehrung der Hauptgottheit. Die ParT schreibt hierfür fünf Teile vor, die sich numerisch aufeinander beziehen:

- (1) *japa*
- (2) *homa*
- (3) *tarpaṇa (argha)*
- (4) *mārcana*
- (5) *brāhmaṇabhojana*

Den Ausgangspunkt für diese numerische Abfolge stellt die Anzahl Wiederholungen des *japa-mantra* (*japasaṅkhyā*) dar. Ein Zehntel (*daśāṃśa*) hiervon ergibt die Anzahl Opferungen ins Feuer, ein Zehntel derselben die Anzahl der zu offerierenden Wasseroblationen (*tarpaṇa*), entsprechend für *mārcana* bis hin zur resultierenden Anzahl an zu ladenden Brahmanen für das Opfermahl.¹² Als freiwilliger sechster Teil wird hier *kumārī-pūjā*¹³ angeführt, wobei die Anzahl der zu verehrenden Mädchen sich eher nach den anwesenden, in der Regel zur Familie gehörigen Mädchen denn nach einem Rechenschlüssel richtet.

Dieses Modell der elaborierten Verehrung einer Gottheit kommt auch in der Gestaltung eines reaktiven *navagrahaśāntihoma* zum Zug; die Navagraha werden demnach nach demselben Muster elaboriert beschwichtigt wie andere Gottheiten verehrt. Ohne dass die *grahaśāntihoma*-Handbücher diese Teile oder die Regeln ihrer Korrelierung erwähnen würden, besteht eine von allen konsultierten Spezialisten geteilte Einigkeit bezüglich des Prinzips.¹⁴

¹² Die *daśāṃśa*-Regel sei am Beispiel von Śani illustriert: Für diesen *graha* sind als *japasaṅkhyā* 23'000 Wiederholungen angegeben; entsprechend sind 2300 *āhuti-s*, 230 *tarpaṇa-s* und 23 *mārcana-s* zu vollziehen, für *brāhmaṇa-bhojana* schliesslich wären zwei bis drei Brahmanen einzuladen. Gemäss Rameśvara Pouḍel besteht die Variante, *japa* und *āhuti* in gleicher Anzahl zu vollziehen, und von diesem Betrag 1/10 für *tarpaṇa* und einen 1/100 für *mārcana* zu berechnen; ist die Zeit knapp oder die Mittel limitiert, kann der Ausgangsbetrag für *japa* auf einen Zehntel reduziert werden, was die Anzahl der *āhuti*, *tarpaṇa* und *mārcana* auch entsprechend reduziert. Dagegen befolgt Nārāyaṇa Jośī die Regel, die *japa-s* in zehnfacher Anzahl zu vollziehen, um den Ausbleib von *āhuti-s* etc. zu kompensieren.

¹³ *kumārī-pūjā* bezeichnet die Verehrung von vorpubertären Mädchen in ihrer Assoziation mit der Erscheinung der Göttin als Kumārī.

¹⁴ In normativen Texten finden sich vergleichbare Korrelationen zumindest einzelner Glieder. So empfiehlt Dharmasindhu im Rahmen von *grahahoma* (UPADHYĀYA, 1986, 173):

pradhānabhūtāyā ekāhuterekaviprabhojanaṃ śreṣṭham // śatāhuterekaviprabhojanaṃ ma-

Tarpaṇa, *mārcana* und die Brahmanenspeisung werden in keinem Kontext isoliert vollzogen, sie sind an den Rahmen des Feueropfers gebunden.

Auch die RājT kennt ein ähnliches Schema, wobei hier die *tarpaṇa/mārcana*-Elemente aus der Rechnung rausfallen, dafür *kumārī-pūjā* zwingend als abschliessendes Glied zu integrieren ist.

In der VajT fehlt ein vergleichbares Konzept. Für *japasāṅkhyā* gelten wie in den hinduistischen Traditionen die in den Almanachen angegebenen Wiederholungen bzw. die Anweisungen des konsultierten Astrologen. Die Anzahl der Feueropferungen richtet sich nach dem entsprechenden Manual, dem *sahasrāhuti-vidhi*, welcher eine Anzahl von 1'000 Wiederholungen bzw. zehn *cakra-s* (zehn Durchzählungen der 108-Beeren-*mālā*) vorschreibt.

Die nachfolgend skizzierten reaktiven Feueropfer an die Navagraha erweisen sich als Übertragungen dieser grundlegenden Gesetze der Ritualkomposition in einem reaktiven Kontext; die Manuale belegen einen traditionspezifischen Rückgriff auf die in der hauspriesterlichen Praxis geläufigen Ritualabläufe bzw. -elemente und bezeugen gleichzeitig traditionsübergreifende Elemente der *graha*-Verehrung.

Feueropfer sind in jedem Fall zeit- und materialaufwendige Inszenierungen, welche einer entsprechenden Vorbereitung und Mithilfe einer Anzahl von Beteiligten im Hintergrund bedürfen.¹⁵ Zu diesen gehören an prominenter Stelle regelmässig die Gattinnen der beteiligten Priester und die Frauen des Hauses, welche zudem für das Wohl aller Anwesenden sorgen. Die Listen der benötigten Materialien werden ritualspezifisch unter Berücksichtigung der lokalen und saisonalen Verfügbarkeit und in Übereinstimmung mit dem Budget des *Yajamāna* erstellt. Sämtliche Besorgungen können dem *Yajamāna* überordnet werden, häufig organisiert aber der für das Opfer enga-

dhyamam // sahasrāhuterekaviprabhojanam jaghanyam //

<Eine der Anzahl der Opferungen an die Hauptgottheit entsprechende Anzahl zum Mahl geladener Brahmanen ist von höchster Güte, mittelmässig, wenn pro einhundert Opferungen ein Brahmane verköstigt wird, das Minimum besteht im Einladen eines Brahmanen pro eintausend Opferungen.>

¹⁵ Generell besteht die Tendenz, reaktive *grahaśāntihoma-s* zugunsten einfacherer und oft auch kostengünstiger Alternativen zu ersetzen. Von den Spezialisten selber wird das Feueropfer zwar als das nach wie vor effektivste und nachhaltigste rituelle Mittel bei *grahadaśā* bezeichnet, doch das Diktat der Zeit verhilft zeitgemässeren, insbesondere weniger komplexen und zeitintensiven Ritualen zu grösserer Popularität. Diese beschränken sich auf einzelne Elemente des *grahaśāntihoma*, oft nach Ermessen des konsultierten Astrologen gestaltet in Kombination mit Elementen der Lokaltradition. An den vom Feueropfer losgelöst vollziehbaren Elementen wird insbesondere *japa* grosse Wirkkraft beigemessen. Eine weitere Reduktion besteht im ausschliesslichen Vollzug von (*pūjā* und) *dāna*, wofür einzig auf die in den *pañcāṅga-s* enthaltenen Angaben zurückgegriffen wird.

gierte Priester insbesondere die für *sthāpana* und den Opfervollzug benötigten, *graha*-unspezifischen Materialien. Nebst den auf Ritualien ausgerichteten Verkaufsständen, welche insbesondere Materialien für *dhūpa*, *dīpa*, *ghanda*, ferner pflanzliche Inkredienzen und (Farb)pulver führen, müssen eine Anzahl spezifischer Läden aufgesucht werden, um alle weiteren Bestandteile – metallene und tönerner Ritualgefäße (vgl. Abb. J3), Milchprodukte, Körner, Blumen, Edelsteine, Stoffe, Brennmaterialien etc. – zusammenzutragen (vgl. unter App. V). Töpfer, *Vaidya*-s oder Metallwarenhändler decken den gesamten Bedarf an verlangten Waren ab, andere Materialien werden in traditionspezifisch ausgerichteten Verkaufsständen feilgeboten.

Jeder konkrete Ritualvollzug erscheint als eine unterschiedlich grosse Zugeständnisse fordernde Aktion des Überbrückens von optimierter Ritualvorschrift und vorgefundener Wirklichkeit. Während das *vidhi* auf einen verallgemeinernden Idealfall hin konstruiert ist bezüglich der Akteure, des rituellen Ablaufs und der involvierten Materialien, konfrontiert die Wirklichkeit mit limitierenden Faktoren personeller, organisatorischer oder materieller Art. Ein bestimmtes Mass an Elastizität in der konkreten Umsetzung sehen die Manuale selbst vor, etwa bezüglich alternativer Gaben. Lokalspezifische Modifikationen, von den jeweiligen Ritualspezialisten nach verinnerlichten Richtlinien gehandhabte Anpassungen an die konkrete Lokalität und die verfügbaren Materialien, aber auch an die Wünsche und das Budget des Veranstalters, sind Teil des rituellen Wissens.

11.1 *Navagrahaśāntihoma* in der Parvatīya-Tradition

Wie die Durchsicht Hindu-klassischer ritualrelevanter und astrologischer Quellen zeigte, hat das Feueropfer zur Beschwichtigung der Navagraha eine lange Tradition, auf welche auch in spezifisch für Nepal publizierten, mit Nepali-Kommentaren ergänzten *vidhi*-s und Lehrbüchern Bezug genommen wird. Diese Anbindung wird durch die Wiedergabe von Passagen aus YājS und MatsyaP, ferner einer dem SkaP zugeschriebene Stelle, welche das Gewicht von *grahaśānti* an Beispielen legendärer Figuren betont, explizit gemacht.¹⁶ Das Feueropfer an die Planetengottheiten besteht in der aktuellen ParT im hauspriesterlichen Kontext insbesondere als präventive Massnahme weiter (siehe oben). Die entsprechenden Vorschriften dienen auch als Weglei-

¹⁶ Siehe z.B. ĀCĀRYA (1969a, 51–54), der Kontexte für *navagrahaśānti* (YājS 1.295), die Planetennamen (YājS 1.296) und Metalle (YājS 1.297) aufgeführt, gefolgt von Passagen aus dem MaP und wiederum aus YājS (1.298–307), schliesslich aus dem SkaP diejenige Stelle, in welcher der Seher Garga dem Kauśika Beispiele von göttlichen Figuren darlegt, welche unter *grahadoṣa* gelitten hätten. MARĀSINI (2000, 88), ANONYM (2000, 35) und ANONYM (1991, 6–7, in Nepali) beschränken sich auf die SkaP-Passage.

tung zum Vollzug eines reaktiven *navagrahaśāntihoma*, unter Berücksichtigung Anlass-bedingter Modifikationen. Der Ablauf dieses Opfers gehorcht der Grundstruktur des *laukika-homa*, wie sie in den *agnisthāpana*-Manualen festgelegt ist.

11.1.1 Beteiligte Spezialisten

Die klassische Besetzung zur Durchführung eines häuslichen Feueropfers schliesst folgende Rollen ein, welche ausschliesslich von Brahmanen zu übernehmen sind:

- ▷ *Paṇḍita* oder *Ācārya* – verhandelt mit dem *Yajamāna*, koordiniert den Ritualablauf, weist die anderen an und ist für den vollständigen Vollzug aller Ritualelemente verantwortlich
- ▷ *Hotṛ* – vollzieht die *ghyū*-Opferungen ins Feuer
- ▷ *Brahman* – opfert *caru* ins Feuer (zum Teil auch als *Hotṛ* bezeichnet)
- ▷ *Jāpaka* – ein oder mehrere 'Rezitier'er', die je nach Bedarf für *japa* oder zur Lesung der Veden oder weiterer, Anlass-spezifischer Texte engagiert werden

Ein *homa* kann, falls das Budget des *Yajamāna* limitiert ist, auch von zwei, gar von einem Priester allein bewältigt werden.¹⁷ Von einem Priester allein durchgeführt, dauert ein *grahaśānti* immer noch mehrere Stunden.¹⁸

11.1.2 Benötigte Ritualliteratur

Für *grahaśānti*-Rituale des reaktiv-kurativen Typus greifen die Ritualspezialisten der ParT auf Manuale der überindividuellen Tradition zurück, wie sie zum Vollzug der lebenszyklischen Rituale unterschiedlich zum Einsatz kommen. Der Almanach dient der Festlegung des Zeitpunktes. Für den Ritualvollzug zieht der amtierende Priester sein Handbuch für *agnisthāpana*

¹⁷ Von den Spezialisten wird betont, dass für ein 'richtiges' *grahaśāntihoma* neun Priester engagiert werden müssten. Hierfür gibt es auch in normativen Texten Belege; vgl. UPĀDHYĀYA (1986, 172).

¹⁸ Falls aus gesundheitlichen oder anderen Gründen verhindert, kann der *Yajamāna* nach der Deklaration der einleitenden Beschlussformel den aktiven Vollzug des Rituals an einen Brahmanen übergeben, der dann an seiner Stelle agiert. Dieser 'Stellvertreter' (*pratinidhi*) wird nach Erfüllen des rituellen Auftrags dem Auftraggeber *prasāda* etc. überreichen. Als *pratinidhi* kommen grundsätzlich männliche Familienmitglieder, der *Purohita* oder ein anderer Brahmane gleichen oder höheren Standes in Frage. Ein Beispiel eines entsprechend adaptierten *pratiññasaṅkalpa* gibt ŚĀRMĀ (1980, 7–9).

bei, ergänzt durch ein *navagrahaśāntipaddhati*, aus welchem die *grahaśānti*-spezifischen Passagen rezitiert werden. Wird, wie die *grahaśānti-vidhi-s* vorschreiben, die Rezitation der *grahasūkta-s* in das Feueropfer integriert, wird für eine elaborierte Ausführung ergänzend ein *navagrahajapasūkta*-Manual beigezogen. Die im Falle eines *grahaśāntihoma* konsultierten Unterlagen umfassen demnach:

- ▷ *pañcāṅga*
- ▷ *agnisthāpanavidhi*
- ▷ *navagrahaśāntihomavidhi*
- ▷ *navagrahajapasūktavidhi*

Als Referenz werden bei Unklarheiten in Indien publizierte normative Werke bzw. Kopendien beigezogen, welche einzelne Ritualschritte im Detail diskutieren. Falls versiert in der Durchführung, konsultiert der amtierende Priester einzig den *pātro*, um die *graha*-spezifischen Materialien zusammenzustellen; der Ablauf einer *pūjā* und die VedM der *graha-s* rezitieren versierte Priester auswendig, oder aber sie setzen ausschliesslich die *nāmamantra-s* oder die in den Almanachen aufgeführten *grahamantra-s* ein. Ein Kompendium wie *Āhnikasūtrāvali* (ŚARMĀ, 1986) mag als Stütze für schematische Formulierungen wie *saṅkalpa* oder die *dānamantra-s* genügen. Die Bevorzugung eines bestimmten, hauptsächlich zu beschwichtigenden *graha* leiten die Priester über eine entsprechende Modifikationen dieser Manuale ab.¹⁹ Häufig halten sie die wichtigsten Informationen gerade zu nicht-alltäglichen Ritualabläufen in persönlichen Notizbüchern fest. Die Konsultation von persönlichen Manual-Manuskripten ist dagegen selten mehr zu beobachten; handschriftlich kopierte Manuale sind in der ParT weitgehend durch gedruckte Manuale abgelöst worden.

An *agnisthāpanavidhi-s* konsultierte ich die Ausgaben von BHATṬARĀI (1969), KOIRĀLĀ (1984), ANONYM (2000) und MARĀSINI (2000, 37–87).²⁰

¹⁹ *graha*-spezifische Ritualbeschreibungen sind in Nepal peripher. Einzig für *śani-śānti* sind Separatdrucke im lokalen Buchhandel erhältlich. Die rituelle Beschwichtigung von Śani, dem gefürchtetsten aller *graha-s*, hat insbesondere in Indien eine ansehnliche Zahl von separaten *vidhi-s* hervorgebracht; zu Śani, Ritualen und Stellenwert in einem südindischen Kontext siehe KNIPE (1995), eine Ritualskizze gemäss Dharmasindhu und Madanaratna gibt Kane V, 756. Die ausschliesslich Sūrya adressierenden Manuale sind nicht als *sūryaśānti-vidhi-s* verfasst, und entsprechend rückt der Kontext von Sūrya als *graha* in den Hintergrund, auch wenn die *stotra-s* und vedischen *mantra-s* mit denjenigen der *grahavidhi-s* identisch sein mögen; siehe zum Beispiel *Ravibāravrata Sūryapūjāvidhi* (ADHIKĀRI, 1997) oder die mit Nepali-Übersetzung versehene Ausgabe von *Ādityahṛdayastotra* (ŚĀSTRĪ, 1997), ferner *Sūryanamaskāra* von Svāmi Satyānanda Sarasvatī (SARASVATĪ, 2000).

²⁰ Die Version von Kṛṣṇaprasād Bhaṭṭarāi ist nicht nur mit Kommentaren in Nepali, sondern auch mit ins Nepali übersetzten *mantra-s* erweitert; diese Ausgabe wurde initiiert

An spezifisch auf die Navagraha ausgerichteten *homavidhi-s* hielt ich mich an das *Grahaśāntiḥ Karmaprayogavidhi*, publiziert in Varanasi von Bābū Mādhav Prasād Śarmā (ŚARMĀ, 1980) und *Grahaśānti Paddhati*, publiziert in Varanasi durch Jaya Nepāl Prakāśan (ANONYM, 1991).²¹ Ergänzend zog ich die Versionen des 'grahaśāntividhiḥ' bei MARĀSINI (2000, 87–146)²² und bei ĀCĀRYA (1969a, 51–96) bei. Details zum Ablauf, zu den einzelnen Schritten und involvierten Handlungen und Materialien sowie zu möglichen Alternativen, wie sie aufgrund der konsultierten Handbücher und in der Praxis offensichtlich wurden, diskutierte ich insbesondere mit Rameśvar Poudel und Ṛṣi Svāmi Paṇḍita, ferner mit Śekhar Prasād Paṇḍe.

Die beiden konsultierten Manuale zu *grahajapa*, ŚARMĀ (1998) und ANONYM (0000), weisen nicht ausschliesslich in den entsprechenden rezitativen Elementen an, sondern binden den entsprechenden Abschnitt in den Ablauf eines elaborierten Besänftigungsrituals ein, als dessen Hauptgottheit Rudra-Śiva auftritt.²³

11.1.3 Ritual-Arrangement und Materialien

Die im folgenden beschriebenen vorbereitenden Schritte vor dem eigentlichen Beginn des Rituals sind nicht spezifisch für ein *grahaśānti*, sondern vielmehr Teil jedes *laukikahoma*.

Nachdem der Boden des Opferplatzes rituell gereinigt wurde,²⁴ werden

und 1969 publiziert durch Śrī Rathī Dhanaśamser Jaṅgabahādur Rāṇā mit Unterstützung des Palastes. Das agnithāpanāvidhi von Dāmodar Koirālā und Rāmeśvar Bhaṭṭarāi wurde nicht nur als Ritualmanual, sondern auch als Lehrbuch zur Ausbildung von Priestern an der Mahendra Sanskrit University verfasst; einige der Kommentare sind in Sanskrit gehalten, wenige, die lokale Ritualpraxis betreffende Erläuterungen sind in Nepali ergänzt. Die von Śrī Durgā Sāhitya Bhaṇḍār in Varanasi publizierte Version zeichnet sich aus durch zum Teil sehr ausführlich beschriebene Handlungsanweisungen in Nepali.

²¹ Beide Manuale sind ergänzt durch Anleitungen für *mātrkā-pūjā* und *ābhyudayikaśrāddha*, die wie *grahaśāntihoma* als Teil von *pūrvāṅga* zu vollziehen sind. Die von Śarmā editierte Version ist grösstenteils in Sanskrit gehalten, einzig die für die Rituale benötigten Materialien sind in Nepali aufgelistet. Das von Jaya Nepāl Prakāśan in Varanasi publizierte *Grahaśānti-Paddhati* ist ähnlich aufgebaut, beschreibt jedoch einige Ritualelemente in gekürzter und zum Teil ungenauer Form, ergänzt dagegen Erläuterungen und Handlungsanweisungen in Nepali.

²² Identisch wiedergegeben bei GHIMIRE (2000a, 177–237).

²³ Nach den einleitenden Schritten und der Invokation und Verehrung von Siva und den Navagraha sind die *japa*-Sequenzen für Gaṇeśa und jeden der neun *graha-s* aufgeführt, gefolgt von *rudrābhīṣeka* und dem diese Sequenz abschliessenden *śāntipāṭha*. Daran schliessen Opferungen an Rudra und die Navagraha ins Feuer und die Beschreibung der das Ritual beschliessenden spezifischen Schritte. Ergänzt sind Abschnitte zu *godāna* und *maṅgalābhīṣeka*.

²⁴ Der rote Lehm, welcher mit Kuhdung vermischt zum Ausstreichen des Ritualplatzes

für den *maṇḍapa* (Nep. *jagye* – 'Opferzelt') vier ca. vier Meter langen Bambusstangen (Nep. *baṃs-ko liṅga*), zusammen mit Bananenstauden, Zuckerrohrstangen und *paiyu* (eine Strauchart) in den vier Ecken der Zwischen-Himmelsrichtungen am Boden befestigt (vgl. Abb. N1.1). Eine fünfte Stange wird zudem in östlicher Richtung auf der Linie zwischen NE- und SE-Ecke gesetzt und dann die Spitzen zusammengebunden. Etwas unterhalb wird ein quadratischer gelber oder roter, goldgesäumter Stoffbaldachin²⁵ befestigt. Auf halber Höhe werden die fünf Stangen umwickelt mit einer Pflanzen-Girlande, wofür an einer aus einer Schlingpflanzenart gewickelten Schnur Mango- und Pipal-Blätter, evtl. auch weitere Pflanzenteile festgebunden wurden.²⁶ Zur Verzierung können zudem farbige Papier- oder Folienstreifen angebracht werden.²⁷ Ein über das Feuer gehängtes, mit einem Loch versehenes konisches Kupfergefäß, aus welchem Butterschmalz ins Feuer tropfen wird (*ghṛtadhārā*), wird an denselben Stangen befestigt.

Im Zentrum des *jagye* wird der Feueraltar (*homavedi*) gesetzt.²⁸ Für grössere Feueropfer wird hierfür ein quadratisches Loch ausgehoben, welches mit drei Rahmungen von Ziegeln eingefasst wird (*homakuṇḍa*, vgl. Abb. K1.1). Von innen nach aussen werden diese mit weissem, rotem und schwarzem Reismehl²⁹ eingestreut, in Assoziation mit den Farben der drei substanzhaften Grundqualitäten *sattva*, *rajas* und *tamas*. Als einfachere Variante wird ein Quadrat von getrockneten, ungebrannten Ziegeln auf ebener Erde errichtet (*homa-sthaṇḍila*, vgl. Abb.K1.2),³⁰ dessen Grösse in der Praxis relativ

dient, kann an einigen Stellen im Tal gefunden, doch einfacher auf dem Markt erstanden werden.

²⁵ Nep. *cāduvā/caduvā*, Skt. *vintāna/vitānaka*; diese Baldachine markieren Orte, wo Gottheiten anwesend sind, und werden keineswegs nur im Rahmen eines Feueropfers aufgespannt.

²⁶ Falls verfügbar, werden fünf Blattarten (*pañcapallava*, vgl. App. V) verwendet. Diese Girlande wird nach Abschluss des Rituals über dem Hauseingang befestigt.

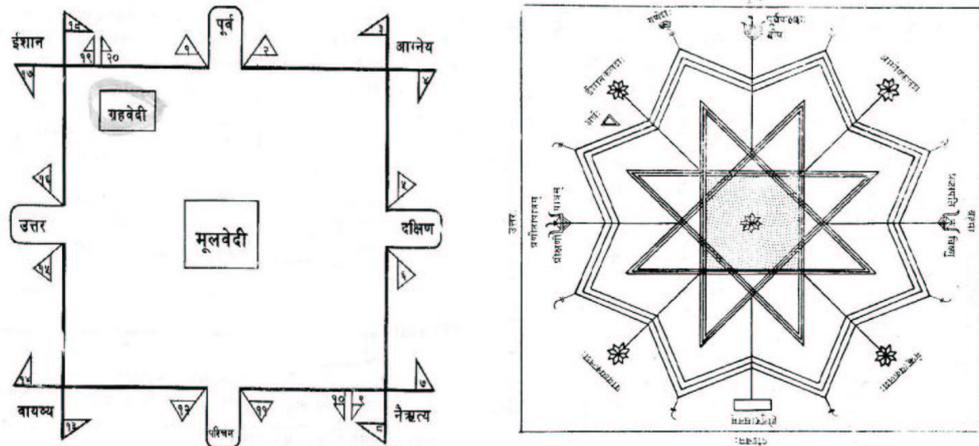
²⁷ Vgl. Abb. N1. Diese Vorrichtung stellt eine vereinfachte Umsetzung des *maṇḍapa* dar, wie er bei GAUTAMA (2000, 56) für den hauspriesterlichen Kontext, insbesondere *upanayana* und *grahayāga*, beschrieben ist; demnach würde der Opferplatzes durch eine solidere quadratische Umzäunung eingefasst, durchbrochen durch Eingänge mit Torbögen (*torāṇa*) auf allen vier Seiten; beidseits derselben und in den Ecken sind Flaggen mit den Symbolen einer Auswahl von Gottheiten anzubringen, zudem eine grössere im Zentrum. GAUTAMA (2000, 56) nennt die 20 je andere Gottheiten symbolisierenden Symbole der in spezifischen Farben zu haltenden Flaggen.

²⁸ Den Formen und Massen des Feueraltars wurde auch in nachvedischer Zeit sehr viel Aufmerksamkeit entgegengebracht, wie Abhandlungen wie diejenige von PĀTHAKA (1926) belegen. Vgl. die Diskussion von Opferanlass und entsprechender Altarform einschliesslich der Altar-Skizzen in PraM.

²⁹ Für die rote Farbe wird dem Reismehl *abhār*, für die schwarze Russ beigemischt.

³⁰ Der *homa-sthaṇḍila* wäre aus Erde zu formen, der Einfachheit halber werden ungebrannte oder rohgebrannte Ziegel angeordnet, mit Sand verdichtet und mit einer Schicht

frei gehandhabt wird.³¹ An der Westseite des Quadrates wird ein zusätzlicher Ziegel gesetzt.³²



homa-maṇḍapa gemäss GAUTAMA (2000, 56) bzw. *homacakra* gemäss UPĀDHYĀYA (1998a), identisch in KOIRĀLĀ (1984, 13) und ŚARMĀ (1980).

Das *homarekhā* (Nep.; Skt. *rekhā* – 'Linie', 'Skizze') bzw. *homacakra* wird vom Zentrum aus aufgezeichnet mit weiss, gelb und rot eingefärbtem Reismehl.³³ Die Hauptlinien werden dreifach gezogen, wobei ein innerer und äusserer Stern als Hauptform ersichtlich werden. Ein achtblättriger Lotus wird ins Zentrum gesetzt.³⁴ Die Sternspitzen werden je mit einem symbolischen Banner versehen, die Verlängerung der invertierten Schnittpunkte weisen in die vier Haupt- und Nebenrichtungen und werden durch einfach gezogene Linien markiert. An deren äussere Enden schliessen sich *aṣṭadala-s* ('Achtblättrige'), die *rekhā*-Symbole für die *kalaśa-s* (im NE, SE, SW, NW) bzw. *triśūla-s* ('Dreizack') im N, E und S für die dort zu invozierenden Gottheiten. Im

dickflüssiger roter Erde überdeckt. Der Lehm für die Altar-Ziegel wurde traditionellerweise von spezifischen, hierfür bekannten Orten der Umgebung geholt.

³¹ Bei ANONYM (2000, 9) sind als Richtmass 27 Fingerbreiten als Durchmesser und 4 Fingerbreiten als Höhe angegeben.

³² Dieser wird als *yonī* bezeichnet; beim *homakuṇḍa* wird die entsprechende Stelle in einer von der Hauptgottheit abhängigen Form mit Lehm ausgearbeitet.

³³ Falls in elaboriertem Stil, werden die drei Linien je mit einer Farbe gestreut. Als einfachere Variante wird gelb als Grundfarbe verwendet, dann Farbtupfer in rot ergänzt. Bei Ritualen im Zusammenhang mit dem Tod werden ausschliesslich weisse *rekhā* gestreut.

³⁴ Im *vedī* selbst wird ein achtfacher Lotus gestreut, den *vedī* umrahmend ein erster achtfacher Stern, der von Rameśvara Pouḍel als Schutzwall für Agni interpretiert wird; der äussere achtfache Stern stellt entsprechend einen Schutz für die um den *vedī* aufgestellten Gottheiten dar.

W endet die entsprechende Linie beim Sitz des Opferpriesters (ohne Symbol). Im Osten werden zusätzlich ein *triśula* für *dīpa* und ein *svastika* für Gaṇeśa, dazu ein sechsfacher Stern oder ein Dreieck für den *arghapātra* gestreut. Auf dem *triśula-rekhā* im S des *vedi* werden drei Blatteller mit *akṣatā* aufgestellt, welche als Sitz für Brahmā, Viṣṇu und Prajāpati bzw. die *Viśve Deva-s* dienen werden. Auf das *triśula-rekhā* im N des *vedi* werden das *praṇītā*- und das *prokṣaṇī*-Behältnis aufgestellt, je mit einem Blatteller und *dhāna* als 'Sitz'.³⁵ Westlich des Altars ist Platz reserviert für je ein Gefäss mit *ghyū* und *caru*³⁶, indes ohne *rekhā*.

Die fünf *varuṇakalaśa-s* werden ihren Himmelsrichtungen entsprechend um den *vedi* am Fuss der Bananenstangen plaziert: der *indrakalaśa* im E, der *varuṇa-* im SE, der *yama-* im SW, der *soma-* im NW, schliesslich der *īśāna-* bzw. *śāntikalaśa* im NE.³⁷ Sie werden je auf ein mit weissem oder gelbem Mehl ausgestreutes *aṣṭadala*-Symbol und einen darauf plazierten, mit *dhāna* gefüllten Blatteller gesetzt.

In der südöstlichen Ecke des Opfergrundes wird der *grahavedi* errichtet (siehe unter Kap. 6 und Abb. N1.2).

11.1.4 Skizze des Ritualablaufs

Die hier folgende Beschreibung illustriert die zentralen Schritte des Feuerrituals, wie sie Anlass-unspezifisch im Rahmen eines jeden *laukikahoma* zu vollziehen sind. Wennwohl in vielen Details – kleineren Handlungsschritten, Handbewegungen, Materialmanipulationen/-zusammensetzungen, zu rezitierenden *mantra-s* – unpräzise, wird die Grobstruktur ersichtlich und erlaubt einen diesbezüglichen Vergleich mit den entsprechenden Abläufen in der RājT bzw. VajT. Auf eine Erläuterung der äusserst komplexen Symbolik und der Sinnzusammenhänge der einzelnen Handlungsschritte muss dagegen weitgehend verzichtet werden.

³⁵ Gemäss ParT werden *praṇītā* und *prokṣaṇī* aus *khadira*-Holz geschnitzt, ersteres Gefäss in rechteckiger, letzteres in tropfähnlicher Form mit betontem Ausguss an der Schmalstelle; alternativ werden sie mit je einem Blatteller ersetzt (siehe Abb. J1.1-2).

³⁶ Als *caru* bezeichnet VS 29.60 (ähnlich TS, SBr etc., vgl. M-W) Opfergabe aus in Butter und/oder Milch gekochtem Reis, je nach Gottheit angereichert durch Gerste und Hülsenfrüchte. In heutiger Praxis dient eine Mischung von ungeschälter Gerste, schwarzem Sesam und *ghyū* als *caru*, welche unterschiedlich angereichert werden kann.

³⁷ *īśāna-* bzw. *śāntikalaśa* bezeichnet den zentralen *kalaśa*, in welchen, falls nicht in eine andere konkrete Form einberufen, alle für das Opfer einzuladenden Gottheiten in-voziert werden. Dessen Wasser wird am Schluss für *maṅgalābhīṣeka* verwendet. Alle fünf *varuṇa-kalaśa-s* sind dem Element Wasser verbunden, mit Varuṇa als ihrem Führer; ihre Bezeichnung ist positionsbezogen, weist also nicht auf die Invokation der entsprechenden Gottheit (Soma, Indra, Yama, Nṛrti, Īśāna) hin.

In grösserem Detail werden dann die Navagraha-spezifischen Ritualelemente dargestellt hinsichtlich ihrer Position im Gesamtablauf, ihrer Inhalte, der involvierten Materialien und der Modifikationen von bestehenden Ritualabläufen bzw. Manualen, wie sie sich im Kontext eines reaktiven *navagrahaśāntihoma* aufdrängen.³⁸

Einleitende Ritualschritte

Die amtierenden Priester sowie der *Yajamāna* vollziehen ihre allmorgentlichen Ritualhandlungen zuhause. Sie unterziehen sich zusätzlichen Praktiken der körperlich-äusseren und geistig-inneren Reinigung, bevor sie den Opferplatz betreten.³⁹ Mit den nachfolgenden Schritten setzen die *agnisthāpana-vidhi-s* ein.⁴⁰

- ▷ *karmapātra-nirmāṇa* – das 'Aufstellen des *karma*-Gefässes',⁴¹ wobei der *Yajamāna* zur Rezitation von *mantra-s* ein *kuśa-pavitra* (aus *kuśa*-Gras geknoteter Ring, wie in auch der *Yajamāna* und die Opferpriester tragen), Wasser, Sandelholzpaste, Reis, Gerstenkörner, Sesam und Blüten beigibt und abschliessend mithilfe von *kuśa*-Halmen von der angereicherten Flüssigkeit über sich selbst, über alle Ritualmaterialien und in alle Richtungen versprenkelt.⁴²
- ▷ *pañcabhūsaṃskāra (bhūmipūjā)* – Weihung des Opfergrundes
- ▷ *svastivācana* – Ausstreuen des *rekhī* zur Rezitation von 'āśuḥ śiśāno vṛṣabho φ' (VS 17.33 ff.)
- ▷ *pratijñā-saṅkalpa* – Verpflichtende Schlussformel⁴³

³⁸ Ausgewählte Textausschnitte sind im App. I wiedergegeben, *mantra-s*, handlungsbegleitende Verse und Hymnen an die Navagraha im App. II, *graha*-spezifische Materialien im App. IV, spezifisches Ritualvokabular im App. V.

³⁹ Die vorbereitenden Handlungen sind im Detail in den sich dem täglichen Ritual widmenden *vidhi-s* beschrieben; vgl. ŚARMĀ (1986) und KOIRĀLĀ (1992, 1–21).

⁴⁰ Die Seitenzahlen der konsultierten *vidhi-s* wurden nur bei Ergänzungen oder Abweichungen vermerkt; die Textstellen können ansonsten leicht anhand der Ritualsequenzen in den Manualen nachgeschlagen werden.

⁴¹ Der teller- oder schalenförmige *karmapātra* ist im besten Fall aus Gold oder Silber, in der Regel aber aus Kupfer gefertigt; die einfachste Form besteht in einem Blatteller.

⁴² Der *karmapātra* dient im weiteren Ritualablauf verschiedentlich zum Besprenkeln von Materialien und Opfergrund, zudem wird dessen Wasser für die Schlussformeln benutzt.

⁴³ *pratijñā-saṅkalpa* schliesst die gesamte rituelle Handlung ein und ist vom *Yajamāna* selbst zu sprechen, evtl. unter Vorsagen des *Ācārya/Purohita*. Die regelhafte Formulierung beinhaltet eine präzise Lokalisierung des Opfers in Raum und Zeit sowie des Opferers (*Yajamāna*) bezüglich seiner Abstammungslinie. Hieran schliessen die über den Ritualvollzug erhofften, hier *graha*-bezogen zu formulierenden 'Früchte' im Sinne einer Befreiung von *graha*-verursachten Leiden und zu erlangender Wünsche, welche dem Opferer, aber auch der ganzen Familie zugesprochen werden. Schliesslich werden die konkreten nachfolgenden

- ▷ *digbandhana* – Verstreuern gelber Senfsamen und Reis mit der linken Hand in alle Himmelsrichtungen zur Rezitation von Schutzformeln⁴⁴
- ▷ *vedi-pūjā* – Verehrung des Opferaltars
- ▷ *indhanaśodhana*, *-sthāpana* – Verehrung und anschließende Aufschichtung des Holzes⁴⁵
- ▷ *agnisaṃskāra*, *-sthāpana* – 'Erschaffung'⁴⁶ und Anrufung des Feuers in einem mit brennbarem Material gefüllten Bronzegefäß; (Skt. *kāṃsyapātra*, Nep. *kāṃs-ko kaṭaura*)⁴⁷ vorab 'reinigt' (Nep. *śodhana garnu*) der *Ācārya* das Gefäß mit einem VedM, nimmt es in die Hand, vollzieht mit je 1 VedM die elf *saṃskāra-s* für Agni, wozu er jeweils Blumen und *akṣatā* offeriert. Darauf rezitiert er *kaṇḍikātraya* (3 VedM in *kaṇḍika*, einem vedischen Versmass – an die drei 'Köpfe' von Agni gerichtet) zum dreimaligen Umkreisen des *kuṇḍa/ sthaṇḍila* mit dem Feuergefäß und entfacht das *homa*-Feuer zur Rezitation eines *agni-prārthanā* (Smām)
- ▷ Weihung des aus sechs *kuśa*-Halmen bestehenden 'Sitzes' für Brahmā im S des *sthaṇḍila*, Knüpfen des *brāhmaṇa-pavitra* aus 50 *kuśa*-Halmen
- ▷ Weihung des *hotṛ-āsana* im Westen, des *yajamāna-āsana* im Norden (KOIRĀLĀ, 1984, 22) bzw. im Süden (ANONYM, 2000, 28), des *praṇītā*- und des *prokṣaṇī-āsana*, letztere bestehend aus je 2 *kuśa*-Halmen, im N des *sthaṇḍila*
- ▷ *barhi-paristarāṇa* – Verteilen von *kuśa*-Büscheln in allen acht Himmels-

Ritualschritte genannt; vgl. zum Grundschemata der Beschlussformel MICHAELS (1998, 111). Eine elaborierte Vorlage, welche anlassspezifisch zu ergänzen wäre, gibt ŚARMĀ (1980, 7–8). Teilhandlungen wie *grahapūjā*, *homa*, *dāna* etc. werden jeweils wieder mit einem verkürzten, einzig die jeweils anstehende Ritualhandlung benennenden *saṅkalpa* eingeleitet, unter Berufung auf den *pratijñā-saṅkalpa*. Zu deren Deklaration hält der *Yajamāna* Gerse, Sesam, *kuśa*-Halme, Blüten und Wasser in seiner rechten Hand, welche den *karma-pātra* berührt.

⁴⁴ Acht VedM richten sich an die acht Himmelsrichtungen, drei weitere ans Zentrum. Senfsamen oder der Rauch verbrannter Senfsamen dienen auch in anderen Ritualkontexten dem Vertreiben unerwünschter Geistwesen wie *bhūta-s*, *piśāca-s* etc., den Adressaten entsprechend ist die linke Hand vorgeschrieben, wogegen die rechte sich den Göttern zuwendet.

⁴⁵ Es werden sieben Schichten kreuzweise gelegt, die 1. bis 4. und 7. mit je 5 Ästen, die 4. bis 6. mit je drei Ästen; Total werden 29 Äste aufgeschichtet, zudem drei weitere südlich des Altars für den späteren Gebrauch bereitgelegt.

⁴⁶ Das für ein Opfer verwendete Feuer sollte von höchster Reinheit sein, weshalb es vorgängig 'geboren' bzw. mithilfe von Feuerhölzern zur Rezitation eines vorgegebenen Textes gerieben wird, worauf alle lebenszyklischen Rituale von Geburt bis Hochzeit an ihm vollzogen werden, bevor es in den Opferaltar eingesetzt wird. Heute wird aus Zeitmangel in der Regel Streichhölzern zur Entfachtung des Feuers der Vorzug gegeben.

⁴⁷ Als Brennmaterial wird kleingehacktes Holz genommen, dem getrockneter Kuhdung, ferner *ghyū* beigemischt wird.

richtungen um den *sthaṇḍila*⁴⁸

- ▷ *pātrasādhana* – Bereitstellen und Weihnen der für das Opfer benötigten Gefässe und Geräte, wonach sie dem Arrangement für *havana* entsprechend plaziert werden⁴⁹
- ▷ *śruva-saṃskāra* – Weihung des Opferlöffels
- ▷ *arghapātra-sthāpana* – Aufstellen des *argha*-Gefässes⁵⁰
- ▷ *brahmāviṣṇuprajāpati-pūjā* – Plazierung und Verehrung des Göttertrios Brahmā, Viṣṇu und Prajāpati, die je in einem mit Reis gefüllten Blat-teller im S des *sthaṇḍila* einberufen werden; auf dem Brahmā-Teller wird zusätzlich zu Areka-Nuss und *janai* der *brahmā-pavitra* arrangiert
- ▷ *agnipūjā, -prārthanā* – Verehrung und Lobpreisung⁵¹ des Feuers, vorab der vier Veden, welche um den *sthaṇḍila* in den vier Himmelsrichtungen einberufen werden⁵²
- ▷ *brāhmaṇavarāṇa, -prārthanā* – Verpflichtung und Lobpreis der für das Opfer engagierten Brahmanen durch den *Yajamāna*; die *prārthanā*-Formeln richten sich an *Ācārya, Brahma* und *Hotṛ*, ferner an die vier zur Rezitation der Veden geladenen Spezialisten⁵³
- ▷ *puṇyāhavācana* – eigentlicher Verheissungsdialog zwischen dem *Yajamāna* und den beteiligten Priestern, wobei der *Yajamāna* ihnen Geschenke reicht und formelhaft um die siebenfache Gunst – Wohlergehen (*puṇyāham*), Glück (*svasti*), Erfüllung (*ṛddhi*), Vermehrung (*vṛddhi*), Auszeichnung (*kalyāṇam*), Befriedung (*śānti*), Reichtum (*śrī*) – über den Vollzug des Opfers bittet, welche ihm die Priester im Chor zusi-

⁴⁸ Dieser Akt entspricht dem Errichten eines protektiven Rings um das Opfer.

⁴⁹ Hierzu gehören *prokṣaṇī, ājyasthāli* (Gefäss für *ghyū*), *carusthāli* (Gefäss für *caru*-Mischung), *upayāma* (eine Art Rute aus 13 ca 30-40 cm langen, mit einem Stoffstreifen oder Garn umwickelten *kuśa*-Halmen, welche dem Abstreichen des *sruva* nach dem Eintauchen in *praṇītā* bzw. *prokṣaṇī* dient), weiter der aus *khayara*-Holz gefertigte Opferlöffel (Skt. *sruva*, Nep. *suro*), das *caru*-Nachschubgefäss und der *pūrṇapātra*.

⁵⁰ Der *arghapātra* wird mit Wasser gefüllt, welchem, begleitet von je einem VedM, *pañcāmṛta, kuśa, dubho* und eine Frucht (Banane) beigegeben werden. Abschliessend offeriert der Priester *dhenu-, matsya-, ankuśa-* und *śaṅkha-mudrā*. Die Flüssigkeit aus diesem Gefäss wird insbesondere zum Offerieren von Wasser (*argha*) an die Gottheiten verwendet.

⁵¹ Im Schlussabschnitt ist dem rituellen Anlass entsprechend ein spezifischer Name des Feuers einzusetzen, für ein *śāntihoma* ist dies *dāruṇa-agni* (Skt. *dāruṇa* – 'hart', 'erschreckend', 'furchterregend', 'abwehrend'); vgl. BHAṬṬARĀI (1969, 51) bzw. KOIRĀLĀ (1984, 35).

⁵² Ṛgveda – E, Yajurveda – S, Sāmaveda – W, Atharvaveda – N; sie sind je durch ein Pīpal-Blatt, Reis, *janai* und Blumen materialisiert.

⁵³ Diese *prārthanā-śloka-s* werden auch ohne die tatsächliche Anwesenheit aller dieser Brahmanen rezitiert, adressiert also in den meisten Fällen eine ideelle eher denn eine reelle priesterliche Besetzung.

chern⁵⁴

- ▷ *dīpa-pūjā* – Invokation und Verehrung des Lichtes, bestehend aus einer auf Reis gesetzten Schale mit Oel und einem Baumwolldocht, im E des Altars
- ▷ *kalaśa-sthāpana*, *-pūjā* – Aufstellung und Verehrung des mit Wasser gefüllten Kruges,⁵⁵ dem im Zuge der Verehrung eine Reihe von Substanzen beigegeben werden,⁵⁶ gefolgt von *āvāhana/pūjā* des Varuṇa und *kalaśa-prārthanā*
- ▷ *gaṇeśa-pūjā* – Verehrung von Gaṇeśa, vollzogen an einem auf der Sternspitze zwi E und NE auf einem *svastika-rekhā* gesetzten Blatteller mit Reis, Areka-oder Kokosnuss und Brahmanenschnur
- ▷ *rakṣabandhanapūjā* – Verehrung des *rakṣasūtra* (Skt., Nep. *rākhi-doro*), der aus einem mit *sindhura*-Paste getränkten Zwirn besteht, welcher am Schluss des Rituals in Stücke geschnitten und den Beteiligten im Sinne eines Schutzbandes ums Handgelenk gebunden wird
- ▷ *kalaśaskandhapradeśa* – Einladung der *parivāra*-Gottheiten einschliesslich der Navagraha und ihrer *adhi-/pratyadhīdevatā* (siehe S. 328), welchen beim anschliessenden *homa* geopfert wird, in den *śāntikalaśa*, gefolgt von *pañcopacāra-* oder *ṣoḍaśopacāra-pūjā*.⁵⁷

⁵⁴ Vgl. die ausführliche Beschreibung bei BHATTARĀI (1969, 59–64) bzw. MARĀSINI (2000, 15–17). Die erste Formel, nach deren Muster sich auch die folgenden gestalten, jeweils schliessend auf ein je den Begriff aufnehmenden VedM, lautet: [*Yajamāna:*] *Oṃ adyehā'mukagotrasyāmukanāmnāḥ mama grhe'mukakarmani bho brāhmaṇāḥ puṇyāhaṃ bhavanto bruvantu puṇyāhaṃ bhavanto bruvantu puṇyāhaṃ bhavanto bruvantu /* (der Platzhalter 'amuka' ist durch die entsprechenden Angaben zu ersetzen) [Brahmanen, im Chor:] *Oṃ puṇyāhaṃ Oṃ puṇyāhaṃ Oṃ puṇyāhaṃ / Oṃ punantu mā devajanāḥ punantu manasā dhiyaḥ / punantu viśvā bhūtāni jātavedaḥ punīhi mā //* (VS 19.39)

⁵⁵ Alle fünf *varuṇakalaśa-s* werden geweiht und verehrt, wobei die Hauptschritte am *śāntikalaśa* vollzogen werden.

⁵⁶ Es sind dies *sarvaṣadhī*, *pañcaratna*, eine Areka-Nuss, Gerste, *śrīkhaṇḍa*, *dūrvā*-Gras, *saptamṛdaḥ* ('Erde von sieben Orten') und *pañcapallava*; jede dieser Anreicherungen wird von einem VedM begleitet.

⁵⁷ Die *kalaśaskandhapradeśa*-Formel lautet (KOIRĀLĀ, 1992, 54): *Oṃ ganapatyādi pañcāyatanebhyo namaḥ / vināyakādi pañcalokapālebhyo namaḥ / sūryādi navagrahebhyo namaḥ / īśvarādyadhīdevēbhyo namaḥ / agnyādi pratyadhīdevēbhyo namaḥ / indrādi daśadikpālebhyo namaḥ / dhruvādyāṣṭavasubhyo namaḥ / dhātrādidvādaśādityebhyo namaḥ / vīrabhadrādyekādaśarudrebhyo namaḥ / gauryādiṣoḍaśamātrbhyo namaḥ / āvahādi saptamarudbhyo namaḥ / vināyakabrahmaviṣṇurudrārkanaspatibhyo namaḥ /* Daran schliesst die Anweisung zu *pūjā*: *iti nāmamantrena yathāsampādita pādyaḍi-dhūpadīpa naivedyāntairupacāraiḥ pūjayet /*

Die entsprechenden Formulierungen bei KOIRĀLĀ (1984, 47–48), MARĀSINI (2000, 11), ANONYM (2000, 74–76) ANONYM (1989, 62–63) lauten sinngemäss gleich.

Einleitende Feueropferungen

Die auf das Aussprechen des *homasaṅkalpa* folgenden einleitenden Opferungen (*āhuti*) aus eingesottener Butter (Skt. *āja*, Nep. *ghyū*), der hierzu verflüssigt und mithilfe des *sruva* geopfert wird, werden als *mūla-homa* bezeichnet. Sie bilden kontextunabhängig den Einstieg in die Opferungen. Die Adressaten sind (1) Prajāpati, (2) Indra, Agni und Soma, (3) die drei *mahāvvyāhṛti-s* Bhūr/ Agni, Bhuvaḥ/ Vāyu und Svaḥ/ Sūrya. Daran schliesst sich *pañcavāruṇī-homa* bzw. *sarvaprāyaścittahoma* mit *ghyū*-Oblationen an (1-2) Agni-Varuṇa, (3) Agni allein, (4) *Varuṇa/ Savitā/ Viṣṇu/ Viśve Deva-s/ Marut/ Svarka* und (5) Varuṇa. Nach jeder Opferung ist der *śruva* im *prokṣaṇī*-Gefäss zu 'reinigen'.

Den als *pradhānadevatā* bezeichneten 107 Gottheiten bzw. Göttergruppen (siehe unten), deren 27 aus den Navagraha mit ihren *adhi*- und *pratyadhidevatā* bestehen, werden nunmehr zur Rezitation ihres jeweiligen *mantra caru* durch den *Brahma*, mit der rechten Hand in *mṛgī-mudrā*⁵⁸, und *ghyū* durch den *Hotṛ* ins Feuer geopfert.⁵⁹ Insgesamt erfolgen 58 Opferungen, zumal einige der Göttergruppen als Kollektiv und nicht einzeln beopfert werden.⁶⁰

Anschliessend an diese Opferungen setzt der als *viśeśakarma* bezeichnete Anlass-spezifische Hauptteil des Feueropfers ein, hier also die Verehrung und anschliessende Beopferung der Navagraha (siehe unten).⁶¹ Nach Abschluss dieses Teils wird wieder das *agnisthāpana*-Manual konsultiert zum Vollzug der abschliessenden Opferungen und der weiteren, das Ritual Anlass-unabhängig beschliessenden Schritte.

⁵⁸ Je nach Opfertypus stehen drei Handstellungen für die *caru*-Opferung zur Auswahl; *mṛgī-mudrā* ist für *śāntihoma* oder bei ausschliesslichen Sesam-Opferungen empfohlen; vgl. die Anmerkung in KOIRĀLĀ (1984, 52) und RĀMAKṚṢṆA (0000, 111–112).

⁵⁹ Diesen Teil einleitend erfolgt fakultativ die Rezitation der *pradhānadevatāhomasūtra-s*, wie sie bei BHATṬARĀĪ (1969, 62–63) und bei MARĀSINI (2000, 63–64) angegeben sind.

⁶⁰ Hier zeichnen sich Kürzungs- bzw. Dehnungsvarianten ab; so können alle diese Gruppen kollektiv mit einem *āhuti* bedient werden, wobei kollektive *nāmamantra-s* – z. B. 'Om sūryādinavagrahebhyaḥ svāhā' oder 'Om īśvarādi-adhīdevatāye svāhā' – anstelle der *vedokta-mantra-s* an jede einzelne Gottheit eingesetzt werden. Als elaborierte Varianten können dagegen bei allen Göttergruppen alle Mitglieder einzeln mit einem oder einer bestimmten Anzahl von *āhuti-s*, jeweils begleitet von ihrem VedM, bedacht werden.

⁶¹ Je nach rituellem Anlass kann sich der *viśeśakarma*-Teil in der Einladung, Verehrung und Beopferung der in den *mūlakalāśa* einzuladenden Hauptgottheit erschöpfen, oder es können sich über mehrere Tage hinziehende Ritualhandlungen stattfinden, bevor die das Feueropfer beschliessenden, nachfolgend ausgeführten Schritte des *agnisthāpana-vidhi* vollzogen werden.

Das Feueropfer beschliessende Schritte

Mit dem Abschluss des *viśeṣakarma* wird zum zweiten, vervollständigenden Teil des *agnisthāpana-vidhi* zurückgekehrt. Vorab erfolgt 'catuḥ svastyādi homa', eine Serie von Opferungen von *caru* und *ghyū* an eine Auswahl von 57 bis 60 Göttern und Göttinnen, darunter auch an lokalspezifische und persönliche Gottheiten und die Ahnen, weiter vergöttlichten Tugenden, den Sinnen, Elementen, etc., je begleitet von *vedokta-mantra-s*, welche die beopferten Einheiten direkt oder indirekt benennen.⁶² Auch die astrologischen Kerngrößen erscheinen in dieser Gruppe und werden einzeln beopfert, die *tithi-s* zu VS 25.4, die *nakṣatra-s* zu VS 22.28, die *yoga-s* zu VS 11.14, die *vara-s* zu VS 13.41 und die *karāṇa-s* zu VS 25.21. Diesen Teil beschliessend erfolgen drei Opferungen an alle *tīrtha-s* der drei Welten (*ākāśa*, *bhūta*, *pātāla*), an alle Gottheiten (*sarva-deva*) und an alle *liṅga-s*. Die begleitenden *mantra-s* sind hier nicht-vedisch; diese Opferungen haben den Charakter einer Absicherung gegen etwaige Auslassungen.

Die als *uttarāṅga-homa* bezeichneten abschliessenden Feueropferungen werden wiederum ausschliesslich mit *ghyū* vollzogen und adressieren, in modifizierter Reihenfolge, die eingangs beopferten Gottheiten.⁶³

Die abschliessenden Ritualschritte dienen der Vervollkommnung des Opfers, wozu auch die 'Entweihung' der Opfergeräte, die Speisung der vom Opfergrund ferngehaltenen niederen Wesenheiten, die Übertragung des Verdienstes auf den *Yajamāna* und die gesamte Opfergemeinde, im Gegenzug die Ehrung und Besenkung der engagierten Priester gehört. Einige der Schritte, wie *sviṣṭakṛt-homa*, *medhākarāṇa* oder *ghṛtacchāyā*, zeugen von der rituellen Umsetzung singulärer Konzepte, die nicht zum 'Grundgerüst' des Opfers gehören.

Die wichtigsten Schritte sind wie folgt:

- ▷ *sviṣṭakṛt-homa* – die Opferung an Sviṣṭakṛt-Agni ist einzig begleitet von 'Om agnaye sviṣṭakṛte svāhā' und adressiert diejenige Form von Agni, in welcher der Feuergott um die Erfüllung der eigenen Wünsche gebeten wird⁶⁴

⁶² Unter diesen Opferungen findet sich auch eine als '*dvādaśa śānti*' bezeichnete, welche von VS 36.17 begleitet ist, einem *mantra*, in welchem '*śānti*' zwölfmal genannt ist (vgl. Exkurs II).

⁶³ Es sind dies nunmehr (1) die drei *mahāvyaḥṛti-s*, (2) die fünf *sarvaprāyaścitta*-Opferungen und (3) Prajāpati; die Opferung an Indra, Agni und Soma fehlt hier.

⁶⁴ *sviṣṭa* ist belegt im Sinne von 'korrekt geopfert', 'regelgerecht verehrt', *sviṣṭakṛt* / *sviṣṭakṛta* im Sinne von 'ein korrektes Opfer vollziehen', insbesondere an Agni (M-W).

- ▷ *saṃsraṇavaprāśana* – der *Hotṛ* streicht die am *sruva* verbliebenen *ghyū*-Reste auf einem Blatt ab, welches er dem *Yajamāna* reicht, welcher dieses an die Zunge führt
- ▷ *pūrṇāhuti* – Opferung einer Kokos-, alternativ einer Areka-Nuss durch den *Hotṛ*, wobei er diese auf dem *sruva* plaziert und sie mit flüssiger Butter übergiesst, bevor er sie dem Feuer übergibt
- ▷ *sruva-pūjā* – abschliessende Verehrung des Opferlöffels durch den *Hotṛ*
- ▷ *pūrṇapātrādāna* – Reichen des 'Gefässes der Fülle' an den *Ācārya*⁶⁵
- ▷ *praṇītāvīmoka* – der *Ācārya* benetzt den Kopf des *Yajamāna* mit *praṇītā*-Wasser, worauf der *praṇītā-pātra* mit der Öffnung nach unten in die NE-Ecke gestellt wird
- ▷ *bahrihoma* – die in den Himmelsrichtungen als Schutzring plazierten *kuśa*-Halme werden in *ghyū* getaucht und dem Feuer übergeben
- ▷ *mahābali* bzw. *kṣetrapālabali* – Darbringen von auf einem Blatteller arrangierten Gaben (*mās, cāmal, kuṅkuma, besar, dhal, rāto puṣpa, vastra, paisā*), zudem einem Oellicht und Wasser, an den *Kṣetrapāla*, implizit an alle möglichen Störefriede des Rituals wie *bhūta-preta, piśāca, rākṣasa, śākinī, ḍākinī, betālā* etc., an einem naheliegenden Kreuzweg⁶⁶
- ▷ *yajñāntagodāna* – über einen symbolischen Geldbetrag vollzogene 'Gabe einer Kuh'
- ▷ *medhākarāṇa* – 'Intelligenzschaffung'; der *Ācārya* übergibt eine Kokosnuss mit Schale (*narikela*), eine Areka-Nuss, eine Frucht, *candana* und Blumen, welche mit *ghyū* begossen werden, dem Feuer, währenddessen der *Yajamāna* mit seinem rechten Arm über dem linken gekreuzt auf dem Boden kniend von hinten die Fesseln des rezitierenden *Purohita* festhält
- ▷ *śeṣacaruhoma* – 'Opfern der Überreste', bestehend aus *vastra-homa*⁶⁷

⁶⁵ Der *pūrṇapātra* besteht aus einer silbernen/kupfernen/tönernen Schale und beinhaltet gemäss ANONYM (2000, 130) nebst *janai, supārī*, Früchten und Stoff auch 256 Handvoll (Nep. *muthī*) Reis bzw. eine den Möglichkeiten des *Yajamāna* entsprechende Menge. In der Praxis wird in aller Regel nur noch eine symbolische Menge Reis gereicht.

⁶⁶ Gemäss ParT gibt es zwei mögliche Orte in der Nachbarschaft, wo *mahābali*, aber auch Opferreste deponiert werden: Wegkreuzungen und/oder der *kṣetrapāla-sthāna*. Die Wegkreuzungen gelten als Orte, welche von *bhūta-s, preta-s, rakṣasa-s, etc.* frequentiert werden, welche der *Kṣetrapāla* ('Umgebungs-Wächter') seinerseits bewacht und sie von den Haushalten und ihren Bewohnern fernhält. Der *Kṣetrapāla* wird an meist unbearbeiteten Steinen ausserhalb von Tempelanlagen bzw. Quartierzentren verortet, er ist ein eigentlicher Grenzgänger zwischen Gebieten, welche Menschen und Götter, und solchen, welche niedere Geistwesen, Ahnengeister etc. beleben.

⁶⁷ Die *vidhis* geben hier *candana, vastra, phul, caru* etc. vor, die in *ghyū* zu trinken und dann zu opfern sind; vgl. BHATṬARĀI (1969, 135), KOIRĀLĀ (1984, 81–82) und ANONYM (2000, 134). In heutiger Praxis können diese Opfgaben durch *kuśa*-Halme ersetzt werden.

und dem abschliessenden Opfern der *caru*-Reste durch alle Familienangehörigen und Priester, die sich hierfür um das Feuer versammeln (siehe Abb. N1.6)

- ▷ *tilaka* bzw. *tryāyuṣakaraṇa* – Herstellen einer Paste aus Opferasche und *ghyū*-Resten des *sruva* durch den *Hotṛ*; diese als *vibhūtī-ṭika* (Nep.) bezeichnete Paste trägt er anschliessend dem *Yajamāna* an vier Körperstellen⁶⁸, dann sich selbst als Stirnmal auf
- ▷ *ghṛtacchāyā* – Betrachtung des eigenen Schattens in der flüssigen Butter⁶⁹
- ▷ *ājyapātradāna* – Reichen des Buttergefässes an den *Hotṛ*⁷⁰
- ▷ *bhūyasīdakṣiṇā(-dāna)* – (symbolische) Entlohnung der Priester mit Münzen
- ▷ *siddhānadāna* (*āmānadāna*) – Überreichen der aus Lebensmitteln⁷¹ bestehenden Gabe an die Priester; an dieser Stelle wird auch *grahadāna* vollzogen, falls nicht als Teil des *viśeśakarma* erfolgt (siehe unten)
- ▷ *visarjana* – Entlassung der Gottheiten⁷²
- ▷ *maṅgalābhīṣeka* – Besprenkeln des *Yajamāna*, dann der ganzen Ritualgemeinschaft, mit Wasser aus dem *śāntikalaśa*
- ▷ *prasādagrahaṇa*, *rakṣābandhana/tilaka*, *āśīrvāda śloka* – Verteilen von Blumen und offerierten Früchten, des Schutzbandes (*rakṣasūtra*) und des Stirnmales (hier aus *abhīr*, Reis und Yoghurt) zu einem 'Segnungs-spruch' an den *Yajamāna*, dann an alle Beteiligten
- ▷ Schluss-*prārthanā* an Viṣṇu (fakultativ)

Wie in allen *vidhi-s* vermerkt, schliessen daran die Speisung der Brahmanen sowie der eigenen Familie und der geladenen Gäste nach eigenem Wunsch und Möglichkeiten.

Die am Opferplatz verbliebenen Materialien werden von Priestern und Familienangehörigen sortiert, wobei alle wiederverwendbaren Naturalien an die Priester und die Ritualgefässe an ihren Besitzer zurückgehen. Die im *vedi*

⁶⁸ Es sind dies *lalāṭa/ nīdhāra* (Nasenwurzel-Stirnmitte), *grīva/ ghaṭī* (Kehlkopf), *dakṣiṇābājumūla* (rechte Schulter), *hṛḍa* ('Herz' – Brustmitte).

⁶⁹ Hierfür wird dem *ājyapātra* ein Blättchen Gold (*sun-ko pratimā*) und *dubho* beigefügt, dann mit einem *dubho*-Halm gerührt, worauf der *Yajamāna* die Reflexion seines Gesichts bzw. *chāyā*, den 'Schatten' schaut; diese Passage hat gemäss Ṛṣi Svāmi eine divinatoire Note – man sagt, dass Menschen, die innerhalb der kommenden sechs Monate sterben werden, ihren Schatten nicht sehen.

⁷⁰ Gemäss KOIRALĀ (1984, 84) und MARĀSINI (2000, 143) wird dieser Schritt mit einem *prārthanā* an Mṛtyuñjaya beendet.

⁷¹ *siddhadāna* bzw. *siddhānadāna* besteht aus einem Tablett mit *besar*, *nun*, *tarkari*, *dāl*, *ghyū*, *cāmal*, *dhaura* etc., alles rohe, unverarbeitete Versorgungsmittel; vgl. Abb. O4.

⁷² Gemäss MARĀSINI (2000, 143) erfolgt dieser Schritt vor *ghṛtacchāyā*.

verbliebene Asche, welcher die Kraft des Opfers anhaftet, wird gelegentlich eingesammelt und später in der privaten *nityapūjā* im Hausschrein verwendet.

11.1.5 Spezifische Elemente an die Navagraha

An der Stelle von *viśeśakarma* ist das Ritualgerüst des *agnisthāpana-vidhi* dem rituellen Kontext entsprechend zu ergänzen. Der *Ācārya* geht nunmehr zu den Anlass-spezifischen Schritten über; im vorliegenden Kontext kommen nunmehr die *grahaśānti*-spezifischen Manuale zum Zug. Diese halten sich an den Rahmen des *laukikahoma* und beschreiben im Hauptteil die Invokation und Verehrung der Navagraha und einer Auswahl weiterer, in den *agnisthāpana*-Manualen als *parivāradavatā* bezeichneter Gottheiten, die Reichtung von *bali*, die Feueropferungen, die Rezitation ihrer *mantra-s* und Hymnen, im Schlussteil *grahadāna*.⁷³ Zumal diese Manuale auf den Vollzug eines präventiven *grahaśāntihoma* hin verfasst sind, verlangt ein reaktiver Kontext Modifikationen, welche sich an der Vorgabe einer elaborierten Verehrung von Gottheiten allgemein orientieren und *japa*, *homa*, *tarpaṇa*, *mārcana* und *brāhmaṇa-bhojana* integrieren (siehe oben).⁷⁴

Die Kernformeln im Rahmen dieser vier Schritte folgen – unabhängig davon, ob das gewählte *mantra* der Gottheit der *vedokta*-, *śāstroкта*- oder *tantrokta*-Tradition zugehört – einem einheitlichen Schema:

1. *japa*: [*mantra*]/ *Oṃ* [Name der Gottheit]-Dat *namaḥ*
2. *homa* (zu *āhuti-s*): [*mantra*]/ *Oṃ* [Name der Gottheit]-Dat *svāhā*
3. *tarpaṇa*: [*mantra*]/ *Oṃ* [Name der Gottheit]-Dat *tarpayāmi*
4. *mārcana*: [*mantra*]/ *Oṃ* [Name der Gottheit]-Dat *mārcayāmi*

⁷³ Der Hauptteil an die Navagraha weist in den konsultierten Manualen leicht abweichende Details auf. So ist er bei MARĀSINI (2000) gegliedert nach: (1) *āvāhana/sthāpana/pūjā* der Navagraha und der restlichen der 102 Opfergottheiten, (2) *graha-dhyāna*, einem nur in dieser Version integrierten Element (für die *dhyāna-mantra-s* siehe App. II, (d2.2)) (3) *pūjā* der Navagraha und der restlichen der 102 Opfergottheiten (4) *puṣpāñjali* und *prārthana-mantra* an die Navagraha, welche ausschliesslich in dieser Version aufgeführt sind (siehe App. II, (f3.1) bzw. (f3.2)), (5) *bali* an die 102 Opfergottheiten, (6) (*homa-saṅkalpa*, *ājya-āhuti*), *homa* an die Navagraha und die weiteren der 102 Opfergottheiten, (7) *japasūkta-s*. In der Version von ĀCĀRYA (1969a, 55–96) gehen nicht nur die Invokation und Verehrung der Navagraha, sondern auch deren *sūkta-s* dem Errichten des Feueraltars und den einleitenden Opferungen, gefolgt von den Hauptopferungen an die 102 Gottheiten inkl. Navagraha, voraus.

⁷⁴ Die Praxis erweist sich als mehr oder weniger beschnittene Form, insbesondere *tarpaṇa/mārcana* mögen weggelassen werden, oder die Speisung von Brahmanen wird über die Verpflegung der amtierenden Priester als abgegolten betrachtet.

In der Regel werden alle *graha-s* invoziert und verehrt, wobei für den betroffenen *graha* obige Ritualschritte elaboriert ausgeführt werden; *japa* nach Vorgabe der Almanache wird ausschliesslich für den bzw. die betroffenen *graha-s* erbracht, genauso wie die erhöhte Anzahl an Feueropferungen unter Verwendung *graha*-spezifischer Opfermaterialien, sowie die *tarpaṇa-/mārcana*-Sequenz. Auch *dāna* nach Vorgabe der Almanache wird ausschliesslich für den betroffenen *graha* vollzogen.⁷⁵ Die entsprechenden Anweisungen liegen in der Verantwortlichkeit des leitenden *Ācārya*.

sthāpana, āvāhana, pūjā, bali

Während gemäss *agnisthāpana-vidhi* die Navagraha über die *kalaśaskandha-pradeśa*-Formel in den *īśānakalaśa* (*śāntikalaśa*) invoziert werden, ist in den *navagrahaśāntihoma-vidhi-s* die Errichtung eines *grahavedi*, auch *grahapīṭha* genannt, in der *īśāna*-Ecke (NE) des Feueraltars vorgeschrieben (siehe unter Kap. 6).⁷⁶ Auf demselben *vedi* werden die weiteren *parivāradēvatā*, beginnend mit den *adhīdevatā* und *pratyadhīdevatā*, invoziert und verehrt. Auch werden in der Praxis Einladung, Verehrung und Opferung an diese die Navagraha einschliessende Gruppe von Gottheiten, welche im Zuge von *agnisthāpana* Anlass-unabhängig den Opferungen an die Hauptgottheiten vorausgehen, im Rahmen eines *grahaśāntihoma* in den *viśeśakarma*-Teil integriert.⁷⁷

Die Reihenfolge der 102 Opfergottheiten im Rahmen eines *navagrahaśānti* präsentiert sich wie folgt:

- ▷ Navagraha – Sūrya, Soma, Bhauma, Budha, Bṛhaspati, Śukra, Śani, Rāhu, Ketu
- ▷ *Adhīdevatā* – Īśvara, Umā, Skanda, Viṣṇu, Brahmā, Indra, Yama, Kāla, Citragupta (rechts der jeweiligen *graha-s* auf dem *graha-maṇḍala* zu verehren)⁷⁸

⁷⁵ Diese Tradition von *graha*-spezifischen Ritualabläufen ist in klassischen Quellen grundgelegt. So schliesst Bhaviṣyottarapurāṇa 141.6–85 separate *śānti-s* für jeden *graha* ein. In AgniP 164.13 wird betont, dass bei vorliegendem *daśū* der entsprechende *graha* speziell zu verehren sei, doch fehlen Details.

⁷⁶ Als Minimal-Form ist die *kalaśa*-Variante möglich, wie zum Beispiel beim Kumbheśvara-Tempel in Patan beobachtet werden konnte.

⁷⁷ Einzig die *Pāñcāyanadevatā* (Gaṇeśa, Sūrya, Devī, Śiva, Viṣṇu) fehlen in den *navagrahaśānti-vidhi-s*, wodurch sich die Zahl der Navagraha mit ihrem Gefolge von 107 auf 102 reduziert. Weiter werden die Navagraha an den Anfang genommen, wodurch sich die Reihenfolge leicht verändert; gemäss *agnisthāpanavidhi* gehen den Navagraha die *Pāñcāyanadevatā* und die *Pañcalokapāla-s* voraus.

⁷⁸ Diese Liste entspricht derjenigen des MaP. Eine ähnliche Liste gibt AgniP 167.4; vgl. S. 328.

- ▷ *Pratyadhidevatā* – Agni, Āpaḥ, Pṛthivī/Bhūmī, Viṣṇu, Indra, Indrāṇī, Prajāpati, Sarpa, Brahmā (links der jeweiligen *graha-s* auf dem *maṇḍala* zu verehren)
- ▷ *Pañcalokapāla-s* – Vināyaka, Durgā, Vāyu, Ākāśa, Aśvinī-s⁷⁹
- ▷ *Daśadikpāla-s* – Indra, Agni, Yama, Nirṛti, Varuṇa, Vāyu, Soma, Īśāna, Brahmā, Ananta
- ▷ *Aṣṭavasus* – Dhruva, Dhvara, Soma, Āpa, Anila, Anala, Pratyūṣa, Prabhāsa
- ▷ *Dvadaśāditya-s* – Dhātā, Aryamān, Mitra, Varuṇa, Īśa, Bhaga, Indra, Vivasvān, Pūṣā, Parjanya, Tvaṣṭā, Viṣṇu
- ▷ *Ekādaśarudra-s* – Virābhadrā, Śambhu, Girīśa, Mahāyaśa, Ajaikapāda, Ahirbudhnya, Pināki, Aparājita, Bhuvanādhiśvara, Kapālin, Viśāmpati
- ▷ *Ṣoḍaśamātrkā-s* – Gaurī, Padmā, Śacī, Medhā, Sāvitrī, Vijayā, Jayā, Devasenā, Svadhā, Svāhā, Mātā, Lokamātā, Dhṛti, Tuṣṭi, Puṣṭi, Kuladevatā
- ▷ Gaṇapati
- ▷ *Saptamarut-s* – Āvaha, Pravaha, Udvaha, Saṃvaha, Vaha, Parāvaha, Parivaha
- ▷ *Pañcadevatā* – Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Arka, Vanaspati

Für *āvāhana*, *sthāpana* und *pūjā* der Navagraha und ihres Gefolges setzt sich der *Yajamāna* zum *grahavedi*. Er vollzieht erneut *ācamana* und *prāṇāyāma* und spricht dann, nach Anweisung des *Ācārya*, den *saṅkalpa* (siehe Abb. N1.2).⁸⁰ Darauf folgt die *vinīyoga*-Formel, welche sich durch die Nennung von *ṛṣi*, *devatā* und *chanda* der nachfolgend zu rezitierenden *mantra-s* auszeichnet und eine Einbindung der einzuberufenden Gottheiten darstellt.⁸¹ Die Manuale nennen für jeden *graha* anfangs die Lokalisierung auf dem *maṇḍala*, zudem seine wichtigsten Merkmale wie Symbol, Reittier bzw. Fahrzeug, Anzahl Glieder, Attribute in den Händen, Blickrichtung und Farbe; wennwohl nicht als *dhyāna* bezeichnet, dient dieser Teil doch dazu, sich die Gottheit vor Augen zu führen.⁸² Die 'Herbeirufung' (*āvāhana*) erfolgt über das jeweilige sekundäre VedM (App. II, (a2)), woran sich die 'Fixierung' schliesst über eine Formulierung, welche jeweils mit '*Oṃ bhūrbhuvah svah*' beginnt, dann Ursprungsland, *gotra* und Name der Gottheit im Vokativ

⁷⁹ Die Opferungen an die *Pañcalokapāla-s* fehlen bei MARĀSINI (2000) im Rahmen von *grahaśāntihoma*.

⁸⁰ Der Wortlaut bei ŚARMĀ (1980, 63): *Oṃ adyetyādi pūrvasaṅkalpasiddhirastu sūryādi grahadevatānāṃ āvāhana-sthāpana-pūjanam cāhuṃ kariṣye /*

⁸¹ Der für alle *graha-s* formulierte *vinīyoga* zählt *ṛṣi*, *devatā* und *chanda* der *mantra-s* der nachfolgend verehrten Gottheiten auf (MARĀSINI, 2000, 93):

Oṃ praṇavasya brahmā ṛṣiḥ paramātmā devatā gāyatrīcchando vyāhṛtīnāṃ krameṇa viśvāmītrajamadagnibharadvājā ṛṣayah agnivāyusūryā devatā daivī gāyatrī daivyusṇigdaivī brhasyaśchandāṃsi suryadyāvāhane vinīyoga /

⁸² Siehe für den Wortlaut der Anweisung für Sūrya App. I, (AppTe-3). Die *āvāhana-mantra-s* aller *graha-s* sind unter App. II, (d1.1) bzw. (d1.2) aufgeführt.

nennt und mit *'ihāgaccha, iha tiṣṭha'* ('komm hierher, lass Dich hier nieder') schliesst (siehe Abb. N1.3). Nunmehr reicht der *Yajamāna padya, arghya* und zweimal *ācamana*. Darauf folgt das vedische *mūlamantra* (App. II, (a1)) des *graha*, worauf die weiteren Gaben gemäss *ṣoḍaśopacāra-pūjā* offeriert werden, jede Reichung begleitet durch eine formelhafte Beschreibung der Handlung, schliessend auf *'Om [Name-Dativ] namaḥ'* (vgl. Abb. N1.4).⁸³ Falls in elaborierter Form vollzogen, werden die dem *graha* entsprechenden Blumen, Räucherwerk etc. offeriert, sicher aber als Kleidung (*vastra*) ein Stück Stoff in seiner Farbe (vgl. App. IV). Die Invokation und Verehrung der nachfolgenden Gottheiten gehorcht demselben Schema, wird aber verkürzt, gar nur gruppenweise, vollzogen.⁸⁴

Nunmehr wird der *vedi* mit einem Stück Stoff zugedeckt, worauf abschliessend Blumen, Reis und Früchte nach Wunsch gegeben werden;⁸⁵ ohne in den *vidhi-s* spezifiziert zu sein, ist es üblich, an dieser Stelle eine ungeschälte Kokosnuss auf dem *grahavedi* zu offerieren (siehe Abb. N1.5-6).⁸⁶

MARĀSINI (2000, 106–108) ergänzt als Abschluss der Verehrung aller 102 Gottheiten ein in keinem anderen Manual vermerktes *grahadhyāna* (siehe App. II, (d2)), zudem je ein die *graha-s* adressierendes *puṣpāñjali* (siehe App. II, (f3.1)) und *prārthana*.⁸⁷

Anschliessend an die Invokation und Verehrung aller 102 Gottheiten mit Räucherwerk, Licht, Speise, Münzen und Gaben ist in westlicher Richtung neben dem *grahavedi* auf dem Boden *bali* zu vollziehen (siehe Abb. N1.6).⁸⁸

⁸³ Einige dieser Elemente können alternativ, nach abgeschlossener Einladungssequenz, für alle *graha-s* in einem Zug (*ekatantrena*) offeriert werden. Eine aufwendige Variante besteht darin, zu jeder Reichung das *mūlamantra* der Gottheit zu wiederholen.

⁸⁴ Die *mantra-s* der *adhi-* bzw. *pratyadhidevatā* sind unter App. II, (a2) bzw. (a3) aufgeführt.

⁸⁵ Die Anweisung in ŚARMĀ (1980, 69): *vedyupari hastamātraṃ phalapuṣpaśobhitam vitānakam bṛhaspatidaivatam sūryādi devatābhyo namaḥ /*

Sinn gemäss gleich bei ANONYM (1991, 40–41): *tato grahavedyupari vastravitānam kuryyat, phalapuṣpaśobhitam vitānakam bṛhaspati daivatyaṃ śrī suryādi navagrahadevatābhyo namaḥ /*

⁸⁶ Diese Praxis scheint auf ein substituiertes Blutopfer zu verweisen, eine Assoziation, die in der ungeschälten Kokosnuss und im Bestreuen derselben mit rotem *abhīr*-Pulver noch verstärkt scheint.

⁸⁷ <Ein erfülltes Leben, Wissen und Glück, die Erlangung von Einsicht in das Leben (*dharmārthalābha*) und eine zahlreiche Nachkommenschaft, (ferner) die Zerstörung von Feinden – die ihr gar von Königen verehrt werdet, oh 'Ergreifer', möget ihr befriedigt sein und zu Spendern von Frieden und Glück werden. >Für die Skt.-Version siehe App. II, (f3.2).

⁸⁸ Die entsprechende Anweisung bei ŚARMĀ (1980, 63): *evam dvyuttaraśatam devatāsthāpayitvā sampūjya vedipaścimabhāge bhūmāveva grahadevatābalih /*

Bali bezeichnet hier die rituelle Speisung der geladenen Gottheiten, im Unterschied zu dem als Teil von *agnisthāpana* zu vollziehenden *mahābali*, einem Speiseopfer, welches den ausserhalb des Opferplatzes weilenden Geistwesen auf einer naheliegenden Wegkreuzung gereicht wird.⁸⁹ Diese Opferspeise besteht für alle aus einem Gemisch von *dahi*, *akṣatā* und *abhīr* (*dadhyakṣatabali*),⁹⁰ welches als Ersatz zu den eigentlichen Opferspeisen gilt; die Manuale empfehlen für jeden *graha* eine spezifische gekochte Speise und für die weiteren Gottheiten *ghṛtapāyasa* (gesüsste Butterreisspeise) bzw. *gudodana* (in Milch und eingesottener Butter gekochter, mit Molasse gesüsster Reis; vgl. YājS i, 330).⁹¹ Die Speisen der Navagraha sind:⁹²

Sūrya	<i>guḍaudana</i>	Reisbrei mit Molasse
Candra	<i>ghṛtapāyasa</i>	In Milch gekochter Reisbrei mit <i>ghyū</i>
Maṅgala	<i>masūrāṇna</i>	Speise aus roten Linsen und Reis
Budha	<i>dugdhaudana</i>	Reisspeise mit Milch
Guru	<i>dadhyaudana</i>	Reisspeise mit Yoghurt
Śukra	<i>ghṛtaudana</i>	Reisspeise mit <i>ghyū</i>
Śani	<i>kṛsarāṇna</i>	Mischgericht mit Reis, Erbsen und schwarzem Sesam
Rahu	<i>chāgamāṃsa</i>	Schaffleisch
Ketu	<i>citraudana</i>	'farbiger' Reisbrei, mit diversen Böhnchen/Erbsen angereichert

Vgl. in ANONYM (1991, 33): *tato dvyyuttaraśatam devatānāmāvāhanam sthāpanādikaṃ kṛtvā sampūjya dhūpa-dīpa-naivedya dakṣiṇādravyaṃ nivedya tatraivādīpaścimabhāge bhūmāveva balirdeyaḥ /*

⁸⁹ *mahābali* bezweckt die Befriedigung aller vom Opferplatz ferngehaltenen Wesenheiten über ihre Speisung. *Bali* ist von *naivedya*, den im Zuge von *pūjā* der Gottheit offerierten Esswaren zu unterscheiden. Diese bestehen in *vedokta*-Kontexten aus Früchten und Süßigkeiten, Speisen also, die als rein gelten, im Gegensatz zu gekochten, salzhaltigen oder scharfen. Während *naivedya*-Speisen nach Abschluss des Rituals an den amtierenden Priester gehen oder als *prasādha*, als geweihte Speise, an die Anwesenden verteilt werden, werden die *bali*-Gaben an die Gottheiten mit allen anderen 'Abfällen' in einem nahegelegenen Fluss oder an hierfür vorgesehenen Orten im Tempel entsorgt.

⁹⁰ Obschon in den Manualen nicht so vorgegeben, wird heute meist *abhīr* beigemischt, was Rameśvara Pouḍel als Modeerscheinung kommentiert und selber davon absieht. Dieselbe Zubereitung aus *dahi*, *akṣatā* und *abhīr* reicht der *Ācārya* am Schluss auch als Stirnmal (*ṭīka*) an die Gemeinde.

⁹¹ *dadhyakṣatabali* ist durchwegs als Alternative zu den je spezifischen, in der Regel gekochten Speisen genannt. Als Beispiel die Anweisung in ŚARMĀ (1980, 63) für Sūrya und Candra: Sūrya – *Oṃ ākrṣṇena ḥ guḍaudanābhāve eṣa dadhyakṣatabalirnamaḥ /* Die Formel '(...)-*ābhāve eṣa dadhyakṣatabalirnamaḥ*' ist für alle weiteren Gottheiten identisch. Einzig bei MARĀSINI (2000, 108–109) schliesst die *bali*-Reichung an die *graha-s* mit der Formel '*bhoḥ* [Name der Gottheit-Voc] *imaṃ baliṃ gṛhāṇa yajamānasya kṣemakartā bhava*' ('He [Name], mögest Du diese Speise akzeptieren und des Opferers Glücksmacher werden').

⁹² Gemäss ŚARMĀ (1980, 63–64) bzw. ANONYM (1991, 33–34); vgl. unter App. IV).

Bei der Auswahl fällt einmal ein gewisser Nachklang der *graha*-spezifischen Farben auf. Insbesondere für die *krodhagraha*-s sind Zutaten – Linsen, Erbsen, Böhnchen, schwarzer Sesam, Fleisch – vorgeschrieben, die nicht Teil der 'reinen' Opferspeisen sind.

Für die Darbringung wird vorgängig ein Gitter mit einer den zu offerierenden Gottheiten entsprechenden Anzahl Feldern aus *sindhura* oder Reispuder ausgestreut. Der *Yajamāna* setzt sich davor, um zur Rezitation ihres *vedokta-mantra* jeder der 102 Gottheiten in der obigen Reihenfolge eine Opferspeise (*bali*) darzubringen.⁹³ Die Beschreibung von *bali* wird mit folgender Anweisung beschlossen: 'Nachdem in dieser Form *bali* gegeben wurde, sind allen Gottheiten Früchte etc., zubereitete Speisen und weitere Esswaren zu offerieren'.⁹⁴ Dies wird in der Regel kollektiv gemacht, mit je einem Teller mit Früchten, Gemüse und Backwaren/Milchsüssigkeiten.

viśeṣakarma-homa

Nach dem Vollzug des *bali* setzt sich der *Yajamāna* südlich des Feueraltars mit Blick gegen Norden und spricht, mit *kuśa*, *akṣatā* und *jala* aus dem *karmapātra* in der Hand, den *homasaṅkalpa*.⁹⁵ Sind zwei Priester engagiert worden, wird der *Ācārya* die Verehrung der Navagraha anweisen, während der mit der Rolle des *Hotṛ* beauftragte Brahmane die das Feueropfer vorbereitenden Schritte am *homavedi* vollzieht (siehe Abb. N1.5).⁹⁶ Gemäss Anweisung bei ŚARMĀ (1980) müssten jeder der 102 Gottheiten zwölf Opferungen (*āhuti*) gereicht werden, je begleitet von ihrem VedM. In der Praxis ist indes je eine Opferung an alle ausser die Navagraha üblicher. Die Anzahl Opferungen an

⁹³ Siehe ŚARMĀ (1980, 63–70) bzw. ANONYM (1991, 33–40); die Anordnung der Gottheiten auf dem Gitter ist hier nicht festgelegt, und in der Regel wird von oben links nach unten rechts je ein Häufchen für eine Gottheit in ein Gitterfeld gesetzt.

⁹⁴ ŚARMĀ (1980, 69): *evaṃ phalādibhūribhakṣyāṇi sūryādidvādaśaraśmidevatābhyo namaḥ* / (ANONYM, 1991, 40–41): *evaṃ balirdatvā phalādi pakvānnādi naivedyāni sūryyādi devatābhyo namaḥ iti samarpayet* /

⁹⁵ Gemäss ŚARMĀ (1980, 69–70):
Oṃ adyehetyādi deśakālau saṃkūrtya, evaṃ śubhasamaye grahaśāntikarmāṇi, idamāyādi havanadravyam pūrvamāghārājyabhāgaprajāpati – indrāgnisomadēvatābhyah pradhānabhūtebhyah (Aufzählung aller 102 Gottheiten) *-devatābhyah, uttarāṅgabhūrbhuvah svaḥ agni-varuṇa-savitṛ-viṣṇu-viśvedeva- marutsvarka-prajāpatisviṣṭa-kr̥ddevēbhyo mayā tyaktam* /

⁹⁶ Bei der Anweisung der einleitenden *ājya*-Opferungen fällt, im Vergleich mit den *agnisthāpana-vidhi*-s, das Fehlen der *mahāvyaḥṛti*- und *pañcavaruṇī*-Opferungen in den *grahaśānti*-Manualen auf; diese werden ausschliesslich in die abschliessenden Opferungen integriert. Auch die in den *agnisthāpana*-Manualen vorgeschriebene Opferserie an die *catuḥsvastyādi* fehlt. Die hierzu befragten Spezialisten sehen darin unbeabsichtigte Unterlassungen, weshalb sie sich hierbei an die Angaben in den *agnisthāpana*-Manualen halten.

die speziell zu beschwichtigenden Navagraha wird aus den vorgeschriebenen *japa*-Wiederholungen (*japasaṅkhyā*) ermittelt.⁹⁷

Jeder Opferung geht ein *viniyoga* voraus, welches Gottheit-spezifische Angaben zu *mantra*, *ṛṣi*, *chanda*, *devatā*, ferner ausschliesslich für die *graha-s* die spezifische Form des Feuers (*agni*)⁹⁸ und des zu verwendeten Opferholzes (*samidhā*) enthält. Die Opferung selbst ist begleitet vom Gottheit-spezifischen VedM, schliessend auf 'svāhā, *idaṃ* [Name der Gottheit]-Akk'.⁹⁹ Alle diese Vorgaben zusammenfassend, ergibt sich für die Navagraha:¹⁰⁰

<i>graha</i>	<i>mantra</i>	<i>ṛṣi</i>	<i>chanda</i>	<i>devatā</i>	<i>agni</i>	<i>samidhā</i>
Sūrya	<i>ā kṛṣṇena φ</i>	Hiraṇyastūpa	<i>triṣṭub</i>	Savitṛ	Kapilāgni	<i>arka</i>
Candra	<i>imaṃ devā φ</i>	Varuṇa	<i>yajus</i>	Soma	Piṅgalāgni	<i>palāśa</i>
Maṅgala	<i>agnirmūrdhā φ</i>	Virūpākṣa	<i>gāyatrī</i>	Aṅāraka	Dhūmaketvagni	<i>khadira</i>
Budha	<i>udbuddhyasya φ</i>	Parameṣṭhi	<i>triṣṭub</i>	Budha	Jāṭharāgni	<i>apāmārga</i>
Guru	<i>bṛhaspate ati φ</i>	Gṛtsamada	<i>triṣṭub</i>	Bṛhaspati	Śikhināmāgni	<i>aśvattha</i>
Śukra	<i>annātparisruta φ</i>	Aśvī-sarasvatīndrā	<i>jagatī</i>	Śukra	Hāṭakāgni	<i>udumbara</i>
Śani	<i>śannodevīr φ</i>	Dadhyañ-nātharbaṇa	<i>gāyatrī</i>	Śani	Mahātejāgni	<i>śami</i>
Rāhu	<i>kayānaścitra φ</i>	Vāmadeva	<i>gāyatrī</i>	Rāhu	Hutāśanāgni	<i>dūrvā</i>
Ketu	<i>ketuṃ kṛṇvanmaketave φ</i>	Madhucchanda	<i>gāyatrī</i>	Ketu	Rohitāgni	<i>kuśa</i>

Während an Opfergaben ins Feuer für die *graha-s* zusätzlich zu *ghyū*¹⁰¹

⁹⁷ Zu *japasaṅkhyā* der *graha-s* vgl. App. IV, (Mat-2), (Mat-3) und (Mat-4a)–(Mat-4c), zur Ableitung der Anzahl Opferungen Seite 353.

⁹⁸ Die für die Navagraha je spezifizierete Form von Agni ist bemerkenswert. Üblicher als Gottheit-spezifische Formen von Agni sind Anlass-spezifische, die in der Rezitation des *agniprārthanā* im Zuge der Feuererrichtung spezifiziert werden, im Rahmen eines *śāntihoma* in der Ehrung von *dāruṇa-agni*; vgl. BHATṬARĀĪ (1969, 51) oder KOIRĀLĀ (1984, 35), zu opferspezifischen Appellationen von Agni ferner ManM 25.48–49 (BÜHNEMANN, 2001, 458).

⁹⁹ Beispiel der Anweisung für Sūrya (identisch bei ŚARMĀ (1980) und ANONYM (1991)): *viniyoga – Oṃ ākṛṣṇeneti hiraṇyastūpa ṛṣistriṣṭupchandaḥ savitā devatā ādityaprītaye kapilāgnau ājyahome arkasamidhame ca viniyogaḥ / Oṃ ākṛṣṇena φ svāhā, idaṃ sūryyāya //* Dieses Muster wird für alle weiteren Opfer-Gottheiten eingehalten.

¹⁰⁰ Für die vollständigen *mantra-s* siehe App. II, (a1), zu den *samidhā* App. V, (d). In ihrer Funktion als Opferformeln schliessen diese *mantra-s* auf *svāhā*. Der *Hotṛ* bekräftigt jede der im Namen einer bestimmten Gottheit gereichten Opferungen durch diesen seit den vedischen Opfern zentralen Ausdruck. Er wird in seiner Tonalität gewichtet, hat aber auch semantische Bedeutungen. Gemäss BONER ET AL. (1996, 112) ist *svāhā* „the embodiment of the attitude of surrender.“ *Svāhā* benennt auch die Gattin des Feuergottes Agni, woraus sich eine weitere Deutungsebene des Begriffs im Zusammenhang des Opfers ergibt.

¹⁰¹ *ghyū* wird über die Hitzebehandlung von Butter erlangt. Unter den fünf heiligen Produkten der Kuh kommt *ghyū* im Rahmen von Feueropfern eine zentrale Stellung zu. Frische

neun je spezifische Hölzer/Pflanzen vorgeschrieben sind, ist für alle anderen Gottheiten ausschliesslich *caru*¹⁰² angegeben. In der heutigen Praxis wird oft auch für die *graha-s* ausschliesslich *caru* verwendet, evtl. ergänzt durch eine einzige Holzart.¹⁰³ Die Anzahl Oblationen von *ghyū* und *caru* für die Navagraha richtet sich von der in den Tabellen angegebenen Anzahl *japa* ab, welche auf einen Zehntel (*daśāṃśa*) reduziert wird. Für die weiteren Gottheiten ist folgendes empfohlen: Ideal sind je 108 Oblationen für die 51 Opfer-Gottheiten bzw. Göttergruppen, was einem Total von 5508 Opferungen entsprechen würde. Alternativ sind je 28, 12 oder 8 Oblationen empfohlen, und als kürzeste erlaubte Form wird je eine Opfergabe zur Rezitation des entsprechenden *mantra* angegeben.¹⁰⁴ Die ein Opfer einleitend und abschliessend angerufenen Gottheiten – Prajāpati, Indra, Agni, Soma, die drei *mahāvyāhṛti-s* (Bhūr/Agni, Bhuvah/Vāyu, Svah/Sūrya), Agni-Varuṇa, Varuṇa/ Savitā/ Viṣṇu/ Viśvedeva/ Marut/ Svarka – empfangen ausschliesslich *ghyū*.¹⁰⁵

Butter wird aufgrund der sehr limitierten Haltbarkeit auch in der Küche kaum verwendet, im Gegensatz zu *ghyū*, einem sehr hoch geschätzten Nahrungsmittel, dass insbesondere in der Festtagsküche reichlich verwendet wird.

¹⁰² In der heutigen Praxis bezeichnet *caru* ein Gemisch von ungeschälter Gerste, schwarzem Sesam und *ghyū*; diese Grundmischung kann mit *akṣatā*, Früchte- und Gemüsestücken, getrockneten Beeren, Cashewnüssen und Kokosnusstücken angereichert werden.

¹⁰³ Dharmasindhu empfiehlt als Ersatz für die fehlenden *samidhā* das Opfern von Sesam für alle *graha-s* (UPĀDHYĀYA, 1986, 173). Weitere Gottheiten, etwa Formen von Devī, mögen als Hauptgottheiten eines *homa* spezielle Substanzen verlangen. Einige weitere Formen von *śāntihoma* implizieren Alternativen zu *caru*, so etwa *meṣa-viṣuvat-śānti-homa* (ToPa V.S. 2058, 25) mit *trimadhu* (Zucker, Honig, *ghyū*); *tulā-viṣuvat-śānti-homa* (ToPa V.S. 2058, 25) mit *maha* (Honig) und *ḍumrī* (Skt. *khadira* – Holzart); *śaṇḍāmarkahoma* (am 11. Tag nach der Geburt eines Kindes zu vollziehen) mit einer Mischung von (gebrochenen) Reiskörnern bzw. Rückständen und Staub, wie sie beim Reinigen von Reis anfallen, und gelben Senfsamen (ANONYM, 2000, 150).

¹⁰⁴ Siehe zum Beispiel bei MARĀSINI (2000, 113) oder ŚARMĀ (1980, 71). Diese Hochrechnung, beruhend auf 51 Opfergottheiten, schliesst die Navagraha, die 18 *adhi-* bzw. *pratyadhidevatā*, die 5 *lokapāla-s*, 10 *dikpāla-s* und die *Pañcādevatā* je einzeln mit ein, während die Gruppen der *Aṣṭavasū-s* *Dvadaśādītya-s*, *Ekādaśarudra-s* und *Saptamarut-s* kollektiv gezählt werden. Die *Ṣoḍaśamātr-s* sowie Gaṇapati würden nach dieser Rechnung nicht zu den Opfergottheiten gezählt, erscheinen aber in den meisten Handbüchern trotzdem; gemäss Karmakāṇḍabhaskara würden die *mātr-s* und Gaṇeśa Opfergaben ins Feuer nicht schätzen (MARĀSINI, 2000, 113).

¹⁰⁵ Nicht diese Opfergabe selbst, sondern der beim Verbrennen entstehende Duft wird von diesen als *utsarga-devatā* zusammengefasst den Gottheiten konsumiert; diese seien jenseits des Grobstofflich-Materiellen und zehrten deshalb ausschliesslich von feinstofflichen Substanzen, so Ṛṣi Svāmi und Rameśvara Poudel.

japasūkta-pāṭha

Auf die Opferungen an die *Pañcadevatā* folgen die Anweisungen zu *japasūkta*, der Rezitation von *mantra-s* und vedischen Hymnen an alle 102 Gottheiten. Jedem *japasūkta* geht ein *vinīyoga* voraus, worin *ṛṣi*, *devatā* und *chanda* spezifiziert sind. Daran schliessen sich die ersten Silben des jeweiligen *sūkta*, welches bei allen aus einem oder einer Folge von VS-*mantra-s* besteht; für Details bezüglich der *grahajapasūkta-s* verweisen die Manuale auf ein Handbuch namens *Navagraha japa śaḍaṅgarudrī*.¹⁰⁶ Die entsprechenden Abschnitte zu *navagraha-japa* beschränken sich in diesen Manualen nicht auf das *sūkta* allein, sondern geben als volles Set folgende Schritte für *sūktapāṭha* der *Navagraha* vor:¹⁰⁷ (1) *saṅkalpa*, (2) *aṅganyāsa*, (3) *dhyāna*, (4) *gāyatrī-mantra*¹⁰⁸, (5) *bīja-mantra*, (6) *sūkta*, (7) *gāyatrī-mantra*, (8) *bīja-mantra* in umgekehrter Folge, (8) *prārthanā*, (10) *gandhādi-pūjā* und *praṇamana*. Diese Reihenfolge ist indes nicht bei allen *graha-s* strikte durchgehalten, wie die im App. I, (AppTe-4) aufgeführten Beispiele der Anweisung für Sūrya, Bṛhaspati und Ketu zeigen.

Im Rahmen eines *pūrvāṅga-grahaśāntihoma* wird diese oder eine ähnliche Version der *grahasūkta-s* einmal durchgelesen, bevor zu den *sūkta-s* der weiteren Gottheiten der 102er Gruppe übergegangen wird. Als Alternative wird einzig der *vinīyoga* gelesen und die angegebenen VS-*mantra-s*, ohne die oben ausgeführte Rahmung, auswendig rezitiert.¹⁰⁹ Die Kürzestform besteht in der ausschliesslichen Rezitation eines geläufigen *navagrahastotra* anstelle des *sūktapāṭha*.

Im Rahmen eines reaktiven *grahaśāntihoma* wird in diesen Teil *grahajapa* integriert. Bezüglich des genauen Ablaufs herrschen Divergenzen, die von der Anzahl integrierter Priester abhängen, aber auch von unterschiedlichen Lehrmeinungen zeugen. Wird ein solches Feueropfer einzig vom *Ācārya* und den Opferpriestern vollzogen, ist es nicht möglich, die oft beträchtliche und zeitraubende Anzahl an *japasaṅkhyā* in den Opferablauf zu integrieren. In diesem Falle wird *japa* vorgängig erbracht, wofür Anweisungen ähnlich derje-

¹⁰⁶ Beide Verlage führen eine Edition des *navagraha japa śaḍaṅgarudrī*; den neun *grahasūkta-s* in ŚARMĀ (1998, 49–112) bzw. ANONYM (0000), bestehend aus Versen der VS (vgl. App. II, (e1.1)), geht ein *gaṇeśasūktapāṭha* voraus, dagegen sind die restlichen der 102 Opfergottheiten nicht erwähnt.

¹⁰⁷ Im App. II sind Varianten der Formeln für *dhyāna* – (d2.1) bis (d2.3) – und *prārthanā* – (f1) bis (f4) – jedes *graha* aufgeführt und übersetzt sowie die *gāyatrī* – (b1) – und *bīja-mantra-s* – (c3) – aufgelistet.

¹⁰⁸ Gemäss ANONYM (0000); bei ŚARMĀ (1998) erfolgt das *gāyatrī-mantra* vor oder nach *aṅganyāsa*.

¹⁰⁹ Diese Variante ist bei MARĀSINI (2000, 123ff.) ausgeführt.

nigen für ein isoliert vollzogenes *japa* gelten, wie im vorangehenden Kapitel ausgeführt.¹¹⁰ In diesem Falle wird jedoch die letzte *mālā*, also die letzten 108 Wiederholungen, ausgespart, welche anschliessend an die Feueropferungen oder diese einleitend vom *Ācārya* oder dem beauftragten Priester vollzogen werden. Werden dagegen für die *japa*-Auflagen *Jāpaka-s* engagiert, vollziehen diese ihren Auftrag vor Ort parallel zum Feueropfer.

tarpaṇa und *mārcana*

*Tarpaṇa*¹¹¹ und *mārcana*¹¹² sind, im Gegensatz zu *japa*, zwingend an den Rahmen des Feueropfers gebunden, können also nicht isoliert vollzogen werden. Sie werden nicht als Teil des *viśeṣakarma*, sondern erst nach der abschliessenden Opferung an Prajāpati bzw. vor *sviṣṭakṛt-homa* in den Opferablauf integriert.

Wird *devatarpaṇa* vom *Yajamāna* alleine gemacht, schöpft er mit der linken Hand Wasser aus einem hierfür bereitgestellten Gefäss auf die rechte Handhöhle und lässt dieses zur Schlussilbe des *mantra* über die Finger auslaufen in ein zweites Gefäss.¹¹³ Falls zu zweit gemacht, übernimmt ein Priester das Schöpfen, und der *Yajamāna* empfängt und offeriert die Flüssigkeit mit beiden Händen.¹¹⁴

¹¹⁰ Vgl. die in App. I, (AppTe-5) aufgeführte Anweisung aus ŚARMĀ (1986, 333–334).

¹¹¹ Gemäss M-W bezeichnet *tarpaṇa* (Skt., 'Erfrischen', 'Befriedigen') das durch *mantra-s* begleitete Offerieren von Wasser an Gottheiten oder Ahnen insbesondere im Kontext der Ahnenverehrung.

¹¹² *mārcana* (Skt., 'Wegwischen', 'Reinigen') meint die rituelle Reinigung seiner selbst durch Besprenkeln mit Wasser (M-W).

¹¹³ Sūryaprasāda Dhūṅgel verwendet zwei Blattschalen. Die Flüssigkeit wird mit *pañcāmṛta*, *kuśa* und Sesam angereichert. Zum Sprechen des *mantra* hält er Flüssigkeit und *kuśa*-Halme in der rechten Hand. Gemäss Ṛṣi Svāmi wird für *tarpaṇa* und *mārcana* eine Mischung aus Wasser und Milch benutzt, in der Hand hält er für *tarpaṇa* einen *kuśapavitra*, welcher dann im Zuge von *mārcana* zum Besprenkeln ausschliesslich des *Yajamāna* benutzt wird.

¹¹⁴ Die hier besprochene Form des sich an die verehrte Gottheit richtenden *tarpaṇa* unterscheidet sich von den *tarpaṇa-s*, welche im Rahmen von *śrāddha*-Ritualen an die Ahnen gereicht werden; das Offerieren einer Flüssigkeit mit der Hand zum Sprechen eines *mantra* ist beiden gemeinsam, Adressaten und Ausführung unterscheiden sich. Während der Praktizierende das den *pitṛ-s* zu offerierende Wasser über *pitṛ-tīrtha*, zwischen Daumen und Zeigefinger, auslaufen lässt bzw. an die *ṛṣi-s* über *kāya-tīrtha*, die Handkante, wird er es für *deva-tarpaṇa* über die Fingerspitzen (*deva-tīrtha*) rinnen lassen. *tarpaṇa*, wenn als Teil von *sandhyā*, den täglich zu vollziehenden Ritualen, *ekoddiṣṭaśrāddha* (die jährlich am Todestag zu wiederholenden Rituale) oder *parvaṇaśrāddha* (Ahnenrituale ausgangs jeder Mondhälfte) vollzogen, beinhaltet einleitend *tarpaṇa* an die Viśve Deva-s, dann an Gottheiten und *ṛṣi-s* (*devaṛṣitarpaṇa*), welche in der Gottheiten entsprechenden Form vollzogen werden; für Beispiele von *tarpaṇa-vidhi-s* siehe KOIRĀLĀ (1992, 13–21), KOIRĀLĀ (1983, 1–8) und ŚARMĀ (1986, 184–191).

