

DAS VEDISCHE OPFER
IN EINER NEUEN ÖFFENTLICHKEIT
IN INDIEN UND IN EUROPA

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät,
Universität Heidelberg

vorgelegt am 8. Mai 2013 von

Silke Bechler

Erstgutachter: Prof. Dr. Axel Michaels
Kultur- und Religionsgeschichte Südasiens (Klassische Indologie),
Südasien-Institut der Universität Heidelberg

Zweitgutachter: Apl. Prof. Dr. Jörg Gengnagel
Kultur- und Religionsgeschichte Südasiens (Klassische Indologie),
Südasien-Institut der Universität Heidelberg

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	9
1.1 Geschichte des frühen vedischen Opfers	9
1.2 Textquellen zum frühen vedischen Opfer.....	11
1.3 Definition des frühen vedischen Opfers	13
1.4 Klassische Formen des vedischen Opfers.....	13
1.5 Stand der Forschung.....	15
1.6 Methodologische Anlage und Thesen.....	19
2. Revitalisierung des vedischen Opfers unter Svāmī Dayānanda Sarasvatī.....	23
2.1 Svāmī Dayānanda Sarasvatīs Leben und sein Verständnis des vedischen Opfers	23
2.2 Grundlegende Richtlinien nach Svāmī Dayānanda Sarasvatī.....	25
2.3 Struktur des Rituals nach Svāmī Dayānanda Sarasvatī.....	27
3. Das vedische Opfer im heutigen Indien.....	41
3.1 Politisch motivierte und kommerzialisierte Formen des vedischen Opfers	41
3.1.1 Das politisch motivierte vedische Opfer in der Literatur	41
3.1.2 Das „Ati Viṣṇu Mahāyajña“ des Śrī Bālak Yogeśvara Dās Jī Mahārāj	44
3.1.3 Das „Śrī Mahālakṣmī Havana“ des Śrī Śivakumāra Svāmījī	51
3.1.4 Ein Vergleich mit Svāmī Dayānanda Sarasvatīs neu-vedischem Opfer	59
Śrī Bālak Yogeśvara Dās Jī Mahārājs „Ati Viṣṇu Mahāyajña“	59
Śrī Śivakumāra Svāmījīs „Śrī Mahālakṣmī Havana“	60
3.2 Spirituell-esoterisch geprägte Formen des vedischen Opfers.....	62
3.2.1 Die Lehre des vedischen Opfers nach der All World Gāyatrī Parivār (AWGP)	63
Geschichte und Struktur der AWGP.....	63
Definition des vedischen Opfers nach der AWGP	66
Allgemeine Vorschriften und Vorbereitungen nach der AWGP.....	67
Struktur des Rituals nach der AWGP.....	69
Masseninszenierung des vedischen Opfers durch die AWGP	116
3.2.2 Das vedische Opfer in der „vedischen Wissenschaft“	123
Die Lehre der Yagyopathie nach der AWGP.....	123
Eine experimentelle Studie der Vedic and Scientific Research Foundation (VSRF) zur Anwendung des vedischen Opfers	128

3.2.3	Ein Vergleich mit Svāmī Dayānanda Sarasvatī's neu-vedischem Opfer	132
3.2.4	Das neu-vedische Opfer als Bindeglied zwischen Religion und Wissenschaft....	133
3.3	Bewertung.....	134
3.3.1	Das neu-vedische Opfer als Instrument der Nationalisierung	134
3.3.2	Re-ritualisierung des vedischen Opfers	136
3.3.3	Neuerfindung des vedischen Opfers.....	139
4.	Das vedische Opfer in Europa	141
4.1	Das vedische Opfer im Kontext einer europäischen Wellnessbewegung.....	141
4.1.1	Das vedische Opfer des Yoga Vidya e.V.	142
	Tradition und Entwicklung des Yoga Vidya e.V.....	142
	Ausbildung zum Thema „Indische Rituale“	146
	Definition und Funktion des vedischen Opfers	149
	Grundlegende Ritualstruktur.....	150
	Masseninszenierung eines vedischen Opfers im „Haus Yoga Vidya“ in Bad Meinberg....	159
4.1.2	Das vedische Opfer in der Homa-Therapie nach der Tradition des Homa-Hofs Heiligenberg	176
	Der Homa-Hof Heiligenberg in Deutschland.....	176
	Definition des vedischen Opfers.....	179
	Formen des vedischen Opfers	179
	Homa-Therapie.....	186
4.2	Das neu-vedische Opfer als transkulturelle Form des Opferrituals	191
5.	Zusammenfassung	193
6.	Anhänge.....	196
6.1	Anhang I: Tabellarische Übersicht der dargestellten Opfersequenzen	196
6.2	Anhang II: Auszug des Forschungsberichts der Vedic and Scientific Research Foundation (VSRF).....	201
6.3	Anhang III: Mantra-Index	232
7.	Literaturverzeichnis	239

Verzeichnis der Abbildungen

Abbildung 1: Ankündigung von Śrī Bālak Yogeśvara Dās Jī Mahārājs „Ati Viṣṇu Mahāyajña“	47
Abbildung 2: Opferplatz auf dem Festivalgelände der Kumbha Melā 2010.	47
Abbildung 3: Nummerierte Feuerstellen (<i>yajñakuṇḍa</i>) im Opferpavillon (<i>yajñamaṇḍapa</i>).....	48
Abbildung 4: Priester und Laien während des Opfervorgangs.	48
Abbildung 5: Ausstellung am Rande des Opferplatzes mit Bildern im Kargil Krieg gefallener Soldaten.	49
Abbildung 6: Abbildung eines gefallen Soldaten am Eingang der Opferstätte (<i>yajñasālā</i>).....	49
Abbildung 7: Beispiel einer Fotografie Bālak Yogeśvaras mit einer Gruppe uniformierter Soldaten.	50
Abbildung 8: Abbildung eines während der Terroranschläge von Mumbai getöteten Soldaten.....	50
Abbildung 9: Das vorbereitete Opferbecken (<i>homakuṇḍa</i>) für das „Śrī Mahālakṣmī Havana“ am 20.03.2010.	55
Abbildung 10: Entfachen des Opferfeuers und Zulegen des Feuerholzes durch einen assistierenden Priester.....	55
Abbildung 11: Zirkulieren der Schalen mit Opfergaben um das Opferfeuer.	56
Abbildung 12: Gemeinsames Darbringen der Gaben durch den Priester Cannavīra Dēvaru und die Anwesenden.	56
Abbildung 13: Bereitstellung der abschließenden Opfergabe (<i>pūrṇāhuti</i>).....	57
Abbildung 14: Verneigung vor dem Opferfeuer nach Darreichung der abschließenden Opfergabe.	57
Abbildung 15: Śivakumāra bei der Übergabe eines von Lakṣmī gesegneten Geldscheins an einen Anhänger.	58
Abbildung 16: Anwesende Politiker und Medienvertreter während des Ugādi Utsavs am 20.03.2010.	58
Abbildung 17: Unterschiedliche Formen des Opferbeckens (<i>yajñakuṇḍa</i>) nach der AWGP	122
Abbildung 18: Werbeposter eines vedischen Opfers (<i>mahāyajña</i>) zum Schutz vor nuklearer Bedrohung.	138
Abbildung 19: Für die Silvesterfeierlichkeiten 2010 vorbereiteter Opferplatz im „Haus Yoga Vidya“ in Bad Meinberg.....	175

Die Rechte aller Abbildungen liegen bei der Autorin.