Für *mārcana* wird die offerierte Flüssigkeit des vorausgegangenen *tarpaṇa* benutzt.¹¹⁵ Die Wahl der begleitenden *mantra-s* und die Position innerhalb des jeweiligen Ritualkontextes zeugen jedoch von modifizierten Konnotationen. Der *Yajamāna* setzt sich vor den *grahavedi* und besprenkelt mithilfe eines Büschels *kuśa* und Blüten, die er mit jedem Mal neu ins Wasser taucht, den/die speziell verehrten *graha-s* und dann sich selbst zum Sprechen des *mantra*.¹¹⁶ Die *mantra-s* der Gottheiten für *tarpaṇa* und *mārcana* sind dieselben VedM wie für *japa/havana*, jeweils gefolgt von 'Om [Name]-Dat *tarpayāmi*' bzw. 'Om [Name]-Dat *mārcayāmi*'. Die Anzahl Wiederholungen der Wasseroblationen bzw. Selbstbesprenkelungen werden auf die weiter oben erläuterten Weise aus der Anzahl getätigter Opferungen ermittelt.

grahadāna

Die Reichtung *graha*-spezifisch festgelegter Gaben (*grahadāna*) erfolgt gemäss ANONYM (1991) bzw. ŚARMĀ (1980) als Teil der abschliessend an die amtierenden Priester zu reichenden Gaben, *siddhānnadāna*, bestehend aus rohen Lebensmitteln, und *bhūyasīdakṣiṇā*, die hier symbolische Reichtung von Münzen/Geld.¹¹⁷ Die in den *grahaśāntihoma-vidhi-s* aufgeführten Gaben für die *graha-s* von Sūrya bis Ketu sind: Milchkuh (mit Kalb), Muschel, Kalb, Gold, zwei gelbe Stoffstücke, weisses Pferd, schwarze Kuh, Eisen und Ziegenbock.¹¹⁸ In der Beschreibung des *grahaśāntihoma* fehlen die in den *pañcāṅga-s*

¹¹⁵ *mārcana* erscheint schon in einigen frühen Ausführungen zu den täglich zu vollziehenden Ritualen eines Haus- und Opferherrn (Kane II, 317) und wird in heutiger Praxis als Teil von *sandhyā* nach *prāṇāyama* vollzogen (KOIRALĀ, 1992, 16). Über die Selbstberiesung mit der vorab der Gottheit offerierten und also 'göttlich angereicherten' Flüssigkeit stärkt sich der Praktizierende.

¹¹⁶ Gemäss Ṛṣi Svāmi wird für *mārcana* der *kuśapavitra* zum Besprenkeln benutzt, und der *Yajamāna* besprenkelt ausschliesslich sich selbst.

¹¹⁷ Alternativ kann *grahadāna* anschliessend an die Rezitation der *grahasūkta-s* als abschliessender Teil des *viśeṣakarma* gereicht werden (Ṛṣi Svāmi, Rameśvara Pouḍel). Eine weitere Möglichkeit ergibt sich gemäss Ṛṣi Svāmi nach der letzten *ghyū*-Oblation an Prajāpati und vor *sviṣṭakṛt-homa*. Wie alle anderen Formen von *dāna* ist *grahadāna* gemäss Sūryaprasāda Dhuṅgel in jedem Falle vor *pūrṇapātra-dāna*, gemäss Rameśvara Pouḍel vor *pūrṇāhuti* zu reichen – die konsultierten *grahaśāntihoma-vidhi-s* halten sich an letztere Regel.

¹¹⁸ *kapilā go*, *śāṅkha*, *vṛṣabha*, *hiraṇya*, *pīta-vastrayugma*, *śvetāśva*, *kṛṣṇā go*, *loha*, *chāga*; diese Gaben entsprechen mehr oder weniger den in YājS, MaP oder VidhP aufgelisteten (vgl. App. IV, (Mat-1b)). Gaben von Tieren – und Menschen – treten weiterhin unterschiedlich in den Tabellen aktueller Almanache und *graha*-bezogener Manuale auf; so nennt ŚARMĀ (1980, 141) *savatsagau* ('Kuh mit Kalb'), *vṛṣabha* ('Kalb'), *raktavṛṣabha* ('rotes Kalb'), *dāsī* ('Sklavin'), *aśva* ('Pferd'), *śvetāśva* ('weisses Pferd'), *kṛṣṇadhenu* ('schwarze Kuh'), *go* ('Kuh'), schliesslich für Ketu *boko* (Nep. 'Ziegenbock') in seiner Auflistung der *graha*-spezifischen Gaben.

empfohlenen Gaben an die Navagraha, welche jedoch nach Aussage der Spezialisten in reaktiven Kontexten für die betroffenen *graha-s* bereitzustellen sind. ŚARMĀ (1980, 141) ergänzt denn auch eine entsprechende Tabelle am Schluss (siehe App. IV, (Mat-2), bzw. App. V), welche nebst Gaben von Kühen, Pferden oder Ziegenböcken eine Reihe von Substanzen aufführt, zudem für alle identisch *varṇadakṣiṇā*, im Sinne einer Gabe von Gold oder aber einer frei bestimmbaren Menge von Geld zu verstehen.

Die verkürzte Beschreibung der einzelnen Schritte des *dāna* deutet an, dass es sich hier um eine geläufige Praxis des *dāna*-Reichens handelt (siehe App. I, (AppTe-6)). Der *Yajamāna* vollzieht *dāna-saṅkalpa*, worauf er den empfangenden Brahmanen mit Blumen, *akṣatā* und *namaskāra* verehrt, die zu offerierende Gabe bereitstellt (*dānapratisthā*) und mithilfe von *kuśa*-Halmen mit *karmapātra*-Wasser besprenkelt. Hierauf spricht er, eingeleitet durch die je dreimal zu wiederholenden Formeln '*hari Oṃ tatsat*' und '*Oṃ viṣṇu*', die je spezifische Beschluss-Formel (*dānavācana*), welcher ein an die Gabe gerichtetes *prārthana-mantra* folgt, wozu der *Yajamāna* dem empfangenden Brahmanen *jala* in die Hand gibt. Dieser spricht die *śloka-s* beginnend mit '*Oṃ svastī ḥ*', gefolgt von *kāmastuti* (VS 7.48).¹¹⁹ Die *prārthana-mantra-s* an die Gaben der neun *graha-s* schliessen einhellig auf die Bitte des Gebers um Befriedung: '*śāntiṃ prayaccha me*'.¹²⁰ Die konsultierten Manuale verweisen alternativ auf die Aufwiegung der obigen Gaben in Gold. In der heutigen Praxis wird diese Form von *grahadāna* meist symbolisch durch die Gabe von goldfarbenen Münzen vollzogen; dem empfangenden Brahmanen wird für jede Gabe ein als Äquivalent erklärter Geldbetrag offeriert.¹²¹

Im Unterschied zu Formen des *grahadāna*, welche auch isoliert vollzogen werden können und sich nach den Materialtabellen der *pañcāṅga-s* richten, zeugt das als Teil des Feueropfers vollzogene *grahadāna* von einer Konzeption, die eher im Kontext von *puṇyadāna* zu sehen ist, wennwohl auch hier nicht alle Gaben eindeutig als Wertgegenstände einzuordnen sind, welche dieser Gabe über die darin ausgedrückte Grosszügigkeit des Gebers Wirkkraft verleihen würden.

¹¹⁹ In der Praxis wird häufiger denn nicht die Beschlussformel und der nachfolgende Text stellvertretend von einem Priester gesprochen; indes wird Wert darauf gelegt, dass der Priester die Gabe aus den Händen des *Yajamāna* empfängt.

¹²⁰ Identisch bei ŚARMĀ (1980, 110–112), ANONYM (1991, 72–74) und MARĀSINI (2000, 140–141) – siehe App. I, (AppTe-6).

¹²¹ Diese Beobachtung wurde auch von den befragten Priestern bestätigt, welche erläuterten, dass die vereinbarten Beträge längst nicht den Wert einer Milchkuh oder eines Pferdes decken würden, sondern symbolisch zu verstehen seien; bis heute würden dagegen, so Rameśvara Pouḍel und Ṛṣi Svāmi, bei einem *grahaśāntihoma* innerhalb des Königspalastes die ursprünglichen Gaben bereitgestellt.

In der Version von MARĀSINI (2000) und ŚARMĀ (1980) geht *grahadāna*, hier als *grahadakṣiṇā* überschrieben, ein längeres *maṅgalābhīṣeka* des *Yajamāna* voraus; zu dessen Besprenkelung rezitiert der *Ācārya* einen Satz von neun Smām, wovon eines die *graha-s* namentlich nennt, gefolgt von sechzehn VedM, darunter einigen, die *śānti* und *puṣṭi* benennen.¹²²

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

Aus der Skizze des Ritualablaufs können einige auch im Hinblick auf einen Vergleich der drei Traditionen relevante Punkte festgehalten werden. Bezüglich der handlungsbegleitenden Formeln fällt auf, dass in den konsultierten Manualen für den Vollzug des Feueropfers durchgehend den *graha*-spezifischen *vedokta-mantra-s* der Vorzug gegeben wird, auch wenn von den Spezialisten eingeräumt wurde, dass alternativ *graha*-spezifische *smārta*- oder *tantrokta-mantra-s* eingesetzt werden könnten. Die Verwendung nicht-vedischer *mantra-s* wurde verschiedentlich mit der Kastenzugehörigkeit des *Yajamāna* in Bezug gebracht. Die Spezialisten äussern sich nicht grundlegend gegen den Gebrauch von *tantrokta-mantra-s*, warnen aber vor deren kurzlebigen, zudem potentiell destruktiven Effekten, die sich insbesondere bei falscher Praxis einstellen könnten.¹²³ Dagegen werden den VedM ausschliesslich positive und insbesondere anhaltende Wirkungen attestiert. Darin impliziert ist die Überzeugung, dass dem der vedischen Tradition verpflichteten Ritualvollzug letztlich überragende Wirksamkeit aneignet.

Die beiden aktuell greifbaren *grahajapasūkta*-Manuale integrieren dagegen – in Abweichung von einer streng vedisch orientierten praxis – nicht nur eine *dhyāna*-Sequenz, sondern auch explizit *tantrokta-mantra-s*, wie sie ansonsten in den Manualen der hauspriesterlichen Praxis in der ParT weitgehend fehlen.¹²⁴

Die Opferungen ins Feuer als Kernteil eines *havana* sind in mehrere Sequenzen unterteilt, welche sich in den *agnisthāpana*- bzw. *navagrahaśāntihoma*-Manualen wie folgt darstellen:

¹²² MARĀSINI (2000, 137–139) schliesst in einer Anrufung der Göttin Ambikā in vier Versen.

¹²³ Entsprechend äusserten sich insbesondere Ṛṣi Svāmi und Rameśvara Pouḍel.

¹²⁴ *tantrokta-mantra-s* sind zum Beispiel auch in der ParT integrierter Teil von *pratiṣṭhā*-Manualen, wie eine Durchsicht von PraM verdeutlicht. Auch Kompendien wie RĀMAKRṢṆA (0000, 129–134) geben TanM als Teil von *grahajapa* vor.

Opferung	<i>agnisthāpana-vidhi</i>	<i>navagraha-vidhi</i>	<i>āhuti</i>
<i>pūrvāṅgahoma</i>	Prajāpati/ Indra/ Agni/ Soma <i>mahāvyaḥṛti</i> <i>pañcavāruṇī, prāyaścitta</i>	Prajāpati/ Indra/ Agni/ Soma – –	<i>ājya-āhuti</i> <i>ājya-āhuti</i> <i>ājya-āhuti</i>
<i>pradhānadevatā-homa</i>	102 festbleibene Gottheiten und Göttergruppen (inkl. Navagraha)	–	<i>caru-, ghyū-āhuti</i>
<i>mūlahoma</i>	<i>viśeṣakarma-devatā</i> (vom Ritualanlass abhängig)	<i>Navagrahādi 102 āhuti-devatā</i>	<i>caru-, ghyū-āhuti</i> , für die Navagraha spezifische <i>samīdhā</i>
<i>uttarāṅgahoma</i>	<i>catuḥ svas-tyādidēvatā</i> inkl. <i>sthānaviśeṣadevatā</i> <i>mahāvyaḥṛti</i>	(wie <i>agnisthāpana</i>) <i>mahāvyaḥṛti</i>	<i>caru-, ghyū-āhuti</i> <i>ājya-āhuti</i>
<i>sarvaprāyaścitta-homa</i>	<i>pañcavāruṇī</i>	<i>pañcavāruṇī</i>	<i>ājya-āhuti</i>
<i>sviṣṭakṛt-homa</i>	Prajāpati Sviṣṭakṛt-Agni	Prajāpati Sviṣṭakṛt-Agni	<i>ājya-āhuti</i> <i>ājya-āhuti</i>
<i>pūrṇāhuti</i>	Agni	Agni	<i>nārikela/supārī</i> und <i>ghṛtadhārā</i>
<i>barhihoma</i>	kuṣa	kuṣa	<i>kuṣa</i> -Halme, in <i>ghyū</i> getuncht
<i>medhākaraṇa</i>	Agni		<i>nārikela, phala, vastra, candana, puṣpa</i> und <i>ghṛtadhārā</i>
<i>śeṣacaruhoma</i>	Agni	Agni	Reste von <i>caru</i> etc., durch alle Familienmitglieder

Im Kontext reaktiver Feueropfer an die Navagraha erweisen sich Alternativen in der Ausführung als vergleichbar breit. Dies ist einmal in den vagen Vorgaben bezüglich der hierfür erforderlichen Modifikationen begründet, weshalb sich unterschiedliche Praktiken ableiten liessen. Grundsätzlich implizieren die Ritualabläufe aber immer eine relativ grosse, immer aber regelgeleitete Flexibilität in der Umsetzung. Einige Alternativen, etwa bezüglich des Opferarrangements, der im Rahmen von *bali* zu reichenden Speisen oder der im Zuge von *dāna* zu offerierenden Gaben, sind in den Manualen selbst vermerkt, eine Anzahl weiterer beruht auf oraler Überlieferung.

Die Einbindung der Navagraha und ihrer *adhi-/pratyadhidevatā* in eine Gruppe von 102 bzw. 107 Gottheiten, welche in den *agnisthāpana*-Manualen dem Hauptopfer vorausgehend bedacht werden, wird auch im Kontext eines reaktiven Opfers an die Navagraha beibehalten, mit dem Unterschied, dass diese Göttergruppe nun als Teil des *viśeṣakarma* beopfert wird. Diese Gruppe erweist sich in ihrem durchgehenden Auftreten im Zuge des *laukika*-Opfers

als ein Spezifikum der ParT.

Der hier skizzierte Ablauf des Feueropfers an die Navagraha gehorcht einer allgemein in der hauspriesterlichen Praxis befolgten Struktur nach Vorgabe des *laukikahoma*, welches den Anlass- bzw. Gottheit-spezifischen Hauptteil rahmt:

- ▷ *kalaśasthāpana* und einleitende Schritte des *laukikahoma*
- ▷ *viśeṣakarma*: Invokation und Verehrung der Navagraha, Reichung des Speiseopfers, Opferungen ins Feuer, Rezitation ihrer *mantra-s* bzw. Hymnen
- ▷ abschliessende Schritte des *laukikahoma*; wie oben beschrieben, werden *tarpana/mārcana* und *dāna* an die Navagraha in diese das Feueropfer beschliessenden Schritte integriert

Die gleichzeitige Orientierung an den Vorgaben der elaborierten Verehrung von Gottheiten – *japa, homa, tarpana, mārcana, brāhmaṇabhojana* – resultiert in einer Verschmelzung zweier 'Leitmotive', die zusätzlich gedehnt werden durch die Integrierung astrologischer Vorgaben bezüglich *japasaṅkhyā* und *grahadāna*.

11.2 *Navagrahaśāntihoma* in der Newar-Rājopādhyāya-Tradition

Obschon sich die *Rājopādhyāya-s* wie die *Parvatīya*-brahmanischen Spezialisten auf die Ritualtradition der Mādhyandinīya-Schule des Śukla Yajurveda berufen, belegt die aktuelle Ritualpraxis der Newar-hinduistischen Spezialisten eine in vielem eigenständige Tradition. Dies zeigte sich bislang in der abweichenden Integrierung der Navagraha in die hauspriesterlichen Rituale, in ihren modifizierten materiellen Formen, und wird nun am Beispiel des reaktiven Feueropfers auch bezüglich des Ritualablaufs deutlich. Wie die Durchsicht der hauspriesterlichen Manuale der RājT zeigte, fehlen Ritualkontexte, welche ein präventives *navagrahaśāntihoma* verlangen würden. Dagegen sind *grahārcana* und *-dāna* insbesondere zum Geburtstag üblich, und im Zuge von *bhīmarathārohaṇa* gehören die Navagraha zu den zentralen Opfergottheiten. Aus diesen Elementen der hauspriesterlichen Praxis baut sich denn auch ein reaktives *navagrahaśāntihoma* auf, wobei auch in der RājT das *laukika*-Feueropfer in seiner traditionsinhärenten Ausprägung als Rahmen des gesamten Ritualablaufs dient, ergänzt durch *graha*-spezifische Ritualelemente, welche den als *tathākarma* deklarierten Hauptteil füllen.

Ein *navagrahaśāntihoma* gilt, falls in elaborierter Form gemacht, als äusserst aufwendiger, mehrere Tage in Anspruch nehmender Anlass, dessen Durchführung auch die *pūrvāṅga*-Rituale am Vortag voraussetzt, darunter insbesondere *vṛddhiśrāddha*. Wie in der ParT sind in der RājT Regeln der Dehnung

bzw. Reduktion von Ritualabläufen tradiert, welche es erlauben, ein reaktives Feueropfer an die Navagraha den Umständen entsprechend zu modifizieren.

11.2.1 Beteiligte Spezialisten

Innerhalb der RājT hat sich ein Set von Ritualspezialisten herausgebildet, welches aus einem *Rājopādhyāya*, einem *Karmācārya* und aus einem *Jośī* besteht, ergänzt durch Vertreter unterschiedlicher *thar-s* zur Erfüllung spezifischer ritueller Aufgaben.

Gemäss Ratnarāja Rājopādhyāya müssten neun Priester engagiert werden, und idealerweise wäre an neun und nicht nur an einem Altar zu opfern.¹²⁵ Wie von anderen Spezialisten bestätigt, kann indes ein *navagrahaśāntihoma* auch in realistischeren Dimensionen von privaten *Yajamāna-s* veranlasst werden, in der Regel auf Anraten ihres Astrologen. In seiner minimalen Ausführung kann dieses von einem einzigen *Ācārya* bewältigt werden; sofern elaborierte *grahajapa-s* oder die Lesung eines oder aller Veden in den Ablauf integriert werden, müssen entsprechend brahmanische Priester aufgeboten werden.

Unklar blieb die Rolle der *Karmācārya-s* und *Jośī-s* beim Vollzug eines *grahaśāntihoma*. Im Gegensatz zu den grösseren lebenszyklischen Ritualen steht ihnen hier keine explizite Funktion zu, zumal sie weder für den Vollzug des Feueropfers noch für *japa* oder *vedapāṭha* infrage kommen.

Von den befragten *Karmācārya-s* in Bhaktapur wurde bestätigt, dass sie sich weder an den von *Rājopādhyāya-s* beaufsichtigten beteiligten noch ihrerseits ein explizites *navagrahaśāntihoma* für Privat vollziehen würden, jedoch könnte ein *bhairavāgnihoma* bei *grahadaśā* eingesetzt werden.¹²⁶ Elaborierte Formen des *navagrahabali* scheinen dagegen in der KarT zumindest in der Vergangenheit eine eigenständige Stellung gehabt zu haben; in den National Archives sind Varianten von *navagrahabali* verzeichnet, die den Anschein erwecken, als hätte hierhin eine durch *Ācāju-s* vollzogene Alternative zu an-

¹²⁵ Diese elaborierte Ausführung ist einzig für Bhaktapur historisch belegt (siehe oben). Śrī Girindra Śarmā Rājopādhyāya, der sich damals für die Ausführung verantwortlich zeichnete, konsultierte ein Reihe von autoritativen Texten, darunter bezüglich der Ausgestaltung der neun Altare Pratiṣṭhāmahodadhī, und bezüglich des Feueropfers ein *kuśaṇḍī*-Manual; für die Regie des Gesamtablaufs stützte er sich primär auf seine eigene Erfahrung.

¹²⁶ Dies wurde auch von *Rājopādhyāya*-Seite bestätigt, und Aiśvaryadhār Śarmā erläuterte, dass dieses Feueropfer in unterschiedlichen Kontexten zur Kontrolle negativer Einflüsse eingesetzt werde, explizit auch als Abschluss der Ritualsequenz in den ersten Tagen nach einem Todesfall, analog zu *grhaśuddhi*; vgl. SHRESHTA & SHRESHTA (0000). In den konsultierten *bhairavāgni*-Manualen gehören die *graha-s* zu den *aṅgadevatā* und werden der Verehrung der Hauptgottheit vorausgehend beopfert; für die *graha-mantra-s* aus A 1233/12, einem *bhairavāgni*-Manual aus der Hand eines *Ācāju*, siehe App. II, (c2b).

deren *śānti*-Prozeduren bestanden.¹²⁷ In der heutigen Ritualpraxis scheinen diese Formen der *graha*-Beschwichtigung in Vergessenheit geraten zu sein.

11.2.2 Benötigte Rituelliteratur

Die Vertreter der RājT betonen, dass sie sich hinsichtlich der Durchführung hauspriesterlicher Rituale auf zwei normative Traditionsstränge stützen, einerseits auf vedisch-normative Texte, welche sich wie diejenigen der ParT auf den Śukla Yajurveda berufen, andererseits auf tantrische ritualbezogene Texte, welche keinen eindeutigen Textkanon erkennen lassen.¹²⁸ Die Spezialisten der RājT stützen sich vorwiegend auf ihre eigenen Manuskripte. Dies impliziert, dass es wohl eine gewisse Standardisierung bezüglich Vollzug und Interpretation von Ritualabläufen für *homa*, *pūjā* etc. gibt, gleichzeitig aber jedes Handbuch ein einmaliges Werk darstellt, welches vom Verfasser bzw. Kopierer nach eigenen Bedürfnissen ergänzt oder kondensiert bzw. modifiziert werden konnte. Ritualpraktisches Wissen wird weiterhin weitgehend innerhalb der Familie, vom eigenen Vater oder vom persönlichen *Guru* erlernt, ferner in der praktischen Zusammenarbeit mit anderen *Rājopādhyāya-s*.

Weder gehört ein *navagrahaśāntihoma*-Manual zur Standardsammlung eines amtierenden Hauspriesters, noch finden sich Einträge unter diesem oder

¹²⁷ So zum Beispiel der unter E 1462/16 in den NA katalogisierte *Navagrahabalividhi*, welcher aus der Hand von Bhīmadeva Karmācārya stammt (undatiert, Sprache Skt., Schrift *Nevārī*). Das *vidhi* enthält im ersten Teil ein *navagrahabali*, in einem weiteren, davon losgelösten Teil sind *stotra-s* an 23 Gottheiten des Tales aufgeführt. Die *bali*-Passage steigt direkt mit den Anweisungen zu *sūryabali* ein, wie sie dann kategorisch für alle weiteren *graha-s* plus Janma beschrieben sind: vorab erfolgt eine Beschreibung des je spezifischen Gefässes und dessen Vorbereitung, wozu zum Teil das Einschreiben eines *maṇḍala* gehört. Daran schliessen das *āvāhana-mantra* gemäss (d1.4), *puṣpa*, das *dhyānamantra* gemäss (d2.5), *pūjā-saṅkalpa* (nicht ausformuliert), dann die weiteren Schritte der Verehrung, wobei die für die jeweiligen *upacāra-s* zu offerierenden Gaben spezifiziert sind, jeweils gleichbleibend eingeleitet durch *pādārgḥa*, *hastārgḥa* und *prayārgḥa*, gefolgt von *graha*-spezifischen *candana*, (farblich spezifiziertem) *yajñopavīta*, *puṣpa*, *dhūpa*, *dīpa*, *naivedya*, *pātra* (in unterschiedlichen Metallen und Formen), schliesslich *phala*. Daran schliesst ein *stotra* gemäss (e2.5), gefolgt von der gleichbleibenden Anweisung '*atra gandhādī*'. An diese schliessen Gaben, die sich für Sūrya, Candra, Budha, Bṛhaspati, Śukra und Janma gleichbleibend als '*dadhi dugdha madhu dātavyaṃ*' ('Yoghurt, Milch, Honig sei offeriert') wiederholen, wogegen für Maṅgala, Śani, Rāhu, Ketu abweichend *raktamāṃsa* ('rotes Fleisch') vorgeschrieben ist. Hieran schliesst ein je spezifisches *dakṣiṇā*, welches aus den *graha*-spezifischen Edelsteinen besteht, für Janma ergänzt durch Silber. Abschliessend ist je ein Ort, wohin das *bali* gebracht werden soll, definiert, welcher sich an Wegkreuzungen und Flüssen orientiert.

¹²⁸ Gemäss Basava Chandra Rājopādhyāya wird heute Bṛhatpuraścaryārṇava (BṛPuA), eine von Śrī 5 Mahārājādhirāja Pratāpa Siṃha Sāha Deva editierte, vierbändige Tantra-Kompilation, bezüglich ritualrelevanter Abschnitte als autoritativ angesehen; siehe zur Genese und Bedeutung dieses Textes LIDKE (2000, 55).

ähnlichen Namen in den Katalogen der lokalen Manuskriptsammlungen. Dies lässt sich einmal damit begründen, dass, im Gegensatz zur ParT, in der RājT *navagrahaśāntihoma* unter den regulären Ritualabläufen, also auch unter den *pūrvāṅga*-Ritualen fehlt (siehe unter Kap. 8.2.2). Ein weiterer Grund des Fehlens expliziter Manuale kann darin vermutet werden, dass dieses Feueropfer relativ selten ist. Wird ein solches verlangt, behilft sich der beauftragte Priester mit einer Kombination von Manualen, die hinsichtlich anderer hauspriesterlicher Kontexte verfasst wurden; entsprechend stellen sich die benötigten Ritualunterlagen folgendermassen zusammen:

- ▷ *pañcāṅga*
- ▷ *kuśaṇḍī* bzw. *kuśakaṇḍīkāyajña* als Grundmanual für das Feueropfer
- ▷ *navagrahārcana*- bzw. *navagrahapūjā*-Manual
- ▷ evtl. zusätzlich *graha*-spezifische Materialtabellen

Navagrahārcana-Manuale der RājT sind regelmässig auf eine Verwendung im Kontext der *graha*-Verehrung zum Geburtstag hin verfasst, wie die Ein- und Ausgangssequenzen deutlich machen.¹²⁹ Dieselben Manuale werden aber auch im Rahmen von *bhīmarathārohaṇa* oder *grahaśāntihoma* für die *graha*-fokussierenden Ritualschritte beigezogen.

Der im folgenden beschriebene Ritualablauf bezieht sich auf eine für den privaten Rahmen konzipierte Ausführung. Der Beschreibung des Feueropfers folgt exemplarisch einem einzigen *kuśaṇḍī*-Manual aus der Familie von Baladeva Juju, ohne also die traditionsinterne Heterogenität zu berücksichtigen. Die mir zur Verfügung gestellte Version hat Baladeva Juju von einer Vorlage aus der Hand seines Grossvaters in seine persönliche, in einem A5-formatigen Notizbuch für den täglichen Gebrauch erstellte Sammlung kopiert.¹³⁰ Das Manual beschreibt die Schritte des Feueropfers einschliesslich derjenigen, welche als Teil von *kalaśārcana* vorgeschrieben sind zur Weihung und Verehrung des Haupt-*kalaśa*, welcher als temporärer Sitz der einzuladenden Gottheiten dient, und der weiteren ritualunspezifisch aufzustellenden Repräsentationen. An *navagrahārcana*-Manualen konsultierte ich die mir zur

¹²⁹ Wie am Beispiel des *Navagrahadhyānastotra* (siehe App. I, (AppTe-7)) deutlich wird, wurden auch Manuale verfasst, die sich einzig auf die Wiedergabe der *graha*-spezifischen *mantra-s* und *stotra-s* beschränken, ohne diese in einen konkreten Ritualablauf bzw. -kontext einzubinden.

¹³⁰ Es handelt sich um eine an der Praxis orientierte, relativ knappe Beschreibung, welche direkt mit den Ritualhandlungen einsetzt. Eine Skizze veranschaulicht das Ritual-Arrangement. Der Text ist in Devanāgarī geschrieben, die zu rezitierenden Abschnitte sind in Sanskrit, die Ritualanweisungen in Newari gehalten, letztere gekennzeichnet durch Klammern. Eine inhaltliche Gliederung, wie sie in anderen Manualen ergänzt ist, fehlt.

Verfügung gestellten Manuskripte von Madhavśyam Śarmā aus Patan, von Guruśekara Śarmā (als Mikrofilm-Kopie in den National Archives unter D 70/24) und von Basava Chandra Rājopādhyāya aus Kathmandu, schliesslich das in den National Archives unter E 789/12 verwahrte, aus Bhaktapur stammende 'Navagrahadhyānastotra'. Die Navagraha-spezifischen Ritualelemente sind auch in ausführlicheren Beschreibungen von *bhīmarathārohaṇa* enthalten;¹³¹ vergleichend konsultierte ich das in den National Archives unter E 473/2 katalogisierte, sehr ausführliche *bhīmarathavidhi* aus der Hand von Ḍamvaraśekhara Rājopādhyāya, dem Vater von Guruśekhara Śarmā.

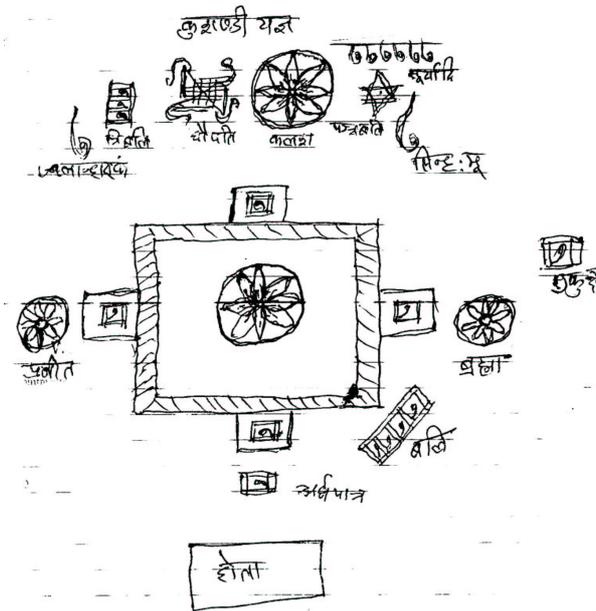
11.2.3 Ritual-Arrangement und Materialien

Als mögliche Orte der Durchführung nennen die konsultierten Spezialisten die private *pūjā-koṭhā* oder einen speziell hierfür errichteten *maṇḍapa* beim *Yajamāna* oder dessen *Purohita* zuhause oder aber in einem Tempel oder am *kuladevatā-sthāna*.

Nachdem der Boden des Opferplatzes mit einer Mischung aus Kuhdung, roter Erde und Wasser ausgestrichen wurde, schichtet der Priester mit ein bis zwei Lagen ungebrannter Lehmziegel den Feueraltar auf und streicht ihn mit derselben Kuhdungmischung aus. Die quadratische Grundform wird durch zusätzlich in den vier Hauptrichtungen nach aussen angefügte Ziegel gebrochen (siehe Abb. K2).

Die Streudiagramme (Nep. *rekhī*) werden mit gelb gefärbtem Reismehl erstellt und gelegentlich ausdekoriert mit rotem Pulver (*abhīr*). Im Feueraltar wird ein achtblättriger Lotus (*aṣṭapadma*) gestreut, symmetrisch ausgerichtet nach den Himmelsrichtungen, darum herum als Fortsetzung Stern-ähnliche Umrandungen, ähnlich der in der ParT üblichen. Für alle *kalaśa-s* und Gaṇeśa wird ein kleiner *aṣṭapadma* gestreut, für *sukundā*, *bali*, *arghapātra* und *jalakalaśa* ein *cauḍī* ('Viereck'), die weiteren *rekhī*-Symbole richten sich nach den Ritualgegenständen bzw. Gottheiten. Das Tablett mit den vom *Ācārya* benötigten Materialien der Verehrung (*pūjā-thali*) sowie das Gefäss mit den Opfergaben (*vrīhipātra*) werden direkt auf den gereinigten Boden gestellt; sie gehören nicht zum eigentlichen Arrangement und verlangen kein *rekhī*. Der Sitz des *Hotr* wird im Westen des *vedi* eingerichtet, mit Blick gen Osten.

¹³¹ In kürzeren Versionen des *bhīmaratha-vidhi* steht *grahārcana* einzig als Stichwort, was impliziert, dass der ausführende *Ācārya* ein separates Manual hierzu zur Hand nimmt.



Arrangement des *kuśaṇḍī yajña* aus dem Notizheft von Baladeva Jujū, mit ergänzenden Angaben zu Materialien und Inhalten der Gottheit-spezifischen *kalaśa-s* und Blatteller

In und um den *sthāṇḍīla* werden folgende zum Feueropfer gehörigen materiellen Repräsentationen arrangiert:

- ▷ Agni: 2 Pipal-Blätter mit *kuśapavitra* und *akṣatā* in der Mitte des Opferaltars
- ▷ die vier Veden (im E Ṛg-, im S Yajur-, im W Atharva- und im N Samaveda): je 2 Pipal-Blätter mit *jautil*, *kuśa*, *janai* auf den Altarziegeln, je auf einer 'Schlaufe' als *rekhā*
- ▷ die *daśadiklokapāla*: je 1 Pipal-Blatt mit *jautil*, *kuśa*, *janai* in den zugeschriebenen Himmelsrichtungen um die arrangierten Ziegel herum auf dem Boden, wobei *urddhva* (Zenit bzw. Brahmā) im NE und *ardha* (unten bzw. Ananta) im SW des *sthāṇḍīla* ergänzt werden, je auf einer 'Schlaufe' als *rekhā*
- ▷ Viṣṇu: dreieckiges Kupfer-Schälchen (*praṇītā*) mit Wasser, drei *kuśapavitra-s* und einer Frucht, auf *trikoṇa-rekhā* (vgl. Abb. J1)
- ▷ Brahmā: 2 Pipal-Blätter mit *kuśa*-Wurzeln, *jautil*, *janai* und 2 Stück Opferholz, darauf ein quadratisches Kupfer-Schälchen (*prokṣaṇī*) mit Wasser und einer Frucht, auf *trikoṇa-rekhā* (vgl. Abb. J1)
- ▷ *sukundā*: das mit flüssiger Butter oder Oel genährte Lichtgefäß, welches gleichzeitig Ganeśa trägt, wird vor dem Sitz des Opferpriesters auf einem ausgestreuten *cauḍī* plziert (siehe Abb. I3)

- ▷ *arghapātra*: Kupfergefäss mit Löffel, in Reichweite des *Ācārya*
- ▷ *jalakalaśa*: Krug mit rituell reinem Wasser zur linken Hand des *Ācārya*
- ▷ *bali*: 4 Blattschalen mit Reisflocken (Nep. *cyurā*) im SW des *sthaṇḍila* auf vier aneinandergestreuten Quadraten
- ▷ *ghṛtadhārā*: ein über dem Feueraltar aufgehängtes Kupfergefäss mit Loch, aus welchem die sich durch die Erhitzung verflüssigende Butter ins Feuer tropft

Für *kalaśasthāpana* wird im E des *sthaṇḍila* eine rechteckige Plattform aus zwei Lagen von ungebrannten Ziegeln erstellt, mit Kuhdungmischung bestrichen und mit einer Schicht unenthülsten Reises (*dhāna*) bedeckt. Falls eine einfache Form des *sthāpana* gewählt wird, dient ein einziger grösserer, als *pūrṇakalaśa* oder *mūlakalaśa* bezeichneter Krug zur Invokation aller Gottheiten. Um diesen werden, von links nach rechts, folgende Materialien arrangiert:

- ▷ *jvalānhaykaṃ*, der metallene Spiegel, auf einer 'Schlaufe' plaziert (als *jñāna-ko pratīka* – 'Symbol der Einsicht' – interpretiert)
- ▷ *tribali*, ausgestreut als drei aneinandergereihte Quadrate; je ein *bali* wird bereitgelegt für Gaṇeśa, für die Kuh bzw. die fünf *gomātrkā-s* (als *gogrāsa*, 'Mundvoll für die Kuh', bezeichnet) und für die *Aṣṭamātrkā-s*
- ▷ *dhaupatti*, eine Tonschale mit Yoghurt, auf elaboriertem *svasti* plaziert, als Repräsentation von Śiva interpretiert
- ▷ der *pūrṇakalaśa* im Zentrum wird mit Wasser gefüllt und den weiteren, im Laufe seiner *pūjā* zu offerierenden Substanzen angereichert, auf dem Hals wird ein *kisali* oder ein Teller mit *akṣatā*, *suparī* und Münze plaziert, schliesslich eine Kokosnuss aufgesetzt
- ▷ die sechs *parivāradevatā* ('der Familie zugehörige Gottheiten') Sūrya, Śiva, Gṛhalakṣmī, Iṣṭadevatā, Varuṇa, Nāgarāja, materialisiert in Pipal-Blättern mit *akṣatā* und Blüten, auf sechs ausgestreuten Quadraten
- ▷ *pañcabali*, ein Blattteller mit *cyurā* auf einem *ṣaḍkona-rekhā*, als Stern aus zwei Dreiecken ausgestreut, im Namen der *Aṣṭabhairava-s* bzw. des *Kṣetrapāla* zu offerieren
- ▷ *sinhaḥmū*-Gefäss aus Silber oder Kupfer, gefüllt mit rotem *sindhura*-Pulver, auf einer 'Schlaufe' plaziert

Falls in aufwendiger Ausführung gemacht, werden auf dem entsprechend grösseren rechteckigen Altar im E des Feueraltars zusätzlich zu obigen Materialien die im Rahmen von *kalaśārcana* verehrten Gottheiten in unterschiedlichen Tonkrügen auf ihr entsprechendes *rekhā* bzw. das darüber verteilte *dhāna* plaziert:¹³²

¹³² Die Angaben zur Lokalisierung gehen von der Blickrichtung des *Ācārya* aus.

- ▷ Mr̥tyuñjaya: grosser *kalaśa* mit Ausguss im Zentrum hinten¹³³
- ▷ Śiva und Śakti: je ein grosser *kalaśa* links bzw. rechts von Mr̥tyuñjaya
- ▷ Bhairava: ganz links hinten, Blattschale mit *mās*, *kālo bhaṭmās*, *cyūra*-Staub, auf *ṣaḍkoṇa-rekhī* ('Sechseck', aus zwei Dreiecken aufgebaut), in einen Kreis gesetzt, evtl. mit vier 'Schlaufen' ergänzt
- ▷ Kumārī: ganz rechts hinten, Blattschale mit *akṣatā*, *sindhura* und roter Blume auf *ṣaḍkoṇa-rekhī*, in einen *pūrṇakalaśa* gesetzt
- ▷ Gaṇeśa: ganz links, Blattschale mit *akṣatā*, *suparī*, *paśā* (alternativ grosser *kalaśa* mit aufgemaltem Gaṇeśa im N des *sthaṇḍila*, 'Blick' gegen S)
- ▷ Yakṣa (rechts von Gaṇeśa) und Yakṣī/Yakṣiṇī: rundliche, kleinere Tontöpfe mit aufgemalten Masken¹³⁴
- ▷ *aṣṭamaṅgalakalaśa-s* (für die *Aṣṭacirañjīvi*): acht kleinere *kalaśa-s* zwischen *Yakṣa* und *Yakṣiṇī* aufgereiht, auf *svastika-rekhī*, mit aufgemalten *aṣṭamaṅgala*-Symbolen
- ▷ Śrī (vorne ganz links): *kalaśa* gefüllt mit *akṣatā* (der *jvalānhaykaṃ* wird hier dazugestellt)
- ▷ Lakṣmī (vorne ganz rechts): *kalaśa* gefüllt mit *dhāna*, (der *sinhaḥmū* wird hier dazugestellt)
- ▷ *Dvadaśāḍitya-s*: 12 Pipal-Blätter mit *akṣatā*, *janai* und gelber Blüte aufgereiht zwischen Śrī und Lakṣmī, je auf einer 'Schlaufe' mit Spitze nach oben als *rekhī*

Die Navagraha als *pradhānadevatā* werden im NE des *sthaṇḍila* arrangiert auf einem achtblättrigen Lotus mit eingeschriebenen *graha*-Symbolen (siehe Seite 204).¹³⁵ Darauf wird eine Schicht *dhāna* als *āsana* gegeben, worauf die neun Blatteller mit je *graha*-spezifischem *vr̥hi*¹³⁶ plaziert werden. Auf die Blatteller werden die neun *graha-kalaśa-s* gesetzt, welche mit den Symbolen der Navagraha bemalt wurden.¹³⁷ Diese und die weiteren *kalaśa-s* sind

¹³³ Mr̥tyuñjaya, dem im Rahmen eines *grahaśāntihoma* der einzige grosse *kalaśa* geweiht wird, tritt auch in weiteren Lebenszeit-bezogenen Ritualkontexten zwingend auf.

¹³⁴ Zu Kontexten von Yakṣa und Yakṣī siehe SLUSSER (1982, 361).

¹³⁵ Vgl. Abb. O1.1-2. Die Skizze im *grahārcana*-Manual von Madhavśyam Śarmā zeigt Āditya im Zentrum und die weiteren *graha-s* in den acht Richtungen/Blütenblättern: Candṛa – SE, Maṅgala – S, Rāhu – SW, Śani – W, Ketu – NW, Bṛhaspati – N, Budha – NE, Śukra – E.

¹³⁶ Siehe App. IV, (Mat-5a) bzw. (Mat-6a).

¹³⁷ Wird das Ritual für einen bestimmten *graha* vollzogen, kann auch nur ein *kalaśa* auf dessen als *rekhī* gezeichnetes *pratīka* oder Zahlen-*yantra* gestellt werden. Für die hier vom beauftragten *Citrakāra* verwendeten Symbole siehe Abb. H1 bzw. H2.1-2. Zumal ein *grahaśāntihoma* zu einem baldigstmöglichen günstigen Zeitpunkt angesetzt wird, ist die Zeit oft zu knapp, um die *kalaśa-s* in Auftrag zu geben.

gefüllt mit rituell gereinigtem Wasser, angereichert mit den Substanzen, welche als Teil von *kalaśapūjā* offeriert werden.¹³⁸ Auf jeden *kalaśa* wird ein *kisali* (New./Nep.; Skt. *pūrṇapātra*) gesetzt, um den Vasenhals ein *janai* gelegt. Auf den Blattschalen der *graha-s* werden die weiteren je spezifischen Gaben arrangiert, welche unterschiedlich detailliert in den *grahārcana-* bzw. *bhīmaratha-*Manualen angegeben sind.¹³⁹ Diese Arrangements sind es, die im Zuge von *grahadāna* zu reichen sind.

11.2.4 Skizze des Ritualablaufs

Die hier folgende Beschreibung illustriert die zentralen Schritte des Feuerrituals, wie sie Anlass-unspezifisch im Rahmen eines jeden *laukikahoma* zu vollziehen sind mit dem Ziel, signifikante Parallelen und Unterschiede zu den beiden anderen Traditionen aufzuzeigen. Auch hier fehlen gezwungenermassen viele Details – kleinere Handlungsschritte, Handbewegungen, Materialmanipulationen/-zusammensetzungen, zu rezitierende *mantra-s* – und Erläuterungen der äusserst komplexen Symbolik und der Sinnzusammenhänge der einzelnen Handlungsschritte.

Die in grösserem Detail wiedergegebenen *graha*-spezifischen Abschnitte sind durch ausgewählte Textauschnitte im Appendix I, *mantra-s*, handlungsbegleitende Verse und Hymnen an die Navagraha im Appendix II bzw. *graha*-spezifische Materialien im Appendix IV bzw. V dokumentiert.

Einleitende Schritte gemäss *kuśaṇḍī-yajña*

Die folgenden Ritualschritte sind vor jedem Ritual zu vollziehen:¹⁴⁰

- ▷ *nasalā* (New., Skt. *ācamana*) – der *Ācārya* nimmt Wasser aus *pañcapātra* in die rechte Hand, trinkt davon und streicht den Rest über Stirn und Haare

¹³⁸ Eine Ausnahme bilden die *kalaśa-s* für Śrī und Lakṣmī, welche mit *akṣatā* bzw. für Lakṣmī mit *dhāna* gefüllt sind.

¹³⁹ Siehe App. IV; in der Aufstellung unter (Mat-5) sind dies insbesondere die unter 'taral padārtha' aufgeführten, ferner *ratna* und *vastra*, zudem werden regelmässig die unter (Mat-6) aufgeführten *cinha* (Silberplättchen mit *graha*-spezifisch eingestanzten Symbolen) und *dhātu*, Stücke der *graha*-spezifischen Metalle, beigegeben und unterschiedlich weiter ergänzt. Weitere in diesen Aufstellungen spezifizierten Substanzen wie *candana*, *puṣpa*, *dhūpa* sind im Zuge der Verehrung zu reichen.

¹⁴⁰ In der Skizzierung der rahmenden Ritualschritte beziehe ich mich im folgenden insbesondere auf das *kuśaṇḍī-yajña*-Manual von Baladeva Jujū und seine Erklärungen; ich zog ferner die entsprechenden Abschnitte im oben erwähnten *bhīmarathā*-Manual (E 473/2, vgl. App. I, (AppTe-8)) und in dem in Patan herausgegebenen *maharathāroḥana*-Manual (RĀJOPĀDHYĀYA, 2001) bei, stütze mich ferner auf die Erläuterungen von Ratnarāja Rājopādhyāya.

- ▷ *sinha* (New.) – der *Ācārya* gibt sich selbst ein Stirnmahl, dann eine Blume auf den Kopf
- ▷ *sūryārgha* – der *Ācārya* nimmt Blume, *sindhura*, Wasser, Reis in die Hand und rezitiert einleitend ein *mantra* an Viṣṇu-Nārāyaṇa, spricht dann *saṅkalpa* für *argha* und gibt den Handinhalt vor sich auf den Boden und rezitiert das VedM von Sūrya (*Oṃ ā ākṛṣṇena rajasā φ*)
- ▷ *nyāsa, prāṇāyāma*
- ▷ *gurumaṇḍala* – der *Ācārya* giesst mit *argha*-Wasser einen Kreis auf den Boden, offeriert Blumen, *tika*, Reis und Wasser in dessen Zentrum zur Rezitation des zugehörigen *mantra* und *stotra*, gibt sich eine der offerierten Blüten auf den Kopf und besprenkelt sich mit *argha*-Wasser auf den Kopf; zu einem weiterem *mantra* gibt er eine Blüte auf den Kopf, eine auf den eigenen Sitz und eine dritte wirft er über die rechte Schulter nach hinten.
- ▷ Verehrung von *sukundā (dīpa)* und Gaṇeśa

Die einleitenden *homa*-bezogenen Ritualschritte sind auch in der ParT weitgehend von VedM begleitet:

- ▷ Verehrung von zwei Stück Holz und zwei *kuśa*-Halmen: diese hält der *Ācārya* hierfür in der linken Hand und legt sie anschliessend auf das *pūjāthali*
- ▷ *bali*: der *Ācārya* verehrt die vier aneinander gefügten Quadrate des *homa*-bezogenen *bali* im Namen von (1) Gaṇapati, (2) *Kṣetrapāla*, (3) Durgā und (4) der *Digpāla-s*, das die Verehrung beschliessende *stotra* bittet Bhairava um Befriedung¹⁴¹; abschliessend erfolgt *bali-visarjana* ('Versenken der Opferspeise') durch Besprenkeln mit Wasser aus dem *arghapātra*
- ▷ 'Reinigung' und Weihung des *yajñakuṇḍa* (jede der nachfolgenden Handlungen ist von einem VedM begleitet): der *Ācārya* bestreut den Opfaltar mit Puffreis zur Anrufung der Sonne, rezitiert das *gāyatrī-mantra*, legt *kuśa* in die Mitte, wischt die Altarziegel mit zwei *kuśa*-Halmen ab, berührt den Altar, besprenkelt ihn mit Wasser aus dem *arghapātra*, verehrt ihn mit *akṣatā*, gibt Blumen ins Zentrum, legt ein Pipal-Blatt darauf, streicht den Altargrund flach, gibt etwas von der Opfermischung auf das Blatt, gefolgt von *kuśa*-Halmen, etwas *ghyū* und einer Blüte, um dann mit gelbem Baumwollfaden (New. *kuhmaḥkām*) die Altarziegel zu einer protektiven Formel zu unwickeln

¹⁴¹ S. 2, z9–z11:

*nityānandamayam śāntam nirvikāram nirāmayam /
vyomātitaṃ paraṃ śāntam bhairavam taṃ namāmyaham //*

- ▷ *nipucaḥ* (New.): Im SE des Altars streut er dann zwei Häufchen *akṣatā* und verehrt diese mit Puffreis, einem Stück Zuckerrohr und Reis zu einem VedM, welches Sonne und Mond, im zweiten Teil Lakṣmī einlädt
- ▷ Aufschichten des Holzes: er nimmt eines der Holzstücke in die Hand und vollzieht dessen rituelle Reinigung durch Besprenkeln mit *argha*-Wasser und die Rezitation des *gāyatrī-mantra* (*gāyatrīśodhana*), worauf er vier doppelt gelegte quadratische und drei als Dreieck gelegte einfache Schichten Feuerholz, insbesamt 32 Holzscheite, im Altar aufschichtet und mit *akṣatā* verehrt
- ▷ Anzünden des Feuers (*agnisthāpana*): der *Ācārya* zündet ein Stück *sintā*-Holz, welches mit einem *ghyū*-getränkten Docht versehen ist, an und stellt es in ein Gefäss, zu einem weiteren VedM kreist er gelbe und braune Senfsamen (*ikāpaḥkā*) dreimal um die Flamme streut sie dann darüber. Darauf nimmt er *akṣatā* und Wasser in die Hand, umkreist die Flamme dreimal und gibt den Handinhalt daneben auf den Boden. Gleich verfährt er beim Reichen von *battī*, in der Form eines mit *ghyū* getränkten, brennenden Baumwolldochts, und mit etwas von der Opfermischung
- ▷ Einsetzen des Feuers: der *Ācārya* benetzt sich die Hände und berührt dann seine Augen, besprenkelt dann das *sintā*-Holz, vollzieht ein weiteres Mal *gāyatrīśodhana*, während er das Holzstück berührt, und reicht dann *candana*, *akṣatā* und Blumen. Er kreist dann mit ausgestecktem Mittel- und Zeigefinger der linken, dann der rechten Hand um die *sintā*-Flamme und klopft beide Finger auf der anderen Handfläche ab, worauf er *dhenumudrā* zeigt, darauf eine Blume offeriert und das Holzstück wie einen Stift in die re Hand nimmt, dreimal um das aufgeschichtete Holz kreist und dann von oben in dessen Mitte einsetzt. Diese Sequenz beschliesst er mit einer längeren *svasti*-Rezitation, eine Anzahl vedischer Gottheiten anrufend, dem Auflegen der beiden anfangs verehrten und auf dem *pūjā*-Tablett plazierten Holzstücke und einem nochmaligen Besprenkeln des Feuers mit Wasser aus dem *arghapātra*
- ▷ Verehren der auf dem Altarrand in den vier Himmelsrichtungen plazierten Veden und der zehn um den Altar arrangierten *dikpāla*-s
- ▷ *praṇāma*: der *Ācārya* taucht zwei Pipal-Blätter in *ghyū* und gibt sie ins Feuer, worauf er mit gekreuzten Armen und offenen Händen den Flammen seinen Respekt erweist
- ▷ *brahmā-pūjā* im S des Altars, anschliessend *viṣṇu-pūjā* im N des Altars; diese Sequenz abschliessend nochmalige Verehrung des Feuers

Die als *kalaśārcana* eingeleiteten Ritualschritte durch den *Ācārya* beinhalten:¹⁴²

- ▷ Verehrung des *pūrṇa-kalaśa*
- ▷ Verehrung und Offerieren des *tribali* im Namen von Gaṇeśa, den fünf *gomātrkā-s* und den *Aṣṭamātrkā-s*
- ▷ Verehrung der *kṣetrapāla-s* / *bhairava-s* und Offerieren von *pañcabali*
- ▷ Verehrung des Yoghurt-Gefässes im Namen von Śiva
- ▷ Verehrung der sechs *parivāradavatā* (Sūrya, Śiva, Gṛhalakṣmī, Iṣṭadevatā, Varuṇa, Nāgarāja)
- ▷ Verehrung von Śrī und Lakṣmī
- ▷ Invokation der Gottheiten in den Haupt-*kalaśa* zum Werfen von *akṣatā*
- ▷ Rezitation einer Version des *śāntipāṭha*
- ▷ Offerieren von *dhūpa*, Früchten und *naivedya* (süßes und gesalzenes Gebäck), letztere werden abschliessend zur Rezitation eines VedM mit Reis und Wasser bestreut
- ▷ *japa* mit *akṣatā* in der Hand
- ▷ *stotra* mit gefalteten Händen, welche Puffreis und Reis einschliessen
- ▷ (hier schliesst sich die Invokation und Verehrung von Mṛtyuñjaya an, sofern dieser in einem separaten *kalaśa* präsent ist)

Fortsetzung der einleitenden *homa*-spezifischen Schritte:

- ▷ 'Reinigen' der drei Opfergeräte (*śruvā*, *dhagaḥ*, *catuvā*), welche der *Ācārya* hierfür vor sich auf den Boden legt, mit *argha*-Wasser besprenkelt, dann mit zwei *kuśa*-Halmen abwischt und diese anschliessend ins Feuer wirft
- ▷ Erwärmen von *ghyū* im Feuer mithilfe des *dhagaḥ*
- ▷ Aufsetzen des *khīr*¹⁴³ in der NE-Ecke über dem brennenden Feuer
- ▷ Opfern von *ghyū* mithilfe des *dhagaḥ* aus dem *catuvā*
- ▷ in Butter des *catuvā* getunchte *kuśa*-Halme ins Feuer geben
- ▷ ein in die Butter des *catuvā* getunchtes Holzsplit ins Feuer geben

¹⁴² Die Anlass-unspezifisch in ihren materiellen Repräsentationen zu verehrenden Gott- und weiteren Wesenheiten umfassen: (1) Agni, (2) *daśadīpāla-s*, (3) die vier Veden, (4) Brahmā (*prokṣaṇī*) und Viṣṇu (*praṇītā*), (5) *sarve deva-s* (invoziert in den *pūrṇakalaśa*), (6) Gaṇeśa, die fünf *gomātrkā-s*, Kumārī und die weiteren der *Aṣṭamātrkā-s*, (7) *Kṣetrapāla* (auch als *aṣṭabhairava* adressiert), (8) Maheśvara bzw. Umāpati, (9) die *parivāradavatā* Sūrya, Śiva, Gṛhalakṣmī, Iṣṭadevatā, Varuṇa, Nāgarāja, (10) Śrī und Lakṣmī.

¹⁴³ *khīr* (Skt. *kṣīra*, *pāyasa*) wird aus Milch, Reis, Zucker, *masalā* und Puffreis, wahlweise durch getrocknete Kokosstücke, Honig, Cashewnüsse etc. angereichert, wird in einem auf einem Dreibein (New. *vadhyañca*) platzierten Kupfergefäss (New. *taḥlicā*) direkt auf dem Opferfeuer zubereitet.

- ▷ Reflektieren des eigenen Gesichtes in der geschmolzenen Butter
- ▷ Weihung und Verehrung der Opferwerkzeuge, begleitet vom Offerieren von Wasser, *candana*, *akṣatā* und Blumen, worauf je eine *ghyū*-Opferung mit dem *śrūvā* und dem *catuvā* erfolgt
- ▷ Vollzug der *daśasaṃskāra-s* für Agni, abgerundet durch *agnidhyāna*, wobei Agni mit seinen sieben Zungen und sieben Farben evoziert wird
- ▷ Opfern von 18 Holzarten¹⁴⁴, abschliessend eine *ghyū*-Opferung mit dem *catuvā*
- ▷ je eine *ghyū*-Opferung mittels des *catuvā* an die eingeladenen Gott- und weiteren Wesenheiten, begleitet vom jeweiligen *nāmamantra*
- ▷ diesen Teil abschliessend eine zehnmahlige *ghyū*-Opferung mit dem *catuvā* zur Rezitation des *gāyatrī-mantra* und eine einzige *ghyū*-Opferung mit dem *śrūvā*, begleitet von der Rezitation eines *mantra* an Agni, welches diesen in seiner Siebenheit evoziert
- ▷ Besprenkeln des *vrīhipātra* mit Wasser, worauf dieser über das Feuer gehalten und mit *kuśa*-Halmen abgestreift wird, welche dann ins Feuer geworfen werden
- ▷ Mischen der als *saptadānya* bezeichneten Opfermischung im *vrīhipātra*: Gerste, schwarzer Sesam, Holzspäne, Fruchtstücke, Stoffstücklein, Molasse, Puffreis, *ghyū*, Milch
- ▷ Rezitieren des *gāyatrī-mantra* zur 'Reinigung' des nunmehr gefüllten Gefässes, welches der *Ācārya* abschliessend an die Stirne führt
- ▷ zehnmahliges Opfern der *vrīhi*-Mischung mit der rechten Hand zur Rezitation des *gāyatrī-mantra*, gefolgt von je drei *vrīhi*-Opferungen an die Anlass-unspezifisch eingeladenen Gott- und weiteren Wesenheiten, begleitet vom zugehörigen *nāmamantra*:¹⁴⁵
 - ◊ Agni
 - ◊ Gaṇeśa

¹⁴⁴ Diese 18 Holzarten sind als Fertigmischung zu kaufen.

¹⁴⁵ Gemäss Manual von Baladeva Juju; diese Serie ist nicht gleichermassen stabil wie die Anlass-unspezifisch invozierte und beopferte Gruppe der 102 bzw. 107 in der ParT (siehe oben), wie die Aufzählung von Gautama Śarmā zeigt:

Agnidevatā (inklusive Vollzug von *daśakarma*), Brahmā, Viṣṇu, Maheśvara, die vier Veden, *praṇītā* und *prokṣaṇī*, *ṣoḍaśakalā*, *Aṣṭacirañjīvi*, Kapilā und die weiteren der fünf *gomātara-s*, Gaṇeśa, Kumārī, Bhairava, Sūryanārāyāṇa und die weiteren der zwölf *āditya-s*, *grhadevatā* (die dem Haushalt verbundenen, auch als *parivāradevatā* bezeichneten Gottheiten), *kuladevatā* (die Clangottheit), *iṣṭadevatā* (die persönliche Wunschgottheit), *sthānadevatā* (Skt., Nep. auch *ṭol-ko devatā*): hierzu gehören die Schreine von Gaṇeśa, Bhairava, Kumārī, Nāsadeō im eigenen Quartier (*ṭol*) *sūryādinavagraha*, *daśadīkṣāla-s*, *deśa-ko nimitta* ('auf das Gebiet – hier auf Nepal – bezogene'): *Rāja*, Paśupati, Taleju, Gorakhakālī, Dakṣiṇakālī und weitere nach Wunsch. Eine elaboriertere Liste von Opfergottheiten führt E 473/2 (siehe unten).

- ◇ Durgā
 - ◇ *Kṣetrapāla*
 - ◇ Brahmā
 - ◇ Praṇīta (Viṣṇu)
 - ◇ *daśadikpāla-s* (einzeln als Indra, Agni, Yama, Naiṛṭya, Varuṇa, Vāyu, Kubera, Īśāna, Adha, Ardhva)
 - ◇ die vier Veden von Ṛgveda bis Atharvaveda
 - ◇ Āditya und die weiteren der Navagraha
 - ◇ die *Aṣṭacirañjīvi*
 - ◇ die Monate etc. (*māsa*, die *pakṣa*, *tithi*, *nakṣatra*, *yoga*, *karaṇa*, *muhūrta*, *rāśi* und *ṛtu*)
 - ◇ die *ṛṣi-s*
 - ◇ Sūrya-Nārāyaṇa, Sadāśiva, Gṛhalakṣmī, Iṣṭadevatā, Varuṇa, Nāgarāja (*parivāradevatā*)
 - ◇ Gaṇapati, die fünf *Gomatṛkā-s*, die acht *mātṛkā-s*, Śrī, Lakṣmī
 - ◇ 'alle (weiteren) Götter und Göttinnen' (*sarvebhyaḥ devadevībhyaḥ*)¹⁴⁶
- ▷ diesen Teil beschliessend erfolgen eine zehnmalige *vr̥thi*-Opferung zur Rezitation des *gāyatrī-mantra* und eine einzige *ghyū*-Opferung mit dem *śruvā*, begleitet von der Rezitation des obigen *mantra* an Agni
- ▷ *devapratīṣṭhā*: die eigentliche Einbindung der geladenen Gottheit in den Opfervollzug erfolgt, indem der *Ācārya* drei Pipal-Blätter auf den Boden plaziert mit je einer Handvoll der Opfermischung, davon von Hand dreimal opfert, dann mit dem *śruvā* die drei Pipal-Blätter berührt und *ghyū* und Puffreis opfert; er plaziert dann die drei Pipal-Blätter auf dem *mūlakalaśa*, gefolgt von zehn Opferungen zur Rezitation des *gāyatrī-mantra* und einer einzigen *ghyū*-Opferung mit dem *śruvā*, mit welchem er dann den *mūlakalaśa* berührt, nochmals das *gāyatrī-mantra* rezitiert zu zehn *vr̥thi*-Opferungen, gefolgt von einer *ghyū*-Opferung mit dem *śruvā*, worauf er Puffreis in die Richtung des *mūlakalaśa* wirft zur Rezitation eines weiteren VedM
- ▷ Anrufung der *iṣṭadevatā* und der *kuladevatā*¹⁴⁷, ferner der Gottheiten des Quartiers, gefolgt von *vr̥thi*-Opferungen an diese und wiederum der abschliessenden Opfersequenz zum *gāyatrī-mantra* und einer *ghyū*-

¹⁴⁶ Hierbei handelt es sich um eine verkürzte Fassung, an deren Stelle in anderen Manua- len eine unterschiedlich elaborierte Anzahl von orts- und landesspezifischen (*sthānadevatā* bzw. *deśapati*) und ortsungebundenen (*vahīpati*) Gottheiten namentlich aufgeführt sind als Empfänger von Opferungen; im oben zitierten *bhīmaratha*-Manual (E 473/2, S. 42–46) sind beispielsweise 168 Gottheiten über ihre *namamantra-s* aufgelistet, darunter die Navagraha plus Janma, gefolgt von knapp 100 in und um Kathmandu (*kantipura-deśa*) lokalisierten Gottheiten, für welche je ein VedM aufgeführt ist.

¹⁴⁷ *iṣṭadevatā* und *kuladevatā* sind im Manual von Baladeva Jujū mit *āgañdyah* bzw. *dīgudyah* gleichgesetzt.

Opferung mit dem *śruvā*

An diese einleitende Opfersequenz schliesst der als *tathākarma* (vgl. in der ParT: *viśeṣakarma*) bezeichnete Hauptteil des Opfers, welcher die Anlass-spezifischen Schritte beinhaltet, im vorliegenden Kontext die sich spezifisch auf die Navagraha konzentrierende Ritualelemente (siehe unten).

Die beschliessenden Ritualschritte

Nach dem Vollzug der Navagraha-spezifischen Ritualschritte und der Opferungen an alle weiteren ortsspezifischen und -unabhängigen Gottheiten erfolgen die Anlass-unspezifisch das Feueropfer beschliessenden Ritualhandlungen, deren wichtigsten Schritte sich wie folgt darstellen:

- ▷ *brāhmaṇapūjā* durch den *Yajamāna*
- ▷ Verteilen von Münzen an *pūrṇa-kalaśa*, *sukundā* (Gaṇeśa), Opferfeuer und alle weiteren materialisierten Gottheiten
- ▷ *dakṣinā* an den bzw. die amtierenden Priester
- ▷ *svastivacana* durch den *Ācārya*, der hierzu dem *Yajamāna* eine Blüte auf den Kopf gibt
- ▷ eine *vr̥hi*-Opferung durch den *Yajamāna*; falls *khīr* zubereitet wurde, ist dieser nun zur *vr̥hi*-Mischung zu geben oder portionenweise an Agni selbst ins Feuer, dann an die *kalaśa*- und alle weiteren invozierten Gottheiten in kleinen Häufchen darzubringen
- ▷ Opfersequenz mit (1) Opferungen zur Rezitation des *śāntipāṭha* (VS 36.17), abgeschlossen durch eine *ghyū*-Opferung mittels des *śruvā*;
(2) Opferungen zur Rezitation des *puṣṭipāṭha* (drei Opferungen zu 'puṣṭikāya svāhā', gefolgt von VS 3.60cd), abgeschlossen durch eine *ghyū*-Opferung mittels des *śruvā*, nachdem dieser die auf dem Boden platzierten Pipal-Blätter berührt hat;
(3) Opferungen zur Rezitation eines den König adressierenden SmāM, abgeschlossen durch eine *ghyū*-Opferung mittels des *śruvā*;
(4) Opferungen im Namen von Prajāpati, abgeschlossen durch eine *ghyū*-Opferung mittels des *śruvā*;
(5) Opferungen im Namen des *Yajamāna*, dann seiner Gattin, abgeschlossen durch eine *ghyū*-Opferung mittels des *śruvā*.
- ▷ der *Ācārya* verteilt zu Päckchen gefaltete Pipal-Blätter, welche etwas *vr̥hi* und *ghyū* des *śruvā* enthalten, vorab an sich und ggf. weitere Priester, dann an den *Yajamāna*, schliesslich an alle weiteren Anwesenden, die sich das Päckchen auf den Kopf bzw. ins Haar stecken
- ▷ eine diesen Teil beschliessende zehnmalige *vr̥hi*-Opferung zum *gāyatrī-mantra* und eine *ghyū*-Opferung mittels des *śruvā*, den der *Ācārya* dann

in die linke Hand nimmt und die Stirn des *Yajamāna* und dann aller Anwesenden berührt

- ▷ zur Rezitation von *śāntipāṭha* (VS 36.17) gibt er weisse Jasminblüten und lange, buttergetränkte Baumwollfadenbündel (New. *khyalu itāḥ*) ins Opferfeuer
- ▷ zur Rezitation des *gāyatrī-mantra* opfert er *khīr* (ersatzweise *vr̥hi*), woran eine zehnmalige *vr̥hi*-Opferung zum *gāyatrī-mantra* und eine *ghyū*-Opferung mittels des *śruvā* anschliesst
- ▷ *aṣṭavr̥hi-homa* erfolgt in der Opferung einer Reihe von Substanzen, darunter *yajñauṣadhī*, *sarvauṣadhī*, *sākhi* (New.; Nep. *karkalo*, runde kleine Samen), *mūla*, *kaiśī* (bittere Frucht), *bela* (Stechapfel)¹⁴⁸
- ▷ für *pūrṇāhuti* plaziert der *Ācārya* eine *suparī*-Nuss und eine Münze auf dem *śruvā*, übergiesst diese mit im *dhaga* erhitzter Butter und gibt sie schliesslich ins Feuer
- ▷ *agnirakṣa* (New. *agñīkḥā*): der *Ācārya* gibt dem *Yajamāna* und sich selbst ein Stirnmal, zubereitet auf dem *śruvā* aus *vr̥hi*-Asche vom Opferfeuer und *ghyū*; hiernach legt er alle drei Opfergeräte umgekehrt auf den Boden
- ▷ der *Ācārya* zeichnet vor sich auf dem Boden einen Kreis aus Wasser, gibt eine Blüte in die Mitte und verehrt diese mit Reis; alle Anwesenden nehmen Blüten und Reis in ihre gefalteten Hände, während er eine längere Bittformel rezitiert; der Inhalt der Hände wird dann im Wasserkreis abgelegt, der *Ācārya* gibt eine Blüte ins Feuer und verteilt die restlichen an die Anwesenden, welche sie sich auf den Kopf geben
- ▷ der *Ācārya* übergibt die für die Invokation der Veden und *dikpāla*-s ausgelegten Pipal-Blätter dem Feuer, wonach er nochmals mit gekreuzten Armen die Handflächen mehrmals gegen das Feuer und dann an sein Gesicht hält (Skt. *agniloḥa rakṣā*, Nep. *ago tapne*, New. *mataphā tācā tvāye*) und sich ein Stirnmal aus Asche gibt
- ▷ er kreist den *arghapātra* über dem Feuer stellt ihn dann umgekehrt ab, gibt die beiden Holzstücke aus dem *prokṣaṇī* ins Feuer, legt dann den *brahmā-kuśapavitra* und Reis zum *vedi*
- ▷ *ṣeṣāhuti*, die Opferung der restlichen *vr̥hi*-Mischung und des verbleibenden *ghyū*
- ▷ abschliessendes *nyāsa* und *argha* an Sūrya
- ▷ Rezitation von *kṣamasva* (New., vgl. Skt. *prāyaścitta*), einer formelhaften Bitte um Vergebung etwaiger Unterlassungen oder Fehler im Vollzug des Opfers

¹⁴⁸ Gemäss Erläuterung von Baladeva Juju dienen diese der Läuterung von Agnis 'Verdauungstrakt' nach dessen Konsumation der Opfertgaben.

- ▷ *dāna-* und *dakṣiṇā* durch den *Yajamāna* an den/die Priester, eingeleitet durch *brāhmaṇaprārthanā*
- ▷ *siphārti* (aus New. *siphā* plus Nep. *ārati*, Skt. *puṣpavṛṣṭi* – 'Blumenregen'), wozu der *Ācārya* den *Yajamāna* mit einer Mischung aus Blüten, Puffreis, *yaḥmadhi*, *mutumadhi* (Gebäck, siehe App. V), Frucht- und Gemüstückchen aus dem Getreidemass (*pati*) 'begiesst' zur Rezitation einer glückwünschenden Formel
- ▷ *abhiṣeka* des *Yajamāna* durch den *Ācārya* mit dem Wasser des *pūrṇakalaśa*, der ihm dann eine *ṭika* mit Yoghurt aus dem *dhaupatti* auf die Schläfe aufträgt
- ▷ *āśirvāda*, die Rezitation eines 'Segensspruchs' durch den *Ācārya*, gefolgt vom Verteilen von Blüten und fünffarbigem Zwirn (*pasukā*), letzterer um den Hals zu binden, an den *Yajamāna* und alle Anwesenden
- ▷ der Familienälteste nimmt den metallenen Spiegel (New. *jvalānhaykaṃ*) und schaut sein Gesicht, während seine Frau *sindhura* aus dem *sinhaḥmū*-Gefäss an alle anwesenden Frauen verteilt

Die im Rahmen eines reaktiven Opfers an die Navagraha empfohlene *kumārīpūjā*, wobei eine sich an *japasaṅkhyā* ausrichtende Anzahl Mädchen verehrt werden, schliesst sich hier an, falls nicht in die das Opfer vervollständigenden Handlungen eingebaut. Idealerweise würde zudem die Speisung einer wiederum von *japasaṅkhyā* abhängigen Anzahl Brahmanen veranstaltet.

11.2.5 Spezifische Elemente an die Navagraha

Der als *tathākarma* bezeichnete Hauptteil des Opfers wird im Rahmen eines *navagrahaśānti* durch die elaborierte Verehrung und Beopferung der Navagraha ausgefüllt. Als Grundlage dient ein *navagrahārcana-vidhi*, alternativ ein *bhīmaratha-vidhi*, sofern letzteres die *graha*-spezifischen Sequenzen detailliert aufführt.

Diesen Teil beginnend vollzieht der *Yajamāna* seinerseits die einleitenden reinigend-weihenden Handlungen – *nasalā*, *sinha*, *sūryārgha*, *nyāsa*, *prāṇāyāma*, *gurumaṇḍala*, *sukundā* – unter Anweisung des *Ācārya*, der in der Regel die zugehörigen *mantra-s* rezitiert.¹⁴⁹ Daran schliessen die Verehrung des Haupt-*kalaśa* und des Opferfeuers, wobei der *Yajamāna* nebst Wasser, Blumen und Reis auch *dhūpa*, brennende Baumwolldochte, Früchte und *naivedya* reicht, *japa*, wozu der *Yajamāna* Reis in der Hand hält, und *stotra*, wozu er

¹⁴⁹ Diese anfangs zu vollziehende Ritualschritte sind auch in den konsultierten *grahārcanavidhi-s* stichwortartig aufgeführt, mit unterschiedlich ausführlichen Anweisungen in Newārī.

eine Blüte, Reis und Puffreis in den zur Grussgeste (Nep. *binti*) gefalteten Händen hält.

Hier schliesst sich *grahārcana* an, für alle *graha-s* und Janma gegliedert in:¹⁵⁰

- (1) *āvāhana* bzw. *āsana*, das Herbeirufen und Offerieren des Sitzes an den *graha* und seine *adhi-* und *pratyadhidevatā*;
- (2) *dhyāna*, die mentale Evokation der Gottheit mit ihren spezifischen Attributen, evtl. schliessend in der dreifachen Wiederholung ihres *bīja-mantra*;
- (3) *tryañjali*, das dreimalige Rezitieren des *bīja-* oder *kuṭākṣrī-mantra*¹⁵¹
- (4) *vedārcana*, die Rezitation des *vedokta-mantra*, gefolgt von demjenigen der zugehörigen *adhidevatā* und *pratyadhidevatā*;
- (5) *pūjā*, die Verehrung in 16 Schritten, unter Nennung der *graha*-spezifisch zu reichenden Gaben (siehe App. IV, (Mat-5) bis (Mat-8));
- (6) *japa*, die wiederholte Rezitation des Gottheit-spezifischen *bījamantra*;
- (7) *stotra*, die Rezitation einer Gottheit-spezifischen Hymne.

Die entsprechenden äusserlich sichtbaren Handlungen beinhalten:

- (1) *āvāhana* bzw. *āsana*: Platzieren einer Blüte am Ort der Invokation, also auf dem entsprechenden *vrīhi*-Teller;
- (2) *dhyāna*: der Praktizierende hält eine Blüte mit drei Fingern der linken Hand, deren Ellbogen auf die rechte Hand abstützt, vor der Brust (siehe Abb. M1) und offeriert diese abschliessend;
- (3) *tryañjali*: der Praktizierende offeriert dreimal mit beiden zu einem Gefäss geformten Händen Blüten und *akṣatā*;
- (4) *veda* bzw. *vedārcana*: beim Abschluss jedes der drei VedM reicht der Praktizierende Blüten und *akṣatā*;
- (5) *pūjā*: das Reichen der den *upacāra-s* entsprechenden Gaben erfolgt zur Wiederholung des *nāmamantra* des *graha*, für *dhūpa*, *dīpa*, *naivedya* je alternativ zu einem *graha*-unspezifischen SmāM;
- (6) *japa*: als Teil von *arcana* ist ein zehnmaliges, tonloses Wiederholen des *mantra* üblich, an den Fingergliedern der linken Hand abzuzählen, während die rechte Hand *akṣatā* und Blüten hält, die der Praktizierende abschliessend teils der Gottheit reicht, teils sich auf den eigenen Kopf streut;
- (7) *stotra*: zur Rezitation des *graha*-spezifischen *stotra* hält der *Ācārya*, ggf. auch der *Yajamāna*, die Hände gefaltet vor der Brust (*añjali-mudrā*).

Die Verehrung aller *graha-s* plus Janma folgt demselben Schema. Die

¹⁵⁰ Siehe die diesbezüglichen Auszüge aus Manualen unter App. I, (AppTe-8a), (AppTe-9a) und (AppTe-10).

¹⁵¹ Hiervon sind in den konsultierten *vidhi-s* verschiedene Versionen angegeben; vgl. App. II, (c2e) und (c2f).

āvāhana-mantra-s nehmen die Namen der jeweiligen *adhi-* und *pratyadhidevatā* auf (App. II, (d1.4)). Die *dhyāna-mantra-s* entsprechen weitgehend den unter App. II, (d2) aufgeführten, die im *vidhi* von Basava Chandra Rājopādhyāya und Guruśekhara Śarmā der *dhyāna*-Sequenz folgenden *kuṭākṣarī-mantra-s* den unter App. II, (c2f) wiedergegebenen. Die jeweils als 'veda' eingeführten *mantra-s* sind weitgehend identisch mit den in der ParT üblichen *vedoktamantra-s* der *graha-s* und ihrer *adhi-* bzw. *pratyadhidevatā* (App. II, (a1) bis (a3)). Die im Laufe von *ṣoḍaśopacārapūjā* zu reichenden Materialien definieren sich insbesondere über die *graha*-spezifischen Farben, wobei die im Rahmen von *dhūpa* oder *naivedya* zu reichenden Substanzen zum Teil spezifiziert sind. Für *japa* sind im Manual von Basava Chandra Rājopādhyāya die unter App. II, (c2d) aufgeführten *bīja-mantra-s* definiert, wogegen sich das Manual von Madhanśyama Śarmā hier ausschweigt. Die *stotra-s* schliesslich erweisen sich mehrheitlich als einversige Varianten, welche Herkunftsort, Geburtsdatum, *gotra /kula*, *adhidevatā* aufnehmen, jeweils ergänzt durch einen für alle ähnlich lautenden zweiten Vers, in welchem im Namen des *Yajamāna* um die Befriedung von *graha*-verursachten Leiden über den Vollzug des entsprechenden *arcana* gebeten wird (vgl. App. II, (e2.7)).

Die wie in der ParT zwingend an ein *grahaśāntihoma* gekoppelte *japa*-Sequenz könnte in den Ablauf von *arcana* integriert werden, doch sprengt deren Umfang in der Regel den zeitlichen Rahmen, weshalb sie dem Feueropfer vorgezogen wird und dem oben im Kap. 9 beschriebenen Ablauf folgt. Nach Möglichkeit werden zusätzlich zum *Ācārya* Priester engagiert, die parallel zum Feueropfer *japa* vollziehen. Die Anzahl der Feueropferungen im Namen der *graha-s* richtet sich nach den vorgegebenen *japa*-Wiederholungen¹⁵² und können dieselbe Anzahl beinhalten, häufiger aber einen Zehntel, gar einen Hundertstel davon betragen.¹⁵³ Zum Durchzählen wird eine *japamālā* mit 108 Einheiten benutzt, wobei nach jedem Durchgang eine Opferung von *ghyū* mittels des *śruvā* erfolgt. Die Opferungen werden gemäss konsultierten *bhīmaratha*-Manualen begleitet vom VedM, hier schliessend auf *svāhā* (siehe App. I, (AppTe-8d)). Eine Alternative besteht darin, das gewählte *jāpamantra* auch für die Opferungen beizubehalten, wie Guruśekhara Śarmā und Ratnarāja Rājopādhyāya erläutern.

Auch bezüglich der Opfermaterialien im Namen der einzelnen *graha-s* scheinen mehrere Praktiken denkbar. Die *graha*-spezifischen Hölzer (*samidhā*) werden durchwegs empfohlen, ersatzweise wird eine einzige Holzart für alle

¹⁵² Siehe App. IV, (Mat-5a), weitgehend identisch die Angaben in den Almanachen.

¹⁵³ Die Beziehung zwischen *japasankhyā* und *āhuti-sankhyā* wird wie in der ParT über *daśāṃsa* (1/10), ggf. über *ṣaṭāṃsa* (1/100) hergestellt.

verwendet.¹⁵⁴ Als *caru* werden entweder ausschliesslich die dem *graha* zugehörigen Körner bzw. Hülsenfrüchte (*vr̥thi*, siehe App. IV) geopfert, oder aber diese werden dem *graha* entsprechend der Opfermischung beigegeben. Als vereinfachende Variante wird wie für die vorausgegangenen Opferungen ausschliesslich letztere verwendet.¹⁵⁵

Spezifisch angewiesene Gaben für *grahadāna* werden in die abschliessende *dāna*-/*dakṣinā*-Sequenz integriert und erfolgen in der für den Vollzug eines *dāna* typischen Reihenfolge:¹⁵⁶

1. ist die Gottheit zu verehren, in deren Namen *dāna* erfolgt,
2. ist der die Gabe empfangende Brahmane zu ehren,
3. *utsarga* beinhaltet die Ehrung der Gabe schliessend mit der Bitte des *Yajamāna*, sie möge die erhofften Effekte hervorbringen, wozu er dem Brahmanen zwei *kuśa*-Halme reicht,
4. erfolgt die eigentliche Übergabe, bestätigt durch das Aussprechen von '*dadasva*', wozu der *Yajamāna* den Gabenteller berührt,
5. spricht der empfangende Brahmane mit *kuśa*-Gras, Sesam und Wasser in der geschlossenen Hand den *saṅkalpa*, wodurch er das Empfangen der Gottheit-spezifischen Gaben bestätigt,
6. erfolgt *dānapraṭiṣṭhā*, das Bestärken der Gabe durch eine in einer Blattschale verehrte Geldgabe, die der *Yajamāna* dann ebenso dem Brahmanen reicht,¹⁵⁷ welcher
7. ein *āśirvāda* ausspricht, wobei er VS 17.48 als eigentliche Schutzformel rezitiert.¹⁵⁸

Die in diesem Rahmen gereichten Gaben richten sich nach den Auflistungen in den *pañcāṅga*-s, wobei der konsultierte Astrologe auch nur eine Auswahl der Materialien vorschreiben kann, welche entsprechend vom *Yajamāna* bereitgestellt werden.

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

Obschon in der RājT nicht auf ein in die hauspriesterliche Praxis integriertes *navagrahahoma*-Manual zurückgegriffen werden kann, besteht ein weitgehender Konsens bezüglich der Komposition eines reaktiven Feueropfers

¹⁵⁴ Siehe App. IV, (Mat-6a), vgl. auch (Mat-7) und (Mat-8a).

¹⁵⁵ Im Kontext von *bhīmaratha* gibt E 473/2 für die *graha*-Opferungen eine Anreicherung der Opfermischung durch Honig, Feldsenf und *ghyū* vor (siehe Einleitung zu (AppTe-8d) in App. I).

¹⁵⁶ Für Beispiele der entsprechenden Anweisung App. I, (AppTe-8c) und (AppTe-9b).

¹⁵⁷ Siehe App. I, (AppTe-9b) für die beiden *mantra*-s, welche der empfangende Brahmane an dieser Stelle rezitiert: *Oṃ svasti 0* (VS 25.19), gefolgt von *Oṃ ko'dātkasmā 0* (VS 7.48).

¹⁵⁸ Gemäss (AppTe-9b) ist hier nochmals das VedM des *graha* zu rezitieren.

an die Navagraha. Die Konsultation der beigezogenen Manuale und die Kommentare der hierzu befragten Spezialisten bestätigt aber eine weit grössere traditionsinterne – lokal- bzw. familienspezifische – Varianz bezüglich Details der Ausführung.

Der Ablauf des Feueropfers an die Navagraha gehorcht auch in der RājT einer allgemein in der hauspriesterlichen Praxis befolgten Struktur nach Vorgabe des *laukīkahoma*, welches den Anlass- bzw. Gottheit-spezifischen Hauptteil rahmt:

- ▷ *kalaśasthāpana* und einleitende Schritte des *laukīkahoma* nach Vorgabe des *kuśakaṇḍikāyajña*
- ▷ *tathākarma*, dem *viśeṣākarma* der ParT entsprechend
- ▷ abschliessende Schritte des *laukīkahoma*, wobei *grahadāna* in die das Feueropfer beschliessenden Schritte integriert ist

Im Gegensatz zur Praxis in der ParT sind in der RājT eine Anzahl von Opferhandlungen durch nicht-vedische Formeln begleitet, und zwar auch in der Adresse von Agni und weiteren vedischen Gottheiten. Bemerkenswert erscheint, dass dagegen den lokalspezifischen Gottheiten *vedokta-mantra*-s zugeschrieben werden, wie die Auflistung in E 473/2 belegt.

Auffallend ist weiter die Dominanz des *gāyatrī-mantra*, welches wiederholt als Mittel der rituellen Reinigung sowohl der Opferutensilien als auch der Opfergaben eingesetzt wird, zudem im Zuge des Opfers die einzelnen Opfersequenzen beschliessenden Opferungen begleitet.

Ein punktueller Vergleich einzelner Handlungen des Feueropfers zeigt, dass derselbe Ritualschritt, etwa das Entfachen des Opferfeuers, sich sowohl in den Handlungen als auch in den handlungsbegleitend rezitierten Formeln mehrfach unterscheidet. Weiter kann festgestellt werden, dass traditionsspezifische Elemente ohne Pendant in der anderen Tradition in den Ablauf integriert wurden.

Die Opferungen ins Feuer als Kernteil eines *havana* lassen in der RājT die folgenden Sequenzen erkennen:

1. *ghṛtāhuti*, Opferungen von *ghyū*, eingeleitet durch *ghṛtasādhana*
2. *caruhoma*, Opferungen von Körnermischung, eingeleitet durch *vṛthīsādhana*, an eine opferunspezifische Auswahl von Gottheiten, jede Opfersequenz beschlossen mit einer zehnmaligen *ghyū*-Opferung zum *gāyatrī-mantra* mit dem *catuvā* und einer *ghyū*-Opferung an Agni mit dem *śruvā*¹⁵⁹

¹⁵⁹ Abweichend von der obigen Beschreibung gibt hier E 473/2 (S. 35) nach einer Opfe-

3. *pratiṣṭhā(-karma)*, das Offerieren von *ghyū* des Opferlöffels auf einem Pipal-Blatt an den Haupt-*kalaśa* bzw. die hier invozierten Gottheiten¹⁶⁰
4. *yathākarma* bzw. *viśeśakarma*, die Opfersequenz im Namen der ritually-spezifisch verehrten Hauptgottheiten
5. *yajña-samāpti*, das Beschliessen des Opfers, bestehend aus einer Serie von Opferungen, die wie im hier skizzierten Manual aus einer eher summarischen Auflistung berücksichtigter Gottheiten besteht, in elaborierten Kontexten aber eine Vielzahl von namentlich angerufenen ortungebundenen und lokalspezifischen Gottheiten einschliessen kann
6. *pūrṇāhuti*, *śeṣāhuti* und *prāyaścittahoma*

Aufgrund der konsultierten Manuale und der ergänzenden Erklärungen der Spezialisten ist eine einheitliche Gliederung der Opferschritte vergleichbar der ParT nicht ersichtlich. Eine eingehende Untersuchung von *kuśakaṇḍikāyajña*-Manualen und ergänzende Erläuterungen ihrer Benutzer wären erforderlich, um genauere Aussagen zur *Rājopādhyāya*-spezifischen 'Opferphilosophie' in Abgrenzung zu der in der ParT geläufigen machen zu können. Aufgrund des vorliegenden Materials kann immerhin festgehalten werden, dass, nebst einer groben Ähnlichkeit im Opferablauf, eine Reihe von alternativen Gewichtungen und Ritualelementen auftreten. So fällt etwa die Unterteilung der beopferten Gottheiten nach *vahīpati*, *deśapati* und *kālapati* auf, welche von Ratnarāja Rājopādhyāya vorgenommen wurde (siehe unter Kap. 8), und welche sich insbesondere bezüglich der zweiten, ortsspezifischen Gruppe auch in den Manualen niederschlägt. Darin manifestiert sich eine betonte Verortung des Opfers in seiner konkreten Umgebung, die der ParT abgeht. Die einleitend zu verehrenden Gottheiten zeugen zudem von einer Person- und Haushalt-spezifischen Anbindung an den *Yajamāna*, quasi in Erweiterung seiner irdisch-familiären und lokalen Bande; dagegen sind in der ParT Opfergaben an *kula-*, *iṣṭa-* oder *sthānadevatā* auf vergleichsweise periphere Art in die dem Hauptteil folgende, oft nur noch summarisch vollzogene Opfersequenz integriert.

Die Navagraha sind auch in der RājT Teil der kontextunabhängig invozierten und beopferten Gottheiten, das Geleit der *adhi-/pratyadhidevatā* fehlt

an Gaṇeśa solche an die Sinne und 108 Opferungen an die drei *mahāvvyāhṛti-s* vor, schliesslich eine an Prajāpati, woran sich dann die Opferungen an die Navagraha anschliessen.

¹⁶⁰ Wie z.B. aus E 473/2 ersichtlich, bezeichnet *pratiṣṭhā* im Rahmen grösserer Opfer, welche die *gaṇakalaśa-s* einbeziehen, eine einleitende Opfersequenz mit *ghyū* und Sesam an diese in den *kalaśa-s*, aber auch in weiteren materiellen Formen am Opferplatz invozierten Gottheiten, abgeschlossen durch 108 *mahāvvyāhṛti*-Opferungen.

jedoch;¹⁶¹ gemäss Ratnarāja Rājopādhyāya gehören sie zur orts- und personennunabhängig evozierten *vahīpati*-Gruppe, in den obigen Aufzählungen klingt dagegen die Nähe zu Schutzgottheiten wie den *dikpāla*-s, aber auch zu den dem Opferer nahestehenden Gottheiten an.

Die Invokation und Verehrung der Neunergruppe zeichnet sich in der RājT durch eine kombinierte Anwendung ihrer *vedokta*- und *tantrōkta-mantra*-s aus, wie sie in vergleichbarer Kombination in der ParT einzig im Kontext von *japasūkta* auftreten, nicht aber als Teil ihrer Invokation und Verehrung. Für *grahahoma* und *-dāna* sind dagegen sowohl in den Manualen der RājT als auch der ParT einzig die VedM angegeben.

11.3 *Navagrahaśāntihoma* in der Newar-*Vajrācārya*-Tradition

Die von den *Vajrācārya*-s für ihre *Yajamāna*-s¹⁶² vollzogenen Rituale zeugen von einer Kombination traditionsinhärenter und traditionsübergreifender Elemente. Traditionsübergreifende Elemente zeigen sich in der Struktur der für die *Yajamāna*-s vollzogenen Rituale, z. B. bezüglich der Konzeption der mit dem individuellen Lebenszyklus verbundenen Ritualstufen (*saṃskāra*) und in einigen Ritualelementen, wie z. B. den Ritualschritten für *pūjā*, oder, bezogen auf das vorliegende Material, in den die Navagraha adressierenden *stotra*-s. Wie von LOCKE (1980) wiederholt betont, ist von einer vordergründig ähnlichen Grobstruktur eines Rituals, etwa des Feueropfers, in keiner Weise auf eine ähnliche Konzeption und zugrundeliegende Philosophie zu schliessen. Dies trifft nicht nur hinsichtlich eines Vergleichs buddhistischen und hinduistischen Materials zu, sondern auch für innerhinduistische Traditionsstränge, wie die beiden hier untersuchten Beispiele illustrieren.

Wo sind die hiernach diskutierten Rituale und die involvierten Gottheiten innerhalb der VajT anzusiedeln? Die Newar-buddhistischen Spezialisten unterteilen ihren Ritualkanon aufgrund des Ritualtypus und der involvierten in drei als *bāhya* ('äusserlich', exoterisch), *guhya* ('geheim', esoterisch) und *abhyantara* ('innerlich', 'ausschliesslich Initiierten zugänglich') bezeichnete Kategorien (BANGDEL, 1999, 172–174). Diese Dreiteilung versteht sich auch als fortschreitende Folge von einer tendenziell unqualifizierten Laienebene hin zu höheren Stufen der Initiierten-Praxis. Von den involvierten Gottheiten ausgehend, ist eine damit korrelierende Unterscheidung

¹⁶¹ Die *adhi-/pratyaḥidevatā* werden in der RājT einzig im Zuge der Invokation des jeweiligen *graha* über ihre VedM angerufen, nicht aber separat verehrt und beopfert, wie dies in der ParT üblich ist.

¹⁶² In den aktuellen Manualen der VajT wird der *Yajamāna* regelmässig als *dānapati* (Skt., 'der über Besitz verfügt') bezeichnet.

nach *laukika* oder weltinhärenten und *alaukika* oder nichtweltlichen bzw. transzendenten Gottheiten geläufig, wobei in letzterer Gruppe weiter unterschieden wird nach Emanationen, welche in der rituell-meditativen Praxis des Adepten dem Dualitätsprinzip verpflichtet bleiben (*yogatantra*), und solchen, welche dieses überwinden und sich in ihrer höchsten Realisierung in der Nicht-Zweiheit (*advaita*) auflösen (*anuttarayogatantra*). Die der Tradition zugrundeliegenden Texte werden ihrerseits nach *kriyā* ('handlungsorientiert', 'Diesseits-bezogen'), *caryā*, *yoga* ('verinnerlicht-mental') und *anuttarayoga* ('der höchsten Yoga-Ebene zugehörig') unterschieden.¹⁶³ Diese Unterscheidung schliesst nicht aus, dass einige der zentralen Gottheiten auf mindestens zwei Ebenen integriert sind, mit je adaptierten Verehrungsformen.¹⁶⁴

Rituale, welche vom *Vajrācārya* als *Purohita* für seinen *Yajamāna* durchgeführt werden, sind weitgehend der *bāhya*-Kategorie zuzuordnen; die Navagraha direkt oder indirekt adressierende Rituale gehören hierzu;¹⁶⁵ dies schliesst nicht aus, dass Gottheiten der *guhya*-Kategorie involviert sein können.¹⁶⁶

Die Navagraha werden bezüglich ihrer Erscheinung und ihres Wirkkreises durchgehend als *laukikadevatā* eingestuft und entsprechend adressiert. Es gibt folgerichtig kein *navagrahasamādhi* oder gar ein *navagraha-tantra*, was aber wiederum nicht heisst, dass sie nicht in die *maṇḍala-s* von *alaukika*-Gottheiten wie Dharmadhātuvāgīśvara (vgl. Abb. G4) oder Durgatipariśodhana aufgenommen worden wären.

Nebst den in der Newar-buddhistischen Tradition etablierten rezitativen

¹⁶³ Die *Caryā-Tantras* als vierte den buddhistischen *Tantras* zugrundegelegte Kategorie, welche auch in der VajT von Bedeutung ist, wird von BANGDEL (1999) weitgehend weggelassen. Die Darstellung der vier Klassen *kriyā*, *caryā*, *yoga* und *anuttarayoga* bei LESSING & WAYMAN (1998, 1–3) beruht auf den Ausführungen des tibetischen Gelehrten Bu-ston, welcher diese mit den vier theoretischen Systemen (*siddhānta*) *Vaibhāṣika*, *Sautrāntika*, *Yogācāra* und *Mādhyamika* in Bezug setzt.

¹⁶⁴ Hierzu gehören Gottheiten wie Mahākāla, der in seiner *laukika*-Erscheinung als Türhüter verehrt wird, gleichzeitig einen der *anuttarayoga*-Ebene zugeordneten tantrischen Kult generierte.

¹⁶⁵ LIENHARD (1999, 167) zählt die wichtigsten vom *Purohita* ausgerichteten Rituale auf, darunter auch *grahayajña*.

¹⁶⁶ Dies ist z. B. der Fall bei 'Sāṅkaṭā' alias Caṇḍamahāroṣaṇa in Kathmandu und Patan (vgl. S. 323). In Kathmandu ist dessen Schrein im ersten Obergeschoss und dem Publikum zugänglich, die Gottheit wird aber ausschliesslich von den hier amtierenden *Vajrācārya-s* bedient. In Patan dagegen verehren die Besuchenden die Gottheit selbst in ihrer im Erdgeschoss manifesten Form, wogegen sein *Aganī* im ersten Stock Nicht-Initiierten verwehrt bleibt. Während der Patan-Caṇḍamahāroṣaṇa von den dort amtierenden *Vajrācārya-s* ferner mit Acala assoziiert wird, ist in Kathmandu ein Bezug zu Padmāntaka offensichtlich, der in seiner *guhya*-Form im Zentrum des *toraṇa* über dem Eingang zum Schrein des Padmapāṇi-Lokeśvara im Erdgeschoss des Sāṅkaṭā-Tempels erscheint.

oder lokalpraktischen Formen der indirekten Beschwichtigung der Navagraha haben sich auch reaktive Rituale herausgebildet, welche die Navagraha direkt adressieren. An rituellen Modi finden sich wie in der ParT und der RājT das Feueropfer (*homa*, *yajña*), die repetitive *mantra*-Rezitation (*japa*) und die rituelle Gabe (*dāna*). Diese können vom konsultierten Astrologen einzeln oder kumulativ, unter sich kombiniert oder ergänzt durch oben erläuterte, indirekte *śānti*-Praktiken empfohlen werden.

Das *grahahoma* ist in der VajT nicht in einen expliziten Rahmen von unter sich numerisch verbundenen Ritualelementen eingebunden, wie dies in der RājT und der ParT der Fall ist. Falls vom Astrologen beides vorgeschrieben, kann *grahajapa* in den Ablauf des *homa* integriert werden, die weiteren Elemente fallen jedoch weg. Im Rahmen von *grahahoma* wird nach der Auffassung der befragten *Vajrācārya-s* auch kein *graha*-spezifisches *dāna* vollzogen.

Falls vom Astrologen nicht anders vorgegeben, wird eine Anzahl von eintausend Opferungen für jeden *graha* als Richtmass angenommen. Für die *graha-s* einschliesslich Janma ist je ein *vr̥hi* für die Opferungen spezifiziert,¹⁶⁷ genauso wie für jede der *Pañcarakṣā-s*.¹⁶⁸ Nicht direkt in den Ablauf des Feueropfers eingebundene protektive Ritualelemente, welche die Navagraha höchstens indirekt adressieren, ergänzen das reaktive Feueropfer (siehe unten).

11.3.1 Beteiligte Spezialisten

Für *grahayajña* sind fünf *Vajrācārya-s* erforderlich, welche den fünf Himmelsrichtungen bzw. je einer der *Pañcarakṣā* zugewiesen werden.¹⁶⁹ Aufgrund ihrer Rolle im Opfervollzug werden sie als *Mūlaguru* oder *Mūlācārya*, *Upādhyāya*, *Karmācārya* bzw. *Digācārya* bezeichnet. Die Oberaufsicht hat der *Mūlācārya*, welcher im Osten vor dem Feueraltar Platz nimmt und im Ritualablauf mit Pratisarā als zentraler Gottheit assoziiert ist. Zu seiner Rechten nimmt der *Upādhyāya* Platz, zu seiner Linken der *Karmācārya*. Die zwei weiteren, als *Digācārya-s* bezeichneten Priester setzen sich ihren Himmelsrichtungen entsprechend im S und N, mit Blick zum Feueraltar.¹⁷⁰ Auch wenn

¹⁶⁷ Es handelt sich um dieselben *vr̥hi*, welche auch im Rahmen von *janmotsava-grahapūjā* oder *bhīmaratha-grahapūjā* und *-grahadāna* den neun *graha-s* und Janma zugeordnet sind; siehe App. IV, (Mat-9) und (Mat-10).

¹⁶⁸ Im *vidhi-C* fehlen die *Pañcarakṣā*-spezifischen Angaben der *vr̥hi*.

¹⁶⁹ In einer weiteren Assoziation wird die Fünfheit der Opferpriester als Verkörperung der *pañcabuddha-s* inszeniert, was über deren Gewänder, welche in den Farben der Buddha-s (rot, gelb, weiss, blau, grün) gehalten sind, veranschaulicht wird.

¹⁷⁰ Vereinfachend unterscheiden die Manuale einzig *Mūlaguru* und *Digācārya-s* (vgl. *vidhi-C*). Bei allen fünf *ācārya-s* handelt es sich um *Vajrācārya-s*, die für das Opfer ihren zuge-

ihre Sitzplätze aus praktischen Gründen nicht in den vier Himmelsrichtungen plus Zentrum angeordnet sind, vertreten die fünf Priester diese, wobei dem *Mūlaguru* die Mitte zusteht.¹⁷¹

Zusätzlich sind, wennauch in den konsultierten Manualen nicht explizit erwähnt, ein oder mehrere als *Dhyāgurū* oder *Dhyācārya* bezeichnete Hilfspriester und die *Gurumā*¹⁷² zugegen, welche beim Vorbereiten der Materialien und während des Opfers die Priester helfend unterstützen bzw. die Familienangehörigen entsprechend anweisen.

11.3.2 Benötigten Rituelliteratur

Da ein *grahayajña* nicht Teil der überindividuellen Newar-buddhistischen Ritualtradition ist, musste für dessen Konstituierung auf alternative Manuale zurückgegriffen werden. Die konsultierten *grahayajña*-Manuale erweisen sich als eine Kombination von Ritualelementen, welche aus den folgenden, in der VajT geläufigen Manualen stammen:¹⁷³

- ▷ *grahayajñavidhāna* – skizziert den Grobablauf des *grahayajña* und beschreibt die spezifischen Ritualelemente im Detail
- ▷ *gurumaṇḍala-vidhi* – erfolgt am Anfang jedes Rituals (VAJRĀCĀRYA, 1999)¹⁷⁴
- ▷ *kalaśārcana-vidhi* – Rahmenmanual zur ausseralltäglichen Verehrung einer Gottheit und für die vorbereitenden Schritte eines Feueropfers (VAJRĀCĀRYA, 1994);¹⁷⁵ Eine *grahayajña*-spezifische Ergänzung stellt

ordneten Funktionen gemäss bezeichnet werden.

¹⁷¹ Tejaratna Vajrācārya bezeichnet die fünf Priester des Opfers wiederholt als *pañcabuddha*. In elaborierten Feueropfern tragen diese fünf die fünf Farben derselben, was eine Identifikation bestätigt (dies war zum Beispiel im Mai 2003 der Fall beim Feueropfer, welches das alle zwölf Jahre stattfindende *saṅkaṭā-yātra* in Kathmandu-Ṭebahā beschloss).

¹⁷² Die *Gurumā* ist in der Regel die Gattin des *Mūlacārya*, alternativ eines der weiteren beteiligten *Ācārya*-s.

¹⁷³ Die Literaturangaben beziehen sich auf publizierte Manuale, welche aktuell in Gebrauch sind.

¹⁷⁴ Die *gurumaṇḍala-pūjā* (VAJRĀCĀRYA, 1999) steht am Anfang jedes von einem *Vajrācārya* vollzogenen Rituals, weshalb hierfür in aller Regel kein Manual benötigt wird; vgl. die Skizze des Ablaufs bei GELLNER (1992, 149–151).

¹⁷⁵ Die *kalaśārcana*-Sequenz beinhaltet, wie der Name sagt, die Verehrung des Hauptkalaśa, ferner der Ritual-unspezifisch benötigten Gefässe und Materialien wie des Yoghurtgefässes, des Lichtes, etc. Es wurde wiederholt betont, dass der Vollzug in Kathmandu, Patan und Bhaktapur in einigen Details nicht identisch ist. Für Ritualskizzen von *gurumaṇḍala* und *kalaśārcana* siehe LOCKE (1980, 81–103), ferner die Diskussion einzelner Elemente bei GELLNER (1992, 148–157).

die Verehrung der Horoskoprolle des *Yajamāna* dar, welche als Teil des Ritual-Arrangements dem Haupt-*kalaśa* beigelegt wird.

- ▷ *sahasrāhuti-yajña-vidhi* – Rahmenmanual für den Vollzug eines Feueropfers (VAJRĀCĀRYA, 1973)¹⁷⁶
- ▷ *pañcarakṣā-samādhi-vidhi* – beschreibt ein in sich geschlossenes rezitatives Ritual, welches in den Ablauf des *grahayajña* integriert wurde (Ausschnitte dieses Manuals sind in App. I unter (AppTe-11) zitiert)
- ▷ *cinha cakra tayegu* – stellt ein protektives Ritualelement dar, welches je nach Ritualkontext adaptiert wird (kein verschriftetes bzw. publiziertes Manual hierfür)
- ▷ *balimālā-vidhi* – beschreibt eine elaborierte Form des Speiseopfers, welche in aufwendigere Ritualabläufe integriert ist (VAJRĀCĀRYA, 1988)
- ▷ *aṣṭamaṅgalagāthā-vidhi* – beschreibt ein Ritualelement, welches einige der aufwendigeren ausseralltäglichen Rituale beschliesst (VAJRĀCĀRYA, 2000b, 56–59)¹⁷⁷
- ▷ *kumārīpūjā* – bezeichnet die in *Vajrācārya*-, *Śākya*- und *Urāya*-Familien von den Frauen des Hauses als Teil ausseralltäglicher Rituale vollzogene Verehrung einer geheimgehaltenen Göttin (kein verschriftetes bzw. publiziertes Manual hierfür)

Nur wenige der praktizierenden *Vajrācārya*-s besitzen ein *grahayajña*-Manual, und es gibt bislang auch keine publizierte Edition, woraus auf die periphere Bedeutung dieses Rituals geschlossen werden darf. Indes, in der umfassenden Zusammenstellung von Ritualen, spezifisch benötigten Materialien und Arrangements von Ratnakājī Vajrācārya ist ein *grahayajña* für den privaten Rahmen mit aufgenommen (VAJRĀCĀRYA, 1980b, 67–69), und die drei den folgenden Ausführungen grundgelegten handschriftlichen Manuale zeugen von einem für die VajT spezifisch festgelegten Vollzug des *grahayajña*.

Das vor ungefähr fünfzig Jahren von Dharmaratna Vajrācārya verfasste *Śrīḥ Grahayagye yāyagu Saphu* (nachfolgend als *vidhi-A* bezeichnet) dient hier als primäre Referenz in der Beschreibung des *grahayajña*. Ferner wurden das im Jahre 1975 von Ratnakājī Vajrācārya begonnene *Grahayajña*

¹⁷⁶ Für Ritualskizzen des Feueropfers in der VajT vergleiche LOCKE (1980, 104–114) und GELLNER (1992, 157–159). Das von VAJRĀCĀRYA (1973) veröffentlichte Manual für das buddhistische Feueropfer beschränkt sich wie die *agnīsthāpana*-Manuale der ParT auf die ritual-unspezifisch zu vollziehenden Ritualschritte. Die für *sahasrāhuti* benötigten Materialien und das Layout sind in VAJRĀCĀRYA (1980b, 9–12) aufgeführt. Üblich sind 32 unterschiedliche, unabhängig von den Hauptgottheiten zu opfernde *vrīhi*, wobei vereinfachend auch nur deren 18 bereitgestellt werden können (VAJRĀCĀRYA & VAJRĀCĀRYA, 1999, 15).

¹⁷⁷ *aṣṭamaṅgalagāthā* wird regelmässig im Rahmen des Heiratsrituals im Zuge von *panigrahaṇa* und im Rahmen von *saptavidhānapūjā* vollzogen.

Pustaka (nachfolgend als *vidhi-B* bezeichnet) sowie das in den National Archives unter B 103/16 katalogisierte, im Jahre 1881-82 (N.S. 1002) verfasste *grahayajña*-Manuskript¹⁷⁸ (nachfolgend als *vidhi-C* bezeichnet) vergleichend beigezogen.¹⁷⁹ Aufgrund der Ausführungen von Sarvajña Vajrācārya und Tejaratna Vajrācārya wurden unklare sowie fehlende bzw. von den Verfassern der vorliegenden Manuale als selbstverständlich erachtete Schritte ergänzt.

Während die Titel von *vidhi-A* – *Śrīh Grahajagye yāyagu Saphu* – und *vidhi-C* – *Grahayajña Vidhānam* – einzig auf ein *graha*-spezifisches Feueropfer schliessen lassen, zählt der einleitende Satz die Besänftigung der *graha-s*, der lunaren Tage, Sternkonstellationen und Wochentage als Grund für den Vollzug dieses Opfers auf.¹⁸⁰ Als zentrale Gottheiten des *grahayajña* treten die *Pañcarakṣā* und ihnen voran Pratisarā auf, weshalb dem inhaltlichen Schwerpunkt gemäss treffender von einem *pañcarakṣā-homa* denn einem *grahahoma* die Rede sein müsste. Die Navagraha werden nicht isoliert, sondern als integrativer Teil des über *pañcarakṣā-samādhi* mental evozierten *pañcarakṣā-maṇḍala* verehrt. Auch in der eigentlichen Opfersequenz gehen die Opferungen an die 'fünf Beschützerinnen' denjenigen an die *graha-s* voraus. Weiter richtet sich das fünffache, nach den Hauptopferungen zu reichende *bali* an die *Pañcarakṣā*¹⁸¹ und für *cakra cinha tayegu* wird wiederum ein protektives *pañcarakṣā-yantra* verwendet.

Die im Rahmen des *grahahoma* vollzogenen Verehrungen sind als *naivedya-pūjā* bezeichnet, was impliziert, dass an die Hauptgottheiten keine alkoholischen Gaben oder Fleischgerichte offeriert werden. Entsprechend sind weder *thāpī* (Bierkrug) noch karnivore *bali*-Gaben noch *khāy* (Gefäss mit einer Mischung aus Yoghurt, Oel, Gelbwurz) Teil des Rituals.¹⁸²

Pañcarakṣā-samādhi, *cinha cakra tayegu*, *aṣṭamaṅgalagāthā* und *kumārī-pūjā* stellen zusätzliche, ausserhalb der zentralen Komposition des *grahayajña* stehende Ritualkomponenten dar. Sie haben verstärkenden und prinzipiell freiwilligen Charakter.

¹⁷⁸ 'Grahayajñavidhāna', *thyāsaphu*, 21 x 8.5 cm, 42 fols., Schrift *Nevārī*; Sprache Skt., mit Anweisungen in Skt. und New.

¹⁷⁹ *vidhi-A* und *vidhi-B* wurden mir verdankenswerterweise von Sarvajña Vajrācārya zur Verfügung gestellt.

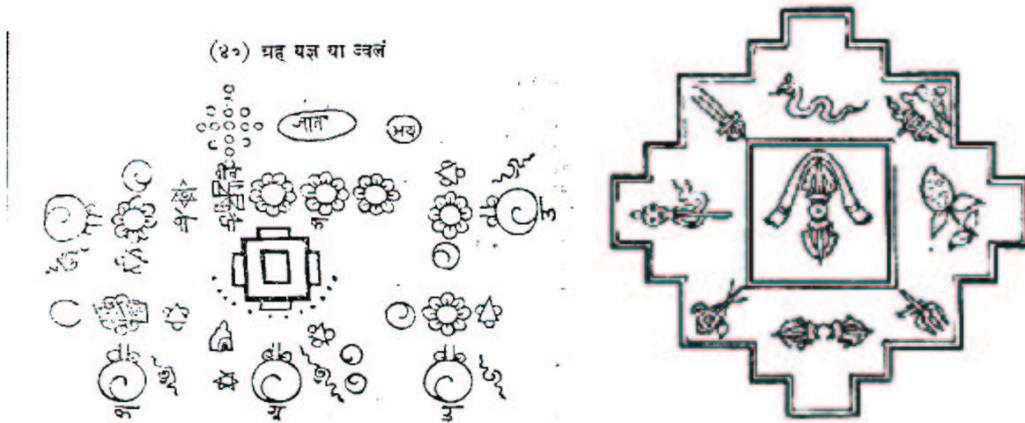
¹⁸⁰ *vidhi-A*: *atha pañcarakṣā graha tithī nakṣatra vāra sāmṭī homavidhīmāha* // *vidhi-C*: *graha tithī nakṣatra vāra sāmṭī vidhīmāha* //

¹⁸¹ Die *bali*-Varianten in der VajT belegen zwei Tendenzen; *bali* wird entweder den gefürchteten Wesen direkt dargebracht, um sie zu befriedigen und vom Ritualplatz fernzuhalten, oder aber das Speiseopfer wird an Schutzgottheiten gereicht mit der Bitte, die unerwünschten, schädigenden Wesenheiten zu vertreiben. Den Navagraha direkt wird in der VajT weder im Rahmen des *grahayajña* noch anderer ritueller Kontexte ein *bali* offeriert.

¹⁸² Diese sind ausschliesslich in den Ablauf eines Rituals des *māmakī-pūjā*-Typus integriert, wie er z. B. von GELLNER (1992, 151–157) beschrieben wurde.

11.3.3 *Ritual-Arrangement und Materialien*

Für das *grahayajña* wird ein Feueraltar aus ungebrannten Ziegeln aufgeschichtet und mit weisser Farbe ausgestrichen.¹⁸³ Auf den Rand werden in den acht Himmelsrichtungen die *dikpāla*-Symbole mit Steinpulver (New. *potāy*) gestreut, in die Mitte ein *vajra* gesetzt. Der Feueraltar wird mit einem Faden mehrmals umwickelt. In einem Halbkreis darum werden die zweiunddreissig für *sahasrāhuti* benötigten *vr̥hi* in Blatt- oder Tonschalen angeordnet (siehe Abb. K3).



Arrangement für *grahayajña* (VAJRĀCĀRYA, 1980b, 67–69) und die dem *sahasrāhuti*-Opfer zugehörige Form des Feueraltars mit den *dikpāla*-Symbolen (VAJRĀCĀRYA, 2000b, 60)

Im Osten des Feueraltars und also dem *Mūlācārya* gegenüber wird ein rechteckiger, von S nach N ausgerichteter, cirka 30 cm hoher Altar aus Ziegeln und einem Brett aufgebaut und mit einer Schicht Reis bedeckt. Darauf werden folgende Materialien bzw. Gottheiten von S nach N aufgereiht: der *baupāḥ*¹⁸⁴, die Zwillingsschälchen mit Yoghurt (New. *dhaupatti*, *sagā*),

¹⁸³ Die Anweisungen zum Opfer-Arrangement sind in den konsultierten *grahayajña*-Manualen geradezu kryptisch und vorwiegend in *Nevāḥ* gehalten, weshalb ich mich im folgenden weitgehend auf die Ausführungen von Sarvajña Vajrācārya und Tejaratna Vajrācārya stütze. Vgl. die entsprechende Passage in *vidhi-A*: *nhāpāṃ sthāpanāyāye // jajñakūṇḍala kalasa sagā nāgapa golāya jātala vaḥi dhāletasyaṃ taye aṣṭamaṅgala kalasa mūlaguru upādhyāsameta hmaṃ 5 sayātaṃ pañcarakṣābalī lokapālabalī pañcarakṣā navagraha vr̥hi upādhyāyā cakra cinha kīraṇa digācāryya pañsayā muṣ (mukhi?) mata pātra sametaḥ mālako sthāpanāyāye // caityagva 1 sthāpanā yātādevatāpanīvoye //*

¹⁸⁴ New., 'Speiseopfer-Gefäss'; im Rahmen von vegetarischen Ritualen, also auch *grahayajña*, besteht dieses Speiseopfer aus einer Tonschale, welche mit einem Teig aus *kī* (New. Abfälle von der Reisreinigung), ersatzweise aus Reisflocken und Wasser oder *campā* (Teig, der auch für die *goja-s* verwendet wird) gefüllt wird. Diese Masse wird ergänzt mit schwarzen Soyabohnen und schwarzen Linsen, ferner Knoblauch, Ingwer und kristallisier-

der in der Regel metallene, mit Ausguss versehene *mūla-* oder *bījakalaśa*¹⁸⁵, ein *jyolāpte*-Blatt mit Reisflocken, einem Büschel Gras, gemischten Böhnchen, einem Linsenfladen, schwarzem Soya und Ingwer (New. *golāy*)¹⁸⁶ und der tönernerne 'Schlangentopf' (*nāgapā*). Je nach Platzverhältnissen wird der *aṣṭamaṅgala-kalaśa* hier dazugestellt oder in unmittelbarer Nähe arrangiert; dieser *kalaśa* wird zusammen mit einem Unterteller auf ein Dreibein gestellt, Metallromben mit Einprägungen der acht auspiziösen Symbole werden auf den Teller gelegt oder an Ständern aufgehängt und ihren Himmelsrichtungen entsprechend darum verteilt. Die den *aṣṭamaṅgala* zugehörigen Substanzen werden auf dem Unterteller bereitgelegt (siehe unten). Das Dreibein seinerseits steht auf einem Blatteller mit *akṣatā*-Reis, dem je ein Silber- und ein Goldplättchen mit eingestanzter Lotusblüte (New. *lū-vaha-cakī*) beigegeben werden.

Beim *Mūlācārya* werden zur Linken das *samādhībali* und die Krone (New. *mukha, mukūṭa*), zur Rechten ein Licht (*mata* bzw. *sukundā*), ein Gefäss mit den fünf Produkten der Kuh (*pañcagavyapātra*) und ein Schälchen einer Milchmischung (*amṛtapātra*, oft nur als *pātra* bezeichnet) aufgestellt. Vor dem *Upādhyāya* werden *mata*, *amṛtapātra* und das/die verwendeten Manuale aufgestellt, bei den *Digācārya-s mata, amṛtapātra* und *kalaśa*. Alle fünf *ācārya-s* streuen anfangs das *rekhī* für *gurumaṅḍalapūjā* mit gefärbtem Steinmehl (New. *potāy*) vor sich auf dem gereinigten Boden aus, zu ihrer Rechten platzieren sie den Teller (New. *pūjābhaḥ*) mit den für die Ritualschritte benötigten Materialien wie Reis, Puffreis, Blumen, sowie dem Zwilling Gefäss mit gelbem und orangem Pulver (New. *sīnhamu*) und dem Wassergefäss (New.

ter Molasse. In den Teig werden Zweige bzw. Blätter von (1) *bacchāy kaccā*, (2) *cikaṃdhali svām* und (3) *kanīva svām* gesteckt (VAJRĀCĀRYA, 1980b, 56); ersatzweise werden andere Zweige verwendet. Dieselbe *bali*-Vorrichtung wird in fünffacher Ausführung vorbereitet für *pañcarakṣabali* (siehe unten).

¹⁸⁵ Dieser *kalaśa* ist das zentrale Objekt von *kalaśārcana*. In ihm wird die Kraft der invozierten Gottheiten gebunden. Das eine Ende des *pasukā*-Knäuels, welcher im Laufe des Rituals zur Verbindung von Gottheiten und Ritualgemeinschaft aufgerollt wird, ist um den *kalaśa*-Hals geknüpft. Die Flüssigkeit dieses *kalaśa* wird wiederholt im Ritual eingesetzt, schliesslich für das als Teil von *visarjana* erfolgende Besprenkeln der Ritualmaterialien. Im Rahmen auspiziöser Rituale wird zusätzlich ein grösserer, mit einem blauen *vajra* bemalten und als *pūrṇakalaśa* bezeichneter Krug aufgestellt, dessen Flüssigkeit für *maṅgalābhīṣeka* am Tag nach der Beendigung des Hauptrituals verwendet wird; wie dieser fehlen die dazu gehörigen 32 vom *Citrakāra* bemalten *gaṇakalaśa-s* im Kontext eines *grahayajña*.

¹⁸⁶ Die Einschliessung des einer Kuh zu verfütternden *golāy* (Nep./Skt. *gogrāsa* – 'Kuh-Mundvoll') sowohl in die Rituale der RājT als auch der VajT bezeugt den Respekt für die in den hinduistischen Traditionen vergöttlichte Kuh. Zum Symbolgehalt der Kuhverehrung siehe MICHAELS (1997b). In der NewT steht die Verehrung der Kuh vorwiegend im Zusammenhang mit der ihr zugeschriebenen Rolle der rettenden Begleiterin der Totenseelen (*preta*) auf deren Weg in eine jenseitig-göttliche Welt.

karūvā oder *nīlah thala*).

Die *vr̥hi* der fünfzehn Hauptgottheiten werden in Tonschalen, ersatzweise in Blattellern auf einem ausgestreuten *rekhi* arrangiert, wobei diejenigen der *Pañcarakṣā* als Kreuz im Zentrum plaziert werden (vgl. 207).¹⁸⁷ Ein Bronzeteiler mit dem auf einem Reisflocken-Beet und Granatapfel-Beeren plazierten Horoskop wird hier dazugestellt.¹⁸⁸ Des weiteren ist ein als *ampa* bezeichneter Tonkrug mit Milchwasser für *bali-argha* bereitzustellen.¹⁸⁹

Ferner weisen *vidhi-A* und *vidhi-C* an, einen *caitya* und weitere Gottheiten nach Wahl am Opferplatz aufzustellen, eine Praxis, die auch im Rahmen anderer Rituale grösseren Umfangs üblich ist.¹⁹⁰

11.3.4 Skizze des Ritualablaufs

In den *grahayajña*-Manualen beschränken sich die Anweisungen zu den einleitenden Ritualschritten auf das Minimum,¹⁹¹ weshalb ich mich auch hier auf die Erläuterung der Spezialisten und die Konsultation von *kalaśārcana*-Manualen stütze.

- ▷ *sūryārgha*, alternativ als *ricaye* (New. 'Verehrung der Hände') bezeichnet – das Weihen der Hände des *Yajamāna* (Skt. *karāśodhana*) vollzieht der *Mūlācārya*; ein Blatt, auf welchem er vorab einen gelben und orangen Tupfer, Reis und Blumen bereitgemacht hat, dient dem *Yajamāna* zur Verehrung des Sūrya, wofür ein *sūrya-maṇḍala* mit zwölf strahlenförmigen Fortsätzen (siehe Abb. I2.2) oder als Ersatz ein *go-*

¹⁸⁷ Die *vr̥hi* sind identisch mit den im Rahmen von *bhīmaratha* verwendeten; für diejenigen der Navagraha plus Janma siehe App. IV, (Mat-10).

¹⁸⁸ Dies ist gemäss Tejaratna Vajrācārya die einzige Gelegenheit, bei welcher in der aktuellen VajT die Horoskoprolle des *Yajamāna*, auf Wunsch der ganzen Familie, in ein Ritual integriert ist; das Horoskop wird zum Haupt-*kalaśa* gestellt und verehrt im Zuge der einleitenden Ritualschritte und beim Zurückgeben an den *Yajamāna*.

¹⁸⁹ Im Rahmen von *māmakī-pūjā-s* wird dagegen Reisbier verwendet; grössere Rituale erfordern nicht nur einen, sondern zwei bis fünf *ampa-s*. Ersatzweise kann im Rahmen von *grahayajña* der *amṛtapātra* für *argha* verwendet werden.

¹⁹⁰ Der *caitya* wird in der Praxis, falls vorhanden, als Stein- bzw. Metall-Modell aufgestellt, ansonsten aus Sand aufgebaut; Zur *caitya*-Verehrung im Buddhismus allgemein und in der Newar-buddhistischen Tradition im speziellen siehe LEWIS (2000, Kapitel 2); zu *lakṣacaitya-vrata* siehe *ibid.*, 38–39. Die weiteren Gottheiten schliessen in diesem Kontext gemäss Tejaratna Vajrācārya vorzugsweise Buddha, Lokeśvara und Tārā ein, ferner können Gottheiten nach eigener Wahl auf *poubhā-s* und aus Metall oder Stein am Ritualplatz arrangiert werden.

¹⁹¹ Die entsprechenden Anweisungen in *vidhi-A* lauten: *ricāsyam gurumaṇḍaladane / pañcagavyasvadhana (śodhana?) / pañcagavyaviya sinhataye maṇḍalathiye kitane samādhi yāye //*

ja verwendet werden. Das Blatt wird abschliessend an einem von der Sonne beschienenen Platz deponiert

- ▷ *saṅkalpa* – der *Mūlācārya* formuliert die Beschlussformel, wozu der *Yajamāna* und die anwesenden Familienmitglieder das Gefäss mit den Ritualmaterialien (New. *pūjābhah*) berühren, welches hierfür auf den Wasserkrug gestellt wird. Teil der *saṅkalpa*-Formel sind die Namen des *Yajamāna* und weiterer Angehöriger nach Wunsch, die Spezifizierung des Zeitpunkts anhand des *pañcaṅga* (Jahr, Monat, Mondhälfte, etc.) und die Nennung der vom *Yajamāna* zu erlangenden 'Früchte'; Namen und Zeitangaben sowie eine fixierte Formulierung der dem *Yajamāna* über das vollzogene Ritual zustehenden Effekte werden am Schluss des Feueropfers als Teil des *āśirvāda* nochmals genannt
- ▷ *gurumaṅḍala* – durch alle fünf *Ācārya*-s separat vollzogen, wobei der letzten Schritt, *maṅḍalavisarjana*, für den Schluss des gesamten Rituals aufgespart wird
- ▷ *pañcagavyaśodhana* (Skt.; 'Purifizierung der fünf Produkte der Kuh') – ausgeführt vom *Mūlācārya*, der anschliessend von dieser Flüssigkeit an den *Yajamāna* und die Angehörigen verteilt, zusammen mit einem orangen Stirnmal (New. *bhūyu sinha*)
- ▷ *kigaḥ tine* (New.) – Verehrungsschritte durch den *Yajamāna* unter Anweisung des *Mūlācārya*, welcher die hierzu gehörigen Verse rezitiert¹⁹²

Pañcarakṣā-samādhi

Die 'meditative Projektion und Verehrung der fünf Beschützerinnen' (*pañcarakṣā-samādhi*) stellt ein in sich geschlossenes Ritualelement dar, welches auch in anderen Kontexten praktiziert wird (vgl. die Auszüge unter App. I, (AppTe-11)).¹⁹³ Gemäss Tejaratna Vajrācārya wird *pañcarakṣā-samādhi* im Rahmen eines *grahayajña* einzig vom *Mūlācārya* vollzogen, während die anderen vier *Ācārya*-s hymnische Texte der *Pañcarakṣā* rezitieren, z. B. die

¹⁹² *kitane* oder *kigaḥ tine* ist ein Ritualelement, welches im Verlauf eines Rituals mehrmals in unterschiedlicher Form zur Anwendung kommt. Es ist auf die respektvolle Verehrung der Gottheit bzw. des evozierten *maṅḍala* ausgerichtet. Die hier zu vollziehende Variante ist in VAJRĀCĀRYA (1994, 62–63) beschrieben. Vor dem *Yajamāna*, der zur Rechten des *Mūlācārya* Platz genommen hat, wird ein rundliches *rekḥi* ausgestreut, darauf eine Blume, dann ein *goja* plaziert, auf welchen der *Yajamāna* einundzwanzigmal Blütenteile gibt, schliesslich *pañopacārapūjā* vollzieht. Gemäss Sarvajña Vajrācārya entspricht dies einem verkürzten Vollzug des *ratnamaṅḍala*, welches den Kernteil des *gurumaṅḍala* bildet.

¹⁹³ Eine mit der in *vidhi-A* und *vidhi-C* grossenteils übereinstimmende Version des *pañcarakṣā-samādhi* wurde von VAJRĀCĀRYA (2000a, 1–11) publiziert. Im Gegensatz zu *vidhi-A* und *vidhi-B* wird in *vidhi-C* *pañcarakṣā-samādhi* nicht in den Ablauf des Feueropfers integriert, sondern ist separat aufgeführt.

in VAJRĀCĀRYA (2000a) aufgeführten *hr̥daya-s* oder Pañcarakṣā-Kathāsāra (VAJRĀCĀRYA, 1980a).¹⁹⁴

Nach den einleitenden *mantra-s* an Pratisarā, die zentrale Figur unter den *Pañcarakṣā*, wird deren *maṇḍala* über eine Serie von *mantra-s* verortet (Skt. *maṇḍalādhiṣṭhāna*), mit einem Schutzkreis umgeben (Skt. *rakṣābandhana*), fixiert (Skt. *ākaraṣaṇa*) und dann die 'Hauptgottheit Pratisarā mit ihrer Familie' (*pratisarā pramukhān saparivārān*) der Reihe nach mental evoziert und verehrt: Pratisarā erscheint in der Mitte, dann in den vier Hauptrichtungen Sahasrapramardanī im E, Māyūrī im S, Mantrānusāraṇī im W und Sītavatī im N. In den Zwischenrichtungen folgen Kālā im SE, Kālarātrī im SW, Kālākarnī im NW und Svetā im NE.

Ausserhalb dieser inneren Kreise werden in den 'Toren' (*dvāra*) der quadratischen Umrandung vier *dvārapāla-s* positioniert: Vajrāṅkusa im E, Vajrapāśa im S, Vajrasphoṭa im W und Vajrāveśa im N.

In den Ecken erscheinen vier Gruppen von Wesenheiten: die *gandharva-s* im SE, die *kubhāṇḍa-s* im SW, die *nāga-s* im NW und die *yakṣa-s* im NE.

Hierauf folgen die Navagraha ohne Janma, über ihre *mantra-s* evoziert, in einem weiteren Kreis von Sūrya bis Ketu, anzuordnen im Uhrzeigersinn beginnend im Osten (siehe App. I, (AppTe-11)).¹⁹⁵

Die achtundzwanzig *nakṣatra-s* werden mit ihren *nāmamantra-s*, beginnend mit Kṛtikā und schliessend mit Bharāṇī, in einem weiteren Kreis evoziert.¹⁹⁶ Schliesslich folgen die *diglokapāla-s*¹⁹⁷; es sind dies, im E beginnend im Uhrzeigersinn anzuordnen, Indra, Yama, Varuṇa, Kubera, Agni, Nair̥ti, Vāyu und Isāna, dann Brahmā (*urdva*, nach oben, Zenit) und Pṛthivī (*adha*, nach unten), ferner Sūrya und Candra, die letzteren beiden ohne spezifizierete Richtung als *grahādhipati* bzw. *nakṣatrādhipati* je eigene Weltenbereiche (*loka*) repräsentierend.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Pañcarakṣā-Kathāsāra, die 'Essenz der Erzählungen zu den Fünf Beschützerinnen', wurde von LEWIS (2000) übersetzt.

¹⁹⁵ Die Anordnung ist in den Texten nicht eindeutig, wurde jedoch von Sarvajña Vajrācārya so erläutert. Sie entspricht der materiellen Anordnung der *graha-s* im Rahmen von *bhīmarathārohaṇa*; für die *mantra-s* siehe App. II, (BuddhM-1).

¹⁹⁶ Auffallend hier ist der Beginn der Aufzählung mit Kṛtikā; diese Version ist in den den Veden verpflichteten Quellen üblich (MODAK, 1993), seit Varāhamihira, also ab dem 5. Jh., werden jedoch die *nakṣatra-s* in astrologischen und rituellen Kontexten durchwegs beginnend mit der auf Kṛtikā folgenden Aśvinī aufgelistet (vgl. Exkurs I).

¹⁹⁷ Die *diglokapāla-s* sind nur in VAJRĀCĀRYA (2000a, 3) einzeln aufgeführt. Im Rahmen von *gurumaṇḍala-pūjā* wird diese Gruppe ergänzt durch die *nāga-s*, die *asura-s* und die *yakṣa-s*, worauf das letzte *mantra* sich an die 'Beschützer aller Richtungen, Zwischenrichtungen und Welten' (*sarvadigvidiglokapālebhyaḥ*) richtet (VAJRĀCĀRYA, 1999, 10–11).

¹⁹⁸ Sūrya und Candra sind in regelmässig in Newar-buddhistischen *poubhā-s* oben links bzw. rechts als Kreis bzw. Kreis mit angedeuteter Sichel präsent und werden in vielseitiger Weise symbolisch geladen; vgl. die Abb. B1-B4.

Diesen Teil abschliessend erfolgen Schritte der Verehrung,¹⁹⁹ und das Offerieren von *tarpaṇa* zu einem kontextunabhängig zu rezitierenden *mantra*.²⁰⁰

Auf ein *mantra*, welches vor möglichen Fehlern des Praktizierenden schützt (*pāpadeśanā*) folgt *maṇḍala-bhāvanā*, das Meditieren der evozierten Gottheiten und ihrer Spezifika. Der entsprechende Text ist für die fünf zentralen Göttinnen ausführlich gehalten, während er sich für die nachfolgenden, in der obigen Reihenfolge adressierten Gruppen auf die Himmelsrichtung, den Sitz, die Farbe und die Attribute in den Händen beschränkt. Die Passage zu den *graha-s* lautet.²⁰¹

<In östlicher Richtung (erscheint) der rotfarbene Sūrya auf einem Wagen mit sieben Pferden, in beiden Händen einen Lotus haltend. Zu seiner Linken (ist) Soma, der, auf einer Gans reitend, in beiden Händen einen Lotus hält. Weiter (folgt) der rotflammende Maṅgala auf einem Ziegenbock, in der rechten Hand einen Schädel, in der linken einen bis zum Nabel reichenden Stab mit Schädelkopf haltend.²⁰² Dem Süden zugehörig und auf einer Lotusblüte sitzend der gelbfarbene Budha, der ein 'śaraśarā'²⁰³ hält. Im Südosten ist der gelbfarbene (goldene), auf einem Elefanten sitzende Bṛhaspati, eine Rezitationskette und ein *kamaṇḍalu*-Gefäss haltend. Dem Westen zugehörig ist Śukra, auf einem Lotus sitzend und eine Rezitationskette und ein *kamaṇḍalu*-Gefäss haltend. Śani im Norden ist rot-schwarz und hält die Sonne und den Mond, Rāhu und Ketu (sind) im Nordosten, beide schwarz und ein Schwert beziehungsweise eine Schlinge haltend.>

Hieran schliessen sich die *nakṣatra-s*, je mit Angabe der Farbe und des *vāhana*; sie werden in vier Siebnergruppen den vier Himmelsrichtungen zugeteilt. Von den *dikpāla-s* sind nur die ersten zehn genannt, welche in einem

¹⁹⁹ Die als 'paṇ lām ghaṇ stuti' angegebene Verehrungssequenz umfasst: (1) pañcopacārapūjā ('Verehrung in fünf Schritten'), welche *gandha*, *puṣpa*, *dhūpa*, *dīpa*, *nai-vedya* einschliesst; (2) (*sodaṣa*)*lāsyā* ('sechzehn Tänze' bzw. Sinneserfreuungen), einer festgelegten Serie von 16 *mudrā-s* und zugehörigen *mantra-s*, welche sechzehn über den Tanz ausgedrückte, alle Sinne erfreuende 'Gaben' symbolisieren, für die komplette Serie siehe VAJRĀCĀRYA (2000b, 13); (3) *ghanṭhāvādāna* ('Glockenklang'), das Erklängenlassen der Glocke; (4) Rezitation eines Gottheit-spezifischen *stuti* ('Lobpreis'), schliessend im Offerieren von Blumen und *akṣatā*-Reis.

²⁰⁰ Die Anfangsilben – 'vibhrāṇatpādī φ' – verweisen das in VAJRĀCĀRYA (2000b, 19), ähnlich in VAJRĀCĀRYA (1999, 12) ausgedruckte *mantra*: *vibhrāṇaṃ buddhabimbaṃ divasakaradharaṃ raśipā bindulekhaṃ maitrīyaṃ cārurūpaṃ śivaśīravapuṣaṃ mañjuḥoṣaṇca gātram / padmastaṃ daṇḍarūpaṃ kulīśavaratanuṃ vajriṇaṃ bhīmanādaṃ vijñānaṃ jñānarūpaṃ nihatabhavabhayaṃ pañcamūrtiṃ praṇamya //*

²⁰¹ Für die Sanskrit-Version siehe S. 470.

²⁰² Der Sinn des zweiten Teils dieses Verses ist unklar.

²⁰³ Dieses als 'śaraśarā' bezeichnete Attribut bzw. *mudrā* konnte nicht ermittelt werden.

äussersten Kreis explizit den acht Himmelsrichtungen, zudem Brahmā dem Zenit und Vasudharā der Erde zugeordnet werden.

Dem *maṇḍala-bhāvanā* folgen als *aṅganyāsa* und *abhiṣeka* eingeleitete Sequenzen, welche sich auf die Verehrung der vom Praktizierenden hierfür aufgesetzten Krone (*mukuta*) bzw. der *pañcabuddha-s* beziehen.²⁰⁴ Eine als '*ā pā pu paṃ lāṃ ghaṃ*'²⁰⁵ vorgegebene Verehrungssequenz schliesst mit einem *stuti*, welches sich mit je einem *śloka* an die Pañcarakṣā, die Navagraha, die *nakṣatra-s* und die *lokapāla-s* richtet. Die Sequenz der Navagraha, mit einer angenäherten Übersetzung:

navagrahannamastubhyaṃ sarvasatvaprādāyine //
*etāṃ saṃtoṣamātreṇa satvānāṃ jāyate śubham // 2 //*²⁰⁶
 <Gegrüsst seien die Navagraha, diejenigen, welche jegliche [irdische]
 Existenz bestimmen. Mögen sich [die Menschen] an deren sich auf
 Beglückung ausgerichteten Realitäten erfreuen.>

Die folgenden Schritte des *pañcarakṣā-samādhi* schliessen das Berühren von Körperteilen zur Rezitation eines *mantra*, *japa* und nochmals eine '*ā pā pu paṃ lāṃ ghaṃ*'-Sequenz²⁰⁷ ein, hier ergänzt durch *stuti* und *tārpana*. Die als '*bali bhāṇḍaṃ sūnyam*' bezeichnete Sequenz leitet *lokapāla-bali*, das 'Speiseopfer an die Weltenhüter' ein; nach der mentalen 'Fixierung' des *bali* folgen die *lokapāla-mudrā-s* und eine erweiterte, als '*ā pā pu paṃ lāṃ ghaṃ stuta*' vorgegebene Verehrungssequenz.²⁰⁸ Das nachfolgende, längere *stuti* richtet sich an die *Pañcarakṣā* und ihr Gefolge, welches hier nicht aus den obigen *maṇḍala*-Gottheiten, sondern aus einer Anzahl von Göttinnen und *yoginī-s* besteht, und schliesst in:

[...] *rakṣāṃ kuru mama sarvasatvānāṃca sarvabhayopadravebhya jīvaṃtu*
*varṣasataṃ pasyaṃtu saradāsataṃ sidhyaṃtu maṃtrapade svāhā //*²⁰⁹
 <[Oh ihr Göttinnen] gewährt meiner Schutz in allen (Lebens)bereichen

²⁰⁴ In VAJRĀCĀRYA (2000a, 9–10) sind dieselben Schritte mit *aṅganyāsa*, dann mit *mukutābhiṣeka*, *vajranāmbhiṣeka* und *mukutaṃ puṣpaṃ nyāsa* überschrieben.

²⁰⁵ Diese Abkürzungen stehen für *ācamana*, *pādya*, *puṣpanyāsa*, *pañcopacāra-pūjā*, *lāsya-mudrā*, *ghaṇṭā*.

²⁰⁶ Der hier zitierte Vers ermangelt einer eindeutigen Aussage, die in VAJRĀCĀRYA (2000a, 10) zitierte Version ist nicht klarer: *navagrahaṃ navastubhyaṃ sarvasatva pradāyanūṃ / yaśīmaṃ toṣamātreṇa satvānāṃ jāyate śubham //*

²⁰⁷ Diese Abkürzungen stehen für *argha*, *pādya*, *puṣpa*, *pañcopacāra*, *lāsya*, *ghaṇṭā*. *Japa* meint hier die 108-malige Rezitation des *mantra* der Pratisarā.

²⁰⁸ Diese Abkürzungen stehen für *argha*, *pādya*, *puṣpa*, *pañcopacāra*, *lāsya*, *ghaṇṭā*, *stuti*, *tārpaṇa*.

²⁰⁹ Die Version in VAJRĀCĀRYA (2000a, 10): [...] *rakṣā kuru mama sarvasatvānāṃca sarva bhayopadravebhya jīvaṃtu varṣasataṃ paśyaṃtu śadrādāṃśataṃ sidhyaṃtu maṃtrapade svāhā //*

vor allen Bedrohungen und Nöten, möget ihr mir eine Lebensspanne von einhundert Jahren gewähren, mir einhundert Herbste gönnen (als Anerkennung für) diese Rezitation, *svāhā*.>

Als abschliessende Schritte sind stichwortartig '*ācamanādi pra paṃ lāṃ ghaṃ stuti*'²¹⁰, '*śatākṣara*'²¹¹, eine Meditationssequenz²¹², ein zu wiederholendes '*śatākṣara*', '*kṣamārpana*'²¹³ und '*visarjana*' vorgeschrieben. Im Verabschieden der Gottheiten über die *visarjana*-Formel wird deutlich, dass es sich bei *pañcarakṣā-samādhi* um ein in sich geschlossenes Element handelt.

Das Feueropfer vorbereitende Schritte

Den Opferungen ins Feuer gehen auch in der VajT die Verehrung der das Feueropfer rahmenden, in den aufgestellten Gegenständen und Substanzen materialisierten Gottheiten gemäss *kalaśārcana-vidhi* und die meditative Evokierung und richtungsbezogene Fixierung der Hauptgottheiten des Rituals voraus.

Der *Mūlācārya* vollzieht die Verehrung des *bījakalaśa* und der weiteren, um diesen aufgestellten Gegenstände und der darin eingeladenen Gottheiten; er adressiert der Reihe nach *dhaupatti*, *gograsa* (New. *golāy*, *bvā*, Nep. *bhoja*), *mata-sukundā-a*, *mukuṭa*, der *bau*, der *nāgpā* ferner als zusätzliche, spezifische Elemente den *aṣṭamaṅgala-kalaśa* und die für die *Pañcarakṣā* und Navagraha plus Janma aufgestellten *vr̥hi*-Teller, schliesslich das auf dem Bronzeller arrangierte Horoskop. Allen diesen Einheiten stellt er ein als *dhvaja* bezeichnetes Blattkörbchen her, welches mit gekochtem Reis oder feuchten Reisflocken gefüllt ist, worin ein Mini-Fähnchen mit fünf mit den *pañcabuddha-s* assoziierten, je andersfarbigen Stoffstreifen fixiert ist. Weiter reicht er Wasser, Blumen, *jajaṅkā* etc. für die Gottheiten an den allen beigestellten *goja*, und

²¹⁰ Hierunter verstehen sich *ācamana*, *prāṇāyama*, *argha*, *pādya*, *puṣpa*, *pañcopacāra*, *lāśya*, *ghanṭā*, *stuti*, *tarpaṇa*.

²¹¹ *śatākṣara* ('einhundert Silben') bezeichnet eine Kernformel des Newar-Buddhismus, welche sich an Vajrasattva richtet und zur Beschliessung eines jeglichen Rituals rezitiert wird; für dessen Wortlaut siehe bei VAJRĀCĀRYA (1999, 19), VAJRĀCĀRYA (2003, 5) oder VAJRĀCĀRYA (1994, 67): *Oṃ vajrasattva samayamanupālaya vajrasattvatvenopratiṣṭho dṛḍho me bhava sutoṣyo me bhava supoṣyo me bhava anurakto me bhava sarvasiddhaṃ me prayaccha sarvakarmasu ca me cittaśriyaṃ kurū hū ha ha ha ha hoḥ baghavan sarvatathāgata vajra māme muñca vajrī bhava mahāsamayasattva āḥ //*

²¹² VAJRĀCĀRYA (2000a, 11): *jñānasatvaḥ svakāye praveśayet / samayasatvaḥ akanīṣṭabhuvane līnaṃ cintayet /*

²¹³ *kṣamārpana* ('Bitte um Vergebung') bezeichnet eine geläufige Rezitation von neun Versen, welche die Bitte um Vergebung von begangenen Fehlern und Sünden, die Bitte um Befriedung (*śānti*) und ein abschliessende Preisung von Buddha enthalten; für den Wortlaut siehe bei VAJRĀCĀRYA (1999, 19-20) oder VAJRĀCĀRYA (1994, 68-69).

auch einen brennenden *dhūpa*-Stengel steckt er im Laufe der Verehrung in denselben Teigkegel. Spezifische Elemente der Verehrung des *kalaśa* sind die Weihung des am Schluss an alle zu verteilenden fünffarbigen Garnknäuels (*pasūkā*), dessen Ende der *Mūlācārya* am *kalaśa* festbindet, wonach er seinen metallenen 'Donnerkeil' (*vajra*) auf dem *kalaśa* plaziert zu einem von der Hauptgottheit unabhängigen *mantra*, ein Akt, welcher der Infusion der Essenz des Göttlichen gleichkommt.

pratimā-devatāpūjā bezeichnet die Verehrung der zusätzlich am Opferplatz in der Form von *poubhā-s* oder dreidimensionalen Ikonen aufgestellten Gottheiten; hierzu gehört auch *caityapūjā* am symbolisch aus Sand in das Layout integrierten *caitya*.²¹⁴ Diese Sequenz kann parallel zur obigen vom *Upādhyāya* vollzogen werden. Ein Familienmitglied sucht stellvertretend für den *Yajamāna* auch die Gottheiten und *caitya-s* der unmittelbaren Umgebung auf.

Die Feueroblationen

Die einleitenden Schritte des Feueropfers vollzieht der *Mūlācārya*, ggf. assistiert vom *Dhyācārya*, anhand seines *sahasrāhuti-homavidhi*.²¹⁵ Zum Anzünden des im Altar aufgeschichteten Holzes werden ein Stück *sintā*-Holz und Streichhölzer verwendet, das begleitende *mantra* benennt diesen Schritt als *agnisthāpana* und adressiert die Flammen als *bhūtāgni*. Daran schliesst ein längeres *bhāvanā* des nunmehr als *samayāgni* bezeichneten Feuers. Eine Serie von verehrenden Schritten folgen, dann das Erwärmen des *ghyū* auf dem Feuer, die ersten *ghyū*-Opferungen mit Hilfe des Opferlöffels (New. *sulpā*) und die Verehrung und Opferung der zweiunddreissig um den Feueraltar arrangierten, Gottheit-unspezifischen *vr̥hi-s*. Danach folgt eine Opfersequenz, im Zuge derer zweiunddreissig unterschiedliche Substanzen – vorwiegend Holz- und Pflanzenteile, aber auch Körnerarten, Yoghurtreis und Früchte – dem Feuer dargebracht werden, begleitet von einem je spezifischen *mantra*.²¹⁶

²¹⁴ Das Integrieren einer Auswahl von als *pratimā-devatā* (Nep./ Skt. *pratimā* – 'Bild', 'Abbild', 'Ikone') bezeichneten Gottheiten aus privaten Schreinen in das Ritual-Arrangement ist in dieser Form ein Spezifikum der VajT und ist im Rahmen aller grösseren, Individuum-bezogenen Ritualen üblich. Diese Gottheiten werden als bezeichnet.

²¹⁵ Keinerlei Details hierzu sind in den drei *grahayajña*-Manualen ausgeführt, weshalb ich mich auf die skizzenhafte Beschreibung des *sahasrāhuti-homa* in VAJRĀCĀRYA (1973) und VAJRĀCĀRYA (2000b, insbes. 61–69), auf mitverfolgte Feueropfer in anderen Kontexten und auf die Erläuterungen von Sarvajña Vajrācārya und Tejaratna Vajrācārya stütze. Für eine auf die Patan-Tradition abstützende Skizze des Ablaufs siehe LOCKE (1980, 108ff.).

²¹⁶ Die begleitenden *mantra-s* nehmen mit der Substanz assoziierte Gottheiten oder inhärente Kräfte auf. Zumal das Besorgen aller dieser Ingredienzen am erheblichen Aufwand und an der Verfügbarkeit scheitern würden, ist in der Praxis die Verwendung einer im

Diese Opferungen leiten über zu *bhāvanā* und *pūjā* der nächsthöheren Stufe des Feuers, als *lokottara jñānāgni* im Zentrum eines *maṇḍala* im Herzen evoziert; dieser Form der Gottheit werden vom *mūlamantra* begleitete Opferungen dargebracht.²¹⁷ In den *homavidhi-s* folgen als nächste Schritte die Evozierung (*dhyāna* oder *bhāvanā*)²¹⁸, Verehrung (*pūjā*) und anschliessende Beopferung (*devatāhuti*) der Hauptgottheiten, deren Beschreibung in den *grahayajña*-Manualen spezifiziert ist.²¹⁹

Den Opferungen an die Hauptgottheiten gehen *dhyāna*- und *digbandhana*-Sequenzen für jede der *Pañcarakṣā* voraus.²²⁰ Diese werden den für die Gottheiten spezifizierten Himmelsrichtungen gemäss parallel von den fünf an dieser Stelle als *Digācārya-s* bezeichneten Priestern vollzogen.²²¹ Während *dhyāna* einzig mental vollzogen wird, nehmen die *Ācārya-s* für *digbandhana* Reis, *durvā*-Gras und etwas Flüssigkeit aus dem *amṛtapātra* in die Hand und entleeren diese am Schluss vor sich. Diese Sequenz beschliesst eine als '*adha urdha digbandhana*' eingeleitete Formel, welche die Einbindung des dreidimensionalen Raumes vervollständigt.

Die mentale Invokation und räumliche Fixierung der fünf eigentlichen Hauptgottheiten bereitet das Feueropfer an dieselben vor und leitet strukturell den in den *homa*-Manualen der ParT als *viśeṣakarma* bezeichneten Teil ein.²²² Ein konzeptioneller Unterschied des Feueropfers in der VajT zeigt sich

Vaidya-Laden erhältlichen, als *hombi* bezeichneten Fertigmischung anstelle der einzelnen Hölzer und Pflanzenteile üblich.

²¹⁷ Die Transformation des Feuers von *bhūtāgni*, über *samayāgni* zu *jñānāgni* geht einher mit einer analogen Transformation des *Mūlācārya* und der vom diesem invozierten Formen der Gottheit.

²¹⁸ Der Begriff *dhyāna* (Skt. 'Konzentration', 'Zuwendung der Aufmerksamkeit', aber auch 'Meditation') wird in den Manualen der VajT zum Teil alternativ für *bhāvanā* verwendet, eine Form der mentalen Evokation einer Gottheit über deren Beschreibung.

²¹⁹ Bei dieser Sequenz setzt auch *vidhi-C* wieder ein, welches *pañcarakṣā-samādhi* nicht in den Ritualablauf integriert.

²²⁰ Die 'richtungsbezogene Fixierung' (*digbandhana*) beinhaltet in den vorliegenden Manualen eine Gottheit-spezifische Formel, welche beginnt mit einer Gottheit-spezifischen Aneinanderreihung von Begriffen und tonalen Elementen und in einer für alle fünf ähnlich lautenden Bitte um göttliche Kraft schliesst zur Herbeiführung der vom *Yajamāna* erhofften Resultate.

²²¹ Als Beispiel die Anweisung für *Śītavatī* gemäss *vidhi-A*, S. 16, z9–z10: *utara-digācāryyanaṃ śītavatīyā digbandhanaṃ athadhyānaṃ //*
<Durch den Priester im Norden (erfolge) *Śītavatī*'s 'Fixierung in ihrer Himmelsrichtung' (*digbandhanaṃ*) und vorab ihre Meditation *dhyāna*.>

²²² In den Manualen zum Feueropfer werden die Opferungen an die Hauptgottheiten als *devatāhuti* eingeführt, die über *dhyāna* bzw. *samādhi* erfolgende Evokation dieser Gottheiten geht unmittelbar voraus, erfolgt also erst nach der *jñānāgni*-Sequenz (vgl. den folgenden Abschnitt).

im Fehlen einer den Opferungen vorausgehenden Verehrung im Sinne einer *pañcopacāra*- oder *ṣoḍaśopacāra-pūjā*; dagegen erfolgen *dhyāna* bzw. *samādhi* ausschliesslich der *Pañcarakṣā*, worauf die Opferungen an diese und die Navagraha unmittelbar einsetzen.

Für die Hauptopferungen geben die drei *grahayajña*-Manuale eine Mischung von *ghyū*, weissem Reis, hellen Feldsenfsamen, weissem Sesam, *durvā*-Gras und Puffreis vor.²²³ Gemäss Tejaratna Vajrācārya wird alternativ die übliche Grundmischung von *ghyū*, Gerste, schwarzem Sesam und Reis verwendet, ergänzt mit den in den Manualen aufgeführten, Gottheit-spezifischen Substanzen.

Die Opferungen an die Hauptgottheiten (*devatāhuti*) schliessen die *Pañcarakṣā*, die Navagraha und Janma ein, wogegen keine Opferungen an die *nakṣatra*-s oder weitere der im Zuge von *pañcarakṣā-samādhi* evozierten *maṇḍala*-Gottheiten vorgegeben sind (vgl. App. I, (AppTe-13)).²²⁴ In keinem der Manuale ist die Anzahl Opferungen vorgegeben. Gemäss Tejaratna Vajrācārya sind für jede der Opfergottheiten dem *sahasrāhuti*-Manual entsprechend eintausend Opferungen üblich, welche auf die fünf *Ācārya*-s verteilt werden; parallel vollzieht jeder pro Gottheit zweihundert Opferungen zum zweimaligen Durchzählen seiner einhundertacht-beerigen *japamālā*.²²⁵ Das im Namen der Opfergottheit jeweils abschliessend gereichte *ghṛtāhuti* erbringt der *Mūlācārya* allein mit Hilfe des *sulpā*.

Die mit Pratisarā beginnenden Vorschriften für die Opferungen an die *Pañcarakṣā* nennen anfangs das spezifische *vr̥hi* und das (Opfer-) *mantra*. Anschliessend ist *svastivākya* vorgeschrieben, wofür auf den Schlussvers der vorher vom *digācārya* rezitierten *digbandhana*-Formel verwiesen wird.²²⁶ An

²²³ *vidhi-A*, S. 23, z1–z2; *vidhi-C*, fol. 7a, z2–z3: *atha ghṛta akṣata svetasarṣapa śvetatīla durvā yavā samilyāhutīm dadet //*

²²⁴ Janma als zehnte Gottheit erscheint hier zum ersten Mal, wogegen die Navagraha als Teil des während *pañcarakṣā-samādhi* evozierten *maṇḍala* in *vidhi-A* und *vidhi-B* auftreten. Die Vermutung, dass die Feueropferungen an Janma, der nicht als *graha* konzipiert ist, stellvertretend für diejenigen an die *nakṣatra*-s aufgeführt sind, liegt aufgrund des begleitenden Opfer-*mantra* – *Oṃ janmanakṣatrebhyaḥ svāhā* – und der häufigen Bezeichnung von Janma als Janmanakṣatra in den Manualen der VajT nahe.

²²⁵ In der NewT wird von 'hundert' oder 'tausend' Wiederholungen gesprochen, womit eine bzw. zehn Durchzählungen (New. *cāka*, Skt./Nep. *cakra*) der 108-beerigen *japamālā* ('Rezitationskette') gemeint sind; Sarvajña Vajrācārya begründet die hier implizite rechnerische Ungenauigkeit mit der Wahrscheinlichkeit, dass beim Zählen Überspringungen vorkommen und man sichergehen wolle, dass die versprochene Anzahl auch wirklich eingehalten werde.

²²⁶ Der Schlussvers der vorausgegangenen *digbandhana*-Formel lautet bei jeder der *Pañcarakṣā* und in der *adha urdha digbandhana*-Formel ähnlich; Bsp. von Śitavatī aus *vidhi-A*, S. 16, z11–z13: *sidhyaṃtu mantrapade svastyamtu mama saparivārasya sarva-*

die abschliessende Opferung von *ghyū* (*ghṛtāhuti*) schliesst sich die Verehrungssequenz 'paṃ lāṃ ghaṃ stuti', wobei das *stuti* je spezifisch angeführt ist. Ein Gottheit-unspezifisches *tarpaṇa*, begleitet vom hierfür üblichen, mit 'vibhrāṇaṃ ḥ' beginnenden *mantra*, beschliesst die Opfersequenz.

In der Sequenz zu den Opferungen für die Navagraha und Janma sind ebenso *vr̥hi* und (Opfer-) *mantra* spezifiziert.²²⁷ Daran anschliessend sind *ghṛtāhuti* und 'paṃ lāṃ ghaṃ stuti' (letzteres *graha*-spezifisch angeführt) und *tarpaṇa* wie für die *Pañcarakṣā* vorgegeben, wogegen *svastivākya* wegfällt (App. I, (AppTe-13)). Die für die Navagraha und Janma spezifizierten *vr̥hi* entsprechen den unter App. IV, (Mat-9) bzw. (Mat-10) aufgeführten, die *mantra-s* den unter App. II, (BuddhM-1) aufgelisteten. Das *stuti* erweist sich als eine Annäherung an die ersten neun Verse des unter App. II, (e2.1) aufgeführten, dem Weisen Vyāsa zugeschriebenen *stotra*, folgendermassen ergänzt für Janma (*vidhi-A*, S. 27, z1–z2):

śubhrām bho ruha saṃkāśaṃ sarvadeva namaskṛtam //
sarvāya sarvadevānām janmadevannamāmyaham // 10 //
 <Dem hell Erstrahlenden, aus dem Licht Emporgegangenen, dieser 'All-Gott' sei gegrüsst. Ich verbeuge mich vor dem 'Geburts-Gott', der in allem ist und (die Charakterzüge) aller Gottheiten (in sich vereint).>

Hiermit schliessen die als *devatāhuti* bezeichneten Hauptopferungen an die *Pañcarakṣā* und die Navagraha plus Janma. Keine weiteren Gottheiten werden im Zuge dieser Hauptopferungen berücksichtigt.

kirana cakra tayegu

An die Opferungen für Janma schliesst eine in den Manualen als *Kirana cakra tayegu* (New. 'Anbringen des Strahlenkeiles') bzw. *Kirana cakra citāye*²²⁸ bezeichnete Sequenz.²²⁹ Dabei handelt es sich um ein Ritualelement protek-

satvānām ca vaiśravaṇasya nāmnā balenaiśvareyyādhīpatena ca svāhā // Bsp. der *adha urdha digbaṇḍhana*-Formel aus *vidhi-A*, S. 22, z16 bis S. 23, z1: *svastyantu mama sarvasatvānām ca tathāgatasya nāmnā balenaiśvareyyādhīpatena ca svāhā //*

²²⁷ Für die *mantra-s* der Navagraha plus Janma siehe App. II, (BuddhM-1).

²²⁸ New. *tayegu* – 'anbringen', 'festmachen'; *citāye/citāyāye* – 'arrangieren'; *cakra* gezeichnet eine Wurfwanne, welche, auf ein Blatt Papier gemalt, Teil des Arrangements ist; *kirana* (Skt. *kirāṇa* – 'Lichtstrahl', 'Lichterscheinung') bezeichnet attributiv den durchdringenden, zerstörenden Charakter dieser Wanne bzw. dieses protektiven Ritualelements.

²²⁹ Im *vidhi-A* und *vidhi-B* ist dieses Stichwort vermerkt, im *vidhi-C* (fol. 9b, z5) ist *dūvalapūjā nakī tāye* (New. 'Verehrung des Türbalkens und Anbringen des Nagels') vorgegeben, wobei es sich gemäss Sarvajña Vajracārya um eine alternative Bezeichnung desselben protektiven Ritualelements handelt.

tiven Charakters, wie es auch als Teil von *grhaśuddhi* oder beim Bezug eines neu erbauten Hauses (LEWIS, 1984, 121) vollzogen wird.²³⁰

Der *Ācārya* bindet hierfür einen Binsenbesen und eine Pfauenfeder an den Enden in einer Linie zusammen. Zusätzlich bereitet er ein Kupferschälchen (New. *siṅyā kholā*), ein weisses Stoffbündelchen (New. *kirana bṛā*)²³¹, ein *pañcarakṣā-yantra* auf Nepal-Papier und ein auf Papier gezeichnetes *cakra* (Wurfkeil) vor. In einem der obersten, in traditionellen Häusern als *nīna* bezeichneten Räume bringt er diese Materialien an den Tragbalken oder über dem Eingang an: er befestigt Besen- und Pfauenfedern waagrecht, bindet in der Mitte das Stoffpäckchen fest, nagelt darüber das Kupferschälchen, welches das *yantra* enthält, am Balken fest und bringt das auf Papier gemalte *cakra* so an, dass es diesen Mittelteil überdeckt. Er zitiert gemäss *vidhi-A* und *vidhi-C* das *mantra* der Pratisarā, wozu er das nunmehr befestigte, auf das Blatt gemalte *cakra* mit dem *vajra* berührt, und verehrt die Vorrichtung abschliessend mit *jala*, *sindhura*, Reis und Blumen.

lokapālādi- und pañcarakṣā-bali

Hieran schliessen ein *lokapālādi-bali* ('Speisopfer an die Weltenhüter und weitere') und ein elaboriertes fünffaches, je eine der *Pañcarakṣā* und deren Gefolge adressierendes *bali*.²³² Dieser Teil wird in *vidhi-A* und *vidhi-C* eingeleitet durch eine *bali-bhāvanā*-Sequenz, welche vom *Mūlācārya* zu vollziehen ist. Hierauf offerieren alle *Ācārya-s* ein *lokapālī-bali*.²³³ Dafür rezitieren sie die entsprechenden *mantra-s* und geben dazu Reis, Blüten und Wasser auf das vor ihnen aufgestellte vegetarische *bali*.²³⁴ Daran schliesst eine *balipūjā*

²³⁰ Die diesbezüglichen Anweisungen beschränken sich in *vidhi-A* auf 'pratisarāyā mamtraṇaṃ tāyegu' ('zur Rezitation des Pratisarā-mantra festzumachen').

²³¹ In ein Stück Stoff eingebunden sind *akṣatā*-Reis (New. *ākhe*), Puffreis (New. *lāvā*), oranges Pulver (New. *bhuyusinha*) sowie roter und gelber Senf (New. *īkāpaḥkā*).

²³² Die Beschreibung ist in den konsultierten Manualen nicht eindeutig; *vidhi-A*, S. 27, z4–z5 gibt einleitend einzig vor, 'im Norden und den weiteren Himmelsrichtungen der Reihe nach die *bali*-Gaben zu vollziehen' (*utaraṃ nisyam thava thava bali viye*), *vidhi-C* besagt noch kürzer 'thava 2 bali viye'. Gemäss Tejaratna Vajrācārya wird vor jedem der fünf *ācārya-s* ein *bali* aufgestellt; ein solches fehlt aber in der Opferskizze bei VAJRĀCĀRYA (1980b, 67).

²³³ Dessen Vollzug ist in den *grahayajña*-Manualen nur stichwortartig angegeben als '*indrādīlokapālāyīya*' (*vidhi-A*, S. 28, z3) bzw. '*indrādi lokapālādi nāmakāsyam balimā viye*' (*vidhi-C*, fol. 10b, z2–z3).

²³⁴ Die kurze Variante schliesst einzig die *lokapāla-s* ein und ist so auch Teil von *kaśārcana*, dagegen ist in *vidhi-B* ein *lokapālādi-bali* vorgegeben, und gemäss der Praxis von Tejaratna Vajrācārya ist hier von allen *Ācārya-s* die als *balimālā* bezeichnete Serie von vierundzwanzig *bali-s* zu offerieren (VAJRĀCĀRYA, 1988). Die 24 in der *balimālā* beschriebenen Speisopfer werden an dem einen vor jedem *Ācārya* aufgestellten *bali* voll-

durch den *Yajamāna*, angewiesen vom *Mūlācārya*.²³⁵

An diese *bali*-Sequenz schliesst sich das für *grahayajña* spezifische *pañcarakṣā-bali*, welches in den *grahayajña*-Manualen ausführlich beschrieben ist. Im Namen jeder der fünf *rakṣā-s* erfolgt *bali-bhāvanā*, wonach der *Ācārya* das nachfolgend angegebene *mantra* einhundertachtmal wiederholt und abschliessend das aufgeführte dreiversige *stuti* rezitiert. Eine als '*paṃ lāṃ ghaṃ stuti*' (hier mit einem einversigen *stuti*) vermerkte Verehrungssequenz rundet dieses Speiseopfer ab.

Mit dem Abschluss der *bali*-Reichungen endet der *grahayajña*-spezifische Hauptteil des Rituals. Die abschliessenden Ritualhandlungen sind in *vidhi-A* und *vidhi-C* nur stichwortartig und unkomplett aufgeführt, in *vidhi-B* fehlen sie ganz.

Abschliessende Ritualhandlungen

Den Erläuterungen von Sarvajña Vajrācārya und Tejaratna Vajrācārya gemäss sind nach dem Hauptteil des *grahayajña* die folgenden, in den *sahasrāhuti*- bzw. *kalaśārcana*-Manualen beschriebenen Ritualschritte auszuführen:²³⁶

- ▷ *sahasrāhuti* – der *Mūlācārya* vollzieht diese als *sahasrāhuti* bezeichnete Sequenz, welche eine spezifische Rezitation und die Opferung von *ghyū* mittels des *sulpā* beinhaltet und als eigentliche Vervollkommnung der Gottheit-spezifischen Opferhandlungen zu interpretieren ist
- ▷ *samādhibali* – dieses als Teil von *kalaśārcana* zu offerierende *bali* bringt der *Mūlācārya* dar (VAJRĀCĀRYA, 1994, 49–52)²³⁷
- ▷ *cakrapūjā* (New. *cāḥ pūjā* oder *cāku pūjā*) – der *Yajamāna* verehrt in den vier Ecken um das Haus bzw. in den vier Ecken des Innenhofes alle nicht explizit in den Opferablauf integrierten aussermenschlichen Wesenheiten, wofür er das *pūjābhaḥ* des *Mūlācārya* mitnimmt²³⁸

zogen, wobei zu jedem die Gabe begleitenden *mantra* Reis und Blumen gereicht werden. Im Rahmen von grösseren Opfern des *māmakī*-Typus wird die *balimālā* an dem mit Fleisch und Innereien angereicherten *baupā* vollzogen.

²³⁵ Gemäss entsprechender Anweisung in *vidhi-A*, S. 28, z4, agiert hier der Clan-Älteste: *thākālina pūvaki jākī svāna laṃkha hāykaṃ taye* / <Der Clan-Älteste offeriert Abfall vom Reinigen des Reises, Reis, Blumen und Wasser und bringt dann (das Speiseopfer) weg.>

²³⁶ In *vidhi-A* und *vidhi-C* sind einzelne dieser Schritte stichwortartig aufgelistet.

²³⁷ Auf jede 'Versenkung' (*samādhi*) folgt ein *bali*; Sarvajña Vajrācārya erläutert *samādhi* im hauspriesterlichen Kontext als eine meditative Vertiefung, in der der *Guru* einerseits die Gottheit verehrt und erfreut und, indem er die Anliegen des *Yajamāna* verinnerlicht, diese zur Erfüllung bringt.

²³⁸ *cakrapūjā* ist eines der abschliessenden Ritualelemente von *kalaśārcana* (VAJRĀCĀRYA, 1994, 61). Dieses Ritualelement erinnert an die bei LIENHARD (1999, 193) beschriebenen *pīṭha-s*, die idealiter den sakralen Raum eines Newar-buddhistischen Klosters in den

- ▷ *śiṣyādivāsana* – der *Mūlācārya* verteilt vorab dem *Yajamāna* und dann an alle Anwesenden ein Stück des *pasukā* und ein Stirnmahl (*tīka*); die sich aufreihenden Familienmitglieder halten alle einen Geldbetrag für ihn bereit. Abschliessend vollzieht er *lohānirakṣā* ('Schutz durch den Stählernen'?), wofür er die Stirn aller mit dem *vajra* berührt
- ▷ *kīgaḥ tine* (New. 'Reis werfen') – der *Mūlācārya* weist den *Thakāli*, den Familienältesten, bzw. den *Yajamāna* in der abschliessenden Verehrung des *maṇḍala* an; abschliessend werfen alle Anwesenden Reis in Richtung des Haupt-*kalaśa* zur Rezitation des *Mūlācārya*²³⁹
- ▷ *pūrṇāhuti* – der *Mūlācārya* offeriert eine Reihe von Substanzen, darunter ein Stück des *pasukā*, Stoff, Früchte, Süssgebäck, Blumen etc. ins Feuer, begleitet von je spezifischen *mantra-s*²⁴⁰
- ▷ *āśīrvāda-vākya* – die aufgeführten Verse sind spezifisch für *grahayajña* und richten sich ausschliesslich an die Navagraha; sie erweisen sich als Annäherungen an in den besprochenen Hindu-Traditionen geläufige *prārthanā*-Formeln²⁴¹
- ▷ *kṣamārpaṇa* – 'Offerieren der Entschuldigung', eine Bitte in acht Versen um Verzeihung möglicher Unzulänglichkeiten und um die Erlangung der erhofften Verdienste²⁴²
- ▷ *maṇḍala visarjana* – Auflösen des *maṇḍala* durch eine gottheitunabhängige Formel, begleitet von *mudrā-s* und dem Versprenkeln von Wasser aus dem *bīja-kalaśa*²⁴³
- ▷ *saguṇa chāye* (New.) – Auftragen von Yoghurt aus dem *dhaupatti* auf die rechte bzw. für Frauen linke Schläfe²⁴⁴

vier Himmelsrichtungen abgrenzen; auch deren regelmässige Verehrung obliegt hierfür bestimmten Mitgliedern des *saṅgha* und nicht etwa dem *Ācārya* des Heiligtums. In den anikonischen Steinen seien jeweils die *Aṣṭamātrkā*, Bhairava, Gaṇeśa und Kumāra präsent, zu deren Gefolge eine Reihe von innerhalb des sakralen Bereichs unerwünschten Geistwesen (Skt. *bhūta*, *vetāla* etc.) gehörten; vgl. die Abb. bei LIENHARD (1999, 129).

²³⁹ Die *kīgaḥ tine* begleitenden Verse unterscheiden sich je nach Manual und Vorliebe des amtierenden Priesters und werden beschlossen mit dem *śaṭākṣara-mantra*. Eine ausführlichere Version ist in VAJRĀCĀRYA (1994, 62–67) beschrieben.

²⁴⁰ Diese Serie von Opferungen ist z. B. im *sahasrāhuti*-Manual (VAJRĀCĀRYA, 1973, 17–18) ausgeführt.

²⁴¹ *vidhi-A*, S. 32–33, ähnlich in *vidhi-C*, fols. 14a–14b. Für den ersten Vers siehe App. II, (f3.2), für die beiden folgenden Verse (f3.1), *śloka-s* 2–3.

²⁴² *kṣamārpaṇa* ist auch ein abschliessendes Element des *gurumaṇḍala* (VAJRĀCĀRYA, 1999, 19–20).

²⁴³ Die Formel für *maṇḍala visarjana* entspricht der zum Abschluss des *gurumaṇḍala* rezitierten (VAJRĀCĀRYA, 1999, 20). Im Rahmen eines Feueropfers erfolgt *maṇḍala visarjana* alternativ erst nach *ṣeṣāhuti*.

²⁴⁴ *saguṇa chāye* ist ein abschliessendes Element von *kalaśārcana* (VAJRĀCĀRYA, 1994, 70).

- ▷ *citapujā* – Verteilen der *ṭīka* aus Reis, Yoghurt und *abhār*
- ▷ *kalaśābhīṣeka* – Versprenkeln von Wasser aus dem *bīja-kalaśa* zu einem
- ▷ *nisalā kībhū viye* (New.) – 'Reichen des *nisalā*' (Teller mit Reisflocken, Früchten, Süßgebäck und Geld) und des *kībhū* (Teller mit Reis und Geld, evtl. angereichert mit weiteren Gaben) als *dāna* an den *Purohita* bzw. *Mūlācārya*, nach Wunsch an alle fünf *Ācārya-s*; dazu gehört *dānapraṭiṣṭhā*, das zusätzliche Reichen von Geld, welches das Reichen der Entlohnung in Geld vorwegnimmt²⁴⁵
- ▷ *ṣeṣāhutī* – Opfern aller verbliebenen Opfermaterialien, wobei nicht nur *vrīhi*- und *ghyū*-Reste, sondern verbliebene Holzstücke, dargebrachte Blüten und weitere brennbare 'Einweg-Ritualmaterialien' dem Feuer übergeben werden können
- ▷ *yajñarakṣā* – der *Mūlācārya* vermischt den auf dem *sulpā* verbliebenen *ghyū* mit *vrīhi*-Asche aus dem Opferfeuer und gibt davon sich selbst, dann allen *Ācārya-s* und schliesslich dem *Yajamāna* und seiner Familie *ṭīka* auf die Stirn²⁴⁶
- ▷ *bali choye* (New., Skt. *balivisarjana*) – die den *Pañcarakṣā* gewidmeten *bali*-Gaben werden vom *Yajamāna* in den entsprechenden Himmelsrichtungen im Hof oder um das Haus deponiert, das als Teil von *kalaśārcana* verehrte sechste *bali* wird am nächsten *kṣetrapāla*-Ort, alternativ beim nächsten Gaṇeśa-Tempel entsorgt²⁴⁷
- ▷ *nāgapūjā* – Verehren der Schlangenkönige, wofür der *Yajamāna* oder ein Familienmitglied den *nāgapā* zu einem nahegelegenen *nāga*-Schrein, alternativ zur nächsten Wasserstelle oder zum Fluss trägt, wo die *nāga-s* mit dem Stoffschirm, der milchigen Flüssigkeit aus dem Krug und den gängigen *pūjā*-Gaben (Blumen, Reis, Früchte- und Gemüsestücke) verehrt werden
- ▷ Zurückgeben der Horoskoprolle an den *Yajamāna*
- ▷ *pañcapallava-mālā* – einzig bei VAJRĀCĀRYA (1980b, 68) ist unter den Materialien für *grahayajña* eine *pañcapallava-mālā* aufgeführt, welche abschliessend über dem Hauseingang bzw. der Hausfront entlang befestigt wird²⁴⁸

²⁴⁵ Dabei handelt es sich um einen symbolischen Betrag; die eigentliche Abrechnung bezüglich Entlohnung und eventuell vom Priester organisierter und beigebrachter Materialien wird anschliessend ausserhalb des rituellen Rahmens gemacht.

²⁴⁶ *yajñarakṣā* stellt einen Teil des *prasāda* des Feueropfers dar. Anders konnotiert ist das Auftragen des über einem Butterlicht gesammelten Russ im Rahmen einer *māmakī-pūjā*.

²⁴⁷ Gemäss Tejaratna Vajrācārya können alternativ alle sechs *bali*-Gaben an einem der letzteren Orte entsorgt werden.

²⁴⁸ Die *pañcapallava-mālā* ist sowohl in der ParT als auch in der NewT bekannt, doch mit dem Unterschied, dass in der ParT der *homa-maṇḍapa* damit umwunden wird, während

aṣṭamaṅgalagāthā

Der für *aṣṭamaṅgalagāthā* ('Empfangen der acht Auspiziösen') verwendete *kalaśa* wird auf einem Dreifuss aufgestellt, umgeben von den acht in Kupfer geprägten *aṣṭamaṅgala*-Symbolen, evtl. ergänzt durch eine Sonnenscheibe aus Gold und eine Mondsichel aus Silber.²⁴⁹ Zu jedem der Symbole ist eine spezifische Substanz bzw. ein Gegenstand plaziert.²⁵⁰ Unter das Dreibein wird ein Blatteller mit Reis plaziert, angereichert durch ein Silber- und ein Goldplättchen, welchen ein Lotus eingepreßt ist (New. *lū-caki*, *vaha-caki*). Dieser *kalaśa* und die acht Symbole werden verehrt,²⁵¹ worauf sich der *Yajamāna* und seine Angehörigen in einer Reihe aufstellen, damit ihnen der *Mūlācārya* zur Rezitation des spezifischen *mantra* das Symbol und die dazugehörige Substanz reicht.²⁵² In einem weiteren Durchgang erfolgt *aṣṭamaṅgalābhiṣeka*, wofür der *Ācārya* den *aṣṭamaṅgalakalaśa* jedem auf den Kopf stellt und den Krug aus dieser Position nach vorne kippt, sodass die Person etwas von der Flüssigkeit mit beiden zur Schale geformten Händen auffangen und trinken bzw. sich über den Kopf sprengeln kann.

kumārīpūjā

Die in einigen der *vidhi-s* als Schlussteil vorgeschriebene *kumārīpūjā*²⁵³ wird ausschliesslich in *Vajrācārya*-, *Śakya*- und *Tulādhara*-Haushalten vollzogen.²⁵⁴

die Blätterkette im der Praxis der Raj. und der Vaj. beim Abschluss auspiziöser Rituale um das Haus des *Yajamāna* gewunden wird. In der RājT wird diese vor dem Aufhängen vom Priester zu einem entsprechenden *mantra* über das Opferfeuer gehalten, in der VajT wird sie vorgängig in keiner Weise verehrt.

²⁴⁹ Die acht Kupfer-Amulette mit den *aṣṭamaṅgala*-Symbolen gehören zu den persönlichen Ritualutensilien eines *Vajrācārya*; gemäss Sarvajña *Vajrācārya* gehörten früher auch *sūrya*- und *candrabimba* (siehe Abb. II) zum Set, fehlen indes heute oft.

²⁵⁰ Die zu jedem der *aṣṭamaṅgala*-Symbole gehörigen Materialien sind in VAJRĀCĀRYA (1980b, 62) aufgelistet; es sind dies (in Skt.):

(1) *śrīvatsa* – *bilva*, (2) *puṇḍarīka* – *durvā*, (3) *dhvaja* – *sindūra*, (4) *kalaśa* – *dadhi*, (5) *cāmara* – *sarsapa*, (6) *matsyayugma* – *golocana*, (7) *chatra* – *śaṅkha* und *padma*, (8) *śaṅkha* – *darpaṇa*.

²⁵¹ Dieser Schritt fehlt in *vidhi-A*; die Zuordnungen der zwei Serien von sechzehn *mantra-s* zu den *aṣṭamaṅgala*-Symbolen und zu entsprechenden Handlungen ist nicht spezifiziert. Vergleichend wurde die Beschreibung in VAJRĀCĀRYA (1980b, 62–65), in VAJRĀCĀRYA (1994, 137–142) und in VAJRĀCĀRYA (2000b, 56–59) beigezogen.

²⁵² Die *aṣṭamaṅgala*-Symbole werden zur Stirn geführt, die zugehörigen Substanzen als *tika* gereicht, der Spiegel (*darpaṇa*) vor das Gesicht gehalten (VAJRĀCĀRYA, 2000b, 57–59).

²⁵³ Im Manual von Dharmaratna *Vajrācārya* ist als abschliessender Teil ausschliesslich *aṣṭamaṅgalagāthā* ausgeführt. Bei VAJRĀCĀRYA (1980b, 9–12) und im vom selben Autor begonnenen *grahayajñavidhi* sind dagegen *kumārīpūjā* und *aṣṭamaṅgalagāthā* empfohlen.

²⁵⁴ Es handelt sich hierbei nicht um die bei GELLNER (1992, 152) skizzierte *kumārīpūjā*, welche dort unter demselben Namen als Beispiel einer Aufstellung für *kalaśārcana/homa*

Es handelt sich dabei um eine *māmākī-pūjā* geheimen Charakters, welche auch andere grössere Rituale privaten Charakters beschliesst.²⁵⁵ Sie wird nicht am Opferplatz, sondern ausschliesslich von den Frauen des Haushaltes ohne das Beisein eines *ācārya* in oder vor der privaten *pūjakoṭhā* des Hauses vollzogen.²⁵⁶ Die Frauen richten ein *thāyebhu* mit vierundachzig verschiedenen Speisen her, welches in der Folge als Repräsentation der Vajravārāhī verehrt wird. Zu den hierfür benötigten Materialien gehören, nebst den auf dem *pūjābhaḥ* hergerichteten üblichen Ingredienzen (Blumen, *sindhura*, *dhūpa* etc.) auch rotes und weisses Reisbier, Reisschnaps und *chvaimlā* (New., speziell zubereitete Fleischstücklein).

11.3.5 Spezifische Elemente an die Navagraha

Die Navagraha-spezifischen Elemente erfolgen nicht, wie in den beiden vorgestellten hinduistischen Traditionen des Tales, isoliert als Teil eines entsprechend deklarierten ritualespezifischen Hauptteils (*viśeṣakarma*, *tathākarma*), sondern treten im Zuge der Ritualkomposition für ein reaktives *navagrahaśāntihoma* an mehreren Stellen als Teil in sich geschlossener Ritualelemente auf, weshalb sie oben beschrieben und hier einzig resümierend kommentiert werden. Einmal werden die Navagraha im Rahmen von *Pañcarakṣā-samādhi* in das *maṇḍala* der 'fünf Beschützerinnen' eingeschrieben und diesen Teil abschliessend auch wieder verabschiedet. Im Zuge der Opferungen ins Feuer werden die Navagraha nicht erneut einberufen und verehrt, sondern empfangen die ihnen zugeordneten Opferungen direkt, im Gegensatz zu den *Pañcarakṣā*, die vorab über *dhyāna/samādhi* vergegenwärtigt werden. Janma erscheint erst in diesem Ritualelement, ohne vorher explizit invoziert worden zu sein.

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

Astrologisch begründete Ursache und Zweck des Feueropfers mögen denjenigen der besprochenen hinduistischen Traditionen entsprechen, Struktur und zugrundeliegende 'Opferphilosophie' unterscheiden sich aber offensichtlich in der VajT. Das zur Durchführung von Feueropfern im hauspriesterlichen Rahmen begleitende *sahasrayajña*-Manual wird auch hier, vergleichbar dem *agnisthāpanavidhi* in der ParT und dem *kuśaṇḍīhomavidhi* in der

im Rahmen der Verehrung karnivorer Gottheiten aufgeführt ist.

²⁵⁵ Bei den Ritualen des Alters ist eine von den Töchtern und Grosstöchtern des Jubilars/der Jubilarin in dieser Form vollzogene *kumārīpūjā* ein zwingendes Element.

²⁵⁶ Zugelassen sind nur die ledigen oder verheirateten Töchter des Haushaltes, als keine eingehirateten Schwiegertöchter oder weitere Frauen.

RājT, auf einen reaktiven Kontext hin modifiziert, die weiteren Elemente des Ritualablaufs sind aber nicht gleichsam in eine Rahmenstruktur eingebaut, sondern erscheinen als eine kumulative Reihung von an sich eigenständigen Elementen, die alle zur Abwehr negativer Planeteneinflüsse in den Dienst genommen werden.

Während sich die Abfolge der Feueropferungen in den hinduistischen Traditionen vergleichend gegenüberstellen lässt, folgt diejenige der VajT einem distinkten Strukturprinzip. Die Opfersequenz orientiert sich in der VajT nicht an der Abfolge von einleitenden Opferungen, Hauptteil und vervollständigenden Opferschritten, es liegt ebensowenig ein Ordnungsprinzip zugrunde, welches sich an anlassabhängig und -unabhängig beopferten Gottheiten orientiert. Vielmehr tritt als Leitstruktur die zunehmende Esoterisierung des Feuers im Zentrum, insbesondere erwirkt durch mentale Stufen der Transformations über *bhāvanā*; diese Stufen ergeben sich wie folgt:

1. *bhūtāgni* – die an einem *sintā*-Holz entzündete Flamme
2. *samayāgni* – das in den Feuergrund eingesetzte Feuer, vorab mit *ghyū*-Opferungen bedacht
3. *jñānāgni* – Opferung von 32 unterschiedlichen Substanzen an je spezifische Empfänger
4. *lokottara jñānāgni* – *devatāhuti* mit *vṛīhi* und einer abschliessenden *ghyū*-Opferung

Wie GELLNER (1992) feststellt, orientieren sich die Transformation des Feuers und die je beopferten Gottheiten an meditativen Konzepte bzw. Stufen des Praktizierenden. Die meditativen Praktiken in ihrem Aufbau und ihrer Hierarchie sind ihrerseits in ein kosmologisches System eingebunden, dessen Bereichen je eigene Gottheiten zugehören. Die drei grundlegenden Bereiche dieses meditativ zu durchschreitenden Weltengebäudes – *kāmadhātu* ('Bereich der Begierden'), *rūpadhātu* ('Bereich der Formhaftigkeit') und *ārūpyadhātu* ('Bereich ohne Form') – lassen sich mit der Transformation des Feuers im Zuge eines *sahasrayajña* assoziieren.

Mehrere Elemente zeugen von einer mehr oder weniger direkten Übernahme der Navagraha in die Newar-buddhistische Tradition. Die invozierenden und hymnischen Verse greifen ikonographische und mythologische Attribute aus der hinduistischen Tradition auf. Die zum Teil wörtliche Übernahme von hinduistischen *navagrahastotra-s* in die Newar-buddhistischen *graha*-Rituale oder die *dāna*-begleitenden *mantra-s*, welche die in YājS, MaP oder VidhP als dakṣiṇā aufgeführten Gaben benennen (VAJRĀCĀRYA, 1983), zeugen von

der randständigen Bedeutung der *grahaśānti*-Rituale für die Spezialisten der VajT selbst.

Die Integration von Gottheiten des hinduistischen Umfeldes in buddhistische Rituale ist keine Besonderheit. Der diesen Göttern und Göttergruppen zugedachte, über ihre Position im Ritual ausgedrückte Status unterscheidet sich jedoch zum Teil. Während die *dikpāla-s* eine weitgehend äquivalente Position einnehmen, kommt Indra oder der *Trimūrti* eine im Vergleich zu den Hindu-Traditionen periphere Rolle zu. Bezüglich der Navagraha, welche in den Hindu-Traditionen sowohl als temporäre Hauptgottheiten (*pradhānadevatā*) als auch als Nebengottheiten auftreten, lässt sich insofern eine Abwertung in buddhistischen Ritualen feststellen, als sie kaum als eigentliche Hauptgottheiten auftreten; in den Individuum-orientierten Ritualen der VajT treten sie im Banne von Schutzgottheiten wie den *Pañcarakṣā* oder den *Saptavāra-Devī-s* auf (vgl. Exkurs III), einzig in der zum Geburtstag empfohlenen *navagrahapūjā* stehen sie für sich selbst.

Vordergründige strukturelle Parallelen zur hinduistischen Ritualpraxis erweisen sich in der VajT bezüglich der einzelnen Ritualschritte und ihrer Begründung als Umsetzungen einer distinkten Ritualphilosophie; wie von LOCKE (1980) betont, sind die spezifischen Visualisierungs- bzw. Identifizierungspraktiken über *bhāvanā* und *dhyāna* oder die weitgehend mental vollzogenen Verehrungssequenzen im Rahmen eines *sādhana* Beispiele spezifisch buddhistischer ritueller Umsetzungen.

12. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Wie William Sax in seine Untersuchung von Heilritualen in Uttaranchal zur Erforschung derartiger kulturgeprägter ritueller Handlungsweisen resümiert, müssen „jene methodisch schädlichen Dichotomien“ überwunden werden, welche Rituale aus ihrem Kontext reißen, die Ebene des Textes von derjenigen des Handelns, beide aus ihrem weiteren kulturspezifischen Sinnzusammenhang, dem jeweiligen Deutungssystem; um „die Dynamik rituellen Handelns zu verstehen, bedarf es daher der Berücksichtigung sowohl der Texte als auch der Kontexte, der expressiven sowohl als auch der instrumentellen Praxis, kurz: der Vermittlung zwischen Denken und Handeln. Hinzu kommt, dass es in diesen Analysen um Sinnfragen geht, die nicht einzelne, sondern eine Gruppe, ein soziales Kollektiv betreffen“ (SAX, 2004, 377). Dieser Ansatz, übersetzt auf das vorliegende Material, bedarf der adaptiven Differenzierung. Unter 'Text' sind nicht nur die Ritualtexte im engeren Sinne, sondern auch der konkrete Vollzug, die involvierten Akteure, der konkrete Anlass zu subsumieren. Unter 'Kontext' fallen die Positionierung der reaktiven Navagraha-Rituale bzw. -Sequenzen in einem weiteren rituellen Kontext, die Frage nach der allgemeinen Konzeptualisierung der Navagraha innerhalb einer spezifischen Tradition, Fragen nach der sozio-hierarchischen Position, dem Wirkungsfeld oder dem Selbstverständnis der Akteure, nach historischen Einflüssen auf dieselben und ihre in der Ritualpraxis umgesetzten Texttradition.

Alle diese Aspekte verweisen kumulativ auf zugrundeliegende Sinnzusammenhänge, Deutungsmuster, Weltbilder, die ihrerseits kultur- bzw. traditionsspezifische Konzepte von Wirklichkeit und Wirksamkeit bereitstellen, welche sich wiederum nach sozio-ökonomischen, gruppen-, alters-, oder geschlechtsspezifischen Kriterien weiter differenzieren liessen.

Traditionsspezifisches, -übergreifendes und -transfer

Halten wir noch einmal die wichtigsten Resultate aus den vorhergehenden Kapiteln fest, um dann eine Annäherung an Gründe der Abgrenzung bzw. Permeabilität von Ritualtraditionen zu wagen.

Die untersuchten reaktiven *śānti*-Rituale entsprechen in ihren hinduisti-

schen Ausprägungen strukturell wie inhaltlich den weiteren, *karmakāṇḍa*-bezogenen Ritualkategorien. Die Navagraha werden Hauptgottheiten entsprechend im Rahmen von *viśeṣakarma* begleitet von ihren *mantra-s* und eingeladen und verehrt, sie erhalten die von ihnen favorisierten Materialien gereicht zur *pūjā*, offeriert ins Feuer oder übergeben als *dāna*, und schliesslich werden sie verabschiedet. Dasjenige Element, welches diese Ritualabläufe als *śānti*-Ritual kennzeichnet, ist der entsprechend formulierte *saṅkalpa*. Hier wird ein Ritual als *śānti*-Ritual definiert, und die entsprechend erhofften Früchte werden spezifiziert. Der Geist des Rituals bleibt derjenige eines Verehrungsrituals, welches sich weitgehend an einer Einladung und elaborierten Bedienung, Bewirtung und Besenkung orientiert. Den *graha*-zentrierten Ritualen liegt die Vorstellung zugrunde, dass über die mehrgliedrige Verehrung deren Wohlwollen provoziert und dadurch das Verblässen oder Verschwinden der negativen, durch die Planetengottheiten verursachten Einflüsse erwirkt wird. Ein *śānti*-Ritual ist demnach nicht auf eine direkte Kontrolle oder Manipulation – sei dies über eine formelhafte oder materiell bewirkte Bezähmung, Beschwichtigung oder Befriedung – ausgerichtet. Vielmehr wird ein 'psychologischer Trick' angewendet, der auf der Annahme basiert, dass jemand (hier die Planetengottheiten), falls ihm über Gastfreundschaft und Darbringungen in Form von *japa*, *tarpana* oder *dāna* Zuwendung widerfährt, nicht anders als mit vergleichbar positiver Aufmerksamkeit reagieren kann.

Die buddhistische Variante des *grahayaṅṅā* ist wohl auch nach dem Ablauf eines elaborierten Feueropfers strukturiert, die zentrale Stellung 'Fünf Beschützerinnen' über den Vollzug des *pañcarakṣā-samādhi*, ihre Vorrangstellung in den Hauptopferungen, schliesslich das Anbringen des *kirana cakra* verweist aber auf eine modifizierte Ritualphilosophie, die den Navagraha eine beschützend-abwehrende eher denn eine verehrende Haltung entgegenbringt. Die Navagraha entbehren eines Status 'vollwertiger' Adressaten.

Wie die besprochenen Ritualbeispiele und die zugrundeliegende Ritualliteratur verdeutlichen, erweisen sich die häufig instrumentalisierten Kategorien von *vedokta* und *tantrokta* in den hinduistischen Traditionen eher als Kontinuum denn als Opposition. Als typisch tantrisch postulierte Elemente finden sich in Ritualen, die auf den ersten Blick als vedisch gekennzeichnet werden müssten. Zum 'Inventar' an Ritualelementen eines Parvatīya-Priesters gehören selbstverständlich *prāṇayāma*, *nyāsa* oder *dhyāna*, genauso wie *mudrā-s*. Die *mantra-s* und weitere formelhafte Adressen der Navagraha weisen jedoch Varianten auf, welche sich anhand ihrer Provenienz und ihres Aufbaus nach *vedokta* und *tantrokta* unterscheiden lassen, ergänzt durch eine dritte als *smārta* oder *śāstroka* bezeichnete Kategorie. Bezüglich vieler Ritualelemente sind auch die Grenzen zwischen der hinduistischen und

buddhistischen Ritualtradition des Tales fließend.

Die Textelemente, welche die Navagraha adressieren, zeigen bezüglich der drei Traditionen aufschlussreiche Parallelen und Unterschiede. Die in den hinduistischen Traditionen verwendeten *vedokta-mantra-s* zeichnen sich aus durch eine grosse Einheitlichkeit mit nur minimaler Varianz im Sinne von Alternativen, wogegen die *smārta-* und insbesondere die *tantrokta-mantra-s* sich in den Manualen in unterschiedlichen Typen mit relativ vielen Varianten manifestieren. Die VajT weist sich diesbezüglich aus durch ein eigenständiges Set von *graha-mantra-s*, wie sie in keiner hinduistischen Anleitung auftauchen. Vereinzelt weisen zudem auch buddhistische Manuale Ansätze von *bīja-mantra-s* auf (vgl. App. II, (BuddhM-2)), woraus auf eine mit der RajT verwandte Alternative geschlossen werden darf, die aber aktuell von peripherer Bedeutung zu sein scheint.

Geht man davon aus, dass auch rituell eingesetzte Sprache eine Spielform von Kommunikation darstellt, stellt sich die Frage nach der Einordnung von *mantra-s*, welche einerseits Gottheit-spezifisch sind, gar eine Form der Gottheit darstellen, andererseits offenbar eine Vielzahl von Varianten zulassen. Der Argumentation von AUSTIN (1962) folgend, wonach Aussagen immer auch Sprechakte und also Handlungen sind, die aufgrund ihres lokutionären, illokutionären bzw. perlokutionären Gehaltes und also ihres konstativen, performativen bzw. persuasiven Wertes zu befragen sind, stellt sich bezüglich der Varianz in der Verwendung von *mantra-s* die Frage, welche dieser Werte hier vorrangig aktiviert werden. Die indigene Auffassung, wonach *mantra-s* die Gottheit selbst darstellen, ja mit ihr identisch sind, lässt sich nur schwer nach diesen linguistisch orientierten Kriterien beurteilen. Immerhin kann bezüglich der reaktiven Rituale festgestellt werden, dass sie tendentiell in ihrer Gesamtheit auf einer persuasiven Sprache aufbauen; die Navagraha werden über rituelle 'Schmeicheleinheiten', Überredung oder Zwang angehalten, von negativen, leidvollen Wirkungen abzusehen, ja diese ins Gegenteil zu wenden.

Unter den Hymnen an die Navagraha gibt es wohl ein, zwei Klassiker, daneben aber eine nicht eingrenzbare Anzahl von Varianten, was angesichts der Tatsache, dass bis heute hymnische Texte neu und weiter komponiert werden, in keiner Weise erstaunt. Früher wie heute wird aber auf einen gewissen Satz an Epitheta zurückgegriffen, die trotz unterschiedlicher Kombination und Elaboration diesen Hymnen ihren Gottheit-spezifischen Charakter verleihen. In der Auswahl von Epitheta ist zudem eine Anlehnung der Newar-buddhistischen an die hinduistischen Traditionen offensichtlich; die in die buddhistischen Manuale integrierten Hymnen zum Lobpreis der Navagraha oder ihrer Gaben sind zum Teil wortwörtlich übernommen.

Die rituellen Repräsentationen der Navagraha in reaktiven Ritualen zeichnen sich – und dies stellt ein Spezifikum des Kathmandutals dar – durch ein gänzlichliches Fehlen sowohl ikonisch-permanenter als auch -temporärer Navagraha-Ikonen aus. In den lokalen Traditionen werden dagegen zur Invokation der Navagraha permanent in Tempeln angelegte oder für ein Ritual spezifisch kreierte Formen des *graha-maṇḍala* bevorzugt. Zu *graha*-spezifischen Repräsentationen wird dieses Grundraster durch die Verwendung eines Sets von Symbolen, zudem *graha*-spezifischen Materialien und Farben, letztere idealiter bei allen Gaben eingehalten.

Die rituellen Repräsentationen der Navagraha beschränken sich in der ParT und der RājT auf zwei Alternativen; in der ParT sind dies der *grahavedi* und der *kalaśa*, in der RājT das *graha-maṇḍala* und der *kalaśa*. In der Ritualpraxis der VajT besteht dagegen eine deutliche Tendenz zu kontexttypischen Varianten von *maṇḍala-s*, heisst das, für *janmotsava* wird eine andere Form der Repräsentation gewählt als für *bhīmaratha* oder *grahayajña*. Zusätzlich besteht in allen drei Traditionen vornehmlich im Rahmen von *grahajapa* die rein mentale Invokation. Anders gesagt, überwiegen in der lokalen Praxis *pratīka*- und *pratīta*-Typen, wogegen *pratīmā*-Varianten einzig als Teil buddhistischer *maṇḍala-s* auftreten.

Wie die Varianten ritueller Repräsentation der Navagraha, aber auch ihrer Integration in die hauspriesterliche Ritualpraxis zeigten, verlaufen die Unterschiede bzw. Parallelen keinesfalls immer entlang der hinduistisch-buddhistischen Grenze. Eine spezifische Nähe der Ritualpraxis der beiden Ritualtraditionen innerhalb der Newar-Gemeinschaft zeigte sich an der Integration von Navagraha-Passagen in den hauspriesterlichen Ritualkorpus. Auch bezüglich der verwendeten Materialien und Symbole konnten traditionsspezifische Unterschiede festgehalten werden, welche die NewT von der ParT unterscheiden.

Die in allen drei Ritualtraditionen des Kathmandutales bevorzugte Variante ritueller Repräsentation stellt das *maṇḍala* dar, welches die Navagraha gleichzeitig in eine kosmische Ordnung einfügt. Bernhard Kölver diskutiert, ausgehend von den acht Himmelsrichtungen und dem Zentrum, Gründe für die Stabilität und Multifunktionalität dieses zweidimensional umgesetzten Modells (KÖLVER, 1985). Die Neunheit kann demnach für eine alles einschliessende Ganzheit stehen.¹ Oder sie impliziert Vielheit bzw. Verschiedenheit über die unterschiedlichen Charakteristika der den Teilen zugeordneten Wesenheiten. Eine dritte Deutung betont das Zentrum, welchem die acht äusseren Teile als Aspekte oder Glieder untergeordnet sind.² Alle drei Inter-

¹ Wie Kölver bemerkt, kommt diese Auffassung über die dreidimensionale Orientierung der zehn *dīkṣā-pāla-s* noch deutlicher zum Ausdruck (KÖLVER, 1985, 137–138).

² Ein vergleichbar fruchtbares temporales Muster belegt Kölver über die Zwölfheit der Monate (KÖLVER, 1985, 140–141).

pretationen finden sich auch bezüglich der Navagraha, je nachdem, welcher Aspekt der Neunergruppe betont wird.

Die NewT hat wohl die Neunheit auch in ihrer Umsetzung in *maṇḍala-s* beibehalten, jedoch insbesondere in der Ergänzung der Neunheit durch Janma diese Geschlossenheit auch gesprengt; Janma wird wohl in präventiven Kontexten in Materialien und Adresse den *graha-s* angeglichen, sprengt aber die in sich geschlossene Form des Neuner-*maṇḍala*, weshalb sein Teller unterschiedlich im Zentrum mit der Repräsentation der Sonne oder ausserhalb des Kernarrangements plaziert wird.

Wiederholt wurde betont, dass die Wahl des materiellen 'Sitzes' für eine Gottheit zweitrangig, letztlich rein funktional sei.³ Die Tendenz der rituellen Verinnerlichung impliziert, dass eine äussere, materielle Form letztlich ganz wegfallen kann; diese Auffassung ist nicht auf tantrische Kreise beschränkt, sondern wurde auch von Vertretern der ParT geäussert, welche sich ausschliesslich der vedischen Tradition verpflichtet sehen.

Wie aus den Ritualskizzen deutlich wurde, haben die Navagraha durch die Varianten abstrakter ritueller Repräsentation oder gar Verinnerlichung ihre Körperlichkeit nicht verloren – vielmehr sind ihre anthropomorphen Gestalten und ihre Charaktere in den *graha*-spezifischen *dhyāna-s*, *stotra-s* und *prārthana-s* sehr präsent. Das Spektrum an zugeschriebenen, astrologisch und mythologisch begründeten Charakteristika der *graha-s* ist nicht traditionsspezifisch ausgeprägt, sondern tritt in allen drei Traditionen ähnlich auf, wobei mythologische Zuschreibungen sich primär auf hinduistisches Material berufen.

Das Feueropfer gilt in allen drei Traditionen als grundlegender Modus der rituellen Zuwendung an eine Gottheit. Im Falle des *navagrahaśāntihoma* handelt es sich um einen Ablauf, der an den *laukika*-Feuerritualen orientiert ist. Wie verschiedentlich angedeutet, stellen die traditionsspezifisch ausformulierten Abläufe eine Kumulation von Praktiken und Vorstellungen dar, die sowohl Elemente der jeweiligen rituellen und philosophischen Texttradition als auch traditionsübergreifende Anteile aufweisen. Letztere lassen sich vorwiegend auf astrologisch begründete Aspekte zurückführen. Wie aus der Darstellung der astrologischen Praxis des Tales deutlich wurde, fällt nicht nur die Diagnose in den Kompetenzbereich der Astrologen, sondern ggf. angesagte Interventionen insbesondere ritueller Art. Die hierfür empfohlenen *graha*-spezifischen Materialien, aber auch die rituelle Modi des Feueropfers, der Gabe oder der repetitiven *mantra*-Rezitation liegen in der Kompetenz der konsultierten Astrologen. Anders die konkret zu vollziehenden Schritte eines reaktiven Rituals, deren Festlegung in die Zuständigkeit der Ritualspe-

³ Siehe hierzu auch SHEPARD (1985, 86), welche diese Aussage auf die NewT bezieht.

zialisten fällt. Durchgehend konnte gezeigt werden, dass die Abläufe für ein reaktives *grahaśāntihoma* aus Elementen komponiert sind, die aus anderen Ritualkontexten der hauspriesterlichen Praxis entlehnt sind.

Die traditionsspezifischen Vollzüge weisen trotz signifikanter Abweichungen in ihren hinduistischen Varianten grosse Ähnlichkeit auf, wogegen die buddhistische Ausführung sich deutlich unterscheidet. Schon die Struktur des Feueropfers selber orientiert sich an meditativen Vorlagen eher denn am Bild eines im Opfer versammelten göttlichen Kosmos. Die Navagraha treten zudem nicht als eigentliche, vorzugsweise verehrte Hauptgottheiten auf, sondern eher als im Schach zu haltende personifizierte Bedrohungen, welche über die Invokation, Meditation und Beopferung der *Pañcarakṣā* als ihren eigentlichen Bezähmerinnen in ihre Schranken verwiesen werden.

Schliesslich verwies die traditionspezifisch akzentuierte Integration der Navagraha in die hauspriesterlichen Rituale und die rituellen Interventionen als Massnahme bei negativen Planeteneinflüssen sowohl auf übereinstimmende als auch traditionspezifisch geprägte Konzeptionen. In der ParT werden die Navagraha je nach rituellem Kontext als Hauptgottheiten (*pradhānadevatā*) oder als Nebengottheiten (*parivāradevatā*) bzw. 'Glieder-Gottheiten' (*aṅgadevatā*) adressiert. Zudem treten sie konsequent in einer Entourage von *adhidevatā* und *pratyadhidevatā* auf, sie werden in ein Netz von Gottheiten eingeflochten, welche ihnen aufgrund ihrer elementaren bzw. Charakter-bezogenen Ähnlichkeiten nahestehen.⁴ Dieselbe Entourage hat auch Einzug in die Ritualpraxis der RājT gefunden, nicht aber in diejenige der VajT. Dagegen konnte eine funktionale Angleichung an Wächter- und Schutzgottheiten in allen drei Traditionen beobachtet werden.

Die Integration der Navagraha in das hinduistische Pantheon zeugt weiter von einer funktionellen Angleichung an die göttlichen Überwinder des Todes; Die VajT setzt sie dagegen auf die Ebene von erdnahen, bedrohlichen und tendenziell schadenden aussermenschlichen Wesenheiten.

In allen drei Traditionen können die Navagraha rituell substituiert werden, heisst das, an ihrer Stellen werden spezifische, den *graha-s* vorangestellte Gottheiten verehrt. In der ParT kann über die Verehrung von Sūrya Einfluss auf alle *graha-s* geübt werden, oder aber man adressiert Rudra-Śiva; nebst dem ortsunabhängigen Vollzug des *rudrabhiṣeka* wird die Verehrung von Mahākāla oder Paśupati regelmässig als rituelle Massnahme zur Abwendung *graha*-verursachter Leiden praktiziert. Die Lokaltradition schliesst zusätzlich spezifische Erscheinungen der Göttin, insbesondere Saṅkaṭā, Bha-

⁴ Wie sich aufgrund er eingesehenen Quellen herausstellte, besteht eine ähnliche Relationierung ausschliesslich für weitere astrologisch relevante Einheiten, nicht aber für andere Gottheiten.

galamukhi oder Guhyeśvarī, in diese Gruppe mit ein. Auch in der RājT wird Śiva im Zusammenhang mit der Überwindung negativer Einflüsse der *graha-s* angerufen, wobei sich als Alternative die *mātrkā-s* anbieten. Die Newar-buddhistische Tradition bezeugt dagegen insbesondere mit den *Pañcarakṣā*, aber auch Caṇḍamahāroṣaṇa oder Mahākāla die Tendenz, traditionsinhärente explizite Schutzgottheiten auf den Plan zu rufen.

In den hier erfolgten Relationen kommen nicht nur unterschiedlich gelagerte Vorlieben zum Ausdruck, sondern auch je spezifische Vorstellungen des Menschen und seiner Einbindung in einen unterschiedlich strukturierten Kosmos.