Verzeichnis der Tabellen

Tabelle 1: Rituelle Sequenzen des neu-vedischen Opfers nach Svāmī Dayānanda Sarasvatī.....	39
Tabelle 2: Rituelle Sequenzen des neu-vedischen Opfers nach der AWGP	113
Tabelle 3: Unterrichtsplan der Ausbildung „Indische Rituale“ des Yoga Vidya e.V.....	148
Tabelle 4: Rituelle Sequenzen nach dem Yoga Vidya e.V.....	158
Tabelle 5: Rituelle Sequenzen nach dem Yoga Vidya e.V. während des Feueropfers an Silvester	172
Tabelle 6: Rituelle Sequenzen im <i>agnihotra</i> nach Vorgaben des Homa-Hofs Heiligenberg	183
Tabelle 7: Rituelle Sequenzen im <i>vyāhrtihoma</i> nach Vorgaben des Homa-Hofs Heiligenberg	184
Tabelle 8: Rituelle Sequenzen im <i>tryambakahoma</i> nach Vorgaben des Homa-Hofs Heiligenberg.	186

Abkürzungsverzeichnis

ĀpŚS	Āpastamba-Śrautasūtra
ĀśvGS	Āśvalāyana-Gṛhyasūtra
ĀśvŚS	Āśvalāyana-Śrautasūtra
AV	Atharvaveda
AWGP	All World Gāyatrī Parivār
BaudhŚS	Baudhāyana-Śrautasūtra
BhāgP	Bhāgavata-Purāṇa
BhŚS	Bhāradvāja-Śrautasūtra
BHU	Banaras Hindu University
CFEES	Center for Fire, Explosive and Environment Safety
DM	Devīmāhātmya
DSVV	Dev Saṃskṛti Viśvavidyālaya
GarP	Garuḍa-Purāṇa
GobhGS	Gobhila-Gṛhyasūtra
GobhSm	Gobhila-Smṛti
GuGī	Guru-Gītā
HirGS	Hiraṇyakeśin-Gṛhyasūtra
KhādGS	Khādīra-Gṛhyasūtra
KŚS	Kātyāyana-Śrautasūtra
MārP	Mārkaṇḍeya-Purāṇa
MNT	Mahānirvāṇatantra
NārP	Nārada-Purāṇa
ParKS	Paraśurāma-Kalpasūtra
PārGS	Pāraskara-Gṛhyasūtra
RGTU	Rajiv Gandhi Technological University
ṚV	Ṛgveda
ŚB	Śatapatha-Brāhmaṇa
SIIR	Shriram Institute for Industrial Research
SkP	Skanda-Purāṇa
TaiĀr	Taittirīya-Āraṇyaka
TS	Taittirīya-Saṃhitā
UGC	University Grants Commission
VSRF	Vedic and Scientific Research Foundation
YV	Yajurveda

Danksagung

Eingangs möchte ich allen ganz herzlich danken, die am Gelingen dieser Dissertation beteiligt waren. Besonderer Dank gilt meinem Doktorvater Axel Michaels für die stetige Unterstützung dieses Forschungsvorhabens und die Betreuung dieser Dissertationsschrift. Seine zahlreichen Hinweise sowie die oftmals begründete Kritik am Manuskript waren für mich von unschätzbarem Wert und trugen maßgeblich zur Umsetzung des Themas und zum Gelingen dieser Arbeit bei. Ebenso danke ich meinem Zweitgutachter Jörg Gengnagel für seine Unterstützung. Weiterhin möchte ich William Sax, Heike Moser und Eva Ambos für zahlreiche Anregungen und Hinweise während der gemeinsamen Arbeit am Projekt „Religion on Stage: Traditional South Asian Performances in New Public Spheres and Media“ des Exzellenzclusters „Asien und Europa im globalen Kontext“ danken. Ebenso bedanke ich mich bei den Leitern des Graduiertenprogramms Madeleine Herren-Oesch, Martin Gieselmann und Nic Leonhardt sowie Oliver Lamers und Kerstin von Lingen, die mich zu Beginn meines Promotionsstudiums sowohl thematisch als auch organisatorisch unterstützt haben. Gleichfalls gebührt dieser Dank allen Mitarbeitern des zentralen Clusterbüros, deren Hilfe insbesondere während und nach meiner Feldforschungsphase eine große Stütze war. Der DFG danke ich für die finanzielle Unterstützung durch ein Stipendium im Graduiertenprogramm sowie für die großzügige Finanzierung meines Feldforschungsaufenthaltes.

Den zahlreichen Personen, die mich bei meiner Forschung in Indien unterstützt haben, gilt ein besonderer Dank. Ohne deren Hilfe und Kooperation wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen. Namentlich bedanken möchte ich mich bei: Željka Ciganović, ohne deren Vermittlung mir der Einstieg in meine Forschung und der Kontakt zu zahlreichen Unterstützern im Raum Bangalore niemals möglich gewesen wäre. Śrī Śivakumāra Svāmījī und seiner gesamten Familie, die mich ohne zu zögern an zahlreichen Opferritualen teilnehmen ließen und mich in ein Priesternetzwerk einführten, das mir für meine Arbeit wichtige Einblicke bot. Śrī Cannavīra Dēvaru und allen Priestern des Śrī Vināyaka Mandir in Bangalore, die mich bereitwillig verschiedene vedische Opfer dokumentieren ließen und mir unzählige Fragen beantworteten. Deepak Babel, der mir in dieser Zeit als Kameramann zur Seite stand. Dr. Śa Bra Śrī Maruḷasiddha Paṇḍitārādhyā Śivācārya, der mich über mehrere Monate in Veerapura Hiremath aufnahm und mir die heutige Praxis des vedischen Opfers vermittelte. Dr. Vaidya G. Mallappa, der mich in dieser Zeit begleitete und als Übersetzer, aber auch als Vermittler, zwischen Śrī Maruḷasiddha und mir großartige Dienste leistete. Professor Hedge und Sunanda J. Kabbur, die mich während Herrn Mallappas Abwesenheit in Veerapura unterstützten. Chethana J. M. und ihrer Familie, die mir ihr umfangreiches Foto- und Videoarchiv zugänglich machten. Śrī R. Raviśangar, der mir exklusives Forschungsmaterial der Vedic and Scientific Research Foundation (VSRF) für meine Arbeit zur Verfügung stellte. Suman und Sanjeev Minglani, Veena und Prem Phutela, Vasantha R. und Jyoti Kumar Singh sowie deren Familien, die mir in meiner Zeit in Indien stets ein Zuhause boten. Sowie dem Yoga Vidya e.V. und Sukadev Bretz, der mir die Teilnahme an der Ausbildung „Indische Rituale“ ermöglichte.

Darüber hinaus möchte ich allen hier nicht namentlich aufgeführten Personen danken – meiner Familie, Freunden und Kollegen, die mich immer wieder ermutigten und unterstützten. Ein besonderer Dank gilt Astrid Bechler, Christiane Bechler, Christian Weißbrich und Elfrun Linke für die Durchsicht des Manuskripts.

1. Einleitung

Seit Mitte des 20. Jahrhunderts legen zahlreiche Feldstudien das vedische Opfer (*yajña*) als eine in Indien nach wie vor lebendige Tradition offen.¹ Dennoch wird das Ritual zumeist als ein Überbleibsel der fernen Vergangenheit beschrieben, das für den religiösen Kontext des heutigen Indiens von minimaler Bedeutung ist. Dass das vedische Opfer, entgegen aller Annahmen, gegenwärtig sowohl im religiösen Leben als auch im gesellschaftlichen Bereich eine signifikante Rolle spielt, soll im Rahmen dieser Arbeit herausgestellt werden. Während eingangs ein kurzer Blick auf die Geschichte, die Textquellen, die Definition und die Formen des frühen vedischen Opfers gerichtet wird, soll im weiteren Verlauf das vedische Opfer in seinen kontemporären Kontext eingeordnet und analysiert werden. Ein Blick auf die Forschungsgeschichte wird aufzeigen, dass die kontemporäre Form und Praxis des vedischen Opfers in bisherigen Forschungsarbeiten vernachlässigt wurde. Die Intention der vorliegenden Arbeit ist es daher, gegenwärtige Entwicklungs- und Transformationsprozesse zu untersuchen, die auf das vedische Opfer einwirken und es zu einer kontemporären Ritualform transkulturellen Charakters werden lassen, die zu Beginn des 21. Jahrhunderts über den religiösen Kontext hinaus in eine politische und kommerzialisierte, aber auch eine spirituell-esoterisch geprägte Öffentlichkeit rückt und auf weite Teile der indischen aber auch europäischen Öffentlichkeit Einfluss gewinnt.