Aufgrund dieser gezwungenermaßen selektiven vergleichenden Beobachtungen stellt sich die Frage nach Mechanismen des Ritualtransfer, also nach Kriterien, welche die Übernahme von Gottheiten, ihre rituelle Adresse, damit verbundene Begründungen und über den Ritualvollzug zu erwirkende Effekte begünstigen bzw. verhindern. Am Beispiel der reaktiven Navagraha-Rituale können die folgenden Punkte summarisch festgehalten werden:

- ▷ Plausibilität von traditionsübergreifenden bzw. spezifischen Traditionen erwachsenen Konzepten und Praktiken:
Die astrologische Praxis in ihren südasiatischen, ursprünglich auf eine vorrangig an Königshöfen engagierten Spezialistengruppe zurückgehenden Ausprägungen wies offensichtlich eine Plausibilitätsstruktur auf, welche im Laufe der Zeit Bedürfnissen einer weiteren Gesellschaftsschicht zu entsprechen vermochte und zudem Lücken füllte, wie sie sich auch in der hauspriesterlichen Praxis Newar-buddhistischer Spezialisten bestanden.
- ▷ Historische Nähe bzw. Distanz:
Auch wenn in früheren Jahrhunderten buddhistische und hinduistische Priester je nach Königsgeschlecht unterschiedlich Vorrang am Hof genossen, haben sich doch eine Anzahl ritueller Anlässe entwickelt, welche sowohl buddhistische als auch hinduistische Spezialisten als Akteure verlangten; bis heute ist ein gewisser Grad an institutionalisierter Kooperation unter Newar-Priestern im Kontext festlicher Anlässe und insbesondere der kalendarisch gebundenen Verehrung einiger der wichtigsten Gottheiten des Tales geblieben. Mit der Einsetzung von *Parvatīya*-Brahmanen am königlichen Hof der *Gorkhā-s* trat eine neue Priester-Gruppe die königlich legitimierte Vorrangstellung im Tal an, wodurch sich sowohl die Newar hinduistischer als auch buddhistischer Prägung zurückgestuft sahen und entsprechend auf Distanz gingen – und bis heute gehen. Die geschlossene Verbündung der Newar gegen

die neue Elite verhinderte unter anderem eine Angleichung der rituellen Praxis zwischen den beiden hinduistischen Traditionen, die sich zudem auf dieselbe vedische Schule berufen, zugunsten einer auf Distinktion und Eigenständigkeit bedachten Praxis der *Rājopādhyāya-s*.

▷ Konkurrenzsituation:

Insbesondere im Vollzug reaktiver Rituale an die Navagraha, welche ihren Ursprung unumstritten in den hinduistischen Traditionen haben, scheint das Moment der Konkurrenz unter Spezialisten eine Rolle gespielt zu haben. Die Newar-buddhistische Tradition, die sich im Tal allmählich aus einer monastischen Struktur in eine die gesamte buddhistische Gemeinde einschliessende Gesellschaftsform entwickelte, entbehrte anfänglich weitgehend hauspriesterlicher Ritualpraktiken. Wennwohl anfänglich für kalenderbezogenes Wissen und die sich daraus entwickelnde Astrologie vorwiegend auf Spezialisten hinduistischer Prägung zurückgegriffen wurde, scheint allmählich der Wunsch nach diesbezüglicher Emanzipierung unter den *Vajrācārya-s* aufgekommen zu sein. Die grundlegenden Berechnungen des Almanachs werden bis heute von hinduistischen Astrologen in der vom Staat rezensierten Fassung übernommen, jedoch mit eigenen Monatsbezeichnungen und spezifischen Gewichtungen von Zeiträumen und diesen zugeschriebenen rituellen Handlungen im Jahreslauf ausgefüllt. Astrologische Kenntnisse gehören dagegen heute zur Grundausbildung der *Vajrācārya-s* und werden den Laien ergänzend zu hauspriesterlichen Diensten zur Verfügung gestellt. Vereinzelt wurden buddhistische Priester gar vollamtlich zu Astrologen, die wie alle anderen für Klientel jeglicher Provenienz zur Verfügung stehen.

▷ Attraktivität bzw. Bedürfnis:

Aufgrund von Aussagen, wonach *graha*-Rituale primär als 'Dienst am Kunden' in das hauspriesterliche Angebot der *Vajrācārya-s* aufgenommen wurden, implizieren, dass eine entsprechende Nachfrage unter der buddhistischen Laiengemeinde besteht, welche entsprechende rituelle Interventionen bei ihren hinduistischen Nachbarn hatte beobachten können.

▷ Vorrang lokalspezifischer vor traditionsspezifischer Praxis:

Insbesondere eine Anzahl der von Laien aufgesuchten Tempel verweisen auf deren historisch gewachsene, mythologisch begründete und im aktuellen Diskurs erneuerte Attraktivität für Besuchende mit einem Bewusstsein für ihre 'astrologische Identität'; derlei lokalspezifische Traditionen, die auch von den Astrologen über ihre Empfehlungen getragen werden, begünstigen traditionsübergreifende Praktiken

Eine systematische Untersuchung von Ritualelementen, verwendeten Materialien, Referenzen und Parallelen zu weiteren hinduistischen bzw. buddhistischen Traditionen unter Auswertung von historisch verordneten Manualen und weiteren Quellen liesse bezüglich des Ritualtransfers eine weit detailliertere Analyse zu, als sie in diesem Rahmen möglich war. Immerhin wird deutlich, dass historische und aktuelle (macht)politische, lokal geprägte, sozio-hierarchische, ökonomische Aspekte eine Rolle spielen bezüglich der Ausprägung und laufenden Weiterentwicklung von Ritualtraditionen.

Stellenwert der Astrologie

Wie die vorhergehenden Kapitel zeigten, reduziert sich die astrologische Praxis des Tales nicht auf die Erstellung und Interpretation von Horoskopen. Astrologen besetzen sozio-hierarchische Positionen, sie stehen aufgrund ihres Aufgabenbereichs komplementär zu den Ritualspezialisten, zu traditionellen Heilern, zu familieninternen Beratern, zu Referenzpersonen in weltlichen und überweltlichen Belangen, zu Politikern, zu Beratern am Königshof. Ihre Spezialität ist das Wissen um Periodizität und Qualität von Zeit und deren materiellen und mathematisch fixierbaren Trabanten, wobei die Praktizierenden ihr Berufsfeld nicht primär als Natur-, sondern als Erfahrungswissenschaft darstellen. Die zusätzlich zum Horoskop unterschiedlich eingesetzten komplementären Arbeitsmittel betonen den divinatorischen Aspekt (PARK, 1963, 195): „[...] the diviner, with all his peculiar skills and his characteristic paraphernalia, does in a controlled way intervene in and affect the social process with rather definite and socially useful results.“ Nicht nur bezüglich sozialer Prozesse, sondern auch der Lebensbewältigung des Individuums haben derartige Interventionen ihren berechtigten, innerhalb der entsprechenden Gruppe legitimierten und sinnversehenen Platz PARK (1963, 197): „For it is the peculiar property of the diviner’s role that he is able, in the public conscience, to remove the agency and responsibility for a decision from the actor himself, casting it upon the heavens where it lies beyond cavil and beyond reproach.“ Aufgrund der untersuchten Rituale muss diese Feststellung insofern präzisiert werden, als ein *Jyotiṣī* Leiden und Schicksalsschläge der Kunden nicht einzig astro-divinatorisch begründet, sondern zusätzlich Handlungsanweisungen erteilt, die dem Betroffenen eigentliche Instrumente des Eingriffs in ein ansonsten Gegebenes in die Hand geben. Wennwohl an sich nicht verpflichtend, erhalten diese Anweisungen für die Betroffenen bzw. ihre Angehörigen in ähnlichem Masse Pflichtcharakter wie etwa eine vom Arzt empfohlene Therapie – die man nach eigenem Dafürhalten ganz, teilweise oder gar nicht einhalten mag.

Man mag sich als Aussenstehender fragen, worauf die Praktizierenden

letztlich eine etwaige positive Wirkung zurückführen, nach welcher Logik sie rituelle und andere Massnahmen im Falle eines Leidens auswählen und gegeneinander abwägen. Letztlich scheint diese Frage für die praktizierenden Laien wenig relevant; kaum je besucht man bei einem wie auch immer gearteten Leiden ausschliesslich einen Astrologen, sondern wird auch den Hauspriester befragen, die einem nahestehenden Gottheiten, aber auch Medien aufsuchen, insbesondere die als *Mātā* bzw. *Mā* oder *Hāritī-Mā* bekannten, auch heilerisch tätigen Frauen.⁵ Bei Krankheiten konsultiert man zudem einen traditionellen Heilpraktiker, wenn möglich ein Spezialisten in westlicher Medizin, heisst das, Probleme werden in aller Regel auf mehreren Schienen angegangen, von den verschiedenen Seiten empfohlene Massnahmen kumulativ ausgeführt, sodass letztlich bei eingetretener Heilung oder wiedererlangtem Familienfrieden nicht gesagt werden kann, auch nicht gerätselt wird darüber, woher letztlich die Hilfe kam. Dies scheint weniger wichtig als die Besorgnis darum, nichts unversucht gelassen zu haben.

Wirkweise reaktiver Navagraha-Rituale

Der Handlungstypus 'Ritual' lässt sich nicht in jedem Fall als rein dramaturgischer Typus von instrumentellen, strategischen, kommunikativen oder darstellenden Handlungen abgrenzen. Unzulässig einseitig sind auch wissenschaftlich fundierte Argumentationen, welche die Bedeutung auf einen einzigen Nenner, und sei es auf denjenigen der Bedeutungslosigkeit von Ritualen, zu reduzieren suchen.⁶ Die routinemässige Einhaltung von Formen und Regeln mag für rituelle Abläufe bezeichnend sein, doch ist es zumindest in den hier untersuchten Ritualen keinesfalls so, dass die einzelnen Ritualschritte unbegründet mit einem bestimmten Inhalt gefüllt und in einen bestimmten Ablauf

⁵ Eine ethnologische Untersuchung des Heilkults von Medien der Göttin Hāratī hat MERZ (2004) vorgelegt.

⁶ Insbesondere Frits Staal hat mit seiner provokativen These der Bedeutungslosigkeit von Ritualen viel Staub aufgewirbelt (STAAL, 1989). Er suchte rituelle Handlungen auf vörsprachliche Strukturen zurückzubinden, welche also auch noch der uneindeutigen Bedeutungszuschreibung und dadurch Sinnhaftigkeit sprachlicher Kommunikation bzw. zweckgerichteten Handelns entbehren. Wie viele theoretische Ansätze scheint auch dieser durch das dem Autor zugrundeliegende Material mitgeprägt; der künstlich geschaffene Kontext des vedischen Opfers, welches er in bewundernswertem Detail in Film und Text festgehalten und analysiert hat, schloss soziale Komponenten oder eine Authentizität der Akteure und des Umfeldes aus; gerade bezüglich vedischer Opfer müssen die Ritualspezialisten eingestehen, dass viele der regelhaften Abläufe und verwendeten Substanzen nicht mehr sinnvoll erklärt werden können, weil diese Tradition nahezu abgebrochen, ihrer ursprünglichen Einbettung, dem Zeitgeist ihrer Entstehung längst entwachsen ist.

gebracht wurden.⁷ Vielmehr müsste in die Richtung einer Semantik argumentiert werden, welche sich an einer anderen als der alltagswirksamen Logik von Handeln und Kommunikation orientiert – und die keine Mühe bekundet, eine Mehrzahl von parallelen Bedeutungszuschreibungen in einem Zeichen- bzw. Symbolsystem zu akzeptieren.⁸

Reaktiv-kurative Rituale, zu welchen auch die vorgestellten Varianten von *grahaśānti* gehören, haben eminent instrumentellen Charakter. Die sprachlichen Elemente wie auch involvierte Materialien und ihre Manipulationen werden mit Funktionen und Wirkungen verbunden, die in ihrer Orchestrierung einem bestimmten Zweck dienen. Hierbei müssen nicht alle Handlungsschritte innerhalb des Ritualablaufs direkt zweckdienlich sein, immer aber der Vollzug des Rituals als Ganzes in der vorgegebenen Weise. Die von HUMPHREY & LAIDLAW (1994) diskutierte Eigenschaft rituellen Handelns, wonach ein bestimmter Ritualvollzug sehr wohl einem den Praktizierenden gegenwärtigen Zweck dienen kann, ohne dass die einzelnen Ritualschritte direkt auf diesen Zweck hin angelegt sind, findet sich auch hier bestätigt. Bezüglich einzelner der vorgestellten Ritualelemente verlangt diese Bestimmung jedoch nach weiterer Differenzierung. So weisen das Anbringen des *kirana cakra* als protektiver Massnahme oder die spezifische Auswahl an Gaben für *dāna* absolut auch direkt zweckorientierte Elemente auf, wennwohl ihre Begründung in einem spezifischen ausseralltäglichen Mittel-Zweck-Bezug steht; Materialien wie auch Formen oder Farben werden in einem 'rituellen Universum' je eigene Bindungs- bzw. Wirkkräfte zugeschrieben, weshalb deren Auswahl und Kombination besondere Aufmerksamkeit zukommt.

Nebst formhaften – materiellen oder imaginierten – Elementen des rituellen Universums stellen die sprachlichen einen zentralen Faktor hinsichtlich der Wirksamkeit von Ritualen dar. Rituelle Sprache, am offensichtlichsten das *mantra*, stellt einen dem Materiellen ebenbürtigen, oft gar übergeordneten Träger von Wirkkraft dar. Gottheit-spezifische *mantra-s* rufen die Gottheit selbst auf den Platz; sie sind eine Erscheinungsform derselben, und sie binden sie in die einzelnen Handlungsschritte ein. Über die Rezitation ihres *mantra* kommen der Gottheit die einzelnen Verehrungsschritte zu, gelangen

⁷ Aussagen wie die folgende von STAAL (1989, 114), hier absolut in einem generellen Sinne gemeint, wirken anhand des vorliegenden Materials geradezu peinlich verkürzt: „It is characteristic of a ritual performance, however, that it is self-contained and self-absorbed. The performers are totally immersed in the proper execution of their complex tasks. Isolated in their sacred enclosure, they concentrate on correctness of act, recitation and chant. Their primary concern, if not obsession, is with rules. There are no symbolic meanings going through their minds when they are engaged in performing ritual.“

⁸ Um noch einmal auf Staal zurückzukommen: in der Mehrdeutigkeit von rituellen Bedeutungszuschreibungen gleich auf Arbitrarität zu schliessen (STAAL, 1989, 140), erweist sich anhand des vorliegenden Materials als eine weitere unzulässige Verkürzung.

die Opfertgaben ins Feuer oder die Gaben an sie, über *japa* ihres *mantra* erreicht der Praktizierende ihr Wohlwollen, ihre positive Einwirkung, ihre Segnung. Nebst der semantischen kommt hierbei der klanglichen Komponente eine dominante Wirkmächtigkeit zu.⁹

Gerade reaktiv-kurative Rituale zeichnen sich durch die Tendenz aus, Ritualelemente manipulativen Charakters zu integrieren. Deren Wirkung kann symbolischer Natur sein, etwa, wenn als Teil eines protektiven Rituals ein Keil oder Reisszähne eingesetzt werden. Sie kann auf 'homöopathischen' Eigenschaften von Pflanzen oder Mineralien beruhen, oder aber es wird mit Substanzen oder mit *mantra-s* angereichertes Wasser eingesetzt. In den hier zugrundeliegenden Wirkkonzepten zeigt sich eine grosse Nähe dieser Ritualgattung zu traditionellen Heilmethoden. Gemäss einer weiteren, insbesondere im Kontext von *dāna* aktivierten Auffassung können negative Anhaftungen substanzhaft mit dem Überreichen bestimmter Gegenstände entsorgt bzw. übertragen werden. Derartige Übertragungsmechanismen sind innerhalb der vorliegenden Kultur von grundlegender Bedeutung; man denke an die im Alltag wie in rituellen Bereichen handlungswirksame Unterscheidung von Reinheit und Unreinheit, die sozio-hierarchisch differenzierte, geschlechtsspezifische und ortsabhängige Verhaltensweisen, Gebote und Verbote impliziert.

Ein bestimmter Ritualteil, etwa die elaborierte Verehrung eines *graha*, wird 'psychologisch' dahin begründet, dass eine solche Zuwendung die entsprechende Gottheit so sehr erfreue, dass sie sich entsprechend erkenntlich zeigen werde; dabei handelt es sich um einen Topos, der sich in der Mythologie wiederholt auch unter Göttern bewährt, etwa, wenn aufgrund von Wohlgefallen der Betroffene Wünsche gewährt.

Ein korrekter Vollzug allein garantiert noch keinen Erfolg. Als weiteres Kriterium kommt die Qualifikation der Akteure hinzu. Auch wenn sich einige der Astrologen absolut in der Lage sähen, Rituale für ihre Kunden zu vollziehen, dies zum Teil auch tun, bleibt die entsprechende Qualifikation als Ritualspezialist ausschlaggebend. Während die astrologische Praxis eigentlich 'oekumenische' Tendenzen aufweist, sind die Ritualspezialisten konsequent ihrer eigenen Tradition verpflichtet; als 'Gütekriterium' spielt bei Astrologen auch ihre professionelle Authentizität eine Rolle, wogegen sich Ritualspezialisten primär aufgrund ihrer Abstammung und der für den Ritualvollzug autorisierenden Initiationen qualifizieren.

Schliesslich wurde von einigen Spezialisten die innere Einstellung der Kunden als ausschlaggebendes Kriterium für den Erfolg eines *grahaśānti* aufgeführt; fehlt die innere Einbindung in die Tradition und also die Überzeu-

⁹ Zur Wirkkraft von Sprache bzw. Klang in den hinduistischen Traditionen siehe WILKE & MOEBUS (2005).

gung von der Wirksamkeit eines reaktiven Rituals, laufe das Unternehmen Gefahr, zur leeren und also wirkungslosen Handlung zu verkommen.

Allen diesen Aspekten der Wirkweise reaktiver Rituale liegt eine spezifische, alltägliche und ausseralltägliche Erfahrungsräume und ihre Akteure einbeziehende Sicht der Realität zugrunde, welche unter anderem die Kommunikation und gegenseitige Abhängigkeit von Menschen und aussermenschlichen Wesenheiten, von irdischen und weiteren Welten und als Konsequenz einen erweiterten Rahmen von ursächlichen Erklärungen und Mittel-Zweck-Relationen einschliesst.

Aus diesem derart erweiterten Interaktionsraum generieren die einzelnen Ritualschritte ihren Sinn, ihre Logik. Die rituelle Intervention, in der vorliegenden Untersuchung die rituelle Adresse der Navagraha und weiterer, traditionsspezifisch relevanter Gott- und weiterer Wesenheiten, enthebt sich der Zufälligkeit, des Ludischen, der reinen und inhaltleeren Regelbefolgung. Vielmehr wird sie zum ursächlich begründeten und zweckgerichteten Instrumentarium, worüber menschliche mit aussermenschlichen Akteuren kommunizieren, sich positionieren, Einfluss ausüben – also alles andere als sinnleere Handlungsform, Ritual um des Rituals willen. Treffender müsste hier von metaphysischen Handlungen ausgegangen werden. Auch WULF & ZIRFAS (2004, 36–37) lösen die paradoxe Differenz von rituellem und wissenschaftlichem Wissen auf in ihrer Bilanz, dass Ritual Methaphysik sei. Ihre Herleitung ist jedoch anders gewichtet: Sie gehen davon aus, dass rituelles Wissen insbesondere kosmologisches Wissen um die zentrale Bedeutung des rituellen Handelns sei, und deshalb über den performativen Vollzug des Rituals Welt immer neu hergestellt werde (WULF & ZIRFAS, 2004, 36–37).

Die Frage der Wirksamkeit der hier untersuchten Rituale lässt sich aus dieser – räumlich-ursächlich erweiterten – Sicht klärend beantworten. Solange ein entsprechendes Weltbild verinnerlicht ist, ihm das Faktum von Realität anhaftet, zeugen darin eingebettete interventionistische Rituale ihre Wirkung, und auch ihre eventuelle Wirkungslosigkeit lässt sich rationalisieren. Entfällt ein entsprechender Rahmen, fehlt nicht nur die Begründung der Durchführung, sondern in aller Regel auch die Wirkung. Rein mechanische Konzepte von Wirksamkeit entbehren im Bereich der hier vorgestellten Rituale der empirischen Abstützung. Aus demselben Grunde fallen traditionelle reaktive Ritualpraktiken in dem Masse aus dem Repertoire der Spezialisten, als sie von ihnen selbst, aber auch von ihrer Klientel nicht mehr sinnhaft eingeordnet werden können. Diese Tendenz kann in jüngster Zeit in urbanen Kreisen des Kathmandutals aufgrund der zunehmenden Konfrontation mit globalen Werten und Lebensweisen beobachtet werden; die Sicht der Dinge ist heute mehr denn je im Wandel begriffen.

13. APPENDIX I: TEXTAUSSCHNITTE ZU NAVAGRAHA-RITUALLEN

Anmerkungen zur Wiedergabe der Textausschnitte:

runde Klammern (-xxx-) bezeichnet im Manuskript unlesbare Stellen;

runde Klammern mit Punkten (...) bezeichnen weggelassene Passagen;

runde Klammern (abc) bezeichnen eigene Erklärungen bzw. Ergänzungen;

◦ steht als Platzhalter für ein unvollständig zitiertes *vedokta mantra*;

ϕ steht als Platzhalter für eine analog zu wiederholende Formel bzw. eine Serie von als bekannt vorausgesetzten *mantra-s*;¹

der Fliesstext der Vorlagen wurden der Übersichtlichkeit halber durch eingefügte Zeilennumbrüche gegliedert;

die Schreibweise der Vorlagen wurde weitgehend beibehalten, offensichtliche Fehler jedoch unvermerkt eliminiert;

die VedM sind aus dem Śukla Yajurveda in der Edition von ŚĀSTRĪ (1999) zitiert.

(AppTe-1) – *grahatilaka* bei der Hochzeit (ParT)

Die hier zitierten Verse stellen ein regelmässiges Element von Hochzeitsritualen in der ParT dar (vgl. S. 258).² Die mittleren neun adressieren je einen der Navagraha und zeichnen sich durch einen je gleichbleibenden Schluss, zudem eine im Vergleich mit der *stotra*-Literatur variationsreiche Verwendung von Epitheta.

ॐ गजाननः पाशसनाथपाणी रक्ताम्बरो ह्यन्दुरवाहनश्च //
लङ्कुकहस्तो हि गणाधिनाथो वरस्य वध्वा वितनोतु भूतिम् // 1//
हंसाधिरूढः स चतुर्मुखः सकमण्डलुर्यज्ञपवित्रदेहः //
इन्द्रादिदेवैर् अभिपूजितश्च वरस्य वध्वा ϕ // २ //
शङ्खं गदां चक्रसरोरुहे च करैर् दधानो गरुडाधिरूढः //
जगत्पतिर् दिक्पतिपूजितश्च वरस्य वध्वा ϕ // ३ //
गङ्गाधरो भस्मजटाधरश्च ललाटचन्द्रो वृषवाहनश्च //
त्रिशूलखट्वाङ्गधरो महेशो वरस्य वध्वा ϕ // ४ //

¹ Die Platzhalter sind aus den Quellen übernommen, wo sie im Gegensatz zur vorliegenden Wiedergabe nicht unterschieden werden. Die vollständigen VedM der *graha-s* sind unter App. II, (a1) bis (a3) aufgeführt.

² Dieselben oder ähnliche Versionen finden sich bei ŚARMĀ (1996a, 89–92), MARĀSINI (2000, 185–185) oder bei KOIRĀLĀ (2001, 41–42).

त्रिदेवमूर्तिर् जगदेकचक्षुर्विरञ्चिनारायणशङ्करात्मा //
 प्रभाकरश्चाखिललोकहेतुर् वरस्य वध्वा ϕ // १ //
 कलानिधिः कैरववर्गबन्धुः कम्बुद्वितिः पुण्यविवृद्धिहेतुः //
 महौषधीशो रजनीपतिश्च वरस्य वध्वा ϕ // २ //
 महोतनूजो महिमातिवीरः सदा बलीयान् सततं पुराणः //
 हिरण्यवर्णः कनकाभिधानो वरस्य वध्वा ϕ // ३ //
 शशाङ्कसुनुर्गुणपूर्णनामा सुखादिहेतुर्व्यसनापहारी //
 बुधश्च विज्ञानविचक्षणोऽसौ वरस्य वध्वा ϕ // ४ //
 समस्तविज्ञानगुरुर्मनीषी सुरेन्द्रपूज्यः सुजनैकगम्यः //
 बृहस्पतिर्मङ्गलनामधेयो वरस्य वध्वा ϕ // ५ //
 तेजोऽधिकश्चाऽखिलखेचराणां शुक्रः सुदीप्तः सुरशत्रुपूज्यः //
 यशोधरोऽसौ मृतजीवनश्च वरस्य वध्वा ϕ // ६ //
 समस्तखेटोपरिमार्गगामी शनैश्चरः सन्ततमादरेण //
 अस्मिन् सुलभे समुपागतः सन् वरस्य वध्वा ϕ // ७ //
 यो धावतेऽद्यापि सुधाशनः संस्तमोमयश्चन्द्रमसं च सूर्यम् //
 स्वयंबली लब्धवरः स राहूर्वरस्य वध्वा ϕ // ८ //
 समस्तसंपत्समवासिहेतुः केतुः प्रपन्नार्तिहरोऽत्र लभे //
 भूत्वा अर्धमूर्तिः क्षितिःसौख्यकर्ता वरस्य वध्वा ϕ // ९ //
 सुधूमवर्णश्चलसप्तजिह्वः शाण्डिल्यपुत्रः स धनञ्जयश्च //
 शृङ्गाख्यगोत्रो ह्यरणीप्रसूश्च वरस्य वध्वा ϕ // १० //
 सिंहाधिरूढा वरचापखड्गशूलारिखेटेष्वहियुक्तबाहुः //
 त्रैलोक्यमाता सचिराय दुर्गा वरस्य वध्वा ϕ // ११ //
 सुराश्च सर्वे ग्रहदेवताश्च सप्तर्षयो दिक्पतयो नगाश्च //
 संयोगवारास्तिथयोऽखिलाश्च वरस्य वध्वाश्चशुभानि कुर्युः // ३ //
 ये यन्निदेशादिह कर्तुमीशा ये यन्निदेशादपि हर्तुमीशाः //
 ते तन्निदेशादनयोः शुभानि प्रत्यर्प्य गच्छन्तु यथावकाशम् // ४ //
 इति ग्रहतिलकम् //

(AppTe-2) – Ausschnitt aus *Śāntikādhyaṃya*

Der folgende Ausschnitt ist Teil des 284 *śloka-s* umfassenden *Śāntikādhyaṃya*, welches in Śivadharma enthalten ist; es handelt sich dabei um eine Bittformel an Śiva um Frieden und Befreiung von Übel und Schmerz. In den hier wiedergegebenen *śloka-s* 127–138 (NARAHARINĀTHA, 1998, 34–35) bzw. 125b–138 (NANDIKESVARA, 0000) wird explizit die Bitte um Befreiung von durch die *graha-s* verursachten Leiden (*grahapīḍa*) formuliert. Die an die *graha-s* gerichteten Verse fallen durch die Verwendung wenig geläufiger Attribute der Planetengötter auf (für die Übersetzung siehe S. 223).

सिन्दूररागरत्नेन कर्णान्तायतलोचनः //
 किरणद्वयसंयुक्तः सप्तसप्तिकवाहनः // 122//
 गभस्तिमाली भगवान् शिवपूजार्चने रतः //
 करोतु मे महाशान्तिं ग्रहपीडानिवारणीम् // 123//

जगदाप्यायनकर अमृताधारशीतलः //
सोमः सौम्येन भावेन ग्रहपीडां व्यपोहत् // 124//
पद्मारागनिभाङ्गेन देहेन पिङ्गलोचनः //
अङ्गारकस्तु मे नित्यं ग्रहपीडां व्यपोहत् // 125//
कुङ्कुमच्छविदेहेन चापोदातकरः सदा //
शिवभक्तो बुधः श्रीमान् ग्रहपीडां व्यपोहत् // 126//
धातुचामीकरच्छायः सर्वज्ञानकृतालयः //
बृहस्पतिः सदाकालमीशानार्चनतत्परः // 127//
सोऽपि मे शान्तचित्तेन परमेण समाहितः //
ग्रहपीडां विनिर्जित्य करोतु विजयं सदा // 128//
हिमकुन्देन्दुतुल्यामः सुरदैत्येन्द्रपूजितः //
शुक्रः शिवार्चनरतो ग्रहपीडां व्यपोहत् // 129//
भिन्नाञ्जनचयच्छायः सरक्तनयनदातिः //
शनैश्चरः शिवे भक्तो ग्रहपीडां व्यपोहत् // 130//
नीलाञ्जननिभः श्रीमान् सैहिकेयो महाबलः //
शिवपूजापरो राहुर्ग्रहपीडां व्यपोहत् // 131//
धूम्राकारो ग्रहः केतुरैशान्यां दिशि संस्थितः //
वर्तुलातीवविस्तीर्णैर्लाचनैश्च विभीषणः // 132//
पलालधूमसङ्काशो ग्रहपीडा अपहारकः //
घोरद्रष्टाकरालश्च करोतु विजयं मम // 133//
खड्गखेटकहस्तश्च वरेण्या वरदः शुभः //
शिवभक्तश्चाग्रजन्मा ग्रहपीडां व्यपोहत् // 134//
एते ग्रहा महात्मानो महेशार्चन भाविताः //
शान्तिं कुर्वन्तु मे जृष्टाः सदाकाणं हितैषणः //

(AppTe-3): Anweisung zur Invokation und Verehrung der Navagraha (ParT)

Anweisung für Sūrya gemäss ŚARMĀ (1980, 41):

नवग्रहमण्डलमध्ये कर्णिकायां वर्तुले द्वादशाङ्गुले मण्डले रक्तपुष्पाक्षतैः पूजयेत् किरीटिनं पद्मारूढं हस्तद्वय-धृतपद्मद्वयं लोहितवर्णं रक्ताम्बरधरम् सप्ताश्वरथस्थं सप्तार्चिषं प्राङ्मुखम् –

ॐ अग्निर्दूतम् पुरोदधे हव्यवाहम् उपब्रुवे // देवे २ // आसादयादिह //

ॐ भूर्भुवः स्वः कलिङ्गदेशोद्भव! काश्यपगोत्र! सूर्य! इहागच्छ इत्यावाह्य इह तिष्ठ इति स्थापयित्वा/ एतानि पाद्मार्घ्याचमनीयपुनराचमनीयानि

ॐ आ कृष्णेन रजसा वर्तमानो निवेशयन्नमृतं मर्त्यं च /

हिरण्ययेन सविता रथेना देवो याति भुवनानि पश्यन् //

एतानि पाद्मादीनि इदं रक्तचन्दनं ॐ सूर्याय नमः / एतानि रक्तपुष्पाणि ॐ सूर्याय नमः / एष

धूपः ॐ सूर्याय नमः, इदं दीपं, इदं उपायनं रक्तवस्त्रं बृहस्पतिदेवते / ॐ सूर्याय नमः // 1 //

Anweisung für Candra gemäss ŚARMĀ (1980, 42):

आग्नेयदले चतुरस्रे चतुर्विंशाङ्गुले मण्डले श्वेतपुष्पाक्षतैः किरीडिनं द्विभुजं वरगदाहस्तं श्वेतवर्णम् श्वेतदशाश्वरथस्थं आदित्याभिमुखम् –

ॐ अप्स्वग्नेयधिष्टवसौषधीरनुरुध्यसे // गर्भसञ्जायसेपुनः //

ॐ भूर्भुवः स्वः यमुनातिरोद्भव! आत्रेयगोत्र! सोम! इहागच्छ इत्यि आवाह्य इह तिष्ठ इति स्थापयित्वा
पादाद्युपचारैः पूजयेत् /
ॐ इमं देवा असपत्नः सुवध्वं महते क्षत्राय महते
ज्यैष्ठ्याय महते जानराज्यायेन्द्रस्येन्द्रियाय /
इमममुष्य पुत्रममुष्यै पुत्रमस्यै विश
एष वोऽमी राजा सोमोऽस्माकं ब्राह्मणानः राजा / ॐ सोमाय नमः // 2 //

Typisch ist bei vielen Anweisungen eine ausführliche Vorgabe für Sūrya, worauf für die nachfolgenden *graha-s* nur noch diejenigen Passagen angegeben werden, die sich nicht analog ableiten lassen.

Anweisung für Sūrya gemäss ANONYM (1991, 16) – im Vergleich mit oben ist hier die Verehrungssequenz in verkürzter Formulierung angewiesen:

तथो नवग्रहः मण्डलमध्ये वर्तुले द्वादशाङ्गुला मण्डले किरीटिनं पद्मारूढम् हस्तद्वये पद्मधृतं
लोहितवर्णं रक्तवस्त्रधरम् सप्ताश्वरथस्थं सप्तर्चिषं प्राङ्मुखम् श्री सूर्य्यं रक्तपुष्प अक्षतैः पूजयेत् /
ॐ अग्निर्दूतं पुरोदधे ०
ॐ भूर्भुवः स्वः कलिङ्गदेशोद्भव काश्यपगोत्र सूर्य्य इहागच्छ इत्यावाह्य इह तिष्ठ स्थापयित्वा एतानि
पादार्याचमनीयानि ०
ॐ आ कृष्णेन रजसा वर्तमानो निवेशयन्नमृतं मर्त्यं च /
हिरण्ययेन सविता रथेना देवो याति भुवनानि पश्यन् //
एतानि रक्तगन्धपुष्पाक्षतादीनि धूपदीपानि श्री सूर्य्यनारायणाय नमः // 1 //

Anweisung für Sūrya gemäss MARĀSINI (2000, 93) – im Vergleich mit oben ist hier die Verehrungssequenz in detaillierterer Form angewiesen:

तत्राष्टदलमध्ये कर्णिकायां वर्तुले द्वादशाङ्गुले रक्तमण्डले किरीटिनं पद्मारूढं हस्तद्वयधृतपद्मद्वयं
लोहितवर्णं रक्ताम्बरधरं सप्ताश्वरथस्थं सप्तर्चिषं प्राङ्मुखं सूर्य्यं रक्तपुष्पाक्षतैर्अर्चयेत् /
आवाहनम् – ॐ अग्निं दूतं पुरो दधे हव्यवाहमुप ब्रूवे // देवां २ // आसादयादिह //
ॐ भूर्भुवः स्वः कलिङ्गदेशोद्भव काश्यपगोत्र सूर्य्य इहागच्छ इत्यावाह्य इह तिष्ठ इति स्थापयेत् //
पूजनम् – एतानि पादार्याचमनीयपुनराचमीयस्नानियानि समर्पयामि, ॐ श्रीसूर्याय नमः /
ॐ आ कृष्णेन रजसा वर्तमानो निवेशयन्नमृतं मर्त्यं च /
हिरण्ययेन सविता रथेना देवो याति भुवनानि पश्यन् / ॐ शूर्याय नमः / इदं रक्तचन्दनम्, एते
रक्ताक्षताः, एतानि रक्तपुष्पाणि / ॐ सूर्याय नमः / एष धूपः / ॐ सूर्याय नमः / एष दीपः, इदं
नैवेद्याम्, उपायनम् / ॐ सूर्याय नमः / रक्तवस्त्रं बृहस्पतिदेवतम् / ॐ सूर्याय नमः // 1 //

(AppTe-4): *grahasūkta-pāṭha* in der ParT

Die im folgenden aufgeführten Beispiele von *grahasūkta-pāṭha* an Sūrya, Bṛhaspati und Ketu entstammen ANONYM (1991) bzw. ŚARMĀ (1980).

Sūrya-sūktapāṭha:³

- ▷ *vinīyoga* – ॐ विभाडिति सप्तदशर्चस्यानुवाकस्य / आदानां विभाडनन्तराणां चतसृणां प्रस्कण्वऋषिः पञ्चम्या आवत्सरः काश्यपऋषिः षष्ठ्या वेनऋषिः सप्तम्या कुत्सऋषिरष्टम्या अगस्त्यऋषिः नवम्याः सुतकक्षसुजक्षऋषिः दशम्याः प्रस्कण्वऋषिरथ चतसृणां जमदग्निऋषि पञ्चदश्यानुमेधाऋषिः षोडश्याः ऋषिरन्त्याया हिरण्यस्तूप आङ्गिरसऋषिः // पञ्चम्या विश्वेदेवा देवता षष्ठ्याः सोमो देवता अन्यासां सूर्यो देवता आद्या पञ्चमी च जगतीछन्दो द्वितीयादि तिस्रो नवमी दशमी च गायत्र्यश्छन्दांसि त्रयोदशी पञ्चदशयौ पथ्या-वृहत्यौ छन्दसी चतुर्दशी सतो वृहतीछन्दः शेषाः सप्तत्रिष्टुभश्छन्दांसि सूर्यप्रितये जपे विनियोगः /⁴
- ▷ *saṅkalpa*⁵ – अब्दोत्यादि पूर्वोच्चारितवदुच्चार्य आदित्यग्रहोपशान्त्यर्थे श्री सूर्यसूक्तं पठिष्ये /
- ▷ *aṅganyāsa* – ॐ भास्कराय हृदाय नमः / ॐ विद्महे शिरसे स्वाहा / ॐ दिवाकराय शिखायै वषट् / ॐ धीमहि कवचाय कुं / ॐ तन्नः सूर्यः नेत्रत्रयाय वौषट् / ॐ प्रचोदयात् अस्त्राय फट् /
- ▷ *dhyāna* – भास्वान्काश्यपगोत्रजोऽरुणरुचिर्यः सिंहराशीश्वरः षट्त्रिंस्थो दशशोभने गुरुशशि भौमेषु मित्रं सदा / शुक्रोमन्दरिपुः कलिश्च जनिताश्चाग्नीश्वरौ देवते मध्ये वर्तुलपर्वदिग्दिनकरः कुर्यात्सदा मङ्गलम् //
- ▷ *sūrya-gāyatrī*⁶ – ॐ भास्कराय विद्महे दिवाकराय धीमहि / तन्नः सूर्यः प्रचोदयात् /
- ▷ *bīja-mantra* – ॐ ह्रौं ह्रीं ह्रूं ह्रैं ह्रौं ह्रः
- ▷ *sūkta* – हरिः ॐ φ (gefolgt von VS 33.30–33, 712, 7.16, 13.46, 33.34–43)
- ▷ *sūrya-gāyatrī* – ॐ भास्कराय विद्महे दिवाकराय धीमहि / तन्नः सूर्यः प्रचोदयात् /
- ▷ *bīja-mantra* in umgekehrter Folge – ॐ ह्रः ह्रौं ह्रैं ह्रूं ह्रौं ह्रौं श्री सूर्याय नमः
- ▷ *prārthanā* – ऋग्यजुः सामसंयुक्तं मण्डलं यस्य लिख्यते / ग्रहाणां प्रबलो नित्यम् आदित्यस्य प्रसीदतु //
- ▷ *gandhādi-pūjā*, abschliessend *praṇamana* ('Niederbeugung')⁷ – श्री आदित्यदेवता प्रीयतां सुप्रसन्नो वरदो भवतु /

Als zweites Beispiel sei Bṛhaspati aufgeführt:⁸

- ▷ *vinīyoga* – ॐ बृहस्पते आति इति गृत्समदऋषिर्ब्रह्मादेवता त्रिष्टुप्छन्दो बृहस्पतिप्रीतये जपे विनियोगः /

³ Gemäss den *grahajapa-vidhi-s* von ŚARMĀ (1998, 49–55) bzw. ANONYM (0000, 35–38); die *vinīyoga*-Formeln sind in den *grahaśāntihoma-vidhi-s* abgedruckt.

⁴ Die lange *vinīyoga*-Formel für Sūrya bildet eine Ausnahme; sie begründet sich darin, dass *sūryasūkta* aus mehreren Abschnitten der VS besteht, was die Auflistung der je vorgegebenen *ṛṣi-s*, *devatā-s* und *chanda-s* impliziert.

⁵ *saṅkalpa* ist nur bei ANONYM (0000) für alle *graha-s* einzeln ausformuliert.

⁶ Eine erste Sequenz des *gāyatrī* ist, gemäss ANONYM (0000), nach *dhyāna* und vor dem *bīja-mantra*, gemäss ŚARMĀ (1998) dagegen bei Sūrya und Candra unmittelbar nach, bei Maṅgala bis Śani vor *aṅganyāsa*. Die Wiederholung des *gāyatrī* folgt bei ŚARMĀ (1998) und bei ANONYM (0000) unmittelbar auf die Rezitation des *sūkta*; *gāyatrī-mantra-s* für Rāhu und Ketu fehlen in beiden Manualen.

⁷ Von Ṛṣi Svāmi's als *namarpanā* (das 'Darbringen des Sich-Verbeugens') bezeichnet.

⁸ Gemäss ANONYM (0000, 70–73); Abweichungen bei ŚARMĀ (1998, 78–85) als Fussnoten ergänzt.

- ▷ *saṅkalpa*⁹ – आदित्यादिग्रहेषु गुरुजनितारिष्टशमनार्थं श्री गुरुसूक्तं पठिष्ये /
- ▷ *gurugāyatrī*¹⁰ – ॐ लोकपूज्याय विद्महे आङ्गिरसाय धीमहि / तन्नो जीवः प्रचोदयात् /
- ▷ *aṅganyāsa* – ॐ लोकपूज्याय हृदाय नमः / ॐ विद्महे शिरसे स्वाहा / ॐ आङ्गिरसाय शिखायै वषट् / ॐ धीमहि कवचाय कुं / ॐ तन्नो जीवः नेत्रत्रयाय वौषट् / ॐ प्रचोदयात् अस्त्राय फट् /
- ▷ *dhyāna* – जीवश्चाङ्गिरसगोत्रजोत्तरमुखो दीर्घोत्तरे संस्थितः पीताश्वत्थसमिच्च सिन्धुजनितश्च अपोऽथ मीनाधिपः / सूर्येन्दुक्षितिजप्रियो बुधसितौ शत्रू समाश्चारे सप्ताङ्गाद्विभवः शुभः सुरगुरुः कुर्यात् सदा मङ्गलम् //
- ▷ *bīja-mantra* (identisch mit demjenigen von Sūrya) – ॐ ह्राँ ह्रीँ ह्रूं ह्रैँ ह्रौँ ह्रः /¹¹
- ▷ *sūkta* – हरिः ॐ φ (gefolgt von VS 17.33–49)
- ▷ *gurugāyatrī* – ॐ लोकपूज्याय विद्महे आङ्गिरसाय धीमहि / तन्नो जीवः प्रचोदयात् /
- ▷ *bīja-mantra* in umgekehrter Folge – ॐ ह्रः ह्रौँ ह्रैँ ह्रूं ह्रीँ ह्राँ ॐ सुराचार्याय नमः
- ▷ *prārthanā* – धनधान्यं जयं सौख्यं सुअभाग्यं नृपमान्यता / भवन्ति सर्वदा तेषां त्वत्प्रसादात् सुरेश्वर //
- ▷ *gandhādi-pūjā*, abschliessend *praṇamana* – श्री गुरुदेवता प्रीयतां सुप्रसन्नो वरदो भवतु //

Als drittes Beispiel sei Ketu aufgeführt:¹²

- ▷ *vinīyoga* – ॐ केतुं कृण्वन्निति मधुछन्दः ऋषिरग्निदेवता गायत्रीछन्दः केतुप्रीतये जपे विनियोगः /
- ▷ *saṅkalpa* – आदित्यादिग्रहेषु अरिष्टकेतुसूचिताऽनिष्टप्रशमपूर्वकं शुभस्थानस्थितसदृशाद्फलप्राप्त्यै श्रीकेतुमन्त्रजपपूर्वकं तदीयं सूक्तं पठिष्ये /¹³
- ▷ *aṅganyāsa* – ॐ प्रौँ हृदाय नमः / ॐ प्रौँ शिरसे स्वाहा / ॐ प्रौँ शिखायै वषट् / ॐ प्रौँ कवचाय कुं / ॐ प्रौँ नेत्रत्रयाय वौषट् / ॐ प्रः अस्त्राय फट् /¹⁴
- ▷ *dhyāna* – केतुर्जैमिनिगोत्रजः कुशसमिद्धायव्यकोणे स्थितश्चित्राङ्गध्वजलाञ्छनो हिमगुहा यो दक्षिणाशामुखः / ब्रह्मा चैवसचित्रचित्रसहितः प्रत्यधिदेवः सदा षट्स्थः शुभकृच्च बर्बरपतिः कुर्यात् सदा मङ्गलम् //
- ▷ *bīja-mantra* – ॐ भूर्भुवः स्वः / ॐ प्रौँ प्रौँ प्रूं प्रैँ प्रौँ प्रः / श्री केतवे नमः //¹⁵
- ▷ *sūkta* – हरिः ॐ φ (gefolgt von VS 3.56–63)
- ▷ *bīja-mantra* in umgekehrter Folge – ॐ प्रः प्रौँ प्रैँ प्रूं प्रौँ प्राँ / ॐ भूर्भुवः स्वः / श्री केतवे नमः

⁹ *saṅkalpa* ist nur bei ANONYM (0000) ausformuliert.

¹⁰ Bei ANONYM (0000) nach *dhyāna*.

¹¹ Bei ŚARMĀ (1998) ergänzt durch 'Om bhūrbhuvah svah', was ferner bei Budha bis Ketu der Fall ist, nicht aber bei Sūrya bis Maṅgala.

¹² ANONYM (0000, 70–73); Abweichungen bei ŚARMĀ (1998) als Fussnoten ergänzt.

¹³ Die *saṅkalpa*-Formel fehlt bei ŚARMĀ (1998).

¹⁴ Bei ŚARMĀ (1998) gehen diesem auf dem *bīja-mantra* aufgebauten *aṅganyāsa* das *bīja-mantra* gefolgt von 'Om bhūrbhuvah svah śrī ketave namaḥ' voraus. Ein *gāyatrī-mantra* für Rāhu und Ketu fehlt in beiden *vidhi-s*; baut auf ihrem *bīja-mantra* auf.

¹⁵ Bei ŚARMĀ (1998) folgt 'Om bhūrbhuvah svah' dem *bīja-mantra* und das *namamantra* 'śrī ketave namaḥ' fehlt.

- ▷ *prārthanā* – केतुः कालः कलयिता धूम्रदेतुर्विवर्णकः / लोककेतुर्महाकेतुः केतुः शान्तिं ददातु मे //
- ▷ *gandhādi-pūjā*, schliesslich *praṇamana* – केतुग्रहः प्रीयतां सुप्रसन्नो वरदो भवतु //

(AppTe-5): Navagrahajapa ParT

Vorschrift für *grahajapa* bzw. -*stotra* aus ŚARMĀ (1986, 333–334):

आचम्य प्राणानायम्य //

saṅkalpaḥ – अद्य पूर्वोच्चारित एवम् गुणविशेषेण विशिष्टायां शुभओउण्यतिथौ ममाऽत्मनः श्रुतिस्मृतिपुराणोक्तफलप्राप्त्यर्थं मम जन्मराशेः सकाशाद्विरुद्धचतुर्थाष्टमद्वादशान्दिस्थान स्थितामुकग्रहपीडापरिहारद्वारा एकादशस्थानस्थितवदुत्तमफलप्रत्यर्थं अमुकग्रहस्य स्तुतिं जपं वा करिष्ये // इति सङ्कल्प्य जपादि कुर्यात् /

ādityamantraḥ – आकृष्णेति मन्त्रस्य / हिरण्यस्तूपाङ्गिरसऋषिः / सूर्योदेवता / त्रिष्टुप्छन्दः / सूर्यमन्त्रजपे विनियोगः – ॐ ह्राँ, ह्रीँ, ह्रौँ, सः – ॐ भूर्भुवः स्वः – ॐ आकृष्णेन ० // ॐ स्वः, भुवः, भूः, ॐ सः, ह्रौँ, ह्रीँ, ह्राँ, ॐ सूर्याय नमः // १ //

somamantraḥ – इमन्देवा इति मन्त्रस्य / वरुणऋषिः / सोमोदेवता / सोममन्त्रजपे विनियोगः – ॐ श्राँ, श्रौँ, श्रौँ, सः – ॐ भूर्भुवः स्वः – ॐ इमं देवा ० // ॐ स्वः, भुवः, भूः, ॐ सः, श्रौँ, °स्रौँ, °स्राँ ॐ सोमाय नमः // २ //

bhaumamantraḥ – अग्निर्मूर्धा इति मन्त्रस्य / विरूपङ्गिरसऋषिः / अग्निर्देवता / गायत्रीछन्दः / भौममन्त्रजपे विनियोगः – ॐ क्राँ, क्रीँ, क्रीँ, सः – ॐ भूर्भुवः स्वः – ॐ अग्निर्मूर्धा ० // ॐ स्वः, भुवः, भूः, ॐ सः, क्रीँ, क्रीँ, क्राँ – ॐ भौमाय नमः // ३ //

saumyamanaḥ – उद्ध्य इति मन्त्रस्य / परमेष्ठीऋषिः / बुधोदेवता / त्रिष्टुप्छन्दः / सौम्यमन्त्रजपे विनियोगः – ॐ ब्राँ, ब्रीँ, ब्रीँ, सः ॐ भूर्भुवः स्वः – / ॐ उद्ध्यस्वाग्ने ० // ॐ स्वः, भुवः, भूः, ॐ सः – ब्रीँ, ब्रीँ, ब्राँ, ॐ – सौम्याय नमः // ४ //

bṛhaspatimantraḥ – बृहस्पते इति मन्त्रस्य / गृत्समदऋषिः / ब्रह्मा देवता / त्रिष्टुप्छन्दः बार्हस्पत्यमन्त्रजपे विनियोगः – ॐ ह्राँ, ह्रीँ, ह्रीँ, सः – ॐ भूर्भुवः स्वः – ॐ बृहस्पते अति ० // ॐ स्वः, भुवः, भूः, ॐ सः, ह्रौँ, ह्रीँ, ह्राँ, ॐ बृहस्पतये नमः // ५ //

śukramantraḥ – अन्नत्परिस्रुत इति मन्त्रस्य / प्रजापतिऋषिः / अश्विसरस्वतीन्द्रादेवताः / जगतीछन्दः / शुक्रमन्त्रजपे विनियोगः – ॐ द्राँ, द्रीँ, द्रीँ, सः ॐ भूर्भुवः स्वः – // ॐ अन्नात्परिस्रुतो ० // ॐ स्वः, भुवः, भूः, ॐ सः, – द्रीँ, द्रीँ, द्राँ ॐ शुक्राय नमः // ६ //

śanimantraḥ – शन्नो देवी इति मन्त्रस्य / दध्यङ्गार्धवर्णऋषिः / आपोदेवता / गायत्रीछन्दः /
 शनिमन्त्रजपे विनियोगः – //
 ॐ खाँ, खीँ, खौँ, सः ॐ भूर्भुवः स्वः – //
 ॐ शं नो देवीर् ० //
 ॐ स्वः, भुवः, भूः, ॐ सः, – खौँ, खीँ, खाँ ॐ शनैश्चराय नमः // ७ //

rāhumantraḥ – कयानश्चित्र इति मन्त्रस्य / वामदेवऋषिः / राहुर्देवता / गायत्रीछन्दः / राहुमन्त्रजपे
 विनियोगः //
 ॐ भ्राँ, भ्रीँ, भ्रौँ, स्वः – ॐ भूर्भुवः स्वः – //
 ॐ कया नश्चित्र ० //
 ॐ स्वः, भुवः, भूः, ॐ सः, – भ्रौँ, भ्रीँ, भ्राँ ॐ राहवे नमः // ८ //

ketumantraḥ – केतुं कृण्वन्निति मन्त्रस्य / मधुच्छन्दाऋषिः / केतुर्देवता / गायत्री छन्दः /
 केतुमन्त्रजपे विनियोगः – //
 ॐ प्राँ, प्रीँ, प्रौँ, स्वः – ॐ भूर्भुवः स्वः – //
 ॐ केतुं कृण्वन्नकेतवे ० //
 ॐ स्वः, भुवः, भूः, ॐ सः, – प्रौँ, प्रीँ, प्राँ ॐ केतवे नमः // ९ //

अर्पणः – अनेन अमुकग्रहमन्त्रजपकर्मणा अमुकग्रहरूपी परमेश्वरः प्रीयतां न मम //
 इति वेदोक्तं सबीजं नवग्रहस्तोत्रम् //

(AppTe-6): *grahadāna* in der ParT

Die Anweisung für den Vollzug von *kapilā godāna* an Sūrya lautet bei ŚARMĀ (1980, 110–111):

तत्र प्रथमं सूर्यप्रीतये कपिला गोदानम् /
 देयब्राह्मणम् त्रिः सम्पूज्य देयम् / कुशजलेन प्रोक्ष्य –
 (*dānavācana:*) ॐ अदोत्यादि (देशकालौ स्मृत्वा) कृतैतन्नवग्रहयज्ञ प्रतिष्ठार्थम् इमां कपिलां धेनुं
 रुद्रदैवतां सूर्यप्रीतये अमुकगोत्राय अमुकशर्मणे ब्राह्मणाय दक्षिणां तुभ्यम् अहं सम्प्रददे /¹⁶
 (*prārthanā:*) ॐ कपिले सर्वभूतानां पूजनीयासि रोहिणी / तीर्थदेवमयी यस्मादतः शान्तिं प्रयच्छ
 मे // इति मन्त्रेण ब्राह्मणहस्ते जलम् ददात् / ब्राह्मणः 'ॐ स्वस्ती' त्यक्त्वा कामस्तुतिं –
 ॐ कोदात्कस्मा अदत्कामोऽदात्कामायादात् /
 कामो दाता कामः प्रतिग्रहीता कामैतत्ते //

Für die nachfolgenden *graha-s* sind einzig Gabe, der Gabe zugehörige Gottheit und das *prārthana-mantra* aufgeführt, welches die jeweilige Gabe adressiert, gleichartig endend auf die Bitte um Befriedung:¹⁷

Sūrya – *rudradaivatam kapilā godāna:*
 ॐ कपिले सर्वदेवानां पूजनीयासि रोहिणि /

¹⁶ In dieser Formel ist 'amuka' durch das gotra und den Namen des empfangenden Brahmanen zu ersetzen.

¹⁷ Weitgehend identisch bei ŚARMĀ (1980, 110–112), ANONYM (1991, 72–74) und MARĀSINI (2000, 140–141).

तीर्थदेवमयी यस्मादतः शान्तिं प्रयच्छ मे //
 Candra – *samudradaivatam śaṅkha-dāna*:
 ॐ पुण्यस्त्वं शङ्ख पुण्यानां मङ्गलानाञ्च मङ्गलम् /
 विष्णुना विधृतो नित्यमतः शान्तिं प्रयच्छ मे //
 Maṅgala – *rudradaivatam vṛṣabha-dāna*:
 ॐ धर्मस्त्वं वृषरूपेण जगदानन्दकारकः /
 अष्टमूर्तेरधिष्ठानमतः शान्तिं प्रयच्छ मे //
 Budha – *agnidaivatam hiraṇyadāna*:
 ॐ हिरण्यगर्भगर्भस्थं हेमवीजं विभावसोः /
 अनन्तपुण्यफलदमतः शान्तिं प्रयच्छ मे //
 Bṛhaspati – *bṛhaspatidaivatam pītavastradvayadāna*:
 ॐ पीतवस्त्रयुगं यस्माद्वासुदेवस्य वल्लभम् /
 प्रदानात् तस्य मे विष्णुरतः शान्तिं प्रयच्छ मे //
 Śukra – *yamadaivatam śvetāśvadāna*:
 ॐ विष्णुस्त्वमश्वरूपेण यस्मादमृतसंभवः /
 चन्द्रार्कवाहनो नित्यमतः शान्तिं प्रयच्छ मे //
 Śanaīśvara – *rudradaivatam kṛṣṇagodāna*:
 ॐ यस्मात्त्वं पृथिवी सर्वा धेनी केशवसंभवा /
 सर्वपापहरा नित्यमतः शान्तिं प्रयच्छ मे //
 Rāhu – (*yama*-)*bhairavadaivatam lauhadāna*:
 ॐ यस्मादायसकर्माणि त्वदधीनानि सर्वदा /
 लाङ्गलच्छुरिकादीनि अतः शान्तिं प्रयच्छ मे //
 Ketu – *agnidaivatam chāgadāna*:
 ॐ यस्मात्त्वं छाग यज्ञानामङ्गत्वेन व्यवस्थितः /
 यानं विभावसोर्नित्यमतः शान्तिं प्रयच्छ मे //

In den *dānavācana*-Formeln ist, der Vorgabe bei Sūrya entsprechend (*'kapilāṃ dhenum rudradaivatāṃ sūryaprītaye'*), die jeweilige Gabe, die dieser zugeordneten Gottheit und der Name des *graha* einzusetzen, der Rest bleibt gleich.¹⁸

(AppTe-7): Rezitative Elemente der navagraha-Verehrung (RājT)

Das vorliegende *'Navagrahadhyānastotra'*¹⁹ führt für jeden der neun *graha-s* plus Janmadeva (1) *tantruktamantra* (siehe App. II, (c2)), (2) *mantra* der zugehörigen

¹⁸ Die allgemein im Rahmen von *dāna* im Dativ (*-daivatam*) zu nennenden, tendenziell vedischen Gottheiten richten sich nach der Natur der zu reichenden Gabe, wobei eine substantielle Verwandtschaft von Gabe und Gottheit ersichtlich ist. Beispiele hierzu, gemäss Ṛṣi Svāmi: Gold – *agnidaivatam*; Silber – *candraivatam*; Bronze – *brahmādaivatam*; Eisen – *yamadaivatam*; Stoff – *bṛhaspatidaivatam*; Muschel – *samudradaivatam*; Fächer (*paṅka*) – *vāyudaivatam*; Kuh – *rudradaivatam* oder *viṣṇudaivatam*; Wasser – *varuṇadaivatam* etc.

¹⁹ NA, E 789/12; gelbes Nepal-Papier, 13 fols. lose, 22.5 x 8.7 cm, datiert N.S. 964 (1843-4 n. Chr.); Sprache Skt., Schrift *Devanāgarī*. Je 4 bis 6 Zeilen fortlaufend geschrieben, mit in den Text eingefügten quadratischen Abbildungen der *graha-s* plus Janmadeva (vgl. 184). Das Manuskript gehört Rameśa Rāja Rājopādhyāya aus Bhaktapur.

grahayoginī, (3) *bīja-mantra* (als *kuṭākṣarī* geschrieben), (4) *dhyāna* (siehe App. II, (d2.4)) und (5) *stotra* auf, zudem eine in den Text integrierte ikonographische Darstellung. Keinerlei konkrete Ritualanweisungen oder einleitende Ritualschritte sind skizziert, weshalb von einer Art Nachschlagewerk zur rezitativen Verehrung der Navagraha ausgegangen werden kann, welche abschliessend auch mit Emphatie angeregt wird.

(Folio 1a–2b:)

श्री नवग्रहाय श्री सूर्याय //
 ॐ ह्रीं ह्रीं ह्रीं सः सूर्याय स्वाहा //
 त्वं पिण्गले वैरिणी प्रसीद फट् //
 ह्रां ह्रीं ह्रीं ह स ल व र यीं आदित्याय नमः //
 अथ ध्यानं // (siehe App. II, (d2.4)) // इति ध्यानं //
 (gefolgt von *stotra* – siehe App. II, (e1.2))

(Folio 3a–3b:)

ॐ नमश्चन्द्रमसे नमः //
 ॐ श्रीं श्रीं श्रीं सः सोमाय स्वाहा //
 ह्रीं मङ्गले मन्गलाय स्वाहा //
 सां सीं सों स्वम् ल व र यीं सोमाय नमः ////
 अथ ध्यानं // (siehe App. II, (d2.4)) // इति ध्यानं //
 (gefolgt von *stotra* – siehe App. II, (e1.2))

(Folio 4a–4b:)

ॐ नम मङ्गलाय ////
 ॐ क्रीं क्रीं क्रीं सः कुजाय स्वाहा //
 क्रीं भ्रामरी जगतामधेश्वरिभ्रामय भ्रामय क्रीं //
 क्रां क्रीं क्रेम् क ल व र यीं अङ्गराय नमः //
 अथ ध्यानं // (siehe App. II, (d2.4)) // इति ध्यानं //
 (gefolgt von *stotra* – siehe App. II, (e1.2))

(Folio 5a–5b:)

ॐ नम बुद्धायः ////
 ॐ ह्रां ह्रीं ह्रीं स बुद्धाय स्वाहा // //
 व्रं भद्रिके ममभद्र देहि परमभद्रानि नाशय नाशय स्वाहा //
 ब्रां ब्रीं ब्रीं व न ल व र यीं बुद्धाय नमः ////
 अथ ध्यानं // (siehe App. II, (d2.4)) // इति ध्यानं //
 (gefolgt von *stotra* – siehe App. II, (e1.2))

(Folio 6a–6b:)

ॐ नमो गुरवे ////
 ॐ ह्रां ह्रीं ह्रीं सः बृहस्पतये स्वाहा //
 (-xxx-) धनदेधन्ये स्वाहा //
 जृआं जृईं जृौं ज म ल व र यीं बृहस्पतये नमः ////
 अथ ध्यानं // (siehe App. II, (d2.4)) // इति ध्यानं //
 (gefolgt von *stotra* – siehe App. II, (e1.2))

(Folio 7a–7b:)

ॐ नम शुक्रायै //
 ॐ द्रां द्रौं द्रौं सः शुक्राय स्वाहा //
 ह्रीं सिद्धे मे सर्वमानसं साधय साधय नम //
 द्रां द्रौं द्रौं द म ल व र यीं शुक्राय नम // // //
 अथ ध्यानं // (siehe App. II, (d2.4)) // इति ध्यानं //
 (gefolgt von *stotra* – siehe App. II, (e1.2))
 (Folio 8a–10a, z3:)
 ॐ नमः शनैश्वरायः // // //
 प्रां प्रीं प्रीं सः शनैश्वराय स्वाहा //
 ममरोगम्लानशयन्नञ्जय //
 श्रां श्रीं श्रीं श म ल व र यीं शनैश्वराय नमः // // //
 अथ ध्यानं // (siehe App. II, (d2.4)) // इति ध्यानं //
 (gefolgt von *stotra* – siehe App. II, (e1.2))
 (Folio 10a, z3ff.–10b:)
 ॐ नमो राहवे नमः /
 ॐ ह्रौं ह्रौं ह्रौं सः राहवे स्वाहा //
 ॐ सं फ्रीं शङ्कटे रोगमेयरमत्ताशयतणय //
 भ्रां भ्रीं भ्रीं भ म ल व र यीं राहवे नम // //
 अथ ध्यानं // (siehe App. II, (d2.4)) // इति ध्यानं //
 (gefolgt von *stotra* – siehe App. II, (e1.2))
 (Folio 11a–11b:)
 ॐ नम केटवे नमः /
 ॐ नमो भगवती विकटे प्रसीदवीरपालिके स्वाहा // १०८ // // //
 ॐ फ्रां फ्रीं फ्रीं फ म ल व र यीं केतुकाय नम //
 अथ ध्यानं // (siehe App. II, (d2.4)) // इति ध्यानं //
 (gefolgt von *stotra* – siehe App. II, (e1.2))
 (Folio 12ab:)
 ॐ नम श्रीजन्मदेवाय // // //
 जृआं ज्रीं ज्रीं ज म ल व र यीं जन्मदेवाय नम // // //
 अथ ध्यानं // (siehe App. II, (d2.4)) // इति ध्यानं //
 (gefolgt von *stotra* – siehe App. II, (e1.2))
 (Abschliessend werden die Effekte der Navagraha-Verehrung noch einmal mit Nach-
 druck betont:)
 (Folio 12ab:)
 आनेनोक्तमिदं स्तोत्रं प्रातरुत्पाय यं पठेत् //
 दिवाय यदि च रात्रौ समेषु विशमेषु च // १ //
 ततेषां विग्रते किञ्चित्त्वन्व्यच विनश्यति //
 अभिप्रेतार्यसिद्धार्थं नवग्रहप्रशन्नतः // २ //
 ऐस्वर्यनतुलंश्च इवम् आरोग्यपुष्टि-
 (Folio 13 – andere Schrift:)
 -वर्द्धनं /
 नरनारि नृपानांच प्रियहुः एवंच नाशनं // ३ //

वाज्यकोष्ठीमयद्वापीच्चान्य य रोगपीडितम् /
 ते सर्वयत्समायत्रिव्यशोक्रयात् न संशय // ४ //
 इति श्रीनवग्रहध्यानस्तोत्रं समाप्तं //
 शुभमस्तु // सम्वत् १६४ आषाढशुदि ३ रोज् शुभम् भूयात् सदा मम //

(AppTe-8): Navagraha-bezogene Ausschnitte aus *Bhīmarathārohaṇavidhi*
 (RājT)

Das nachfolgend zitierte '*Bhīmarathārohaṇavidhi*', auf Mikrofilm in den National Archives unter E 473/2, wurde von Damvaraśekhara, dem Vater von Guruśekhara Śarmā, sukzessive verfasst.²⁰ Das Manuskript gliedert sich in mehrere *vidhi-s*, zum Teil versehen mit einer Skizze des Ritual-Arrangements und einer spezifischen Materialliste; vereinzelt sind Zusatz-Informationen oder einzelne Ritualabläufe separat aufgeführt:

- 1–41 *bhīmarathārohaṇa-vidhi*, mit Skizze des Ritual-Arrangements auf S. 41
- 42–43 Auflistung von Gottheiten bzw. deren Opfer-*namamantra-s* für *tilāhuti*, darunter die grahas plus Janma, total 168 *mantra-s*
- 44–46 Auflistung von Orten, Gottheiten und deren Opfer-*mantra-s* mit Bezug auf *Kantipura-deśa* (total knapp 100)
 - 47 je eine *kathā* zu *bhīmarathārohaṇa* und *sahasracandra* mit Bezug auf *Vṛddhagarga* ('*iti vṛddhagārgye bṛhaspatyupānte . . .*')
- 48–50 Liste der *bhīmarathārohaṇa*-Materialien
 - 51 Liste der benötigten Götter-*kalaśa-s* und ihrer Symbole, inkl. *graha-s* plus Janma, Liste der Materialien für *sahasracandra* (in fortlaufender Form, New.), Vers zu Blumen der *graha-s* (*grahāṇām puṣpāṇi*)
 - 52 Tabelle mit *vṛhi*, *cinha*, *candana*, *svāṇ*, *samidha*, *dhūpa*, *ratna*, *dhāna*, *thala*, *kāp*, *diśā* für die neun grahas, Janma, die *Aṣṭaciraṅjīvi*, *sūryabimba*, *candra-bimba*
- 53–54 *kalaśasthāpanavidhi* und Skizze für *vṛddhiśrāddha* und *mātrkā-pūjā* (mit skizziertem 4x4-Raster zur Verehrung der 16 *mātrkā-s*)
- 55–71 '*Vṛddhagargokta bhīmarathavidhi*' mit Skizze des Ritual-Arrangements und Materialliste am Schluss
 - 71 Liste der *kalaśa-s* und ihren Symbolen, darunter *graha-s* und Janma
- 72–91 '*Skāndoktacandrathārohaṇa*' mit Skizze des Ritual-Arrangements und Materialliste am Schluss
- 92–114 '*Mahāratha*' mit Skizze des Ritual-Arrangements und Materialliste am Schluss
- 117–137 '*Śivapraṭiṣṭhāvidhi*'
- 139–163 '*Devaratha*' mit Skizze des Ritual-Arrangements und Materialliste am Schluss

²⁰ Jeweils am Schluss eines Abschnitts datiert V.S. 2027 (S. 67, 88; 1970 n. Chr.) bzw. V.S. 2031 (S. 146; 1974 n. Chr.). Papier gebunden, 81 fols., vorne und hinten beschrieben und mit Seitenzahlen 1–163 versehen, 19.8 x 31.9 cm; Sprache Skt., mit Kommentaren und Materiallisten in Nep./New. gemischt, Schrift *Devanāgarī*.

(AppTe-8a) Einladung und Verehrung der Navagraha

Die hier ausgeführte, elaborierte Verehrungssequenz ist durch den *Ācārya* auszuführen und bezieht sowohl die *grahakalaśa-s* als auch das *grahamaṇḍala* mit den *vr̥hi*-Schalen ein, wie die Einleitung verdeutlicht (S. 9 – *kalaśenasahita grahamaṇḍalārcanam*). Jeder *graha* wird einzeln und in einer jeweils gleichen Abfolge adressiert: (1) Offerieren des Sitzes (2) *dhyāna* (3) *upacāra-s* von *padya* bis *puṣpa* (4) das mit *tryañjali* (Handposition, beide Hände bilden ein Gefäß) dreimal zu sprechende, als *kuṭākṣarī* geschriebene *bījamantra* (5) VedM des *graha*, seiner *adhi-* und *pratyadhidevatā* (siehe App. II, (a1) bis (a3)) (6) *upacāra-s* von *dhūpa* bis *naivedya* (7) *japa* mit einem *bījamantra*, 10 Wiederholungen (8) *stotra* und abschliessen des Offerieren von *gandha/puṣpa/akṣatā*. Einleitend erfolgt *gāyatryanirīkṣaṇa*, das 'Betrachten der Gāyatrī',²¹ woran sich die Vorschrift zur Verehrung der *graha-s* schliesst, beginnend mit Sūrya:

पूजा मध्ये // ॐ आदित्याय ईश्वराय अग्निप्रत्यधिदैवताय इदमासनं २ //

पुष्प २ //

ध्यानं //

ॐ पद्मासनः पद्मकरः पद्मगर्भः समद्युतिः //

सप्ताश्वरथसंस्थं च द्विभुजस्यात् सदारविः //

ध्यानपुष्प २ //

पद्मादि पुष्पां तं //

त्र्यंजलि //

ॐ ह्रौं ह्रीं सः ह्र ल व र यूं सूर्याय २ // ३ //

वेद //

ॐ आ कृष्णे ० //

ॐ त्र्यंबके ० //

ॐ अग्निं दूतं पुरोदधे हव्यवाहमुपब्रुवे // देवाँ २ //

आवाहनादि // धूप दीप // रक्त शालीत्रीहिपात्रं हविष्यां न नैवेद्यं २ //

जप //

ॐ ह्रौं ह्रीं ह्रूं सः स्वाहा १० //

स्तोत्र //

ॐ कश्यपस्यात्मसंभूतं विशाखार्क्षसमुद्भवः // कपिलाग्निदिनेशान सप्तमीतिथिसंभव //

ॐ कलिङ्गदेशसंजातं विशाखासप्तमीभव // कश्यपाधिपदैवत्यं क्षत्रिजाति नमोऽस्तु ते //

अत्र गण्ड ० //

आग्नेये सोमपूजा //

ॐ सोमाय उमाय आपप्रत्यधिदैवताय इदम् आसनं २ // ध्यानं // ॐ श्वेतश्वेतांबरधरो दशाश्वो

हेमभूषः // गदापाणिद्विवाजुश्च कर्तव्यो वरदः शशिः // ध्यानपुष्पं २ // पाद्मादि पुष्पां तं //

²¹ Die Anweisung für *gāyatryanirīkṣaṇa* ist minimal gehalten, was darauf hinweist, dass es sich um ein gängiges Ritualelement handelt: *nyāsa // āsanaṃ // Om tattvā yāmi 0 //* (VS 18.49 bzw. V.S. 21.2) *abhyukṣaṇaṃ // Om devasya tvā 0* – hier ist gemäss Ratnarāja Rājopādhyāya jeweils der erste *pada* von VS 1.10, 1.21a, 1.24, 5.22, 5.26, 6.1, 6.9, 6.30, 9.30, 9.38, 11.9 (alle mit explizitem Bezug zu Gāyatrī), ferner VS 11.28, 18.37, 20.3, 37.1, 38.1 zu rezitieren.

व्यपिबत्क्षत्रं पयः सोमं प्रजापतिः // ऋतेन सत्यमिन्द्रियं विवानं शुक्रं अन्धसः इन्द्रस्येन्द्रियं इदं
पयोमृतं मधु // ॐ सजोषा इन्द्र सगणो मरुद्भिः सोमं पिववृत्रहा शूर विद्वान् // जहि शत्रूँ २ ५२प
मृधो नुदस्वाथामयं कृणुहि विश्वतो नः // ॐ नियुत्वान्वायवा गह्ययः शुक्रो अयामि ते / गन्तासि
सुन्वतो गृहम् // आवाहन ० // धूप दीप // चनकं वा कलायवृहिपात्रं घृतभक्तनैवेद्यं २ // जप //
ॐ द्रौँ द्रौँ द्रौँ सः स्वाहा १० // स्तोत्र // ॐ भोगपत्तनसंभूत भृगुगोत्रद्विजोत्तमः // पुष्यर्क्षेचसौद्रुत-
जाटकाश्लेमहाद्युते // नवमीतिथिसंभूत शुक्रासुरगुरो नमः // पुष्येभोगवतेदेशे नमाम्यहं भार्गवसु-
तः // शुक्रशक्राधिदेवत्वविप्रजाति नमोऽस्तु ते //
अत्र गन्ध ० //

पश्चिमे शनिश्चरपूजा //

ॐ शनिश्चराय यमायुप्राजापत्यधिदेवताय इदमासनं २ पुष्प २ // ध्यानं // ॐ इन्द्रनीलद्युतिः
सौरीवरदो गृध्रवाहानः // धनुवाणधरंचैव कर्तव्योभास्करस्सुतः // ध्यानपुष्पं २ // पद्यादि पुष्पां
तं // त्र्यंजलि // ॐ षम म ल व र युं शनिश्चराय २ // ३ // वेद // ॐ शं नो देवी ० // ॐ यमेन
दत्तं त्रित एनमायुनगिन्द्र एणं प्रथमो अध्यतिष्ठत् //
गन्धर्वो अस्य रश्नामृग्णात् सुरादश्वं वसवो निरतष्ट // ॐ प्रजापते ० // आवाहन ० // धूप
दीप ० // माषक्रिपात्रं कृशराभनैवेद्यां २ // जप // ॐ प्राँप्रीँ प्रूँ सः स्वाहा १० // स्तोत्र // ॐ
छायाया गर्भसंभूतं सौराष्ट्रविषयोभवः // कश्यपस्य कुले जातरोहिणीर्ऋक्षसंभवः // ॐ ऋष्यायां
तु चतुदश्यां सप्तजन्मग्रहोत्तमः // अघोट्टष्टे ग्रहेशान शानि पुष्टिकरः शिवः // धनधान्यसुतं
कीर्तिकुरुसौर नमोऽस्तु ते // ॐ रोहिणीच अष्टमीजातसौराष्ट्रकश्यपोभवः // यमाधिदेवदेवत्वं
शुजाति नमोऽस्तु ते //
अत्र गन्ध ० //

नैऋटे राहुपूजा //

ॐ राहवे कालाय सर्पप्रत्यधिदेवताय इदमासनं २ पुष्पं २ // ध्यानं // ॐ करालवदनः
खड्गचर्मशूलीवरप्रदः // नीलसिंहासनस्थश्चराजुश्च वमहावलः // दानपुष्पं २ // पाद्यादि पुष्पां
त्वं // त्र्यंजलि // ॐ भ्रा म ल व र युं राहवे २ // वेद // ॐ कया नश्चित्र ० // ॐ
कार्षिणसि समुद्रस्य त्वाक्षित्या अन्नयामि // समापो अद्विरग्मत समोषधीभिरोषधीः // ॐ
नमोऽस्तु सर्पेभ्यो ० // आवाहन ० // धूप दीप // कालमाषक्रीपात्रं मांसोदननैवेद्यं २//
जप // ॐ भ्राँ भ्रीँ भ्रूँ सः स्वाहा १० // स्तोत्र // ॐ देशे तु मलये जातः पौर्णमास्याह
हावलः // भरणीर्ऋक्षसंजातः शूद्रवंशसमुद्भवः // गोत्रे पाठीनसंज्ञे तु महावेगाश्लिबल्लभः //
सिंहिकागर्भसंभूत नित्यं राहो नमोऽस्तु ते // शाण्डिल्यगोत्रभरणीपौर्णमास्यां मलोद्भवः //
राहकालाधिदेवत्वं शूद्रजाति नमोऽस्तु ते //
अत्र गन्ध ० //

वायव्ये केतुपूजा //

ॐ केतवे चित्रगुप्तायब्रह्माप्रत्यधिदेवताय इदमासनं २ पुष्पं २ // ध्यानं // ॐ धूम्रादिवानसर्वगदितो
विकृताननः // गृद्धासनगती नित्यं केतवस्युर्वरप्रदाः // ध्यानपुष्पं २ // पद्यादि पुष्पां तं//
त्र्यंजलि// ॐ फ्र म ल व र युं केतवे २ // ३ // वेद // ॐ केतुं कृण्वन्नके ० //
ॐ इन्ध्यानास्त्वा ० (VS 3.18) // ॐ ब्रह्म यज्ञान ० // आवाहन ० // धूप दीप //
कुलत्थवृहिपात्रं चित्रोदननैवेद्यं २ // जप // ॐ फ्राँ फ्रीँ फ्रूँ सः स्वाहा १० // स्तोत्र //
ॐ जैमिनीगोत्रसंजात चित्रगुप्ताधिदेवतः// अश्लेषायाममावाश्यां जात केतो नमोऽस्तु ते //
श्रीपर्वतममावाश्यामश्लेषामुनिगोत्रजा // चित्रगुप्ताधिदेवत्वं शूद्रजाति नमोऽस्तु ते //
अत्र गन्धा ० //

गुरुबुधयोर्मध्ये जन्मपूजा //
 ॐ जन्मने सप्तऋषिभ्यो हिरण्यगर्बप्रत्यधिदेवताय इदमासनं २ // पुष्पं २ // ध्यानं // ॐ
 कृष्णाङ्गिनोत्तरसंगयोगपत्तविभूषितः // पद्महस्तधरं चैवजन्मदेवं नमाम्यहम् // ध्यानपुष्पं २ //
 पादादि पुष्पान्तं // त्र्यञ्जलिं // ॐ जा म ल व र यं जन्मने २ // ३ // वेद // ता अस्य
 सूददोहसः श्रीणन्ति पृश्णयः // जन्मन् देवानां विशस्त्रिष्वारोचने दिवः // ॐ सप्तऋषयः ०
 (VS 34.55) // ॐ पुनस्त्वादित्या ० // आवाहन ० // धूप दीप // श्वेताक्षतपात्रं क्षीराभनैवेद्यं
 २ // जप // ॐ ज्रौं ज्रौं ज्रूं सः स्वाहा // स्तोत्र // ॐ अमृतानन्दसभूतं विश्वानन्दसोद्भवः //
 मालिनी विश्वहृदय अमृतेश नमोऽस्तुते // ॐ शितश्वेताम्बरधर श्वेतवृषभवाहनः // उमयासहितो
 देवजन्मदेवं नमाम्यहम् //
 अत्र गण्ड ० //
 इति ग्रहार्चनं //

(AppTe-8b) *argha* an die Navagraha (E 473/2)

Die Anweisung zur 'Verehrung der Navagraha durch den *Yajamāna*' (*yajamānena navagraha pūjayet*, S. 27, z28) geht dem nachfolgenden *grahadāna* voraus; dem Offerieren des Sitzes und den nachfolgenden *upacāra-s* bis *gaṇḍha* schliesst sich ein elaboriertes *argha* an; diese Oblation von Wasser aus dem Muschelgefäss, welchem der je *graha*-spezifische Edelstein beigegeben wurde, vollzieht der *Yajamāna*, wozu der *Ācārya* die entsprechende Bittformel rezitiert, schliessend auf *svāhā*.²² Das VedM, eine kurze, die Bitte um Befriedung einschliessende Hymne und nochmaliges Offerieren von *gaṇḍha/puṣpa* beenden diese Verehrungssequenz jedes *graha*; zum Schluss wird für alle gemeinsam *naivedya* und *prārthana* (siehe App. II, (e2.1)) gereicht, letzteres unter Kreisen einer mit Kampher angereicherten Flamme.

Beispiel der Anweisung für Sūrya (S. 27, z28 bis S. 28, z4):

ॐ आदित्याय ईश्वराय अग्निप्रतियधिदेवताय इदमासनं २ पुष्पं २ //
 एवं पद्मादि धूपदीपां तं // अत्र गण्ड ० //
 अर्घ्यं ददेत् // माणिक्यरत्नेन सह //
 ॐ आदित्याय कलिङ्गदेशोद्भवाय भाद्रपद शुक्लसप्तम्यां जताय विशाखानक्षत्राय काश्यपगोत्राय
 क्षत्रिजातये कपिलाग्नये त्रिष्टुप्छन्दसे मध्यवर्तुलाकृतये द्वादशाङ्गुलप्रमानाय आदित्यदेवताय ईश्वराधि-
 देवताय अग्निप्रत्यधिदेवताय यजमास्य आदित्यग्रहदौष्ट्यसूचितसकलदुरितो पशमकामग्रहशान्ति-
 निमित्यर्थं इदम् अर्घ्यं गृहाण स्वाहा //
 वेद // ॐ आ कृष्णेन ० //

²² Analog zum nachfolgenden Beispiel an Sūrya nennt diese jeweils Herkunftsort, Geburtstag, *nakṣatra*, *gotra*, *varṇa*, *ṛṣi*, *chanda*, Symbol, Himmelsrichtung und Grösse (der fiktiven Ikone) und *adhi-/pratiyadhidevatā* des entsprechenden *graha* und schliesst unisono in '(...) -graha dauṣṭyasūcitasakaladurito paśamakāmagrahaśāntinimityartham idam arghyam grhāṇa svāha /'

<(.) damit die durch den [Name]-Ergreifer verursachten Härten zusammen mit jeglichen Schwierigkeiten [verschwinden] und die gehegten Wünsche [in Erfüllung gehen] akzeptiere im Kontext dieses *grahaśānti*-Rituals diese Wasseroblation.>

स्तोत्र //
 ॐ वंधुकपुष्पसंकाषं रक्तोतं पलसुधारिणम् // लोकनाथजगदीप शान्तिं यच्छतु भास्कर //
 अत्र गण्ड ष //

Beispiel der Anweisung für Janma (S. 30, z11–18):

ॐ जन्मने सप्तऋषिभ्यो हिरण्यगर्भप्रत्यधिदेवताय इदमासनं २ पुष्पं २ //
 एवं पादादि धूप दीपां तं // अत्र गण्ड ष //
 अर्घम् // सुवर्णं रत्न //
 ॐ जन्मने स्वदेशोद्धवाय सुबेलायां जाताय स्वनक्षत्राय स्वस्याधिपतये स्वस्तिकाकृतये श्वेतवर्णाय
 ईशानेपश्चिमाभिमुखाय जन्मने सप्तऋषिभ्यो हिरण्यगर्भप्रत्यधिदेवताय इदमर्घं गृहाण स्वाहा //
 वेद // ॐ ता अस्य सूददोह ० //
 स्तोत्र //
 ॐ वर्णव्यावर्णनैरेवं कीर्तितास्ते नवग्रहाः // शान्तिं ददातु मे नित्यं सर्वेषाम् अपि सर्वद //
 अत्र गण्ड ष //

(AppTe-8c) *dāna an die Navagraha (RājT)*

Dasselbe *Bhīmarathārohaṇavidhi* (E 473/2) beschreibt *grahadāna* (S. 31, z5ff.), direkt anschliessend an *graha-argha*. Wiederum ist die Anweisung für Sūrya gründlicher gehalten, um analog auf alle weiteren *graha-s* übertragen zu werden, für welche nur noch das *utsarga-mantra* angegeben wird. Möglicherweise aufgrund von Unsicherheiten wurden für Janma nochmals alle Details aufgeführt. Die Elemente sind: (1) Verehrung des *graha* (2) Verehrung des die Gabe empfangenden Brahmanen, (3) *utsarga* mit Bittformel des *Yajamāna*, worauf er dem Brahmanen zwei *kuśa*-Halme reicht (4) Reichen der Gabe (5) *saṅkalpa* durch den empfangenden Brahmanen (6) *dānapratiṣṭhā* (und *stuti*) (7) *āśīrvāda* mit VS 17.48.

आदौ आदित्यपूजा // पश्चात् ब्राह्मणपूजा //
 उत्सर्ग // ॐ कपिले सर्वदेवानां पूजनीयाचरोहिणी / तीर्थदेवमयीयस्मात्ततः शान्तिं प्रयच्छ मे //
 कुशद्वयं ददात् //
 ॐ सूर्यग्रहद्रव्याणि दानं दातव्यं // ददस्व इतिप्रतिवचनं //
 सङ्कल्प // यजमानस्य भीमरथारोहननिमित्त्यर्थं आदित्यग्रहारिष्टशान्त्यर्थं इदम् ...सूर्यग्रहस्य
 द्रव्यं ...ब्राह्मणायत्तुभ्याम् अहं संप्रददे //
 दानप्रतिष्ठा //
 आशिर्वाद // ॐ यथा बाण ० ²³

एवं सोमादिग्रहदानं //

सोमस्य उत्सर्ग // ॐ शङ्खस्त्वं शङ्खपुण्यानां मङ्गलानां च मङ्गलं / विष्णुनाधारितो नित्यं ततः
 शान्तिं प्रयच्छ मे //

²³ Hier ist VS 17.48 zu rezitieren: *yatra bāṇāḥ sampatanti kumārā viśikhā iva / tanna indro bṛhaspatiraditiḥ śarma yacchatu viśvāḥ śarma yacchatu* // (ARYA, 1999, 246).

अङ्गारस्य // उत्सर्ग // ॐ धर्मस्त्वं वृषरूपेण जगदानं दकारकः / अष्टमूर्तिरधिस्थानस्ततः
शान्तिप्रयच्छ मे //

बुधस्य // उत्सर्ग // ॐ हिरण्यगर्भगर्भस्त्वं हेमविजं विभावसोः / अनन्तपुण्यफलदंततः शान्तिं
प्रयच्छ मे //

बृहस्पतेः // उत्सर्गः // ॐ पीतवस्त्रं युगं दद्याद्वां सुदवस्य वल्लभम् / प्रदानं दास्यते विष्णोस्ततः
शान्तिं प्रयच्छ मे //

शुक्रस्य // उत्सर्गः // ॐ विष्णुस्त्वमश्वरूपेणयस्मादमृतसम्भवः / चन्द्रार्कवाहने नित्यं ततः
शान्तिं प्रयच्छ मे //

शनैश्चरस्य // उत्सर्गः // ॐ गवामङ्गेतिष्ठं तिभुवनानि चतुर्दशः / यस्माच्छ्रुं मेस्यादि हलोकेपस्त्र-
च // तस्मात्वं पृथिवीसर्वात्रुदकेशवसंनिधौ / सर्वपापजरागावस्ततः शान्तिं प्रयच्छ मे //

राहोः // उत्सर्गः // ॐ यस्मदीर्गा-मो लरु, आ-मो तदा दानानि सर्वतः / खड्गस्त्वं लच्छनादीनां
ततः शान्तिं प्रयच्छ मे //

केतोः // उत्सर्गः // ॐ छागस्त्वं सर्वयज्ञानां मङ्गले व्यवस्थिता / दानं विधावसोनित्यं ततः शान्तिं
प्रयच्छ मे //

जन्मस्य दानं // जन्म पूजा // ब्राह्मपूजा //
उत्सर्गः // ॐ यस्माद् सून्यसंपेतं केशवस्य शिवस्य च / तस्मान् मामाप्यजन्मानिदद्याज्जन्मनिजन्-
मनि //

कुशद्वयं दद्यात् //

ॐ जन्मस्य द्रव्याणि दानं दातव्यं // ददस्व इति //

सङ्कल्प // मम भीमरथारोहणनिमित्त्यर्थं कुलाशक्तिजन्मदेवता सुप्रीत्यर्थं इदं [...] ब्राह्मणाय ०
//

दानस्तुति // ॐ देशे कोङ्कणसंभवं सङ्गुभं वह्निप्रदापावकं दानं वस्त्रम् अनेक रत्न विविधासय्यां
च भूमिं गवां / धूपं चातिमनोहरं परिहरैर्नैवेद्य क्षीरां नकं जातिस्त्वं ग्रहराशिऋक्षसहितं नौमि सदा
शाकं जन्मदेवताय प्रीतीवरद भवतु //

ॐ यथावाण ० // दानप्रतिष्ठा // आशिर्वाद //

इति ग्रहदानं //

(AppTe-8d) āhuti an die Navagraha

Die als *caruhoma* überschriebene Feueropfer-Sequenz ist, im Gegensatz zu allen vorausgegangenen Opfersequenzen, Anlass-spezifisch. Die Opfermischung ist anzureichern mit *ghyū*, Honig und Feldsenf, zudem ist Holz zu opfern.²⁴ Nach dem

²⁴ S. 35, z16: *tataḥ samidhasahagḥṛtamadhūsarṣapasahita caruhoma /*

Verprenkeln von Wasser aus dem *arghapātra* sind zehn *gāyatrī-s* zu rezitieren, bevor die Opferungen einsetzen, beginnend mit Gaṇeśa, den Sinnesorganen – Atem, Riechfakultät, Sehfähigkeit, Gehör – und 108 Opferungen an die *mahāvvyahrti-s*, abzuschliessen mit einer Opferung an Prajāpati. Hiernach beginnt die Opfersequenz an die Navagraha plus Janma, wie folgt beschrieben (S. 35, z22–28):

ग्रहाणां प्रत्येकं समिधसहहोम // ॐ अदित्याय स्वाहा // अर्कपात // ॐ आ कृष्णे //
 ॐ सोमाय ष // पलास // ॐ इमं देवा ० //
 ॐ अङ्गाराय ष // खदिर // ॐ अग्निर्मूर्धा //
 ॐ बुधाय ष // अपामार्ग // ॐ उद्बुध्यस्वाग्ने ० //
 ॐ बृहस्पतये ष // अश्वत्थ // ॐ बृहस्पते अति ० //
 ॐ शुक्राय ष // बिल्व वा खदिर वा उदुम्बरी // ॐ अन्नात्परिस्रुतो ० //
 ॐ शनैश्चराय ष // शमि // ॐ शन्नो देवी ० //
 ॐ राहवे ष // दुर्वा व प्लक्ष // ॐ कया नश्चित्र ० //
 ॐ केतवे ष // कुश वा अपामार्ग // ॐ केतुं कृण्वन्नके ० //
 ॐ जन्मने ष // बिल्व वा अश्वत्थ // ॐ ता अस्य सूददो ० //

Hierauf folgen (S. 35, z29 bis S. 36, z1) die Opferungen an die *Aṣṭacirañjīvi* einzeln, dann an die *Saptaṛṣi*, schliesslich 108 Opferungen an die eigenen Wunschgottheiten, begleitet von deren *mūlamantra* (*sveṣṭadevatābhya āhutiṃūlena 108*). Diese Opfersequenz wird mit *pūrṇāhuti* abgeschlossen.

(AppTe-9): Ausschnitte aus einem *Navagrahapūjāvidhi* (RājT)

Die folgenden Ausschnitte entstammen dem 'Navagrahapūjāvidhi', in den National Archives unter D 70/24, welches aus der Familie von Guruśekhara Śarmā stammt.²⁵ Das *vidhi* gliedert sich in folgende Abschnitte:

- 1a Anweisung zur Anordnung des *grahamaṇḍala* mit Skizze
- 1b–3a Einleitende Ritualschritte und *āsana/snāna*, wobei die *graha-s* summarisch als *sūryādinavagraha* adressiert werden
- 3b,z3–15a,z14 *arcana* für jeden *graha* einzeln plus *Janma*
- 15b,z15–16b,z4 *ṣagonapūjā*, *balipūjā* und *brāhmaṇapūjā*
- 16b,z4–19a,z12 *grahārgha*, schliessend mit *śāntipūṣṭi*-Vers und *navagrahagrahastotra* (siehe App. II, (e2.1))
- 19a,z12–16 *dakṣiṇā*
- 19a,z17–25a,Z10 *grahadāna*
- 25a,z10–18 Schlusshandlungen (*dakṣiṇā*, *abhiṣeka*, *ṣaṅga*, *āśīrvāda* etc.) in Stichworten
- 25b (im Querformat) Auflistung von Materialien

²⁵ *thyasaphu* (Leporello), 25 fol., im Hochformat vorne und hinten beschrieben. Sprache Sanskrit, am Schluss mit Materialien in *Nevāḥ* ergänzt, Schrift *Nevārī*, undatiert (aufgrund der Schrift gemäss Guruśekhara Śarmā und Aiśvaryadhar Śarmā schätzungsweise aus dem 17. Jh.).

(AppTe-9a): Anweisung für *grahārcana* (RājT)

Die Verehrung der Navagraha plus Janma folgt jeweils derselben Reihenfolge: (1) *āvāhana* (siehe App. II, (d1.4)), (2) *dhyāna* (siehe App. II, (d2.4)), (3) *tryañjali-mantra* (als *kuṭāksarī* geschrieben), dreimal zu wiederholen (siehe App. II, (c2e)) (4) VedM des *graha* sowie der *adhi-* und *pratyadhidevatā* (siehe App. II, (a1) bis (a3)), (5) *pūjā-upacāra-s* von *āvāhana* bis *naivedya* (6) *japa-mantra*, zehnmal zu wiederholen (siehe App. II, (c2c)) (7) *stotra* (der Version unter App. II, (e2.7) vergleichbar).

Die hier aufgeführte Variante ist verglichen mit derjenigen unter (AppTe-8a) etwas einfacher im Aufbau, folgt aber derselben Struktur. Zur Illustration sind *sūrya-* und *candrārcana* wiedergegeben:

(Folio 3b, 23ff.:)

तत आदित्यार्चनं //

आदित्याय ईश्वराय अग्निप्रत्यधिदेवताय इदमासनं २ //

पुष्पं २ //

ध्यानं //

पद्मासनः पद्मकरः पद्मगर्भसमद्युतिः // सप्ताश्वरथसंस्थश्च द्विभुजस्स्यात् सदा रविः //

आदित्याय ध्यानपुष्पं २ //

त्र्यंजलिः // ॐ ह्रीं ह्रीं सः श्री सूर्य्याय नमः // ३ //

वेद // ॐ आ कृष्णे ० // ॐ त्र्यंबकं यजामहे सुगन्धिं पुष्टिवर्धन-

(Folio 4a:)

-म् // उर्वारुकमिव बन्धनान्मृत्योर्मुक्षीय मामृतात् // त्र्यंबकं यजामहे सुगन्धिं पतिवेदनं //

उर्वारुकमिव बन्धनादितो मुक्षीय मामृतः // ॐ अग्निं द्रुतं पुरो दधे हव्यवाहमुप ब्रुवे // देवाँ २ //

आसादयादिह // रक्तचन्दनादि यज्ञोपवीतकं पुष्पं २ अः // धूप दीप नैवेद्य // अन्नगन्धादि //

जप // ॐ ह्रीं ह्रीं सः स्वाहा // १० //

स्तोत्र // कलिङ्गदेशसंजात विशाखासप्तमी भवः / कश्च यस्याधि-

(Folio 4b:)

दैवतं क्षत्रिजाति नमोऽस्तु ते //

यजमानस्येति आदित्यग्रहार्चविधिः सर्वं परिपूर्णम् अस्तु // इत्यादित्यर्चनं //

अथ सोमग्रहार्चनं //

सोमाय उमाय आप्रत्यधिदैवतायै इदमासनं २ अः // पुष्पं २ अः //

ध्यानं //

स्वेतस्वेताम्बर्धरोदशश्वे स्वेतभूषणं // गदापाशिर् द्विबाहुश्च कर्तव्यो वरदः शशी //

सोमाय ध्यानं पुष्पं २ अः //

त्र्यंजलिः // साँ सीँ सः स म र व र यूँ

(Folio 5a:)

सोमाय नमः // ३ //

वेद // इमन्देवा असपत्नं सुवर्द्धं ममहते क्षेत्राय महते ज्यैष्ठाय महते जानराज्यायेन्द्रस्यैन्द्रियाय

// इममुष्प्यपुत्रममुष्प्यै पुत्रमस्यैविश एषवामीराजा सोमोस्माकं ब्राह्मणानं राजा // ॐ श्रीश्वते

लक्ष्मीश्च पत्न्यावहोरात्रे पश्चं नक्षत्राणि रूपमश्विनौ व्यात्तम् / इष्णन्निषाणामुं म इषाण सर्वलोकं म

इषाण // ॐ अप्स्वन्तरमृतमप्सु भेषजमपामुत प्रशस्ति-

(Folio 5b:)

-ष्वश्व भवत वाजिनः / देवीरापो यो व उर्मिः प्रतूर्तिः ककुन्मान् वाजसास्तेनायं वाज ऽ सेत् //
 आवाहनादि // यथाभाग नैवेद्य २ // अत्र गंधेति //
 जपः // झ्यां झ्यीं सः स्वाहा // १० //
 स्तोत्र // सोम कृष्णचतुर्दश्यां कृत्तिकाख्यमसयूतिः /
 आत्रेयगोत्रसंजात वैश्वजातिर् नमोऽस्तु ते //
 अत्रेति // इति सोमग्रहार्चनं //

(AppTe-9b): Anweisung für *grahadāna* (RājT)

Als Beispiel dieser Vorschrift für *grahadāna* sind *sūrya*- und *candradāna* wiedergegeben.²⁶

(Folio 19b, z10ff.:)

आदित्यदानं //
 वर्तुल मण्डलं //
 आदि-

(Folio 20a:)

त्याय ईश्वराय अग्निप्रत्यधिदेवताय इदमासनेत्यादि पादार्य हस्तार्घ्य चन्दन यज्ञोपवीतक पुष्प //
 धू. दी. अत्र गन्धेति //
 उत्सर्गः // कपिले सर्वदेवानां पूजनीयाश्वरोहिणी /
 तीर्थदेवमया यस्मात् तथः शान्तिं प्रयच्छ मे //
 शालीधान्य रजतघटित सवत्सधेनुदानं दातव्य //
 ददस्व // इति प्रतिवचनं //
 अद्यादि // यजमानस्य मम गोचराद्यथा स्थानस्थित दुरितोपसमनपूर्वक एकादशस्थानस्थिता
 वाप्स्यवच्छिन्न

(Folio 20b:)

आदित्यस प्रीतये /
 इदं शालीधान्यं प्रजापति दैवतं रजतघटित सवत्सकां धेनुं रुद्र दैवतां अमुक वेदाध्यायिने अमुक
 गोत्राय अमुक शर्मणे ब्रह्मणाय तुभ्यम् अहं संपददे //
 ॐ स्वस्ति²⁷ //
 ॐ कोऽदात्कस्मा²⁸ कृतै तद्वाक्यं प्रतिष्ठार्थं दक्षिणाम् तुभ्यम् अहं ददे //

²⁶ Für Soma-Candra sind zwei Varianten aufgeführt, deren hier nur die erste aufgeführt ist.

²⁷ Hier ist VS 25.19 zu zitieren: *Oṃ svasti na indro vṛddhaśravāḥ svasti naḥ pūṣā viśvavedāḥ / svasti nastārṣyo ariṣṭanemiḥ svasti no bṛhaspatirdadhātu //*

In der Übersetzung von Griffith (ARYA, 1999): ‚Illustrious far and wide, may Indra prosper us, may Pūṣan prosper us, the Master of all Wealth. May Tārṣya with uninjured fellows prosper us, Bṛhaspati vouchsafe to us prosperity.‘

²⁸ Hier ist VS 7.48 zu zitieren: *Oṃ ko'dātkasmā adātkāmo 'dātkāmāyādāt / kāmō dātā kāmāḥ pratigrahītā kāmaitatte //*

In der Übersetzung von Griffith (ARYA, 1999): ‚Who has bestowed it? Upon whom bestowed it? Desire bestowed it, for desire he gave it, Desire is giver and Desire receiver, This, O Desire, to you is dedicated.‘

आशीर्वाद //
 ॐ अकृष्णे ० //
 यत्रा बाणेति ० (VS 17.48) //
 इत्यादित्यदानं // //
 अथ सोमस्य दानं //
 अर्द्धचन्द्रमण्डलं //
 सोमाय उमायाप प्रत्यधिदेवता-
 (Folio 21a:)
 -येति पूर्ववत् //
 उत्सर्गः // शंखस्त्वं शंखपुण्यानां मङ्गलानां च मङ्गलं /
 विष्णुना सस्थित नित्यं ततः शान्तिं प्रयच्छ मे //
 एतच्छ्वेततिल शंखदानं दातव्यं //
 ददस्वेति प्रतिवचनं //
 कुशतिलजलमादाय //
 अदोत्यादि // यजमानस्य गोचराद्यथा स्थानस्थित सोमग्रह दरितो पसमन पूर्वकैकादशस्थन
 स्थित फलावास्यवच्छिन्न सोमग्रहदेवता प्रीतये इदं स्वेततिलं सोमदैवतं शंखं समुद्रदैवं अमुकगोत्रा-
 येति // पूर्वव-
 (Folio 21b:)
 -त् // दक्षिणा //
 आशीर्वाद //
 ॐ इमन्देवा ० (VS 9.40) // यत्रा बाणेति ० (VS 17.48) //
 इति सोमस्य दानं // //

(AppTe-10): Anweisung für *grahārcana* (RājT)

Die nachfolgenden Beispiele von *sūryārcana* in zwei weiteren *grahārcana*-Manualen der RājT, welche sehr ähnlichen Inhalts sind wie das unter (AppTe-9) aufgeführte, illustrieren den Grad der Abweichung in einzelnen Formulierungen bei weitgehend gleichbleibender Struktur.

Sūryārcana im *vidhi* von Basava Chandra Rājopādhyāya:

ॐ आदित्याय ईश्वराय अग्निप्रत्यधिदैवताय इदम् आसनं नमः // पुष्पं नमः //
 ध्यानं //
 ॐ पद्मासनः पद्मकरः पद्मगर्भसमद्युतिः / सप्ताश्वरथसंस्थं च द्विभुजः स्यात्सदारविः //
 ॐ आदित्याय ध्यानपुष्पं नमः //
 त्र्यञ्जलि // ॐ ह्रीं ह्रीं सः ह्य ल व र यूँ श्री सूर्याय नमः // ३ //
 वेद // ॐ अकृष्णे ० // ॐ त्र्यम्बके ० // ॐ अग्निं दूतं पुरो दधे हव्यवाहमुप ब्रुवे // देवाँ २ //
 आसादयादिह // आवाहन्यादि //
 ॐ आदित्याय रक्तचन्दन रक्ताक्षता रक्तयज्ञोपवीत रक्तवस्त्र सहित गोधूमादि रक्तशाली धान्य व्रीहि
 पात्रं नमः // धूप दीप यथा भागफलनैवेद्यं नमः //
 जप // ॐ ह्रीं ह्रीं सः सूर्याय स्वाहा // १० //
 जपं निवेद्य स्तोत्रं // ॐ कलिङ्गदेशसंजातः विशाखासप्तमी भवः /
 काश्यपस्याधिदैवत्वं क्षत्रिजातिं नमोऽस्तु ते //

यथाकर्मणि शरीरे रविजन्य सर्वारिष्ट शान्त्यर्थं रविग्रहार्चनविधिं सर्वं परिपूर्णमस्तु // //

Sūryārcana im *vidhi* von Madhanśyama Śarmā:

ॐ आदित्याय ईश्वराय अग्निप्रत्यधिदेवताय इदम् आसनं २ // पुष्पं २ //
ध्यानं //

ॐ पद्मासनः पद्मकरः पद्मगर्भसमद्युतिः // सप्ताश्वरथसंस्थश्च द्विभुजस्यात् सदारविः //

आदित्यमूर्त्तये ध्यानपुष्प २ //

ॐ आदित्याय ईश्वराय अग्निप्रत्यधिदेवताय – रक्तचन्दन – रक्ताक्षता – रक्तयज्ञोपवीत –
रक्तमालापुष्प – धूपदीप – नैवेद्य – फलादीसं कपसिद्धिरस्तु //

वेद // ॐ अकृष्णे ० // ॐ त्र्यम्बकं ० // ॐ अग्निदूतं पुरोदधेहव्यवाहमुपब्रवे // देवाँ २ //

आवाहन्यादि //

जाप //

स्तोत्र // ॐ कलिङ्गदेशसंजातः विशरवासप्तमीभवः /

कास्यपाधिकदैवत्यक्षत्रिजात नमोऽस्तु ते //

यजमानस्यसर्वदुरितीपशान्त्यर्थं आयुष्कामनार्थम् आदित्यग्रहार्चनविधौ अन्नगंधादि पुष्पधूपदीप
अर्चनविधानं तत्सर्वविधिपरिपूर्णम् अस्तु // आदित्यदेवता सुप्रीतावरदा भवांतु सुशान्तिर् अस्तु //
इति आदित्यार्चनं //

(AppTe-11): Ausschnitte aus *Pañcarakṣā-samādhi* (VajT)

Die hier zitierten Ausschnitte aus dem *Pañcarakṣā-samādhi* entstammen dem von Dharmaratna Vajrācārya handschriftlich verfassten *Grahaḥajye Yāyagu Saphu*²⁹, um ca. 1950 zu datieren,³⁰ welches mir verdankenswerterweise von Sarvaḥjña Vajrācārya zur Verfügung gestellt wurde. Vergleichend wurde die gedruckte Version von VAJRĀCĀRYA (2000a, 1–11) beigezogen.

Pañcarakṣā-samādhi ist ein in sich geschlossenes, weitgehend mental zu vollziehendes Ritual, welches unter anderem bei *grahadaśā* von *Vajrācārya-s* im Namen des betroffenen Individuums gemacht wird.³¹ Zu den Gottheiten des im Verlaufe des *Pañcarakṣā-samādhi* invozierten *maṇḍala* gehören auch die Navagraha, in einem ersten Kreis um die fünf zentralen Göttinnen angeordnet, ferner die 28 *nakṣatra-s* und die vier *loka-* bzw. zehn *dikpāla-s*. Nach einer Skizze der einleitenden Schritte des *grahayajña* folgt *pañcarakṣā-samādhi* (S. 1, z11 bis S. 16, z6), die meditative Projektion und Verehrung der fünf Schutzgöttinnen.

Die einleitenden Anweisungen (S. 1, z11 bis S. 3, z13):

ॐ आः हूं श्रीमद्भद्रसत्वात्यादी ष //

²⁹ Nepal-Papier gebunden, Seiten numeriert von 1–39 plus Anhang mit Materiallisten und *mantra-s*, je 14–18 Zeilen pro Seite, fortlaufend geschrieben; Sprache Skt. und New., Schrift *Devanāgarī*.

³⁰ Alle von demselben Autor verfassten und zum Teil publizierten Manuale stammen aus dieser Zeit.

³¹ *pañcarakṣā-samādhi* wird in unterschiedlichen Kontexten isoliert praktiziert. Die Vielzahl von Manuskripten unter diesem Titel in den lokalen Archiven ist ein Indiz für die Popularität dieses protektiven Rituals in der VajT.

दोरैरित्युपसर्वरोगमकरै राक्षान्त मतञ्जगत् दृष्ट्वा यक्षपिशचराक्षसगणै संत्रचासिता दुःसहैः //
 सर्वज्ञानदयावतीं प्रतिसरादेवीसमुत्पादितां बंदे हं परमेश्वरीं भगवतीं प्रतिसरैदेवीनां नां बंदे परमेश्वरीं
 भगवतीं सत्वार्थसम्यत्करीम् // १ //
 ॐ आः हूं सर्वसत्वोद्धरण हेतो प्रतिसरामात्मानं भवयेत् //
 दक्षिणहस्ते आकारेण सूर्यमण्डलं वासहले आकारेण चन्द्रमण्डलं करशाङ्घ्रिहूकारेण पञ्चसुचिक्वज्रं
 विभाव्य //
 कमलावर्तशङ्खाधिष्ठान //
 ॐ मणीधरी वज्रिणी महाप्रतिसरे रक्ष २ मां हूं फट् स्वाहा //
 ॐ पञ्चरक्षायैसर्वविघ्नां नुत्सारये हूं हूं फट् स्वाहा // //
 स्वस्वमंत्रेण पुष्पाधिष्ठान //
 ॐ अकारोमुषसर्वधर्माणां मादानुत्पंतत्वात् ॐ आहूं रक्ष २ स्वाहा //
 मण्डलाधिष्ठान //
 ॐ स्थानां मे रक्षं हूं // ॐ योगं मे रक्षं हूं // ॐ आत्मानं मे रक्षं जुं //
 रक्षाबन्धन //
 स्वहृदय अकारेण चन्द्रमण्डलं तदुपरिप्रकारं तद्रस्मिना गुरुबुद्धबोधिसत्त्वादिनवभास्य सत्वार्थं कृत्वा
 अकनिष्ठभुवननादाकृष्य प्रतिसरा प्रमुखान् सपरिवारान् पुरतो गगणदेसे दृष्ट्वा //
 ॐ वज्रचक्रे हूं // ॐ वज्रां कुसज हूं // ॐ वज्रपास ह्रीं // ॐ वज्रां वेस ह्रीं // // ॐ आ हूं ॐ आ
 हूं पञ्चरक्षाप्रवरसत्काराय पादां अर्घ्यं आचमनं प्रोक्षमनं प्रतिष्ठ स्वाहा //
 ज ह वं हो //
 पुष्पं न्यास //
 ॐ मणीधरी नज्जिणी महाप्रतिसरे रक्षश्मां हूं ३ फट् ३ स्वाहा //
 ॐ अमृतवरे वरप्रवरविशुद्धे हूं ३ फट् ३ स्वाहा //
 ॐ अमृतविलोफिनी गर्भसंरक्षणी आकर्षणी हूं ३ फट् ३ स्वाहा //
 ॐ विमले विपुले जयवरे अमृतविरजे हूं ३ फट् स्वाहा //
 ॐ भर २ संभर २ इन्द्रियवरविशोधनी रु रु चरे हूं ३ फट् स्वाहा //
 ॐ कालायै स्वाहा //
 ॐ कालरात्रीयै स्वाहा //
 ॐ कालाकर्णायै स्वाहा //
 ॐ स्वेतायै स्वाहा //
 ॐ वज्रां कुसीयै स्वाहा //
 ॐ वज्रपाशीयै स्वाहा //
 ॐ वज्रस्फीतीयै स्वाहा //
 ॐ वज्रां वेशीयै स्वाहा //
 ॐ गन्धर्वेभ्य स्वाहा //
 ॐ कुभाण्डेभ्य स्वाहा //
 ॐ नगेभ्य स्वाहा //
 ॐ यक्षेभ्य स्वाहा //

Daran schliessen sich die *mantra-s* der Navagraha, ohne Janma (S. 3, z13 bis S. 4, z2):

ॐ मेघोल्कालाय स्वाहा //
 ॐ शीतांसवे स्वाहा //
 ॐ रक्ताङ्गकुमाराय स्वाहा //
 ॐ बुधाय स्वाहा //
 ॐ भोगास्पदाय स्वाहा //
 ॐ सुरोत्तमाय स्वाहा //
 ॐ कृष्णवर्णाय स्वाहा //
 ॐ अमृतप्रियाय स्वाहा //
 ॐ ज्योतिकेतवे स्वाहा //

Hiernach folgen alle 28 *nakṣatra-s* mit ihren *nāmamantra-s* (S. 4, z2 bis z15):

ॐ कृतिकाय स्वाहा // ॐ रोहिनीय स्वाहा // (...)
 (usw., schliessend mit):
 ॐ अश्विनीय स्वाहा // ॐ भरनीय स्वाहा //

Daran schliessen sich summarisch die 14 *lokapāla-s* (S. 4, z15 bis S. 5, z1):

ॐ इन्द्राय स्वाहा // ॐ इन्द्राधि लोकपालाचतुर्दशमापि स्वाहा //³²

Die diesen Teil abschliessenden Schritte der Verehrung sind angewiesen als:

पं लां घं स्तुती //
 स्तुति // प्रतिसरेन अस्तुभ्यं सर्वसम्पत्तिदायनी /
 शङ्खकुण्डेन्दु वर्णाभां वज्रसत्वात्मिकाम्यराम् //
 तर्पण // विभ्राणत्यादौ φ //

Darauf folgt *pāpadeśanā* (S. 5, z4 bis z11):

कृतकारिनम् अनुमोदितं कुशलं वसरं अयार्थकारितं यच्च तत् सर्वम् अग्रबोधौ पुरतः प्रतिदेशयाम्यः
 धुना संभारद्वयमनुः सुगतसुगतानामगाढागंभीरः सकलजगदर्थं साधकम् अनुमोदेहं //
 तदंततरं मैत्रीकरुणाम् उदितोपेक्षा चतुर्ब्रह्मविहारं भावयेत् //
 ॐ स्वभावशुद्धाः सर्वधर्माः स्वभावशुद्धोऽहं / शून्यतां ज्ञानवज्रस्वभावात्मकोऽहं //

Anschliessend *maṇḍalabhāvanā*, eingeleitet mit (S. 5, z11 bis S. 6, z1):

ॐ यं रं लं वं सुं कारेण काङ्क्षनाभं लसद्वीपसमूद्रः चक्रवाड माहाचक्रवाडपरि(-xx-)तौ //
 तदुपरि रं कारेण सूर्यमण्डलं तदुपरि हं ज विश्वावजनिकिरणप्रसरे वज्र भू वज्रप्राकार वज्रं पङ्कर
 वज्रवीतानानिरुप्यः तदुपरि भ्रूं कारजातं चतुरस्रं चतुर्द्वारचतुस्तोरणभूषितं कूटाङ्गरं भावयेत् //

Nunmehr folgt *pañcarakṣā-bhāvanā*:

(Mahāpratisarā – S. 6, z1 bis z11):³³

तन्मध्ये पंकारजातं विश्वाब्जं तदुपरि शीतासुबिंबं तस्योपरि प्रंकारबीजं किरणौ सितास्तारचक्रं
 साकल्पयेत् // सबीजविष्णुः परिणामेण विश्वाभोजचन्द्रवज्रं पर्य्य केन निषणाशीताचतुरम् खादक्षिणे

³² In VAJRĀCĀRYA (2000a, 3) sind diese einzeln aufgeführt: Indra, Yama, Varuṇa, Kubera, Agni, Naiṛṭya, Vāyu, Iśāna, Brahmā (nach oben, Zenit), Pṛthivī (nach unten), Sūrya und Candra, die letzteren ohne spezifizierte Richtung.

³³ Vgl. die Beschreibung des *pañcarakṣāmaṇḍala* in der Niṣpannayogāvalī (BHATTACHARYYA, 1972, 42–43).

कृष्णा पृष्ठे पीता वामे हरीता अष्टभुजा दक्षिणे प्रथमभुजे नास्तारचक्रम् द्वितिये वज्रं तृतिये सरं चतुर्थेन खड्गं // वामप्रथमभुजेन तर्जनीपाशं द्वितियेन त्रिशूलम् त्रितियेन धनु चतुर्थेन परशुं त्रिनेत्रां चैत्यालंकृत मूर्ध्निसर्वालंकार भूषितां महाप्रतिसरां भावयेत् // १ //

(Mahāsāhasrapramardinī – S. 6, z11 bis S. 7, z7:)

पूर्वे विश्वारविन्दरविविस्वे हँकारबीजं परिणामेन माहासाहश्रप्रमर्दनी (...)
तस्या मूलमुखं कृष्णे दक्षिणे श्वेतं वामे हरितं प्रतिमुखं त्रिनेत्रं नानालंकारभूषितशरीरं
महाबलपराक्रमारौद्रावशा एवं भूतां माहासाहश्रप्रमर्दिनीं भावयेत् // २ //

(Mahāmāyūrī – S. 7, z8 bis S. 8, z1:)

दक्षिणे विश्वपद्मोपरी चन्द्रमण्डलमध्ये मँकारबीजं परिणामेन रूटिटि माहामायुरीं (...)
मूलमुखं पीतं दक्षिणे कृष्णं वामरक्तं एवं भूतं माहामायुरीं भावयेत् // ३ //

(Mahāmantrānusāriṇī – S. 8, z1 bis z12:)

पश्चिमे विश्वमद्ये परीसूर्य्यमण्डलमध्ये चांकारबीजं परिणामेन महामन्त्रानुसारिणीं (...)
नवयौवनोपेतां हारनूपूरभूषितां कुडलालंक्रतां महामन्त्रानुसारिणीं भावयेत् // ४ //

(Mahāśītavatī – S. 8, z12 bis S. 9, z4:)

उत्तरे पद्मोपरीचन्द्रमण्डलमद्ये शङ्कारबीजं परिणामेन महाशीतवतीं (...)
सर्वावर्णभूषिणिं एवं भूतां महाशीतवतीं भावयेत् // ५ //

Auf die *bhāvanā-s* der *Pañcarakṣā* folgen diejenigen der *dik-* bzw. *lokapāla-s* (S. 9, z4 bis S. 10, z9). Daran schliessen sich diejenigen der Navagraha (S. 10, z9 bis S. 11, z2):

पूर्वश्या दिशि सप्ताश्वरथे सूर्यः रक्तवर्णा सव्यतर कराभ्यां सरोजधर //
तस्य वामे हंसारूढा सोम शव्यतत कराभ्यां कुमुदधर //
अन्य छागरूढो मङ्गला लोहितवर्णा सव्यन कपालं वामेन नृमुण्ड समाना भिनयेनदधाना //
दक्षिणस्य पद्मारूढा पीतवर्णा शरशरा शरधरो बुध //
नैऋत्यां गजारूढा गौरवर्णा बृहस्पती अक्षसूत्र कमण्डलुधर //
पश्चिमस्यां कमलधवलोऽक्षसूत्रकमण्डलुधरा शुक्रः // ³⁴
शनिश्चर उत्तरस्यां रक्तकृष्णो रविशशिधरो //
राहु ऐशान्या कृष्णकेतु खड्गनागपाशधर // ९ // ³⁵

Hieran schliessen sich die *nakṣatra-s*, je mit Angabe der Farbe und des *vāhana*; sie werden in vier Siebnergruppen den vier Himmelsrichtungen zugeteilt (S. 11, z3 bis S. 12, z5):

तद्बह्यदले पूर्वस्यां दिशि पकत्या अश्लिकुण्डा सनस्था कृतिकस्यामा वृषभारूढा गौरारोहिणी
मृगवाहना कृष्णा मृगशिरा अजगलस्या पिता आद्रा पद्मस्थापिता (...)

(Die Passage an die 28 *nakṣatra-s* schliesst in:)

आश्वारूढा सीता अश्विनी प्रेतासना हरिताभरनी // ७ //
एता अष्टाविंशती देवीशुक्लकञ्चुकीय परिधानाकृतां जलय एवं भूतां विभाव्य // २८ //

³⁴ Der *pada* zu Śukra fehlt und wurde hier aus VAJRĀCĀRYA (2000a, 7) ergänzt.

³⁵ Die Version bei VAJRĀCĀRYA (2000a, 7): *vāyavya koṇe kṛṣṇaḥ daṇḍadharā śanī / isānyāṃ kṛṣṇavarṇa rahū amṛtapriyāya khadgadharā / kṛṣṇaketu khadgapāśadharā //*

Daran schliesst sich *bhāvanā* der *dīkṣā-pāla-s* in einem äussersten Kreis an, ergänzt durch Vasudhārā (S. 12, z5 bis S. 13, z4).

Damit ist die Meditation des *maṇḍala* komplett. Nunmehr folgen *aṅganyāsa*, *abhiṣeka* und *prārthana*, die Verehrung der aufgesetzten 'Krone' (*mukūṭa*)³⁶, eine erneute Serie von Verehrungsschritten ('*ā pā pu paṃ lāṃ ghaṃ*'), abgerundet durch ein *stuti* (S. 13, z11 bis S. 14, z1):³⁷

(*Pañcarakṣā*·)

जननी सर्वसत्वानां सर्वसत्वप्रतारिणी //
पञ्चरक्षान् नमस्यामी सर्वसत्वार्थं सिद्धयेत् // १ //

(Navagraha·)

नवग्रहान् नमस्तुभ्यं सर्वसत्वप्रदायिने //
एतां संतोषमात्रेण सत्वानां जायते शुभम् // २ //

(*nakṣatra-s*·)

अष्टाविंशतिऋअक्षाणां सप्तसप्तदिशिस्थिता //
तान् नमस्यामि वैभक्त्या सर्वरोगप्रशाङ्कये // ३ //

(*lokapāla-s*·)

लोकपालां नमस्यामी दिग्विदिक्षुभव्ये स्थिता //
एषां रक्षाविधानेनसत्वास्तु सुखसर्वदा // ४ //

Nunmehr folgt eine durch vorbereitende Schritte eingeleitete *japa*-Sequenz (S. 14, z1–z7). Daran schliesst ein Speiseopfer (*balī*), welches unter anderem das Zeigen der *lokapāla-mudrā-s* und eine als '*ā pā pu paṃ lāṃ ghaṃ stuti*' angewiesene Abfolge der Verehrung beinhaltet (S. 14, z7–z15). Die *Pañcarakṣāsamādhi* beschliessenden Anweisungen (S. 16, z2–z6):

आचमनादि प्र पं लां घं स्तुति //
शताक्षर //
ततो ज्ञानसत्वस्य काय प्रवेशयेत् //
समय सत्व अकनिष्टभुवने लिनं चिंतयेत् पुन सताक्षर क्षमार्पण विसर्जनम् //
इति पञ्चरक्षापुजाव्याख्यानं समाप्तं // //

(AppTe-12): Navagraha-bezogene Ritualschritte im Zuge von *bhīmarathārohaṇa*
(VajT)

Das '*Bhīmarathārohaṇa kriyā bidhīmāha*', ein Teil des von Badrīratna Vajrācārya editierten *Pāṇigrahaṇa va Bhīmarathārohaṇa Vidhi Kriyā* (VAJRĀCĀRYA, 1983) beschreibt die Verehrung des *grahamaṇḍala* und das daran anschliessende *grahadāna* ausführlich.

³⁶ Die ausschliesslich für die exoterischen Ritualschritte aufgesetzte Krone zeigt die fünf *tathāgata-s*, welche über *mukūṭābhiṣeka* einzeln verehrt werden.

³⁷ Je ein *śloka-s* richtet sich an die *Pañcarakṣā*, die Navagraha, die *nakṣatra-s* und die *lokapāla-s*.

(AppTe-12a): Anweisung für grahapūjā (VajT)

Die Anweisungen zur Verehrung der *Pañcarakṣā* und der Navagraha plus Janma erfolgen weitgehend analog, nach folgendem Schema: (1) *bhāvanā*, (2) *pūjā* (3) *japa* (4) *pūjā* (5) *argha*, (6) *stuti* und *śatākṣara*

Beispiel der Verehrung von Sūrya (VAJRĀCĀRYA, 1983, 33–35):

आदित्यया स्वांवा पूजा

स्वां छप्पवः तये भावना – ततः पूर्वं सप्ताश्वरथमारूढम्वन्धू क कूसूम प्रभम्बरदाभय जस्ताभ्यांदधानं रक्त पद्मकं एवं भूतमादित्यं विभाव्य //

धूप – कुंकूम/ निराञ्जन/ ल्वहाग्नि रक्षा/ मतफं त्वये/ अध्यषना/ स्नान/ धार मण्डल/ सिन्हः – रक्त चन्दन/ स्वां – ताकु स्वां/ नैवेद्य/ भुगृति – दुरू, चाकु जा/ मधि – खलुमधि/ सिसाबुसा – मिसि फल/ पञ्चामृत/ मत – तुमो चिकं /

पं. ला. घं. स्तुति /

ताये जप/ सिफं लुये/ ताये पूजा/ स्वां जाकि लखं पूजा/ दक्षिणा – मचासा, माणिक /

अर्घवाक्य – ॐ नमो भगवते आर्य आदित्याय कश्यप गोत्राय आदित्य गर्भसंभूताय अरूण सहिताय कर्कतनपद्माराग वंधुक कूसूमशङ्खाय रक्त वाश पूष्परक्तगन्ध यज्ञोपविताय तुरण्ण रथसमारूढाये देव -आनव कूम्भाण्ड डाकिन्यान्तरसहिताय अवतर २ भगवन्मनुष्याणां हितार्थाय इदं ग्रहमण्डल मध्ये अनुप्रविश्य २ इदमक्षत गन्धपूष्पधूपदीपोपहार वलिं च प्रति ग्रहतां २ नमोऽस्तुते यस्यक्रियते तस्य भगवान् शान्तिं पुष्टिं कुरु आदित्याय अर्घ्यं प्रतीच्छ स्वाहा //

स्तुति – जपाकूसुमसंकाशं काश्यपेयं महाद्युतिम्/ तमोरिं सर्वं पापघ्नं प्रणमामि दिवाकरम् // शताक्षर //

Beispiel der Verehrung von Janma (VAJRĀCĀRYA, 1983, 47–48):

जन्म नक्षत्रया आखे पूजा

स्वां छप्पवः तये भावना – जन्म कोणे अजारूढं भोगपत्र पुरोद्भवम् बराभयणकरन्देवं हिम कुण्डेन्दु सन्निभम् एवं भूतं जन्मस्विभाव्य // धूप – श्रीखण्ड/ निराञ्जन/ ल्वहाग्नि रक्षा/ मतफं त्वये/ अध्यषना/ स्नान/ धारा मण्डल/ सिन्ह – श्रीखण्ड/ स्वां – जीस्वां, तुयु केण् गधि स्वां/ नैवेद्य/ भुगृति – धौबजि हामो/ मधि – यःमधि/ सिसा – चाकुधाले/ पञ्चामृत/ मत – कपू, तुयु हामो चिकं /

पं. ला. घं. स्तुति /

ताये जप/ सिफं लुये/ ताये पूजा/ जाकि, स्वां, लखं पूजा/ दक्षिणा – वहया सिंहाशन मोति / अर्घ्य – ॐ नमो भगवते जन्माय नक्षत्रदेवताय शुक्लवासः पूष्पधूपदीपगन्ध यज्ञोपवीत प्रियाय देव दानव गन्धर्वासुर गरूडडाकिन्यन्तर सहिताय अवतर २ भगवन्दानपते हितार्थाय इदं ग्रहमण्डल मध्ये अनुप्रविश्य २ इदमक्षत गन्धपूष्पधूपदीपोपहार वलिं च प्रति ग्रहतां २ नमोऽस्तुते यस्य कृत्यते कर्म तस्य प्रीतिकरो भव शान्तिश्च पुष्टिं रक्षां कुरु जन्माय अर्घ्यं प्रतीच्छ स्वाहा //

स्तुति – शुभ्राम्मोरुहसंकाशं सर्वं देव नमस्कृतम् /

सिद्धिदं सर्वसत्वानां जन्मदेवं नमाम्यहम् //

शताक्षर //

(AppTe-12b): Anweisung für grahadāna (VajT)

Im Rahmen von *bhīmarathārohaṇa* werden die Gabenteller der *Pañcarakṣā* und der Navagraha plus Janma abschliessend als *dāna* gereicht. Die folgenden, sich an die

Gaben der *graha-s* adressierenden Verse rezitiert der *Ācārya* bei der Übergabe an einen je spezifizierten Empfänger (VAJRĀCĀRYA, 1983, 53–57):

Sūrya – Brahmaṇa:

ॐ आदित्याय काष्यपगोत्राय अदितिगर्भसंभूताय, अमिताभ कूल देवताय दानपते अमूकस्य आयुरारोग्य कामानार्थं सर्वरोगप्रशान्त्यर्थं रजत घटीत सवत्सधेनु दानं तुभ्यमहं संप्रयच्छामि सवत्सधेनु प्रतिष्ठार्थं प्रढोषयाम्यहम् //

Soma – Vajrācārya:

ॐ सोमाय क्षीरार्णव संभूताय रम्भा पुत्राय अमूकस्य स्व स्व वांछा कामानार्थं रजत घटीत शण्व तुभ्यमहं प्रयच्छामि शण्व प्रतिष्ठार्थं दक्षिणा संप्रढोषयाम्यहम् //

Maṅgala – Brahmaṇa:

ॐ अङ्गाराय भूमिसूताय इश्वर देवताय दानपते अमूकस्यायुरारोग्य कामानार्थं सर्वरोग प्रशान्त्यर्थं रजत घटीत अन्नदान तुभ्यमहं स-इच्छामि रजत घटीत अन्नदान प्रतिष्ठार्थं दक्षिणा संप्रढोषयाम्यहम् //

Budha – Vajrācārya:

ॐ बुधाय सोमसुताये रोहिणी पुत्राय वज्रसूर्य देवताय अमूकस्य स्व स्व वांछा कामानार्थं सुवर्ण दक्षिणा संप्रढोषयाम्यहम् //

Bṛhaspati – Vajrācārya:

ॐ बृहस्पतये भूमि अङ्गार सूताये चतुर्वेदाय देवानां गुरुपध्याय अक्षोभ्यकूल देवताय अमूकस्य स्व स्व वांछा कामानार्थं सर्वरोग प्रशापत्यर्थं पीत वास यूगं दानतुभ्यं निर्यातयामि इष्ट दक्षिणा पीत वासं प्रतिष्ठार्थं दक्षिणा संप्रढोषयाम्यहं //

Śukra – Vajrācārya:

ॐ शुक्राय भृगु सुताय दैत्य गुरुपाध्याय वैरोचनकूल देवताय अमूकस्य स्व स्व वांछ कामानार्थं सर्वरोग प्रशान्त्यर्थमिदं रजत घटीताश्वदानं तुभ्यमहं निर्यातयामि इदं तुरण्ण दक्षिणां प्रतिष्ठार्थं दक्षिणा संप्रढोषयाम्यहं //

Śaniśvara – Brahmaṇa:

ॐ शनिश्वराय सूरसूताय छाया गर्भ संभूताय द्रविड विषय संभूताय आक्षोभ्यकूल देवताय मम आयुः आरोग्य कामार्थं सर्वरोग प्रशान्त्यर्थं कृष्णधेनु सर्वाभरण सहित रजत घटीत तुभ्यमहं निर्यातयामि इमां रजत घटीत कृष्णधेनु प्रतिष्ठार्थं दक्षिणा सम्प्रढोषयाम्यहम् //

Rāhu – Brahmaṇa:

ॐ राहुवे सिंहसूताय अमृत प्रियाय कुलिशेश्वर देवताय दानपतेरमूकस्यायुरारोग्य कामानार्थं स्वरोग प्रशान्त्यर्थं रजत घटीत खड्ग तुभ्यमहम् निर्यातयामि इदं दक्षिणा खड्ग प्रतिष्ठार्थं दक्षिणा संप्रढोषयाम्यहम् //

Ketu – Brahmaṇa:

ॐ केतुवे आकाश सूताय खड्ग पाश हस्ताय खड्ग कूल देवताय दानपतेः अमूकस्य आयुरारोग्य कामानार्थं सर्वरोगप्रशान्त्यर्थं रजत घटीत छग दान तुभ्यं निर्यातयामि इष्ट दक्षिणा छग प्रतिष्ठार्थं दक्षिणा संप्रढोषयाम्यहम् //

Janmanakṣatradeva – Daivajñā (Jośi):

ॐ जन्मनक्षत्रदेवताय वैरोचनकूल देवताय शय्यासनोपरि स्थिताय दानपते रमूकस्यायुरारोग्य कामानार्थं सर्वरोगप्रशान्त्यर्थं रजत घटी शय्या दानं तुभ्यमहं प्रढोषयामि इदं रजत घटीत शया संप्रतिष्ठार्थं संप्रढोषयाम्यहं //

(AppTe-13): Anweisung für die Opfersequenz an die Navagraha (VajT)

Die Anweisungen zu den Feueropferungen an die Navagraha im *Grahayagya yāyagu-* Manual in der Fassung von Dharmaratna Vajrācārya (*vidhi-A*, Privatbesitz von Sarvajña Vajrācārya), S. 24, z14 bis S. 25., z2:

सुर्यस्य सुपधान्य //
मन्त्र // ॐ मेघोलकाय स्वाहा //
घृताहुती पं लां घं स्तुती //
जपाकुसुमसंकासं कास्यपेयं महाद्युतिम् //
तमोरिसर्वपापघ्नं प्रणमामी दिवाकरम् // 1 //

तर्पण विभ्रणं त्यादी //
सोमस्य श्वेततीलम् //
मन्त्र // ॐ शीतांशवे स्वाहा //
पूर्ववत् स्तुती // दधिशङ्खतुषाराभं क्षीरोद्युर्णव संभवम् //
नमामी शशिनं देव शभो मकुट भुषणम् // २ //

तर्पण वीभ्राणत्यादी //
अङ्गारस्य पूका //
मन्त्र // ॐ रक्ताङ्गकुमाराय स्वाहा //
पूर्ववत् स्तुती // धरणीगर्भसंभूतं विद्युत्तेजसमप्रभम् //
कुमारं शक्तिहस्तं च मङ्गलं प्रणमाम्यहं // ३ //

बुधस्य श्वेत सर्षप ईका //
मन्त्र // ॐ बुधाय स्वाहा //
पूर्ववत् स्तुती // प्रियंगु कलिकाशयारूपेण प्रतिमंबुध //
सौम्यं सौम्यगुणोपेतं नमामि शशिनं दनम् // ४ //

बृहस्पतीस्य श्वेतयवा तद्यो //
मन्त्र // ॐ भोगास्पदाय स्वाहा //
स्तुती // देवानां च रिषीनां च गुरु कांचनसंनिभं //
ब्रह्ममूर्तित्रिलोकेश प्रणमामि बृहस्पतिम् // ५ //

शुक्रस्य कदव कयगु //
मन्त्र // ॐ असुरोत्तमाय स्वाहा //
स्तुती // हिमकुण्डमृतालाभं दैत्यानां परमं गुरुं //
सर्वसास्त्रप्रवक्तारं भार्गवं प्रणमाम्यहम् // ६ //

शनिश्चरस्य कृष्णमाख माय् //
मन्त्र // ॐ कृष्णवर्णाय स्वाहा //
स्तुती // नीलांजन निभं देहं रविपुत्रो महाबलम् //
छायाया गर्भसम्भूतं प्रणमामि शनिश्चरम् // ७ //

राहवे कृष्णम्वात म्वां //
मन्त्र // ॐ अमृतप्रियाय स्वाहा //

स्तुती // सिंहिकागर्भसंभूतं सर्वदेवभयं करम् //
 अर्द्धकायमाहादिप्ती र्हू नित्यं नमाम्यहम् // ८ //
 केतवे कुलथ कोल //
 मन्त्र // ॐ केतवे स्वाहा //
 पूर्ववत् स्तुति // पलालधूमसंकासं ताराग्रहनमस्कृतं //
 रौद्ररौद्रात्मकं घोरं त्वां केतुं प्रणमाम्यहं // ९ //
 जन्मस्य अखण्डतंदूर आखे //
 मन्त्र // ॐ जन्मनक्षत्रेभ्य स्वाहा //
 स्तुती // शुभ्रांमीरुहसंकाशाम् सर्वदेवनमस्कृतम् //
 सर्वाय सर्वदेवानां जन्मदेवन्नमाम्यहम् // १० //

(AppTe-14): Ausschnitte aus *grahamātrkā-dhāraṇī* (VajT)

Die Anweisungen zu *japa* und *pūjā* der Navagraha aus der *grahamātrkā-dhāraṇī* sollen dereinst von Samyaksambuddha selbst verkündet worden sein (BAJRĀCĀRYA, 1998, 40); der dieser Passage vorausgehende Dialog im Rahmen einer Gemeinde von *Bodhisattva-s* und einer Vielzahl von versammelten Göttern und weiteren Wesenheiten bringt die Frage auf, wie den von niederen Wesenheiten wie den *graha-s*, *kinnara-s*, *amhoraga-s* etc. verursachten Leiden beizukommen sei. Die Passage nennt die in der VajT geläufigen *japamantra-s*, um dann mit der Beschreibung des Kerns des mental zu evozierenden *maṇḍala* weiterzufahren. Die *graha-s*, beginnend mit Sūrya, sind (1) über ihre Position im *maṇḍala* und ihre Charakteristika in *dhyāna*-ähnlicher Weise beschrieben, weiter sind (2) die ihnen zu reichende Speise, (3) das von ihnen bevorzugte Räucherwerk und schliesslich (4) ein eigentliches Opfer-*mantra* aufgeführt (BAJRĀCĀRYA, 1998, 40–46):

अथ शाक्यमुनिस्तथागतोर्हं सम्यक् संबुद्धः ग्रहाणां मन्त्रापूजाश्च भाषतिस्म //
 ॐ मेघोत्काराय स्वाहा // ॐ शीताशवे स्वाहा // ॐ रक्ताङ्गकुमाराय स्वाहा // ॐ बुद्धाय स्वाहा //
 ॐ भोगास्पदाय स्वाहा // ॐ असुरोत्तमाय स्वाहा // ॐ कृष्णवर्णाय स्वाहा // ॐ अमृतप्रियाय स्वाहा // ॐ ज्योतिः केतवे स्वाहा //
 इमाणि वज्रपाणे नवग्रहाणां मन्त्रहृदया पथित सिद्धानि // यथानुक्रम वर्णभेदेन दिशाञ्च गन्धमण्डलकं पद्ममध्ये चतुरस्रं चतुर्द्वारं चतुस्तोरणशोभितं / कुटाङ्गारचक्रं समन्वितं कर्तव्यं //
 तन्मध्ये शितकमलोपरि कूम्कूमगन्धमण्डलकं द्वादशङ्गुलप्रमाणं चिन्तयेद् भास्करं रक्तवर्णसहस्रसूर्यसमतेजो मालिनं / तापसरूपधरं भुजाभ्यां शितकमलधरं सिन्दूरवर्णसमतेजो मालिन-बिग्रहः //
 अस्य देयं क्षीरभोजनं / कून्दूरधूप //
 ॐ मेघोत्काराय आदित्याय ज्योतिस्केतवे स्वाहा //
 पूर्वस्यां दिशि रक्तकमलोपरि प्रियङ्गुगन्धमण्डके सोमो ब्राह्म इति ज्ञेयः /
 शितवर्णा जटाकटधरो भुजद्वयो अक्षसूत्र कमण्डलूधरं कुमून्दपुष्पावसक्त //
 अस्य भोजनं घृतीदनं / श्रीवासधूप //
 ॐ चन्द्रामृत विक्रमाय शीताशवे स्वाहा //

दक्षिणस्यां दिशि शुक्लकमलोपरि चन्दनगन्ध मण्डलके भिक्षु मङ्गलश्लोक्त रक्तवर्णा रत्नमकुटी
 शक्तिधरः वरद हस्त //
 भोजन मत्स्यमांस भक्त गुडोदनं वा / गुगुरुधूप //
 ॐ रक्ताङ्गर सो ज्वल कुमाराय स्वाहा //

पश्चिमायां दिशि रक्तपद्मोपरि कृष्णागुरु गन्ध मण्डलके ब्रह्मचारी बुधस्था पीतवर्णः रक्तस्मश्रु
 अक्षसूत्रकमण्डलूधर //
 भोजन मत्स्यपुङ्ग माषकृसरं / धूपो गन्धरस //
 ॐ श्री राजपुत्र सूपीतवर्णाय बुधाय स्वाहा //

उत्तरस्यां दिशि सितकमलोपरि देवदारु गन्ध मण्डलके गुरुः परिव्राजक गुरुः तप्त काञ्चनवर्ण /
 रक्तस्मश्रु अक्षसूत्र कमण्डलूधरं //
 अस्य देयं दधिभक्तोदन क्षीरम् वा / मधुघृतधूप //
 ॐ लोहितवर्ण निर्गमाय बृहस्पते भोगास्पदाय स्वाहा //

अग्नेयां दिशि रक्तपद्मोपरि चन्दन गन्ध मण्डलके शुक्रः पाण्डपतधारि गोक्षीरवर्ण धबलाभो
 जटामकुटाक्षसूत्र कमण्डलूधरः //
 अस्य देयं क्षीरभोजनं / कर्पूरधूप //
 ॐ नमः शुक्लाधिपतये सुरोत्तमाय शुरहे स्वाहा //

नैऋत्यं दिशि सितपद्मोपरि नीलचन्दन गन्ध मण्डलके शनिश्चरः कृष्णवर्णः क्षपणको ज्ञेय
 फणीमृतपीतजटामकुट रक्तश्मश्रुः / अक्षसूत्र क्षीक्षीरिकाधरं //
 भोजनं मत्स्यमाष भक्तकृसरः / धूपो गन्धरस //
 ॐ शनिश्चराय कृष्णवर्णाय कृष्णभूक् स्वाहा //

वायुवां रक्तां भोजो परितगर पारि गन्ध मण्डलके कापालिको राहः / राजावर्तवर्ण निभरुद्धेह
 रविरथ भयानक लोचनयुगो द्रष्टृकल्लाल भृकुटीकृत ललात पञ्चवर्ण मेढ्र मध्यतल भुजाभ्यां चन्द्र
 सूर्य्य कवलाभि नयस्थितः /
 अस्य देयं माषामिषभोजन तिलकृषरो वा / विवर्णधूप //
 ॐ नमः विकृत वक्तव्य रुधिरासिने राहो भृगाञ्जनसन्निभाय अमृतप्रियाय स्वाहा //

ऐशान्यां दिशि रक्तसरोरुहो परी पृक्का गन्ध मण्डलके चाण्डाल केतुर्भवेत् / धूम्रवर्णल्ह कृताञ्जलिना-
 गा कृतिस्वपुच्छभृत् //
 अस्य भोजनं घृतपूरकं / सञ्जरस धूप //
 ॐ नमो धूम्रवर्ण सन्निभाय ज्योतिस्केतवे स्वाहा //

Hieran schliesst sich die Ergänzung des *maṇḍala* mit den weiteren Gottheiten (siehe Kapitel 6). In einer weiteren Passage werden die Gottheiten des *grahamaṇḍala* nochmals in kürzerer Form adressiert, wobei die *graha-s* über ihre *namamantra-s* (*Om ādityāya svāhā*, etc.) aufgerufen werden (BAJRĀCĀRYA, 1998, 50).

14. APPENDIX II: NAVAGRAHAMANTRA-S, -STOTRA-S, -PRĀRTHANĀ-S

Die nachfolgenden Varianten von *mantra-s*, *stotra-s* und handlungsbegleitenden Versen entstammen den lokalen *pañcāṅga-s* und den gedruckten und handschriftlichen Manualen der drei priesterlichen Traditionen des Tales. Sie zeigen in dieser Isolierung vom Ritualkontext die Variantenbreite und gleichzeitige Nähe vieler der aufgeführten Versionen. Die in den aktuellen Manualen des Tales eindeutige Zuordnung der *vedokta-mantra-s* (VedM) steht einer Palette an *tantrokta-mantra-s* (TanM) und *smārta-mantra-s* (SmāM) gegenüber, letztere zum Teil, wie die TanM, mit Wurzelsilben (*bīja*) versetzt. Während einige Versionen der TanM in konkreten tantrischen Ritualschulen angesiedelt werden können und einem einheitlichen Schema folgen, sind andere in sich uneinheitlich, was auf eine Unsicherheit in ihrer Komposition, wohl teilweise auch auf fehlerhaftes Kopieren hindeutet. Auffallend ist die gelegentliche Zuordnung desselben *bīja* zu mehreren Gottheiten, wie bei (c2a) für Sūrya und Śani, bei (c2c) für Bṛhaspati und Śukra oder wiederum bei (c3) für Sūrya und Bṛhaspati der Fall. Die Wahl des *japamantra* hängt von der eigenen Tradition ab, einige setzen zudem eine entsprechende Initiation des Rezipierenden voraus, oder, wie im Falle der VedM, des *Yajamāna*.¹

Auch unter den Hymnen findet sich nebst sehr stabilen Versionen wie der unter (e2.1), deren Verse sich gleichzeitig als SmāM (siehe (b2)) einsetzen lassen, eine ansehnliche Breite, welche sich aber durch gleichbleibende Zuschreibungen und Epitheta (siehe App. III) wiederholt in ähnlichen Formulierungen erschöpft. Diejenigen Verse, welche der Invokation (*āvāhana*), der Versenkung (*dhyāna*) oder dem die Verehrung beschliessenden Lobpreis (*prārthana*) dienen, nehmen Elemente der *stotra-s* auf und weisen eine grosse innere Homogenität durch repetitive Elemente auf.

Navagrahamantra-s

Für die *mantra-s* der Navagraha in YājS, MaP und VaisS und deren früheste Quellen findet sich bei Kane V, 750–751, eine Übersicht. Yano gibt eine ähnliche, jedoch

¹ Verschiedentlich wurde betont, dass die unter (a1) aufgeführten *mantra-s* nur im Namen von Brahmanen verwendet werden dürfen, wogegen für Kunden der unteren Kasten die *graha-gāyatrī-s* oder die in den Almanachen angegebenen status-unabhängigen Varianten verwendet würden.

auf eine breitere Textauswahl bezogene Aufstellung (YANO, 1998, 14, unpubl.). Die *Purāṇa-s* verweisen zum Teil selber auf frühere Quellen bezüglich der zitierten *mantra-s* (siehe z. B. GaP 1.101, 7–8). Aus dem Atharvaveda stammen zwei Serien von *vedokta-mantra-s*, wobei die unter (a1) aufgeführte die klassische ist, während die unter (a2) angegebenen *mantra-s* einzig in elaborierteren Ritualkontexten, etwa im Zusammenhang von *pratiṣṭhā*, zusätzlich zu (a1) zur Anwendung kommen. In anderen Kontexten adressieren sie die *pratyadhidevatā*. Zum Teil divergierende Kategorien von *bīja-mantra-s* sind in lokalen Ritualhandbüchern und *pañcāṅga-s*, ferner in den konsultierten Manuskripten angegeben.

(a) *Vedokta-mantra-s*(a1) *vedokta-mūlamantra*:²

Sūrya – RV 1.35.2; VS 33.43 und VS 34.31
 ॐ आ कृष्णेन रजसा वर्तमानो निवेशयन्नमृतं मर्त्यं च /
 हिरण्ययेन सविता रथेना देवो याति भुवनानि पश्यन् //
 Candra – VS 9.40, VS 10.18
 ॐ इमं देवा असपत्नः सुवध्वं महते क्षत्राय महते
 ज्यैष्ठ्याय महते जानराज्यायेन्द्रस्येन्द्रियाय /
 इमममुष्य पुत्रममुष्यै पुत्रमस्यै विश
 एष वोऽमी राजा सोमोऽस्माकं ब्राह्मणानः राजा //
 Maṅgala – RV 8.44.16; VS 13.14 ³, VS 15.20
 ॐ अग्निर्मूर्धा दिवः ककुत्पतिः पृथिव्या अयम् /
 अपाः रेताः सि जिन्वति //
 Budha – VS 15.54, VS 18.61
 ॐ उद्ध्यस्वाग्ने प्रतिजागृहि त्वमिष्टापूर्ते सः सृजेथामयं च //
 अस्मिन्सधस्थे अध्येत्तरस्मिन्विश्वेदेवा यजमानस्य सीदत //
 Brhaspati – RV 2.23.15; VS 26.3 (ohne 3. *pada*)
 ॐ बृहस्पते अति यदर्यो अर्हाद्युमद्विभाति क्रतुमञ्जनेषु /
 यद्दीदयच्छवस ऋतप्रजात तदस्मासु द्रविणं धेहि चित्रम् //

² Diese Serie von *mantra-s* können als vedische Wurzel-*mantra-s* der der Mādhyandiniya-Schule verpflichteten Ritualtradition bezeichnet werden und treten in den aktuellen *vidhi-s* der ParT und der RājT gleichsam auf. Sie sind in Quellen wie YājS 1.300–301, VidhaP i.102,7–10 oder AgniP aufgeführt, wobei bei allen diesen für Rāhu abweichend VS 13.20 (*Oṃ kāṇḍātkāṇḍātprarohantī φ*) angegeben ist. Auch BhavP folgt dieser Tradition, gibt indes abweichend für Rāhu VS 27.39 bzw. VS 36.4 (*Oṃ kayā naścitra ābhva φ*) an (Kane V, 751). Brhadyaṭrā 18.3ff weicht bezüglich Candra ab und gibt *Oṃ āpyāyasva φ* (VS 12.112 oder 12.114) anstelle von VS 9.40 (Kane V, 755 n1213). In MaP 93.33b–37a und PadmaP v.82.30–32 sind abweichend für Candra RV i.91.16 bzw. ix.31.4 (VS 12.112 oder VS 12.114), für Budha RV i.41.1, für Brhaspati RV x.103.4 (VS 17.36), für Śukra RV vi.58.1 und für Rāhu RV iv.31.1 (VS 27.39 oder VS 36.4) angegeben. In VaiSS 4.14 erscheinen wiederum, nebst Alternativen für Sūrya und Candra, die hier aufgeführten *mantra-s*, mit Ausnahme von Śukra und Rāhu, wo die in MaP et al angegebenen erscheinen (Kane V, 750). Die anschliessend aufgeführten Quellenangaben beschränken sich auf die vier Veden.

³ VS 13.14 hat einen *pada* mehr: *indrasya tvaujasā sādayāmi /*

Śukra – VS 19.75 plus Schluss-pada von VS 19.73
 ॐ अन्नात्परिस्रुतो रसं ब्रह्मणा व्यपिबत्क्षत्रं पयः सोमम् प्रजापतिः /
 ऋतेन सत्यमिन्द्रियं विपानं शुक्रं अन्धसः संभूतं भूयात् /
 अथ इन्द्रस्य इन्द्रियं विपानममृतं मधु भूयात् //
 Śanaśvara – RV 10.9.4; VS 36.12; AV 1.6.1
 ॐ शं नो देवीरभिष्टय आपो भवन्तु पीतये /
 शं योरभिस्रवन्तु नः //
 Rāhu – RV 4.31.1; VS 27.39, 36.4; TS 4.2.11.2; AV 20.124.1
 ॐ कया नश्चित्र आभुवदूती सदावृधः सखा /
 कया शचिष्ठया वृता //
 Ketu – RV 1.6.3; VS 29.37; TS 7.4.20.1; vgl. AV 20.26.6
 ॐ केतुं कृण्वन्नकेतवे पेशो मर्या अपेशसे /
 समुषद्विरजायायथाः //
 Nur in RājT: Janma – VS 15.60⁴
 ॐ ता अस्य सूददोहसः श्रीणन्ति पृश्णयः /
 जन्मन् देवाना विशस्त्रिष्वारोचने दिवः //

(a2) Sekundäre *vedokta-mantra-s*⁵ bzw. *pratyadhidevatā-mantra-s*:⁶

Sūrya (Agni) – RV 8.44.3; VS 22.17
 ॐ अग्निं दूतं पुरो दधे हव्यवाहमुप ब्रुवे // देवाँ २ //
 Candra (Āpa) – VS 12.36
 ॐ अप्स्वग्नेसधिष्टवसौषधीरनुरुध्यसे / गर्भसन्नायसेपुनः //⁷
 Maṅgala (Bhūmi) – RV 1.22.15; VS 36.13
 ॐ स्योना पृथिवि नो भवानृक्षरा निवेशनी /
 यच्छा नह ऋम सप्रहाह //
 Budha (Viṣṇu) – RV 1.22.17; VS 5.15; TS 1.2.13.1
 ॐ इदं विष्णुर्विचक्रमे त्रेधा निदधे पदम् /
 स्मृढमस्य पांसुरे स्वाहा //
 Bṛhaspati (Indra) – RV 10.103.8; VS 17.40
 ॐ इन्द्र आसां नेता बृहस्पतिर्दक्षिणा यज्ञः पुर एतु सोमः /
 देवसेनानामभिभञ्जतीनां जयन्तीनां मरुतो यन्त्वग्रम् //

⁴ So in D 70/24 und A 1152/28, der Spur nach auch in B 36/9, ferner im persönlichen *grahapūjāvidhi* von Baladeva Juju.

⁵ Diese Serie sekundärer *vedokta-mantra-s* erscheint als Teil der Einladungssequenz (*āvāhana*) für *grahaśāntihoma*, so zum Beispiel bei ĀCĀRYA (1969a, 55ff.), ŚARMĀ (1980) oder ANONYM (1991, 17ff.). Vorab erfolgt, zusätzlich zu *saṅkalpa*, ein auf alle *graha-s* bezogenes *vinīyoga*. An das (a2)-*mantra* schliesst das eigentliche *āvāhana-mantra* an.

⁶ Dieselbe Serie von *vedokta-mantra-s* begleitet an anderen Stellen durchgehend die Invokation, Verehrung und Beopferung der *pratyadhidevatā*.

⁷ In Manualen der RājT ist hier VS 9.6 aufgeführt: *Oṃ apsvantaramṛtamapsu bheṣajamapāmuta praśastiṣvaśva bhavata vājinaḥ / devirāpo yo va urmih pratūrṭiḥ kakunmān vājasāstenāyaṃ vājāṃ set //*

Śukra (Indrānī) – VS 17.70⁸

ॐ शुक्रज्ज्योतिश्चित्रज्ज्योतिश्चसत्यज्ज्योतिश्चज्ज्योतिष्मांश्च /

शुक्रश्चऽऋतपाश्चात्यऽहाः //

Sanaiśvara (Prajāpati) – RV 10.121.10; VS 10.20, 23.65; AV 7.80.3

ॐ प्रजापते न त्वदेतान्यन्यो विश्वा रूपाणि परि ता बभूव //

यत्कामास्ते जुहुमस्तन्नो अस्तु वयः स्यम पतयो रयीणाम् //

Rāhu (Sarpa bzw. *sarpa-s*) – VS 3.6⁹

ॐ आयङ्गौः पृश्निरक्रमीदसदन्मातरं पुरः / पितरञ्च प्रयन्त्स्वः //

Ketu (Brahmā) – SV 1.321; VS 13.3; TS 4.2.8.2; AV 4.1.1, 5.6.1

ॐ ब्रह्म यज्ञामं प्रथमं पूरस्ताद्वि सीमतः सुरुचो वेन आवः /

स बुध्या उपमा अस्य विष्ठाः सतश्च योनिमसतश्च विवः //

Nur RājT: Janma (Atmā) – VS 12.44¹⁰

पुनस्त्वादित्या रुद्रा वसवः समिन्धतां पुनर्ब्रह्माणो वसुनीथ यज्ञैः //

घृतेन त्वं तन्वं वर्धयस्व सत्याः सन्तु यजमानस्य कामाः //

(a3) *vedokta-mantra-s* der *adhidevatā*¹¹

Sūrya (Īśvara) – VS 3.60 ab¹²

ॐ त्र्यंबकं यजामहे सुगन्धिं पृष्टिवर्धनम् //

उर्वारुकमिव बन्धनान्मृत्योर्मुक्षीय मामृतात् //

Candra (Umā) – VS 31.22

ॐ श्रीश्च ते लक्ष्मीश्च पत्न्यावहोरात्रे पार्श्वे नक्षत्राणि रूपमश्विनौ व्यात्तम् //

इष्णन्निषाणामुं म इषाण सर्वलोकं म इषाण //

Maṅgala (Skanda) – VS 29.12

ॐ यदक्रन्दः प्रथमं जायमन उद्वान्त्समुद्रादुत वा पुरीषात् //

श्येनस्य पक्षा हरिणस्य बाहु उपस्तुत्यं महि जातं ते अर्वन् //

Budha (Viṣṇu) – VS 5.21

ॐ विष्णोर राटमसि वीष्णोः श्नज्रे स्थो विष्णोः स्यूरसि विष्णोर्ध्रुवो ऽसि //

वैष्णवमसि विष्णवे त्वा //

⁸ Bei MARĀSINI (2000, 93–97) erscheint in der *āvāhana-pūjā*-Sequenz für Śukra anstelle von 'Om śukrajyotiśca φ' VS 38.3, welches auch für Indrānī geläufig ist: *Om adityairāsnaśindrānyā uṣṇīśaḥ pūṣāsi dharmāya dīṣṇa //* In E 473/2 ist in der Verehrungssequenz VS 27.29 angegeben: *Om niyutvānvāyavā gahyayaḥ śukro ayāmi te / gantāsi sunvato grham //*

⁹ Als Adresse der *pratyadhidevatā* erscheint hier häufig VS 13.6: *namostu sarpebhyo ye ke ca pṛthivīmanu / ye antarikṣe ye divi tebhyaḥ sarpebhyo namaḥ //*

¹⁰ So in D 70/24, B36/9 und A 1152/28.

¹¹ Diese Serie von *vedokta-mantra-s* erscheint regelmässig zur Verehrung der *adhidevatā*, welche in *vidhi-s* der ParT und der RājT auf diejenige des entsprechenden *graha* folgen; werden diese mit dem *graha* zusammen verehrt, erscheinen ausnahmslos als zweite begleitende Gruppe die *pratyadhidevatā* (siehe unter (a2)).

¹² In den Manualen der RājT ist zum Teil VS 3.60 vollständig angegeben; der zweite Vers lautet: *tryambakaṃ yajāmahe sugandhi pativedanaṃ / urvārukamiva bandhanādito mukṣīya māmutaḥ //*

Brhaspati (Brahmā) – VS 22.22

ॐ आ ब्रह्मन्ब्राह्मणो ब्रह्मवर्चसी जायतामा राष्ट्रे राजन्यः शूर इषव्योऽतिव्याधी
महारथो जायतां दोग्ध्री धेनुर्वोढानद्वानाशुः सप्तिः पुरन्धिर्योषाजिष्णुरथेष्ठाः //
समेयो युवास्य यजमानस्य वीरो जायतां निकामे निकामे नः पर्जन्यो वर्षतु
फलवत्यो न ओषधयः पच्यन्तां योगक्षेमो नः कल्पताम् //

Śukra (Indra) – VS 7.37ab

ॐ सजोषा इन्द्र सगणो मरुद्भिः सोमं पिववृत्रहा शूर विद्वान् // जहि शत्रूं २ ऽरप
मृधो नुदस्वाथामयं कृणुहि विश्वतो नः /

Śanaīśvara (Yama) – VS 29.13

ॐ यमेन दत्तं त्रित एनमायुनगिन्द्र एणं प्रथमो अध्यतिष्ठत् //
गण्धर्वो अस्य रशनाम्गृभ्णात् सूरदश्वं वसवो निरतष्ट //

Rāhu (Kāla) – VS 6.28

ॐ कार्ष्णिणसि समुद्रस्य त्वाक्षित्या अन्नयामि //
समापो अद्भिरगमत समोषधीभिरोषधीः //

Ketu (Citragupta) – VS 3.18c¹³

ॐ चित्रावसो स्वस्तिते पारमशीय //

Nur RājT: Janma (*Saptaṛṣi-s*) – VS 34.55

ॐ सप्तऋषयः प्रतिहिताः शरीरे सप्त रक्षन्ति सदमप्रमादम् // सप्तापः स्वपतो
लोकमीयुस्तत्र जागृतो अस्वप्नजौ सत्रसदौ च देवौ //

(b) *Śāstroka-mantra-s*

Die der nachvedischen, als *smārta* oder *śāstroka* bezeichneten Tradition zugehörigen *mantra-s* sind entweder aus hymnischen Elementen oder, wie eine im Rahmen von *japa* rezitierte Variante, dem vedischen *gāyatrī-mantra* nachgestaltet.

(b1) *Śāstroka-gāyatrī-s*:¹⁴

Sūrya¹⁵

ॐ भास्कराय विद्महे दिवाकराय धीमहि /
तन्नः सूर्यः प्रचोदयात् //

Candra

ॐ क्षीरपुत्राय विद्महे अमृतत्वाय धीमहि /
तन्नश्चन्द्रः प्रचोदयात् //

Maṅgala

ॐ अङ्गुरकाय विद्महे धरात्मजाय धीमहि /
तन्नो भीमः प्रचोदयात् //

¹³ In E 473/2 ist das ganze unter VS 3.18 angegebene VedM aufgeführt:

*indhānāstvā śatañhimā dyumantañ samidhimahi / vayasvanto vayaskṛtañ sahasvantaḥ
sahasṛtam // agne sapatnadambhanamadabdhāso adābhyam / citrāvaso svasti te
pāramaśūya //*

¹⁴ Bei ŚARMĀ (1998, 49ff.) und ANONYM (0000, 39ff.); *gāyatrī-s* für Rāhu/Ketu einzig bei MIŚRA (1995) aufgeführt.

¹⁵ Eine alternative Form ist in BṛPuA, vol. 2, S. 220 verzeichnet, mit Verweis auf MeruT:
Oṃ saptaturagāya vidmahe sahasrakiraṇāya dhimahi / tanno raviḥ pracodayāt //

Budha
 ॐ कञ्जनेत्राय विद्महे बुद्धिश्रेष्ठाय धीमहि /
 तन्नश्चान्द्रिः प्रचोदयात् //

Brhaspati
 ॐ लोकपूज्याय विद्महे आङ्गिरसाय धीमहि /
 तन्नो जीवः प्रचोदयात् //

Śukra
 ॐ भार्गवाय विद्महे शुक्लाम्बराय धीमहि /
 तन्नः शुक्रः प्रचोदयात् //

Śanaīśvara
 ॐ निलोत्पलाय विद्महे शनैश्वराय धीमहि /
 तन्नो सौरिः प्रचोदयात् //

Rāhu
 ॐ शिरोरूपाय विद्महे अमृतेशाय धीमहि /
 तन्नो राहुः प्रचोदयात् //

Ketu
 ॐ पद्मपुत्राय विद्महे अमृतेशाय धीमहि /
 तन्नो केतुः प्रचोदयात् //

(b2) *purāṇokta-mantra-s* (MIŚRA, 1995):¹⁶

Sūrya
 जपाकुसुमसङ्काशं काश्यपेयं महाद्युतिम् /
 तमोऽरिं सर्वपापघ्नं प्रअतोऽस्मि दिवाकरम् //

Candra
 दधिशङ्खतुषाराभं क्षीरोदारणव संभवम् /
 नमामि शशिनं सोमं शम्भोर्मुकुटभूषणम् //

Maṅgala
 धरणीं गर्भसंभूतं विद्युत्कान्तिं समप्रभम् /
 कुमारं शक्तिहस्तं तं मङ्गलं प्रणमाम्यहम् //

Budha
 प्रियङ्गुकलिका श्यामं रूपेणाप्रतिमं बुधम् /
 सौम्यं सौम्यगुणोपेतं तं बुधं प्रणमाम्यहम् //

Brhaspati
 देवानां च ऋषीणां च गुरुं काञ्चनसन्निभम् /
 बुद्धिभूतं त्रिलोकेशं तं नमामि बृहस्पतिम् //

Śukra
 हिमकुन्दमृणालाभं दैत्यानां परमं गुरुम् /

¹⁶ Diese *mantra-s* werden mit der *praṇava*-Silbe oder mit einem *bīja* eingeleitet, wie zum Teil bei Miśra erfolgt (hier nicht übernommen). Dieselbe Folge von *mantra-s* sind bei ANONYM (0000) und ŚARMĀ (1998) als *prārthanā* anschliessend an *sthāpana/pūjā* aufgeführt und erscheinen, mit je geändertem Schluss, als Alternative zu (a1) in PraMa, 171 zur Invokation der Navagraha.

सर्वशास्त्रप्रवक्तारं भर्गवं प्रणमाम्यहम् //
 Śanaīśvara
 नीलाञ्जनसमाभासं रविपुत्रं यमाग्रजम् /
 छायामार्त्तण्डसंभूतं तं नमामि शनैश्चरम् //
 Rāhu
 अर्धकायं महावीर्यं चन्द्रादित्यविमर्दनम् /
 सिंहिकागर्भसंभूतं तं राहुं प्रणमाम्यहम् //
 Ketu
 पलाशपुष्पशंकाशं तारकाग्रहमस्तकम् /
 रौद्रं रौद्रात्मकं घोरं तं केतुं प्रणमाम्यहम् //

(c) *Tantroкта mantra-s*

Unter den nachfolgend aufgeführten Varianten von *tantrōkta* bzw. *bīja-mantra-s* setzen diejenigen, welche zum unter (c2) und (c3) aufgeführten Typus gehören, eine entsprechende tantrische Initiation (*dīkṣā*) des Rezitierenden voraus.

(c1) *Bīja-mantra-s* in ToPa V.S. 1959:

Sūrya – ॐ ह्रीं ह्रीं सूर्याय नमः
 Candra – ॐ ऐं ह्रीं सोमाय नमः
 Maṅgala – ॐ हूं श्रीं भौमाय नमः
 Budha – ॐ ऐं स्त्रीं श्रीं बुधाय नमः
 Bṛhaspati – ॐ ऐं क्लीं बृहस्पतये नमः
 Śukra – ॐ ह्रीं श्रीं शुक्राय नमः
 Śani – ह्रीं श्रीं शनैश्चराय नमः
 Rāhu – ॐ ऐं ह्रीं राहवे नमः
 Ketu – ऐं ह्रीं केतवे नमः

(c2a) *Tantroкта mantra-s* bei ĀCĀRYA (1996, 97) bzw. ŚĀRMĀ (2000) (ParT/RājT):¹⁷

Sūrya – ॐ ह्रां ह्रीं ह्रीं सः (सूर्याय स्वाहा)
 Candra – ॐ श्रां श्रीं श्रीं सः (सोमाय स्वाहा)
 Maṅgala – ॐ क्रां क्रीं क्रीं सः (कुजाय स्वाहा)
 Budha – ॐ ब्रां ब्रीं ब्रीं सः (बुधाय स्वाहा)
 Bṛhaspati – ॐ ग्रां ग्रीं ग्रीं सः (बृहस्पतये स्वाहा)
 Śukra – ॐ द्रां द्रीं द्रीं सः (शुक्राय स्वाहा)
 Śani – ॐ ह्रां ह्रीं ह्रीं सः (शनैश्चराय स्वाहा)
 Rāhu – ॐ प्रां प्रीं प्रीं सः (राहवे स्वाहा)
 Ketu – ॐ स्रां स्त्रीं स्त्रीं सः (केतवे स्वाहा)

¹⁷ Die in Klammer ergänzten Endungen finden sich nur bei ŚĀRMĀ (2000). Dieselbe Struktur, jedoch unter Anwendung der unter (c3) aufgeführten *bīja-s*, ist bei ŚĀRMĀ (1986, 335–337) bzw. ŚĀRMĀ (1995, 234–237) im Rahmen von *grahajapa* aufgeführt. Gemäss Basava Chandra Rājopādhyāya wird diese Form der *tantrōkta-mantra-s* von initiierten *Rājopādhyāya-s* benutzt, wobei er sich auf BṛPuA beruft.

(c2b) *Tantroktā mantra-s* gemäss A 1233/13 (KarT):¹⁸

Sūrya – ॐ ह्राँ ह्रीँ ह्रूं सूर्याय स्वाहा
 Candra – ॐ प्राँ प्रीँ प्रूं सोमाय स्वाहा
 Maṅgala – ॐ क्राँ क्रीँ क्रूं अङ्गराय स्वाहा
 Budha – ॐ ब्राँ ब्रीँ ब्रूं बुधाय स्वाहा
 Bṛhaspati – ॐ ज्राँ ज्रीँ ज्रूं बृहस्पते स्वाहा
 Śukra – ॐ द्राँ द्रीँ द्रूं शुक्राय स्वाहा
 Śani – ॐ श्राँ श्रीँ श्रूं शनैश्वराय स्वाहा
 Rāhu – ॐ भ्राँ भ्रीँ भ्रूं राहवे स्वाहा
 Ketu – ॐ फ्राँ फ्रीँ फ्रूं केतवे स्वाहा
 Janma – ॐ ह्राँ ह्रीँ ह्रूं जन्मने स्वाहा

(c2c) *Japa-mantra-s* gemäss D 70/24 (RājT):¹⁹

Sūrya – ॐ ह्राँ ह्रीँ सः स्वाहा
 Candra – ॐ घ्राँ घ्रीँ सः स्वाहा
 Maṅgala – ॐ क्राँ क्रीँ सः स्वाहा
 Budha – ॐ ब्राँ ब्रीँ सः स्वाहा
 Bṛhaspati – ॐ ज्राँ ज्रीँ सः स्वाहा
 Śukra – ॐ द्राँ द्रीँ सः स्वाहा
 Śani – ॐ णाँ णीँ सः स्वाहा
 Rāhu – ॐ भ्राँ भ्रीँ सः स्वाहा
 Ketu – ॐ फ्राँ फ्रीँ सः स्वाहा
 Janma – ॐ जाँ जिँ सः स्वाहा

(c2d) *Japa-mantra-s* gemäss *grahārcanavidhi* von Ratnarāja Rājopādhyāya (RājT):²⁰

Sūrya – ॐ ह्राँ ह्रीँ सः सूर्याय स्वाहा
 Candra – ॐ स्राँ श्रीँ सः स्वाहा
 Maṅgala – ॐ क्राँ क्रीँ क्रीँ सः स्वाहा
 Budha – ॐ ब्राँ ब्रीँ ब्रीँ सः स्वाहा
 Bṛhaspati – ॐ ज्राँ ज्रीँ ज्रीँ सः स्वाहा
 Śukra – ॐ द्राँ द्रीँ द्रीँ सः स्वाहा
 Śani – ॐ प्राँ प्रीँ प्रीँ सः स्वाहा
 Rāhu – ॐ भ्राँ भ्रीँ भ्रीँ सः स्वाहा
 Ketu – ॐ फ्राँ फ्रीँ फ्रीँ सः स्वाहा
 Janma – ॐ राँ रीँ रीँ सः स्वाहा

¹⁸ Es handelt sich hierbei um ein der KarT zugehöriges *bhairavāgnihomavidhi* (vgl. S. 350).

¹⁹ Es handelt sich hierbei um ein *grahārcanavidhi* der RājT, das Original ist im Besitz von Guruśekhara Śarmā.

²⁰ Es handelt sich hierbei um ein *grahārcanavidhi* der RājT, das Original ist im Besitz von Ratnarāja Rājopādhyāya.

(c2e) *Kuṭākṣarī-mantra-s* bzw. *tryaṅjali-mantra-s* gemäss D 70/24 (RājT):²¹

Sūrya – ॐ ह्रां ह्रीं सः श्री सूर्य्याय नमः
 Candra – ॐ सां सीं सः स म न व र यं सोमाय नमः
 Maṅgala – ॐ क्रां क्रीं सः क म न व र यं अङ्गाराय नमः
 Budha – ॐ ब्रां ब्रीं सः ब म न व र यं बुधाय नमः
 Bṛhaspati – ॐ ज्ञां ज्ञीं सः ज्ञ म न व र यं बृहस्पतये नमः
 Śukra – ॐ द्रां द्रीं सः द म न व र यं शुक्राय नमः
 Śani – ॐ श्रां श्रीं सः श म न व र यं शनिश्चराय नमः
 Rāhu – ॐ भ्रां भ्रीं सः भ र ल व र यं राहवे नमः
 Ketu – ॐ फ्रां फ्रीं सः फ म ल व र यं केतवे नमः
 Janma – ॐ जां जीं स ज म र व र यं मृत्युञ्जयाय नमः

(c2f) *Kuṭākṣarī-mantra-s* bzw. *tryaṅjali-mantra-s* gemäss E 789/12 (RājT):²²

Sūrya – ॐ ह्रां ह्रीं ह्रीं ह स ल व र यो आदित्याय नमः
 Candra – ॐ सां सीं सीं स म ल व र यो सोमाय नमः
 Maṅgala – ॐ क्रां क्रीं क्रीं क ल व र यो अङ्गराय नमः
 Budha – ॐ ब्रां ब्रीं ब्रीं ब न ल व र यो बुधाय नमः
 Bṛhaspati – ॐ ज्ञां ज्ञीं ज्ञीं ज म ल व र यो बृहस्पतये नमः
 Śukra – ॐ द्रां द्रीं द्रीं द म ल व र यो शुक्राय नमः
 Śani – ॐ श्रां श्रीं श्रीं श म ल व र यो शनिश्चराय नमः
 Rāhu – ॐ भ्रां भ्रीं भ्रीं भ म ल व र यो राहवे नमः
 Ketu – ॐ फ्रां फ्रीं फ्रीं फ म ल व र यो केतुकाय नमः
 Janma – ॐ जां जीं जीं ज म ल व र यो जन्मदेवाय नमः

(c3) *Bīja-mantra-s* bei ANONYM (0000) und ŚARMĀ (1998) (ParT/RājT):²³

Sūrya – ॐ ह्रां ह्रीं ह्रूं ह्रैं ह्रीं ह्रः
 Candra – ॐ श्रां श्रीं श्रूं श्रैं श्रीं श्रः
 Maṅgala – ॐ क्रां क्रीं क्रूं क्रैं क्रौं क्रः
 Budha – ॐ ब्रां ब्रीं ब्रूं ब्रैं ब्रौं ब्रः
 Bṛhaspati – ॐ ज्ञां ज्ञीं ज्ञूं ज्ञैं ज्ञौं ज्ञः
 Śukra – ॐ द्रां द्रीं द्रूं द्रैं द्रौं द्रः
 Śani – ॐ खां ख्रीं खूं खैं ह्रौं खः
 Rāhu – ॐ भ्रां भ्रीं भ्रूं भ्रैं भ्रौं भ्रः
 Ketu – ॐ प्रां प्रीं प्रूं प्रैं प्रौं प्रः

²¹ In diesem *arcanavidhi* der RājT ist, den VedM vorausgehend, für jeden *graha* ein *tryaṅjali* (Handposition, wobei beide Handflächen ein Gefäss bilden) vorgeschrieben; hierfür sind *mantra-s* angegeben, welche anfangs die *graha-bīja-s* aufnehmen, woran ein *kuṭākṣarī* anschliesst, abgeschlossen mit der Namensanrufung.

²² In diesem *dhyaṇavidhi* der RājT ist unmittelbar vor dem *dhyaṇa-mantra* ein durch die *graha-bīja-s* eingeleitetes *kuṭākṣarī*, abgeschlossen mit der Namensanrufung, angegeben.

²³ Dieselben *bīja-s* sind in ŚARMĀ (1986) bzw. ŚARMĀ (1995, 234–237) aufgeführt, jedoch nach dem in (c2a) angewendeten Schema durchexerziert.

(c4) *Bīja-namamantra-s* in JoPa und SuPa:²⁴

Sūrya – ॐ घृणिः सूर्याय नमः
 Candra – ॐ सोँ सोमाय नमः
 Maṅgala – ॐ अः अङ्गारकाय नमः
 Budha – ॐ बूँ बुधाय नमः
 Bṛhaspati – ॐ ब्रूँ बृहस्पतये नमः
 Śukra – ॐ शुँ शुक्राय नमः
 Śani – ॐ शँ शनैश्चराय नमः
 Rāhu – ॐ राँ राहवे नमः
 Ketu – ॐ केँ केतवे नमः

(c4-RsSv) *Bīja-namamantra-s*, ad hok notiert von Rṣi Svāmi (ParT):²⁵

Sūrya – ॐ रं रवये नमः
 Candra – ॐ चं चन्द्रमसे नमः
 Maṅgala – ॐ मं मङ्गलाय नमः
 Budha – ॐ बूँ बुधाय नमः
 Bṛhaspati – ॐ ब्रं बृहस्पतये नमः
 Śukra – ॐ शुँ शुक्राय नमः
 Śani – ॐ शं शनैश्चराय नमः
 Rāhu – ॐ राँ राहवे नमः
 Ketu – ॐ केँ केतवे नमः

(c) *graha-mantra-s* in der VajT

Die erste der beiden buddhistischen Varianten wird für *japa* eingesetzt, tritt aber auch in anderen Ritualabläufen auf. Die erste Serie entspricht dem Typus nach eher einem SmaM. Ein einziges der eingesehenen Manuale wies *bīja-mantra-s* aus, wennwohl nicht für alle *graha-s* aufgeführt.²⁶

²⁴ Identisch bei UPĀDHYĀYA (1984, 146); sehr ähnlich bei SUVEDĪ (2000b, 490ff.), mit Verweis auf Tantrasāra als Quelle. Die in SP 1, 2.15–19 (BRUNNER-LACHAUX, 1963, 84–85) und GaP 39.15 aufgeführten Varianten, wie sie in der täglichen Verehrung des Sonnengottes bzw. Śiva's zum Zug kommen, lauten sehr ähnlich (die in GaP abweichenden *mantra-s* stehen in Klammern): *Oṃ saṃ somāya namaḥ* (*Oṃ soṃ somāya namaḥ*); *Oṃ aṃ aṅgārakāya namaḥ*; *Oṃ buṃ budhāya namaḥ*; *Oṃ guṃ gurave namaḥ* (*Oṃ bṛṃ bṛhaspataye namaḥ*); *Oṃ śuṃ śukrāya namaḥ* (*Oṃ bhaṃ bhārgavāya namaḥ*); *Oṃ śaṃ śanaīścarāya namaḥ*; *Oṃ raṃ rāhave namaḥ*; *Oṃ kaṃ ketave namaḥ*.

²⁵ Derartige, um eine Silbe erweiterte *nāma-mantra-s* werden von Rṣi Svāmi für *japa* eingesetzt; die VedM wären hierfür wohl vorzuziehen, die vorgeschriebenen Wiederholungen jedoch zeitlich kaum mehr zu bewältigen.

²⁶ Die für *grahapūjā* und *grahajapa* eingesetzten *mantra-s* werden in der VajT als *gopya-mantra-s* behandelt; es mag deshalb sein, dass weitere Alternativen praktiziert werden.

(BuddhM-1) *japa-mantra-s* der VajT:²⁷

Sūrya – ॐ मेघोल्लकाय स्वाहा (ॐ मेघोल्लकाराय स्वाहा)
 Candra – ॐ शीतांशवे स्वाहा
 Maṅgala – ॐ रक्ताङ्गकुमाराय स्वाहा
 Budha – ॐ बुधाय स्वाहा
 Br̥haspati – ॐ भोगास्पदाय स्वाहा
 Śukra – ॐ असुरोत्तमाय स्वाहा
 Śani – ॐ कृष्णवर्णाय स्वाहा
 Rāhu – ॐ राहवे स्वाहा (ॐ अमृतप्रियाय स्वाहा)
 Ketu – ॐ ज्योतिकेतवे स्वाहा

(BuddhM-2) *bīja-mantra-s* der VajT:²⁸

Sūrya – ॐ ह्रिं हिं जुं सः
 Candra – ॐ
 Maṅgala – ॐ क्राँ क्रीँ कूं सः
 Budha – ॐ बा बि बु सः
 Br̥haspati – ॐ जा जि जु सः
 Śukra – ॐ दिँ दिँ दूँ सः
 Śani – ॐ खाँ खिँ खूँ सः
 Rāhu – ॐ रा हूं हिं सः
 Ketu – ॐ
 Janma – ॐ

Handlungsbegleitende Formeln

Bei elaborierteren Ritualprozeduren sind die einzelnen Gaben während *sodaśopacārapūjā* von einer der Serien obgenannter *mantra-s* begleitet und durch eine je an die Handlung adaptierte Schlussformel ergänzt. Opferungen ins Feuer sind genauso begleitet vom Gottheit-spezifischen VedM (a1) oder einem Satz von SmāM und schliessen auf 'svāhā idam [Name der Gottheit(en)-Dativ]'. Nebst den in unterschiedlichen Kontexten einsetzbaren, *graha*-spezifischen *mantra-s*, wie sie unter (a) bis (c) aufgeführt wurden, finden sich weitere, spezifische Handlungen begleitende

²⁷ Die hier aufgeführten *mantra-s* stammen aus der 1959-60 (N.S. 1080) publizierten Fassung der *grahamāṭṛkā-nāmadhāraṇī* (VAJRĀCĀRYA, 1960, 7), in Klammern sind die abweichenden Stellen in BAJRĀCĀRYA (1998, 56) und VAJRĀCĀRYA (2000a, 3) ergänzt. Das handschriftliche *grahayagye*-Manual von Dharmaratna Vajrācārya listet am Schluss die *graha-mantra-s* ähnlich auf, wobei für Sūrya die erste Variante, für Rāhu die zweite erscheint, ferner ist für Ketu verkürzt *Oṃ ketave svāhā* / angegeben; hier ist zudem ein *mantra* für Janma aufgeführt: *Oṃ janmanakṣatrebhyaḥ svāhā* /

²⁸ Die hier aufgeführten *bīja-mantra-s* sind in der in H 2/16 niedergeschriebenen Version der *Grahamāṭṛkā-Nāmadhāraṇī* enthalten, fehlen indes in den Abschnitten zu Candra, Ketu und Janma.

oder diese eigentlich darstellende Serien von *graha*-spezifischen Formeln. Im folgenden sind eine Auswahl an gängigen Formeln für *āvāhana*, *viniyoga* und *dhyāna* aufgeführt.

(d1) *Āvāhana-mantra-s*

Der Einladungssequenz der Gottheiten wird spezielle Beachtung geschenkt. In vielen *graha-vidhi-s* sind die entsprechenden Formeln für alle ausgeschrieben, wobei sich verschiedene Typen manifestieren. In der VajT ist diese Sequenz durch *dhyāna* und/oder *samādhi* ersetzt.

(d1.1) *Āvāhana-mantra-s* im Rahmen von *grahajapa*:

Die zu Beginn von *grahajapa* bei ŚARMĀ (1998) und ANONYM (0000) aufgeführten *āvāhana-mantra-s* folgen einer Struktur, welche sich für alle *graha-s* wie folgt präsentiert:

Oṃ bhūrbhuvāḥ svaḥ (...)-udbhava (...)-gotra (...)-varṇa bho [Name-Vokativ] *iḥā āgaccha iha tiṣṭha yāvātpūjāṃ karomi tāvattvaṃ susthiro bhava suprasanno bhava surado bhava idamāsanaṃ samarpayāmi /*

Entsprechend ergeben sich die folgenden Formeln für die *graha-s*:

Sūrya – ॐ भूर्भुवः स्वः कलिङ्गदेशोद्भव काश्यपगोत्र रक्तवर्ण भो सूर्य इहागच्छ इह तिष्ठ यावत्पूजां करोमि तावत्त्वं सुस्थिरो भव सुप्रसन्नो भव वरदो भव इदमासनं समर्पयामि /

Candra – ॐ भूर्भुवः स्वः यमुनातीरोद्भव आत्रेयगोत्र श्वेतवर्ण भो सोम इहागच्छ इह तिष्ठ यावत्पूजां करोमि तावत्त्वं सुस्थिरो भव सुप्रसन्नो भव वरदो भव इदमासनं समर्पयामि /

Maṅgala – (...) अवन्तिकापुरोद्भव भारद्वाजगोत्र रक्तवर्ण भो भौम (...)/

Budha – (...) मगधदेशोद्भव आत्रेयगोत्र हरितवर्ण भो बुध (...)/

Bṛhaspati – (...) सिन्धुदेशोद्भव आङ्गिरसगोत्र पीतवर्ण भो गुरो (...)/

Śukra – (...) भोजकटदेशोद्भव भार्गवगोत्र श्वेतवर्ण भो शुक्र (...)/

Śanaśvara – (...) सौराष्ट्रदेशोद्भव काश्यपगोत्र कृष्णवर्ण भो शने (...)/

Rāhu – (...) राठिनपुरोद्भव पैठिनसगोत्र धुम्रवर्ण भो राहो (...)/

Ketu – (...) अन्तर्देशोद्भव जैमिनिगोत्र कृष्णवर्ण भो केतो (...)/

(d1.2) *Āvāhana-mantra-s* im Rahmen von *grahaśāntihoma*:

Für *āvāhana* der Navagraha im Rahmen eines *grahaśāntihoma* hat sich eine alternative *āvāhana/pūjā*-Sequenz der Navagraha durchgesetzt, welche bei ĀCĀRYA (1969a, 55ff.) oder ŚARMĀ (1980) belegt ist. Vorab erfolgt zusätzlich zu *sankalpa* ein auf alle *graha-s* bezogenes *viniyoga* und das unter (a2) aufgelistete VedM. Die im Vergleich zu oben abgekürzten *āvāhana-mantra-s* gehorchen folgender Struktur:

*Om bhūrbhūvaḥ svaḥ (...)-udbhava (...)-gotra [Name-Vokativ] ihāgaccha
iha tiṣṭha /*

(d1.3) *Āvāhana-mantra-s* der *graha-s* in PraM:

Gemäss Pratiṣṭhāmahodadiḥ besteht die Einladungssequenz einzig aus dem *vedokta-mantra* (a1), gefolgt von einer für alle gleich lautenden Formel: '(mantra) *Om bhūrbhūvaḥ svaḥ* [Name-Dativ] *namah* [Name-Akk.] *āvāhayāmi*'. Die im selben *vidhi* als Alternative zu den *vedokta-mantra-s* in Klammern angegebenen *śāstroktamantra-s* (b2) nehmen abschliessend die Einladungsformel mit auf:

Sūrya
जपाकुसुमसङ्काशं काश्यपेयं महाद्युतिम् /
तमो ऽरिं सर्वपापघ्नं सूर्यमावाहयाम्यहम् //
Chandra
दधिशङ्खतुषारामं क्षीरोदार्वसम्भवम् /
ज्योत्स्नापतिं निशानाथं सोममावाहयाम्यहम् //
Maṅgala
धरणीगर्भसंभूतं विद्युत्तेजसमप्रभम् /
कुमारं शक्तिहस्तं च भौममावाहयाम्यहम् //
Budha
प्रियङ्गुकणिकाभासं रूपेणाऽप्रतिमं बुधम् /
सौम्यं सौम्यगुणोपेतं बुधमावाहयाम्यहम् //
Bṛhaspati
देवानां च मुनीनां च गुरुं काञ्चनसन्निभम् /
वन्द्यभूतं त्रिलोकानां गुरुमावाहयाम्यहम् //
Śukra
हिमकुन्दमृणालाभं दैत्यानां परमं गुरुम् /
सर्वशास्त्रप्रवक्तारं शुक्रमावाहयाम्यहम् //
Śani
नीलाम्बुजसमाभासं रविपुत्रं यमाग्रजम् /
छायामार्तण्डसंभूतं शनिमावाहयाम्यहम् //
Rāhu
अर्द्धकायं महावीर्यं चन्द्रादित्यविमर्दनम् /
सिंहिकागर्भसंभूतं राहुमावाहयाम्यहम् //
Ketu
पालाशधूम्रसंकाशं तारकाग्रहमस्तकम् /
रौद्रं रौद्रात्मकं घोरं केतुमावाहयाम्यहम् //

(d1.4) *Āvāhana-mantra-s* der *graha-s* in *vidhi-s* der RājT:

Eine oft in *vidhi-s* der RājT gefundene Variante nimmt die *adhidevatā* und *pratiyadhidevatā* mit in das Offerieren des Sitzes auf, ohne vorheriges *āvāhana*:²⁹

²⁹ Diese Praxis ist in D 70/24 oder E 1462/16 belegt.

आदित्याय ईश्वराय अग्निप्रत्यधिदेवताय इदमासनं नमः /
 सोमाय उमाय आपः प्रत्यधिदेवताय इदमासनं नमः /
 अङ्गाराय स्कन्दाय क्षितिप्रत्यधिदेवताय इदमासनं नमः /
 बुधाय नारायणाय विष्णुप्रत्यधिदेवताय इदमासनं नमः /
 बृहस्पतये ब्रह्मणे इन्द्रप्रत्यधिदेवताय इदमासनं नमः /
 शुक्राय शक्राय शचीन्द्रप्रत्यधिदेवताय इदमासनं नमः /
 शनैश्वराय यमाय प्रजापतिप्रत्यधिदेवताय इदमासनं नमः /
 राहवे कालाय सर्पप्रत्यधिदेवताय इदमासनं नमः /
 केतवे चित्रगुप्ताय ब्रह्माप्रत्यधिदेवताय इदमासनं नमः /
 जन्मने सप्तर्षिभ्य आत्मप्रत्यधिदेवताय इदमासनं नमः /

(d2) *Dhyāna-mantra-s*

Ein *grahadhyāna* ist nicht durchgehendes Ritualelement von *grahaśāntihoma* der ParT. In den konsultierten *grahaśāntipaddhati-s* der ParT erscheint *grahadhyāna* einzig bei MARĀSINI (2000, 106–107) nach *graha-pūjā* und vor *bali*. Im Rahmen von *grahajapa* sind indes für alle *graha-s dhyāna-mantra-s* aufgeführt, und diese werden von Spezialisten der ParT wie auch der RājT als zwingender Teil der Anfangs- und Schlussequenz von *grahajapa* betrachtet.

(d2.1) *dhyāna-mantra-s*:³⁰

Sūrya

भास्वान्कश्यपगोत्रजोऽरुणरुचिर्यः सिंहराशीश्वरः
 षड्विंस्थो दशशोभनेगुरुशशी भौमेषु मित्रं सदा /
 शुक्रो मन्दरिपुः कलिश्च जनिताशशीश्वरौ दैवते
 मध्ये वर्तुलपूर्वदिग्दिनकरः कुर्यात् सदा मङ्गलम् //

Candra

चन्द्रः कर्कटकप्रभुः सितनिभश्चात्रेयगोत्रोद्भव-
 शाश्वेयश्चतुरस्रवारुणमुखश्चापोष्णमाधीश्वरः /
 षड्दशभिदशैकशोभनफलो ज्ञोरिर्गुरोर्कप्रियः
 स्वामी यामुनदेशजो हिमकरः कुर्यात् सदा मङ्गलम् //

Maṅgala

भौमो दक्षिणदिक्त्रिकोणयमदिकविघ्नेश्वरो रक्तमः
 स्वामी वृश्चिकमेषयोः सुरगुरुशार्कः शशीसौहृदः /
 ज्ञोऽरिः षड्विफलप्रदश्च वसुधास्कन्दौ क्रमाद्देवते
 भारद्वाजकुलोद्भवः क्षितिसुतः कुर्यात् सदा मङ्गलम् //

Budha

³⁰ Die Version ist als Teil von *grahajapa* bei ANONYM (0000) und ŚARMĀ (1998, 49ff.) weitgehend identisch aufgeführt. Sie ist ferner als '*navagrahamaṅgalāṣṭakam*' in ŚARMĀ (1986, 333–335) bzw. in ŚARMĀ (1995, 237–238) aufgeführt, hier am Schluss folgendermassen ergänzt: *ityetaḍ grahamaṅgalāṣṭakamidam lokopakārapradam pāpauḥaprasāsam mahacchubhakaram saubhāgyasaṃvardhanam / yaḥ prātaḥ śṛṇuyātpaṭhatyanudinam śrīkālīdāsoditam stotram maṅgaladāyakaṃ śubhakaram prāpnotyamāṣṭaphalam //*

सौम्योदङ्मुखपीतवर्णमगधश्चात्रेयगोत्रोद्भवो
बाणेशानदिशः सृहृच्छनिभृगुः शत्रुः सदा शीतगुः /
कन्या युग्मपतिर्दशाष्टचतुरः षण्णेत्रकः शोभनो
विष्णुः पौरुषदेवते शशिसुतः कुर्यात् सदा मङ्गलम् //

Brhaspati

जीवश्चाङ्गिरगोत्रजोत्तरमुखो दीर्घोत्तरे संस्थितः
पीतश्वत्थसमिच्च सिन्धुजनितश्चापोऽथ मीनाधिपः /
सूर्येन्दुक्षितिजप्रियो बुधसितौ शत्रू समाश्वापरे
सप्ताङ्गद्विभवः शुभः सुरगुरुः कुर्यात् सदा मङ्गलम् //

Śukra

शुक्रो भार्गवगोत्रजः सितनिभः प्राचीमुखः पूर्वदिक्
पञ्चाङ्को वृषपस्तुलाधिपमहाराष्ट्राधिपोदुम्बरः /
इन्द्राणीमघवानभौ बुधशनीमित्रे ऽर्कचन्द्रौ रिपू
षष्ठो द्विर्दशवर्जितो भृगुसुतः कुर्यात् सदा मङ्गलम् //

Śanaīśvara

मन्दः कृष्णनिभस्तु पश्चिममुखः सौराष्ट्रकः काश्यपः
स्वामी माकरकुम्भयोर्बुधसितौ मित्रे समश्चाङ्गिराः /
स्थानं पश्चिमदिक् प्रजापतियमौ देवौ धनुष्यासनः
षट्त्रिंस्थः शुभकृच्छनी रविसुतः कुर्यात् सदा मङ्गलम् //

Rāhu

राहुः सिंहलदेशजश्च निर्ऋतिः कृष्णाङ्गशूर्पासनो
यः पैठीनसिगोत्रसम्भवसमिहूर्वामुखो दक्षिणः /
यः सर्पादाधिदेवते च निर्ऋतिः प्रत्याधिदेवः सदा
षट्त्रिंस्थः शुभकृच्छ सिंहिकसुतः कुर्यात् सदा मङ्गलम् //

Ketu

केतुर्जेमिनिगोत्रजः कुशसमिह्वयव्यकोणे स्थित-
श्चित्राङ्गध्वजलाञ्छनो हिमगुहा यो दक्षिणाशामुखः /
ब्रह्मा चैव सचित्रचित्रसहितः प्रत्याधिदेवः सदा
षट्त्रिंस्थः शुभकृच्छ बर्बरपतिः कुर्यात् सदा मङ्गलम् //

(d2.2) *dhyāna-mantra-s*:³¹

Sūrya

पद्मासनः पद्मकरो द्विबाहुः पद्मद्युतिः सप्ततुरङ्गवाहनः /
दिवाकरो लोकगुरुः किरीटी मयि प्रसादं विदधातु देवः //

Candra

श्वेताम्बरः श्वेतविभूषणश्च श्वेतद्युतिर्दण्डधरो द्विबाहुः /
चन्द्रोऽमृतात्मा वरदः किरीटी श्रेयांसि मह्यं विदधातु देवः //

Maṅgala

रक्ताम्बरो रक्तवपुः किरीटी चतुर्भुजो मेषगमो गदाभृत् /

³¹ Diese Version ist bei MARĀSINI (2000, 106–107) als Teil der *grahapūjā* im Rahmen von *grahaśāntihoma* aufgeführt.

धरासुतः शक्तिधरश्च शूली सदा मम स्याद् वरदः प्रशान्तः //
 Budha
 पीताम्बरः पीतवपुः किरीटी चतुर्भुजो दण्डधरश्च हारी /
 चर्मासिमृत् सोमसुतः सदा मे सिंहाधिरूढो वरदो बुधोऽस्तु //
 Brhaspati
 पीताम्बरः पीतवपुः किरीटी चतुर्भुजो देवगुरुः प्रशान्तः /
 दधाति दण्डञ्च कमण्डलुञ्च तथाऽक्षसूत्रं वरदोऽस्तु मह्यम् //
 Śukra
 श्वेताम्बरः श्वेतवपुः किरीटी चतुर्भुजो दैत्यगुरुः प्रशान्तः /
 तथाक्षसूत्रञ्च कमण्डलुञ्च दण्डञ्च विभ्रद् वरदोऽस्तु मह्यम् //
 Śani
 नीलद्युतिः शूलधरः किरीटी गृध्रस्थितस्त्रासकरो धनुष्मान् /
 चतुर्भुजः सूर्यसुतः प्रशान्तः सदाऽस्तु मह्यं वरमन्दगामी //
 Rāhu
 नीलाम्बरो नीलवपुः किरीटी करालवक्त्रः करवालशूली /
 चतुर्भुजश्चर्मधरश्च राहुः सिंहाधिरूढो वरदोऽस्तु मह्यम् //
 Ketu
 धूम्रो द्विबाजुर्वरदो गदाभृद् गृध्रासनस्थो विकृताननश्च /
 किरीटकेयूरविभूषिताङ्गः सदाऽस्तु मे केतुगणः प्रशान्तः //

(d2.3) *dhyāna-mantra-s*:³²

Sūrya
 रक्ताञ्जयुग्माभयदानहस्तं केयूरहाराङ्गदकण्डलाढ्यम् /
 बन्धूककान्तिं विलसन्निनेत्रं माणिक्यमौलिं दिननाथमीडे //
 Candra
 कर्पूरस्फटिकावदातमनिशं पूर्णेन्दुविम्बाननं /
 मुक्तादामविभूषितेन वपुषा निर्मकयन्त्रम् तमः /
 हस्ताभ्यां कुमुदं वरञ्च दधतम् नीलालकोद्भासितम् //
 स्वस्याङ्गस्थमृगोदिताश्रयगुणं सोमं सुधाब्धिं भजे //
 Maṅgala
 नमाम्यङ्गारकं रक्तं रक्ताम्बरविभूषितम् /
 जानुस्थवामहस्ताढ्यं भाजनेतरपाणिकम् //
 Budha
 वन्दे बुधं सदादेवं पीताम्बरसुभूषणम् /
 जानुस्थवामहस्ताढ्यं साभयेतरपाणिकम् //
 Brhaspati
 सुवर्णाम् पीतवस्त्रं रत्नावर्णाम्बरोदिकम् /
 किरन्तं दक्षहस्तेन रत्नादीन्वामपाणिना //
 स्पृशन्तम् सम्यगपरम् विपणौ कनकादिकम् /

³² Diese Version ist bei SUVEDĪ (2000b, 490–498) aufgeführt als Element von *grahajapa/-grahadāna*.

नानालङ्कारशोभाढ्यं विद्यासागरपारगम् /
नमाम्यहं सुरगुरुम् अभीष्टफलसिद्धये /

Śukra

शुक्रं नमाम्यासनस्थं मुक्ताभरणभूषितम् /
स्वर्णवासो रत्नधाराचिन्मुद्रान्तकरं हृद्यम् //

Śani

वन्दे शनैश्चरं वक्रदंष्ट्रं नीलविभूषणम् /
वामजानुस्थितं वामकरं दक्षेऽभयं दधत् //

Rāhu

वन्दे राहुं धूम्रवर्णं सर्पकायं कृताञ्जलिम् /
विकृताऽस्यं रक्तनेत्रं धूम्रालङ्कारमन्वहम् //

Ketu

वन्दे केतुं कृष्णवर्णं कृष्णवस्त्रविभूषितम् /
वामोरुन्यस्तसद्गुस्तं सामयेतरपाणिकम् //

(d2.4) *dhyāna-mantra-s* in Mss. der RājT:³³

Sūrya

पद्मासनः पद्मकरः पद्मगर्भः समद्युतिः /
सप्ताश्वरथमारूढः³⁴ द्विभुजः स्यात् सदा रविः //

Candra

श्वेतः श्वेताम्बरधरो दशास्यो हेमभूषणः /
गदापाणिर्द्विबाहुश्च कर्तव्यो वरदः शशी //

Maṅgala

रक्तमाल्याम्बरधरः शक्तिशूलगदाधरः³⁵ /

³³ Diese Version stammt aus E 789/12 – 'Navagrahadhyānastotra', datiert N.S. 964 (1843-4) – bzw. D 70/24 – 'Navagrahārcana', undatiert. Ähnliche Versionen sind in B 36/9 und A 1152/28, wobei hier für Janma eine gänzlich abweichende Formel angegeben ist: *śvetaśvetāambaradharo śītacandabhūṣitaḥ /*

padmāsanastho varado deva janma namo'stu te //

Bei allen diesen Versionen handelt es sich offensichtlich um Anlehnungen an MaP 94, welches sich der grobstofflichen Erscheinung (*svarūpavarṇana*) der *graha-s* widmet: *padmāsanah padmakarah padmagarbbhasamadyutiḥ / saptāśvah saptarajjuśca dvibhujah syāt sadā raviḥ // १ // śvetaḥ svetāambaradharah śvetāśvah śvetavāhanah / gadāpāṇīrdvibāhuśca kartavyo varadaḥ śaśī // २ // raktamālyāambaradharah śaktiśūlagadādharah / caturbhujah śvetaromā varadaḥ syāddharāsutaḥ // ३ // pītamālyāambaradharah karṇikārasamadyutiḥ / khaḍgacarmagadāpāṇīḥ siṃhastho varado budhaḥ // ४ // devadaitiyagurū tadvatpītaśvetau caturbhujau / daṇḍīnau varadau kāryau sākṣasūtrakamaṇḍalū // ५ // indranīladyutiḥ śūlī varado ḡḍhravāhanah / vāṇavāṇāsanadharah kartavyo'rkasutastathā // ६ // nīlasīmhāsanasthaśca rāhuratra praśasyate / dhūmrā dvibāhavaḥ sarve gadīno vikṛtānanāḥ / ḡḍhrāsanagatā nityam ketavaḥ syurvarapradāḥ // ७ // sarve kirīṭīnah kāryyā grahalo-kahitāvahāḥ / hyāṅgulenorccitāḥ sarve śatamaṣṭottaram sadā // ८ //* Diese Passage aus MaP 94 ist auch in ŚARMĀ (1986, 108) bzw. in ŚARMĀ (1995, 139) zitiert.

³⁴ In D 70/24: *saptāśvarathasamsthaśca*.

³⁵ In D 70/24: *śūla śaktidharāya ca*.

चतुर्भुजो मेषगमो वरदः स्याद्धरासुतः //
 Budha
 पीतमाल्याम्बरधरः कर्णिकारसमद्युतिः /
 खड्गचर्मगदापणिः सिंहस्थो वरदो बुधः //
 Brhaspati
 कुङ्कुमामः सुराचार्यस्त्रिदण्डश्च कमण्डलुः /
 अक्षोभयचतुर्बाहुः सुरमन्त्री वरप्रदः³⁶ //
 Śukra
 देवदैत्यगुरस्तद्वत् पीतश्वेतौ चतुर्भुजौ /
 दण्डिनौ वरदौ कार्य्यौ साक्षसूत्रकमण्डलू //
 Śani
 इन्द्रनीलद्युतिः सौरिः वरदो गृद्धवाहनः /
 पाशबाणधरश्चैव कर्तव्यो भास्करसुतः³⁷ //
 Rāhu
 करालवदनो घोरः खड्गशूलि वरप्रदः /
 नीलसिंहासनस्थश्च राहुरत्र प्रशस्यते³⁸ //
 Ketu
 धूम्रा द्विबाहवः सर्वे गदिनो विकृताननाः /
 गृद्धासनगता नित्यं केतवः स्युर्वरप्रदाः³⁹ //
 Janmadeva
 कृष्णाजिनोत्तर्यङ्गं योगपट्टविभूषितं /
 पद्महस्तधरन् देवं जन्मदेवं नमाम्यहम् //

(d2.5) *dhyāna-mantra-s* der KarT:⁴⁰

Sūrya
 बन्धुकजवपुष्पामं रक्तपद्मकरद्वयं /
 अश्वसत्तरथारूढं शान्तिं गच्छतु भास्करः //
 Candra
 शङ्खगोक्षीरवर्णाभं नक्षत्रेशं निशाकरं /
 हंसयानं धृतं पद्मौ ध्यायेत् शान्तिं शीतांभशवं //
 Maṅgala
 लोहितं बोवनीपुत्र लुलुपाशेन राजते /
 कर्त्तिमुण्डधृतकरौ शान्तिं कुर्ष्वन्तु भूमिजः //

³⁶ In D 70/24: *pītamālyām varadharaḥ svarṇavarṇasamaprabhaḥ / vṛddhābhāva gurur jñeyah sākṣasūtrakamaṇḍaluḥ //*

³⁷ In D 70/24: *indranīladyutiḥ sauriḥ varado gr̥ddhravāhanaḥ / bāṇabāṇāsanadharo kartavyo'rkasutaḥ sadā //*

³⁸ In D 70/24: *karālavadanaṃ ghoraṃ khadgacarmadharaṃ karaṃ / nīlasimhāsanasthāya āhaveṣu mahāvalī //*

³⁹ In D 70/24: *syurmahābalāḥ.*

⁴⁰ Version aus E 1462/16: Navagrahabalividhi; das Manuskript stammt aus der Hand von Bhīmadeva Karmācārya und ist auf Mikrofilm in den NA.

Budha
 सौम्यं स्वर्णाभवपुषं सिंहस्योपरि संस्थितं /
 बाणं चापञ्च बिभ्राणं शान्तिं यच्छतु रौहिणीं //
 Brhaspati
 तप्तकाञ्चनवर्णाभं कुण्डिकावरशोभितं /
 गजासनः असुराचार्य्यः शान्तिं ददातु वः सदा //
 Śukra
 श्वेतवर्णं सरोजस्थं कुण्डिकाभयधारिणं /
 शान्तिरस्तु समाचाशु नमेहंदिति जानुगुरुं //
 Śani
 कृशाङ्गिन्द्रीवराभाशः कूर्मासनो रवेः सुतः /
 त्रिदण्डिचामयाभयभ्यां च शान्तिं करोतु मन्दुलः //
 Rāhu
 कृष्णाजनाभं चार्द्धाङ्गं चन्द्रसूर्य्यकरद्वयं /
 सैहिकायाः सुतः शान्तिं करोतु सततं तव //
 Ketu
 धूम्रवर्णमहारौद्रं खड्गमुष्टिञ्च बिभ्रति /
 केतुस्त्वं शान्तिकास्यन्तु ग्रहपीडा व्यपोहतु //
 Janma
 श्वेतवर्णं वृषस्थञ्च योगपट्टविभूषितं /
 उमया सहितो जन्म शान्तिं सप्तर्षयो मतम् //

Navagrahastotra, -prārthanā

Die unterschiedlich als *sūkta*, *stotra*, *stuti*, *stava*, *prārthanā* benannten Hymnen an die Navagraha zeichnen sich, im Gegensatz zu den *mantra-s*, nicht durch ihre Formelhaftigkeit, sondern durch ihre dichterische Qualität aus. Mit Ausnahme der unter (e1.1) wiedergegebenen, aus dem YV zitierten Hymnen stellen sie Werke von Dichtern dar, die, im Rahmen der vorgegebenen Versmasse, den Lobpreis der Gottheiten zum Ziel hatten, wobei sie sich vornehmlich auf Gottheit-spezifische Epitheta besannen (siehe App. III). Hymnen wie diejenige, welche dem legendären *Vyāsa* zugeschrieben ist (e2.1), wurden zu eigentlichen Klassikern, Kompositionen unterschiedlichen Umfangs wurden aber immer wieder verfasst.⁴¹ Das Verfassen eines Lobpreises stellt an sich eine Huldigung der Gottheit dar; den grössten Anteil an Navagraha-bezogenen Texten in den NA (ca. 800 Einträge) bilden denn auch die als 'Stotra' klassifizierten Manuskripte.

⁴¹ Die frühesten Datierungen unter den *stotra*-Einträgen an alle neun *graha-s* in den NA sind : (a) B 31/39 – 'Navagrahastotra', Palmblatt, Schrift *Nevārī*, Sprache Skt., datiert N.S. 524 (1403-04 n. Chr.), Teil einer 61 fols. umfassenden Sammlung zu verschiedenen Themen; (b) C 18/3 – 'Navagrahastotra', Palmblatt, Schrift *Nevārī* und *Maithili*, Sprache Skt., datiert N.S. 561 (1449-50 n. Chr.), Teil einer 50 fols. umfassenden Sammlung zu verschiedenen Themen.