1.1 Geschichte des frühen vedischen Opfers

Die Geschichte des vedischen Opfers lässt sich bis in frühvedische Zeit (ca. 1750-1200 v. Chr.) zurückverfolgen. Diese frühe Phase der vedischen Religion zeichnete sich durch eine Form des Opfers aus, deren Opferhandlungen in der Regel an temporären Opferstätten unter freiem Himmel oder in Opferhütten erfolgten.² Erst in mittelvedischer Zeit (ca. 1200-850 v. Chr.) entwickelte sich ein hochkomplexes System, das auf einem magischen Weltbild basierte und das das Opfer in den Mittelpunkt des religiösen Geschehens rückte. Während in frühvedischer Epoche die Götter, insbesondere Agni, Indra und Prajāpati, im Gebet oder Opfer um Hilfe angerufen wurden, entstand in dieser Phase ein ausgebildetes erbliches Priestertum, das schon bald als unverzichtbar galt, um die Götter mittels ritueller Handlungen in Bezug auf eigene Wünsche gefügig zu machen. Doch war es keinesfalls selbstverständlich, dass die Götter ein Opfer annahmen. Man musste ihr Kommen erbitten, sie mit Hilfe bestimmter Mantras und ritueller Praktiken herbeirufen und den Wunsch aussprechen, auf dessen Erfüllung man hoffte. Erst dann waren diese gewillt, zum ihnen bereiteten Opfer zu kommen und als Gegengabe den vom Opfernden geäußerten Wunsch zu erfüllen. Die Entwicklung dieser regelrechten „Opferwissenschaft“ brachte den Priestern einen großen Machtzuwachs. Das Wissen um die erforderlichen Praktiken hob sie gar ihrem Anspruch nach in eine den Göttern ebenbürtige Position. Sie erklärten sich als eine Personifizierung des *brahman* und

¹ Vgl. Kashikar & Parpola 1983, 199-251.

² Vgl. Rau 1983, 35.

bezeichneten sich fortan als Brahmanen (*brāhmaṇa*). Ihre privilegierte Stellung ermöglichte es ihnen, schon bald für ihre Dienste erste Opfergebühren (*dakṣiṇā*) zu erheben, die das vedische Opfer wiederum zunehmend zu einem exklusiven Ritual werden ließen.³ Gleichzeitig setzte eine erste Kritik am ritualisierten Opferwesen ein, die in spätvedischer Zeit (ca. 850-500 v. Chr.) ihren ersten Höhepunkt fand. Mit den *Āraṇyakas* und den frühen *Upaniṣaden* entwickelte sich eine metaphysische Weltanschauung, die das Leben als Leid verstand und den Erlösungsgedanken in den Vordergrund rückte. Doch während die Brahmanen den Heilsweg über elaborierte Opferhandlungen versprachen, propagierten asketische Kreise den Erlösungsgedanken in Verbindung mit einer philosophischen Abstraktion ritueller Prinzipien und bewerteten den Weg der Ent-sagung höher als die Durchführung des Rituals. Zwar bewahrte die Priesterschaft auch in der folgenden Phase des asketischen Reformismus (ca. 500-200 v. Chr.) ihr Monopol am ritualisierten Opfer, doch dehnte sich die Kritik am brahmanischen Opferwesen zunehmend aus.⁴

Das Zeitalter des klassischen Hinduismus (ca. 200 v. Chr. bis 1100 n. Chr.) kann als Wendepunkt in der Geschichte der vedisch-hinduistischen Religion betrachtet werden. Während einerseits der asketische Reformismus das vedische Erbe und das damit verbundene brahmanische Opferwesen ablehnte, setzte andererseits eine allmähliche Restauration der vedischen Religion ein. So beriefen die Königshäuser, die Anspruch auf eine exklusive Religion erhoben, Brahmanen als Priester an ihre Höfe und überhäufte diese für ihre Dienste mit Reichtümern, welche die Priesterschaft wiederum zu einer wohlhabenden Bevölkerungsschicht aufsteigen ließen.⁵ Mit dem Beginn der Gupta-Periode (320-647 n. Chr.) erreichte der klassische Hinduismus seine Blütezeit. Dennoch unterlag die vedisch-brahmanische Religion in dieser Phase zahlreichen Veränderungen. So verschwanden viele der vedischen Götter und neue Gottheiten, die im Veda nicht in Erscheinung traten, fanden ihren Weg ins Pantheon – insbesondere *Viṣṇu* und *Śiva*. Mit ihrem Einzug ging eine Änderung in der Opfervorstellung einher: So wurde *Viṣṇu* beispielsweise als personifiziertes Opfer betrachtet, aus dessen kosmogonischer Kraft menschlicher Lebensraum erwuchs;⁶ *Śiva* hingegen galt als Zerstörer, den es durch das Opfer zu besänftigen galt. Am Ende dieses Zeitalters, zwischen 647 und 1100 n. Chr., gewannen lokale Kulte Einfluss hinzu. Deutlich wurde dies durch das Auftreten zahlreicher lokaler Gottheiten, die man zu Manifestationen *Viṣṇus* oder *Śivas* erklärte. Alles in allem entwickelten sich in der Periode des klassischen Hinduismus die typischen Charakteristika, die bis heute mit der hinduistischen Religion in Verbindung gebracht werden: die Lehre vom Kreislauf der Wiedergeburten (*saṃsāra*) verbunden mit der Wirkung von Handlungen (*karman*); der Erlösungsgedanke (*mokṣa*); das Kastensystem (*varṇa*); die Lebensstufenlehre (*āśrama*); die Schaffung von Götterbildern (*mūrti*) und Tempeln (*mandira*); der hinduistische Götterdienst (*pūjā*); die Idee der Gewaltlosigkeit (*ahimsā*); der Vegetarismus und die Heiligkeit des

³ Vgl. Michaels 1998, 52; Stietenron 2001, 19.

⁴ Vgl. Michaels 1998, 52-54.

⁵ Vgl. Michaels 1998, 56-57.

⁶ ṚV X.90.

Rindes.⁷ Die Bedeutung des vedischen Opfers jedoch nahm stetig ab. Im 11. Jahrhundert erklärte der indische Philosoph Udayana gar, dass das vedische Opfer nicht länger praktiziert werde.⁸

Wenngleich die geschichtliche Aufarbeitung des vedischen Opfers zumeist an dieser Stelle endet und alle späteren Praktiken als Relikte dieser Vergangenheit interpretiert werden, soll in der vorliegenden Arbeit gezeigt werden, dass sich das vedische Opfer dennoch, entgegen aller Kritik und Widerstände, bis auf den heutigen Tag behaupten konnte. Eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen in diesem Zusammenhang sicherlich die überlieferten Textquellen, die im Folgenden kurz dargestellt werden sollen.

1.2 Textquellen zum frühen vedischen Opfer

Die Praxis des frühen vedischen Opfers lässt sich mit Hilfe der wesentlichen religiösen Schriften rekonstruieren. Bemerkenswert sind hier insbesondere die Veda-Saṃhitās, Brāhmaṇas, Āraṇyakas, Upaniṣaden und Sūtras, die einen bedeutenden Teil der sich aus liturgischem Material und Kommentartexten zusammensetzenden Ritualliteratur ausmachen. Als dem vedischen Textkorpus zugehörig gelten allerdings lediglich Saṃhitās, Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣaden, welche nach traditionellem Verständnis das den Sehern (*ṛṣi*) von den Göttern (*deva*) offenbarte Wissen beinhalten und demnach der als *śruti* („das Gehörte“) bezeichneten Textgruppe angehören, die im Kontrast zu den vom Menschen verfassten Schriften steht, welche als *smṛti* („das Erinnernte“) benannt werden. Anhaltspunkte für das für die frühvedische Zeit charakteristische einfache Opfer sind in den Büchern I bis IX des Ṛgveda wiederzufinden; Hinweise auf ausgeprägte Formen des Opferwesens bieten dagegen Ṛgveda X, die Mantras des Yajurveda und die älteren Brāhmaṇa-Texte.⁹

Während der Ṛgveda in erster Linie die für die Anrufung der Götter benötigten Verse (*rc*) beinhaltet, handelt es sich bei den Mantras des Yajurveda um eine Sammlung von Opfersprüchen (*yajus*), die bedeutende Ritualanweisungen wiedergeben. Erhalten ist der Yajurveda in mehreren Rezensionen: in den Sammlungen des Schwarzen (Kṛṣṇa) Yajurveda, welchen Maitrāyaṇī-, Kāṭhaka-, Kapiṣṭhala- und Taittirīya-Saṃhitā zugerechnet werden, und in Kompilationen des Weißen (Śukla) Yajurveda, zu welchen die Vājasaneyī-Saṃhitā in den Rezensionen der Kāṇva- und Mādhyandina-Schule zu zählen ist. Des Weiteren sind die zur Unterstützung der Opferhandlungen verwendeten Melodien (*sāman*) des Sāmaveda und die für die Abwehr von Dämonen und Unheil bedeutenden metrischen Hymnen des Atharvaveda zu nennen. Detaillierte Vorschriften zur Ausführung und Erklärung des Opferrituals finden sich in den Brāhmaṇas wieder. Von Bedeutung sind hier insbesondere das zum Ṛgveda gehörige Aitareya- und Kauṣītaki-Brāhmaṇa, das dem Sāmaveda zugehörige Jaiminīya-Brāhmaṇa, sowie das zum Schwarzen Yajurveda zählende Taittirīya-Brāhmaṇa und das dem Weißen Yajurveda zugehörige Śatapatha-Brāhmaṇa. Den Ab-

⁷ Vgl. Michaels 1998, 56.