(e1.1) *navagrahasūkta-s* aus der VS:⁴²

Sūrya – VS 33.30–33, 7.12, 7.16, 13.46, 33.34–43
 Candra – VS 32.1–16
 Maṅgala – VS 26.1–26
 Budha – VS 31.1–22
 Brhaspati – VS 17.33–49
 Śukra – VS 19.71–79⁴³
 Śani – VS 18.1–27
 Rāhu – VS 36.1–24
 Ketu – VS 3.56–63

(e1.2) *navagrahastotra-s*, mit Verweis auf *Purāṇa-s*:⁴⁴

Sūrya
 नवग्रहाणां सर्वेषाम् सूर्यादीनां पृथक् पृथक् /
 गिडां चक्रुः महाराज जायते सततं नृणाम् // १ //
 पीडानाशाय राजेन्द्र नामानि शृणु भास्वतः /
 सूर्यादीनां च सर्वेषां पीडा नश्यन्ति शृण्वतः // २ //
 आदित्यः सविता सूर्यः पूषा ऽर्कः शीघ्रगो रविः /
 नगत्वष्टा ऽर्य्यमा हंसो हेलिस्तेजोनिधिर्हरिः // ३ //
 दीननाथो दिनकरः सप्तसप्तिः प्रभाकरः /
 विभावसुर्वेदकर्ता वेदाङ्गो वेदवाहनः // ४ //
 हरिदश्वः कालचक्रः कर्मसाक्षी जगत्पतिः /
 पद्मिनीबोधकोणभानुर्भास्करः करुणाकरः // ५ //
 द्वादशात्मा विश्वकर्मा लोहिताङ्गस्तमोनुदः /
 जगन्नाथोऽरविन्दाक्षः कालात्मा कश्यपात्मजः // ६ //
 भूतात्मनो ग्रहपतिः सर्वलोकनमस्कृतः /
 जपाकसुमसंकाशोः भास्वान् अदितिन्दनः // ७ //
 ध्वान्तैर्भासिंहः सर्वात्मा लोकनेत्री विकर्तनः /

⁴² Die in den *grahajapa-vidhī-s* von ANONYM (0000) und ŚARMĀ (1998) aufgeführten *grahasūkta-s* beziehen sich auf die VS. Die *sūkta-* Versionen der *mantra-s* sind metrisch gehalten, was zum Teil zu leichten Variationen führt, wie am Beispiel von śukrasūkta gezeigt. Die bei MARĀSINI (2000, 123–126) aufgeführten, nach den Feueropferungen zu rezitierenden *sūkta-s* entsprechen für Maṅgala bis Ketu deren *mūlamantra* (siehe oben, (a1)), für Rāhu ist dieses mit zwei weiteren Versen ergänzt (VS 27.39–41), als *sūryasūkta* ist VS 33.30–43, als *candrasūkta* VS 34.21–24 angegeben.

⁴³ VS 19.72–79 schliessen je auf dieselbe Passage: *ṛtena sattyamindriyaṃ vipānaṃ śukkramandhasa indrasyendriyamidampayomṛtammadhu //*

⁴⁴ Die hier aufgeführten *stotra-s* bzw. *nāmastotra-s* berufen sich auf purāṇische Quellen. Sie sind in ähnlicher Form zitiert in ŚARMĀ (1996) oder dem unter E 789/12 in den NA katalogisierten 'Navagrahadhyānastotra'; letzteres Manuskript fügt abschliessend je die unter (b2) bzw. unter (e2.1) aufgeführten *mantra-s* an, wobei die fortlaufende Zählung beibehalten wird (anfangs Zeile mit einem * markiert). Die nur bei ŚARMĀ (1996) enthaltenen Abschnitte wurden anfangs Zeile mit einem ◊ gekennzeichnet.

मार्त्तण्डो मिहिरः सुरस्तपनो लोकतापनः // ८ //
 जगत्कर्त्ता जगत्साक्षी शनैश्चरपिता जयः /
 सहस्रारश्मिस्तरणिर्मगवान् भक्तवत्सलः // ९ //
 विवस्वानादिदेवश्च देवदेवो दिवाकरः /
 धन्वन्तरिर् व्याधिहर्त्ता दद्रुकृष्टविनाशनः // १० //
 चराचरात्मा मैत्रेयो ऽभितो विष्णुर्विरोचनः /
 कोकि शोकापहर्त्ता च कमलाकर आत्मभूः // ११ //
 नारायणो महादेवो रुद्रः पुरुष ईश्वरः /
 जीवात्मा परमात्मा च सूक्ष्मात्मा सर्वतोमुखः // १२ //
 इन्द्रो ऽनलो यमश्चैव नैऋतो वरुणो ऽनिलः /
 श्रीद ईशान इन्द्रश्च भौमः सौम्यो गुरुः कवि // १३ //
 सौरिर्विधुन्तुदः केतुः कालः कालात्मको विभुः /
 सर्वदेवमयो देवः कृष्णः कामप्रदायकः // १४ //
 य येतैर्नामभिर्मर्त्या भर्त्यश्स्तौतिदिवाकरम् /
 सर्वपापविनिर्मुक्तः सर्वरोगविवर्जितः // १५ //
 पुत्रवान्धनवान्श्रीमान् ज्ञायते स नसं शयः /
 रविवारे पठेद्यस्तु नामान्येतानि भास्वतः // १६ //
 पीडाशान्तिर्भवेत् तस्य ग्रहाणां च विशेषतः /
 सदाः सुखां अवाप्नोति चायुदीर्घश्च नीरुजम् // १७ //
 * जपाकुसुमसंकाशं कश्यपेयं महाद्युतिं /
 * तमोरिं सर्वपापघ्नं प्रणमामि दिवाकरं // १८ //
 इति भविष्योत्तरपुराणे श्री सूर्य्याष्टोत्तरशतनामस्तोत्रं संपूर्णम् //

Candra

चन्द्रस्य शृणु नामानि शुभदानि महीपते /
 यानि श्रुत्वा नरो दुःखान्मुच्यते नात्र संशयः // १ //
 चन्द्रसुधाकरः सोमराजः कुमुदप्रियः /
 लोकप्रियः शुभ्रभानुश्चन्द्रमा रोहिणीपतिः // २ //
 शशि हिमकरो राजाः द्विजराजो निशाकरः /
 आत्रेय ईन्द्रः शीतांशुरोषधीशः कलानिधिः // ३ //
 जैवातृको रमा अभ्राता क्षीरोदारणवसंभवः /
 नक्षत्रनायकः शम्भुः शिरश्रूडामणिर्विधुः // ४ //
 तमोहर्ता नभोदीपो नामान्येतानि यः पठेत् /
 प्रत्यहं भक्तिसंयुक्तस्तस्य पीडा विनश्यति // ५ //
 ग्रहादीनाम् च सर्वेषां भवेच्चन्द्रबलम् सदा /
 * दधिशङ्खतुषाराभम् क्षीरोदारणवसंभवः // ६ //
 * नमामि शशिनम् देवं शम्भोर्मुकुटभूषणं //
 ◇ इति श्रीस्कन्दपुराणे चन्द्रमसोऽष्टाविंशतिनामानि सम्पूर्णम्

Maṅgala

अङ्गारको शक्तिधरो लोहिताङ्गो धरासुतः /
 कुमारो मङ्गलो भौमो महाकायो धनप्रदः // १ //
 ऋणहर्त्ता वृष्टिकर्त्ता रोगकृद्रोगनाशनः /
 विदुत्प्रभो वनकरं कमदो धनदन्कुजः // २ //

सामगानप्रियो रक्तवस्त्रो रक्तायतेक्षणः /
लोहितो रक्तवर्णश्च सर्वकर्मावरोधकः // ३ //
रक्तमाल्यधरो हेमकुण्डली ग्रहनायकः /
नामान्येतानि भौमस्य यः पठेत् सततं नरः // ४ //
ऋणं च तस्य दौर्भाग्यं दारिद्र्यं च विनश्यति /
धनमाप्नोति विपुलं स्त्रियं चैव मनोरमाम् // ५ //
वंशोद्घोतकरं पुत्रम् लभते नात्र संशयः /
योऽर्चयेदह्नि भौमस्य मङ्गलं बहुपुष्पकैः // ६ //
सर्वं नश्यति पीडा च तस्य ग्रहकृतं ध्रुवम् //
* धरिण्या गर्भसंभूतं विद्युत्तेजसमप्रभं /
* कुमारम् शक्तिहस्तं च अङ्गारं प्रणमाम्यहं ////
इति स्कन्दपुराणे भौमस्तोत्रं सम्पूर्णम् //

Budha

बुधो बुद्धिमतां श्रेष्ठो बुद्धिदाता धनप्रदः /
प्रियंगुकलिकाश्यामः कंजनेत्रो मनोहरः // १ //
ग्रहोत्तमो रौहिणेयो नक्षत्रेशो दयाकरः /
विरुद्धकार्यहर्ता च सौम्यो बुद्धिविवर्द्धनः // २ //
चन्द्रात्मजो विशालाप्तः ज्ञानदो ज्ञानिनायकः /
ग्रहपीडाहरो दारपुत्रधान्यपञ्चप्रदः // ३ //
लोकप्रियः सौम्यमूर्तिर्गुणदो गुणवत्सलः /
पञ्चविंशतिनामानि बुधस्येतानि यः पठेत् // ४ //
स्मृत्वा बुधं सदा तस्य पीडाः सर्वा विनश्यति /
दक्षिणे वायवे ह्यशु लभते च मनोगतम् // ५ //
* प्रियंगुकलिकाश्यामं रूपेणाप्रतिमं बुधं /
* सौम्यं सौम्यगुणोपेतम् नमामि शशिनः सुतं // ६ //
* इति पद्मपुराणे बुधपञ्चविंशतिनामस्तोत्रम् संपूर्णम् //
◇ इति श्रीस्कन्दपुराणे बुधपञ्चविंशतिनाम(स्तोत्रम्) संपूर्णम् //

Brhaspati

गुरुर्बृहस्पतिर्जीवः सुराचार्यो विदांवरः /
वागीशो धिषणो दीर्घोश्मश्रुः पीताम्बरो सुधीः // १ //
सुधादृष्टिर्गहाधीशो ग्रहपीडापहारकः /
दयाकरः सौम्यमूर्तिः स्वर्णाभः कुंकुमद्युतिः // २ //
लोकपूज्यो लोकगुरुर्नीतिजो नीतिकारकः /
तारापतिश्चाङ्गिरसो वेदवेद्यः पितामहः // ३ //
भक्त्या बृहस्पतिर् स्मृत्वा नामान्येतानि यः पठेत् /
अरोगी बलवान् श्रीमान् पुत्रवां संभवेन्नरः // ४ //
जीवेद्वर्षशतं मन्यां पापं चास्य विनश्यति /
यः पूजयेद्गुरुदिने पीतगन्धाक्षताम्बरैः // ५ //
पुष्पदीपोपहारैश्च पूजयित्वा बृहस्पतिम् /
ब्राह्मणान् भोजयित्वा च पीडाशान्तिर्भवेद्गुरोः // ६ //
* देवानाश्च ऋषीणाञ्च गुरुं काञ्चनसन्निभं /

* ब्रह्ममूर्तिस्त्रिलोकेशं प्रणमामि बृहस्पतिम् // ७ //
इति स्कन्दपुराणे बृहस्पतिस्तोत्रम् संपूर्णम् //

Śukra

शुक्रः काव्यः शुक्ररेताः शुक्राम्बरधरः सुधीः /
हिमाकुन्दवलः शुभ्रांशुः शुक्रभूषणः // १ //
नीतिज्ञो नीतिमूर्तितीम् मार्गगामी ग्रहाधिपः /
इमम् वेदवेदाङ्गपारमः कविरात्मवित् // २ //
भार्गवः करुणासिंधुज्ञानसंपत्सुतप्रदः //
शुक्रस्यैतानि नामानि शुक्रं स्मृत्वा तु यः पठेत् // ३ //
आयुर्धनं सुखं पुत्रं लक्ष्मीं च मुनिसत्तमाः //
विदां चैव स्त्रियं तस्मिन् शुक्रस्तुष्टौ ददाति च // ४ //
* हिमकुन्देन्दुसंकाशं दैत्यानां प्रथमं गुरुं //
* सर्वशास्त्रप्रवक्तारं भार्गवं प्रणमम्यहं // ५ //
इति स्कन्दपुराणे शुक्रस्तोत्रम् संपूर्णम् //

Śani

◇ नारद उवाच /
◇ ध्यात्वा गणपतिं राजन् धर्मराजो युधिष्ठिरः /
◇ शौरिः शनैश्चरस्येदं चक्रारस्तवमुत्तमम् // १ //
◇ शिरो मे भास्करो पातु भालं छायासुतोऽवतु /
◇ कोटराक्षो दृशौ पातु शिखिकण्ठनिभः श्रुती // २ //
◇ घ्राणं मे भीषणः पातु भुजौ मे भयदोऽवतु /
◇ ग्रहराजः कटिं पातु सचीनी रविनन्दनः // ३ //
◇ पादौ मन्दगतिः पातु कृत्स्नः पात्वखिलं वपुः /
◇ रक्षामेतां पठेन्नित्यं शनैरामबलैर्युताम् // ४ //
◇ सुखी पुत्री चिरायुश्च स भवेन्नात्र संशयः /

(bei ŚARMĀ (1996) setzen hier die nachfolgenden śloka-s bei fortlaufender Zählung ein)

शौरिः शनैश्चरकृष्णो नीलोत्पलनिभः शनिः /
शुष्कोदरो विशालाक्षो दुर्निरीक्षो विभीषणः // १ //
शिखिकण्ठनिभो नीलछायातपनन्दनः /
कालदृष्टिः कोटराक्षः स्थूलरीमावलीमुखः // २ //
दीर्घो निर्मासगात्रस्तु शुष्को घोषभयानकः /
नीलांशुः क्रोधनो रौद्रो दीर्घश्मश्रुर्जटाधरः // ३ //
अमं दोषं दगतिः खञ्जस्तृप्तः संवर्तको यमः /
ग्रहराजः कराली च सूर्य्यपुत्री रविः शशिः // ४ //
कुजो बुधो गुरुः काव्यो भानुजः सिंहिकासुतः /
कैतुदेवपतिर्वह्निः कृतान्तो नैऋतस्तथा // ५ //
पाशो मरुत्कुबेरश्च ईशानः सुर आत्मभूः /
विष्णुर्हरो गणपतिः कुमारः काम ईश्वरः // ६ //
कर्ता हर्त्रा पालयिता राज्यदो राज्यहारकः /
छायासुतः श्यामलाङ्गो वायुपुत्रो धनप्रदः // ७ //
क्रूरकर्माविधानश्च सर्वकर्मावरोधकः /

तुष्टो रुष्टः कामरूपः कामदो रविनन्दनः // ८ //
 ग्रहपीडाहरः शान्तो नक्षत्रेशो ग्रहेश्वर /
 स्थिरासनः स्थिरगतिर्महाकायो महाबलः // ९ //
 महाप्रभो महाकालः कालात्मा कालकालकः /
 आदित्यभयदाता च मृत्युरादित्यनन्दनः // १० //
 शतभिगृक्षदपति त्रयोदशीतिथिप्रियः /
 तिथ्यात्मकस्तिथिगणो नक्षत्रगणनायकः // ११ //
 योगराशिमुहूर्तादिपतिर्दिनयतिः प्रभुः /
 शमिपुष्पप्रियः श्यामस्रैलोक्यभयदायकः // १२ //
 नीलवालः कृपासिंधुनीलाञ्जनचयच्छविः /
 सर्द्धरोगहरो देवः सिद्धो देवगणसुतः // १३ //
 अष्टोत्तरशतं नाम्नां शौरैश्छायासुतस्यच /
 पठेन्नित्यं तस्य पीडाः समस्ता नश्यति ध्रुवम् // १४ //
 कृत्वा पूजां पठेन्मर्त्यो भक्तिमान्यः स्तव सदा /
 विशेषतः शनिदिने पीडा तस्य विनश्यति // १५ //
 जन्मलग्ने स्थिते वापि गोचरे क्रुरराशिगे /
 दशासु च गते शौरौ तदा स्तवमिदं पठेत् // १६ //
 पूजयेद् यः शनिभक्त्या शामिपुष्पाक्षिताम्बरैः /
 विहाय लोहप्रतिमां रोगदुःखाद्विमुच्यते // १७ //
 वाधाचान्यग्रहाणां च यः पठेत्तस्य विनश्यति /
 भीतो भयाद्विमुच्यते बद्धो मुच्येत बन्धनात् // १८ //
 रोगी रोगाद्विमुच्येत नरः स्तवमिदं पठन् /
 पुत्रबान्धनवाञ्छैव जायते नात्र संशयः // १९ //
 नारद उवाच /
 स्तवं निशम्य पार्थस्य प्रत्यक्षोऽमुच्छनैश्चरः /
 दत्त्वा राज्ञे वरं कामं शनिश्चान्तर्दधे तदा // २० //
 * नीलाञ्जननिभं देवं रविपुत्रं महाग्रहं /
 * छायाया गर्भसंभूतं प्रणमामि शनिश्चरं // २१ //
 ◇ इति श्रीभविष्योत्तरपुराणे शनैश्चरस्याष्टोत्तरशतनामस्तोत्रम् सम्पूर्णम् //

Rāhu

◇ स्कन्द उवाच /
 राहर्दानवमन्त्री च सिंहिकाचित्तनन्दनः //
 अर्द्धकायः सदाक्रोधी चंद्रादित्यविमर्दनः // १ //
 रौद्रो रुद्रप्रियो दैत्यः स्वर्मानुं भानुभीतिदः /
 ग्रहराजः सुधाछायी राकातिथ्यभिलाषुकः // २ //
 कालदृष्टिः कालरूपः श्रीकांठहयाश्रयः /
 विधुन्तुदः सैहिकेयो घोररूपो महाबलः // ३ //
 ग्रहपीडाकरो दंष्ट्री रक्तनेत्रो महोदरः /
 पञ्चविंशतिनामानि स्मृत्वा राहुं सदा नरः // ४ //
 यः पठेत्महती पीडा तस्य नश्यन्ति केवलम् /
 आरोग्यं पुत्रमतुलं श्रियं चान्यं पशुस्तथा // ५ //
 ददाति राहुस्तस्मै यः पठते स्तोत्रमुत्तमम् /

सततं पठ्यते यान् जीवेद्वर्षशतं नरः // ६ //
 * अर्द्धकायं महावीर्यं चन्द्रादित्यविमर्द्धकं /
 * शिंहिकागर्भसम्भूतं राहुं नित्यं नमाम्यहं // ८ //
 इति स्कन्दपुराणे राहुस्तोत्रं सम्पूर्णं //

Ketu

केतुः कालकलयिता धूमकेतुर्विवर्णकः /
 लोककेतुर्महाकेतुर्मन्दकेतुभयप्रदः // १ //
 रौद्रो रुद्रप्रियो रुद्रः क्रूरकर्म्मा सुगन्धकृत् /
 पलालधूमसंकाशश्चित्रवस्त्रधरो ऽन्तकृत् // २ //
 * चित्रछागबलीप्रीतिविचित्रछागवाहनः /
 * विचित्रकर्म्मफलदश्चित्रयज्ञोपवीतकः // ३ //
 तारागणविमन्दी च जैमिनेयो ग्रहाधिपः /
 पञ्चविंशतिनामानि केतोर्य सततं पठेत् // ४ //
 तस्य नश्यति वाधाश्च सर्वाः केतुप्रसादतः /
 धनधान्यपशूनांच भवेद्बुद्धिर्न संशयः // ५ //
 * पलालधूमसंकाशं ताराग्रहनमस्कृतं /
 * रौद्रं रौद्रात्मिकं घोरं त्वं केतुं प्रणमाम्यहं // ६ //
 इति श्रीस्कन्दपुराणे केतुपञ्चविंशतिनामस्तोत्रं संपूर्णं //

* Janma

* शुभ्रांभोऽरुहम् संकाशं सर्वदेवनमस्कृतं //
 * सर्वोऽयं जन्मकालेषु जन्मदेवं नमाम्यहं // १ //

(e2.1) *navagrahastotra*:⁴⁵

जपाकुसुमसङ्काशं कश्यपेयं महाद्युतिम् /
 तमोरिं सर्वपापघ्नं प्रणतोऽस्मि दिवाकरम् // १ //
 दधिशङ्खतुषारामं क्षीरोदार्यवसम्भवम् /
 नमामि शशिनं सोमं शम्भोर्मुकुटभूषणम् // २ //
 धरणीगर्भसम्भूतं विद्युत्कान्तिसमप्रभम् /
 कुमारं शक्तिहस्तं तं मङ्गलं प्रणमाम्यहम् // ३ //
 प्रियङ्गुकलिकाश्यामं रूपेणाप्रतिमं बुधम् /
 सौम्यं सौम्यगुणोपेतं तं बुधं प्रणमाम्यहम् // ४ //
 देवानां च ऋषीणां च गुरु काञ्चनसन्निभम् /
 बुद्धिभूतं त्रिलोकेशं तं नमामि बृहस्पतिम् // ५ //

⁴⁵ Eine sehr geläufige Version eines *navagrahastotra* besteht aus den unter (b2) aufgeführten neun *mantra-s*, welche je nach Version durch drei bis *śloka-s* ergänzt werden. Dieses *stotra* ist regelmässig in *stotra*-Sammlungen abgedruckt, zudem in JoPa S. 37 und ToPa S. 75–77 (je V.S. 2059). Es erscheint ferner in Ritualtexten der RājT wie in ŚARMĀ (1988, 156–157) oder in '*Navagrahārcana*' (Manuskript der NA, katalogisiert unter D70/24), schliesslich ähnlich in Manualen der VajT (VAJRĀCĀRYA, 1994, 149–150). Es wurde von Gudrun Bühnemann ins Englische (BÜHNEMANN, 1984) bzw. ins Deutsche (BÜHNEMANN, 1986, 46–47) übersetzt.

हिमकुन्दमृणालाभं दैत्यानां परमं गुरुम् /
 सर्वशास्त्रप्रवक्तारं भार्गवं प्रणमाम्यहम् // ६ //
 नीलाञ्जनसमाभासं रविपुत्रं यमाग्रजम् /
 छायामार्तण्डसंभूतं तं नमामि शनैश्चरं // ७ //
 अर्धकायं महावीर्यं चन्द्रादित्यविमर्दनम् /
 सिंहिकागर्भसंभूतं तं राहुं प्रणमाम्यहम् // ८ //
 पलाशपुष्पसङ्काशं तारकाग्रहमस्तकम् /
 रौद्रं रौद्रात्मकं घोरं तं केतुं प्रणमाम्यहम् // ९ //
 इति व्यासमुखीद्वीतं यः पठेत्ससमाहितः /
 दिवा वा यदि वा रात्रौ विघ्नशान्तिर्भविष्यति // १० //
 नरनारीनृपाणां च भवेद्दुःस्वप्ननाशनम् /
 ऐश्वर्यमत्तुलं तेषामारोग्यं पुष्टिवर्धनम् // ११ //
 ग्रहनक्षत्रजा पीडास्तस्कराग्निसमुद्भवाः /
 ताः सर्वाः प्रशमं यान्ति व्यासो ब्रूते न संशयः // १२ //

(e2.2) navagrahastotra:⁴⁶

Sūrya

कलिङ्गदेशसंजात विशाखासप्तमीभव /
 काश्यपेयाधिदैवत्य क्षेत्र जात नमोऽस्तु ते // १ //
 पद्मासनः पद्मकरः पद्मगर्भः समद्युतिः /
 सप्ताश्वरथसंस्थश्च द्विभुजः स्यात् सदारविः // २ //
 जपाकृसुमसंकासं काश्यपेयं महाद्युतिम् /
 तमोरिं सर्वपापघ्नं प्रणतोस्मि दिवाकरं // ३ //
 ग्रहाणामादिरादित्यो लोकरक्षणकारकः /
 विषमस्थानसम्भूतां पीडां हरतु मे रविः // ४ //

Candra

ज्येष्ठकृष्णचतुर्दश्यां कृत्तिकायां समुद्भवः /
 आत्रेयगोत्र देवानां वैश्यजात नमोऽस्तु ते // १ //
 श्वेतः श्वेताम्बरधरो दशाश्वः श्वेतभूषणः /
 गदापाणिर्द्विबाहुश्च कर्तव्यो वरदः शशी // २ //
 दधिश्ङ्खतुषारामं क्षीरोदारणवसम्भवम् /
 नमामि शशिनं सोमं शम्भोर्मुकुटभूषणम् // ३ //
 रोहिणीशः सुधामूर्तिः सुधागात्रः सुधासनः /
 विषमस्थानसम्भूतां पीडां हरतु मे विधुः // ४ //

Maṅgala

पूर्वाषाढादशम्याञ्च अवन्त्यवनिसंभवः /
 भारद्वाजोद्भवं भौममादिदेवं नमामि तम् // १ //
 रक्तमाल्याम्बरधरः शक्तिशूलगदाधरः /

⁴⁶ Diese Serie von *grahastotra-s* ist annähernd identisch in JOŠĪ (1995) bzw. JOŠĪ (1999) oder SUVEDĪ (2000a, 64ff.) aufgeführt; letzteres Handbuch ist je mit einer sinngemässen Übersetzung ins Nepali ergänzt. Ihrem Inhalt nach stellen diese Hymnen eine Mischform von *dhyāna*, *stotra* und *prārthanā* dar.

चतुर्भुजो मेषगृहो वरदः स्याद् धरासुतः // २ //
 धरणीगर्भसंभूतं विद्युत्कान्तिसमप्रभम् /
 कुमारं शक्तिहस्तं च मङ्गलं प्रणमाम्यहम् // ३ //
 भूमिपुत्रो महातेजो जगतां भयकृत्सदा /
 वृष्टिकृद्दृष्टिहर्ता च पीडां हरतु मे कुजः // ४ //
 विघ्नेश्वराय वीराय विश्वरूपाय ते नमः /
 सर्वविघ्नहरं देवं सर्वशान्तिं नमाम्यहम् // ५ //

Budha

धनिष्ठाद्वादशीजन्म मगधेशकुलोद्भव /
 बुधाय शूद्रवर्णाय बुध वैश्य नमोऽस्तु ते // १ //
 पीतमाल्याम्बरधरः कर्णिकारसमद्युतिः /
 खड्गचर्मगदापाणिः सिंहस्थो वरदो बुधः // २ //
 प्रियङ्गुकलिकाश्यामं रूपेणाप्रतिमं बुधम् /
 सौम्यं सौम्यगुणोपेतं तं बुधं प्रणमाम्यहम् // ३ //
 उत्पातरूपो जगतां चन्द्रपुत्रो महाद्युतिः /
 सूर्यप्रियकरो विद्वान् पीडां हरतु मे बुधः // ४ //

Brhaspati

सिन्धुदेशसमुत्पन्न फाल्गुनैकादशी तिथौ /
 ब्रह्मणो ब्रह्मदेवत्यं नमस्तुभ्यं बृहस्पते // १ //
 देवदैत्यगुरुर्जीवः पीतवर्णश्चतुर्भुजः /
 दण्डधृग् वरधृक् श्रेष्ठः साक्षसूत्रकमण्डलुः // २ //
 देवानां च ऋषीणां च गुरुं काञ्चनसन्निभम् /
 बुद्धिभूतं त्रिलोकेशं तं गुरुं प्रणमाम्यहम् // ३ //
 देवमन्त्री विशालाक्षः सदा लोकहिते रतः /
 अनेकशिष्यमध्यस्थः पीडां हरतु मे गुरुः // ४ //

Śukra

पुण्ये भोजकटे देशे नवम्यां भार्गवोद्भव /
 शुक्र शुक्राधिदैवत्यं विप्रजात नमोऽस्तु ते // १ //
 दैत्यदेवगुरुर्मन्त्री श्वेतवर्णश्चतुर्भुजः /
 दण्डिनो वरदो कार्ये साक्षसूत्रकमण्डलुः // २ //
 दैत्यमन्त्री गुरुस्तेषां प्राणदश्च महामतिः /
 प्रभुस्ताराग्रहाणां च पीडां हरतु मे भृगुः // ३ //
 हिमकुन्दमृणालाभं दैत्यानां परमं गुरुम् /
 सर्वशास्त्रप्रवक्तारं भार्गवं प्रणमाम्यहम् // ४ //

Sani

रोहिण्यर्क्षाष्टमीजातः सौराष्ट्रे काश्यपोद्भव /
 यमाधिकारसंप्राप्त शूद्रजात नमोऽस्तु ते // १ //
 इन्द्रनीलद्युतिः शूली वरदो गृध्रवाहनः /
 खड्गो बाणासनधरः स्मर्तव्योऽर्कसुतः सदा // २ //
 नीलाञ्जनसमाभासं रविपुत्रं यमाग्रजम् /
 छायामार्तण्डसंभूतं तं नमामि शनैश्चरम् // ३ //
 सूर्यपुत्रो दीर्घदेहो विशालाक्षः शिवप्रियः /

मन्दचारः प्रसन्नात्मा पीडां हरतु मे शनिः // ४ //
 कोणस्थः पिङ्गलो बभ्रुः कृष्णो रौद्रोन्तको यमः /
 सौरिः शनैश्चरो मन्दः पिप्पलादेन संस्तुतः // ५ //
 एतानि दशनामानि प्रातरुत्थाय यः पठेत् /
 शनैश्चरकृता पीडा न कदाचिद् भविष्यति // ६ //
 Rāhu
 पैठीनसकुलेऽमायां भरण्यां मलयेऽवनौ /
 जातः कालाधिदैवत्य शूद्रजात नमोऽस्तु ते // १ //
 करालवदनः खड्गचर्मशूलवरैर्युतः /
 नीलसिंहासनस्थाश्च राहुरत्र प्रशस्यते // २ //
 अर्धकायं महावीर्यं चन्द्रादित्यविमर्दनम् /
 सिंहिकागर्भसंभूतं तं राहं प्रणमाम्यहम् // ३ //
 महाशिरा महावक्रो दीर्घद्वष्ट्रो महाबलः /
 अतनुश्रीर्ध्वकेशश्च पीडां हरतु मे तमः // ४ //
 Ketu
 अश्लेषायां कुशेऽमायां जातो गोत्रे हि जैमिनेः /
 चित्रगुप्ताधिकारस्यः शूद्रजात नमोऽस्तु ते // १ //
 धूम्रो द्विबाहवः सर्पो गदी च विकृताननः /
 गृद्धासनगतो नित्यं केतुः स्याद् वै वरप्रदः // २ //
 पलाशपुष्पसंकाशं तारकाग्रहमस्तकम् /
 रौद्रं रौद्रात्मकं घोरं तं केतुं प्रणमाम्यहम् // ३ //
 अनेकरूपवर्णैश्च शतशोऽथ सहस्रशः /
 उत्पातरूपो जगतां पीडां हरतु मे शिखी // ४ //

(e2.4) navagrahastotra der KarT:⁴⁷

Sūrya
 रक्तवर्णो महातेजा रक्तपद्मसुधारणः /
 सप्तास्वरथमारुढं ग्रहराजं नमाम्यहं //
 Candra
 अमृतांशं महातेजं पुण्डरीककराधरं /
 हंसासनास्थितं देवं नमाम्यमृतनन्दनम् //
 Maṅgala
 स्कन्दरूपधरं देवं शक्तिहस्तं हुतासनं /
 लोहिताङ्गं महातेजं भूसूतं प्रनमाम्यहम् //

⁴⁷ Version aus A 1233/13, einem *bhairavāgni*-Manual der KarT (im Katalog der NA fälschlicherweise als 'Navagrahayāgavidhi' bezeichnet); diese *stotra-s* begleiten die anfangs des *bhairavāgnihoma* zu vollziehenden Opferungen an die *graha-s* plus Janma. Am Schluss der Opferungen an die *graha-s* nennt das *vidhi* eine alternative Kurzform: *sūryyaḥ samo mahīputro budho devagururbhṛguḥ / śanaīścaraḡraho rāhuḥ ketu janma namāmyahaḡ //*

Budha

पद्मासनास्थितं देवं सौम्यपुत्रं शुभान्वितम् /
नारायणाधिदेवेशं बुधरूपं नमाम्यहम् //

Br̥haspati

वाचष्पतिं महादीप्तं पीताम्बरविभूषितं /
शुक्रादीनां गुरुस्त्वञ्च तस्मै श्रीगुरवे नमः //

Śukra

शुक्रं दैत्यगुरुं देवं शुभ्ररूपं महाकविम् /
शुक्राधिदेवताहस्तं नमामि भृगुनन्दनं //

Śani

दिवाकरसुतं श्रीमाच्छायाहृदयनन्दनं /
नीलाञ्जनरजोदीप्तिं जस्थं (हस्तं?) शनैश्चरम् //

Rāhu

कालाधीपं महाक्रोधं सिंहिकातनुसंभवं /
अर्द्धाङ्गं कृष्णवर्णाभं नमामि राहुदेवताम् //

Ketu

अर्धाङ्गं भुजगाकारं खड्गहस्तं विचित्रकं /
जैमिनिगौत्रसंभूतं नमामि केतुदेवताम् //

Janma

ॐ श्वेतश्वेताम्बरधरं श्वेतचन्दनभूषितं /
उमया सहितं देवं जन्मदेवं नमाम्यहम् //

(e2.5) *navagrahastotra* der KarT:⁴⁸

Sūrya

बन्धूकपुष्पसंकाशं रक्तोत्पलसमप्रभं /
लोकनाथो जगद्दीप शान्तिं यच्छतु भास्करः //

Candra

हिमशङ्कुमृणालाभं काशपुष्पनिभोऽपि वा /
शशाङ्क रोहिणीभक्ता सदाशान्तिं प्रयच्छमे //

Maṅgala

धरणीगर्भसंभूतः बन्धुजीवकसन्निभः /
शान्तिं ददातु वो नित्यं कुमाराङ्गारकः सदा //

Budha

रोहिणीगर्भसम्भूतः कर्णिकारदलद्वुतिः /
सोमपुत्रो महातेजो बुधः शान्तिं प्रयच्छतु //

Br̥haspati

सिवलीकलिकाकारः शुभारोगायुः प्रदो विभुः /
देवमन्त्री महातेजो गुरुः शान्तिं प्रयच्छतु //

⁴⁸ Version aus E 1462/16 – Navagrahabalividhi; das Manuskript stammt aus der Hand von Bhīmadeva Karmācārya.

Śukra

काशपुष्पप्रतिकाशः शुक्रवर्णविभूषितः /
शान्तिं ददातु वो नित्यं दैत्यमन्त्रिश्च भार्गवः //

Śani

नीलोपलदलस्यामो भिन्नाञ्जननिभोऽपि वा /
शनैश्चरग्रहः पुंसां सदा शान्तिं प्रयच्छतु //

Rāhu

अतशीपुष्पसङ्कासो नीलाञ्जननिभोऽपि वा /
शान्तिं ददातु वो नित्यं राहुश्चन्द्रार्कमर्दनः //

Ketu

सिन्दूररुचिराकारो रक्तपद्मनिभोऽपि वा /
केतवो रक्तनेत्राङ्गः सदा शान्तिं प्रयच्छतु //

Janma

वर्णव्यावर्णने चैव कीर्त्तितास्ते नवग्रहाः /
शान्तिं ददातु वो नित्यं सर्वेषामपि सर्वदा //

(e2.6) *navagrahastava* aus B 36/9:⁴⁹

ॐ नमः श्रीनवग्रहायः //

जातेदेशकलिंग कास्यपकुल ऋषे विशाषान्विते सप्तम्यामधिपे स्वराग्नि कपिले गृह्णन्ति
पूज्याहतिं /

दानं ध्येनु सुधूपङ्कं दुरुवलिं देयात्-हविक्ष प्रियं मध्ये पङ्कज वृत मण्डल गतं नोमि
सदा(हं) भास्करं // १ //

दत्त्वा सखनमेरुधूपयशा हत्वाग्निते पिङ्गल ऋक्षे कृतिक जन्म भूमि दिवशे कृत्याधिके
मण्डले /

कोने बंधुगते समुद्र दिवशे आत्रेय गोत्राञ्जुजा वंदे सोम उमाधिदेवमपसु प्रत्याधिपोयं
नमः // २ //

जाम्ये लोहिततिश्च मण्डलगतं पूर्वा च माषाढके भारद्वाजकुले मवन्ति दसमी
स्कंधाय प्रत्याधिपौ /

धुपं गुगुलु धूमकेतु दहन(खि)खी(डा)रानमिश्रं गुडं रक्तं यस्य मनद्गुहं प्रियसदा नित्यं
नमो मंगले // ३ //

ईशे चापकृतिं बुधस्य मधिपे नारायनं वैष्णवं द्वादस्यामगधास्ति संभव विशे ताराधनि-
ष्ठातुजा /

धूपं सजरशेशवह्निजठरं प्रीनन्ति मुद्गोदनं पुष्टिं हेमप्रदेन यस्य मनसो नित्यं
नमोबोधने // ४ //

प्रीतिर्यस्य घृताक्षतेन सखिभिः जवानम् बलिं देशेसिन्धु सफल्गुणौतरजुगे वस्त्रं च
देयं सदा /

सौम्यं पङ्कजः कस्यपो गिरिधिया ब्रह्मादिदेवेन्द्रिया सा विप्रेद बृहस्पते मखमुखे
नोमि सदाहं गुरुं // ५ //

जखवल्लभः हाटकाग्नि न(इ)ममि देयं द्युतानं बलिं पुष्पे भागवट स जात नवमिं

⁴⁹ Version aus B 36/9 (vgl. S. 276); das *stava* erscheint auf den fols. 20b–23a.

खल्वाट धूपं दहे /
 दानदाश्व महा मुखस्य कुरुते शुक्रस्य शक्राधिपे वेदाश्रसित पूर्वं मण्डलगतं प्रत्य
 (xxx) यनी // ६ //
 सूद्रे कास्यप संभवेष्टमदिने शौराष्टरोर्हीनजा धूप चागुरुदेयगंन कृसरं तेजाम्निजा
 वल्लभा /
 दीर्घं चापि कृति पश्चिमे सनिमयं प्राजापतिपत्यधि पुष्टिं चायुबलप्रदेनमसौ नित्यं
 नमो गोप्रदे // ७ //
 यस्यापुर्णामि मास जन्म भरणी पाठिन मलयाद्भवं धूपं मेदहुतासनमधु युतप्रीनन्तमां
 सौदने /
 त्यागं सोयश राहुकालमधिपे प्रत्याधि श्रापाय सः सांतिं च कुरु पाहि जज्ञमधुना
 सूद्रीद्भवे सिंहिके // ८ //
 जातप्रवतनष्टमिं दुदिवशेजेमंन्य गोत्रोद्भवे केतो सूद्रकृतां जलिनममिता चिद्रादि
 ब्रह्मापदं /
 यस्यारुद्रकृहतासनाग्नि सयुतं बिल्वस्य धूपदहे चित्राणं प्रियच्छागदानमधिपे सान्तिं
 च पुष्टिङ्करुः // ९ //
 जन्मक्रमधिपाग्निपावकदहे प्रत्याधि ब्रह्मापदं दानं वस्त्रमनेकरत्नविविधा सज्या च
 भूमि गवा /
 पुष्प चार्घ्य सधूप मंनवलिभितेजाग्नियो ज्वलका जातिस्त्वं ग्रहराज ऋक्षयुक्ता नोमि
 सदा सान्तिकं // १० //
 इति श्रीश्री अरिमलदेवकृतस्तवं समाप्तमिति //

(e2.7) navagrahastotra der RājT:⁵⁰

Sūrya

कलिङ्गदेशसंजात विशाखासप्तमी भवः /
 कश्यपस्याधिदैवत्वं क्षत्रिजातिं नमोस्तुते //
 यथाकर्मणि शरीरे रविजन्य सर्वारिष्टशान्तियर्थं रविग्रहार्चनविधिं सर्वं परिपूर्णम् अस्तु//

Candra

सोमऋष्णचतुर्दश्यां कृत्तिकायां समुद्भवः /
 आत्रेयगोत्रसंजात निशाकर नमोस्तुते //
 यजमानस्य यथाकर्मणि शरीरे सोमग्रहजन्य सर्वारिष्टशान्तियर्थं सोमग्रहार्चनविधिं
 सर्वं परिपूर्णम् अस्तु //

Maṅgala

क्षितिजः क्षितिकर्माणि पूर्वाषाढासुसंभवः /
 भारद्वाजकुले स्कन्दमङ्गलाय नमो नमः //
 यजमानस्य यथाकर्मणि शरीरे भौमजन्य सर्वारिष्टशान्तियर्थं भौमार्चनविधिं सर्वं
 परिपूर्णम् अस्तु //

Budha

धनिष्ठाद्वादशी जन्ममघदेशात्समुद्भवः /
 नारायणाधिदैवत्वं बुध वैश्य नमोस्तुते //

⁵⁰ Version aus dem *grahārcana-vidhi* von Ratnarāja Rājopādhyāya.

यजमानस्य यथाकर्मणि शरीरे बुधग्रहोत्पन्न सर्वारिष्टशान्तियर्थं बुधग्रहार्चनविधिं सर्वं
परिपूर्णम् अस्तु //

Brhaspati

सिन्धुदेशोत्रफाल्गुन्यामेकादश्यां समुद्भवः /

ब्रह्माधिदैवदेवत्वं विप्रजाति नमोस्तुते //

यजमानस्य यथाकर्मणि शरीरे बृहस्पतिग्रहजन्य सर्वारिष्टशान्तियर्थं बृहस्पतिग्रहार्चनविधिं
सर्वं परिपूर्णम् अस्तु //

Śukra

पुष्यभोगवते देशे नवम्यां भार्गवस्य च /

शुक्रशक्राधिदैवत्वं विप्रजाति नमोस्तुते //

यजमानस्य यथाकर्मणि शुक्रग्रहजन्य शरीरे सर्वारिष्टशान्तियर्थं शुक्रग्रहार्चनविधिं
परिपूर्णम् अस्तु //

Śani

रोहिणीचाष्टमी जातः सौराष्ट्रकश्यपोद्भवः /

यमाधिदैवदेवत्वं शुद्धजाति नमोस्तुते //

यजमानस्य शरीरे सौरिग्रहजन्य सर्वारिष्टशान्तियर्थं शनिग्रहार्चनविधिं परिपूर्णम्
अस्तु //

Rāhu

शाण्डिल्यगोत्रभरणीपूर्णिमामलयोद्भवः /

राहुकालाधिदैवत्वं शुद्धजाति नमोस्तुते // यजमानस्य शरीरे राहुग्रहजन्य सर्वारिष्टशान्तियर्थं

त्रिषड् एकादशस्थ फलप्राप्ति कामः राहुग्रहार्चनविधिं परिपूर्णम् अस्तु //

Ketu

श्रीपर्वत अमावास्यां अश्लेषाजैमनिस्तथा /

चित्रगुप्ताधिदैवत्वं शुद्धजाति नमोस्तुते // यजमानस्य शरीरे केतुग्रहोत्पन्न सर्वारिष्टशान्तियर्थं

केतुग्रहार्चनविधिं परिपूर्णम् अस्तु //

Janma

श्वेतः श्वेताम्बरधरो श्वेतवृषभवाहनः /

उमयासहितो देवो जन्मदेवं नमोस्तुते // यजमानस्य सर्वारिष्टशान्तियर्थं जन्मार्चनविधिं

सर्वं परिपूर्णम् अस्तु //

(e2.8) VajT: navagraha-stuti:⁵¹

Sūrya

जपाकुसुमसंकासं कास्यपेयं महाद्युतिम् //

तमोरिं सर्वपापघ्नं प्रणमामि दिवाकरम् // १ //

⁵¹ Dieses *stotra* ist in VAJRĀCĀRYA (1994, 149–150) aufgeführt. Eine dieser Versionen in vielen Teilen ähnliche Variante, wennwohl bei Sūrya und Candra auf 7 bzw. 4 *pada-s* ausgeweitet, führt VAJRĀCĀRYA (1981, 52–54). Die einzelnen *śloka-s* erscheinen ähnlich im *grahayagye-saphu* von Dharmaratna Vajrācārya, hier jeweils die Feueropferungen an den entsprechenden *graha* abschliessend zu rezitieren. Es besteht bei allen diesen Varianten Ähnlichkeit mit (e2.1).

Candra

दधिशङ्खतुषाराभं क्षीरोदाणेवसम्भवम् //
नमामि शशिनं देवं शभोर्मुकुटभूषणम् // २ //

Maṅgala

धरिण्या गर्भसंभूतं विद्युत्तेजसमप्रभम् //
कुमारं शक्तिहस्तं च अङ्गारं प्रणमाम्यहं // ३ //

Budha

प्रियंगु कलिकाश्यार्म रूपेणा प्रतिमं बुध //
सौम्यं सौम्यगुणोपेतं नमामि शशिनं दनम् // ४ //

Brhaspati

देवानां च ऋषीणाञ्च गुरुं काञ्चनसन्निभं //
ब्रह्ममूर्तित्रिलोकेशं प्रणमामि बृहस्पतिम् // ५ //

Śukra

हिमकुण्डमृनालाभं दैत्यानां परमं गुरुम् //
सर्वशास्त्रप्रवक्तारं भार्गवं प्रणमाम्यहम् // ६ //

Śani

नीलाञ्जननिभं देह रविपुत्रं महाबलम् //
छायाया गर्भसंभूतं प्रणमामि शनिश्चरम् // ७ //

Rāhu

सिंहिकागर्भसंभूतं सर्वदेवभयङ्करम् //
अर्द्धकायं महादीप्तं रहुन्नित्यं नमाम्यहम् // ८ //

Ketu

पलालधूमसंकाशं ताराग्रहनमस्कृतं //
रौद्रं रौद्रात्मकं घोरं त्वां केतुं प्रणमाम्यहं // ९ //

Janma

शुभ्राम्भोऽरुहसंकाशं सर्वदेवनमस्कृतम् //
सिद्धिदं सर्वसत्वानां जन्मदेवं नमाम्यहम् // १० //

navagraha-prārthanā

Die *prārthanā*-Hymnen zeichnen sich aus durch einen impliziten oder expliziten Bezug auf das vorangegangene Ritual und die Formulierung der Bitte um Erfüllung der durch den Vollzug erhofften Wünsche.

(f1) *graha-prārthanā*:⁵²

Sūrya

ॐ ऋग्यजुः सामसंयुक्तं मण्डलं यस्य लिख्यते /
ग्रहाणां प्रबलो नित्यं आदित्यः स प्रसीदतु //

⁵² Das für jeden *graha* separat aufgeführte *prārthanā* ist im Rahmen von *grahajapa*, die abschliessende kurze *pūjā* einleitend, bei ANONYM (0000) und ŚARMĀ (1998) angegeben. Mit dem *prārthanā* erfolgt *gandhādi-pūjā*, welche mit der folgenden, für alle *graha*-s gleichlautenden und mit einem *praṇamana* (Niederbeugung) zu rezitierende Schlussformel abgerundet wird: *śrī-[graha-Name]-devatā prīyatāṃ suprasanno varado bhavatu //*

Candra

ॐ मृगारूढं द्विजं शान्तमौषधीशं वरप्रदम् /
रोहिणीसहितं ध्यायेत् सर्वकामफलप्रदम् //

Maṅgala

ॐ भूमिपुत्रो महातेजाः कुमारो रक्तवाससाः /
ज्वलदङ्गारकश्चैव भौमः शान्तिं ददातु मे //

Budha

ॐ बुधः सोमसुतो नाम प्रतिहारो गृहे गृहे /
आत्मनोऽपि ततस्तत्त्वं बुधः शान्तिं ददातु मे //

Bṛhaspati

ॐ धनधान्यं जयं सौख्यं सौभाग्यं नृपमान्यताम् /
भवन्ति सर्वदा तेषां त्वत्प्रसादात्सुरेश्वर //

Śukra

ॐ गोक्रीरस्फटिको वर्णः शुक्रो नाम महाग्रहः /
असुराणां गुरुर्योऽस्ति शुक्रः शान्तिं ददातु मे //

Śanaīśvara

ॐ सूर्यपुत्रो दीर्घदेहो विशालाक्षः शिवप्रियः /
दीर्घाचारप्रसन्नात्मा शनिः शान्तिं ददातु मे //

Rāhu

ॐ सैहिकेयो महश्रीवो राहुर्नाम महाग्रहः /
ज्योतिषां च प्रवर्धन्ते राहुः शान्तिं ददातु मे //

Ketu

ॐ केतुः कालः कलयिता धूम्रकेतुर्विवर्णकः /
लोककेतुर्महाकेतुः केतुः शान्तिं ददातु मे //

(f2) *graha-prārthanā*:⁵³

ॐ सूर्यः शौर्यमर्थन्दुरुच्चपदवीं सन्मङ्गलं मङ्गलः /
सद्बुद्धिं च बुधो गुरुश्च गुरुतां शुक्रः सुखं शं शनिः //
राहुर्बाहुबलं करोतु सततं केतुः कुलस्योन्नतिम् /
नित्यं प्रीतिकरा भवन्तु मम ते सर्वेऽनुकूला ग्रहाः //
ब्रह्मा मुरारिस्त्रिपुरान्तकारी भानुः शशी भूमिसुतो बुधश्च /
गुरुश्च शुक्रः शनिराहुकेतवः सर्वे ग्रहाः शान्तिकरा भवन्तु //

⁵³ Die hier angegebene Version erscheint identisch bei KOIRĀLĀ (1992, 54) und MARĀSINI (2000, 11) im Anschluss an *kalaśaskandhapradeśa-pūjā*. Ferner taucht sie im Rahmen von *rudrābhīṣeka* auf (PARĀJULĪ, 1999, 22).

(f3.1) *graha-puṣpāñjali*:⁵⁴

ब्रह्मा मुरारिस्त्रिपुरान्तकारी भानुः शशी भूमिसुतो बुधश्च /
 गुरुश्च शुक्रः शनिराहुकेतवः सर्वे ग्रहाः शान्तिकरा भवन्तु //
 सूर्यः शौर्यमथेन्दुरुच्चपदवीं सन्मङ्गलं मङ्गलः /
 सद्बुद्धिं च बुधो गुरुश्च गुरुतां शुक्रः शुभं शं शनिः //
 राहुर्बाहुबलं करोतु सततं केतुः कुलस्योन्नतिम् /
 नित्यं प्रीतिकरा भवन्तु मम ते सर्वेऽनुकूला ग्रहाः //

(f3.2) *graha-prārthanā*:⁵⁵

आयुश्च वित्तञ्च तथा सुखञ्च धर्मार्थलाभौ बहुपुत्रताञ्च /
 शत्रुक्षयं राजसु पूजिताञ्च तुष्टा ग्रहाः क्षेमकरा भवन्तु //

(f4) *graha-prārthanā*:⁵⁶

सूर्यः शौर्यमथेन्दुरिन्द्रपदवीं (alt. uccapadavīm) सन्मङ्गलं मङ्गलः /
 सद्बुद्धिं च बुधो गुरुश्च गुरुतां शुक्रः सुखं शं शनिः //
 राहुर्बाहुबलं करोतु सततं केतुः कुलस्योन्नतिं नित्यं प्रीतिकरा भवन्तु मम ते
 सर्वेऽनुकूलाः ग्रहाः //

(f5) **VajT**: *graha-prārthanā*:⁵⁷

नवग्रहन्नमस्तुभ्यं सर्वसत्वप्रदायिने //
 एतां संतोषमात्रेण सत्वानां जायते शुभम् //

⁵⁴ Ein *graha-puṣpāñjali* rundet, in der Marasini-Version des *grahaśānti*, den *pūjā*-Teil ab, gefolgt vom nachfolgend zitierten *prārthanā*; daran schliesst *balī* an die Opfergottheiten (MARĀSINI, 2000, 107–108). Als *prārthanā* bezeichnet und mit folgendem *śloka* ergänzt, erscheinen dieselben Verse im Rahmen des *janmotsava-vidhi* bei SUVEDĪ (1999, 26):
*āyusca cittam ca yathā sukhaṃ ca dharmārthalābhau bahuputratām ca śatruksayam
 rājasupūjyatām ca tuṣṭā grahā me vitarantu nityam //*

⁵⁵ Kurzversion des *prārthanā* bei MARĀSINI (2000, 108) im Anschluss an das obige *graha-puṣpāñjali*.

⁵⁶ Dieses alle *graha-s* in zwei *śloka-s* bündelnde *navagraha-prārthanā* ist bei PARĀJULĪ (1999, 22) und bei PĀṆDEY (1997, 16–18) aufgeführt. In der Version bei KHAKUREL (1999, 19) schliesst dieses *prārthanā* in:

mama te sarve anukulāgrahā kṣemakarā bhavantu //

⁵⁷ Dieses alle *graha-s* in einem *śloka* bündelnde *navagraha-prārthanā* erscheint im abschliessenden Teil von *pañcarakṣā-samādhi*. Die hier aufgeführte Version stammt aus dem *grahayagya-saphu* von Dharmaratna Vajracarya; vgl. bei VAJRĀCĀRYA (2000a, 10).

15. APPENDIX III: EPITHETA DER GRAHA-S

Die hiernach aufgeführten Epitheta vermitteln einen Einblick in die geläufigsten Anrufungen der Planetengottheiten, welche in der Ritualliteratur, in *Purāṇa-s* und astrologischen Quellen auftreten. Die hymnische Literatur (vgl. App. II), innerhalb dieser insbesondere der Typus der Namenlitaneien (*nāmastotra* oder *nāmavalī*),¹ besteht aus einer dichterisch verschränkten Aufzählung von Epitheta zum Lobpreis der Gottheit. Nicht alle Namen, welche in die Lobeshymnen und zahlreicher in die Namen-Rezitationen² einfließen, sind Gottheit-spezifisch (vgl. App. II, (e1.2)); so können Epitheta, welche die Vorherrschaft des Sūrya preisen, auch in Hymnen an andere Gottheiten auftreten (Bsp. *Jagatpati*, *Lokanātha*, *Viśvarūpa*, *Mahārāja*, *Vijña*, etc.), andere entsprechen Namen, mit denen spezifische Gottheiten – Viṣṇu, Rāma, Śiva, Mr̥tyuñjaya, Indra, etc. – identifiziert werden. Die herausragende Bedeutung des Sonnengottes auch ausserhalb des Kontextes der Navagraha spiegelt sich in dessen Reichtum an Epitheta, wogegen die Listen der Schattenplaneten kürzer und ärmer an Assoziationen ausfallen.³

SONNE – SŪRYA *Sūrya**⁴ – die göttliche Sonne schlechthin, *Ravi** – der 'Glänzende', *Bhāskara** – der 'Licht-Macher', *Bhānu* – der 'Licht-/Glanzvolle', 'Licht-

¹ Im Katalog der NA erscheinen an Candra, Bhauma, Budha, Bṛhaspati, Rāhu und Ketu *pañcaviṃśatināmastotra-s* ('25-Namen-Hymnen'), an Candra ferner *dvādaśanāma-*, *ṣoḍaśanāma-*, *viṃśatināma-*, *aṣṭaviṃśatināma-*, *dvaviṃśatisātanāmastotra-s* (12-, 16-, 22-, 28- bzw. 122-Namen-Hymnen), an Ketu nebst *pañcaviṃśati-* auch *viṃśatināmastotra-s*, an Maṅgala-Bhauma nebst *pañcaviṃśati-* auch *ekaviṃśati-* und *śatanāmastotra-s* (21- bzw. 100-Namen-Hymnen), an Guru-Bṛhaspati und insbesondere an Sūrya *sahasranāmastotra-s* ('1'000-Namen-Hymnen'), an Āditya *dvādaśanāma-*, *ṣoḍaśanāma-*, *viṃśatināma-*, *aṣṭaviṃśatināma-*, *śatanāma-* und *sahasranāmastotra-s*, an Śanaīścara *daśanāma-*, *dvādaśanāma-* und *aṣṭottaraśatanāmastotra-s* ('108-Namen-Hymnen').

² 'Hundert-' bzw. 'Tausendnamen-hymnen' (*śatanāmavalī*, *sahasranāmavalī*) stellen ein eigenes Genre innerhalb der hymnischen Dichtung dar und wurden für alle prominenten hinduistischen Gottheiten verfasst. Für die Besprechung struktureller und inhaltlicher Aspekte einer konkreten *śatanāmavalī* und ihrer Tradition siehe WILKE (2002a).

³ Die Listen wurden zusammengestellt aus der hymnischen Literatur der Navagraha (siehe App. II), unter Beizug von ŚARMĀ (1969, 22–27), Kane V, 571–572, LIEBERT (1986, 288), DANIELLOU (1991, 100), MANI (1975) und MONIER-WILLIAMS (1993). Die Übersetzungen sind bei vieldeutigen, insbesondere den vedisch und mythologisch konnotierten Namen nur rudimentär gehalten. Zum Teil abweichende Namenlisten aus alternativen Quellen wurden von J. Burgess in *Indian Antiquary* 33 (1904), 22–66 zusammengestellt.

⁴ Die mit Stern (*) bezeichneten Namen treten regelmässig in den konsultierten *vidhi-s*

strahl', *Vivasvat* – der 'Lichtvolle', *Vibhāvasu* – 'der mit Licht Überquellende', *Sarvātman* – 'Geist aller Dinge', *Kālātman* – 'Geist der Zeit', *Saptāśva* – der sieben Pferde hat, *Lohitāṅga* – 'der feuerrote Glieder hat', *Āditya** – Nachkomme von Aditi, oft auch als 8 oder 12 *Āditya-s* auftretend, *Aryaman* (ved.) – der 'Verbündete'; auch einer der 12 *Āditya-s*, *Mārtāṅḍa*, später *Mārtāṅḍa* – 'der dem leblosen (Welten-)Ei Entsprungene', *Mihira* – persischen Ursprungs; Sonne, *Aruṇa* – 'der Morgenrote'; auch Name des Wagenlenkers von Sūrya, *Bhaga* – 'der Grosszügige'; auch einer der 12 *Āditya-s*, *Taraṇi* – 'der vorwärts Strebende', *Śighraga* – 'der sich schnell Bewegende', *Mitra* (ved.) – 'Freund', auch einer der 12 *Āditya-s*, *Dvādaśātman* – 'der zwölfmal Beseelte', *Ina* – 'der Kraftvoll-Mächtige', *Kāśyapeya* – der 'vom Weisen Kaśyapa Stammende', *Pūṣan* (ved.) – 'Ernährer', *Savitṛ* (ved.) – 'Nahrungsspender'; ved. Appellation in Unterscheidung zu Sūrya, *Divākara*, *Ahaskara* oder *Dinakṛt* – 'der den Tag macht', *Aharpati* – 'Herr des Tages', *Jagatpati*, *Jagannātha* – 'Weltenherrscher', *Chāyānātha* – 'Herr über den Schatten', *Tapana* – der 'Entflammende', *Sahasrāṃśu* – der 'Tausendstrahlige', *Citrabhānu* – der 'hell Erstrahlende', *Marīcīmālī* – 'der mit Strahlen Bekränzte', *Pacata* – 'der zum Reifen bringt', *Prabhākara*, *Uṣṇakara* oder *Uṣṇagu* – 'der Wärme/Hitze abgibt', *Bhāsvat* – 'der voller Licht/Hitze ist', *Dyurmaṇi* – 'Edelstein des Himmels', *Dinamaṇi* – 'Edelstein des Tages', *Lokacakṣus*, *Jagajjakṣus*, *Lokanetra* – 'Weltenauge', *Padmākṣa* – 'der Lotusaugen hat', *Karmasākṣin* – 'Bezeuger des karma', *Graharāja* – 'König der graha-s', *Grahapati* – 'Herr der graha-s', *Virocana* – 'Erleuchter des Himmels'.

MOND – CANDRA *Candra** – 'der Lichtvolle', *Candramas** – 'der Leuchtende', 'der [die Zeit] misst', *Soma** – 'der Ausgepresste', *Vidhu* – 'der allein/einsam Wandelnde', *Indu* – 'Tropfen', *Kumudabāndhava*, – 'der dem weissen Lotus Verbundene', *Niśākara* – 'Verursacher der Nacht', *Rātrimaṇi* – 'Edelstein der Nacht', *Kṣepakara* – 'der Vergänglichkeit verursacht', *Niśānātha*, *Niśāpati* – 'Herrscher über die Nacht', *Tamonuda* – 'der die Dunkelheit vertreibt', *Kalāvān* – 'der Teile hat', *Kalānidhi* – 'der Zeitsegmente in sich vereint', *Sudhāṃśu* – 'der wohltuend Erstrahlende', *Śubhrāṃśu* – 'der rein Erstrahlende', *Śītāṃśu* – 'der weisse Strahlen hat', *Himāṃśu* – 'der kühl-frostige Strahlen hat', *Himagu* – 'der kühl Erstrahlende', *Śītagu* – 'der hell Erstrahlende', *Amṛtādhāra* – 'der den Trank der Unsterblichkeit gibt', *glau* – 'der Kugelförmige', *Nakṣatreśa*, *Nakṣatrapati* oder *Nakṣatranātha* – 'Herrscher über die Sternbilder' bzw. Mondkonstellationen, *Auśadhīśa* – 'der Patron der Heilpflanzen', *Mṛgāṅka* – 'der wie ein Reh/ Hirsch Gezeichnete', *Śāśin*, *Śāśadhara* – 'der mit einem Hasen Gezeichnete'⁵, *Rohiṇīpriya* – 'dem Ro-

auf.

⁵ Dem Vollmond ist in hinduistischer Wahrnehmung ein Reh oder ein Hase – nicht aber ein Gesicht – eingeschrieben.

hinī lieb ist', *Himakara* – 'der Kühle macht/ verbreitet', *Auṣadhīpati* – 'Herr der Heilpflanzen', *Kumudabandhu* – 'Freund der Lotusblume', *Śivaśekhara* – 'Krone des Śiva', *Śvetavājin* – 'der von weissen Pferden Gezogene'.

MARS – MAṄGALA *Aṅgāraka** – 'der wie erhitzte Kohle ist', *Maṅgala** – der 'Glücksverheissende', *Bhauma** – 'der von der Erde abstammt', *Kuja* – der 'Erdgeborene', *Bhūmija* – 'der von der Erde Geborene', *Mahāsuta*, *Kṣītisuta*, *Āvaneya*, *Māheya* – 'der aus der Erde Hervorgegangene', *Lohitāṅga* – der 'Rotfarbene', 'der mit roten Gliedern Versehene', *Rudhira* – der 'Blutrote', *Krūrākṣa* – 'der bösertige Augen hat', *Vakra* – der 'Gekrümmte'.

MERKUR – BUDHA *Budha** oder *Vibudha* – der 'Weise', *Saumya** – der 'Sanfte', *Jña* oder *Vid* – der 'Wissende', *Bodhana* – der 'Lehrende', *Kumāra* – der 'Sohn [von Candra]', *Candrasuta* – 'der aus Candra Hervorgegangene', *Candraja* – der 'Mondgeborene', *Rājaputra* – 'Königssohn', *Tārāputra* – der 'Sohn der Tārā', *Rauhīṇeya* – 'der aus Rohinī Erwordene', *Himaraśmija* – 'der aus kühlen Strahlen Geborene', *Himna* – der 'Kühle' oder 'Frostige'.

JUPITER – BṚHASPATI *Guru** – 'Lehrer', 'spiritueller Meister', *Bṛhaspati** – Herr des Gebets/der Devotion, *Ijya* – 'der respektvoll zu Behandelnde', *Īḍya* – der 'Gepriesene', *Āṅgīrasa* – 'der von Āṅgīras [göttlichen Schreiber der Veden] Abstammende', *Suraguru* – 'Lehrer der Götter', *Suramantrin* – 'Berater der Götter', *Surācārya* – 'Götterpriester', *Vakpati*, *Vācaspati* – 'Herr der [Opfer]Sprache', *Girīśa* – 'der die [göttlichen] Berge bewohnt', *Gīrpati*, *Gīhpati* – 'Herr der göttlichen Berge', *Dhiṣaṇa* – der 'Weise', 'Wissende'; der die vedischen Hymnen kennt, *Jīva* – der 'Lebensspendende', *Brahmaṇaspati* – 'Herr der Brahmanen', *Devapurohita* – 'Opferpriester der Götter', *Gaṇapati* – ved. 'Herr göttlicher Wesen', *Jyeṣṭharāja* – 'König der Älteren'.

VENUS – ŚUKRA *Śukra** – der 'Glänzende', *Bhṛgu* – der 'Flammenhafte'; auch Name eines Ṛṣi, *Bhṛgusuta*, *Bhārgava* – 'der aus den Flammen Hervorgegangene', der 'Diamantene', *Bhṛgusuta* – 'der vom Weisen Bhṛgu Abstammende', *Sita* – der 'Weisse', *Kavi* – der 'Dichter', *Kāvya* – 'der die Qualitäten eines Dichters hat', *Daityamantrin* – 'Berater der Daitya', einer Klasse von Dämonen, *Daiteya* – 'der aus den Daityas Hervorgegangene', *Dānavapūjita* – 'der von Dämonen Verehrte', *Asuraguru* – 'Meister/Lehrer der Dämonen', *Uśanas* – der Dichtervater; auch Name eines Weisen.

SATURN – ŚANI *Śanaiścara** – der 'langsam Gehende', *Śani** – der 'Langsame', *Bhāskari*, *Ārki* oder *Sauri** – 'der von der Sonne Stammende', *Sūryaputra* – 'Sonnensohn', *Manda* – der 'Träge', *Asita* – der 'Dunkle'/ 'Dunkelblaue'/ 'Schwarze', *Sahasrāṃśuja* – 'der aus tausend Strahlen Geborene', *Pātāṅgi* – 'der zu Fall bringt/ ruiniert', *Yama* – Totengott, *Chāyāputra* – 'Sohn der Chāyā', Göttin des Schattens.

AUFSTIEGENDER MONDKNOTEN – RĀHU *Rāhu** – der 'Ergreifer' oder 'vehement Begehrende', *Tamaḥ* – der 'Verdunkler', der 'Dunkle', *Anu* – 'Atom' oder 'Partikel', *Asura* – 'Dämon', *Siṃhikāsuta*, *Saiṃhikeya* – 'Sohn der Siṃikā', *Dānava* – 'Dämon', *Vidhuntuda* – 'der den Mond in Not bringt', *Amṛtacaura* – 'Dieb des Unsterblichkeitselixirs', *Upaplava* – 'Erscheinung des Unglücks'.

ABSTIEGENDER MONDKNOTEN – KETU *Ketu** – der 'Lichthafte', *Śikhin* – 'Komet' (auch Bezeichnung für Pfau, Flamme, ein spezielles Haarbüschel auf dem Kopf, etc.), *Brahmasuta* – 'der aus Brahmā Hervorgegangene', *Dhūmravarṇa* – der 'Fleckige' oder 'Rauchfarbene', *Citravarṇa* – der 'Gefleckte', der 'Bunte'.

GEBURTSGOTTHEIT – JANMADEVATĀ *Janmā** – 'Geburt', *Janmadeva*, *Janmadevatā** – 'Geburtsgottheit', *Janmanakṣatra** – 'Geburts-Sternbild', *Śubhra* – der 'Schöne', 'Erstrahlende', *Ambhoruḥaṃ Saṃkāśa* – 'der dem Wasserkranich ähnlich [elegant] Aussehende', *Siddhida* – 'der Geschick Verleihende', *Śvetavarṇa* – 'der von weisser Farbe ist', *Śvetāambaradhara* – 'der von weisser Erscheinung ist', *Yogaṭṭavibhūṣita* – 'der mit einem Yoga-Umhang Geschmückte', *Śvetavṛṣabhavāhana* – 'der einen weissen Stier als Reittier hat', *Vṛṣastha* – 'der auf einem Stier sitzt', *padmahastadhara* – 'der einen Lotus in Hand hält'.

16. APPENDIX IV: MATERIAL-TABELLEN FÜR DIE NAVAGRAHA

Die nachfolgenden Tabellen stellen eine Auswahl der in den lokal verwendeten Manualen und Almanachen im Kontext der *graha*-Verehrung aufgeführten Materialien dar. Wo die Begriffe nicht übersetzt wurden, sei auf die entsprechenden Abschnitte in Appendix V verwiesen.

Materiallisten für *grahahoma*

Beispiel einer Materialliste (Nep. *sāmagrī-suci*) für *grahaśāntihoma* (ANONYM, 1991):¹

Anweisung	Übersetzung	Bemerkungen
Anweisung	Übersetzung	Bemerkungen
<i>dhāna ṭaparī – 5</i>	'fünf Blatteller mit unenthülstem Reis'	für <i>sthāpana</i> (siehe Kap. 11.1)
<i>cāmal ṭaparī – 7</i>	'sieben Blatteller mit ungebrochenem Reis'	für <i>sthāpana</i> (siehe Kap. 11.1)
<i>pañcapallava – 1</i>	'fünf Blätter'	werden für <i>kalaśapūjā</i> verwendet; vgl. App. V
<i>sarvauṣadhi – 1</i>	'Allmedizin', Mischung aus pflanzlichen Substanzen	siehe App. V
<i>paheṇlā kālā akṣatā</i>	'gelb bzw. schwarz gefärbter, ungebrochener Reis'	für <i>rekhī</i>
<i>rāto, seto kapaḍā</i>	roter und weisser Stoff	Zum Umbinden für Gaṇeśa und <i>śāntikalaśa</i> im Zuge ihrer Verehrung
<i>candana</i>	'Sandelholzpaste'	
<i>akṣatā</i>	'ungebrochener Reis'	
<i>mālā, phūl sabai raṅgko</i>	'Blumengirlande, Blumen aller Farben'	
<i>naivedya phalharu ra janai</i>	'Speisen für die Gottheit, Früchte und Heilige Schnur'	
<i>suparī ādi</i>	'Betelnüsse etc.'	
<i>rekhī hālne pīṭho – 1</i>	'Mehl für Streudiagramm'	
<i>bali dine dahī akṣatā – 1</i>	'Yoghurt und ungebrochener Reis für <i>bali</i> '	
<i>brahmaṇa varaṇako uparnā, dhotī, kapaḍā – 1</i>	'Oberkleid, Unterkleid, Stoff zur Verehrung des Brahmanen'	im Rahmen der Verehrung des Priesters durch den <i>skti Yajamāna</i> zu reichen
<i>grahako dāna – 1</i>	'Materialien für <i>grahadāna</i> '	nicht spezifiziert; dagegen ist in ŚARMĀ (1980) eine tabellarische Aufstellung ergänzt (siehe unten, (Mat-2))

ff. folgende Seite |

¹ Die Zahlen bezeichnen jeweils eine Einheit bzw. ein Set.

ff. Materi-alliste Anweisung	Übersetzung	Bemerkungen
<i>godāna, dakṣiṇādi</i>	'Gabe der Kuh, Priester-Entgelte etc.'	<i>godāna</i> wird in aller Regel über eine symbolische Geldgabe erreicht
<i>ābhyudayikamā - pān, supārī, janai, agarbattī, pañcāmṛta - 1</i>	'für die Ahnenverehrung Betelblatt, Betelnuss, Heilige Schnur, Räucherstäbchen, fünf Produkte der Kuh'	als Teil von <i>pūrvāṅga</i> zu vollziehen
<i>abīr, keśar - 1</i>	'rotes Pulver, Safranpulver'	
<i>phal, puṣpa, naivedya hunuparcha</i>	'Früchte, Blumen, Speise für die Götter müssen vorhanden sein'	
<i>arghya pakkāna naivedya ādi</i>	'Substanzen für <i>arghya</i> , die grundlegenden Getreide, Speisen etc.'	

Einige Manuale, wie ANONYM (2000) sind sehr viel genauer in ihren Anweisungen für ein Feueropfer, doch auch hier setzen die in vielen Punkten rudimentären und inkompletten Auflistungen ein entsprechendes Wissen des Priesters voraus in seinen eigenen Besorgungen bzw. den Aufträgen an den *Yajamāna*.

Lokale handschriftliche Manuale weisen verschiedentlich Listen auf, die nach den verschiedenen Bezugsorten – Blumenverkäufer (*Mālākāra*), Metallarbeiter (*Tamrakāra*), *Citrakāra*, *Vaidya*, Süßbäcker, Früchteverkäufer, Goldschmied – aufgeteilt sind.

(Mat-1) Materiallisten für grahaśānti aus der klassisch-hinduistischen Tradition

Bei der Zusammenstellung der folgenden Tabellen orientiere ich mich an den Angaben in Yājñavalkyasmṛti 1.301–1.305, Jaiminigrhyasūtra 2.9, Matsyapurāṇa 92, 93 und 238, Viṣṇudharmottarapurāṇa 1.88ff. Diese Quellen decken weitgehend die 'klassische Tradition' ab, zeugen auch schon von zum Teil alternativen Lehrmeinungen, wie sie in den Auflistungen aus lokalen Quellen bestätigt werden.

(Mat-1a): Angaben zu den graha-s in hinduistischen Quellen

<i>graha</i>	Position (YājS)	Metalle (YājS)	Edelsteine (MaP)	<i>samidhā</i> (YājS, MaP)
Sūrya	Zentrum	Kupfer	Rubin	<i>arka</i>
Candra	SE	Kristall	Perle	<i>palāśa</i>
Maṅgala	NE	Rotes Sandelholz	Grüner Emerald	<i>khadira</i>
Budha	S	Gold	Roter Korall	<i>apāmārga</i>
Bṛhaspati	N	Gold	Topaz	<i>pippala</i> -Baum (oder <i>aśvattha</i>)
Śukra	E	Silber	Diamant	<i>uḍumbara</i>
Śani	W	Eisen	Blauer Saphir	<i>śamī</i>
Rāhu	SW	Blei	Onyx	<i>dūrvā</i>
Ketu	NW	Zinn (MaP: Bronze)	Katzenauge (Lapis lazuli)	<i>kuśa</i>

(Mat-1b): ff. Angaben zu den graha-s in hinduistischen Quellen

<i>graha</i>	Speisen (<i>bali</i>)	Speisen (YājS)	dhūpa (YājS)	<i>dāna-dakṣiṇā</i> (YājS, MaP, VidhP)
Sūrya	<i>gudaudana</i>	<i>gudaudana</i>	<i>kunduraka</i>	Milchkuh
Candra	<i>ghṛtapāyasa</i>	<i>pāyasa</i>	<i>ghṛta</i>	Muschel
Maṅgala	<i>masūrāṇna</i>	<i>haviṣya</i>	<i>sarjarasa</i>	Gold oder Kalb
Budha	<i>dugdhaudana</i>	<i>kṣīra</i>	<i>aguru</i>	Roter Ochse oder Gold
Bṛhaspati	<i>dadhyaudana</i>	<i>śāṣṭika</i>	<i>sihvala</i>	Gelber Schmuck/ Stoff
Śukra	<i>ghṛtaudana</i>	<i>dadhyodana</i>	<i>bilvaguru</i>	Weisses Pferd
Śani	<i>kṛsarāṇna</i>	<i>haviścūrṇa</i>	<i>guggula</i>	Schwarze Kuh
Rāhu	<i>chāgamāṇsa</i>	<i>māṇsa</i>	<i>lākṣā</i>	Eisen oder Schwert
Ketu	<i>citraudana</i>	<i>citrāṇna</i>	<i>lākṣā</i>	Ziegenbock

(Mat-2)-(Mat-3) graha-spezifische Materialien gemäss vidhi-s

Die folgende Liste ist auf der ersten Seite des *Navagraha japa-śadāṅgarudrī* (ŚARMĀ, 1998) tabellarisch aufgeführt, welches zwar in Varanasi gedruckt, aber in Nepal für *grahajapa* regelmässig von *Parvatīya*-Priestern verwendet wird. Wie das gesamte *vidhi* ist auch die Materialliste in Sanskrit gehalten, wobei vereinzelt Nepali-Begriffe eingeflossen sind (z. B. *cāḍī* oder *boko*).

Auffallend sind hier die zum Teil sehr kostspieligen Gaben wie Land, zudem sind einige als unüblich zu bezeichnende, in anderen Listen nicht genannte Gaben – ein neues Haus, eine Sklavin, ein mit hundert Geschmacksvarianten versehenes Festmahl, eine Wolldecke, Schuhe – aufgeführt. Während in einigen Kategorien zwei oder mehr Items erscheinen, können andere bei einem *graha* wiederum gänzlich fehlen.

(Mat-2): graha-Materialien gemäss grahavidhi

Dieselbe Materialtabelle ist im *grahaśāntividhi* von ŚARMĀ (1980) bzw. in dessen *grahajapavidhi* (ŚARMĀ, 1998) abgedruckt.

graha	vr̥hi	ratna	dhātu	dāna ferner	japa-sankhyā
Sūrya	गोधूम	माणिक्य, मूङ्गा	सुवर्ण, ताम्र	गुड, रक्तवस्त्र, कमलपुष्प, रक्तचन्दन, केशर, नूतन गृह ('neues Haus'), सवत्सागौ	7'000
Candra	श्वेतचावल (?)	मोति	चाँदी	चीनी, घृत, दधि, वंशपात्र ('Bambusgefäss'), श्वेतवस्त्र, श्वेतपुष्प, श्वेतचन्दन, कर्पूर, शङ्ख, वृषभ	11'000
Maṅgala	गोधूमान्न, मसूरद्विदल (?)	विद्रुम	सुवर्ण, ताम्र	पृथ्वी ('Erde' oder 'Land'), गुड, रक्तवस्त्र, रक्तपुष्प, रक्तचन्दन, केशर, कस्तूरी, रक्तवृषभ	10'000
Budha	मुद्गान्न	रत्न	कांस्यपात्र, सुवर्ण	घृत, हरितवस्त्र, सर्वपुष्प, गजदन्त, शस्त्र, कर्पूर, अनेकफल ('Auswahl an Früchten'), षड्भोजन ('Festgericht mit 100 Geschmacksvarianten'), दासी ('Sklavin')	8'000
Bṛhaspati	पीतधान्य	पुखराज, मणि	सुवर्ण	मधु, लवण, शर्करा, पीतवस्त्र, पीतपुष्प, पुस्तक, छत्र, हरिद्रा, पीतफल, घृतपायस, भूमि ('Land'), अश्व	19'000
Śukra	श्वेतचावल (?)	हीरा	रजत, सुवर्ण	घृत, दधि, शर्करा, श्वेतचित्रवस्त्र, श्वेतपुष्प, श्वेतचन्दन, सुगन्धद्रव्य, भूमि ('Land'), गो, श्वेताश्व	15'000
Śani	मसूर, कुलथी	नीलम्	लोह, सुवर्ण	तिल, तैल, कृष्णवस्त्र, कृष्णपुष्प, कस्तूरी, उपानह, महिषी, कृष्णधेनु	23'000
Rāhu	सप्तधान्य, माषान्न	सुवर्ण रत्न	लोह	तिल, तैल, स-तिल-ताम्रपात्र, नीलवस्त्र, कृष्णपुष्प, कङ्क, सूप ('Hülsenfrüchte-Eintopf'), कम्बल, हेमना ('Goldiges'), गो	18'000
Ketu	माषान्न, सप्तधान्य	वैडूर्यमणि, सुवर्ण रत्न	लोह	तिल, तैल, कृष्णपुष्प, कस्तूरी, शस्त्र, कम्बल, बोकौ	18'000

Gleichbleibend für alle steht *varṇadakṣiṇā*.

(Mat-3) – Materialien gemäss Śikharaṇāthabhāṣya

Eine ins Nepali übersetzte Liste von Materialien für *grahadāna*, hier als *deya vastu* bezeichnet, findet sich in einem sowohl von Spezialisten der ParT als auch der RājT konsultierten Referenztext (SUVEDĪ, 2000b, 490ff.):

<i>graha</i>	<i>vr̥hi</i>	<i>ratna</i>	<i>dhātu</i>	<i>dāna</i> ferner	<i>devatā pūjā</i>	<i>japa-saṅkhyā</i>
Sūrya	गहुँ, मसूरो	माणिक्य	सुन्, तामा	गुड, घिउ, रातो वस्त्र, कमल-को फूल, करवीर-को फूल, रक्तचन्दन, दुहिनी गाई	Śiva	7'000
Candra	डाली-मा चावल्	मोती	सुन्, चाँदी	घृतकुम्भ, सेतो चामर, सेतो वस्त्र, दही, कपूर, श्रीखण्ड, शङ्ख, जनै, वृष	Devī	11'000
Maṅgala	गहुँ, मसूरो	मूगा	सुन्, तामा	गुड, रातो चन्दन, रातो वस्त्र, करवीर-को फूल, रातो वृष	Gaṇeśa	10'000
Budha	मूङ्	मरकतमणि	सुन्, काँप्सी, चाँदी	नीलो वस्त्र, हरियो वस्त्र, हत्ती-को दाँत, सव थरी फूल, कस्तुरी, दासी, भेडा	Viṣṇu	8'000
Br̥haspati	पहेँलो धान	पुष्पराज, मणि	सुन्	मह, नून, पहेँलो वस्त्र, हलेदो, नवरत्न, घोडा	Kuladevatā	19'000
Śukra	चामल्	हीरा	सुन्, चाँदी	घ्यू, सुगन्धद्रव्य, श्रीखण्ड, चित्र वस्त्र, सेतो घोडा, दुहनीगाई	Indrāṇi	11'000
Śani	मासु, तिल, गहत्	नीलमणि	फलाम्, सुन्	तेल, कालो वस्त्र, भैंसी, काली गाई	Devī	23'000
Rāhu	माष, तिल्	गोमेदमणि	फलाम्, सुन्-को सर्प	तिलपूर्ण-ताम्रपात्र, कम्बल, तेल, कालो वस्त्र, कालो बेडो, घोडा	Bhairava	18'000
Ketu	माष, तिल्	वैदुर्यमणि	सुन्	तेल, नून, खड्ग, कम्बल, कस्तुरी, ऊन, ध्वासे वस्त्र, ध्वासे फूल, बोको	Bhairava	7'000
Yoginī	–	–	सुवर्ण	तामा-को भाँडा-म घ्यू, मह, चिनी, पट्ट वस्त्र	nicht def.	nicht def.

(Mat-4) grahadāna-Materialien gemäss lokaler pañcāṅga-s

Die Materiallisten in den pañcāṅga-s sind nicht tabellarisch aufgeführt, wurden hier der Lesbarkeit halber jedoch in dieser Form wiedergegeben.

(Mat-4a): Materialien für graha-s, Munthā und Yoginī-s (SuPa)

graha	vrihi	ratna	dhātu	dāna ferner	devatā pūjā	japa-saṅkhyā
Sūrya	गहूँ, मसूरो	माणिक	सुन्, तामा	घ्यू, रातो कपडा, कमल-को फूल, करवीर-को फूल, रक्तचन्दन, दहिनी गहई	Śiva	7'000
Candra	चामल्	मोती	सुन्, चाँदी	घ्यू, सेतो कपडा, दही, कपूर, श्रीखण्ड, शङ्ख, जनै, वृष	Devī	11'000
Maṅgala	गहूँ, मसूरो	मुगा	सुन्, तामा	सखर, रातो चन्दन, रातो कपडा, करवीर-को फूल, रातो वृष	Gaṇeśa	10'000
Budha	मुङ्	मरकतमणि (पन्न)	सुन्, काँसो, चाँदी	घ्यू, हरियो कपडा, हत्ती-को दाँत, थरिथरि-को फूल, कस्तुरी, भेडा	Viṣṇu	8'000
Bṛhaspati	पहेँलो धान, रहर	पुष्पराज, मणि	सुन्	मह, चीनी, नून, पहेँलो कपडा, रहर, हलेदो, नवरत्न, घोडा	Kuladevatā	19'000
Śukra	चामल्	हीरा	सुन्, चाँदी	घ्यू, सुगन्धद्रव्य, श्रीखण्ड, छिर्विरे/ बुट्टे कपडा, सेतो घोडा, दहनोगहई	Indrāṇi	11'000
Śani	मासु, तिल, गहत्	नीलमणि	फलाम्, सुन्	तेल, कालो कपडा, भैसी, काली गहई	Devī	23'000
Rāhu	माष, तिल	गोमेद	फलाम्, सुन्-को सर्प	तिलपूर्ण-ताम्रपात्र, कम्बल, तेल, कालो वस्त्र, कालो बेडो, घोडा	Bhairava	18'000
Ketu	माष, तिल	वैदुर्य	सुन्	तेल, नून, खड्ग, कम्बल, कस्तुरी, ऊन, ध्वासे कपड, बोको	Bhairava	7'000
Munthā	—	—	सुन्, ताम्रपात्र	घ्यू, मह, चिनी, पहेँलो कपडा	Iṣṭadevatā	nicht def.
Yoginī	—	—	सुन्, ताम्रपात्र	घ्यू, मह, चिनी, पहेँलो कपडा	Iṣṭadevatā	nicht def.

Quelle: Pañcāṅga von Sūryaprasād Dhuṅgel (SuPa), V.S. 2059

(Mat-4b): Materialien für die graha-s (ToPa)

graha	vr̥hi	ratna	dhātu	dāna	devatā pūjā	japa- sāṅkhyā
Sūrya	गहूँ	माणिक, मुँगा	सुन्, तामा	चाकु, घ्यू, रातो कपडा, रातो चन्दन, कमल-को फूल, बाच्छी सहित-को गार्ड, केशरी	Śiva	7'000
Candra	चामल्	मोती	सुन्, चाँदी	दही, बाँस-को प्याङ्गु, सेतो कपडा, सेतो बाच्छी, सेतो चन्दन, सेतो फूल, मिश्री, कपूर, शङ्ख	Devī	11'000
Maṅgala	मुसुरो	मुँगा	सुन्, तामा	चाकु, घ्यू, रातो चन्दन/ कपडा/ करवीर/ बाच्छी, केशरी, कस्तुरी	Gaṇeśa	10'000
Budha	मुङ्	पन्ना	काँश्-को भाँडा	हरियो कपडा, कालो बाच्छी, हत्ती-को दाँत, सबै किसिमका फूल, कपूर, कस्तुरी, शङ्ख	Viṣṇu	9'000
Bṛhaspati	चना-को दाल्	पुखराज्	काँश्-को भाँडा	घ्यू, पहेंलो कपडा, पहेंलो धान, पहेंलो फूल, पहेंलो फल्फूल, हलेदो/बेसार, नून, घोडा, पुस्तक	Kuladevatā	19'000
Śukra	चामल्	हीरा	सुन्, चाँदी	श्रीखण्ड, मिस्री, सेती गार्ड, सेतो घोडा, सेतो कपडा, दुध, दही, सेतो फूल, सुगन्ध	Indrāyaṇī	16'000
Śani	माष, गहत्	नीलम्/नीर	सुन्, फलाम्	भैंसी या राङ्गो, कालो कपडा, कालो तिल, कालो फूल, काली गार्ड, माटा-को मुङ्को-मा तेल, फल्फूल, कस्तुरी	Bhagavatī	23'000
Rāhu	कालो तिल्	गोमेद	सुन्, सीसा	सस्यु-को तेल, कालो कपडा, कालो फूल, तर्वारु या फलाम्-को हतियारु, कम्बल, घोडा	Bhairava	18'000
Ketu	कालो तिल्	वैदुर्य, मणि	सुन्, फलाम्, काँश्-को भाँडा	फुस्रो रङ्ग-को कपडा र फूल, बोको, नून, हतियारु, कम्बल, नरिवल, सप्तधान्य, कस्तुरी	Bhairava	18'000
Munthā	–	–	–	–	–	–
Yoginī	–	–	–	–	–	–

Quelle: Pañcāṅga von Toyānāth Pant (ToPa), V.S. 2058

(Mat-4c): Materialien für graha-s, Munthā und Yoginī-s (JoPa)

graha	vr̥hi	ratna	dhātu	dāna ferner	devatā pūjā	japa- saṅkhyā
Sūrya	गहूँ	माणिक	सुन्, तामो	चाकू, घ्यू, रातो वस्त्र, कमलको फूल, रक्तचन्दन, दुहिनी गाई, कमल	Śiva	7'000
Candra	चामल्	दृष्ट	चाँदी	पाडू, दही, सेतो फूल, सेती गाई, कपूर, श्रीखण्ड, शङ्ख, जनै, घृत- कुम्भ	Devī	11'000
Maṅgala	गहूँ, मुसुरो	मुगा	सुन्	चाकू, रक्तचन्दन, रातो कपडा, रातो वृषभ, रातो करवीर, केशरी, कस्तूरी	Gaṇeśa	10'000
Budha	मुगी	पञ्चरत्न	सुन्	हरियो वस्त्र, हत्ती-को दाँत, कस्तूरी	Viṣṇu	8'000
Bṛhaspati	पहेँलो धान	पुष्पराज, मणि	सुन्	पहेँलो कपडा, रहर, हलेदो, शङ्ख	Kuladevatā/ Baghalā- mukhī/ Vārahī	19'000
Śukra	चामल्	हीरा	सुन्, चाँदी	श्रीखण्ड, सेतो घोडा, सेतो कपडा, वत्स-गाई	Iṣṭadevī/ Indrāṇi/ Bhuva- neśvarī	11'000
Śani	माष, तिल्	नील्मणि	फलाम्	तेल, निलो वस्त्र, भैंसी	Devī und Kālī	23'000
Rāhu	माष, तिल्	गोमेद	सुन्, फलाम्	तेल, नून, कालो वस्त्र, बेडो	Bhairava	18'000
Ketu	गहूँ, माष, तिल्	?	चाँदी	नून, खङ्ग, छिट्-वस्त्र, बोका	Mahākāla/ Chinna- mastā	7'000
Munthā	–	–	सुन्, ताम्रपात्र	घ्यू, मह, चिनी, पट्ट-वस्त्र	Iṣṭadevatā	nicht def.
Yoginī	–	–	सुन्, ताम्रपात्र	घ्यू, मह, चिनी, पट्ट-वस्त्र	Iṣṭadevatā	nicht def.

Quelle: Pañcāṅga von Maṅgalrāj Jośī (JoPa), V.S. 2058

In seiner eigenen astrologischen Praxis verwendet Maṅgalrāj Jośī im Zusammenhang mit Horoskopanalysen auf den Geburtstag hin ein vorgedrucktes Formular, wo er *daśā*-Perioden einschreibt und die spezifisch empfohlenen Rituale und Materialien ankreuzt. Die *śubhagraha-s* Candra, Budha und Śukra, erstaunlicherweise auch Ketu sind nicht aufgelistet. Die Liste führt des weiteren *caṇḍīpāṭha*, wahlweise *rudrī-* oder *mahāmṛtyuñjaya-pāṭha* sowie *aṣṭacirañjīvi-pūjā* zum Ankreuzen auf. Zusätzlich zur *dāna*-Liste der *graha-s* sind die Gottheit-spezifischen Materialien zur Verehrung der entsprechenden *grahadevatā* erwähnt. Die für *devatāpūjā* empfohlenen Gottheiten weichen zum Teil von den Angaben im *pañcāṅga* ab, scheinen 'lokalisiert'; für Śani ist es nunmehr Bhairava, für Rāhu Mahākāla, für die *grahayoginī-s* die *kuladevatā* oder Bagalāmukhī.

(Mat-5)-(Mat-8) Materiallisten aus der Newar-hinduistischen Tradition

(Mat-5a): graha-Materialien nach Guruśekhara Śarmā

graha	vr̥hi	taral padārtha	puṣpa, phūl	devatā pūjā	japa-saṅkhyā
Sūrya	गहूँ, (जुंगेधान)	चाकु	कमल	Śiva	7'000
Candra	चामल्	दही, घिउ	सेतो	Devī	11'000
Maṅgala	गहूँ, मुसुरो	चाकु	रातो करवीर	Gaṇeśa	10'000
Budha	मुगी	घिउ, सखर	करवीर, विविध पुष्प	Viṣṇu	8'000
Bṛhaspati	धान, चना, हलेदी/बेसार्	चिनी/सखर, नून्	पहेँलो	Kuladevatā	19'000
Śukra	सेतो चामल्	मिस्री	सेतो, सुगन्ध	Indrāyaṇī	16'000
Śani	माष्, गहत्, कालो तिल	तेल्	कालो	Devī, pippala-Baum	23'000
Rāhu	माष्, गहत्, कालो तिल	तेल्	अगस्त्यपुष्प, कृष्णापराजिता	Bhairava	18'000
Ketu	माष्, तिल	नरिवल्को तेल, नून्, सप्तधान्य	त्वा फूल	Bhairava	18'000
Munthā	–	घिउ, मह, चिनी	–	Bhagavatī	27'000
Yoginī	–	घिउ, मह, चिनी	–	Bhagavatī	27'000

(Mat-5b): ff. graha-Materialien nach Guruśekhara Śarmā

graha	candana	ratna	catuṣpāda	pātra	vastra
Sūrya	रक्तचन्दन	माणिक	सवत्स दुहनीगई	तामो	रातो
Candra	कर्पूर, श्रीखण्ड	मोती, हीरा	सेतो वृष, सेतो बाछी	शङ्ख, वांस्-को प्याङ् ('Zuckerrohrstengel'), चाँदी, घृतकुम्भ	सेतो, जनै
Maṅgala	रक्तचन्दन, केशरी, कस्तूरी	मुगा, पन्ना	रातो वृष	ताम्र	रातो
Budha	केशरी, कस्तूरी	मुगा, पन्ना, पञ्चरत्न	गजदन्त	कांस्य/कांस्-को पात्र, शङ्ख, तामा	हरियो, नीलो
Bṛhaspati	गोलोचन्दन	पुष्पराज, मणि (Skt. पुष्पराग)	घोडा	कांस्य/कांस्-को थाल	पहेँलो, पुस्तक
Śukra	श्रीखण्ड	हीर	सवत्स गार्ड, सेतो घोड	चाँदी	सेतो, चित्र, चामल्
Śani	कस्तूरी	नील मणि	भैंसी, काली गार्ड	फलाम्	नीलो
Rāhu	कृष्णगुरु	गोमेद	भेडा	फलाम्, सीसा, हतियार, तामो	ध्वांसे, नीलो कम्बल
Ketu	कस्तूरी	वैदुर्य	बोका	खड्ग, हतियार, फलाम	कालो कम्बल
Munthā	–	–	–	तामे/ताम्र	पहेँलो
Yoginī	–	–	–	तामे/ताम्र	पहेँलो

Zusätzlich für alle: *sun*, wobei für Rāhu eine goldene Schlange (Nep. *sun-ko nāg*) spezifiziert ist.

Die Tabellen (Mat-5a) und (Mat-5b) für die *graha-s*, Munthā und die *grahayoginī-s* entstammen einer handschriftlichen, tabellarischen Aufstellung von Guruśekhara Śarmā. Die jeweiligen Kolonntitel wurden übernommen, die Orthographie beibehalten. Die Kolonne '*taral padārtha*' ('spezifische Flüssigkeit') enthält sowohl feste wie flüssige Substanzen, welche gemäss Guruśekhara Śarmā in Blattschalen eingefüllt und dem *dāna* beigelegt werden. Die Kolonne '*pātra*' suggeriert, dass die jeweilig aufgeführten Metalle als Gefässe zu reichen sind, spezifiziert werden diese indes nur bei Budha und Bṛhaspati, zudem erscheinen in dieser Kolonne Gaben, die offensichtlich in keine der anderen Kolonnen passen. Hauptsprache ist ein mit Sanskrit durchzogenes Nepali.

Die aus der RājT stammenden Beispiele von *graha*-Materialien weisen sich aus durch eine Tendenz der Lokalisierung und der Kumulierung von Materialvorgaben. Kriterien wie die lokal vorhandene Flora mögen einen Einfluss gehabt haben, aber auch die Möglichkeit, an Herrscherhöfen kostenintensive Opfer zu veranstalten. Das Prinzip der Kumulation von Ritualen, aber auch Materialien zur Erhöhung der Wirksamkeit konnte auch in der Konzertation von reaktiven Ritualen beobachtet werden.

(Mat-6) *Bhīmarathārohaṇa*-Materialien für *graha-s* (GuSe)(Mat-6a): *bhīmarathārohaṇa*-Materialien für *graha-s*

<i>graha</i>	<i>vr̥hi</i>	<i>cinha</i>	<i>candana</i>	<i>puṣpa</i>	<i>samidhā</i>
Sūrya	स्वां वा	वह सूर्यबिम्ब	रक्तचन्दन	ह्याउं करवीर	आँख
Candra	भुयु हामो	वह चन्द्रमा	श्रीखण्ड	चव स्वां	पह्लास्
Maṅgala	प्लका	वह थुसा	रक्तचन्दन	ह्याउं पद्म	खयेर, दुंवरि
Budha	ईका	वह वाण	कुंकुम	कर्णिकार, अपामार्ग	अं-सिं
Bṛhaspati	नच्छे	वह सफू	गोरोचन	चम्पक	आँख
Śukra	केगू, चाना	वह सल	श्रीखण्ड	जी स्वां	खयेर
Śani	माष्	वह सा	कस्तूरी	लक्ष्मी-स्वां	समी-सिं
Rāhu	माष्	वह पौ	कृष्णागुरु	कृष्ण अपराजिता, अगस्त्य स्वां	पिलास्, सितु
Ketu	धल्	वह दुगु	चित्रचन्दन	बोसिंधालि ता स्वां	आँख
Janma	आखे	वह खाचा	श्रीखण्ड	तुयू स्वां	वङ्गल्-सिं

(Mat-6b): *bhīmarathārohaṇa*-Materialien für *graha-s*

<i>graha</i>	<i>dhūpa</i>	<i>ratna</i>	<i>dhātu</i>	<i>pātra</i>	<i>vastra</i>
Sūrya	कस्तूरी	माणिक	सिज	सिजया खोल् – त्रिमधु	ह्याउं काप्
Candra	कर्पूर	मोति	वह	दाहाचा – जाकि	तुयू काप्
Maṅgala	कुंकुम	भिंपू	सिज	चाथल् – चाकु	ह्याउं काप्
Budha	नकि	पन्ना	लुँ	चाथल् – घ्यो	वाउं काप्
Bṛhaspati	नस्वा	पुष्पराज	लुँ	चाथल् – हल, चिनी	ह्लासु काप्
Śukra	बाल	हीर	वह	चाथल् – दुरु, चीत्रान्ना	तुयू काप्
Śani	सितु	नीर	कजिन	नरवला – चिकं	वचु काप्
Rāhu	सिल्हा	गोमेद	ह्यः	चाथल् – चि	हाकु काप्
Ketu	उसीर	ह्लसुन	वह	चाथल् – चित्रान्न	छीतु
Janma	अगुरु	मणि	वह	चाथल् – धौ	तुयू काप्

Diese handschriftliche Tabelle von Guruśekhara's Vater, Ḍamvaraśekhar Rājopādhyāya, wurde insbesondere für *Bhīmarathārohaṇa* erstellt, weshalb zusätzlich zu den Navagraha und Janma auch die *Aṣṭacirañjīvi* einzeln sowie *sūrya*- und *candrabimba* (siehe Abb. I1) aufgeführt sind. Nachfolgend werden indes nur die Materialien der Navagraha und des Janma wiedergegeben. Die Aufstellung ist in Newari, durchmischt mit Sanskrit und einigen Nepali-Wörtern, gehalten.

Zwei Kolonnen verdienen besonderes Augenmerk. Für alle *graha-s* ist ein *cinha* (New., Nep./Skt. *pratimā*), als jeweilig beizulegendes, aus Silber (*vaha*) herzustellendes Symbol definiert. Diese Praxis kann bis heute beobachtet werden, die entsprechenden Sets an Silberplättchen mit eingepprägten *cinha-s* sind auf dem lo-

kalen Ritualienmarkt erhältlich. Wie schon in der obigen, von Guruśekhara Śarmā erstellten Tabelle, erscheint hier wieder eine *pātra*-Kolonne, wobei für jeden *graha* ein spezifisches Gefäß aus Ton oder Metall mit dessen Inhalt definiert ist; eine Kolonne mit den *graha*-spezifischen Metallen wurde beibehalten.

(Mat-7): Materialien für *graha*-s und *Janma* gemäss B 36/9

Die nachfolgende Tabelle wurde aus dem auf Palmblatt geschriebenen 'Navagrahārcanavidhi', in den NA unter B36/9, zusammengestellt. Die Kategorien sind für jeden *graha* plus *Janma* im jeweiligen Ritualabschnitt aufgeführt.

<i>graha</i>	<i>samidhā</i>	<i>puṣpa</i>	<i>candana</i>	<i>vṛihi</i>	<i>naivedya</i>	<i>dhūpa</i>	<i>ratna</i>	<i>dhātu</i>	<i>dakṣiṇā</i>
Sūrya	अर्क	रक्त करवीर	रक्त	रक्ततिल	हविष्यान्न	कृंदुरु	मानिक्य	ताम्र	धेनु
Candra	पलास	स्वेत करवीर	श्रीखण्ड	अक्षत श्वेततिल	–	काठपरं	मोति	वह	शङ्ख
Maṅgala	खदिर	रक्तोत्पल	रक्तचन्दन	अक्षत प्लाका	गुडोदन	गुगुलु	कर्कृतनप्येह		रक्तमनुङ्-वाह
Budha	अपामार्ग	कंसेरि (?)	कुङ्कुम	अक्षत एका	दधिभक्त	सेदलास	रत्नाठि	स्वान	स्वर्ण
Bṛhaspati	वरंगत (<i>vara, vaṭa?</i>)	श्रीवास	गोरोचन	जव	यवान-घृताक्षान	जवाक्षत	पुष्पराग	स्वर्ण	पीतवास
Śukra	डुंवरि	जाती	श्रीखण्ड	अक्षत स्वेत	घृतभक्त	चना	–	रजत	अश्व
Śani	समि	कृष्ण जयंती	कस्तुरि	अक्षत मोस	खिचडी	अगुरि	नील	अं	गो
Rāhu	दूर्वा	अगस्ति	कस्तुरि	अक्षत म्वाच	–	मधुमधु	गोमेद	रावच	खड्ग
Ketu	कुश	नील सिंधुवारि	कस्तुरि	अक्षत क्वल	विचित्रान्न	अगुरि	वैडुज्य	ह्मल	छाग
Janma	वर	सुगंदि	श्रीखण्ड	अक्षत स्वेत	पायश	धूपवाश	मृति	लुं	सज्या (शय्या?) oder रत्न oder भूमि

(Mat-8): Materialien für graha-s und Janma gemäss A 1152/28

Die nachfolgende Tabelle wurde aus dem auf Palmblatt geschriebenen, in den National Archives aufbewahrten Navagrahayāgavidhi A 1152/28 zusammengestellt. Die Kategorien und entsprechenden Materialien für die *graha-s* und Janma wurden so im *vidhi* selbst tabellarisch aufgelistet (fols. 10b bis 11a), jedoch in Kürzeln, die hier der Lesbarkeit halber ausgeschrieben wurden.

(Mat-8a): Materialien gemäss A 1152/28

देव	पुष्प	चन्दन	धूप	नैवेद्य	ब्रीहि	धातु	रत्न
Savitā	रक्तकरवीर	रक्तचन्दन	कुंदुरुकी	हविक्षान्न	रक्तसो (?)	तामर	मानिक
Soma	श्वेतकमल	श्रीखण्ड	नमेरु (?)	घृतपायस	श्वेततिल	मुक्तिर	मोक्षिक
Āngāra	रक्तोत्पल	रक्तचन्दन	गुगुलु	दुग्धपायस	रक्ततिल	पोद्गर	विद्रुम
Budha	पीतपुष्प	गोरोचन	सर्जरस	दधिपायस	सर्षप	सुवर्ण	मरे
Brhaspati	श्रीवास (?)	कुङ्कुम	घृताक्ष (घृताक्षता?)	यवपी (?)	यव	सुवर्ण	पुष्पराग
Śukra	जातीपुष्प	श्रीखण्ड	खल्वाट (?)	क्षीरपायस	कर्हार (?)	रुपर	वज्र
Śani	कालांज (?)	कस्तूरी	कृष्णागुरु	कृसरन्न	माषब्रीहि	लोहर	नील
Rāhu	अगस्ती	कस्तूरी	मधुमे (?)	मासपायस	म्वट-ब्रीहि New.?	चावट	गोमेध
Ketu	नीलसिं (?)	कस्तूरी	विल्वर (?)	विचित्रान्न	सद्म-ब्रीहि collection of?	सीसर	वैदूर्य
Janmadeva	कुंदुयु (?)	चौसम ?	धूपवा (?)	क्षीरपायस	श्वेतोद ?	पञ्जर	रत्नानि

(Mat-8b): ff. Materialien gemäss A 1152/28

अग्नि	समिधा	काम	जप	छन्द	ऋषि	देव
कपिल	अर्क	व्यालाभ	आ कृष्णे	त्रिष्टुप्	हिरण्य	सविता
पिङ्गल	पलास	सर्वकाम	इमं दे	पंक्ति	गोतम	सोम
धूमके	खादरी	अर्चलाभ	अग्निर्मु	गायत्री	विरुप	अङ्गार
जठर	अपामार्ग	पुत्रलाभ	उद्बुध्य	त्रिष्टुप्	कुमार	बुध
सिखाग्नि	अश्वत्थ	रूपकाम	वृहस्प	त्रिष्टुप्	गृह्म	गुरु
हाटका	दुम्बरी	सौभग्य	अन्नात्प	विराज	परास	शुक्र
महाते	शमि	पापक्षम	शन्नो दे	गायत्री	द्रव्यमा	शनैश्चर
हृतास	दूर्वा	आयुष्काम	कया न	गायत्री	वामदे	राहु
रौद्राग्नि	कुश	ब्रह्मव	केतुं कृ	गायत्री	मधुछ	केतु
तारक	पलास	सर्वकाम	ता अस्य	अनुष्टुप्	नक्षत्र	जन्मदेव

(Mat-9)-(Mat-11) Materiallisten aus der Newar-Buddhistischen Tradition

Die beiden folgenden Beispiele aus der VajT illustrieren die Ähnlichkeit mit der RājT in einer kürzeren, für *janmotsava* empfohlenen, und einer elaborierten Materialliste, wie sie im Kontext von *bhīmarathārohaṇa* zum Zuge kommt. Die unter (Mat-11) aufgeführten Angaben sind Teil der *grahamātrkā-dhāraṇī*, welche in vielen Abschriften in den National Archives und in einer gedruckten Version von BAJRĀCĀRYA (1998) vorliegt. Signifikante Abweichungen von den hinduistischen Traditionen treten nicht auf.

(Mat-9): Materialien für *janmotsava-grahapūjā* in der VajT

Diese Aufstellung entstand im Laufe der Besprechung der *grahapūjā*, welche Nareśamāna Vajrācārya zum Geburtstag seiner Mutter gemacht hat (in Newari). Sie entspricht weitgehend den Angaben in BAJRĀCĀRYA (1998, 59), dessen Abweichungen hier in Klammern ergänzt wurden.

<i>graha</i>	<i>vr̥hi</i>	<i>grahapratika</i>	<i>varṇa</i> (für Stoffgabe)	<i>ratna</i>
Sūrya	स्वांवा	मचसा	ह्याउं	माणिक
Candra	सियुहमो	पलेस्वां (शङ्ख)	तुयु	मोति
Maṅgala	पःका	धुसा	ह्याउं	मुगा (भिंपु)
Budha	ईका	लुं पलेस्वां	ह्यासु (श्याम)	पुष्पराग (पन्ना)
Bṛhaspati	थेछु	लुं	ह्यासु	हिरा (सुवर्ण)
Śukra	कय्यु	सल	तुयु	पन्ना (हिरा)
Śanaīścara	म्वा (माय्)	फे (मेश)	वाउं	नीलम्
Rāhu	हाकु म्वा	खङ्ग (फे)	हाकु	लावत् (गोमेद)
Ketu	कूल	च्वलेचा (चोले)	छिन्	विदोल् (ह्रौं)
Janmanakṣatra	आखे	सिहासन	तुयु	मोति (फट्की)

In der VajT werden die neun für *grahasānti* benötigten *vr̥hi* auch als *gutā bīva* (New. 'neun Körnerarten') zusammengefasst (VAJRACHARYA & VAJRACHARYA, 1999).

(Mat-10): Materialien für VajT-bhīmaratha-grahapūjā/-dāna

Die folgende Tabelle wurde aus dem *bhīmaratharohaṇa vidhi* von Badrīratna Vajrācārya zusammengestellt (VAJRĀCĀRYA, 1983). Sie deckt sich inhaltlich mit der als *Bhugati mugati bvaigu vidhi* überschriebenen Materialtabelle für die *Pañcarakṣā*, die *graha-s* und Janma, die ich von Nareśamāna Vajrācārya erhalten habe. Letztere führt die hier bzw. im *vidhi* als *dakṣiṇā* aufgeführten Gaben und Edelsteine in separaten Kolonnen auf und enthält zusätzlich eine Kolonne mit den Farben. Die gemäss *vidhi* in einem Gefäss zu verehrenden *vrihi* sind anschliessend als *dāna* zu verschenken, wozu eine Formel angegeben ist, die nicht diese *vrihi*, sondern die hier in Klammer gesetzten Gaben aufnimmt (siehe App. I, (AppTe-12b)).

graha	vrihi/ dāna	dhūpa	sinha	svāṇ	bhuguti/ bhujā	madhi	sisābusā	mata, cikam	dakṣiṇā
Sūrya	स्वां-वा (सवत्स धेनु)	कुङ्कुम	रक्तचन्दन	ताकु स्वां	दुरू, चाकु जा	खलुमधि	मिसि	तमो चिकं	मचसा, माणिक
Candra	सियु हामो (शङ्ख)	कपू	श्रीखण्ड	तुयुगु पले स्वां	धौ जा	फिणि मधि	लसि	कपू, तुयु हमो चिक	शङ्ख, मोति
Maṅgala	पःका (अन्न)	गुंगू	रक्तचन्दन	अशोय स्वां	चाकुचा	लडू मधि	लै	तमो चिकं	धुसा, भिपू
Budha	ईका (सुवर्ण)	सिद्धाये	कस्तुरि, नौरोचन	मिकु स्वां	तच्छजा ध्यो	प्रापो मधि, धु मधि	चाकुसि	ईका चिकं	लुण् पलेस्वां, पुष्पराग
Bṛhaspati	तड्ड (पीत वास)	घ्यो, कस्ति	श्रीखण्ड	अजु स्वां	धौ दुरूजा	सू मधि	इसि	ईका चिक	लुण्, पुष्पराग
Śukra	कयू (अश्व)	कुशहा शौल	श्रीखण्ड	चव स्वां	चाकु जा	चाकु मधि	नांसि	घ्यो	लुण्पु वःया सल
Śanaīścara	मायू (कृष्णधेनु)	गण्डक	सवं गन्ध	कुले स्वां	दाकला चाकुजा	हाकुधिम चता- मधि	गुण् झमसि	हामो चिकं	फै, नील्
Rāhu	म्वा (रजत- खड्ग)	सर्वगन्ध	गौराण्गुरा	बभु स्वां, अजकुलि स्वां	दाखला, खयेला मायू जा	फिणि	गुण् झमसि	हामो चिक	खड्ग, लावत्
Ketu	बुल (छग)	वाल्	पञ्चगन्ध	नाना वर्ण	मू जा	हामो मधि	केरा	तिसि चिक	जलेचा विदोल् ह्लः
Janma- nakṣatra	आखे (शया)	श्रीखण्ड	श्रीखण्ड	जी स्वां, तुयु केण गथि स्वां	धौबजि हामो	यःमधि	चाकु धालै	कपू, तुयु हामो चिक	वहया सिहाशन, मोति

(Mat-11): Materialien für VajT-grahapūjā

Diese Aufstellung bezieht sich auf die im Zuge von *grahamāṭṛkā-pāṭha* beschriebene *grahapūjā*, wie sie in BAJRĀCĀRYA (1998, 40–46) oder H 2/16 beschrieben ist. In diesem Kontext bleibt Janma unerwähnt.

<i>graha</i>	<i>dhūpa</i>	<i>bhojana</i>	<i>varṇa</i>	Position im <i>maṇḍala</i>
Sūrya	कुन्दूर	क्षीर	रक्त	Zentrum
Candra	श्रीवास	घृतौदन	शित	E
Maṅgala	गुगुरू	मत्स्यमांस भक्त oder गुडौदन	रक्त	S
Budha	गन्धरस	मत्स्यपुङ्गु माषकृसर	पीत	W
Bṛhaspati	मधुघृत	दधिभक्तौदन oder क्षीर	काञ्चन	N
Śukra	कर्पूर	क्षीर	गोक्षीर	SE
Śanaīścara	धूपोगन्ध रस	मत्स्यमाष भक्तकृसर	कृष्ण	SW
Rāhu	सर्जरस	घृतपुरक	राजावर्त / <i>lājavarta</i> (Farbe von ge- stampftem Korn?)	NW
Ketu	सर्जरस	घृतपुरक	धुम्र	NE

17. APPENDIX V: VOKABULAR RITUALBEZOGENER MATERIALIEN/ GEGENSTÄNDE

Das nachfolgend zusammengestellte Ritualvokabular beruht auf Angaben in den konsultierten Manuskripten, publizierten Manualen und Almanachen, und auf Erläuterungen durch die Ritualspezialisten. Ferner wurden explizit sich mit Ritualmaterialien befassende lokale Publikationen – JOŚĪ-SAMĀJ (2000), UPĀDHYĀYA (1998a), VAJRĀCĀRYA (1980b) und VAJRACHARYA & VAJRACHARYA (1999) – und zu Ritualen im Kontext des Kathmandutales publizierte Sekundärliteratur, schliesslich Wörterbücher beigezogen. Bezüglich der Gefässe wurden sowohl Ritualspezialisten als auch Töpfer in Kathmandu und Metallarbeiter in Bhaktapur zu Rate gezogen. Bezüglich der botanischen Arten wurden entsprechende Lexika – FinN (HAYAKAWA, 2002), KMTNC (BAJRACHARYA ET AL., 1997) und DNPM (SHRESTHA, 1998), zudem M-W – konsultiert. Die Begriffe sind thematisch gegliedert, wobei auch innerhalb der Gruppen zugunsten einer thematischen Organisation auf eine alphabetische Anordnung verzichtet wurde:¹

- ▷ (a) *ratna* – Edelsteine
- ▷ (b) *dhātu* – Metalle
- ▷ (c) *anna*, *mās*, *simi* – Getreide, Samen, Hülsenfrüchte
- ▷ (d) *pāt*, *pallava*, *samidhā* – Bäume, Sträucher, Gräser
- ▷ (e) *ghanda*, *dīpa*, *dhūpa* – Duftwerk, Salbung und Licht
- ▷ (f) *phūl*, *puṣpa* – Blumen, Pflanzen
- ▷ (g) *phala*, *tarkari* – Früchte, Nüsse, Gemüse
- ▷ (h) *mīṭhai* – Süßspeisen, Gebäck
- ▷ (i) *bhojana*, *bali* – Ritualbezogene Speisen
- ▷ (j) Ritualgefässe und -utensilien
- ▷ (k) Diverse Ritual-Materialien und -Substanzen
- ▷ (l) Spezifische Gaben für *grahadāna*
- ▷ (m) Farbbezogene Bezeichnungen
- ▷ (n) Fachtermini für im Ritual verwendete Mischungen oder Arrangements von Substanzen

¹ Verwendete Symbole:

* – Begriff aus Almanach oder Manual

◇ – mündliche Kommunikation, nicht in schriftlichen Quellen gesehen

Die unterschiedlichen Schreibweisen in Nevāḥ (Newar, Newari) bzw. Nepālī (Nepali) beruhen auf lokalspezifischen Abweichungen, oft aber, insbesondere im Falle des Nevāḥ, auf unneinheitlicher Schreibweise in Ermangelung eines adäquaten Schriftsatzes zur eindeutigen Wiedergabe dieser Sprache. Zudem haben sich beide Sprache im Laufe der Jahrhunderte markant weiterentwickelt, was sich auch im Wandel einzelner Begriffe niederschlug.

Die Liste ist in der vorliegenden Form unvollständig und harret einer fortlaufenden Erweiterung und Korrektur.

(a) *ratna* – Edelsteine

Nevāḥ	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
धिल/ थो पञ्चरत्न	रत्न, मणि पञ्चरत्न	रत्न, मणि, मणीणि पञ्चरत्न	Edelstein (gen.) 'fünf Edelsteine' (als Set oder als Pulvermischung erhältlich), insbes. für <i>kalaśapūjā</i> verwendet
नवरत्न	नवरत्न	नवरत्न	'neun Edelsteine' (als Set oder als Pulvermischung erhältlich)
मानिक*	माणिक*	शोणरत्न, लोहितक पद्मराग	Rubin
मोति*	मोती*	मौक्तिक, मुक्ता	Perle
मुँगा*, भिंपू*	मूङ्गा/ मुघा/ मुगा	विद्रुम, प्रवाल	Korall
पन्ना*	पन्ना*	गारुत्मत, मरकट, अश्मगर्भ, हिरन्मणि	Emerald
पुष्यराज*	पुष्यराज*, पुष्यराग*, पुंखराग*	पुष्यराग	Topaz, goldener Saphir
हीर*	हीरा*	हीरा, वज्र	Diamant
नीर*, नील*	नीर*, नील*		Blauer Saphir
गोमेद*	गोमेद*	गोमेदक	Granat, Hassonit
लू सुने/ लू सुन*	लहसुनिया		Lapizlazuli
विदोल्*, वेदुर्य*	वेदुर्य*		Katzenauge
ककेटन*			?
लावत*			Gomeda?
कर्णपका ज्व*			?
अगपा:*, आरू पा:*			?
लुँ चिकू*			Goldklümpchen, kleines Goldstück

(b) *dhātu* – Metalle

Nevāḥ	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
धातु लूञ्, लुँ*	धातु सुन्*	तैजस, लोह स्वर्ण*, सुवर्ण*, कनक, हिरण्य, महारजत, काञ्चन etc.	Metalle (Sammelname, oft einschl. Glas) Gold

ff. Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
वह, वंस, ओहः*	चाँदि*	दुर्वर्ण, रजत*, रौप्य*, खर्जूर, श्वेत	Silber
सिज/ सिजल्*	तामा*	ताम्र, शुल्ब, झेच्छमुख, ह्यष्ट, द्विष्ट, वरिष्ट, उदुम्बर	Kupfer
ली* कयं ह्यः, म्हः*	पीतल* काम्बो, काँश्* सीसा	नाग, सीसक, योगेष्ट, वप्र	Messing (Kupferlegierung) Bronze (Legierung aus Kupfer und Zink) Blei
तिन* पारो*	राँग, टीन पारो, पारा*	त्रपु, त्रपुलम् चपल, रस, सूत, पारद	Zinn Quecksilber
जस्ता* न	जस्ता* फलाम*	लोह, तीक्ष्ण, कृष्णायस, अयस्, etc.	Zink Eisen
	कीत*	मण्डूर, सिद्धाण, सिद्धाण	Rost (erodiertes Eisen)
खा, न्हायकं	कजिन*, काँच*, गिलास्	क्षार, काच	Glas, Kristall, Quarz

(c) *anna, mās, simi* – Getreide, Samen, H'früchte

Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
विहिबः, बियभल्, बीद, बीभा अन्न गो, गोञ् चुं आखे, आख्याय, आख्यः* जाकि	ब्रीहि अन्न, धान्य गेडा पीठो अक्षता*, अछेता	अक्षता	Körner, Samen, Getreide, Hülsenfrüchte (gen.) Getreide (gen.) Getreidekorn, Samenkorn (gen.) (Getreide)mehl (gen.) ungebrochener, von Hand enthülster und er- lesener Reis
वा स्वां-वा*	धान* सप्तधान्य* जुंगेधान*	तण्डुल सूपधान	enthülster, weisser Reis, lat. <i>Oryza sativa</i> L. (DNPN) und andere Sorten ungeschälter, roher Reis Spezifische Reissorte mit goldbrauner Hülse und Haarfortsatz
पुवा अरुवा चोकि तिकिंबजि चोकाबजि हाकुजाकी जाकि-चं* ताय, सिवाःबजि* स्याःबजि तेछु/ तच्व/ तछु, तछो, त्यंछो*, तछो* फादु, भसं, भस्म	तौली, तौलिया धान अरुवा, कणिका च्युरा च्युरा-कोकणिका हकुवा चामल चामल-को पीठो* लावा* स्याःबजि जौ*	यव*	Reissorte Reissorte aus dem Tarai Gebrochener Reis Reisflocken (für Festmahl statt gekochter Reis) Reisflocken aus gebrochenem Reis Braune Reissorte, ungebroschen Reismehl Puff-Reis geröstete Reisflocken Gerste, lat. <i>Hordeum vulgare</i> , distichum oder hexastichon L. (DNPN)
छु, छो* दुसे, दुसि	गहं*, गहं* काँदी	गोधूम* अणु, प्रियङ्गु	Buchweizen, lat. <i>Fagopyrum esculentum</i> oder <i>Fagopyrum tartaricum</i> L. (DNPN) Weizen, lat. <i>Triticum aestivum</i> L. (DNPN) Hirse, lat. <i>Eleusine coracana</i> L. (DNPN)

ff. Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
लप्स*	जैइ	कुरी	Hafer, lat. Avena sativa (SNBS)
कवनि/कःनि नच्छे*	मकै*		Mais, lat. Zea mays L. (DNPN)
हामो*	फुलेको मकै		gerösteter Mais (Popcorn)
सियु हामो, सियु हाम्वः*	तिल सेतो तिल*	तिल	Sesam (gen.) weisser/hellbrauner Sesam, lat. Sesamum indicum (DNPN)
भुयु हामो, भुयु हाम्वः*	कैलो तिल		hellbrauner Sesam, lat. Sesamum indicum (DNPN)
हाकु हामो, हाकु हाम्वः*	कालो तिल*		schwarzer Sesam, lat. Sesamum indicum (DNPN)
पःका, प्लका*	रायो*	रजिका	(rot)braune Senfsamen, lat. Brassica nigra L. (DNPN)
तु*	तोरी*, कालो सस्यु*	व्यष्टक	schwarzer Senf, lat. Brassica rapa L. (DNPN)
ईका*	सस्यु*, सस्यु	सिद्धार्थ, सर्षप*	Feldsenf (gelbliche Samen), lat. Brassica campestris L. var. sarson Prain. (DNPN)
म्वा /म्वाल् (alt), म्वाताः, म्वात*, मुश्या*, मुस्या*	भद्गास*	कुलमास (?)	Schwarze Soyabohnen, lat. Glycine max L. (DNPN)
हाकुमुस्या मुसुलि/ मुसू*	भुतेको भद्गास् मुसुर*, मुसुरो*	मसूर*	geröstete Soyabohnen rote Linsenart, lat. Lens esculenta oder Lens culinaris (DNPN)
मास/ माय्*	मास्*	माष*	schwarze Linsenart, lat. Phaseolus radiatus oder vigna mungo (DNPN)
गोमाय्*			
मूण/ मू/ मूण	मुङ्ग/ मुङ्, मूगी/ मूगी रहर*	मुग्द*	grüne Linsenart, lat. Phaseolus aureus et al (SNBS, DNPN)
ग्वः मू कयगु, कय्यु, कय्यु, केगु, केगु*	घेद मूगी केरौ	कलाय	(Rote Linsenart), lat. Cajanus cajan L. ungebrochene Linsen Erbsen, lat. Pisum sativum L. oder Pisum sativum L. var. arvense etc. (DNPN)
शिमि	सिमि		Bohnen mit Schote oder getrocknete Böhnchen (gen.)
हुँला, सिम्म्यु*	राज सिमि	कुलथी*, कुलथ	(Bohnenart), lat. Dolichos uniflorus et al (M-W), Macrotyloma uniflorum (SNBS) oder Dolichos lablab L. (DNPN)
बकुलाख*	गहत*		Pferdebohne, lat. Calopogonium mucunoides (DNPN)
बुल्ले*	बकुल्ला (सिमि) डालो सिमि, असारे सिमि		Braune Böhnchen, gross, braun, uneben Engl. Kidney bean, lat. Phaseolus vulgaris (DNPN)
कोल्ले खः*			
चना, चाना*	चना*	चणक	Kichererbsen, lat. Cicer arietinum L. (DNPN)
भूति, भूती*	बोडी*		(engl. cow pea, weiss mit schwarzem Auge), lat. Vigna unguiculata (DNPN)
कोरट	प्याङ्गुपूर*		in ŚaPa für Candra - ?
तिसि	आल्स्	अतसी	Leinsamen, lat. Linum usitatissimum L. (DNPN)

(d) *pāt, pallava, samidhā* – Bäume, Sträucher, Gräser

Die hier aufgeführten Substanzen sind insbesondere im Zusammenhang mit *grahahoma*, aber auch bezüglich *graha*-unspezifischer ritueller Verwendungen.

Nevāḥ	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
सिं	काठ	काष्ठम्	Holz (gen.)
पः, हः	समिधा	समिधा	Holz bzw. Pflanzenteile für Feueropfer
कचा	पात्	पत्र	Pflanzenblatt (gen.)
आँख	पालुवा	पल्लव	Zweig, Spross (gen.)
	अकं, अकू	अकं, अलर्क	lat. Calotropis gigantea (DNPN) oder Calotropis procera (SNBS)
पल्लास्, पौ, पिलास्	पलास	पलाश	lat. Butea frondosa oder Butea monosperma (DNPN)
खयेर	खयर, दुंवरि, डुम्मी	खदिर	lat. Acacia catechu (DNPN)
	अपमार्ग/	अपामार्ग	lat. Achyranthes aspera L. (DNPN, UWPN)
	अपामार्ग*,		
	अकमारो,	कुरो,	
	उल्लेकुरो		
आँम्, अं	आँप्	आम्र, चूत	Mangobaum, lat. Mangifera indica (DNPN)
समी	शामि, समि	शामी	lat. Acacia suma, Prosopis spicigera oder Ficus benjamina (DNPN)
निम्, नी	नीम्, निम्	अरिष्ट, निम्ब	Margosa-Baum, lat. Azadirachta indica (DNPN, UWPN)
दुसिं	अग्राठ, साल्	साल, अश्वकर्ण	Sal-Baum, lat. Shorea robusta (DNPN, UWPN)
पिलास्, सितु	दुभो/ दुबो/ दुवो	दूर्वा, दर्भ	Bermudagrass, lat. Cynodon dactylon L. (DNPN) oder Panicum dactylon (M-W)
बर	बर्	वर, वट, न्यग्रोध	Banyan, lat. Ficus bengalensis L. (DNPN)
वङ्गलिसिं, वलङ्गतसिं	पीपल	पिप्पल, अश्वत्थ	lat. Ficus religiosa L. (DNPN)
दुम्बरी, दुंवरि	डुम्मी, गुल्लर्	उदुम्बर	lat. Ficus glomerata (SNBS) oder Ficus racemosa (DNPN)
	पाखरी, पाखुरी	पल्ल	lat. Ficus glaberrima (DNPN) oder Ficus lacor (SNBS)
अशोय, अस्वलसिं	अशोक, अशौ	अशोक	lat. Saraca asoca (DNPN) oder Saraca indica (SNBS)
तुल्सी/ तुलशी	तुलसी, तुल्सी	तुलसी	(Basilikumart), lat. Ocimum tenuiflorum L. (UWPN), Ocimum basilicum L. oder Ocimum sanctum L. (DNPN, mit weiteren Varianten)
व्यासि, व्या, व्या	बेल	बिल्व	Stechapfel (spez. für Śiva), lat. Aegle marmelos (DNPN, UWPN)
विलासिं	भीमसेन्,	?	Schmetterlingsbusch, lat. Buddleia asiatica (DNPN)
	भिम्सेन्यात्		
कुश	कुश	कुश, दर्भ	Grasart, lat. Poa cynosuroides oder Desmostachya bipinnata (SNBS)
ज्यःनाःलपते,	कुमारीपात	?	? (RājT-homa)
ज्योनालसे			
सिन्ता			Holzart zum Anzünden des Opferfeuers (RājT, VajT)
पं	बाँस्, वाँस्	वंश	Bambus (diverse Arten geläufig, vgl. DNPN)
	पैयु, पैयु	पद्मकाष्ठ	(Strauchart, Kirsche), lat. Prunus cerasoides (DNPN)
श्रीकण्ड, नँस्वां	श्रीखण्ड, चन्दन्	श्रीखण्ड	Sandelholz, lat. Santalum album (DNPN)
हठं, हठपी	अरिष्ट, रिड्डा, रिठा	अरिष्ट	Seifenbeerenbaum, lat. Sapindus Detergens Roxb. oder Sapindus mukorossi (DNPN)

ff. Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
हिङ्गर् केरामा	हिङ्गुल केरा	रम्भ, कदली	Zinnoberart Bananenstaude, lat. <i>Musa sapientum</i> oder <i>Musa paradisiaca</i> L. (DNP)
तु, तुच्चः, उर्षी	उखु बर्बेई/ व्यव्य	इक्षुः, रसालः, मधुस	Zuckerrohr, lat. <i>Saccharum officinarum</i> L. (DNP) Schlingpflanzenart, für Girlanden verwendet, welchen <i>pañcapallava</i> etc. eingebunden werden

(e) *ghanda, dīpa, dhūpa* – Duftwerk, Salbung und Licht

Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
सिन्ह चिक, मत धुन/धुं, गण्धक्, धूप धुन/धु	घन्द चन्दन, चण्डन बत्ती, दीप धूप, धूपबत्ती सिन्के, अगर्बत्ती सुगन्धद्रव्य अत्तर, अत्तर, खुस्तु कपूर	घन्द चन्दन दीप धूप, धूपन	(Materialien für) Salbung, Paste (gen.) (Materialien für) Salbung, Paste (gen.) Licht, Lämpchen (gen.) Duft-Räucherwerk (gen.) Räucherstäbchen
कपू	कपूर	कपूर, घनसार, चन्द्र, सिताभ्र, हिमवालुका	Kampfer, lat. <i>Cinnamomum camphora</i> (DNP)
कुंकुं, कुङ्कुम	कुङ्कुम, केसर, केशर	कुङ्कुम, काश्मीरजन्मन, अग्निशिख, वर, वाह्लिक, पीतन, रक्त, संकोच, पिशान, धीर, लोहितचन्दन	Safran (bzw. Pulver aus Gelbwurz); lat. <i>Mecopopsis grandis</i> (SNBS)
शिल गुंगु	सील गुग्गुलु, गुग्गुलु, गोकुल-धूप	गुग्गुलु, गुग्गुलु	lat. <i>Liquidambar orientalis</i> (DNP) Extrakt aus lat. <i>Amyris agallochum</i> (SNBS)
विल्हाँय, सिल्हा	सालधूप	यक्षधूप, सर्जरस, सर्वरस, वहरूप	für Rudrī, Satyanārāyaṇa, Extrakt aus lat. <i>Shorea robusta</i> (DNP)
ध्यो कस्ति	हलेदो कस्तुरी	हरिद्रा कस्तुरी, मृगनाभि, मृगमद	Curcuma, lat. <i>Curcuma longa</i> L. (DNP) Moschus, lat. <i>Abelmoschus muschatus</i> (DNP)
रक्तचन्दन	रक्तचन्दन	रक्तचन्दन, तिलपर्णी, पत्राङ्ग, रञ्जन, कुचन्दन	lat. <i>Pterocarpus santalinus</i> (SNBS)
श्रीखण्ड	गोलोचन्दन श्रीखण्ड	चन्दन, गन्धसार, मलयज, भद्रश्री	Sandelholz, lat. <i>Santalum album</i> (DNP)
केशरी	केशरी सुगन्ध, कौकिला	सुगन्ध	lat. <i>Mahonia acanthifolia</i> (DNP) lat. <i>Cinnamomum glaucescens</i> (DNP)
कुशोहाशील नकि नस्वा			
उसीर बाल, बाल गोरोचन	बाला गोरोचन	गोरोचना	lat. <i>Hygrycybe conica</i> (DNP)

ff. Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
अङ्गुर, अगुर/ अगुरु	अगरु, अगुरु	अगुरु	Aloe-Art, lat. <i>Ayuilaria agallocha</i> (M-W, DNP) oder <i>Excoecaria Agallocha</i> L.
कृष्णागुरु	कृष्णागुरु*	कृष्णागुरु कुन्दुरुकी, कुन्दुरुक* सिंहल* लक्षा*	lat. <i>Vepris bilocularis</i> (DNP)
	धूपी		lat. <i>Juniperus</i> spp. (SNBS), <i>Juniperus indica</i> (LAMA ET AL., 2001, 84), bei DNP alt. auch <i>Cupressus torulosa</i> oder <i>Cryptomeria japonica</i>
प्रियगु	प्रियगु	प्रियङ्गु	Kolbenhirse, lat. <i>Panicum Italicum</i> (M-W, gibt alternativ Pflanzenarten mit ausgeprägtem Duft aus div. Quellen an) oder <i>Aglaia roxburgiana</i> (DNP)
	धूपजदि जतमंसी		lat. <i>Jurinea dolomiaea</i> (LAMA ET AL., 2001, 85) lat. <i>Nardostachyas grandiflora</i> (LAMA ET AL., 2001, 96)
	भुके फूल, झूलो		lat. <i>Leontopodium jacotianum</i> (LAMA ET AL., 2001, 89)
घ्याँ	घ्यु, घ्यु	घृत, आज	ingesottene Butter, der häufigste Brennstoff für <i>battī</i>
चिकं, चिकन्, चिकं	तेल		Oel
नायु चिकं	मालिस तेल		Vaseline
हमोचिकं	तिल-को तेल	तैल	Sesamoel
तु चिकं	ढोडि-को तेल		Rapsoel
मन् चिकं	मत्ति-तेल		Kerosin
मैन्मत	मैन्वत्ती		Wachskerze

(f) *phūl, puṣpa* – Blumen, Pflanzen

phūl bzw. *svaṃ* bezeichnet nicht in jedem Falle eine Blume im eigentlichen Sinne, sondern auch eine Reihe von Pflanzen, deren Sprossen oder Blätter offeriert werden. Die mit Stern bezeichneten Namen wurden aus den *vidhi-s* bzw. *pañcāṅga-s* kopiert, weitere Versionen sind den Nachschlagewerken entnommen oder wurden von den konsultierten Priestern so genannt. Die Zuordnungen sind nicht immer eindeutig, und es zeigt sich, dass einige der einheimischen Namen auch unterschiedliche Blumen benennen können. Dies leuchtet ein, was am Beispiel der Glockenblume verdeutlicht werden soll: im nepalischen Kontext wird für *ghaṇṭī phūl* *Malvaviscus arboreus* (DNP, KMTNC) angegeben, wogegen bei M-W für die in Sanskrit gleichbedeutende *ghaṇṭakā/ghaṇṭikā/ghaṇṭāpātali* *Bignonia suaveolens* L. als Spezies vermerkt ist. Auch die bei M-W vermerkten lateinischen Namen variieren zum Teil je nach Quellentext, oder es kommen mehrere Spezies infrage, wie die Beispiele der *aparājītā* oder der *hemapuṣpa* zeigen. Die für Rituale spezifizierten Blumenarten können, falls aus indischen Quellentexten kopiert, im Kathmandutal gänzlich fehlen. Einige Blüten sind fast ganzjährig erhältlich, andere nur zu bestimmten Jahreszeiten an bestimmten Orten; 'exakte' Priester wie Tejaratna Vajrācārya wissen um deren Vorkommen und sammeln die spezielleren Sorten, um sie dann zu trocknen und also bei Bedarf zur Verfügung zu haben.²

² Tejaratna Vajrācārya ist nicht nur bezüglich der Blüten, sondern auch der Gottheitsspezifischen Süßigkeiten etc. äusserst exakt, wie aus der Durchführung der von ihm be-

In der lokalen Ritualpraxis um die Navagraha wird betont, dass die Blumen primär den Farben der *graha-s* gemäss nach Verfügbarkeit gewählt werden sollten, in letzter Konsequenz ist eine gereichte Blume besser als keine. Einige wenige Blüten sind gemäss lokaler Auffassung für den rituellen Gebrauch generell zu meiden, wobei unterschiedliche Begründungen angegeben werden; die Kresse (Nep. *hattipaila*, lat. *Tropaeolum majus*) taugt nicht wegen ihres als unangenehm empfundenen Duftes, Fuchsienblüten (Nep. *kr̥ṣṇakalī*, lat. *Fuchsia hybrida* oder *speciosa*) gelten als untauglich wegen ihrer immer nach unten ausgerichteten Blüten, die Blütentrauben der Seideneiche (New. *kachikā svām*, Nep. *kangiyo phū-ul*, lat. *Grevillea robusta*) können nicht offeriert werden, da sie von selbst zu Boden fallen, also nicht frisch gepflückt sind.

Nevāḥ	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
स्वां, स्वाः, स्वँ, फवः तफोल् स्वां*, लक्ष्मी स्वां* फोही स्वां*, हिफो स्वां०	फूल सयपत्री*, थुङ्गे फूल, लक्ष्मी फूल सयपत्री, गुजुमुजु	पुष्प	Blume, Blüte (gen.) gefüllte Tagetes, gelb und orange (engl. Marigold), lat. <i>Tagetes erecta</i> L. (KMTNC) französische Tagetes, gelb-bräunlich (engl. French Marigold), lat. <i>Tagetes patula</i> L. (KMTNC)
जिल/ जी स्वां*, अजिल् स्वां, अजि स्वां जाई स्वां	चमेली, वसन्ती जाय्-को फूल*	मालती जाती	(weisser Jasmin), lat. <i>Jasminum officinale</i> (FinN, KMTNC) (weisser Jasmin), lat. <i>Jasminum primulinum</i> (FinN)
अजु स्वां, लुङ् अजु स्वां* दाफ् स्वां, दाफु स्वां			(gelb, blüht in Magh, keine Blätter), lat. <i>Jasminum humile</i> (KMTNC) (weisser Jasmin, für <i>vrata</i> , insbes. <i>aṣṭamā</i>), lat. <i>Jasminum gracile</i> (KMTNC)
कुन्द स्वां	कुन्दपुष्प	कुन्दपुष्प	(Jasminart), lat. <i>Jasminum multiflorum</i> (DNPN)
पालिजात् स्वां	पारिजात्-को फूल	पारिजात, सेफालिका	Korallenblume oder Nachtjasmin (weissorange), lat. <i>Nyctanthes arbor-tristis</i> L. (DNPN, UWPN); für Skt. alternativ <i>Erythrina Indica</i> (M-W) lat. <i>Mahonia napauluensis</i> (DNPN)
मीकु स्वां*, मिकु स्वां* कलिहः स्वां*, कुले स्वां*, कलेह स्वां अशोय स्वां*, अस्वल स्वां, अस्वय् स्वां चव स्वां*, चवा स्वां च स्वां	मिल्कीसी, दारू हल्दी, कञ्चन असार फूल*		(lange, schmale Blätter, gelbe Blüte, für Gathamugha), lat. <i>Nerium indicum</i> (DNPN) Blüte des <i>Aśoka</i> -Baumes (DCoN)
केण्णथि स्वां*, क्केण्णथि स्वां*	चुवा, दोल्चीन्		lat. <i>Nymphaea daubeniana</i> (DCoN) (Baum, weissgelbe, duftende Blüten); Lat <i>Plumeria rubra</i> L. (UWPN)

ff. folgende Seite |

aufsichtigten Rituale deutlich wurde. Die Blütezeiten sind in der Charakterisierung von Blütenpflanzen bei Pūrṇa Maharjan, einem ausgewiesenen Gärtner und gleichzeitig Mitglied der *Naradevī-Guṭhī* in Kathmandu, zentral; darauf beruhen auch die Assoziationen mit kalendarisch gebundenen Festen und Ritualen, die ihm genauso geläufig sind.

ff. Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
	त्वा फूल*, ट्राके फूल		(Black berry lily), lat. Belamcanda chinensis L.
म्वाहालि स्वां, स्वलि स्वां	औले चांप, चम्पा, चाप, चांप ध्वङ्ग फूल	चम्पक*, हेमपुष्प	(gelbe, duftende Blume), lat. Michelia champaka (DNP, M-W) Amaryllis, lat. Amaryllis vittata Ait. (KMT-NC)
गुले स्वां*	गुलम् फूल, गुलफ	शतपत्री, शतपत्र	Buschrose, lat. Rosa alba L. (KMTNC) oder andere Rosenarten
पले स्वां*	कमल*, पद्म रक्तोत्पल	पद्म etc. रक्तोत्पल*	Lotus, lat. Nelumbium nucifera et al (DNP) roter Lotus, lat. Bombax heptaphyllum L. (M-W)
वशा स्वां, वछु स्वां, वंचु आभिति स्वां			Iris, Nachtlilie, lat. Iris tectorum Maxim. (KMTNC), Iris decora oder Iris germanica L. var. nepalensis (DNP)
यलबुकल स्वां	इन्द्रकमल*		(weissblühender Strauch mit exquisit duftenden Blüten), lat. Gardenia jasminoides (DNP, Fin)
अफो स्वां*, उफो स्वां, आफवः उष्वः स्वां	नीलकमल	नीलकमल	blaue Wasserlilie, lat. Nymphaea stellata (DNP)
म्हसुचव स्वां	जलकमल		gelb-weiße Wasserlilie, lat. Nymphaea mexicana (KMTNC) oder Nymphaea alba (M-W)
छम्प स्वां	छम्प फूल		Spinnenlilie (weiss), lat. Hymenocallis rotata (KMTNC)
पँका स्वां			(für Matsyendranātha etc., weiße, lange Kelche, intensiver Duft), lat. Hedychium spicatum (DNP)
अपराजिता*	अपराजिता*	कर्णिकार*, कर्णिकारक अपराजिता, भूम्याफली	lat. Pterospermum acerifolium (M-W) lat. Clitoria ternatea L. (DNP) et al (M-W)
बलि/ बौ स्वां	करविर-को फूल*, करवीर	करवीर	Oleander, lat. Nerium oleander L. (KMT-NC), Nerium indicum (DNP) oder Nerium odorum (M-W)
भोङ् स्वां	कगजे फूल, मदनि फूल		Bougainville (diverse Farben), lat. Bougainvillea glabra (KMTNC)
गङ् स्वां, जप स्वां	बर्हसे फूल, जपपुष्पी	जपकुसुम, जपा, जवा, औङ्गुष्प	rotblühender Hibiskus/ Chinarose, lat. Hibiscus rosa-sinensis L. (KMTNC)
गँजा स्वां	घण्टी फूल, घण्टे फूल	घण्टका, घण्टिका, घण्टापाटलि	'Glockenblume', Chinesische Laterne (rot), lat. Malvaviscus arboreus (DNP, KMTNC); für Skt. lat. Bignonia suaveolens L. (M-W)
लालुपाते	लालुपाते		Weihnachtsstern (rot), lat. Poinsettia pulcherrima R. (KMTNC) oder Euphorbia pulcherrima (DNP)
सजिक स्वां	थूलो तुल्सी, सल्व्य		(rot, weiss und violett blühend), lat. Salvia splendens
झचलिन्छ स्वां अगस्त्य स्वां	जुङ्गे फूल अगस्ति/अगस्त्य*	अगस्ति	lat. Cleome gynandra L. (DNP) (Strauch mit weiss-rötl. Blüten und gefiederten Blättern), lat. Grandiflora (SNBS), Sesbania grandiflora L. (KMTNC) oder Agasti grandiflora (M-W)
गोदावरी स्वां	गोदावरी हंसराज		Aster, lat. Chrysanthemum indicum (SNBS) oder Chrysanthemum morifolium (KMTNC) Hortensie (weiss oder lila), lat. Hymenopogon parasiticus (DNP)

ff. Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
अककर स्वां*	अककरा, अककला	अकरकरा	(Zanthihanse, weiss mit gelber Mitte), lat. Anacyclus pyrethrum L. (DNPN) oder Chrysanthemum coccineum (KMTNC)
मू स्वां			(Majoran-Art, duftend, grün, für <i>Vajrayogini</i> , <i>Matsyendra</i>), lat. <i>Origanum majorana</i> (DNPN)
गुवेङ् स्वां*, ग्वय् स्वां	मारु फूल सुपारी फूल, मखमलि, मखमली फूल, ललमुर्गा	मरुपुष्प	(intensiv dunkel-lila, kugelige Blüte, spez. für <i>bhai-tikā</i>), lat. <i>Gophrena globosa</i> L. (DNPN, KMTNC)
ताकु स्वां	लाली गुरांस्, चुरांस्		Rhododendron (rote, gelbe, weisse Varianten), lat. <i>Rhododendron arboreum</i> (DNPN, UWPN); Nationalblume Nepals
लाफो स्वां अजकुलि स्वां* (di- to अजय्फुली स्वां?) बभु स्वां* दुवङ् स्वां◊	घतुरे फूल		lat. <i>Linarya bepartita</i> (DNPN) Engelstrompete (weiss-gelb), lat. <i>Datura suaveolens</i> (DNPN, FinN), evtl. <i>Datura metel</i> L. (UWPN)
असला स्वां* जगन्ना स्वां* नीक स्वां* – gleich <i>nhākam?</i> गुनालु स्वां (auch <i>gunās?</i>)	सिस्नु, झ्या गुंयली		lat. <i>Calendula officinalis</i> (DCoN) evtl. lat. <i>Urtica dioica</i> L. (DNPN, UWPN) ? lat. <i>Elaeagnus parvifolia</i> (DNPN)
वोसिंघालि ता स्वां* नला स्वां	सूर्यमुखी, तारा- मण्डल थरिथरि-को फूल* जमरा भोजपत्र हरितालफूल जर्दपत्री, रामपत्री	भूर्जपत्र शक्रपुष्पी	Sonnenblume, lat. <i>Helianthus annuus</i> L. (DNPN) gemischte Blumen? gemischte Blumen? (während Dasain ausgesäht, Grasart?) (Rinde Grundmaterial für Mss.); lat. <i>Betula utilis</i> (SNBS, UWPN) (Blattsaft als Insektenschutz zur Behandlung von Mss.); lat. <i>Gloriosa superba</i> L. (UWPN) (Muskatnuss-Blatt, spez. für Paśupati), lat. <i>Myristica fragrans</i> (DNPN)
सिना स्वां	भीमसेन, भिम्सेन्यात्	?	Schmetterlingsbusch (immergrün, für jegl. Gottheit), lat. <i>Buddleia asiatica</i> (DNPN) oder <i>Buddleia paniculata</i> (FinN)
निम्-हल्	निम्-को पात्	निम्बपत्र	Margosa-Blatt, lat. <i>Azadirachta indica</i> (DNPN)
जतामसि	जटामान्सी		(für rote Farbe) lat. <i>Nardostachys grandiflora</i> (DNPN) oder <i>Nardostachys jatamansi</i> (DCoN)

(g) *phala, tarkari* – Früchte, Nüsse, Gemüse

Die hier aufgeführten Spezies beschränken sich auf die im rituellen Kontext relevanten.

Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
सि, सिसाबुसा गुङ् सि	फल, फलफूल सुखेको फल	फलम् शुषेक फलम्	Früchte, Beeren (gen.) gedörrte Früchte (gen.)

ff. Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
मिसि*			
इसि			
नांसि*			नसिँ: Tinis tree/ its wood (DCoN)
सख्वाल्*	चून् ?		Limone
लप्सि	लप्सो		lat. Cheoerospondias axillaris (DNPN, DCoN)
आमालि*	आमली		lat. Spondias acuminata (DCoN)
चाकुसि	चाक्सी		süsse Limonenart (<i>Tihār</i>), lat. Citrus limet- tioides (DNPN)
मौसमी	मौसमी		Süssliche Citrusfrucht, lat. Citrus sinensis L. (DNPN)
जुनार	जुनार		Süssliche Citrusfrucht, lat. Citrus sinensis L. Osbeck var. jungar (DNPN)
भोगसि/ भोगत्याल्	भोगटे		Pomelo, lat. Citrus maxima (DNPN)
लमसि	झुम्के लहरो, लहरे		Passionsfrucht, lat. Passiflora edulis (DNPN)
	आंप		
लेब्	निबु, निबुवा		grosse Citronenart, lat. Citrus lemon L. Burn f. (DNPN)
कागति	कागति		Limette, lat. Citrus aurantifolia (DNPN)
झमःसि, झमसि*,	ज्यामीर		(Citrusfrucht), lat. Citrus lemon L. Burm. var jhambiri (DNPN)
झम्पी			(Citrusfrucht, speziell für <i>Vasundarā-vrata</i> , <i>mvha-pūjā</i>)
तःसि	बिमिर		
हिंसि		बीजपूरक, बीजपूर्ण	(Citrusfrucht), lat. Citrus Medica (M-W) (Symbol von Varu.na)
	चखत्रो, सङ्खत्रो		Grapefruit, lat. Citrus paradisi (DNPN)
सन्तलासि	सुन्तला		Mandarine, lat. Citrus reticulata (DNPN)
म्वाचि/ म्वाय्	केरा		Banane, lat. Musa sapientum oder Musa para- disiaca L. (DNPN)
धालय्, धाले	अनार		Granatapfel, lat. Punica granatum L. (DNPN)
लःसि/ लःबसि,	बयर्, बयेर्	बदरी	Indische Pflaume, lat. Zizyphus mauritiana (DNPN, UWPN)
लसि			
बःसि, बवसि	आरु		Pfirsich, lat. Prunus persica (DNPN)
आमाःसि	अम्बा		Guava, lat. Psidium guajava L. (DNPN)
अं, अम्	आप, आंप	आम्र	Mango, lat. mangifera indica L. (DNPN)
मेवा	मेवा	मधुकर्कटो	Papaya, lat. Carica papaya L. (DNPN)
खर्बुजा	खर्बुजो	खर्बुज, तर्बुजा	Wassermelone, lat. Citrullus lanatus (DNPN)
धाख्	अङ्गर्, दाख		Weintraube, lat. Vitis vinifera L. (DNPN)
पासि	नास्पती		(Birnenart), lat. Pyrus communis L. (DNPN)
व्यासि	बेल् फल्	सुफल	Holzapfel, lat. Aegle marmelos (DNPN)
अम्ब	अमला	आमलक, आमलकी	(kl. runde, grüne Frucht), lat. Phyllanthus em- blica L. (DNPN, UWPN)
	रामफल	रामफल	lat. Annona reticulata L. (DNPN)
	सलिफा, सरीफा	सीताफल, श्रीफल	Annone, (engl. Custard apple), lat. Anona squamosa (SNBS, DNPN)
सु	पानिफल	जलफल	Wasserkastanie, lat. Trapa bispinosa (M-W)
मुल्सि/ मूसि	मेवा मिष्टान्न		Trockenfrüchte/Nüsse (gen.)
नेइक्याः	नरिवल्	नालिकेर, नारिकेर, लाङ्गली	Kokosnuss, Cocos nucifera L. (DNPN)
खजू	खजूर	खजूर	Dattel(baum), lat. Phoenix sylvestris (DNPN)
क्वसि, ख्वाःसिं,	ओखर	अक्षोट	Baumnuss, lat. Juglans regia L. (DNPN, UWPN)
ख्वोसिं, खोसि			
काजू, सूसिमि,	काजू		Cashew-Nuss, lat. Anacardium occidentale L. (DNPN)
बानपु			
बरां	बदाम	भूशिम्बी	Erdnuss, lat. Arachis hypogaea L. (SNBS, DNPN)

ff. Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
मसूर्या-बराँ	कगजी बदाम, मधिसे बदाम	वाताद	Mandel, lat. Prunus amygdalus (SNBS, DPNP)
जिपवः लहुसी, लहुसीपु	जयफल, जाइफल च्युरी फल		Muskatnuss, lat. Myristica fragrans (DNP) Butter-Frucht (zur Herstellung von vegetabilen <i>ghyū</i>), lat. Aesandra butyracea (DNP, UWP)
	कुबोण्डो	कुष्माण्ड	Kürbisart (als Ersatz für Tieropfer), lat. Benicasa hispida (DNP)
फशी	फर्सी		Kürbis, lat. Cucurbita maxima oder Cucurbita pepo L. (DNP)
लैण, लै	मूला		Weisser Rettich (Gaṇeśa), lat. Raphanus sativus L. (DNP)
तुसी फाच-हि, तरुल्	काँक्रो तरुल्		Gurke, lat. Cucumis sativus L. (DNP) Yam (insbes. an <i>Makara saṅkrānti</i>), lat. Dioscorea sagittata (DNP)
सकि	पिँडालु		Arum, Wurzelfrucht vergleichbar Yam

(h) *māthai* – Süßspeisen, Gebäck

Die nachfolgend aufgeführten Süßspeisen und Gebäcke werden einerseits als Teil von *naivedya* an die Gottheiten gereicht, andererseits können sie bzw. Teile von ihnen als *prasāda* (im Ritual geweihte 'Segensspeise') im Zuge eines Rituals an die Beteiligten verteilt werden. Einige sind zudem eng mit dem Festkalender verknüpft.

Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
गुलि-मधी मधी/ मधि/ महिं/ मरी	मिठाइ रोटि		Süßspeise (gen.) Gebäck (gen.)
यःमधि*, यःमहिं/ यम्मधी मुतुमधि	योमरी		NewT: gefüllte, konische Teigtasche, im Dampf gegart, süß oder salzig NewT: kleinere Variante von यःमधि, ohne Füllung
मोदन् सुवर्ण मधी सु मधी* थु मधी* खलु मधी* खाजा			in <i>ghyū</i> fritiertes blättriges Gebäck aus Weizenmehl (<i>śrāddha</i>)
पञ्जवी			in <i>ghyū</i> fritiertes blättriges süßes Gebäck aus Weizenmehl
मथ श्येल्	श्येल्		fritiertes Ringgebäck aus Reismehl, evtl. mit Reisgries
मल्पुवा	मल्पुव		fritiertes leicht süßes rundes Küchlein aus Weizenmehl
निम्की	निम्की		fritiertes, gelb gefärbtes Salzgebäck aus Weizenmehl
फिनि /फिणि			blättereigartiges Gebäck aus Weizenmehl, weiss oder gefärbt
लड्डु, लड्डु*	लड्डु	लड्डु	

ff. Nevāḥ	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
ज्वाप् थु मधी, ज्वापो मधि*			
चाकु-मधी चता-मधी हाकुधिम् चता-मधी हामो-मधी घोबजि			Mit Molasse gesüßtes Fladenbrot im Dampf gegarter, leicht süßlicher Fladen im Dampf gegarter, leicht süßlicher Fladen Sesam-Fladenbrot
लखा-, लाखा-मधी	लाखामधि		NewT: Frittiertes Süßbrot aus Weizenmehl und Linsenmehl (für Hochzeit)
लत्यापा कुण्डि-मधी	तिलौरी रोटी		Gebäck aus Leinsamen und Molasse
तःला	तौला		kugelförmige Süßspeise aus schwarzem Sesam und Melasse
	बर्फी		auf Milchbasis hergestellte, süße, verschie- den geformte und parfümierte, evtl. dekorierte Stückchen
प्यारा	पेंडा		rundes, in der Mitte mit Delle versehenes Plätzchen aus <i>khuvā</i> , oft der Gottheit auf den Mund geklebt
खुवा, खावा	खुवा		Teigartige Zubereitung aus eingekochter Milch, angereichert mit Zucker und evtl. Biscuit-Brosamen
मनभोग	हलुवा		Süßspeise aus Weizenmehl, <i>ghyū</i> , Zucker, geröstet und in Milch gekocht (in rit. Kontex- ten absch. als <i>prasāda</i> verteilt)

(i) *bali, bhojana* – Ritualbezogene Speisen

Die hier aufgeführten Speisen werden einerseits im Laufe von *bali* an Gottheiten ge-
reicht, oder aber sie werden in rituellen Kontexten nach Abschluss des eigentlichen
Rituals an alle Geladenen gereicht.

Nevāḥ	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
भुगुति, भुजा, नैवेद्य	नैवेद्य	नैवेद्य	Im Rahmen eines Rituals der Gottheit offerier- te Speise
बलि	बलि	बलि	Im Rahmen eines Rituals den Gottheiten bzw. den vom Ritualplatz ferngehaltenen Geistwe- sen offerierte Speise
प्रसाद	प्रसाद	प्रसाद	im Ritual bzw. Tempel geweihte, abschliessend an die Teilnehmenden bzw. Besucher verteilte 'Segensspeise'
आलख्	भुजा	ब्राह्मणभोजन	Rituelle Speisung einer bestimmten Anzahl von Brahmanen
भ्वंय्	भोज	भोजन	Mahl am Schluss eines Rituals für amtierende Priester und Geladene
जा कें पालँ	मात् बाल् पालन		gekochter Reis (gen.) gekochte Linsen (gen.) 'keeping as vow'; Reis gekocht mit Milch, <i>ghyū</i> , dazu Früchte und Süßigkeiten oder Varianten davon

ff. Nevāḥ	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
तस्मीं, खीर्	खीर्, पयस्	क्षीर, पायस	Reis gekocht in Milch, <i>ghyū</i> , Zucker, Honig (bzw. mit <i>pañcāmṛta</i>) NewT: z. T. zusätzlich getrocknete Fruchtestückchen und Nüsse
	गुदौदन हविष्य हविषूर्ण	गुदौदन हविष्य हविषूर्ण	Reis mit Rohrzucker gekocht 'Asketen-Speise'
मू-जा, मूबोजा	मसूरान्न	मसूरान्न	Gemisch von gekochten Linsen und Reis
दरू-जा	दुग्धौदन	दुग्धौदन	Milchreis
धौ-जा	दध्यौदन, दध्यौदन	दध्यौदन, दध्यौदन	gekochter Reis mit Yoghurt
घ्यो-जा, घ्याँ-जा	घृतौदन	घृतौदन	Reis in Butter gekocht
हलू-जा	कूसरान्न चित्रौदन, चित्रान्न	कूसरान्न चित्रौदन, चित्रान्न	Reis mit Gelbwurz, <i>ghyū</i> , Kümmel Reis mit schw. Sesam und H'früchten Farbiger Reis (mit Böhnchenarten gemischt) Reis mit gesottenem Fleisch, Weizen, Linsen
दाकला छजला माय् जा			
बुवबल, बूबः	गेडागुडि		Böhnchen- und Erbsenmischung; als Fertigmischung für spezielle Anlässe
हलिमलि, छुस्यामुस्या	भुटेको गेडागुडि		gemischte geröstete Böhnchen
बोल-जा	खिचडी		Eintopf aus Reis, Linsen und Hülsenfrüchten
खार्पा: वण्णु खाय्			Yoghurt mit Salz und Masala gewürzt
धौ-हामो			Yoghurt mit Sesam
धौ-कस्ति			Yoghurt mit Honig
धौ-बजि			Reisflocken und Joghurt
कज्युगु-ल, बूगु-ल	कङ्छो पकेको मासु	मासु, ? मांस	rohes Fleisch, gekochtes Fleisch (gen.)
दाकल*			Siedfleisch
छुस्या, सेकुवा			geröstetes oder fritiertes Fleisch
छुँला, छुयाला,			NewT: (rituell verwendete) Fleischzubereitung
छुय्ला			
खंय्	फुल, अण्डा	अण्ड	Ei
न्या	माछा		NewT: (trocken geräucherter) Fisch
धेरो	ढिण्डो		Brei aus Maismehl
ध्वँ, थौं	जाँन, छ्याङ्ग		Reisbier
ऐला	रक्सी		Reisschnaps

(j) Ritualgefäße und -utensilien

Eine Anzahl von Behältern, Gefäßen und weiteren Utensilien dienen einzig rituellen Zwecken. Die hier folgende Liste ist keineswegs vollständig, insbesondere die NewT kennt eine Fülle von Ritualgefäßen und -utensilien, die zum Teil nur sehr spezifisch – an einem bestimmten rituellen Anlass, für eine bestimmte Substanz, an einer spezifischen Lokalität – eingesetzt werden (vgl. Abb. J3). Einige der hier aufgeführten, in der VajT relevanten Ritualgefäße und -utensilien sind in VAJRACHARYA & VAJRACHARYA (1999) beschrieben und skizziert.

Nevāḥ	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
धापँ दानि, थल	औजार, उपकरण पात्र, भाँडो, भाँडा	उपकरण पात्र	Utensil, Werkzeug, Hilfsmittel (gen.) Gefäß (gen.)

ff. Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
	स्थाली, भाँडो, भाँडा		Gefäss (gen.)
कचौरा	कचौरा, कटौरा		Becher, kleines Gefäss
कलस्*, कलश	थाल कलश*	पट्ट, पट्टक कलश, अमृतघट	flaches Gefäss, Teller (gen.)
	घडा कुम्भ*, कुम्भी*	घट, घटी कुम्भ, घट	Krug, Karaffe, grosser irdener Wasserkrug kleinerer Wasserkrug, bauchiges Gefäss
कोतल करुवा, कर्वा वःला:			Bronze-Krug Metallkrug mit Ausguss Irdener Krug mit grossem Ausguss
कोल्ला, कलः, कलें, कुलें			NewT: körbchenförmiges Metall- oder Bam- busgefäss mit Henkel für pers. Ritualmaterialien
पुजामः	पूजा-थाली, छाप्रो	पूजाभाण्ड	Teller, evtl. mit Vertiefungen, für pers. Ritualmaterialien
कय्-देमा			mittelgrosser Bronzeteller für spezifische Materialien oder Wasser
थायेभु			grosser Bronze-Teller (für rituelle Speisen, für <i>sūrya-maṇḍala</i> in VajT etc.)
थालभु कृतः, कोतः			grosse Metallschale für rit. Waschungen etc. NewT: grosses, flaches Metallgefäss für elabo- rierte Opfergaben
कुला			Kupferschale mit Rand für <i>piṇḍa-s</i> und <i>arg- ha/snāna</i>
देयमा बीब सलापाः बीब भिग्ब ग्वः अखुंदुगु अपीग्व सिजया खोलु* दाःयाचा* चाथलु* तिघा	थाल्		Reis-Teller Kupfergefäss
	कठ्या		kleinere Tonschale VajT: kleines Schälchen aus Ton oder Metall, zum Darbringen von Wasser
अय्लि, अय्लिं नरबला*			kleines Holzgefäss rohtönerer Krug für Opfergaben (DCoN) kleines Eisenschälchen zum Offerieren von Oel kleines Tonschälchen zum Offerieren von Oel
वाता* पलिङ्गा	माटो-को भुङ्को		NewT: flacher runder, geflochtener Teller für Gaben an <i>Nagpit</i> aus Bambus geflochtene Schale von ca. 80–100 cm Durchmesser
	नाङ्को, नङ्को		
Wassergefässe:			
	अर्घपात्र	अर्घपात्र	Tropf-förmige Wasserschale aus Kupfer, evtl. Muschelschale, auf Dreifuss stehend
शङ्ख	शङ्ख		NewT: Muschelschale mit Wasser etc., auf Dreifuss stehend
अमृतपात्र खलःचा	अमृतपात्र	अमृतपात्र	VajT: eines der Grundutensilien nebst <i>sukundā</i> Tropf-förmige Wasserschale aus Metall, evtl. Horn, insb. für <i>śrāddha-tarpaṇa</i>
मय्, मये, मस्	त्रिखुटी, त्रिपाई	त्रिपदिका	Metall-Dreifuss für rituelle Gefässe (<i>arg- hapātra</i> , <i>śaṅkha</i>)
	कर्मपात्र	कर्मपात्र	ParT/RājT: Flache Schale aus Kupfer, oft ver- ziert (als Ersatz auch Blattschale)

ff. Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
नीलः थल, पञ्चपात्र	जलपात्र*, पञ्चपात्र	जालपात्र	NewT: Wassergefäß, i. d. R. Kupfergefäß mit Kupferlöffel (VajT: mit Ausguss), evtl. Tonkrug als Ersatz ParT/RājT: Wassertropf-Gefäß mit Loch für <i>rudrābhīṣeka</i>
	जलधारा		Tongefäß mit 1000 bzw. 100 Löchern für <i>snāna</i>
	सहस्रधारा- bzw. शतधारा- कलश		
निनथल			NewT: kleiner Krug zum täglichen Offerieren von Wasser im Familienschrein (DCoN)
ख्वाला पात्र	कपाल पात्र		Schädelschale, alternativ aus Metall
Opfergeräte:			
	स्फय*, ज्ञानकङ्क*	स्फय, ज्ञानकङ्क	aus <i>kadira</i> -Holz geschnitztes Schwert NewT: in li Hand gehalten, während mit re Hand ins Feuer geopfert wird
घ्योधागो, धग*	डाडु		RājT, ParT: ca 45 cm lange Kelle aus Kupfer, zum Erwärmen von <i>ghyū</i> über Opferfeuer (vgl. Abb. J2.1)
चतुवा	चतुवा		RājT: Kupferner Opferlöffel für <i>ghyū-āhuti</i> (vgl. Abb. J2.2)
	पन्कू*		ParT: ca 45 cm langer Löffel aus Metall zum Übertragen des erwärmten <i>ghyū</i> auf den Opferlöffel
यांकसि, जाःगं*	घृतधारा*	घृतधारा	Kupfergefäß zum Aufhängen über dem Opferfeuer, mit Loch und evtl. <i>kuśa</i> als Tropfleiter für den einzufüllenden <i>ghyū</i>
	प्रणीता*	प्रणीता	Spezifisches Gefäß für <i>homa</i> . ParT: aus Holz oder Blattschale (Abb. J1.1-2); NewT: quadratische Kupferschale
	प्रोक्षणी*	प्रोक्षणी	Spezifisches Gefäß für <i>homa</i> . ParT: aus Holz oder Blattschale (Abb. J1.1-2); NewT: Dreieckige Kupferschale
		ब्रीहिपात्र*	Kupfer- oder Blatteller mit Opfertgaben für Feueropfer
तलिचा		पायसपात्र	RājT: Kupfergefäß (klein) zum Kochen von <i>kṣīra</i> auf Opferfeuer
तसला			VajT: Messinggefäß zum Kochen von <i>kṣīra</i> auf Opferfeuer
कसौरी			RājT: Kupfergefäß (größer) zum Kochen von <i>kṣīra</i> auf Opferfeuer
	श्रुक*	श्रुक	ParT/RājT: ob., kürzerer, 'männl.' Teil des Opferlöffels (aus Sandelholz)
	श्रुवा*, सुरु*	श्रुवा	ParT/RājT: unt., längerer, 'weibl.' Teil des Opferlöffels, z. T. mit <i>binḍu</i> und <i>yonī</i> eingeschnitzt (vgl. Abb. J2.1)
सुवा			RājT: zweiseitiger Opferlöffel aus <i>khadira</i> -Holz geschnitzt, bestehend aus <i>śruk</i> und <i>śruvā</i> , immer zusammengebunden (vgl. Abb. J2.2)

ff. Nevāḥ	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
सुल्या			VajT: dreiteiliger Opferlöffel, bestehend aus dem <i>sulpā</i> (aus Messing oder Kupfer, oft mit <i>vajra</i> -Symbol im Zentrum, zum Opfern von <i>ghyū</i> und für <i>pūrṇāhuti</i>), dem <i>dādu/dhagaḥ</i> (aus Eisen, mit rundem, hohlem Kopfteil zum Erwärmen des <i>ghyū</i> und dem <i>catvā</i> (aus Eisen, mit zur Spitze zulaufendem flachem Kopfteil, zum Opfern von erwärmtem <i>ghyū</i> und zum Reichen von <i>vr̥hi</i> durch den <i>Guru</i> an den <i>Yajamāna</i>)
Gefässe mit spezifischem Inhalt:			
धो-चाथल्*	घृतकुम्भ*	घृतकुम्भ	NewT: mit eingesottener Butter gefüllter (kleiner) Tonkrug
गुलपा, गुलुपा:		पिण्डपात्र	VajT: Bettelschale der Mönche, rundes Gefäss mit oben verengtem Rand, in unterschiedlichen Grössen aus Ton oder Metall; gefüllt mit Reis, darauf eine Münze, ein <i>dūrvā</i> -Halm und eine Jasmin-Blüte
किभु			NewT: Teller aus Metall mit Gaben (Reis/Getreide, Geld) an Musikanten oder den <i>Purohita</i>
बोपा, बलिपौ			VajT: irdene, grosse tiefe Schale bis ϕ 50 cm für das Arrangement des <i>bau</i> (<i>bali</i> an Dämonen/Geister)
कर्नपाः, कर्नपात			NewT: Tonschale mit Räucherwerk zur Vertreibung von Geistern
मिंसलि	?		NewT: Tontopf mit brennenden Kohlen und Senfsamen, zum Vertreiben von Geistern
मखत्र, मखः, मकः	मखल्	उखा	Tontopf mit brennenden Kohlen und Räucherwerk, auch als Ersatz für <i>homa</i>
ध्याका, थिसा, थिसाथाल, अन्ती, न्याथल्	झारि		NewT: Metallener Schnapskrug mit schlankem Ausguss NewT: Metallener Schnapskrug mit Ausguss NewT: kleines vasenförmiges Schnapsgefäss zum Offerieren (heute oft durch Glasfläschchen ersetzt)
थापिँ, धाला	जाङ्-को भाँडो		NewT: Irdener od. metallener Reisbierkrug ohne Ausguss
सोम, सोँम, धालाचा, धाल्चा, सलिख्, सली, सलिङ्घा	माटो-को प्याला/ पाला		NewT: metallener Reisbierkrug mit Ausguss NewT: metallener Reisbierkrug mit Ausguss NewT: kleines Tonschälchen, als Lichthalter, für <i>kisli</i> oder zum Offerieren von Milch, Reisbier, Schnaps etc., auch als Trinkgefäss derselben
अम्पा			VajT: Irdener Krug mit Milch oder Reisbier für <i>bali</i>
धोपत्ति, ढौपत्ति, धोमेग			NewT: zweiteiliges Metallgefäss für Yoghurt NewT: irdene Yoghurtschale
ज्वलान्हय्कं*, ज्वलान्हायकं, सिन्हःमू*, सोन्हमु	दर्पन, ऐना, सिन्दुरपात्र, सिन्दुरस्थाली, <i>candanakhori</i>	दर्पन	NewT: Rit. Spiegel (aus Silber oder Messing, mit Flammenkranz) NewT: rituelles Gefäss mit sieben aufgesetzten Ringen für oranges Pulver, alternativ Zwillingsschälchen für gelbes und oranges Pulver

17. Appendix V: Vokabular ritualbezogener Materialien/ Gegenstände 549

ff. Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
कायमः			NewT: Zwillingsschälchen aus Metall mit orangem und rotem (VajT: gelbem und orangem) Pulver zum Offerieren an Gottheiten oder als Stirnmal
अजल-सला म्बहनी सिन्हथल पठी, पाठि, फँ, सिंफँ	गाजल् बट्टा पति		NewT: Kleines Mascara-Gefäss NewT: Gefäss mit schwarzer <i>tika</i> aus Russ NewT: Zylindrisches Gefäss aus Holz oder Kupfer (vgl. Abb. O1.4; eigentlich Messgefäss für Reis/Getreide)
खाय्थल, खाय्कुरि			NewT: Krug mit verdünntem Yoghurt, Oel, Kurkuma, darauf ein Schälchen mit Büffel-fleisch und einem Gänseei (Gellner-1992, 155)
Blatt-Behälter:			
दोला, वःता	दुना		Blattschälchen (mit 'Nadeln' aus Bambus, Nep. <i>sinkā</i> , geheftet)
दोल्या*	दुनु		Blattschälchen aus einem einzigen Blatt geformt (mit Bambus-Nadeln geheftet)
लसे	टपरी*, टपरी*, ठहर् बोठ*		Blatteller (mit Bambus-Nadeln geheftet) Blatteller (mit Bambus-Nadeln geheftet)
Lichtbehälter:			
मत सुकुन्दा*	बत्ती सुकुन्दा*, सुकुण्डा	दीप दीपभाण्ड	Im Ritual verwendetes Oel- oder Butterlicht NewT: Oellampe aus Messing, oft mit Gaṇeśa-Replika und Ornamenten versehen (Siehe Abb. I3)
आलंमत	आकाशदीप	आकाशदीप	NewT: hängende Metallampe (mit <i>ghyū</i>) oder an Bambusstange aufgehängtes Licht
देवा	दियो बत्ती*		'Gotteslicht', Butterlämpchen mit Baumwoll-docht (aus Ton oder Messing)
त्वाःदेवा	पानस		reich verzierte ca 80–100 cm hohe Ständerlampe, mit Oel und Docht

(k) Diverse Ritual-Materialien und -Substanzen

Die hier aufgeführten Materialien und Substanzen treten regelmässig in Ritualen auf, ohne spezifischen Bezug zu einer bestimmten Gottheit.

Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
कचि अःपा पोतास्, पोताय्*	ईट* धुलो*		(Rohe) Ziegelsteine für Feueraltar (gefärbtes) Steinmehl zum Streuen von <i>rekhī-s</i> und <i>maṇḍala-s</i>
	सिन्दुरे, रोहीनी	काम्पिल्यक	(pflanzliches rotes Sindura-Pulver aus Frucht-staub); lat. <i>Mallotus philippensis</i> (UWPN)
अभिर्, अबिर् सिन्हं, सिन्ह	अभीर्*, अवीर् सिन्दुर	सिन्दूर, नागसंभव	rotes Pulver für <i>rekhī</i> , <i>tika</i> etc. Zinnober, Mennige, lat. <i>Grislea tomentosa</i> oder <i>Bixa orellana</i> L. (DNPN)
मसु शिन्हॉं* भुयु शिन्हं*, भुयुसिन्हं*, बुयुं शिन्हॉं*			gelbes Pulver für <i>rekhī</i> , <i>tika</i> etc. oranges Pulver für <i>rekhī</i> , <i>tika</i> etc.
	भस्म, विभूत	खरानी, भस्मन्, भूति	Asche

ff. Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
जगि-सिन्हाँ	दही-अक्षता-टीक		<i>ṭīka</i> bestehend aus <i>dahī</i> , <i>akṣatā</i> , <i>abīra</i> , evtl. zusätzl. <i>lāvā</i>
बिबु-सिन्हाँ, अगौलिखा म्वहनी, मोहनि	बिबुति, तिलक मोहनि	विभूती, तिलक	ParT: schwarze <i>ṭīka</i> aus <i>caru</i> -Asche und <i>ghyū</i> (<i>havana</i>) NewT: schwarze <i>ṭīka</i> (New. <i>sinha</i>) aus Russ von <i>dīpa</i> (tantr.), alternativ in der VajT aus der Asche des Opferfeuers und <i>ghyū</i> hergestellt
हलु, हल	बेसर, हल्दि, हलेदो	हरिद्रा	Gelbwurz, Kurkuma, Turmerikwurzel, lat. <i>Curcuma longa</i> oder <i>Curcuma angustifolia</i> (DNPN)
		कर्बुर, कर्बुर	lat. <i>Curcuma alhaldi</i> oder <i>Curcuma zerumbet</i> (M-W)
लवू	ल्वङ्ग, ल्वाङ्	लवंग	Gewürznelken, lat. <i>Syzygium aromaticum</i> L. (DNPN)
सुकुमेल्	सुकुमेल्, सुकुमेल्	तुन्ध्या, कोरङ्गी	Kardamom-Art, lat. <i>Elettaria cardamomum</i> (DNPN)
यला	अलैंची/ अलैची	एला	Kardamom-Art, lat. <i>Amomum subulatum</i> (SNBS)
मलेमता (alt), मल्ला	खुर्सानी		Rote Pfefferschoten, lat. <i>Capsicum annum</i> L. (DNPN)
पालु लाभा ग्वये, ग्वेय्	अदुवा लशुन, लसुन् सुपारी	आर्द्र लशुनम् पूगीफलम्, उद्देग, क्रमुक, खपुर ताम्बूल	Ingwer, lat. <i>Zingiber officinale</i> (DNPN) Knoblauch Betelnuss, lat. <i>Areca catechu</i> (DNPN)
गवाः	पान् रुद्राक्ष	रुद्राक्ष, दाना	Betel-Blatt, lat. <i>Piper betle</i> L. (DNPN) lat. <i>Elaeocarpus ganitrus</i> (SNBS) oder <i>Elaeocarpus sphaericus</i> (UWPN)
खाइभसि	बकाइनो	महानिम्ब	(Nüsse für <i>japamālā</i> -s); lat. <i>Melia azadirach</i> L. (UWPN)
	कुशपवित्र*, पवित्रधारण*	पवित्रधारण	aus <i>kuśa</i> -Halmen gefertigter Ring des <i>Yajamāna</i>
जना, जुना	जनै*	उपनयन, यज्ञोपवीत	Heilige Schnur der zweimalgeborenen Hindus (<i>dvija</i>)
गुच्छा*	राखि-दोडो◊, रक्षसूत्र*	रक्षसूत्र	BW-Zwirn für <i>rakṣabandhana</i> (nach <i>havana</i> , oder an <i>janaipūrṇimā</i>)
कुम्हका, ग्वय्का	पञ्चरङ्गी दाघो		NewT: fünffarbiger Faden, nach Ritual um den Hals zu binden
पञ्चसूत्रका, पसूका, पसूका	पञ्चरङ्गी दाघो		NewT: fünffarbiger Faden, an <i>mūlākalaśa</i> befestigt und am Schluss in Stücken als Teil des <i>prasāda</i> verteilt und um den Hals gebunden (GELLNER, 1992, 152–153)
काप, कापः*	काङ्को धागो* वस्त्र*, कपडा*	वस्त्र	Stoffstück (z. T. sind Material und/oder Farbe spezifiziert)
गोख*			NewT: rotes (und weisses) Stoffband (tantr.)
	कपास् ऊन्*	कार्पास ऊर्णा	Baumwolle Wolle
पात्, रेसम्*	पाट*, सनपाट रेशम/ (पाट) रेसम*	क्षौमम्, क्षौमपट पट्ट, कौशं	Yute, Flachs Seide
	रकम* पैसा, भेटी*		Bargeld Münze, Geld
घाम्वः	चामर*	चामर	Wedel aus Yak-Schwanzhaar
	मयूर-को पङ्खा*		Fächer aus Pfauenfedern
जपमाः, जःमूमाः	जपमाला	जपमाला	'Rosenkranz', meist mit 108 'Perlen' verwendet zum Rezitieren/Zählen bei <i>japa</i>

ff. Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
घ्याँ, घ्यो, घिउ*	घ्यू, घ्यु*	घृत, आज्यम्	eingesottene Butter
धौं, दौं	दहि/ दही	दधि	Yoghurt
दुरु	दुध्	पयस्, दुग्धम्, क्षीरम्	Milch
गोभर्	गोवर/ गोबर	गोमय/गोमयम्, शकृत्, गोवर	Kuhdung
साजो	मूत्र, गौत	गोमूत्र	Kuhurin
कस्ती, कस्ति	मह	मधु, क्षौद्रम्, माक्षिकम्, सारधम्	Honig
चिनी*	चिनी*	शर्करा, सिता	weisser Kristallzucker
चाकु*	चखु, सक्कर, सखर*	गुड	kristallisierte Molasse
मिस्रो/मिश्री*	मिस्रो/मिश्री*		spezieller weisser Kristallzucker am Stück
	प्रसादी		weisse kugelige Zuckerblümchen (Śiva)
ची*	नून/ नून*	लवणम्	Salz
ची	सिदे-नून		rosa Steinsalz (Salzersatz während <i>vrata</i> oder Perioden der Unreinheit, Nep. <i>chuṭo pārne</i>)

(1) Spezifische Gaben für *grahadāna*

Diese Gaben verstehen sich ergänzend zu unterschiedlich definierten *graha*-spezifisch vorgeschriebenen Körnern, Edelsteinen, Metallen, etc., wie sie oben aufgeführt wurden.

Nevāh	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
	सूर्यबिम्ब*		Sonnenscheibe
	चन्द्रबिम्ब*		Mondsichel
सफु*	पुस्तक*	पुस्तक	Buch
शङ्ख*	शङ्ख*		Muschel
	हत्ती-को दाँत*	गजदन्त*	Elefantenzahn
	चक्का, चक्की*	चक्र	Rad
	हतियार*	शस्त्रम्*, अस्त्रम्, आयुधम्, प्रहरणम्	Waffe, Werkzeug
खड्ग*	खड्ग*		Schwert
		वाण*	Pfeil
		छत्र*	Schirm
		उपानह*	Schuhe
		शय्या*, शया*	Bett
सिंहासन*	सिंहासन कम्बल*	सिंहासन कम्बल*	Löwenthron (als Replica) Wolldecke, Wollschal
		भूमि*, पृथ्वी*	Erde, Land
सा*	गार्ह*	गो, गौ*, धेनु*	Kuh
	दुहनी गार्ह*		Milchkuh
	बाच्छो सहित-को गार्ह*, सवत्स गार्ह*	सवत्सागौ*	Kuh mit Kalb
धुसा*	वाच्छो / वाछो	वृष*, वृषभ*	männl. Kalb
मचसा*	वाछी*		weibl. Kalb
	मैसी*	महिषी*	weibl. Wasserbüffel
	राङ्गी*	महिष	männl. Wasserbüffel
सल*	घोडा*	अश्व*, हय*	Pferd
व्वलेचा*	बोको*, छाग*		männl. Ziege
दुगु*	बोका*, छागिका, बाखी		weibl. Ziege

ff.	Nevāḥ	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
	फे*	भेडो*	मेष	Widder
	पो*	भेडी*		weibl. Schaf
	खाचा*	चह्ना	दासी	Küicken Sklavin

(m) Farbbezogene Bezeichnungen

Die folgenden Bezeichnungen beziehen sich auf die in den Manualen den *graha-s* zugeordneten Farben.

Nevāḥ	Nepālī	Sanskrit	Deutsch, Ref.
गु	रङ्ग, रङ्ग, वर्ण	वर्ण, राग, रङ्ग	Farbe
तुयु/ तुयू, त्वयु	सेतो	श्वेत, शुक्ल, वीत गोक्षीर	weiss milchfarben
हाउं	रातो	रक्त	rot
हाकु	कालो	कृष्ण, काल	schwarz
म्हासु, मासु	पहेलो	काञ्चन	golden, goldfarbig
भुयु, बयू	सुन्ताला रङ्	पीत, गौर	gelb
वाउं, वौ	नीलो	नील	orange blau
वचु, वचू		श्याम	dunkelblau
वासि		नील	indigo
वाउं, वामु	हरियो	हरित	grün
सियु	कैरो		beige, braun
छीतु	चित्र	चित्र	farbig, gefleckt
छिन्	फुस्रो, छिट्	बहुवर्ण, चित्र	mehrfarbig
बोसिधालि ता	घ्वांसे	विविध धुम्, धुम् नाना वर्ण	gemischt, verschiedene rauchfarben von diversen Farben

(n) Fachtermini für im Ritual verwendete Mischungen oder Arrangements von Substanzen

Die wichtigsten, *graha*-unspezifischen Mischungen für Rituale:

- ▷ *madhuparka, madhutrāya* (Skt.) – 'Honiggabe'; Mischung aus Yoghurt, Honig und eingesottener Butter bzw. Zucker, Honig und eingesottener Butter
- ▷ *pañcāmṛta* – 'fünf Ambrosia'; Mischung aus Milch, Yoghurt, eingesottener Butter, Zucker und Honig
- ▷ *pañcagavya* (Nep./Skt.) – 'fünf Produkte der Kuh'; Mischung aus den fünf Produkten der Kuh
- ▷ *sarvaśadhī* (Nep./Skt.) – 'Allmedizin'; eine zigarrenähnlich in ein Blatt gerollte, ayurvedische Mischung von Substanzen (insbes. für *kalaśasthāpana*). vereinzelt wird in den *vidhi-s* folgender *śloka* zitiert (ohne Quellenangabe):
mugamāmsī vacākuṣṭha śauleyaṃ duyam /

śuṅṭhī campaka mustāca sarvaśadhigaṇāḥ smṛtāḥ /

Eine Variante hierzu:

*murā jaṭāmasī bojho kūṭa patthara kuṃkuma /
cutro jhaledo kaccūra sarsyūṃ mothe yathākrama //*
(ŚARMĀ, 1998, 14n1)

- ▷ *caru* (Nep./Skt.) – Mischung aus Gerste, Sesam und *ghyū* für *homa*, evtl. angereichert mit Trockenfrüchten, Molasse etc.
- ▷ VajT: *yajña auśadhī* – spezifische Auswahl von Substanzen für buddh. *homa*
- ▷ NewT: *gogrāsa* (New. *gālāybā*) – Reisflocken, Salz, Ingwer auf einem Blatt
- ▷ BuddT: *aṣṭādaśī* – die 'Achtzehn'; eine Mischung aus Substanzen von 18 Holzarten, welche in ein Blatt gerollt werden (für *homa*)
- ▷ *pañcaratna* (Nep./Skt.) – 'fünf Edelsteine'; eine geläufige Serie sind *mānika*, *motī*, *mugā*, *hirā*, *nīra* (vgl. ASK, 162). Es gibt indes Varianten hierzu, die auch Edelmetalle einschliessen können:
 - 1. Variante: *kanakaṃ kuliśaṃ nīlaṃ padmarāgaṃ ca mauktikaṃ /
etāni pañcaratnāni ratnaśāstravido viduḥ /*
 - 2. Variante: *suvarṇa rajataṃ mukto rājāvarta pravālakam /
ratnapañcakamākhyātaṃ śeṣaṃ vastu pracakṣate /*
 - *sun*, *cāḍī*, *mūgā*, *motī*, *lājāvarta bhae pani /
vā sūn hīrā, padmaraga nīra motī yinai bhae //*
(ŚARMĀ, 1998, 14n2)
 - Nevāḥ-Büchlein zu Ritualmaterialien: *nīra*, *hirā*, *motī*, *pannā*, *bhimpū*
(ins Englische übersetzt als blue sapphire, diamond, pearl, emerald, coral)
 - SNBS: *nīra*, *hirā*, *motī*, *mugā*, *pukharāja*
 - SNBS: *sun*, *cāḍī*, *revāḍī*, *motī*, *mugā*
- ▷ *navaratna* – 'neun Edelsteine'; eine zum Teil divergierende Liste von neun Edelsteinen (*ratna*) findet sich nicht nur in den Auflistungen von *grahadāna*, sondern auch in Ausführungen zu amulettartig zu kombinierenden Substanzen, welche entweder zur Verstärkung der positiven Effekte eines oder aller *graha-s* oder zur Abwendung von deren negativen Einflüssen zu tragen sind.³ Diese finden sich denn auch als Schmuck, insbesondere in einen Fingerring oder einen Halskettenanhänger, gar mit passenden, in denselben Steinen gehaltenen Ohrsteckern, eingearbeitet, regelmässig im Angebot lokaler Juweliere.⁴ Für beide Praktiken finden sich alternative Listen von Metallen

³ Sich beziehend auf Bhārata Jyotiṣacara von N.N. Bagal, führt SIRCAR (1971, 264) eine Liste von (a) die *graha-s* günstig stimmenden Materialien, (b) den *graha-s* gefallenden Edelsteinen, (c) negative Einflüsse der *graha-s* abwendenden Edelsteinen und (d) die *graha-s* erfreuenden Metallen auf.

⁴ Einige lokale Schmuckläden bieten sich insbesondere als Hersteller solcher

(*dhātu*), welche zum Teil durch Kristall oder Muschel ergänzt oder im Wechsel mit *ratna-s* angegeben sind (SIRCAR, 1971, 262–264). Wie D.C. Sircar feststellt, erscheinen die *ratna-s* erst in mittelalterlichen Quellen als Teil von *grahadāna*, deren Verwendung als *graha*-Amulette ist erst später belegt.⁵

- ▷ *aṣṭadhātu* – 'acht Metalle'; es sind dies Gold, Silber, Kupfer, Blei, Bronze, Eisen, Quecksilber, Zinn. Verschiedentlich sind spezifische Mischungen von *pañca-dhātu* bzw. *aṣṭa-dhātu* vorgeschrieben (ASK, 158, 269).
- ▷ *saptadhānya* – 'sieben Lebensmittel'; eine Reihe von sieben als *saptānna* bezeichnete Gaben sind nach der Meinung einiger nicht an Vaiśvadeva zu offerieren: *krodraṇa*, *caṇaka*, *māṣa*, *masūra*, *kulāttha*, *kṣāra*, *lavaṇa* (ASK)
- ▷ *pañcapallava* – 'fünf Sprossen'; fünf Arten von Blättern für glücksbringende Girlanden, in der NewT zusammen mit Zeichnungen der *aṣṭamaṅgala*-Symbole an einer Schnur befestigt:
 - (a) (Skt.) *pīpala vara dumvīra palāśa āṅkha* /
 - (b) Gemäss VAJRACHARYA & VAJRACHARYA (1999, 24):
(New.) *āhaḥ, pāhaḥ, pauhaḥ, bara haḥ, vaṅgalasi haḥ* /
 - (c) Aus UPĀDHYĀYA (1998a) / SNBS:
(Nep.) *bar, pīpal, āp, dumrī, pākharī* (d) Aus ASK: (Skt.) *aśvattha, udumbara, plakṣa, cūta, nyagrodha* (Verweis auf *Hemadri-vratākandha*)
 - (e) Mehrere Listen in M-W
- ▷ NewT: *samay, samay bajī, sagaṇi* (New.), *saguṇa* (Nep.) – Ei, Linsenbackfladen, getrockneter und geräucherter Fisch, gebratenes Fleisch, Reisschnaps (vgl. Abb. O4). Diese Beigaben können je nach Kontext auch erweitert werden und werden mit einer Vielzahl von Bedeutungen versehen (GELLNER, 1992, 302–304).
- ▷ NewT: *kisalikh/ kisalī/ kislī* (New./Nep.) – kleines rohgebranntes Tonschälchen gefüllt mit *akṣatā*, darauf eine Betelnuss und eine Münze; in der NewT sind zum Teil fünf Gaben vorgeschrieben, die obigen ergänzt durch Räucherwerk und eine Jasminblüte (DCoN)
- ▷ NewT: *gvalāybva* (New., Skt. *gogrāsa*) – 'Kuh's Mundvoll', ein Blatt mit *cyūra*, Salz und Ingwer, häufig Teil des Ritual-Arrangements, die *gomātās* (VajT: 5 (VAJRACHARYA & VAJRACHARYA, 1999, 10), (GELLNER, 1992, 152–153); RājT: 17) werden hier verehrt, anschliessend einer Kuh vorzusetzen
- ▷ VajT: *goja / gvaḥjā* (New.) – ca.5 cm hoher Kegel aus Reismehlteig, dessen Spitze mit *abhīr* rot gefärbt wird

Schmuckstücke an. Zur Festausrüstung der verheirateten Frauen einer oberkastigen *thar-s* in Bhaktapur gehört ein in Gold gefasster *navagraharatna*-Anhänger und Ohrstecker. Die Wander-Astrologen, welche die Zuwege zu Tempeln insbesondere an Festtagen säumen, bieten ausschliesslich Fingerringe an, welche in der Regel aus Indien stammen.

⁵ Die von Sircar geäusserte Schlussfolgerung, dass die divergierenden Listen die Nutzlosigkeit von derlei astrologischen Spielereien beweise (SIRCAR, 1971, 264), beruht auf der Annahme einer monokausalen Logik, welche diesem System nicht zugrundeliegt.

18. ILLUSTRATIONEN

Wo nicht anders vermerkt, stammen die Abbildungen von der Autorin

19. VERZEICHNIS DER VERWENDETEN ABKÜRZUNGEN

Für Quellentexte, pañcāṅga-s und Nachschlagewerke benutzte Abkürzungen

Sofern die hier aufgeführten Abkürzungen von Quellentexten nicht mit konkreten Literaturangaben ergänzt sind, beziehen sich die Referenzen im Text auf Sekundärangaben. Für die vollständigen Literaturangaben wird auf das Literaturverzeichnis (Quellen unter 'Primärliteratur', Nachschlagewerke unter 'Sekundärliteratur') verwiesen.

AgniP	Agnipurāṇa – BHATṬA 1882 und GANGADHARAN 1989
ApGS	Āpastambagr̥hyasūtra – OLDENBERG 1997b
Apte	The Practical Sanskrit-English Dictionary – APTE 1992
ArS	Arthaśāstra – KANGLE 1992
ASK	Abhinava Saṃskṛti Kośa – JOŚI 2001
AśvGS	Āśvalāyanagr̥hyasūtra – OLDENBERG 1997a
AV	Atharvavedasāṃhitā – LANMAN & WITHNEY 1993, BANDHU 1961 bzw. JOSHI 2000
AVPar	Atharvavedapariśiṣṭa
BaPa	<i>Śrī Nepāla Deśīya Pañcāṅgam</i> von Baburāma Śarmā Nepāl, Kathmandu
BhāgP	Bhāgavatapurāṇa – BOARD OF SCHOLARS 2000 und TAGARE 1989
BhavP	Bhaviṣyapurāṇa
BhavUP	Bhaviṣyottarapurāṇa
BJ	Bṛhajjātaka – RAO & RAMAN 1986, SASTRI 1995
BrahmāP	Brahmāpurāṇa
BraYā	Brahmāyāmala
BṛPuA	Bṛhatpuraścaryārṇavaḥ – ŚĀHA 1971, ŚĀHA 1972
BS	Bṛhatsāṃhitā – MIHIRA 1987, BHAT 1997
BĀU	Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad – OLIVELLE 1998
ChU	Chāndogya Upaniṣad – RADHAKRISHNAN 1996, OLIVELLE 1998
DCoN	Dictionary of Contemporary Newari – KÖLVER & SHRESTHACARYA 1994
DCIN	Dictionary of Classical Newari – BOARD OF SCHOLARS 2000
DhaS	Dharmasindhu – UPĀDHYĀYA 1986, KR̥ṢṆADĀS 1974

DeBhP	Devībhāgavatapurāṇa
DNE	Concise Dictionary Newari-English – ISWARANAND 1995
DNPM	Dictionary of Nepalese Plant Names – SHRESTHA 1998
FinN	Flowers in Nepal – HAYAKAWA 2002
GāJ	Gārgyajyotiṣa
GāS	Gārgyasamhitā
GaP	Garudapurāṇa – BOARD OF SCHOLARS 1991
GoGS	Gobhila-gr̥hyasūtra – OLDENBERG 1997b
HirGS	Hiraṇyakeṣin-gr̥hyasūtra – OLDENBERG 1997b
HrwG	Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe – CANCIK ET AL. 2001
JaiGS	Jaiminigr̥hyasūtra – CALAND 1991
JoPa	<i>Nepāla Deśīya Maṅgala Pañcāṅgam</i> von Maṅgalrāja Jośī, Patan
JyoS	Jyotiḥsāraḥ – ŚARMĀ 1998
Kane	History of Dharmaśāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law (5 vols. in 7 parts) – KANE 1973, KANE 1974, KANE 1975, KANE 1977, KANE 1990
KaTaKo	Kalātattvakośa – BÄUMER 2001, vol. I, BÄUMER 1992, vol. II, BÄUMER 1996, vol. III, BÄUMER 1999, vol. IV
KhGS	Khādiragr̥hyasūtra – OLDENBERG 1997a
KMTNC	Garden Flowers. Patronized by King Mahendra Trust for Nature Conservation – BAJRACHARYA ET AL. 1997
LoPa	<i>Ākāśadarśana Pañcāṅgam</i> von Lokarāja Pauḍel, Kathmandu
MaNirT	Mahānirvāṇatantra – AVALON 1989
ManM	Mantramahodhadi – MAHĪDHARA 1988
MārKP	Mārkaṇḍeyapurāṇa – SIMHA 1989
MaP	Matsyapurāṇa – BHATṬA 1876, ŚĀSTRĪ 1954, AKHTAR 1972, WILSON 1997
ManuS	Manusmṛti – BÜHLER 1971, O’FLAHERTY 1991
Mbh	Mahābhārata – SUKTHANKAR & BELVALKAR 1933, in englischer Übersetzung DUTT 1994
MeruT	Merutantra – ŚRĪKṚṢṆADĀS 0000
M-W	Sanskrit-English Dictionary (Monier-Williams) – MONIER-WILLIAMS 1993
NāP	Nāradapurāṇa – TAGARE 1980
NED	Newari-English Dictionary – MANANDHAR 1986
NEN	Ratna’s Nepali English Nepali Dictionary – PRADHAN 2000
NīlaP	Nilamatapurāṇa
NirS	Nirṇayasindhu – BHATṬA 1970
NiT	Nityāṣoḍaśikārṇavatāntra – DVIVEDA 1985
PaP	Padmapurāṇa – DESHPANDE 1988ff.
PārGS	Pāraskaragr̥hyasūtra – ANONYM 1920, ŚREṢṬHA 1929, OLDENBERG 1997a

PraMa	Pratiṣṭhāmahodadhi – MIŚRA 1972
PraT	Prapañcasāra Tantra – AVALON 1981
ṚV	Ṛgveda – GELDNER 1951
ṚVKh	Ṛgveda Khila-s/ Ṛgveda Khailikāni Sūktāni – vgl. bei BLOOMFIELD 1906
RuYā	Rudrayāmala (Uttaratantra) – BHATṬA 1937, TRIPAṬHĪ 1980
SāGS	Sāṅkhāyanagrhyasūtra – OLDENBERG 1997a
ŚaPa	<i>Nepāla Deśīyaṃ Pañcāṅgam</i> von Ḍākurnātha Naranātha Śarmā (Pāṇḍe), Kathmandu
ŚaPB	Śatapathabrāhmaṇa – EGGELING 1995
ŚaPra	Śaktapramoda – SIMHA BAHĀDUR 2000
SkaP	Skandapurāṇa – TAGARE 1992ff.
SNBS	Samskr̥ta-Nepālī Bṛhat Śabdakośa – PANDEY 2000
SP	Somaśambhupaddhati – BRUNNER-LACHAUX 1963, BRUNNER-LACHAUX 1977 und BRUNNER-LACHAUX 1998
ŚrīViT	Śrīvidyārṇavatāntra – ŚARMĀ 1966
SuSa	Suśrutasaṃhitā – BHISHAGRATNA & DWIVEDI 2002, BHISHAGRATNA & DWIVEDI 1998 und BHISHAGRATNA & DWIVEDI 1999
SūSi	Sūryasiddhānta – DWIVEDI 1904, ŚĀSTRĪ 1946, BURGESS 1978
TaRāT	Tantrarājātāntra – ŚĀSTRĪ 2000
TaSā	Tantrasāra – ABHINAVAGUPTA 1986
ToPa	<i>Śrī Toyanātha Pantako Pañcāṅgam</i> von Toyanātha Panta, Kathmandu
TS	Taitirīya Saṃhitā (Kṛṣṇa Yajurveda)
SuPa	<i>Sūrya-Pañcāṅgam</i> von Sūryaprasāda Dhūṅgel, Kathmandu
SV	Sāmavedasaṃhitā – ARYA & GRIFFITH 1956
TaCi	Tantracintāmaṇi – UPĀDHYĀYA 1997
VaiSS	Vaikhānasasmārtasūtra – CALAND 1982
VāyuP	Vāyupurāṇa
VdhP	Viṣṇudharmottarapurāṇa – ŚĀSTRĪ 1998; eine deutsche Übersetzung des ersten <i>khaṇḍa</i> liegt von Priyabala Shaha vor (SHAH, 1999)
ViP	Viṣṇupurāṇa
VS	Vājasaneyi-Saṃhitā (Śukla Yajurveda) – ŚĀSTRĪ 1999 bzw. ARYA 1999
YājS	Yājñavalkyasmṛti – ŚĀSTRĪ 1926 und ŚĀSTRĪ 1986; eine deutsche Übersetzung liegt von Adolf Friedrich Stenzler vor (STENZLER, 1849)
YoBh	Yogabhāṣya
YoS	Patañjali Yogasūtra – SHEARER 1989

Weitere Abkürzungen

ParT	Parvatīya-Tradition
NewT	Newar-Tradition allgemein, <i>Śiva-</i> und <i>Buddhamārgī</i> einschliessend
RājT	Newar- <i>Rājopādhyāya</i> -Tradition
VajT	Newar- <i>Vajrācārya</i> -Tradition
KarT	Newar- <i>Karmācārya</i> -Tradition
NA	National Archives (Nep. Raṣṭriya Hastābhilekhālaya), Kathmandu
AA	Asha Archives (New. Aśa Saphu Kuṭhi), Kathmandu
Ktm.	Kathmandu
Ptn.	Patan-Lalitpur
Bkt.	Bhaktapur
Skt.	Sanskrit
Nep.	<i>Nepālī</i> , Nepali (Sprache)
New.	<i>Nevāḥ</i> , <i>Nevāḥ khā</i> , <i>Nepālā bhāṣa</i> , <i>Nevārī</i> , Newari (Sprache)
Ms./Mss.	Manuskript(e)
fol./fols.	Folio-, Blatt- bzw. Seitenanzahl bei Manuskripten
Abb.	Abbildung – falls nicht anders vermerkt, in den Illustrationen (Anhang)
Kap.	Kapitel
VedM	<i>vedokta-mantra</i> , <i>vedamantra</i> , in der Regel aus der VS (Śukla Yajurveda)
SmāM	<i>smārta-mantra</i> , <i>śāstroкта-mantra</i>
TanM	<i>tantrokta-mantra</i> , <i>bīja-mantra</i>
re	rechts, recht-
li	links, link-

MANUALE

- ADHIKĀRI, Premprasāda (ed.), 1997: *Ravibār Brata Sūrya Pūjā Vidhi*. Kathmandu: Samāja Kalyāṇa Pratiṣṭhān (V.S. 2054).
- ANONYM, 0000: *Atha Savidhā-Navagraha-Japa-Ṣaḍaṅgarudrī-vidhi (Būdhī Ṣaḍaṅga)*. Varanasi: Jaya Nepāl Prakāśan (undated).
- , 1989: *Atha Agnithāpanavidhiḥ. Kuṇḍa Mekhalā Pūjanam, Māmakaraṇa, Śaṇḍāmarka Havanasahitam, Parivaraddhita evaṃ Saṃśodhitasaṃskaraṇam*. Varanasi: Jaya Nepāl Prakāśan (V.S. 2046).
- , 1991: *Grahaśānti Paddhati. Atha grahaśānti paddhatiḥ, navagraha maṇḍalaṃ tathā sāmagrī vivaraṇa sahitam (Nepālī Bhāṣāṭīkā sahita)*. Varanasi: Jaya Nepāl Prakāśan (third edition).
- , 1998: *Saptavāra Vratākathā*. Varanasi: Durgā Sahitya Bhaṇḍār (V.S. 2055).
- , 2000: *Atha Agnithāpanavidhiḥ (Nepālī 'Vāsiṣṭhī' Ṭīkā samalankṛtaḥ)*. Varanasi: Śrī Durgā Sahitya Bhaṇḍār (V.S. 2057).
- , 2001: *Vārṣika-Vrataratnāvaliḥ*. Varanasi: Bābu Mādhava Prasād Śarmā (V.S. 2058).
- BAJRĀCĀRYA, Dharmarāja (ed.), 1998: *Saptavāra Grahamātrkā Pustakam*. Lalitpur: Dharmarāja Vajrācārya (V.S. 2055, first edition V.S. 2044).
- BHAṬṬARĀI, Kṛṣṇaprasād (ed.), 1969: *Agnithāpanavidhiḥ. Nepālībhāṣaanuvādasahitaḥ*. Kathmandu: Śrī Rathī Dhanaśamśer Jaṅgbahādur Rāṇā (V.S. 2026).
- GAUTAMA, Gopīkṛṣṇa Upādhyāya (ed.), 2000: *Karmakāṇḍam, kakṣā 9. [Co-edited with] Keśava Adhikārī and Śambhuprasād Dākāl*. Sano Thimi, Bhaktapur: Śrī 5 Sarkār Śikṣā tathā Khelkudamantrālaya, Pāṭhyakramavikāskendra (V.S. 2057).
- GHIMIRE, Ṛṣirāma Śarma (ed.), 2000a: *Vratābandhapaddhatiḥ*. Kathmandu: Mahendra Sanskrit University (V.S. 2057).
- GHIMIRE, Ṛṣirāmaśarmā (ed.), 2000b: *Vivāhapaddhatiḥ. Pūrvāṅgasahitaṃ Nepālībhāṣāyāṃ*. Kathmandu: Mahendra Sanskrit University (V.S. 2057).
- JŅĀVĀLĪ, Rukmāṅgada (ed.), 2001: *Sahasrapūrṇacandradarśana Pūjāvidhiḥ*. Gulmi/ Kathmandu: Śrīmatī Kṛṣṇakumārī Jñavālī (V.S. 2058).
- JHĀ, Acyutānanda (ed.), 1983: *Vāstupūjāpaddhatiḥ. Gṛhapraveśapaddhati Gṛdhrādīpatanaśāntipaddhati sahitā*. Haridāsa Saṃskṛta Granthamāla; 153, Varanasi: Caukhambā Amarabharatī Prakāśan (V.S. 2040).