⁸ Vgl. Staal 1983, Bd. 1, 2.

⁹ Vgl. Michaels 1998, 51.

schluss der Brāhmaṇas bilden die Āraṇyakas, deren Fokus auf magische Aspekte des Opferrituals gerichtet ist. Zu den Āraṇyakas werden wiederum die Upaniṣaden gerechnet, deren hauptsächlich als Lehrgespräche formulierte Texte einen allmählichen Übergang vom Ritual zur Philosophie deutlich werden lassen.¹⁰

In der Phase des asketischen Reformismus beginnt sich der Textkorpus der Kalpasūtras zu entwickeln. Diese Sammlung von Texten, die traditionell als Vedāṅga („Glieder des Veda“) klassifiziert wird, erläutert und interpretiert, systematisiert und erweitert das vedische Ritual und Opfer. Während die Śrautasūtras die öffentlichen Riten mit allen nötigen Details präsentieren und diskutieren, konzentrieren sich die Gṛhyasūtras auf das häusliche Ritual, welches in erster Linie die Ausführung der häuslichen Opfer und der lebenszyklischen Rituale (*saṃskāra*) thematisiert. Um ein umfassendes Bild eines bestimmten Rituals aufzeigen zu können, müssen die Texte verschiedener Schulen in Betracht gezogen werden. So sind im Hinblick auf die öffentlichen Riten insbesondere das dem Ṛgveda zugehörige Śāṅkhāyana- und Āśvalāyana-Śrautasūtra als Textquellen zu nennen, das dem Schwarzen Yajurveda zugerechnete Mānava-, Vādhūla-, Yajña-, Vārāha-, Baudhāyana-, Āpastamba-, Vaikhānasa-, Hiranyakeśin- und Bhāradvāja-Śrautasūtra, das dem Weißen Yajurveda zugeschriebene Kātyāyana-Śrautasūtra, das dem Sāmaveda verbundene Jaiminīya- oder das dem Atharvaveda zuzuzählende Vaitāna-Śrautasūtra. Bezüglich der mit dem häuslichen Ritual verbundenen Opferrituale gelten das dem Ṛgveda zugeschriebene Śāṅkhāyana- und Āśvalāyana-Gṛhyasūtra, das dem Schwarzen Yajurveda zugehörige Mānava-, Vārāha-, Kāṭhaka-, Baudhāyana-, Āgniveśya-, Vaikhānasa-, Bhāradvāja-, Āpastamba- und Hiranyakeśin-Gṛhyasūtra, das dem Weißen Yajurveda zugerechnete Pāraskara-Gṛhyasūtra, das dem Sāmaveda verbundene Khādīra-, Gobhila- und Jaiminīya-Gṛhyasūtra, sowie das dem Atharvaveda zuzuzählende Kauśika-Gṛhyasūtra als bedeutende Textquellen. Des Weiteren bleiben die Dharmasūtras und die Śulvasūtras zu nennen, welche die grundlegenden religiösen Richtlinien bzw. die Vorschriften für die Konstruktion des Ritualplatzes darlegen.¹¹

Da die in diesen Textquellen beschriebenen Ritualhandlungen weder strukturiert noch organisiert dargelegt werden, ist es ausgesprochen schwierig allein auf diesen basierend das vedische Opfer zu rekonstruieren. Darüber hinaus sind diese Texte von Spezialisten verfasst worden, welche die Kenntnis der rituellen Handlungen als bekannt voraussetzten. Man kann davon ausgehen, dass die Weitergabe von praktischem Wissen von einem Lehrer auf seinen Schüler eine wichtige Rolle gespielt haben muss. Von vermutlich entscheidender Bedeutung für das Verständnis des vedischen Opfers waren die in späterer Zeit entstandenen rituellen Handbücher (*vidhi, prayoga, paddhati*), die wiederum in der Tradition bestimmter Sūtras stehen und die von verschiedenen priesterlichen Schulen (*śākhā*) verfasst worden sind.¹²

¹⁰ Vgl. Michaels 1998, 69-70.

¹¹ Vgl. Michaels 1998, 72-73.

¹² Vgl. Steiner 2010, 364.

1.3 Definition des frühen vedischen Opfers

Das vedische Opfer wird im Allgemeinen mit dem Begriff *yajña* bezeichnet, der eine primäre nominale Ableitung der Sanskrit-Wurzel *yaj* darstellt und als „Verehrung [durch Opfer]“ oder „Opfer“ ins Deutsche übersetzt werden kann.¹³ Eine frühe Definition des Begriffs findet man im Kātyāyana-Śrautasūtra wieder, welches drei das *yajña* charakterisierende Elemente herausstellt:

yajñaṃ vyākhyāsyāṃ | dravyaṃ devatā tyāgaḥ |¹⁴

We will (now) describe the (Vedic) sacrifice. The offering material (of which the oblations are made), the deity and the act of giving away (the oblation to the deity) (are the three main aspects of a sacrifice) (Ranade 1978, 5).

Bis ins Zeitalter des klassischen Hinduismus entwickelt sich das vedische Opfer zu einer koordinierten Serie ritueller Handlungen reziproken Charakters. So wurden im Laufe des Rituals verschiedenste Opfergaben (*āhuti*) in ein oder mehrere Opferfeuer (*agni*) gegeben, die nach hinduistischer Vorstellung vom Feuergott Agni zu bestimmten göttlichen Wesen oder Gottheiten transportiert wurden, die man wiederum durch die Rezitation bestimmter Verse (*ṛc*) und Formeln (*yajus*) mit einer konkreten Intention anrief. Beweggründe für die Ausführung eines Opfers gab es viele: Sie reichten vom einfachen Wunsch nach Vieh, Nahrung, Söhnen, Wohlstand oder Gesundheit, über Absichten seine Feinde zu schädigen oder eigene Vergehen zu tilgen, bis hin zum Verlangen nach Unsterblichkeit.¹⁵ Initiiert wurde das Opfer in der Regel von einem Opferveranstalter (*yajamāna*), der dieses an einem glückverheißenden Tag in einem privaten Haushalt selbst oder mit Hilfe seines Hauspriesters (*purohita*) durchführte oder an einer speziell errichteten öffentlichen Opferstelle von mehreren Priestern (*ṛtvij*) und deren Gehilfen ausführen ließ. Das erwünschte Ergebnis der Opferhandlung wurde in allen Fällen als allein dem *yajamāna* vorbehalten betrachtet. Der oder die Priester hingegen wurden von diesem mit einem angemessenen Opferlohn (*dakṣiṇā*) entschädigt, welcher in frühester Zeit nicht mit der Wirkungskraft des Rituals in Verbindung stand. Vielmehr wurde die *dakṣiṇā* als ein generell die Opferhandlung abschließendes Element interpretiert.¹⁶

1.4 Klassische Formen des vedischen Opfers

Bis ins Zeitalter des klassischen Hinduismus bildeten sich mit den „häuslichen“ (*grhya*) Opfern und den „öffentlichen“ (*śrauta*) Opfern zwei Opfertypen heraus, die sich in erster Linie durch die Anzahl der benötigten Opferfeuer unterschieden. Während sich das häusliche Opfer auf das Hausfeuer (*gārhapatyā*) konzentrierte, verlangte das öffentliche Opfer drei Opferfeuer – das im Westen des Ritualplatzes angelegte kreisförmige Feuer des Haushälters (*gārhapatyāgni*), welches zum Kochen der Opfergaben benötigt wurde; das im Osten errichtete rechteckige Opferfeuer

¹³ Monier-Williams ¹⁵1999, 838-839.

¹⁴ KŚS I.2.1-2.

¹⁵ TS IV.7.3.1-2.

¹⁶ Vgl. Steiner 2010, 367-368 in Anlehnung an ŚB I.9.3.1.

(*ahavanīyāgni*), in welches die Opfergaben dargebracht wurden; und das halbkreisförmige Feuer im Süden (*dakṣiṇāgni*), welches zur Abwehr von bösen Mächten errichtet wurde.¹⁷ Zudem machte die durch die Vielzahl der Opferfeuer komplexere Ritualstruktur der öffentlichen Opfer die Unterstützung brahmanischer Priester (*rtvij*) unabdingbar. Das häusliche Opfer hingegen konnte vom Hausvater (*grhapati* oder *grhastha*) und dessen Frau sowie mit Unterstützung eines Hauspriesters (*purohita*) ausgeführt werden.

Seitens der Ritualisten wurden sowohl häusliche als auch öffentliche Opfer in erster Linie nach Art der Opfergabe oder nach Anlass unterschieden. So differenzierte man einerseits vegetabilische Opfer (*iṣṭi* oder *haviryajña*), Tieropfer (*paśubandha*, *aśvamedha*), Menschenopfer (*puruṣamedha*) und Somaopfer (*agniṣṭoma*), andererseits das tägliche Morgen- und Abendopfer (*agnihotra*), das Neu- und Vollmondopfer (*darśapūrṇamāsa*), das Opfer von Reisbällen für die Vorväter (*pinḍapitryajña*), das Erstlingsopfer (*āgrayaṇa*), die Tertialopfer (*caturmāsya*) und die Krönungsriten (*rājasūya* und *vājapeya*).¹⁸

Als einfachste Opfer galten die vegetabilischen Opfer, in deren Verlauf *havis* in Form von Milch, Butter oder Kornfrüchten dargebracht wurde. Der am häufigsten auftretende Typus war das *agnihotra*, die täglich zweimal erforderliche Opfergabe von Milch (*kṣīra*) an das Opferfeuer. Auch der *darśapūrṇamāsa* gehörte aufgrund der Darreichung einer Mischung aus süßer und saurer Milch (*sāmnāyā*) am Neu- und Vollmondtag in diese Gruppierung. Des Weiteren wurden am Neumondtag im *pinḍapitryajña* den Ahnen aus Reis hergestellte Klöße übergeben. Die Opfergabe im *āgrayaṇa*, die gewöhnlich zweimal jährlich zur Erntezeit vor dem Einbringen der Ernte den Göttern dargereicht wurde, orientierte sich an den verfügbaren Ernteerträgen. So wurden im Frühjahr zumeist Gerstenopfer (*yaveṣṭi*) und im Herbst Reisopfer (*vr̥hīṣṭi*) gegeben. Ähnlich verhielt es sich mit den *caturmāsyaṇi*, die zu Beginn der drei Jahreszeiten im Frühling als *vaiśvadeva*, in der Regenzeit als *varuṇapraghāsa* und im Herbst als *sākamedha* ausgeführt wurden. Auch hier brachte man saisonal verfügbare vegetabilische Opfergaben dar.¹⁹

Menschen- und Tieropfer galten schon in spätvedischer Zeit als altüberlieferte Formen des Opfers. So beschrieb das Śatapatha-Brāhmaṇa beispielsweise den Menschen als früheste Opfergabe, die im Laufe der Entwicklung der vedischen Opferpraxis durch Pferd, Ochse, Schaf, Ziege und zuletzt Reis ersetzt wurde.²⁰ Ob der *puruṣamedha* in frühvedischer Zeit wirklich praktiziert wurde, ist ungeklärt; der *paśubandha* gehörte jedoch zur gängigen Praxis. Das Tieropfer konnte sowohl als eigenständige Opferform als auch als Teil des Somaopfers ausgeführt werden. In beiden Fällen wurden meist Ziegenböcke geopfert. Das wohl bekannteste Tieropfer stellte aber das Pferdeopfer (*aśvamedha*) dar, das allein dem König vorbehalten war. Dieser wählte in der Regel ein Pferd aus, welches zunächst einer Weihe unterzogen wurde, bevor man es für die Dauer eines Jahres freiließ. Betrat das Tier, das von der königlichen Armee begleitet wurde, ein anderes Königreich, so musste der dortige Herrscher entweder um sein Reich kämpfen oder die Ober-

¹⁷ Vgl. Staal 1983, Bd. 1, 4; Michaels 1998, 272.

¹⁸ Vgl. Mylius 1973, 480; Michaels 1998, 272; Steiner 2010, 369.

¹⁹ Vgl. Mylius 1973, 487-488; Steiner 2010, 369.

²⁰ ŚB I.2.3.6-7.

herrschaft des Königs anerkennen, dessen Pferd sein Land betreten hatte. Das eigentliche Opfer wurde erst nach Ablauf des Jahres und der Rückkehr des Pferdes vollzogen.²¹

Als Höhepunkt des vedischen Rituals galten die Somaopfer, die anhand der Anzahl der für die Pressung des Somatrankes erforderlichen Tage kategorisiert wurden: Opfer mit lediglich einem einzigen Presstag bezeichnete man als *ekāha*, mit zwei bis zwölf Presstagen als *ahīna* und mit mehr als zwölf Presstagen als *sattra*. Die Grundform der eintägigen Somaopfer stellte der *agniṣṭoma* dar, in dessen Verlauf eine Serie von drei Pressungen (*savana*), bestehend aus einer Morgen- (*prātaḥsavana*), Mittags- (*mādhyamīnasavana*) und Abendpressung (*trītyasavana*) ausgeführt wurde. Es gab zahlreiche Variationen der eintägigen Somaopfer, aber auch Formen, die sich über mehrere Tage bis hin zu einem Jahr oder – zumindest theoretisch – gar länger erstreckten. In enger Verbindung zu den Somaopfern standen die Königsriten. Bedeutsam war hier der während der Königsweihe ausgeführte *rājasūya*, der sowohl vegetabilische Opfer als auch Tier- und Somaopfer beinhaltete und in der Inthronisation und Salbung (*abhiṣecana*) des Königs gipfelte. An den *rājasūya* angelehnt war der *vājapeya*, in dem der Opferherr – in der Regel der König – ein Pferderennen gewinnen musste, und nach Abschluss umfangreicher Opferhandlungen vom ausführenden Priester als Herrscher benannt wurde.²²

Das Hauptaugenmerk der häuslichen Rituale lag zweifelsohne auf dem täglichen Morgen- und Abendopfer, den Neu- und Vollmondopfern, den Erstlingsopfern und den Tertialopfern. Ebenso maß man den Übergangsritualen (*saṃskāra*), welche die einzelnen Lebensabschnitte begleiteten und in deren Verlauf unterschiedlichste Opfer erforderlich wurden, große Bedeutung bei. Im Allgemeinen unterschied man sechzehn *saṃskāras*: die Pränatal- und Geburtsriten – Insemination (*garbhādhāna*), Transformation der Leibesfrucht zu einem männlichen Fötus (*pūṃsavana*), Haarscheitelung der Schwangeren (*sīmantonayana*) und Geburt (*jātakarma*); die Kindheitsriten – Namensgebung (*nāmakaraṇa*), erster Ausflug (*niṣkramaṇa*), erste feste Speise (*annaprāśana*), Tonsur (*cūḍākaṛaṇa*) und Ohrlochstechen (*kaṛṇavedha*); die Pubertäts- und Adoleszenzriten – Lernbeginn (*vidyārambha*), Initiation (*upanayana*), Beginn des Studiums (*vedārambha*), erste Rasur (*keśānta*) und Abschluss des Studiums (*samāvartana*); Hochzeit (*vivāha*); und Totenriten – Leichenverbrennung (*antyeṣṭi*).