- JÑĀNEŚVAR, Umeś Purī, 1995: *Navagraha upāsanā aur grahadōṣ ke upāy*. Haridvar: Randhir Prakashan.
- JOŚĪ, Kīrtibrahmānanda (ed.), 1995: *Samkṣipta Navagrahastotra tatha Aṣṭayoginyādi Stotram*. Lalitpur: Jyotiṣi Kīrtibrahmānanda Jośi Jyotiṣa gṛha (V.S. 2052, third edition).
- , 1999: *Samkṣipta Navagrahastotra Aṣṭayoginīstotra Munthāstotra ra Aśvatthaprārthanā*. Lalitpur: Jyotiṣa gṛha (N.S. 1119, fifth edition).
- JOŚĪ, Satyamohan (ed.), 0000: *Nevārharuko Mahān Cāḍ Mhapūjā [Nep.]*. Kathmandu: Loka Sāhitya Pariṣad (undated).
- KARTĀ, Saṅkalan (ed.), 1997: *Ravibār Brata Sūrya Pūjā vidhi . Kathā, Sūryakavaca, Adityahṛdaya, Sūryasahasranāma. Co-edited with Prem Prasād Adhikārī*. Kathmandu: Adhyātmik Saṃpadā Saṃrakṣaṇa, Samāj Kalyān Pratiṣṭhān (V.S. 2054).
- KHAKUREL, Vaikuṅṭha (ed.), 1999: *Karmakāṇḍa Darpaṇa*. Kathmandu: Sagarmāthā Ekeḍemī (V.S. 1956).
- KOIRĀLĀ, Dāmodara, 1983: *Karmakāṇḍam, vyāvasāyika. kakṣā 9–10, bhāg duī. [Co-edited with] Kṛṣṇaprasād Bhaṭṭarāī*. Sano Thimi, Bhaktapur: Janak Śikṣā Sāmagrī Kendra Limited (V.S. 2038, first edition V.S. 2040).
- KOIRĀLĀ, Dāmodara (ed.), 1984: *Karmakāṇḍam, vyāvasāyika. kakṣā 9–10, bhāg ek. [Co-edited with] Rāmeśvara Bhaṭṭarāī*. Sano Thimi, Bhaktapur: Janak Śikṣā Sāmagrī Kendra Limited (V.S. 2041, first edition V.S. 2039).
- KOIRĀLĀ, Dāmodara, 1992: *Karmakāṇḍam, vyāvasāyika. kakṣā 8. [Co-edited with] Rāmeśvara Bhaṭṭarāī*. Sano Thimi, Bhaktapur: Janak Śikṣā Sāmagrī Kendra Limited (V.S. 2049, first edition V.S. 2038).
- KOIRĀLĀ, Dāmodara (ed.), 2001: *Karmakāṇḍa, kakṣā 10. [Co-edited with] Gopīkṛṣṇa Upādhyāya Gautama and Śambhuprasād Dāhāl*. Sano Thimi, Bhaktapur: Śrī Pañcasarvakāraḥ Śikṣā tathā Khelkudamantrālaya (V.S. 2058).
- KOIRĀLĀ, Indirā (ed.), 1997: *Śrī śani mahākālaśanimṛtyuñjayastotra tathā gajendra mokṣa. Mūl saṃskṛta ra anuvād tathā ślokaḥ bhāṣā*. Kathmandu: Śrī Rāmanātha Ko-irālā (V.S. 2054).
- MARĀSINI, Śrī Dadhirāma (ed.), 1999: *Karmakāṇḍabhāskara antargatā Antyakarmapaddhati. Nepālī Bhāṣāyāṃ Vidhinirdeśena sahitā. Co-edited by Rṣirāmasarmā Dhimire*. Kathmandu: Mahendra Sanskrit University (V.S. 2056).
- , 2000: *Karmakāṇḍabhāskaraḥ. Pūrvaṅga-saṃskāra-varṣakṛtya-śrāddha khaṇḍākhyabhāgacatuṣṭayātmakaḥ*. Kathmandu: Mahendra Sanskrit University (V.S. 2057, first edition V.S. 2054).
- MĪŚRA, Rāmajanma (ed.), 1995: *Śrīnavagrahastotrasaṃgrahaḥ*. Varanasi: Kāśī Hindūviśvavidyālaya (V.S. 2052).
- MĪŚRA, Śrīvāyunandana, 1972: *Pratiṣṭhāmahodadhīḥ. Edited by Śrī Agnīnārāyaṇa Mīśra*. Varanasi: Gopalji Saṃskṛta Bukāḍipo (5th edition).

- PĀNDEY, Janārdanaśāstrī (ed.), 1997: *Karmakāṇḍa-Pradīpaḥ. Daśakarmādīpaddhatīḥ*. Delhi: Motilal Banarsidass (first edition 1980).
- PARĀJULI, Buddhisāgara (ed.), 1974: *Rājyābhīṣekavidhānam*. Kathmandu: Nepāl Rāṣṭriyābhilekhālaya (V.S. 2031).
- PARĀJULĪ, Buddhisāgara (ed.), 1999: *Atha Rudrābhīṣeka tathā Pūjāvidhi sahita Rudrapaddhatīḥ*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhaṇḍār (V.S. 2056).
- RĀJOPĀDHYĀYA, Herambānanda (ed.), 2001: *Mahārathārohaṇavidhi*. Lalitpur (V.S. 2058).
- SARASVATĪ, Svāmī Satyānanda (ed.), 2000: *Sūrya Namaskara. Sūryabāṭa Śakti prāpta garne Vidhi*. Kathmandu: Satyānanda Yoga Kendra (V.S. 2057).
- ŚARMĀ, Bābā Mādhavaprasāda, 1980: *Śrī Grahaśānti. Karmaprayogavidhiḥ (Mātrkāpūjā Abhyudayika Śrāddha sahita)*. Varanasi: Bābū Mādhavaprasād Śarmā.
- ŚARMĀ, Bābū Mādhavaprasāda (ed.), 1995: *Mahākālaśānimṛtyu nījayastotram*. Varanasi (V.S. 2052).
- , 1998: *Atha Navagraha Japa-Śaḍaṅgarudrī (Būdhī Śaḍaṅga)*. Varanasi: Bābū Mādhava Prasād Śarmā (V.S. 2055).
- ŚARMĀ, Buddhisāgara (ed.), 1996a: *Atha Vivāha Paddhatīḥ*. Varanasi: Bābū Mādhavaprasād Śarmā (V.S. 2053).
- ŚARMĀ, Gopālarāja (ed.), 1996b: *Grahayoginī Stotra ra Śrī Pratyāṅgirā Stotra*. Lalitpur: Ghumtī Rudri Ṭolī (V.S. 2053, fifth edition of V.S. 2041 first).
- , 2000: *Grahayoginī Stotra, Śrī Pratyāṅgirā Stotra ra Somotpati Pāṭha*. Lalitpur: Ghumtī Rudri Ṭolī (V.S. 2057, sixth reprint of V.S. 2041 first edition).
- ŚARMĀ, Vaidyanārāyaṇa (ed.), 1986: *Śrī ŚuklayajurvedīyaMādhyandināvājasameyinām Āhnikasūtrāvalīḥ*. Varanasi: Vāṇī Vilāsa Prakāśan (V.S. 2042, first edition Mumbai S.S. 1817/AD 1895).
- ŚĀSTRĪ, Śivadatta Miśra (ed.), 1997: *Ādityahṛdayastotram (Bhāṣaṭīkā sahita)*. Varanasi: Bābū Ṭhākur Prasād Bukselar.
- SUVEDĪ, Citraprasāda (ed.), 1999: *Janmotsava Vidhiḥ*. Kathmandu: Ārya Chāpākhānā Press (V.S. 2056).
- SUVEDĪ, Madhusūdana (ed.), 2000: *Saralīkṛta Mārkaṇḍeyādy Aṣṭaciraṅjivi Pūjāvidhi Navagrahādī Pāṭha sahita*. Lalitpur: Kendriya Kānūn Pustakālaya (V.S. 2058, revised of V.S. 2056 first edition).
- , 2002: *Saralīkṛtaḥ Agnīsthāpanā Vidhiḥ*. Lalitpur/Patan: Selbstverlag (V.S. 2059).
- VAJRĀCĀRYA, Amoghavajra (ed.), 1973: *Kalaśārcanādīhomavidhāna Pustakam [Skt.-New.]*. Kathmandu: De Ācāryya Guṭhī (N.S. 1093).
- , 1976: *Saptavārapāṭha Pustakam*. Kathmandu (N.S. 1096).

- VAJRĀCĀRYA, Badrīratna (ed.), 1983: *Pāṇigrahaṇa va Bhimarathārohaṇa Vidhi Kriyā*. Kathmandu-Bhoṭāhiṭi: Bhairatna Vajrācārya (N.S. 1103).
- , 1988: *Daśakarmapraṭiṣṭhā, Chāhayeke Vidhi va Balimālā [Explained by] Nareśamāna Vajrācārya [Skt.-New.]*. Kathmandu.
- VAJRĀCĀRYA, Badrīratna (ed.), 1999: *Gurumaṇḍalārcana Pustakam. [of] Amoghavajra Vajrācārya*. Kathmandu: Saptaratna Śākya (N.S. 1119).
- , 2000a: *Pañcarakṣā Samādhi va Pañcarakṣā Hṛdaya Pāṭha*. Kathmandu: Nānīmaiya Vajrācārya (V.S. 2057).
- , 2003: *Grahamaṇḍala va Lokottara Pūjā [Skt.-New.]*. Kathmandu: Ṛddhiharṣa Vajrācārya (N.S. 1123, V.S. 2060).
- VAJRĀCĀRYA, Badrīratna & RATNAKĀJĪ (eds.), 1943: *Nepāla Jana-Jīvana Kriyā Paddhati*. Kathmandu (N.S. 1054).
- VAJRĀCĀRYA, Dharmarāja (ed.), 1884: *Śrī Āryya Pratyāṅgirā Pāṭha*. Kathmandu (Selbstverlag) (N.S. 1004).
- , 1981: *Dhāraṇī Saṃgraha va Stotra Pucaḥ*. Lalitpur: Gāḥ Bāhā (V.S. 2037, N.S. 1102).
- VAJRĀCĀRYA, Ratnabahādur (ed.), 1960: *Āryaśrī Grahamātrkā Nāma Dhāraṇī*. Lalitpur: Muktarāja Vajrācārya (N.S. 1080).
- VAJRĀCĀRYA, Ratnakājī (ed.), 1994: *Kalaśārcanapūjāvidhi. (Parimārjita Saṃskaraṇa)*. Kathmandu: Śrī Yogāmbara Prakāśan (N.S. 1114).
- VAJRĀCĀRYA, Sarvajñaratna (ed.), 2000b: *Saptavidhānottara Pūjāvidhi. Ye* (Kathmandu): Nepāla Bauddha Saṃskṛti Saṃrakṣaṇa Kendra (N.S. 1120).

PRIMÄRLITERATUR

- ABHINAVAGUPTA, 1986: *Tantrasāra. With Hindi Translation and Annotation by Hemendranātha Chakravartī*. Varanasi: Saṃskṛta Saṃsthāna.
- ĀCĀRYA, Śrī Rāmanātha (ed.), 1969a: *Satkarmaratnāvalī. Pūrvārdha. Co-edited with Śrī Dāmodara Koirālā*. Kathmandu: Bālmiki Campus (V.S. 2026).
- , 1969b: *Satkarmaratnāvalī. Uttarārdha. Co-edited with Śrī Dāmodara Koirālā*. Kathmandu: Bālmiki Campus (V.S. 2026).
- ĀCĀRYA, Tulsīrām (ed.), 1996: *Sajilo Belā-Pañcāṅga (Bela Pātro) [Nep.]*. Varanasi: Śrī Durgā Sāhitya Bhaṇḍār (V.S. 2053).
- AITHAL, K. Parameswara (ed.), 1964: *Aśvalāyanagr̥hyasūtrabhāṣyam of Devasvāmin*. Madras: Adyar Library and Research Centre.
- AKHTAR, Jamna Das (ed.), 1972: *The Matsya Purāṇam. Notes by B.D. Majumdar, S.C. Vasu, H.H. Wilson, Bentley, Wilford and others*. Delhi: Oriental Publishers.
- ANONYM, 1920: *Pāraskaragr̥hyasūtram. With śrāddha-snāna-bhojana-kalpa from Kātyāyanasūtra*. Varanasi: H.D. Gupta & Sons (V.S. 1977).
- ARYA, Ravi Prakash (ed.), 1999: *Yajurveda Saṃhitā. Sanskrit Text with English Translation of R.T.H. Griffith*. Delhi: Parimal Publications (second edition).
- ARYA, Ravi Prakash & GRIFFITH, R.T.H. (eds.), 1956: *Sāmaveda Saṃhitā. Sanskrit Text with English Translation*. Parimal Sanskrit Series; 37, Delhi: Parimal Publications.
- AVALON, Arthur (ed.), 1981: *Prapañcasāratāntram. Śrīśaṅkarācāryaviracitam. Co-edited with Aṭalananda Sarasvatī*. Delhi: Motilal Banarsidass (reprint of 1939 Calcutta edition).
- , 1989: *Mahānirvāṇa Tantra. With the Commentary of Hariharānanda Bhāratī*. Tantrik Texts; 8, Delhi: Motilal Banarsidass (first edition Madras 1929).
- BANDHU, Vishva (ed.), 1961: *Atharvaveda (Śaunaka) with the Padapāṭha and Śāyaṇācārya's Commentary 6 vols in 7 parts*. Vishveshvaranand Indological Series; 13–17a, Hoshiapur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute.
- BHAṬṬA, Dinakāra, 1897: *Śāntisāra*. Bombay: Śrīveṅkateśvara Press (V.S. 1954).
- BHAṬṬA, Jīvānanda (ed.), 1876: *Matsya Purāṇam. Mahārṣi Vedavyāsa praṇītam*. Kalkatta.

- , 1882: *Agnipurāṇam. Mahārṣi Vedavyāsa praṇītam*. Kalkatta.
- , 1937: *Rudrayāmalam. Uttarantram*. Calcata: Śrī Āśūbodha Vidhyābhūṣaṇa, Śrīnityabodha Vidyāratna (3rd edition).
- BHAṬṬA, Kamalākara, 1970: *Nirṇayasindhuḥ. With 'Sarasvati' and 'Manojāñjanā' bhāṣātīka*. Varanasi: Thakurprasād eṇḍ Sans Bukselar (V.S. 2027).
- BHAṬṬA, Nīlakaṇṭha (ed.), 1943: *Śāntimayūkhāḥ. Co-edited with Vāyunandana Mīśra. Māṣṭar Maṇimālā; 157, Dharmaśāstra Vibhāga; 2, Varanasi: Māṣṭar Khelādīlāl eṇḍ Sans.*
- BHAT, M. Ramakrishna (ed.), 1997: *Varāhamīhira's Bṛhat Saṁhitā. With English Translation, Exhaustive Notes and Literary Comments. 2 parts*. Delhi: Motilal Banarsidass (reprint of 1981 first edition).
- BHATTACHARYYA, Benoytosh (ed.), 1968: *The Sāadhanamālā*. Gaekwad's Oriental Series; 41, Baroda.
- BHATTACHARYYA, Benytosh (ed.), 1972: *Niṣpannayogāvalī of Mahāpaṇḍita Abhayākara Gupta*. Baroda: Oriental Institute (reprint of 1949 first edition).
- BHISHAGRATNA, Kaviraj K. & DWIVEDI, Laxmidhar (eds.), 1998: *Suśruta Saṁhitā. Vol. 2: Nidānasthāna Cikitsā Sthāna*. Chowkhamba Sanskrit Studies; 30, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- , 1999: *Suśruta Saṁhitā. Vol. 3: Kalpasthāna Uttarantra*. Chowkhamba Sanskrit Studies; 30, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- , 2002: *Suśruta Saṁhitā. Vol. 1: Sūtra-Sthāna*. Chowkhamba Sanskrit Studies; 30, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office (second edition).
- BOARD OF SCHOLARS (ed.), 1991: *The Garuḍa-Purāṇa. 3 parts*. Ancient Indian Tradition and Mythology Series; 12–14, Delhi: Motilal Banarsidass (reprint of 1978–80 first edition).
- , 2000: *Śrīmadbhāgavatamahāpurāṇam*. Gorkhapur: Gītāpres (third edition).
- BONER, Alice/ ŚARMA, Sadāśiva Rath & BÄUMER, Bettina (eds.), 1996: *Vāstusūtra Upaniṣad. The Essence of Form in Sacred Art. Sanskrit Text, English Translation and Notes*. Delhi: Motilal Banarsidass (third revised edition).
- BRUNNER-LACHAUX, Hélène (ed.), 1963: *Somaśambhupaddhati. Première partie. Le rituel quotidien dans la tradition śivaite de l'Inde du Sud selon Somaśambhu*. Publications de l'Institut Français d'Indologie; 25.1, Pondichéry: Institut Français d'Indologie.
- , 1977: *Somaśambhupaddhati. Troisième partie. Rituels occasionnels dans la tradition śivaite de l'Inde du Sud selon Somaśambhu*. Publications de l'Institut Français d'Indologie; 25.3, Pondichéry: Institut Français d'Indologie.

- , 1998: *Somaśambhupaddhati. Rituels dans la tradition śivaite selon Somaśambhu. Quatrième partie. Rituels optionnels: pratiṣṭhā*. Publications de l'Institut Français d'Indologie; 25.4, Pondichéry: Institut Français d'Indologie.
- BÜHLER, G. (ed.), 1971: *The Laws of Manu. Translated with Extracts from Seven Commentaries*. Delhi: Motilal Banarsidass (Indian reprint of 1886 first edition).
- BURGESS, Ebemezer (ed.), 1978: *Sūrya Siddhānta. A Textbook of Hindu Astronomy*. Journal of the American Oriental Society; 4,, Minneapolis: Wizards Book Self.
- CALAND, W. (ed.), 1982: *Vaikhanasasmartasūtram*. Delhi: Ramanand Vidya Bhawan (reprint).
- , 1991: *Jaiminigrhyasūtra. Belonging to the Sāmaveda*. Delhi: Motilal Banarsidass (reprint of 1921 Lahore first edition).
- CHANDRA, Lokesh (ed.), 1981: *Sarvadurgatipariśodhana Tejorājakaḷpa [zwei reproduzierte Mss.]*. Śata-Piṭaka Series, Indo-Asian Literatures; 264, Delhi: Sharada Rani.
- DESHPANDE, N.A. (ed.), 1988ff.: *The Padma-Purāṇa. 10 parts*. Ancient Indian Tradition and Mythology Series; 39–48, Delhi: Motilal Banarsidass.
- DUTT, M.N. (ed.), 1994: *Mahābhārata. Translated into English from Original Sanskrit Text*. Parimal Sanskrit Series; 28, Delhi: Parimal Publications (reprint).
- DVIVEDA, Vajravallabha (ed.), 1985: *Nityāṣoḍaśīkārṇavaḥ. With two Commentaries R̥juvīmarśīnī by Śivānanda and Artharathnāvalī by Vidyānanda*. Yogatantramālā; 1, Varanasi: Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.
- DVIVEDI, Giriya Prasad (ed.), 1904: *Sūryasiddhānta. With the Commentaries 'Sauradīpikā' and 'Bhāṣābhāṣya'*. Lucknow.
- DWIVEDI, Vrajavallabh (ed.), 1985: *Netratantram. (Mṛtyuñjaya bhattārakaḥ) With the commentary Udyota of Kṣemarājācārya*. Delhi: Parimal Publications.
- EGGELING, Julius (ed.), 1995: *The Śatapatha-Brahmaṇa. According to the Text of the Mādhyandina School. 5 vols*. Delhi: Motilal Banarsidass (reprint of 1985 first edition).
- GANGADHARAN, N. (ed.), 1989: *The Agni Purāṇa. 4 parts*. Ancient Indian Tradition and Mythology Series; 27–30, Delhi: Motilal Banarsidass.
- GELDNER, Karl Friedrich (ed.), 1951: *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. 3 Bände*. Harvard Oriental Series; 33, Cambridge: Harvard University Press.
- HEMĀDRI: *Caturvargacintāmaṇi. Vol. 1: Dānakhaṇḍa. 2 parts. Revised and Enlarged by Paṇḍita Sadāśiva Ācārya Dīkṣita*. Benares: Prabhakari & Co.
- HODGE, Stephen (ed.), 2003: *The Mahā-Vairocana-Abhisambodhi Tantra. With Buddhaguhya's Commentary*. London: Routledge.

- JOSHI, K.L. (ed.), 2000: *Atharvaveda Saṁhitā. Sanskrit Text, English Translation according to W.D. Withney, Notes and Index of Verses, Bhāṣya of Śāyaṇācārya. 3 vols.* Parimal Sanskrit Series; 55, Delhi: Parimal Publications.
- JOSHI, Laxmanshastri (ed.), 1981: *Dharmakośa. Vol. 3, part 3.* Wai, Satara: Prājña Pāṭhaśālā Maṇḍala.
- JOŚI-SAMĀJ (ed.), 2000: *Nevāḥ Karmakāṇḍayā Jvalā [New.]*. Kathmandu: Sakatām Adhikār, Jośi Smājayāke Svanī (V.S. 2057).
- KANGLE, R.P. (ed.), 1992: *The Kauṭīliya Arthasāstra. 3 parts.* Delhi: Motilal Banarsidass (reprint).
- KR̥ṢṆADĀS, Khemarāja (ed.), 1974: *Dharmasindhuḥ. With Bhāṣāṭīkā by Śrīmihiracandra.* Bombay: Śrīveṅkaṭeśvara Ṣṭīm Press (V.S. 2041).
- LANMAN, Charles R. & WITHNEY, William D. (eds.), 1993: *Atharvavedasaṁhitā. Translated into English with Critical and Exegetical Commentary. 2 vols.* Harvard Oriental Series; 7–8, Delhi: Motilal Banarsidass (reprint of 1905 first edition).
- MAHĪDHARA, 1988: “Mantramahodadhī”. In: BOARD OF SCHOLARS (ed.), *Mahidhara’s Mantramahodadhī. With his own ‘Nauka’ Commentary*, Sri Garib Dass Oriental Series; 12, Delhi: Sri Satguru Publications (first edition 1984).
- MIHIRA, Varāha, 1987: *The Bṛhat Saṁhitā of Varāha Mihira. Translated into English with Notes.* Sri Garib Dass Oriental Series; 43, Delhi: Sri Satguru Publications.
- NANDIKEŚVARA, 0000: *Śāntikādhyāyaḥ*. Varanasi: Durgā Sāhitya Bhaṇḍār (undated).
- NARAHARINĀTHA, Yogī (ed.), 1998: *Paśupatiṁtatam. Śivadharmamahāśāstram, Paśupatināthadarśanam.* Kathmandu: Bṛhadādhyātmika Pariṣada (V.S. 2055).
- O’FLAHERTY, Wendy Doniger, 1991: *The Laws of Manu.* London: Penguin.
- OLDENBERG, Hermann (ed.), 1997a: *The Gṛhyasūtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies. Part 1.* Sacred Books of the East; 29, Delhi: Motilal Banarsidass (6th reprint of 1892 first edition).
- , 1997b: *The Gṛhyasūtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies. Part 2.* Sacred Books of the East; 30, Delhi: Motilal Banarsidass (6th reprint of 1886 first edition).
- OLIVELLE, Patrick, 1998: *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation.* New York/Oxford: Oxford University Press.
- PANTA PARVATĪYA, Nityānanda (ed.), 0000: *Parīśiṣṭadīpakāḥ.* Haridāsa Saṁskṛta Grant-hamālā; Karmakāṇḍa Vibhāga, Varanasi: Caukhambā Saṁskṛta Sirija Āphis.
- PĀTHAKA, Baladeva (ed.), 1926: *Maṇḍapakūṇḍasiddhiḥ.* Benares: Ganeshdatt Jyotishi, Peari Kalan (V.S. 1983).
- RADHAKRISHNAN, S., 1996: *The Principal Upaniṣads. Edited with Introduction, Text, Translation and Notes.* Delhi: Harper Collins Publications (reprint of 1953 first edition).

- RĀJAVAMŚĪ, Śaṅkarmān, 1976: *Aitihāsika-Kuṇḍalī*. Rāṣṭriya Abhilekhālaya, Śrī 5 ko Sarkār, Purātattva Vibhāga (V.S. 2033).
- RĀMAKṚṢṆA (ed.), 0000: *Sasūtrasaṃskāraṇapāṭi*. Delhi.
- RAO, Bangalore Suryanarain & RAMAN, Bangalore Venkata (eds.), 1986: *Sree Varaha Mihira's Brihat Jataka. English Translation with Original Slokas in Devanagari*. Delhi: Motilal Banarsidass (fifth edition).
- RAO, M.C.R. (ed.), 0000: *Rudra-Adhyāya. Also Known as Namaka-Chamaka*. Bombay: Anu Prakashan (undated).
- REGMĪ, Jagadāiśacandra, 1996: *Paśupati-Guhyeśvarī Māhātmya*. Kathmandu: Nai Prakāśan (V.S. 2053).
- ŚĀHA, Pratāpa Siṃha (ed.), 1972: *Bṛhatpuraścaryārṇavaḥ. Part 3. Revised, enlarged and published by Dhana Shamsheer Jaṅgabahādur Rāṇā*. Kathmandu (V.S. 2029).
- ŚĀHA, Pratāpasimha (ed.), 1968: *Bṛhatpuraścaryārṇavaḥ. Part 1. Revised, enlarged and published by Dhana Shamsheer Jaṅgabahādur Rāṇā*. Kathmandu (V.S. 2025).
- , 1971: *Bṛhatpuraścaryārṇavaḥ. Part 2. Revised, enlarged and published by Dhana Shamsheer Jaṅgabahādur Rāṇā*. Kathmandu (V.S. 2028).
- ŚĀRMĀ, Aiśvaryaadhara (ed.), 1988: *Svasthanī. Saṃśodhita tathā parivarddhita saṃskaraṇa*. Kathmandu: Śrīmatī Dhanalakṣmī Śārmā (V.S. 2045).
- ŚĀRMĀ, Bābā Mādhavaprasāda, 1980: *Śrī Grahaśānti. Karmaprayogavidhiḥ (Mātrkāpūjā Ābhyudayika Śrāddha sahita)*. Varanasi: Bābū Mādhavaprasād Śārmā.
- ŚĀRMĀ, Bābū Mādhavaprasāda (ed.), 1998: *Jyotiḥsārah*. Varanasi: Bābū Mādhavaprasād Śārmā (V.S. 2055, sixth edition).
- ŚĀRMĀ, Bhadrāśīla (ed.), 1966: *Śrī Śrīvidyārṇava Tantraṃ*. Prayaga: Kalyāṇa Mandir (V.S. 2023).
- ŚĀRMĀ, Kulacandra (ed.), 1969: *Amarakośaḥ. Vidvadvarāmarasiṃha ciracitaḥ*. Kathmandu: Nepāla Rājakīya Prajñā Pratiṣṭhana (V.S. 2026).
- ŚĀRMĀ, Kumārādhara, 1994: *Daśa Mahāvīdyākā Dhyāna*. Lalitpur: Mā Jagadambā Riyal Sṭeṭ (V.S. 2051).
- ŚĀRMĀ, Rūpanārāyaṇa (ed.), 0000: *Bṛhajjyautiśasārah*. Varanasi: Thakurprasad and Sons Booksellers (undated).
- ŚĀRMĀ, Śivadatta (ed.), 1995: *Śuklayajurvedinām Āhnikakarmasūtrāvaliḥ*. Bombay: Khe-marāja Śrīkrṣṇadāsa (V.S. 2052).
- ŚĀRMĀ, Vaidyanārāyaṇa (ed.), 1986: *Śrī ŚuklayajurvedīyaMādhyandinavājasameyinām Āhnikasūtrāvaliḥ*. Varanasi: Vāṇī Vilāsa Prakāśan (V.S. 2042, first edition Mumbai S.S. 1817/AD 1895).

- ŚĀSTRĪ, Cārudeva (ed.), 1998: *Śrīviṣṇudharmottarapurāṇam. Co-edited with Nāgaśaraṇa Siṃha*. Delhi: Nag Publishers (first edition 1985).
- ŚĀSTRĪ, Haridatta (ed.), 1954: *Matsyapurāṇam. Śrīmanmaharṣi Kṛṣṇadvaipāyanavyāsa viracitam*. Gurumaṇḍalagranthamālā; 13, Kalkatta.
- ŚĀSTRĪ, Kapileśvara (ed.), 1946: *Sūryasiddhānta. Edited with 'Tattvāmṛta' Sanskrit Commentary*. Kashi Sanskrit Series 144, Jautiṣa section; 9, Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- ŚĀSTRĪ, Lakṣmaṇa (ed.), 2000: *Tantrarāja Tantra. Co-edited with Arthur Avalon*. Delhi: Motilal Banarsidass (first edition Calcuta 1926).
- ŚĀSTRĪ, Nārāyaṇa (ed.), 1986: *Yājñavalkyasmṛtiḥ. Śrīmitramiśrakṛta 'Mitrodaya' and Śrīvijñāneśvarakṛta 'Mitākṣarā' ṭīka. Co-edited by Jagannātha Śāstri*. Benares: Caukhambā Sanskrit series office.
- SĀSTRĪ, P.S. (ed.), 1995: *Brihat Jataka by Varahamihira (Bṛhajjātakam). Text with Translation and Notes*. Delhi: Ranjan Publications.
- ŚĀSTRĪ, Vāsudeva Lakṣmaṇa (ed.), 1926: *Yājñavalkyasmṛti of Yogīśvara Yājñavalkya. With the Commentary 'Mitākṣarā' of Vijñāneśvara*. Bombay: Pāṇḍuraṅga Jāvajī (third edition).
- ŚĀSTRĪ, Vasudeva Lakṣmaṇa (ed.), 1999: *Śrīmad-Vājasameyi-Mādhyandina Śuklayajurveda-Saṁhitā. Vividha Pariśiṣṭa-Mantrakośa sahitā*. Varanasi: Caukhamba Vidyabhavana (third edition).
- SHAH, Priyabala (ed.), 1999: *Viṣṇudharmottara-Purāṇa. English Translation of First Khanda (Pauranic Legends and Rebirths)*. Delhi: Parimal Publications.
- SHAKYA, Min Bahadur & BAJRACHARYA, Shanta Garsha (eds.), 2001: *Svayaṁbhū Purāṇa [Skt.-New.]*. Lalitpur: Nagarjuna Institute of Exact Methods.
- SHEARER, Alistair (ed.), 1989: *The Yoga Sutras of Patanjali*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- SĪMHA, Nāgaśaraṇa (ed.), 1989: *Śrīmārkaṇḍeyamahāpurāṇam*. Delhi: Nag Publishers (second edition).
- SĪMHA BAHĀDUR, Rājadevanandana (ed.), 2000: *Śāktapramodaḥ. Kālyāḍidaśamahāvīdhy ātantrātmakāḥ kumāryadipañcāyatanadevatānāṃ tantraiśca samalaṅkṛtaḥ*. Mumbai-i: Khemarāja Śrīkrṣṇadās.
- SKORUPSKI, Tadeuz (ed.), 1983: *The Sarvadurgatipariśodhana Tantra. Elimination of all Evil Destinies. Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction, English Translation and Notes*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- ŚREṢṬHA, Kṣemarāja (ed.), 1929: *Pāraskaraḡṛhyasūtram. With five Commentaries of Śrīkarka, Jayarāma, Harihara, Gadādhara and Viśvanātha*. Mumbai: Śrīveṅkateśvara mudraṇayantrālaya (V.S. 1986).

- ŚRĪKRṢṢNADĀS, Khemarāja (ed.), 0000: *Merutantram*. Bombai: Śrīvenkaṭeśvara Press (undated).
- STENZLER, Adolf Friedrich, 1849: *Yājñavalkya's Gesetzbuch. Sanskrit und Deutsch*. Berlin: Ferd. Dümmler's Buchhandlung.
- SUKTHANKAR, Vishnu S. & BELVALKAR, S.K. (eds.), 1933: *The Mahābhārata. 19 vols. For the First Time Critically Edited 1933–1959*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- SUVEDĪ, Madhusūdana (ed.), 2000a: *Saralīkṛta Mārkaṇḍeyādy Aṣṭaciraṅjivi Pūjāvidhi Navagrahādi Pāṭha sahita*. Lalitpur: Kendriya Kānūn Pustakālaya (V.S. 2058, revised of V.S. 2056 first edition).
- SUVEDĪ, Śikharnātha (ed.), 2000b: *Śikharanāthabhāṣya*. Varanasi: Bābū Mādhavaprasād Śarmā (reprint V.S. 2057).
- TAGARE, Ganesh Vasudeo (ed.), 1980: *The Nārada-Purāṇa. 5 parts*. Ancient Indian Tradition and Mythology Series; 15–19, Delhi: Motilal Banarsidass.
- , 1989: *The Bhāgavata-Purāṇa. 5 parts*. Ancient Indian Tradition and Mythology Series; 7–11, Delhi: Motilal Banarsidass (reprint of 1976–78 first edition).
- TAGARE, G.V. (ed.), 1992ff.: *The Skanda-Purāṇa. Parts 1–14*. Ancient Indian Tradition and Mythology Series; 49–62, Delhi: Motilal Banarsidass.
- TRIPATHĪ, Bhāgīratha Prasāda (ed.), 1980: *Rudrayāmalam (Uttaratantram) Yogatantravibhāgadvārā Sampāditam*. Yogatantra-Granthamālā; 7, Varanasi: Sampūrṇananda Saṃskṛtavīśvavidyālaya.
- TRIPATHĪ, Brahmānanda (ed.), 1991: *Pāraskaragṛhyasūtram. Harihara Gadādhara Bhāṣyadvayopetam tacca Vimalā Hindivyaḅhyopetam*. Varanasi: Caukhambā Surbhāratī Prakāśan.
- UPĀDHYĀYA, Balarāma, 1984: *Svayaṃ Jyotiṣī*. Nepal (Pokhara/Tarai): Board of Scholars (V.S. 2041).
- UPĀDHYĀYA, Govindacandra (ed.), 1998a: *Pūjā-Sāmagrī [Nep.]*. Varanasi: Bābū Mādhavaprasād Śarmā (V.S. 2055).
- UPĀDHYĀYA, Kāśīnātha (ed.), 1986: *Dharmasindhu. Critically Introduced by Ludo Rocher*. Sri Garibdas Oriental Series; 14, Delhi: Sri Satguru Publications (reprint from 1907 first edition).
- UPĀDHYĀYA, Padmaprasāda, 1998b: *Thūlo Tharagotra Pravarāvalī. Rudrākṣa Māhatmya ra Dhāraṇavidhi sahita [Nep.]*. Varanasi: Gorkhā Pustak Egenī (seventh edition).
- UPĀDHYĀYA, Vidyānātha (ed.), 1997: *Tantracintāmaṇi, Mahāmātya-Navamāsiṃhviracitaḅ (pūrvabhāga)*. Kathmandu: Mahendra Sanskrit University (V.S. 2054).

- VAIDYA, P.L. (ed.), 1964: *Mahāyānasūtrasaṅgraha. Part II*. Buddhist Sanskrit Texts; 18, Darbhanga: The Mithila Institute.
- VAJRĀCĀRYA, Āśākāji (ed.), 1986: *Tārāpārājikā*. Yala (Lalitpur) (N.S. 1105).
- VAJRĀCĀRYA, Badrīratna (ed.), 1983: *Pāṇigrahaṇa va Bhimarathārohaṇa Vidhi Kriyā*. Kathmandu-Bhoṭāhiṭi: Bhairatna Vajrācārya (N.S. 1103).
- VAJRĀCĀRYA, Badrīratna (ed.), 2000a: *Pañcarakṣā Samādhi va Pañcarakṣā Hṛdaya Pāṭha*. Kathmandu: Nānīmaiya Vajrācārya (V.S. 2057).
- VAJRĀCĀRYA, Badrīratna & RATNAKĀJĪ (eds.), 1943: *Nepāla Jana-Jīvana Kriyā Paddhati*. Kathmandu (N.S. 1054).
- VAJRĀCĀRYA, Cundā (ed.), 1985a: *Jitāmītra Mallakālīn Dharaḥ Pau (Mallakālīn Aitihāsik Sāmagrī) [Nep.]*. Kirtipur: CNAS (Nepāl ra Eśiyālī Anusandhān Kendra) (V.S. 2053).
- VAJRĀCĀRYA, Dharmarāja (ed.), 1981: *Dhāraṇī Saṃgraha va Stotra Pucaḥ*. Lalitpur: Gāḥ Bāhā (V.S. 2037, N.S. 1102).
- VAJRĀCĀRYA, Divya Vajra (ed.), 1980a: *Pañcarakṣā Kathāsāra*. Kathmandu: Jana Kalyana Press.
- , 1990: *Nava Sūtra Saṃgraha*. Lalitpur: Bodhi Prakāśan Kendra (V.S. 2047).
- VAJRĀCĀRYA, Mohanarāja (ed.), 1985b: *Mañjuśrīpārājikā*. Yala (Lalitpur): Dānabajadur Śākya (N.S. 1105).
- VAJRĀCĀRYA, Ratnakājī, 1980b: *Ye Deyā Bauddha Pūjā Kriyā yā Halaṃjvalaṃ (Materials required for the Rituals of the Buddhists in Kathmandu) [New.]*. Kathmandu: Nepāl Bauddha Prakāśan (N.S. 1100).
- VAJRĀCĀRYA, Sarvajñaratna (ed.), 2000b: *Saptavidhānottara Pūjavidhi*. Ye (Kathmandu): Nepāla Bauddha Saṃskṛti Saṃrakṣaṇa Kendra (N.S. 1120).
- VAJRACHARYA, Hera Kaji & VAJRACHARYA, Deepak (eds.), 1999: *Nevā Bauddha Pūjā Kriyāy Chyalā Nālā Vayācvaṃgu Halaṃjvalaṃ Vivaraṇa Pustikā / A Manual on the Material used in the Buddhist Rituals [New.–Engl.]*. Lalitpur: Vishva Shanti Library (third edition).
- WILSON, Horace Hayman (ed.), 1997: *The Matsyamahāpurāṇam. Text in Devanagari, Translation and Notes in English. 2 parts*. Delhi: Nag Publishers (reprint of 1983 first edition).
- YAMAMOTO, Chikyo (ed.), 2001: *Mahāvairocana-Sūtra*. Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan (reprint of 1990 first edition).

SEKUNDÄRLITERATUR

- ĀCĀRYA, Mohanprasāda, 1992: "Nepālmā Sūrya Mūrti ra Upāsana [Nep.]. In: *Ancient Nepal; 128-129*, pp. 11-14.
- ACHARYA, Kala, 1993: *Purāṇic Concept of Dāna*. Delhi: Nag Publishers.
- AGARWAL, Urmila, 1995: *North Indian Temple Sculpture*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- ALLEN, Michael & MUKHERJEE, S.N. (eds.), 1990: *Women in India and Nepal*. Delhi: Sterling Publishers.
- ALPER, Harvey P., 1989: *Mantra*. Albany/New York: State University of New York Press.
- APTE, Vaman Shivaram, 1992: *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Kyoto: Rinsen Books (revised and enlarged edition).
- AUSTIN, John L., 1962: *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University.
- BAJRACHARYA, D./ SHRESHTA, K.K. & CHAUDHARY, R.P. (eds.), 1997: *Garden Flowers. An Illustrated Guide to Indoor and Outdoor Garden Plants in Nepal*. Lalitpur: The King Mahendra Trust for Nature Conservation.
- BANERJEA, J.N., 1948: "Sūrya. Ādityas and the Navagrahas". In: *Journal of the Indian Society of Oriental Art; 16*, pp. 47-101.
- BANGDEL, Dina, 1999: *Manifesting the Maṇḍala: A Study of the Core Iconographic Program of Newar Buddhist Monasteries in Nepal. 2 vols. [Ph. D. Thesis]*. Ann Arbor, Michigan: UMI Dissertation Services.
- BANGDEL, Lain S., 1995: *Inventory of Stone Sculptures of the Kathmandu Valley. Introduction by Dina Bangdel*. Kathmandu: Royal Nepal Academy.
- BÄUMER, Bettina (ed.), 1992: *Kalātattvakośa. A Lexikon of Fundamental Concepts of the Indian Arts. Vol. 2: Concepts of Space and Time*. Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.
- , 1996: *Kalātattvakośa. A Lexikon of Fundamental Concepts of the Indian Arts. Vol. 3: Primal Elements – Mahābhūta*. Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.
- , 1999: *Kalātattvakośa. A Lexikon of Fundamental Concepts of the Indian Arts. Vol. 4: Manifestation of Nature – Sṛṣṭi Vistāra*. Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.

- , 2001: *Kalātattvakośa. A Lexikon of Fundamental Concepts of the Indian Arts. Vol. 1: Pervasive Terms – Vyāpti*. Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts (revised of 1988 first edition).
- BEANE, Wendell Charles, 1977: *Myth, Culture and Symbols in Śākta Hinduism. A Study of the Indian Mother Goddess*. Leiden: E.J. Brill.
- BECHERT, Heinz & GOMBRICH, Richard (eds.), 1995: *Die Welt des Buddhismus (2. Auflage)*. München: C.H. Beck.
- BEHARI, Bepin, 2002: *The Timing of Events*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- BEINE, Dave, 2001: “Sano Dumre Revisited: Changing Models of Illness in a Village of Central Nepal”. In: *Contributions to Nepalese Studies*; 28,2,, pp. 155–185.
- BELL, Catherine, 1997: *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- BELLAH, Robert, 1964: “Religious Evolution”. In: *American Sociological Review*; 29,, pp. 358–374.
- BELLIGER, André & KRIEGER, David (eds.), 1998: *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- BENARD, Elisabeth Anne, 1994: *Chinnamastā. The Aweful Buddhist and Hindu Tantric Goddess*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- BENNETT, Lynn, 1978: “Sitting in the Cave: An Analysis of Ritual Seclusion at Menarche among Brahman and Chhetris in Nepal”. In: *Contributions to Nepalese Studies*; 6,1,, pp. 31–46.
- , 1983: *Dangerous Wives and Sacred Sisters. Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal*. New York: Columbia University Press.
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas, 1969: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt a/M: Fischer.
- BHARATI, Aghananda, 1976: *The Tantric Tradition*. Delhi: B.I. Publications (first edition London 1965).
- BHASIN, J.N., 1984: *Astrology in Vedas*. Delhi: Ranjan Publications.
- BHAT, M.S. (ed.), 1987: *Vedic Tantrism. A Study of R̥gvidhāna of Śaunaka with Text and Translation. Critically edited*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- BHATTACHARYA, Dipak Chandra, 1978: “Iconography of the Pañcarakṣā”. In: *Studies in Buddhist Iconography*, Delhi: Manohar, pp. 78–100.
- BHATTACHARYYA, Benoytosh, 1993: *The Indian Buddhist Iconography. Mainly Based on the Sādhanamālā and Other Cognate Tantric Texts of Rituals*. Delhi/Madras: Asian Educational Services (first edition London 1924).

- BIARDEAU, Madeleine & MALAMOUD, Charles (eds.), 1976: *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BILLARD, Roger, 1971: *L'Astronomie Indienne. Investigation des textes Sanskrits et des données numériques*. Paris: Publication de l'Ecole Française de l'Extrême-Orient.
- BISTA, Khem Bahadur, 1971: *Le culte du Kuldevta au Népal en particulier chez certain Ksatri de la vallée du Kathmandou*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- BLOM, Margriet Lyde Brechta, 1989: *Depicted Deities. Painters' Model Books in Nepal*. Utrecht: Rijksuniversiteit [Proefschrift].
- BLOOMFIELD, Maurice, 1899: *The Atharvaveda*. Grundriss der Indo-Arischen Altertumskunde; 2.1, Strassburg.
- , 1906: *A Vedic Concordance*. Delhi Harvard Oriental Series; 10, Delhi: Motilal Banarsidass (reprint).
- BOARD OF SCHOLARS (ed.), 2000: *A Dictionary of Classical Newari. Compiled from Manuscript Sources*. Kathmandu: Cvasā Pāsā.
- BÖHTLINGK, Otto von, 1991: *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. Delhi: Motilal Banarsidass (reprint of Petersburg 1883–86 first edition).
- BOLLING, G.M., 1913: "The *Śānti-Kalpa* of the Atharva-Veda". In: *Journal of the American Oriental Society*; xxxiii., pp. 265–278.
- BONER, Alice/ ŚARMA, Sadāśiva Rath & BÄUMER, Bettina (eds.), 1996: *Vāstusūtra Upaniṣad. The Essence of Form in Sacred Art. Sanskrit Text, English Translation and Notes*. Delhi: Motilal Banarsidass (third revised edition).
- BOUILLIER, Véronique, 1979: *Naître Renonçant. Une caste Sannyāsi villageois au Népal central*. Nanterre: Laboratoire D'Ethnologie.
- BRENNARD, W., 1988: *Hindu Astronomy*. Delhi: Caxton Publication (reprint of 1896 first edition).
- BUḌHĀTHOKĪ, Ṛta Bahādur (ed.), 1998: *Gosaikunḍamā Bhagavān Śankarako Viśvarūpako Divyadarśana [Nep.]*. Kathmandu (V.S. 2055).
- BÜHNEMANN, Gudrun, 1984: "Some Remarks on the Structure and Application of Hindu Sanskrit Stotras". In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*; 28., pp. 73–104.
- , 1986: *Stotramālā. An die Götter*. Wichtrach: Institut für Indologie.
- , 1988a: *Pūjā. A Study in Smārta Ritual*. Publications of the De Nobili Research Library; 15, Wien: De Nobili.
- , 1988b: *The Worship of Mahāgaṇapati According to the Nityotsava*. Wichtrach: Institut für Indologie.
- , 1989: "The Heavenly Bodies (Navagraha) in Hindu Ritual". In: *Samhāsā*; 11., pp. 1–9.

- , 1991: “Selecting and Perfecting Mantras in Hindu Tantrism”. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*; 54,, pp. 293–306.
- , 2000: *The Iconography of Hindu Tantric Deities. Vol. 1: The Pantheon of the Mantramahodadhi*. Gonda Indological Studies; 9, Groningen: Egbert Forsten.
- , 2001: “The Six Rites of Magic”. In: David Gordon WHITE (ed.), *Tantra in Practice*, Delhi: Motilal Banarsidass (UK first edition 2000), pp. 447–462.
- BÜHNEMANN, Gudrun & TACHIKAWA, Musashi (eds.), 1990: *The Hindu Deities Illustrated According to the Pratiṣṭhālakṣaṇasārasamuccaya*. Bibliotheca Codicum Asiaticorum; 3, Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies.
- BURGHART, Richard, 1996: “Gifts to the Gods. Power, Property and Ceremonials in Nepal”. In: Richard BURGHART (ed.), *The Conditions of Listening. Essays on Religion, History and Politics in South Asia*, Delhi: Oxford University Press, pp. 193–225.
- CANCIK, Hubert/ GLADIGOW, Burkard & KOHL, Karl-Heinz (eds.), 2001: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band 5*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- CHAKRAVARTI, Mahadev, 1986: *The Concept of Rudra-Siva Through the Ages*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- CHALIER-VISUVALINGAM, Elizabeth, 2003: *Bhairava, terreur et protection. Mythes, rites et fêtes à Bénarès et à Katmandou*. Bruxelles: PIE Lang.
- CHANDRA, Lokesh (ed.), 1981: *Pañcarakṣa. Two Sanskrit Manuscripts from Nepal. Reproduced for the Collection of Prof. Raghuvira*. Delhi.
- CHATTERJEE, S.K., 1998: *Indian Calendric System*. Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.
- CHATTOPADHYAY, K.P., 1980: *An Essay on the History of Newar Culture*. Kathmandu: Educational Enterprise.
- CHATURVEDI, B.K., 1998: *Navagrahas (Nine Planets). Gods and Goddesses of India*; 14, Delhi: D.K. Publishers.
- CHAWDHRI, L.R., 1985: *Practicals of Mantras and Tantras*. Delhi: Sagar Publikations.
- CORNU, Philippe, 1990: *L’Astrologie Tibétaine*. Millau: Les Djinnis.
- DANGE, Sadashiv Ambadas, 1989: *Encyclopaedia of Puranic Beliefs and Practices. 5 vols.* Delhi: Navrang.
- , 2000: *Vedic Sacrifices. Early Nature (Some Problems and Discussions). 2 parts.* Delhi: Aryan Books International.
- DANIÉLOU, Alain, 1991: *The Myths and Gods of India. The Classic Work on Hindu Polytheism*. Rochester/ Vermont: Inner Traditions International.
- DE SILVA, D.A. Premakumara, 2000: *Globalization and the Transformation of Planetary Rituals in Southern Sri Lanka*. Colombo: International Centre for Ethnic Studies.

- DEHEJIA, Vidya, 1986: *Yogini Cult and Temples. A Tantric Tradition*. New Delhi: National Museum.
- DESAI, Nileshvari Y., 1979: "Glimpses from Astrology and Chiromancy in the Markandeya Purāṇa". In: *Purāṇa*; 21.2., pp. 100–107.
- DHANAŚAMŚER, Rathī J.V.R., 2000: *Śrīcakrako Upāsanā ra Kramadīkṣā Rahasya. Co-edited with Kṛṣṇaprasāda Bhaṭṭarāī and Nandana Bhaṭṭarāī [Nep.]*. Kathmandu: Mahendra Sanskrit University (V.S. 2057).
- DHUNGEL, Ramesh, 1985: "The Concept of Asta Mangala in Tibetan Culture". In: *Contributions to Nepalese Studies*; 12,2., pp. 45–54.
- DIEHL, Carl Gustav, 1956: *Instrument and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India*. Lund: CWK Gleerups.
- DIETRICH, Angela, 1998: *Tantric Healing in the Kathmandu Valley. A Comparative Study of Hindu and Buddhist Spiritual Healing Traditions in Urban Nepalese Society*. Delhi: Book Faith India.
- DIKSHITAR, V.R. Ramachandra (ed.), 1955: *The Purana Index. 3 vols.* Madras University Historical Series; 19, Madras: University of Madras.
- DIXIT, Kanak Mani & SHASTRI, Ramachandaran (eds.), 2002: *State of Nepal*. Lalitpur: Himal Books.
- DÖBERT, R., 1973: *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*. Frankfurt.
- DRAPER, John, 1986: "Nāgas". In: *Contributions to Nepalese Studies*; 13,2., pp. 149–166.
- DREYER, Ronnie Gale, 1992: *Indian Astrology. A Western Approach to the Ancient Hindu Art*. Delhi: HarperCollins Publ. India (Indian reprint of 1990 first edition).
- DURKIN-LONGLEY, M.S., 1982: *Ayurveda in Nepal. A Medical Belief System in Action [Ph.D. Thesis]*. Ann Arbor, Michigan: UMI Dissertation Services.
- DYCZKOWSKI, Mark S.G., 2000: *Kubjikā, Kālī, Tripurā and Trika*. Nepal Research Centre Publications; 22, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- EADE, J. C., 1995: *The Calendrical Systems of Mainland South-East Asia*. Handbuch der Orientalistik, Südostasien; 9, Leiden/Köln: E. J. Brill.
- EILERS, Wilhelm, 1976: *Sinn und Herkunft der Planetennamen*. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 1975; 5, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- ELIADE, Mircea, 1987: *Encyclopedia of Religion. 12 vols.* New York/Berlin: Macmillan.
- FLOOD, Gavin, 1996: *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- FRAWLEY, David, 1992: *The Astrology of Seers*. Delhi: Motilal Banarsidass (first Indian of 1990 first edition).
- FUCHS, Martin, 1999: *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- FULLER, C.J., 1980: "The Calendrical System of Tamilnadu (South India)". In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 52–63.
- GAIL, Adalbert, 1980: "Planets and Pseudoplanets in Indian Literature and Art with Special Reference to Nepal". In: *East and West*; 30,1–4,, pp. 133–146.
- GAIL, Adalbert J., 1984: *Tempel in Nepal. Band 1: Ikonographie hinduistischer Pagoden in Patan, Kathmandu. Mit 178 Abbildungen und einigen Textillustrationen*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- , 1988: *Tempel in Nepal. Band 2: Ikonographische Untersuchungen zur späten Pagode und zum Śikhara-Tempel. Mit 182 Abbildungen und einigen Textillustrationen*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- , 2000: "Stone maṇḍalas in Nepal". In: *East and West*; 50,, pp. 309–358.
- , 2001: *Sonnenkult in Indien. Tempel und Skulpturen von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Berlin: Reimer.
- GANSTEN, Martin, 2003: *Patterns of Destiny. Hindu Nāḍī Astrology*. Lund Studies in History of Religions; 17, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- GEERTZ, Clifford, 1991: *Religiöse Entwicklungen im Islam, beobachtet in Marokko und Indonesien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- GELDNER, Karl Friedrich (ed.), 1951: *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. 3 Bände*. Harvard Oriental Series; 33, Cambridge: Harvard University Press.
- GELLNER, David, 1994: "Priests, Healers, Mediums and Witches. The Context of Possession in the Kathmandu Valley, Nepal". In: *Man*; 29,1,, pp. 27–48.
- , 1995a: "Śākya and Vajrācāryas: From Holy Order to Quasi-Ethnic Group". In: David N. GELLNER & Declan QUIGLEY (eds.), *Contested Hierarchies. A Collaborative Ethnography of Caste among the Newars of the Kathmandu Valley, Nepal*, Oxford: Clarendon Press, pp. 219–239.
- GELLNER, David & SHRESTHA, Uttam Sagar, 1993: "Portrait of a Tantric Healer. A Preliminary Report on Research into Ritual Curing in the Kathmandu Valley". In: Gérard TOFFIN (ed.), *Nepal, Past and Present. Proceedings of the Franco-German Conference, Arc-et-Senans, June 1990*, Paris: CNRS.
- GELLNER, David N., 1986: "Language, Caste, Religion and Territory. Newar Identity Ancient and Modern". In: *Archives of European Sociology*; 27,, pp. 102–148.

- , 1988: “Monastic Initiation in Newar Buddhism”. In: R.F. GOMBRICH (ed.), *Indian Ritual and Its Exegesis*, Oxford University Papers on India; vol. 2, part 1, Delhi: Oxford University Press.
- , 1992: *Monk, Householder, and Tantric Priest. Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1995b: “Śākya and Vajrācāryas: From Holy Order to Quasi-Ethnic Group”. In: David N. GELLNER & Declan QUIGLEY (eds.), *Contested Hierarchies. A Collaborative Ethnography of Caste among the Newars of the Kathmandu Valley, Nepal*, Oxford: Clarendon Press, pp. 209–239.
- , 2001: *The Anthropology of Buddhism and Hinduism. Weberian Themes*. Delhi: Oxford University Press.
- GELLNER, David N. & QUIGLEY, Declan (eds.), 1995: *Contested Hierarchies. A Collaborative Ethnography of Caste among the Newars of the Kathmandu Valley, Nepal*. Oxford: Clarendon Press.
- GONDA, Jan, 1960: *Die Religionen Indiens. Band 1: Veda und älterer Hinduismus*. Die Religionen der Menschheit; 11, Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- , 1985: *Change and Continuity in Indian Religion*. Delhi: Munshiram Manoharlal (first edition 1965).
- , 1988: *Mantra Interpretation in the Śatapatha-Brāhmaṇa*. Orientalia Rheno-Traiectina; 32, Leiden: E.J. Brill.
- GOTTOWIK, Volker, 1997: *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Berlin: Reimer.
- GOUDRIAAN, Teun, 1978: *Māyā Divine and Human. A Study of Magic and its Religious Foundations in Sanskrit Texts*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- GOUDRIAAN, Teun/ GUPTA, Sanjukta & HOENS, Dirk Jan, 1979: *Hindu Tantrism*. Handbuch der Orientalistik; 4,2, Leiden/Köln: E.J. Brill.
- GRAY, John N., 1979: “Keep the Hom Fires Burning: Sacrifice in Nepal”. In: *Social Analysis*; 1., pp. 81–107.
- GRIMES, Ronald L., 1995: *Beginnings in Ritual Studies*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press (revised edition).
- GUTSCHOW, Niels, 1982: *Stadtraum und Ritual der Newarischen Städte im Kathmandu-Tal. Eine architekturanthropologische Untersuchung*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- , 1996: “The Aṣṭamātrkā and Nava Durgā of Bhaktapur”. In: Axel MICHAELS/ Cornelia VOGELSANGER & Annette WILKE (eds.), *Wild Goddesses in India and Nepal*, *Studia Religiosa Helvetica*; 96,2, Bern: Peter Lang Verlag, pp. 191–216.

- GUTSCHOW, Niels & BASUKALA, G.M., 1987: "The Navadurga of Bhaktapur. Spatial implications of an urban ritual". In: Niels GUTSCHOW & Axel MICHAELS (eds.), *Heritage of the Kathmandu Valley. Proceedings of an International Conference in Lübeck, June 1986*, Nepalica; 4, Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, pp. 135–166.
- GUTSCHOW, Niels & KÖLVER, Bernhard, 1975: *Bhaktapur. Ordered Space. Concepts and Functions in a Town in Nepal*. Nepal Research Centre Publications; 1, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- GUTSCHOW, Niels/ MICHAELS, Axel/ BUSS, Johanna & SHARMA, Nutan, 2005: *Handling Death. Death Rituals among Newars in Bhaktapur, Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- HALBFASS, Wilhelm, 2000: *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*. Kreuzlingen: Heinrich Hugendubel Verlag.
- HAMILTON, Francis Buchanan, 1886: *An Account of the Kingdom of Nepal and of the Territories Annexed to this Dominion by the House of Gorkha. With an Introduction by Marc Gaborieau*. Delhi: Asian Educational Service (first published 1819).
- HARTH, Dietrich & SCHENK, Gerrit Jasper (eds.), 2004: *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Heidelberg: Synchron Verlag.
- HAYAKAWA, Teiji, 2002: *Flowers in Nepal. Cultivars and Some Wild. An Illustrated Guide to 300 Garden Plants in Nepal*. Kathmandu: JICA.
- HEESTERMAN, Jan C., 1964: "Brahmin, Ritual and Renouncer". In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*; 8,, pp. 1–31.
- , 1981: "Householder and Renouncer". In: *Contributions to Indian Sociology*; 15,1–2,, pp. 251–272.
- , 1993: *The Broken World of Sacrifice*. Chicago: Chicago University Press.
- HILLEBRANDT, Alfred, 1981: *Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt (Erstausgabe Strassburg 1897).
- HOEK, A.W. van den, 1992: "Fire Sacrifice in Nepal". In: A.W. van den HOEK/ D.H.A. KOLFF & M.S. OORT (eds.), *Ritual, State, and History in South Asia. Essays in Honour of J.C. Heesterman*, Memoirs of the Kern Institute; 5, Leiden: E.J. Brill, pp. 532–555.
- HOEK, Bert van den, 1993: "Kathmandu as a Sacrificial Arena". In: P.J.M. NAS (ed.), *Urban Symbolism*, Leiden: E.J. Brill, pp. 360–377.
- HOENS, Dirk Jan, 1951: *Śānti. A Contribution to Ancient Indian Religious Terminology. Part 1: Śānti in the Saṃhitās, the Brāhmaṇas and the Śrautasūtras [Proefschrift]*. Utrecht: Universiteit Utrecht.
- HÖFER, András, 1979: *The Caste Hierarchy and the State in Nepal. A Study of the Muluki Ain of 1854*. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner.

- HUMPHREY, Caroline & LAIDLAW, James, 1994: *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Oxford University Press.
- HÜSKEN, Ute, 2003: *Übergangsrituale der Vaikhānasas. Konstruktion von religiöser Identität in Südindien. 2 Bände [Habilitationsschrift]*. Heidelberg: Philosophische Fakultät der Ruprecht-Larls-Universität, Fach Indologie.
- INDEN, Ronald, 1981: "Ritual, Authority, and Cyclic Time in Hindu Kingship". In: J.F. RICHARDS (ed.), *Kingship and Authority in South Asia*, University of Wisconsin-Madison Publication Series; 3, Wisconsin: University of Wisconsin-Madison (first edition 1978), pp. 28–73.
- ISHII, Hiroshi, 1993: "Seasons, Rituals and Society: The Culture and Society of Mithila, the Parbate Hindus and the Newars as seen through a Comparison of their Annual Rites". In: Yasuhiko NAGANO & Yasuke IKARI (eds.), *From Vedic Altar to Village Shrine. Towards an Interface Between Indology and Anthropology*, Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 35–84.
- ISWARANAND, Sresthacharya, 1995: *A Concise Dictionary Newar – English*. Kathmandu: Pilgrims Book House.
- JENSEN, Jeppe Sinding, 2001: "Universals. General Terms and the Comparative Study of Religion". In: *Numen*; 48., pp. 238–266.
- , 2004: "Why magic? It's just Comparison". In: *Method and Theory in the Study of Religion*; 16., pp. 45–60.
- JOSHI, Janardan Raghunath, 1978: *Minor Vedic Deities*. Pune: University of Poona.
- JOŚĪ, Harirāma, 1972: "Navagraha – ek Adhyayana [Nep.]". In: *Ancient Nepal*; 19., pp. 37–44.
- , 1973: *Nepāl-ko Prāchīn Abhilekh [Nep.]*. Kathmandu: Royal Nepal Academy (V.S. 2030).
- , 1983: *Hindu Devī Devatā [Nep.]*. Kathmandu: Śrī 5 ko Sarkār, Sañcār Mantrālaya, Sūcanā Vibhāg (V.S. 2040).
- , 2001: *Abhinava Saṃskṛti Koṣa [Nep.]*. Patan: Jośī Research Institute (V.S. 2058).
- JOŚĪ, Śaṅkara Rāja, 1989: *Śaṅkara-Nagumāṇ [New.]*. Lalitpur: Bakhumbāhāḥ (N.S. 1109).
- JUJU, Baladeva, 1999: *Nevāḥ Saṃskāra va Ukiyā Vidhi [New.]*. Kathmandu: Vaidika Pratiṣṭhāna (N.S. 1119).
- KANE, Padurang Vaman, 1973: *History of Dharmasāstra. Ancient and Medieval Religious and Civil Law (8 parts in 5 vols): vols 3 and 4*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute (second edition).

- , 1974: *History of Dharmaśāstra. Ancient and Medieval Religious and Civil Law (8 parts in 5 vols): vols 2 and 5.1.* Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute (second edition).
- , 1975: *History of Dharmaśāstra. Ancient and Medieval Religious and Civil Law (8 parts in 5 vols): vol 1.2.* Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute (second edition).
- , 1977: *History of Dharmaśāstra. Ancient and Medieval Religious and Civil Law (8 parts in 5 vols): vol 5.2.* Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute (second edition).
- , 1990: *History of Dharmaśāstra. Ancient and Medieval Religious and Civil Law (8 parts in 5 vols): vol 1.1.* Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute (second edition).
- KARRER, Peter, 1991: *Die Götter, die Menschen und das Geld: Astrologie in Nordindien. Eine Studie über astrologische Praktiker aus zwei miteinander konkurrierenden Kasten – Dakots und Brahmanen.* Frankfurt: R. G. Fischer Verlag.
- KEILHAUER, Annelies & KEILHAUER, Peter, 1990: *Die Bildsprache des Hinduismus. Die indische Götterwelt und ihre Symbolik.* Köln: DuMont.
- KEMPER, Stephen E.G., 1979: "Sinhalese Astrology, South Asian Caste Systems, and the Notion of Individuality". In: *Journal of Asian Studies*; 38., pp. 477–497.
- KEUL, Istvan, 2002: *Hanumān, der Gott in Affengestalt. Entwicklung und Erscheinungsformen seiner Verehrung.* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorhaben; 47, Berlin: Walter de Gruyter.
- KHANAL, Mohan Prasad, 1973: *Madhyakālīna Abhilekha (Medieval Inscriptions).* Kathmandu (V.S.2030).
- KINSLEY, David, 1998: *The Ten Mahāvidyās. Tantric Visions of the Divine Feminine.* Delhi: Motilal Banarsidass (first Indian edition).
- KIPPENBERG, Hans G. & LUCHESI, Brigitte (eds.), 1987: *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KIRFEL, Willibald, 1920: *Die Kosmographie der Inder. Nach den Quellen dargestellt.* Bonn/Leipzig: Kurt Schroeder.
- KLAUS, G., 1972: *Kybernetik und Gesellschaft.* S'Gravenhage.
- KLAUS, Konrad, 1986: *Die altindische Kosmologie. Nach den Brāhmaṇas dargestellt.* Indica et Tibetica, Monographien zu den Sprachen und Literaturen des indo-tibetischen Kulturraumes; 9, Bonn: Indica et Tibetica Verlag.
- KNIFE, David M., 1995: "Softening the Cruelty of God. Folklore, Ritual and the Planet Śani (Saturn) in Southeast Asia". In: David SHULMAN (ed.), *Syllables in the Sky. Studies in South Asian Civilization*, Delhi: Oxford University Press, pp. 206–248.

- KÖLVER, Bernhard, 1976: "A Ritual Map from Nepal". In: H. FRANKE/ W. HEISSIG & W. TREUE (eds.), *Folia Rara*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, pp. 68–80.
- , 1985: "Stages in the Evolution of a World Picture". In: *Numen*, 32,2,, pp. 131–168.
- KÖLVER, Ulrike & SHRESTHACARYA, Iswarananda (eds.), 1994: *A Dictionary of Contemporary Newari. Newari – English*. Bonn: VWG Wissenschaftsverlag.
- KOOIJ, Karel Rijk van, 1977: "The Iconography of the Buddhist Wood Carvings in a Newar Monastery in Kathmandu (Chuṣya-Bāhā)". In: *Journal of the Nepal Research Centre*; 1,, pp. 39–82.
- KREIJGER, Hugo E., 1999: *Kathmandu Valley Painting. The Jucker Collection*. Boston: Shambala.
- KROPF, Marianna, 2003: "In the Wake of Commercialised Entertainment: An Inquiry into the State of Masked Dance-Dramas in the Kathmandu Valley". In: *Contributions to Nepalese Studies*; 30,1,, pp. 53–103.
- LAMA, Yeshe Choden/ GHIMIRE, Suresh K. & AUMEERUDDY-THOMAS, Yildiz (eds.), 2001: *Medical Plants of Dolpo. Amchis' Knowledge and Conservation*. Kathmandu: WWF Nepal Program.
- LÉGERET, Katia, 1995: *Le mythe de la création et le symbolisme des planètes. Traditions de l'Inde*. Paris: Noeme.
- LESSING, F.D. & WAYMAN, Alex (eds.), 1998: *Introduction to the Buddhist Tantric Systems. Mkhas-grub-rje's Rgyud sde spyi'i rnam par g'zag pa rgyas par brjod. With Original Text and Annotation*. Buddhist Tradition Series; 20, Delhi: Motilal Banarsidass (reprint of second edition; first edition 1968).
- LEUTGEB, Anna, 2000: *Muhūrta – Das indische Wissen um den günstigen Augenblick*. Pune: Sanjay Godbole Oriental Research Foundation.
- LÉVI, Sylvain, 1905: *Le Népal. Etude historique d' un royaume hindou. 3 tomes*. Paris: Ernest Leroux.
- LEVY, Robert, 1987: "How the Navadurga Protect Bhaktapur. The Effective Meanings of a Symbolic Enactment". In: Niels GUTSCHOW & Axel MICHAELS (eds.), *Heritage of the Kathmandu Valley. Proceedings of an International Conference in Lübeck, June 1985*, Nepalica; 4, Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, pp. 107–134.
- LEVY, Robert I. & RAJOPĀDHYĀYA, Kedar Rāj, 1992: *Mesocosm. Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal*. Delhi: Motilal Banarsidass (first Indian of 1990 OUP first edition).
- LEWIS, Todd T., 1994: "The Nepāla Jana Jīvan Kriyā Paddhati, a Modern Guide for Vajrayana Life-Cycle-Rites". In: *Indo-Iranian Journal*; 37,, pp. 1–46.
- LEWIS, Todd Thornton, 1984: *The Tuladhars of Kathmandu. A Study of Buddhist Tradition in a Newar Merchant Community [Ph. D. Thesis]*. Ann Arbor, Michigan: UMI Dissertation Services.

- , 2000: *Popular Buddhist Texts from Nepal. Narratives and Rituals of Newar Buddhism*. SUNY Series in Buddhist Studies, Albany: State University of New York Press.
- LIDKE, Jeffrey S., 2000: *The Goddess within and beyond the three Cities: Śākta Tantra and the Paradox of Power in Nepāla Maṇḍala [Ph.D. Thesis]*. University of California, Santa Barbara.
- LIEBERT, Gösta, 1986: *Iconographic Dictionary of the Indian Religions. Hinduism-Buddhism-Jainism*. Asian Arts & Archaeology Series; 5, Delhi: Sri Satguru Publ. (second edition).
- LIENHARD, Siegfried, 1985: "Nepal: Das Weiterleben des indischen Buddhismus in einem Himalaya-Reich". In: Heinz BECHERT & Richard GOMBRICH (eds.), *Die Welt des Buddhismus*, München: C.H. Beck, pp. 108–132.
- , 1986: "Dreimal Unreinheit: Riten und Gebräuche der Nevars bei Geburt, Menstruation und Tod". In: Bernhard KÖLVER (ed.), *Formen kulturellen Wandels und andere Beiträge zur Erforschung des Himalaya*, Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, pp. 127–154.
- LIENHARD, Siegfried (ed.), 1988: *Nepalese Manuscripts. Part 1: Nevari and Sanskrit*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- , 1996: *Continuity and Change*. *Orientalia*; 7, Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- LIENHARD, Siegfried, 1999: *Diamantmeister und Hausväter. Buddhistisches Gemeindeleben in Nepal*. Wien: Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften.
- LINK, Hilde K., 1999: *Himmelskörper aus Stein. Ein Konzept von Raum und Zeit im einem Kāṭyāmaṇ Tempel Südindiens*. Berlin: Reimer.
- LOCKE, John K., 1980: *Karunamaya. The Cult of Avalokitesvara-Matsyendranath in the Valley of Nepal*. Kathmandu: Sahayogi Prakashan/Centre for Nepal and Asian Studies, Tribhuvan University.
- MACDONELL, A.A., 1995: *Vedic Mythology*. Delhi: Motilal Banarsidass (reprint of 1898 first edition).
- MACDONELL, A.A. & KEITH, A.B., 1995: *Vedic Index of Names and Subjects. 2 vols*. Delhi: Motilal Banarsidass (reprint of 1912 edition).
- MALAMOUD, Charles, 1986: "Briques et mots. Observations sur le corps des dieux dans l'Inde védique". In: Charles MALAMOUD & Jean-Pierre VERNANT (eds.), *Corps des dieux*, Le temps de la réflexion; 7, Paris: Gallimard, pp. 77–98.
- MALAMOUD, Charles & VERNANT, Jean-Pierre (eds.), 1986: *Corps des dieux*. Le temps de la réflexion; 7, Paris: Gallimard.
- MALLMANN, Marie-Thérèse de, 1963: *Les enseignements iconographiques de l' Agni-Purāṇa*. Paris: Presses Universitaires de France.

- , 1975: *Introduction à l'Iconographie du Tantrisme Bouddhique*. Paris: Ecole Française de l'Extrême-Orient.
- MĀNANDHAR, Jītabahādur, 1991: “Yoginī – ek Dṛṣṭi [Nep.]”. In: *Ancient Nepal; 121–122*, pp. 10–13.
- , 1994: *Śrīganeśāya Namaḥ [Nep.]*. Kathmandu: Śrīmati Tārādevī Māndandhar (V.S. 2051).
- MANANDHAR, Thakur Lal, 1986: *Newari-English Dictionary. Edited by Anne Vergati*. Delhi: Agam Kala Prakashan.
- MANI, Vettam, 1975: *Puranic Encyclopaedia. A Comprehensive Work with Special Reference to the Epic and Puranic Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- MARKEL, Stephen, 1995: *Origins of the Indian Planetary Deities*. Studies in Ancient Thought and Religion; 16, New York: Edwin Mellen Press.
- MAYRHOFFER, Manfred, 1980: *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag (Neuaufgabe der ersten Ausgabe 1956–1976).
- MERZ, Brigitte, 2004: *Bhakti und Shakti. Göttliche und menschliche agency im Kontext des Heilkults der Göttin Hārātī in Nepal*. Heidelberg: Universitätsbibliothek online [Dissertationsschrift].
- MEVISSSEN, Gerd J.R., 1992a: “Studies in *Pañcarakṣā* Manuscript Painting”. In: *Berliner Indologische Studien; 4–5*, pp. 351–382.
- , 1992b: “Transmission of Iconographic Traditions: *Pañcarakṣā* Heading North”. In: Catherine JARRIGE (ed.), *South Asian Archaeology 1989: Papers from the 10th International Conference of South Asian Archaeologists in Western Europe, Musée National des Arts Asiatiques, Guimet, Paris*, Monographs in World Archaeology; 14, Madison, Wisconsin: Prehistory Press, pp. 415–424.
- , 1998: “Deliberate Coincidence or Accidental Purpose? *Pañcarakṣā* Sequences in Xylographs and Sketchbooks”. In: *Berliner Indologische Studien; 11–12*, pp. 307–364.
- , 2000: “*Īṣat-paṅgu Śanaīścara*, the Lame Planetary God Saturn and His *vāhana*s”. In: Maurizio TADDEI & Giuseppe de MARCO (eds.), *South Asian Archaeology 1997. Proceedings of the 14th International Conference of the European Association of South Asian Archaeologists, Rome 7–14 July 1997. Volume 3*, Rome: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, pp. 1268–1297.
- MICHAELS, Axel, 1994: *Reisen der Götter. Der nepalische Paśupatinātha-Tempel und sein rituelles Umfeld. 2 Teile*. Nepalica; 6, Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.
- , 1997a: “Gift and Return Gift, Greeting and Return Greeting in India. On a Consequential Footnote by Marcel Mauss”. In: *Numen; 44*, pp. 242–269.
- , 1997b: “The King and the Cow. On a Crucial Symbol of Hinduization”. In: David GELLNER & Joanna PFAFF-CZARNECKA (eds.), *The Salt of the King, the Voice of the People. The Politics of Culture in Contemporary Nepal*, Amsterdam: Harwood Academic Publishers, pp. 79–100.

- , 1998: *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck.
- , 1999: “Le rituel pour le rituel. Oder Wie sinnlos sind Rituale?” In: Corinna CARDUFF & Joanna PFAFF-CZARNECKA (eds.), *Rituale heute*, Berlin: Reimer Verlag, pp. 23–48.
- , 2000: “Ex operate operato: Zur Intentionalität promissorischer Akte in Ritualen”. In: Klaus Peter KÖPPING & Ursula RAO (eds.), *The Games of Gods and Man. Essays in Play and Performance*, Performanzen: Interkulturelle Studien zu Ritual, Spiel und Theater; 1, Hamburg: LIT Verlag, pp. 104–123.
- MICHAELS, Axel (ed.), 2001: *The Pandit. Traditional Scholarship in India*. Delhi: Manohar.
- MICHAELS, Axel, 2003a: “Das Böse in der hinduistischen Tradition”. In: Johannes LAUBE (ed.), *Das Böse in den Weltreligionen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 201–258.
- , 2003b: “Inflation der Rituale? Grenzen eines vieldeutigen Begriffs”. In: *Humanismus aktuell*; 7,13, pp. 25–36.
- , 2004: “Das Heulen der Schakale. Ein Tier- und ‘Menschen’-Opferritual in Nepal”. In: Christoph WULF & Jörg ZIRFAS (eds.), *Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*, München: Wilhelm Fink Verlag, pp. 217–236.
- , 2005: “Saṃkalpa: The Beginnings of a Ritual”. In: Jörg GENGNAGEL/ Ute HUESKEN & Srilata RAMAN MÜLLER (eds.), *Ritual Studies. Words and Deeds*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 45–63.
- MICHAELS, Axel/ PEZZOLI-OLGIATI, Daria & STOLZ, Fritz (eds.), 2001: *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Studia Religiosa Helvetica; 6–7, Bern et al: Peter Lang Verlag.
- MÍŚRA, Tārānanda, 1972: “Nepālmā Sauryasampradāya tathā Navagrahamūrti [Nep.]”. In: *Ancient Nepal*; 20, pp. 34–41.
- MITCHINER, John E., 2000: *Traditions of the Seven Ṛṣis*. Delhi: Motilal Banarsidass (Revised of 1982 first edition).
- MODAK, B.R., 1993: *The Ancillary Literature of the Atharva-Veda. A Study with Special Reference to the Pariśiṣṭas*. Delhi: Rashtriya Veda Vidya Pratishthan.
- MOGHE, S.G. (ed.), 1997: *Professor Kane’s Contribution to Dharmaśāstra Literature*. Delhi: DK Printworld.
- MONIER-WILLIAMS, Monier, 1993: *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged*. Delhi: Sri Satguru Publications (new and enlarged from 1899 first edition).
- MÜHLICH, Michael, 1999: “The Newar Vajrācārya Priest as Recipient of dāna”. In: *Journal of the Nepal Research Centre*; 11, pp. 91–120.

- MUKHERJEE, Kalpika, 1999: “*Vajrayoginī* and *Mahākāla*. Two Most Fearful Deities in the Buddhist Tantric Pantheon”. In: N.N. BHATTACHARYYA & Amartya GHOSH (eds.), *Tantric Buddhism. Centennial Tribute to Dr. Benoytosh Bhattacharyya*, Delhi: Manohar, pp. 208–214.
- MÜLLER-EBELING, Claudia/ RÄTSCH, Christian & SHAHI, Surendra Bahadur, 2000: *Schamanismus und Tantra in Nepal. Heilmethoden, Thankas und Rituale aus dem Himalaya*. Aarau: AT Verlag.
- NAGAR, Shanti Lal, 1995: *Sūrya and Sun Cult in Indian Art, Culture, Literature and Thought*. Delhi: Aryan Books International.
- NAGASWAMY, R. (ed.), 1997: *Studies in South Indian History and Culture. Prof. V.R. Ramachandra Dikshitar Centenary Volume*. Chennai: Ramachandra Dikshitar Centenary Committee.
- NATH, Vijay, 1987: *Dāna. Gift System in Ancient India. A Socio-Economic Perspective*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- NEGELEIN, Julius von, 1928: “Die Wahrzeichen des Himmels in der indischen Mantik”. In: *Archiv für Religionswissenschaft*; 26., pp. 241–295.
- NEPALI, Gopal Singh, 1965: *The Newars. An Ethno-Sociological Study of a Himalayan Community*. Bombay: United Asia Publications.
- OBERLIES, Thomas, 1998: *Die Religion des Ṛgveda. Erster Teil: Das religiöse System des Ṛgveda*. Publications of the De Nobili Research Library; xxvi, Wien: Institut für Indologie der Universität Wien.
- O’FLAHERTY, Wendy Doniger, 1975: *Hindu Myths*. London: Penguin.
- , 1976: *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- OLDENBERG, Hermann, 1970: *Die Religion des Veda*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- OPPITZ, Michael, 1986: “Die Trommel und das Buch. Eine kleine und die grosse Tradition”. In: Bernhard KÖLVER (ed.), *Formen kulturellen Wandels und andere Beiträge zur Erforschung des Himalaya*, Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, pp. 53–125.
- OSBORN MARTIN, E., 1996: *The Gods of India*. Delhi: Cosmo Publications.
- PADOUX, André, 1981: “Un japa tantrique: *Yoginīhṛdaya*, III, 171–190”. In: Michel STRICKMANN (ed.), *Tantric and Taoist Studies. In Honour of R.A. Stein. Vol. 1, Mélanges Chinois et Bouddhiques*; 20, Bruxelles: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, pp. 141–154.
- , 1990: *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. New York: State University of New York Press.
- PADOUX, André et al (ed.), 1989: *Mantras et diagrammes rituels dans l’hindouisme*. Paris: Editions du CNRS.

- PAL, Pratapaditya, 1967: *Two Buddhist Paintings from Nepal*. Amsterdam: Museum van Aziatische Kunst/ Rijkmuseum.
- , 1970: *Vaiṣṇava Iconology of Nepal. A Study in Art and Religion*. Calcutta: The Asiatic Society.
- , 1977: “The Bhīmaratha Rite and Nepali Art”. In: *Oriental Art*; 23,2,, pp. 176–189.
- , 1985: *Art of Nepal*. Los Angeles: Los Angeles Country Museum of Art.
- PAL, Pratapaditya & BHATTACHARYYA, Dipak Chandra, 1969: *The Astral Divinities of Nepal*. Varanasi: Prithivi Prakashan.
- PANDEY, Phaindraprasad, 2000: *Samskṛtā-Nepālī Bṛhat Śabdakośa*. Mahendra Samskṛta Viśvavidyālaya Granthamālā; 51, Kathmandu: Mahendra Sanskrit University (V.S. 2057).
- PANDEY, Raj Bali, 1969: *Hindu Samskāras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- PANT, Dineśarāja, 1984: *Gorakhāko Itihāsa. 4 parts [Nep.]*. Kathmandu: Selbstverlag (V.S. 2041–2050).
- PANT, Dineśrāj, 1988: *Gorkhāko itihās. Part 3 [Nep.]*. Kathmandu: Śrī 5 ko Sarkār Sañcāramantrālaya (V.S. 2045).
- PARK, George K., 1963: “Divination and its Social Contexts”. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*; 93,, pp. 195–209.
- PARRY, Jonathan, 1980: “Ghosts, Greed and Sin. The Occupational Identity of the Benares Funeral Priests”. In: *Man*; 15,, pp. 88–111.
- , 1986: “The Gift, the Indian Gift and the ‘Indian Gift’”. In: *Man*; 21,, pp. 453–473.
- PINGREE, David, 1964: “Representation of the Planets in Indian Astrology”. In: *Indo-Iranian Journal*; 8,, pp. 249–268.
- , 1978: “History of Mathematical Astronomy in India”. In: *Dictionary of Scientific Biography*; 15,, pp. 533–633.
- , 1981: “Jyotiḥśāstra. Astral and Mathematical Literature”. In: *Vol. 6: Scientific and Technical Literature. Edited by Jan Gonda, A History of Indian Literature*; 6.4, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- , 1989: “Indian Planetary Images and the Tradition of Astral Magics”. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*; 52,, pp. 1–13.
- POTT, P.H. (ed.), 1966: *Yoga and Tantra*. La Haye: M. Nijhoff.
- PRADHAN, Babulal, 2000: *Ratna’s Nepali English Nepali Dictionary*. Varanasi: Trimurti Prakashan.

- PRADHAN, Rajendra Pd., 1986: *Domestic and Cosmic Rituals among the Hindu Newars of Kathmandu, Nepal [Ph. D. Thesis]*. Delhi: University of Delhi, Dept. of Sociology.
- PRAKASH, R.C. (ed.), 1997: *The Upanayana. The Hindu Ceremonies of the Sacred Thread*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- PUGH, Judy F., 1981: *Person and Experience. The Astrological System of North India [Ph.D. Thesis]*. Chicago: University of Chicago, Faculty of the Division of the Social Sciences.
- , 1983a: “Astrology and Fate. The Hindu and Muslim Experiences”. In: Charles F. KEYES & E. Valentine DANIEL (eds.), *Karma. An Anthological Inquiry*, Berkeley: University of California Press, pp. 131–146.
- , 1983b: “Into the Almanac: Time, Meaning, Action in North Indian Society”. In: *Contributions to Indian Sociology*; 17,, pp. 27–49.
- QUIGLEY, Declan, 1987: “Ethnicity without Nationalism: the Newars of Nepal”. In: *European Journal of Sociology*; 28,, pp. 152–170.
- , 1993: *The Interpretation of Caste*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology, Oxford: Clarendon Press.
- , 1997: “Kingship and 'Contrapriests'”. In: *International Journal of Hindu Studies*; 1,3,, pp. 565–580.
- RAHEJA, Gloria Goodwin, 1988: *The Poison in the Gift. Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- RAJESHWARI, D.R., 1991: “The Navagrahas”. In: Chandramani SINGH & Neelima VASHISHTA (eds.), *Pathways to Literature, Art and Archaeology. Felicitation Volume in Honour of Pandit G.N. Bahura*, Jaipur, pp. 206–218.
- RĀJOPĀDHYĀYA, Herambānanda (ed.), 1986: *Ohne Titel [Handbuch zu diversen Ritualen]*. Lalitpur (V.S. 2043).
- RAO, S.K. Ramachandra, 1995: *Navagraha-Kosha. 2 vols.* Bangalore: Kalpatharu Research Academy.
- RAO, T.A. Gopinatha, 1993: *Elements of Hindu Iconography. Four parts in two volumes*. Delhi: Motilal Banarsidass (first published 1914, second edition).
- RAPPAPORT, Roy A., 1999: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology; 110, Cambridge: Cambridge University Press.
- REGMI, D.R., 1965: *Medieval Nepal. A History of the Three Kingdoms, 1520 A.D. to 1768 A.D. 4 parts*. Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyaya.
- REGMI, Mahesh C., 2002: *Nepal. An Historical Miscellany*. Delhi: Adroit Publishers.

- RENOU, Louis & FILLIOZAT, Jean, 1985a: *L'Inde classique. Manuel des études Indiennes. Tome deuxième*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve.
- , 1985b: *L'Inde classique. Manuel des études Indiennes. Tome premier*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve (first edition 1947).
- RICCARDI, Theodore, 1980: "Buddhism in Ancient and Early Medieval Nepal". In: A.K. NARAIN (ed.), *Studies in the History of Buddhism*, Delhi: B.R. Publishing, pp. 265–281.
- ROSPATT, Alex von, 2005: "Im Angesicht des nahenden Endes. Lebenszyklische Altersrituale (jyā jaṃko) der Newars". In: J. ASSMANN/ F. MACIEJEWSKI & A. MICHAELS (eds.), *Trauerrituale im Kulturvergleich*, Göttingen: Wallstein.
- ŚĀKYA, Hemarāja, 1973: *Nepāla lipi-prakāśa*. Kathmandu: Nepāla Rājakīya Prajñā Pratiṣṭhāna (V.S. 2030).
- , 1991: *Bauddha Vidhikathaṃ Jaṃkuyā. Saṃkṣipta Paricaya [New.]*. Kathmandu: Rājendra va Ramilā Śākya (N.S. 1111).
- , 1992: *Mahāyānī Bauddhadevatā Nāmasūcī [New.]*. Lalitpur: Dharmabahādur Dhākhvā (N.S. 1112).
- SANDERSON, Alexis, 1988: "Saivism and the Tantric Traditions". In: Stewart SUTHERLAND/ Leslie HOULDEN/ Peter CLARKE & Friedhelm HARDY (eds.), *The World's Religions*, Boston: Routledge, pp. 660–704.
- , 1995: "Meaning in Tantric Ritual". In: Anne-Marie BLONDEAU & Kristofer SCHIPER (eds.), *Essais sur le rituel. Vol. 3*, Louvain-Paris: Peeters, pp. 10–95.
- ŚARMĀ, Aiśvaryadhara, 1977: "Three Unpublished Inscriptions Concerning the Devabhājus of Patan". In: *Journal of the Nepal Research Centre; 1*, pp. 130–138.
- , 1992: "Daśamahāvidyā". In: *Garimā 10,9 (V.S. 2049)*, pp. 103–107.
- ŚARMĀ, Gopālarāja (ed.), 1996: *Grahayoginī Stotra ra Śrī Pratyāṅgirā Stotra*. Lalitpur: Ghumtī Rudri Ṭolī (V.S. 2053, fifth edition of V.S. 2041 first).
- SATPATHY, Sarbeswar, 1992: *Dasa Mahavidya and Tantra Sastra*. Calcutta: Punthi Pustak (second revised and enlarged edition).
- SAX, William, 2004: "Heilrituale der Dalits im indischen Zentral-Himalaya". In: Dietrich HARTH & Gerrit Jasper SCHENK (eds.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg: Synchron Verlag, pp. 363–380.
- SAX, William B., 1991: *Mountain Goddess. Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*. New York: Oxford University Press.
- SAXENA, Pravesh, 1992: *Āditya from the R̥gveda to the Upaniṣads*. Delhi: Parimal Publications.

- SCHWARTZBERG, Joseph E., 1992: "Cosmographical Mapping". In: J. B. HARLEY & David WOODWARD (eds.), *Cartography in the Traditional Islamic and South Indian Societies, The History of Cartography*, vol. 2.1, Chicago/London: The University of Chicago Press, pp. 332–387.
- SEIWERT, Hubert, 1981: "Religiöse Bedeutung' als wissenschaftliche Kategorie". In: *Annual Review for Social Sciences of Religion*; 5,, pp. 57–99.
- SELVANAYAGAM, Israel, 1996: *Vedic Sacrifice. Challenge and Response*. Delhi: Manohar.
- SEWELL, Robert & DIKSHIT, Sankara Balkrishna, 1995: *The Indian Calendar with Tables for the Conversion of Hindu and Muhammadan into A.D. Dates, and vice versa*. Delhi: Motilal Banarsidass (reprint of 1896 first edition).
- SHAH, Priyabala, 1996: *The Sun Images*. Delhi: Aditya Prakashan.
- SHAHA, Rishikesh, 1975: *An Introduction to Nepal*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
- , 1990: "Ancient and Medieval Nepal". In: *Kailash*; 16,1–2,, pp. 71–115.
- SHARKEY, Gregory, 2001: *Buddhist Daily Ritual. The Nitya Puja in Kathmandu Valley Shrines*. Bangkok: Orchid Press.
- SHARKEY, Gregory S.J., 1994: *Daily Ritual in Newar Buddhist Shrines [Ph. D. Thesis]*. Oxford: Oxford University.
- SHARMA, B.P., 1981: *Native Healers of Nepal*. Kathmandu: Selbstverlag.
- SHARMA, Hari Prasad, 2002: *Kathmandu Valley Down the Ages. Glimpses from the Ancient and Medieval Past in Oil Paintings by Hari Prasad Sharma*. Lalitpur: Himal Books.
- SHEPARD, Joyce Wolf, 1985: *Symbolic Space in Newar Culture [Ph.D. Thesis]*. Ann Arbor, Michigan: UMI Dissertation Services.
- SHRESHTA, Purushottam Lochan & SHRESHTA, Tek Bahadur, 0000: *The Karmācāryas. Their Religious and Secular Role in Bhaktapur City [unpublished]*. Portland, Oregon: Nityananda Institute and Centre for Nepal and Asian Studies, Kathmandu.
- SHRESTHA, Bal Gopal, 2002: *The Ritual Composition of Sankhu. The Socio-Religious Anthropology of a Newar Town in Nepal [Proefschrift]*. Leiden: Universiteit Leiden, Den Haag: Cip Data Koninklijke Bibliotheek.
- SHRESTHA, Keshab, 1998: *Dictionary of Nepalese Plant Names*. Kathmandu: Mandala Book Point.
- SIRCAR, D.C., 1971: *Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- SIVAPRIYANANDA, Swami (ed.), 1990: *Astrology and Religion in Indian Art*. Delhi: Abhinav Publ.

- SLUSSER, Mary Shepherd, 1982: *Nepal Mandala. A Cultural Study of the Kathmandu Valley. 2 vols.* Princeton: Princeton University Press.
- SMITH, Brian K., 1989: *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion.* New York/Oxford: Oxford University Press.
- SNELLGROVE, David, 1987: *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors.* London/Boston: Serindia Publications/ Shambala Publications.
- SOEFFNER, Hans-Georg, 2004: "Überlegungen zur Soziologie des Symbols und des Rituals". In: Christoph WULF & Jörg ZIRFAS (eds.), *Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*, München: Wilhelm Fink Verlag, pp. 149–176.
- ŚREṢṬHA, Puruṣottamalocana, 2003: *Bhaktapurko Navadurgā Gaṇa. The Navadurga Gana of Bhaktapur [Nep.]*. Bhaktapur: Bibitā Śreṣṭha (V.S. 2060).
- ŚREṢṬHA, Sūrya Rāma (ed.), 2000: *Atihāsik Śāhar Boḍe – ek Paricaya (Jhī Pucaḥ Saphū Chukū ko smārikā) [Nep.]*. Bode/Bhaktapur: Jhī Pucaḥ Saphū Chuku (V.S. 2057).
- STAAL, J.F., 1979: "The Meaninglessness of Ritual". In: *Numen*; 26,, pp. 2–22.
- , 1983: *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar. 2 vols.* Berkeley: University of California Press.
- , 1989: *Rules Without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences.* New York: Peter Lang.
- STABLEIN, William, 1976a: "A Descriptive Analysis of the Content of Nepalese Buddhist Pujas as a Medical-Cultural System, with References to Tibetan Parallels". In: Agehananda BHARAT (ed.), *The Realm of the Extrahuman. Ideas and Actions*, The Hague: Mouton, pp. 403–411.
- , 1976b: "Mahākāla the Neo-Shaman: Master of the Ritual". In: John T. HITCHCOCK & Rex L. JONES (eds.), *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster: Aris and Phillips Ltd., pp. 361–375.
- STONE, Anthony Philip, 1981: *Hindu Astrology. Myths, Symbols and Realities.* Delhi: Select Books Publ.
- SUBRAMUNIASWAMI, Satguru Sivaya, 1997: *Vedic Calendar. The Kadavul Hindu Panchangam.* Kapaa, Hawaii: Himalayan Academy.
- SULLIVAN, Lawrence E. (ed.), 1989: *Healing and Restoring. Health and Medicine in the World's Religious Traditions.* New York: Macmillan.
- SUTHERLAND, Gail Hinich, 1992: *Yakṣa in Hinduism and Buddhism. The Disguises of the Demon.* Delhi: Manohar.
- TACHIKAWA, Musashi, 1993: "Homa in Vedic Ritual: The Structure of the Darśapūrṇamāsa". In: *SENRI Ethnological Studies*; 36,, pp. 239–267.

- TACHIKAWA, Musashi/ BAHULKAR, Shrikant & KOLHATKAR, Madhavi, 2001a: *Indian Fire Ritual*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- TACHIKAWA, Musashi/ HINO, Shoun & DEODHAR, Lalita, 2001b: *Pūjā and Saṃskāra*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- ṬAṆḌANA, Govinda, 1996: *Paśupatiḥṣetrako Sāṃskritika Adhyayana. Ek bhāga [Nep.]*. Kathmandu: Kuñja Nivāsa (V.S. 3053).
- TEIHET, J.H., 1978: "The Tradition of the Nava Durga in Bhaktapur, Nepal". In: *Kailash*; 4,2,, pp. 81–98.
- THIAGARAJAN, Deborah, 1989: *The Development of Sūrya and Navagraha worship in Tamil Nadu [Ph.D. Thesis]*. Madras: University of Madras, Department of Ancient Indian History and Archaeology.
- THITE, Ganesh Umakant, 1975: *Sacrifice in the Brāhmaṇa-Texts*. Poona: Poona University Press.
- TOFFIN, Gérard, 1975: "Jānko: A Newar Family Ceremony". In: *Contributions to Nepalese Studies*; 2,1,, pp. 47–56.
- TOFFIN, Gérard, 1984: *Société et religions chez les Néwar du Népal*. G.RE.DO Himalaya Karakorum; Cahiers Népalais, Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- TOFFIN, Gérard, 1986: "Dieux souverains et rois dévots dans l'ancienne royauté de la vallée du Népal". In: *L'Homme*; 26,3,, pp. 71–95.
- TOFFIN, Gérard, 1987: "Funeral Priests and Caste System in the Kathmandu Valley". In: Niels GUTSCHOW & Axel MICHAELS (eds.), *Heritage of the Kathmandu Valley. Proceedings of an International Conference in Lübeck, June 1986*, Nepalica; 4, Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, pp. 215–233.
- TOFFIN, Gérard, 1989: "La voie des 'Héros'. Tantrisme et héritage Védique chez les brahmanes Rājopādhyāya du Népal". In: Véronique BOULLIER & Gérard TOFFIN (eds.), *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya (Priesthood, Powers and Authority in the Himalayas)*. *Études réunies*, Collection Puruṣārtha, Paris: Editions de l'École des Hautes Études en Sciences sociales, pp. 19–40.
- TOFFIN, Gérard (ed.), 1993: *Nepal, Past and Present. Proceedings of the Franco-German Conference Arc-et-Senans, June 1990*. Paris: CNRS Editions.
- TOFFIN, Gérard, 1995: "The Citrakars, Caste of Painters and Mask Makers". In: David N. GELLNER & Declan QUIGLEY (eds.), *Contested Hierarchies. A Collaborative Ethnography of Caste among the Newars of the Kathmandu Valley, Nepal*, Oxford: Clarendon Press, pp. 240–264.
- , 1996a: "A Wild Goddess Cult in Nepal: The Navadurgā of Theco Village (Kathmandu Valley)". In: Axel MICHAELS/ Cornelia VOGELSANGER & Annette WILKE (eds.), *Wild Goddesses in India and Nepal*, Studia Religiosa Helvetica; 96,2, Bern: Peter Lang Verlag, pp. 217–251.

- , 1996b: “Tribal Brahmans? The Case of the Rājopādhyāya of Nepal”. In: Siegfried LIENHARD (ed.), *Change and Continuity. Studies in the Nepalese Culture of the Kathmandu Valley*, Orientalia; 7, Alessandria: Edizioni dell’Orso, pp. 85–104.
- TRIPHATI, Gaya Charan, 2004: *Communication with God. The Daily Pūjā Ceremony in the Jagannātha Temple*. Delhi: Indira Gandhi national Centre for the Arts et al.
- TURNER, Victor, 1989: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- TÜRSTIG, Hans-Georg, 1980: *Jyotiṣa. Das System der indischen Astrologie*. Beiträge zur Südasiensforschung, Südasiensinstitut Universität Heidelberg; 57, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- , 1985: “The Indian Sorcery called *abhicāra*”. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*; 29,, pp. 69–119.
- UNDERHILL, M.M. (ed.), 1991: *The Hindu Religious Year*. Delhi: Asian Educational Services (reprint of 1921 first edition).
- VACHEROT, Magali, 1999: *Iconographie des Navagraha. 2 vols.* Université Paris IV (Sorbonne) : Maîtrise.
- VAIDYA, Karunakar, 1986: *Buddhist Traditions and Culture of the Kathmandu Valley (Nepal)*. Lalitpur: Sajha Prakashan.
- VAJRĀCĀRYA, Manavajra, 1972: *Nepālī Saṃskṛtiko Paridhi [Nep.]*. Kathmandu: Bhūṣaṇa Prakāśan (V.S. 2028).
- VAJRĀCĀRYA, Rañjanā, 2002: *Śrīcaṇḍamahāroṣaṇa (Śrīsāṅkaṭā) – ek Adhyayana [Nep.]*. Lalitpur: Śrī Padnaratna Dhāśvā (N.S. 1122).
- VAN DEN HOEK, Bert, 1996: “Gender and Caste in the Perfect Buddhist Gift: The Samyak Mahadana in Kathmandu, Nepal”. In: *Contributions to Nepalese Studies*; 23,1,, pp. 195–211.
- VAN DEN HOEK, Bert & SHRESTHA, Bal Gopal, 1992: “The Sacrifice of Serpents. Exchange and Non-Exchange in the Sarpabali of Indrayani, Kathmandu”. In: *Bulletin de l’Ecole Française d’Extrême-Orient*; 79,1,, pp. 57–75.
- VAN DER VEER, Peter, 2001: “The Concept of the Ideal Brahman as an Indological Construct”. In: Günter-Dietz SONTHEIMER & Hermann KULKE (eds.), *Hinduism Reconsidered*, Delhi: Manohar Publications (revised paperback edition of 1989 first edition), pp. 153–172.
- VATSYAYAN, Kapila (ed.), 1996: *Concepts of Time. Ancient and Modern*. Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.
- VERGATI, Anne, 1995: *Gods, Men and Territory. Society and Culture in Kathmandu Valley*. Delhi: Manohar.

- , 1997: “Les rites d’initiation des jeunes filles néwar (Népal)”. In: Flora BLANCHON (ed.), *Enfances*, Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, pp. 235–243.
- , 2000: *Gods and Masks of the Kathmandu Valley*. Delhi: D.K. Printworld.
- WADDELL, L.A., 1912: “The *Dhāraṇī* Cult in Buddhism. Its Origin, Deified Literature and Images”. In: *Ostasiatische Zeitschrift*; 1,2,, pp. 155–195.
- WAYMAN, Alex, 1973: *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism*. New York: Samuel Weiser.
- WEBER, Claudia (ed.), 2002: *Die Lichtmetaphorik im frühen Mahāyana-Buddhismus*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- WELBON, Guy R. & YOCUM, Glenn E. (eds.), 1982: *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*. Studies on Religion in South India and Sri Lanka; 1, Delhi: Manohar.
- WIEMANN-MICHAELS, Annette, 1994: *Die verhexte Speise. Eine ethnopsychosomatische Studie über das Depressive Syndrom in Nepal*. Medizin in Entwicklungsländern; 35, Frankfurt et al: Peter Lang.
- WILKE, Annette, 2002a: “Beauty Personified: The Goddess Lalitā-Tripurasundarī and her Thousand Names”. In: R. NAGASWAMY (ed.), *Foundations of Idian Art, Proceedings of the Chidambaram Seminar on Art and Religion, Feb. 2001*, Chennai: Tamil Arts Academy, pp. 108–133.
- , 2002b: “Magisch-religiös’? Hinduistische Weltorientierung und Magie-Debatte”. In: A. et al FIEDERMUTZ-LAUN (ed.), *Zur Akzeptanz von Magie, Religion und Wissenschaft. Ein medizinethnologisches Symposium der Institute für Ethnologie und Anatomie, Westfälische Wilhelms-Universität Münster*, Münster: LIT-Verlag, pp. 81–101.
- WILKE, Annette & MOEBUS, Oliver, 2005: *Communication and Sound. An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism*. Berlin: de Gruyter.
- WILKINS, W.J., 1993: *Hindu Mythology. Vedic and Puranic*. Delhi: Rupa & Co. (second edition).
- WITZEL, Michael, 1976a: “On the History and Present State of Vedic Tradition in Nepal”. In: *Vasudha*; 12,, pp. 17–24.
- , 1976b: “Zur Geschichte der Rājopādhyāyas von Bhaktapur”. In: H. FRANKE/W. HEISSIG & W. TREUE (eds.), *Folia Rara*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, pp. 159–200.
- , 1986: “Regionale und überregionale Faktoren in der Entwicklung vedischer Brahmanengruppen im Mittelalter”. In: Hermann KULKE & Dietmar ROTHERMUND (eds.), *Regionale Tradition in Südasiens*, Beiträge zur Südasiensforschung; 104, Stuttgart: Steiner-Verlag, pp. 37–76.
- , 1987a: “On the Origin of the Literary Device of the ‘Frame Story’ in Old Indian Literature”. In: Harry FALK (ed.), *Hinduismus und Buddhismus. Festschrift für Ulrich Schneider*, Freiburg: Hedwig Falk Verlag, pp. 380–414.

- , 1987b: “The Coronation Rituals of Nepal. With Special Reference to the Coronation of King Birendra (1975)”. In: Niels GUTSCHOW & Axel MICHAELS (eds.), *Heritage of the Kathmandu Valley. Proceedings of an International Conference in Lübeck, June 1985*, Nepalica; 4, Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, pp. 415–467.
- , 1992: “Meaningful Ritual. Vedic, Medieval and Contemporary Concepts in the Nepalese Agnihotra Ritual”. In: A.W. van den HOEK/ D.H.A. KOLFF & M.S. OORT (eds.), *Ritual, State, and History in South Asia. Essays in Honour of J.C. Heesterman*, Memoirs of the Kern Institute; 5, Leiden: E.J. Brill, pp. 774–825.
- , 1997: “Macrocosm, Mesocosm, and Microcosm: The Persistent Nature of ‘Hindu’ Beliefs and Symbolic Forms”. In: *International Journal of Hindu Studies*; 1,3,, pp. 501–539.
- , 2001: “Medieval Veda Tradition as Reflected in Nepalese Manuscripts”. In: *Journal of the Nepal Research Centre*; 7,, pp. 255–299.
- WRIGHT, Daniel (ed.), 1972: *History of Nepal, With an Introductory Sketch of the Country and People of Nepal. Translated from the Parbatīyā by Munshi Shew Shanker Singh and Pandit Shri Gunanand*. Kathmandu: Nepal Antiquated Book Publishers (first edition 1877).
- , 1990: *History of Nepal, With an Introductory Sketch of the Country and People of Nepal. Translated from the parbatīyā by Munshi Shew Shanker Singh and Pandit Shri Gunanand*. Delhi: Asian Educational Services (first edition 1877).
- WULF, Christoph & ZIRFAS, Jörg (eds.), 2004: *Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- WULFF, Wilhelm (ed.), 1979: *Lehrbuch der altindischen Astrologie. Das Grosse Buch der Nativitätslehre (Bṛhat Jātaka) des Varāha Mihira. Nach der englischen Bearbeitung von N. Chidambaram Iyer*. Waakirchen: Urania Verlag (Nachdruck der Erstausgabe Hamburg 1925).
- YANO, Michio, 1998: “Planet Worship in Yājñavalkyaśmṛti”. In: *Internet: Indology Group*, pp. 1–17.