Die den Tages-, Monats- oder Jahreszyklus determinierenden Formen des Opfers traten ebenso im Kontext der öffentlichen vedischen Opfer in Erscheinung, doch waren diese dort in der Regel umfangreicher als im häuslichen Ritual. Die größte Aufmerksamkeit lag jedoch zweifelsohne auf den Somaopfern und den mit den Königsriten in Verbindung stehenden Opferhandlungen.

1.5 Stand der Forschung

Die frühesten Arbeiten zum vedischen Opfer stammen aus dem späten 19. Jahrhundert und setzen sich in deskriptiven Studien, in enger Anlehnung an die Textquellen, mit spezifischen Opfer-

²¹ Vgl. Mylius 1973, 489, 492-494.

²² Vgl. Mylius 1973, 490-494.

formen auseinander. Zu nennen sind hier vor allem die Arbeiten von Alfred Hillebrandt (1879) zum Neu- und Vollmondopfer (*darśapūrṇamāsa*), von Julius Schwab (1886) zum Tieropfer (*paśubandha*), von Willem Caland (1893) zum Opfer von Reisbällen für die Vorväter (*piṇḍa-pitryajña*) oder von Alfred Weber (1893) zur Königsweihe (*rājasūya*). Anfang des 20. Jahrhunderts kommen weitere bedeutende Werke hinzu, wie etwa Willem Calands und Victor Henrys (1906-1907) umfangreiches Werk zum Somaopfer (*agnīṣṭoma*) oder Paul-Émile Dumonts (1927) Studie zum Pferdeopfer (*aśvamedha*). In neueren Arbeiten haben sich in ähnlicher Weise Johannes A. B. van Buitenen (1968) mit dem einleitenden Ritual im Somaopfer (*pravargya*), Maurice Bloomfield (1976) und Hendrik W. Bodewitz (1976) mit dem täglichen Morgen- und Abendopfer (*agnihotra*), Herta Krick (1982) mit der Feuergründung (*agnyādheya*), Frits Staal (1983) mit der Feueraltarschichtung (*agnicayana*), Shingo Einoo (1988) mit den Tertialopfern (*cāturmāsya*) oder Hideki Teshima (2008) mit den Vorritten des Pferdeopfers (*aśvamedha*) beschäftigt. Im Bereich der lebenszyklischen Rituale liegen bisher nur wenige detaillierte Arbeiten vor. Zu nennen sind hier die einen generellen Überblick über die *saṃskāras* gebenden Werke von Margaret Sinclair Stevenson (1920) und Rājabalī Pāṇḍeya (1949), sowie die umfassenden spezifischen Studien von Niels Gutschow und Axel Michaels (2008, 2012 und 2005) zum Initiations-, Hochzeits- und Totenritual in Nepal, in dessen Verlauf jeweils einzelne den häuslichen Bereich betreffende Opfersequenzen beschrieben werden.

In theoretischen Diskursen über das Opferritual wird schon früh auf das vedische Opfer Bezug genommen. So setzen sich Henri Hubert und Marcel Mauss in ihrer Arbeit *Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice* (1899) (übersetzt als *Sacrifice: Its Nature and Function*) mit dem vedischen Opfer auseinander, um basierend auf diesem eine allgemeingültige Theorie des Opferrituals zu erarbeiten. Sie verstehen das Opfer hierbei als eine religiöse Handlung, im Verlauf derer mit Hilfe des zu opfernden Gegenstands ein Transfer vom profanen in den sakralen Bereich vollzogen wird. Wenngleich diese Theorie heute als obsolet betrachtet wird, da sie in erster Linie auf dem Faktor der Zerstörung und auf Durkheims Dichotomie zwischen dem Profanen und Sakralen fußt,²³ stellt sie noch immer einen populären Ausgangspunkt dar, von welchem ritualtheoretische Ansätze und Interpretationen abgeleitet werden.²⁴

Seit den 1970er Jahren werden zunehmend allgemeine Abhandlungen zum vedischen Opfer verfasst. Zu nennen ist hier Madeleine Biardeaus und Charles Malamouds *Le Sacrifice dans l'Inde Ancienne* (1976), in dem sich Biardeau mit dem Opfer im Rahmen der brahmanischen Orthodoxie auseinandersetzt und Malamoud in einem Fokus auf das Ende des Rituals die Konzeption des zu bezahlenden Opferlohns (*dakṣiṇā*) betrachtet. Zudem publiziert Charles Malamoud unter dem Titel *Cuire le Monde: Rites et Pensée dans l'Inde Ancienne* (1989) (übersetzt als *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*) eine Sammlung von Essays, die sich allgemein mit der indischen Kultur und Denkweise in vedischer Zeit befassen und an verschiedenen Stellen auf die „öffentlichen“ (*śrauta*) Opfer Bezug nehmen. Brian K. Smith untersucht in *Reflections on*

²³ Zur Kritik am Faktor der Zerstörung siehe Drexler 1993, 27-41. Zur Kritik an Durkheims Dichotomie siehe Goody 1961, 155-157; Kippenberg 1987, 22-23.

²⁴ Vgl. Steiner 2005, 258-259; Steiner 2010, 365.

Resemblance, Ritual, and Religion (1989) die Grundprinzipien des vedischen Opfers im Kontext der Entwicklung des Hinduismus und weist nach, dass der legitimierende Verweis auf die Autorität des Vedas die konstitutive Grundlage des Hinduismus sei. Mit einer Verbindung zwischen vedischem Ritual und Mythologie hat sich Malamoud in *La Danse des Pierres: Études sur la Scène Sacrificielle dans l'Inde Ancienne* (2005) beschäftigt.

In einer detaillierten Studie setzt sich Frederick M. Smith in *The Vedic Sacrifice in Transition: A Translation and Study of the Trikāṇḍamaṇḍa of Bhāskara Mīśra* (1987) mit Belangen der Ritualisten auseinander. So analysiert er, basierend auf einem aus dem 11. Jahrhundert stammenden Text, Fragen zur Opferberechtigung, zur Substitution von Opfermaterialien sowie zur Erneuerung des Opferfeuers und gibt damit bedeutende Einblicke in Kontinuität und Wandel des vedischen Opferrituals. Eine umfassende interdisziplinäre Studie zum hinduistischen Ritual veröffentlicht Michael Willis unter dem Titel *The Archaeology of Hindu Ritual: Temples and Establishment of the Gods* (2009). In dieser setzt Willis sich aus archäologischer, paleogeographischer, ikonographischer und religionswissenschaftlicher Perspektive mit der Rolle des hinduistischen Rituals und dessen unmittelbarer Verbindung zur Gupta-Dynastie auseinander und stellt bedeutende Überlegungen hinsichtlich gesellschaftspolitischer Veränderungen jener Zeit an, in welcher die Priesterschaft zunehmend dem religiösen Bereich entrückt und mit politischen Anliegen in Verbindung gebracht wurde.

Als kontrovers diskutierte Werke über das vedische Opfer sind die Arbeiten von Jan C. Heesterman und Frits Staal zu nennen. Heesterman, der als erster Indologe das vedische Opfer aus soziologischer Perspektive betrachtet, beginnt in *The Ancient Indian Royal Consecration: The Rājasūya Described According to the Yajus Texts and Annotations* (1957) den *rājasūya* in einen historischen Kontext zu stellen. Er interpretiert die in den vedischen Texten dargestellte Form der Königsweihe als eine „vorklassischen“ Strukturen entsprungene Form des „klassischen“ Rituals. Diesen Ansatz führt Heesterman in verschiedenen Aufsätzen weiter, die er mit allgemeingültigem Bezug auf das vedische Opfer in der umfassenden Monographie *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual* (1993) zusammenfasst. Wengleich unstrittig ist, dass das vedische Opfer bis es sich in seiner in der vedischen Literatur festgehaltenen Form etabliert hat einer steten Entwicklung unterlag, können mit Hilfe dieser Texte kaum frühere Entwicklungsstufen des Rituals entschlüsselt werden, was zu einer Ablehnung Heestermans Ansatz aufgrund fehlender historischer Nachweise geführt hat.²⁵ Ähnlich kontrovers wird Frits Staals Interpretation des vedischen Opfers diskutiert. Staal, der 1975 die Feueraltarschichtung (*agnicayana*) der Nambūtiri Brahmanen zu dokumentieren beginnt und seine Arbeit in *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar* (1983) publiziert, weist später alle bestehenden Interpretationsversuche aufgrund deren in *Rules without Meaning* (1989) postulierten Bedeutungslosigkeit zurück. Heute praktizierte vedische Opfer werden insbesondere bezüglich ihrer Sprache und ihres Symbolismus als äußerst anachronistisch betrachtet. Sie gelten als reine Aktivitäten, die unabhängig ihres soziokulturellen Kontexts, überlebt haben. Dies mag ein Grund sein, weshalb Staal diese Form des Rituals als für Reli-

²⁵ Zur Kritik an Heesterman siehe Minkowski 1996, 341-344. Vgl. Steiner 2005, 259; Steiner 2010, 365-366.

gion und Gesellschaft bedeutungslos interpretiert hat.²⁶ Seine Studie des *agnicayana* half Staal diese Theorie zu entwickeln, welche ihm starke Kritik einbrachte,²⁷ bestehende Deutungen des Rituals herausforderte und gleichzeitig wegweisend für zahlreiche neue ritualtheoretische Arbeiten war.

In der Forschung hat man zahlreiche Gründe für einen scheinbaren Niedergang des frühen vedischen Opfers aufgezeigt: So sah man im Verlust der Leitposition der vedischen Gottheiten Indra, Agni und Prajāpati bei Herausbildung des Hindupantheons ein Indiz für den Niedergang des Opferrituals. Ferner wurde der Wandel vom alltäglichen zum exklusiven Ritual dahingehend interpretiert, dass das vedische Opfer, spätestens mit Erhebung der ersten Opfergebühren (*dakṣiṇā*), für einen einfachen Brahmanen schlichtweg unerschwinglich wurde und die Ausführung lediglich einem wohlhabenden Teil der Bevölkerung vorbehalten blieb. Aber auch die zeitintensive und herausfordernde Ausbildung der vedischen Ritualisten soll mutmaßlich zu einer schwindenden Zahl ausgebildeter Priester und demnach zu einem Rückgang des vedischen Rituals beigetragen haben. Ebenso brachte man die Transformation bestehender vedischer Konzepte, welche zunehmend hinduistischen Ideen angepasst worden sind, mit einem Niedergang des Opferrituals in Verbindung. Im Aufkommen des ikonischen Rituals, das insbesondere in Form der Götterverehrung (*devapūjā*) praktiziert wurde, sah man einen Nachweis für eine tiefgreifende Änderung der religiösen Praxis, welche zunächst die Bedeutung des Opferfeuers schmälerte und schließlich das vedische Opfer in vielen Bereichen verdrängte. Gleichzeitig wandten sich zahlreiche vedisch-brahmanische Opferpriester populären purānischen und tantrischen Ritualpraktiken zu. Mit Aufkommen der Kritik am vedischen Opferwesen vollzog sich zudem ein Wandel von einem offen praktizierten zu einem inneren Ritual, welches den Opferpriester letztendlich entbehrlich werden ließ.²⁸

Wenngleich die vedisch-brahmanische Religion im Zeitalter des klassischen Hinduismus offensichtlich zahlreichen Veränderungen unterlag und das vedische Opfer, insbesondere in seiner Form als öffentliches (*śrauta*) Opfer, zweifelsohne seltener praktiziert wurde, kann keinesfalls von einem Niedergang des vedischen Opferrituals gesprochen werden. So belegen Cintāmaṇi G. Kāśikar und Asko Parpola zahlreiche öffentliche (*śrauta*) Opfer, die im 20. Jahrhundert in Andhra Pradesh, Tamil Nadu und Kerala ausgeführt worden sind.²⁹ Frederick M. Smith zählt überdies 150 Personen, die auf dem indischen Subkontinent heute das *śrauta*-Opfer praktizieren.³⁰ Das vedische Opfer ist demnach vielmehr als eine historische Einheit zu verstehen, welche über die Jahrhunderte hinweg dank eines strengen brahmanischen Konservatismus bewahrt wurde, bevor sie unter dem Einfluss verschiedenster Strömungen erneut auflebte und erstarkte. Smith versteht das vedische Opfer ähnlich als

²⁶ Vgl. Staal 1989, 123.

²⁷ Zur Kritik an Staal siehe B. K. Smith 1989, 38-40; Scharfe 1990, 89-98; Grapard 1991, 207-212; Mack 1991, 213-218; Strenski 1991, 219-225; Witzel 1992, 774-827. Staal selbst nimmt zur Kritik an seiner Theorie in folgenden Publikationen Stellung: Staal 1991, 227-234; Staal 1993, 11-32. Vgl. Steiner 2005, 260; Steiner 2010, 366.

²⁸ Vgl. F. M. Smith 1987, 3-5.

²⁹ Vgl. Kashikar & Parpola 1983, 199-251.

³⁰ Vgl. F. M. Smith 1987, 3.

an historical entity that traversed the millennia as a more or less coherent institution, one that developed and grew as a result of its unique dynamism, and was in turn influenced by the religious and philosophical currents surrounding it (F. M. Smith 1987, 7).

Betrachtet man das vedische Opfer unter diesem Gesichtspunkt, werden von Seiten der Wissenschaft bisher vernachlässigte Aspekte deutlich. Um eine vermeintliche Bedeutungslosigkeit des Rituals zu überwinden, muss das vedische Opfer, über philologische und historische Studien hinaus, in einen kontemporären Kontext gestellt werden. Nur auf diese Weise ist es möglich, die gegenwärtig auf das Ritual wirkenden Einflüsse verschiedenster Strömungen zu erfassen und das vedische Opfer als eine politisch motivierte und kommerzialisierte Ritualform transkulturellen Charakters zu analysieren.

1.6 Methodologische Anlage und Thesen

Eine Analyse der komplexen Thematik des kontemporären vedischen Opfers erfordert einen interdisziplinären Ansatz. Um sowohl die Tradition des Opferrituals als auch dessen gegenwärtige Praxis erfassen zu können, ist eine ethno-indologische Herangehensweise erforderlich, die eine Betrachtung des vedischen Opfer auf philologischer, historischer und anthropologischer Ebene berücksichtigt. Nur ein diese drei Ebenen in Betracht ziehender Ansatz kann dieser komplexen Thematik gerecht werden und das vedische Opfer in einem kontemporären und transkulturellen Kontext erörtern.³¹

Das neu-vedische Opfer setzt mit Svāmī Dayānanda Sarasvatī (1824-1883) ein, der im Rahmen der neohinduistischen Reformbewegung des 19. Jahrhunderts eine Revitalisierung des vedischen Opfers propagierte. Sein Verständnis des Rituals wird eingangs in einem historischen Kontext, basierend auf dem Leben und Wirken Dayānanda Sarasvatīs, aufgearbeitet. Anschließend werden die von ihm gelehrten grundlegenden Richtlinien und die Struktur des Opferrituals aufgezeigt, die für eine Betrachtung der heutigen Praxis einen geeigneten Ausgangspunkt darstellen. Die Ritualstruktur wird basierend auf Dayānanda Sarasvatīs *Samṣkāravidhiḥ* (1877) philologisch betrachtet, wobei die im Laufe der rituellen Handlung verwendeten Mantras im Vordergrund stehen und in Verbindung mit Hinweisen Dayānanda Sarasvatīs bezüglich der rituellen Praxis dokumentiert und analysiert werden. Dieses einleitende Kapitel stellt eine Grundlage dar, mit deren Hilfe Divergenzen zwischen der schriftlich überlieferten Ritualtradition und der kontemporären Ritualpraxis erfasst werden können, die letztendlich nötig sind, um eine konkrete Aussage zu Entwicklungen und Transformationsprozessen im Opferritual formulieren zu können.

Basierend auf diesem Gerüst kann sich der gegenwärtigen Praxis zugewandt werden. Diese gliedert sich in der vorliegenden Arbeit in zwei durch empirische Untersuchungen geprägte Blöcke, in welchen einerseits das vedische Opfer im heutigen Indien, andererseits das vedische Opfer im europäischen Kontext, insbesondere in Deutschland, betrachtet wird. In beiden Fällen

³¹ Zum Begriff der Ethno-Indologie vgl. Michaels 2005, 7-13.

kamen teilnehmende Beobachtung und qualitative Interviews als vorrangige Methode der Datenerhebung zum Einsatz. Die Interviews wurden mit verschiedenen Schwerpunkten geführt, wobei sowohl Veranstalter (*yajamāna*), Priester (*rtvij*) als auch Teilnehmer am Ritual befragt wurden. Ergänzt werden die Untersuchungen jeweils durch eine Sammlung von Publikationen verschiedener das vedische Opfer propagierender Einrichtungen und Organisationen, Zeitschriften- und Zeitungsartikel, aber auch durch zahlreiche eigene Fotos und Videos, sowie durch Videomaterial, das von verschiedenen Seiten publiziert wurde, was eine möglichst dichte Beschreibung, nach dem Vorbild Geertz (1973), ermöglichen soll.

Im Laufe eines vom August 2009 bis Juli 2010 andauernden Feldforschungsaufenthalts konnte ich die lebendige Praxis des Opferrituals in Indien untersuchen. Ausgangspunkt war hier ein dreimonatiger Aufenthalt in Veerapura Hiremath, einer Waldeinsiedelei im Distrikt Shimoga, Karnataka, wo mich Dr. Ṣa Bra Śrī Maruṣasiddha Paṇḍitārādhyā Śivācārya in die Praxis des heutigen vedischen Opfers einwies. Dieser Aufenthalt war insofern hilfreich, als er mir einerseits die lebendige Form des Rituals nahebrachte, andererseits aber auch den Zugang zu einem mit diesem Ort kooperierenden Priesternetzwerk eröffnete, das im Raum Bangalore regelmäßig öffentliche Formen des Rituals praktizierte. Durch einen engen Kontakt zu den Priestern wurde mir die Teilnahme und Dokumentation verschiedener vedischer Opfer ermöglicht sowie die Gelegenheit für verschiedene Interviews mit den als Veranstalter fungierenden Svāmīs, für vor- und nachbereitende Gespräche, eingeräumt. Da im Rahmen der vorliegenden Arbeit das Opfer im öffentlichen Raum im Vordergrund steht, bot es sich während dieser Feldforschungsperiode an, verschiedene Festivals zu besuchen, die eine beliebte Plattform für im Großen inszenierte Opferveranstaltungen darstellen. Von großem Wert war hier ein sechswöchiger Aufenthalt auf der Kumbha Melā in Haridwar im März und April 2010, in dessen Verlauf täglich verschiedene Opferplätze aufgesucht wurden, um das Geschehen am und um den Opferplatz herum zu erfassen.

Im Rahmen eines Kapitels, in welchem das vedische Opfer im heutigen Indien aufgearbeitet wird, stehen zunächst politisch motivierte und kommerzialisierte Formen des Opfers im Vordergrund. Um dem Anspruch einer Analyse in Bezug auf bedeutende Entwicklungen und Transformationsprozesse gerecht zu werden, soll ausgehend von jeweils einem empirischen Beispiel dieses mit Blick auf die von Dayānanda Sarasvatī vorgegebene Ritualstruktur analysiert werden. Das politisch motivierte Opfer wird hierbei sowohl anhand bestehender Forschungsliteratur als auch mit Hilfe eines umfassenden Beispiels eines Opferrituals dargestellt, das von Śrī Bālak Yogeśvara Dās Jī Mahārāj während der Kumbha Melā 2010 initiiert wurde. Eine kommerzialisierte Form des vedischen Opfers wird anhand eines in Bangalore dokumentierten Beispiels eines von Śrī Śivakumāra Svāmīji veranstalteten Rituals aufgearbeitet, zu dem über die gesamten elf Monate des Aufenthalts hinweg ein enger Kontakt bestand und daher ein Zyklus seiner regelmäßig im Verlauf eines Jahres organisierten vedischen Opfer besucht werden konnte.

Die Bedeutung des vedischen Opfers für die indische Gesellschaft wird am Beispiel der Lehre und Praxis des Opferrituals der All World Gāyatrī Parivār (AWGP) deutlich, deren in Haridwar angesiedelte Hauptstelle, mit ihren angeschlossenen Einrichtungen, im Rahmen meines dortigen Aufenthalts besucht werden konnte. Das von Seiten der Organisation bereitgestellte um-

fangreiche Material erwies sich für die Untersuchung struktureller Entwicklungen des Rituals als äußerst hilfreich. Die im Rahmen dieser Arbeit dargestellten Vorschriften und Vorbereitungen des vedischen Opfers sowie die Struktur des Rituals, die von Śrīrām Śarmā unter dem Titel *Karma-kāṇḍa-Bhāskara* (1997) publiziert wurde und bisher lediglich in stark verkürzter Form in einem von Seiten der Organisation veröffentlichten Informationsheft aus dem Hindi ins Englische übersetzt wurde, wird hier erstmals im wissenschaftlichen Kontext aufgearbeitet. Da es sich bei der von Śarmā dargelegten Ritualstruktur um eine der wenigen in gedruckter Form dargelegten Ritualtexte eines umfangreichen kontemporären vedischen Opfers handelt, ist diese für die vorliegende Arbeit von bedeutendem Wert. Ein Vergleich zu Dayānanda Sarasvatī's Vorgaben sowie den im Rahmen des politisch motivierten und kommerzialisierten vedischen Opfers angeführten Beispielen gibt hier weitere Aufschlüsse bezüglich gegenwärtiger Entwicklungen. Von zusätzlichem Wert für die Aufarbeitung der Ritualstruktur war eine von Seiten der AWGP publizierte Videoserie.

Die Analyse verschiedenster von Seiten der Organisation publizierter Schriften verdeutlicht, dass die AWGP das vedische Opfer in einen wissenschaftlichen Kontext zu stellen versucht. So propagieren verschiedene Lehrbücher und Informationsbroschüren die von der Vereinigung ins Leben gerufene Lehre der Yagyopathie, die sowohl im indischen als auch im europäischen Kontext eine bedeutende Rolle spielt. Eine weitere Studie, die mir die Vedic and Scientific Research Foundation (VSRF) zur Verfügung stellte, behandelt bisher unveröffentlichtes Material einer experimentellen Studie, die das vedische Opfer als Mittel des Umweltschutzes zu vermarkten versucht. In beiden Fällen wird das vedische Opfer in eine spirituell-esoterische Richtung gelenkt, die einerseits diese traditionelle Form des Opferrituals in einer modernen Welt zu rechtfertigen versucht, andererseits aber auch im transkulturellen Kontext des Rituals zunehmend an Bedeutung gewinnt.

Die Untersuchung des vedischen Opfers in Europa analysiert das Verständnis des Rituals und dessen Praxis in einem nicht-hinduistischen Kontext. Ein zweiter Block der Feldarbeit befasste sich mit dem vom Yoga Vidya e.V. gelehrt und praktizierten vedischen Opfer. In Rahmen einer siebentägigen Ausbildung zum Thema „Indische Rituale“, die vom Dezember 2010 bis Januar 2011 im „Haus Yoga Vidya“ in Bad Meinberg stattfand, konnten Erkenntnisse zum transkulturellen Aspekt des vedischen Opfers gesammelt werden. Neben meiner Teilnahme am Unterricht und den hierbei zur Verfügung gestellten bisher unveröffentlichten Materialien, konnte ein großer Erkenntnisgewinn aus einem im Rahmen der Silvesterfeierlichkeiten 2010 und 2011 praktizierten und im großen Rahmen inszenierten Opfer gezogen werden. Auch hier liegt eine umfassende Videodokumentation vor. Dank der Vorarbeit in Indien konnten die Zusammenhänge hier schnell erfasst und erste Schlüsse bezüglich der im europäischen Kontext praktizierten Opfer gezogen werden, die das Ritual im Rahmen einer Gesundheits- und Wellnessbewegung in einen spirituell-esoterischen Kontext einbetten.

Ein weiterer Aspekt, auf welchen ich im Laufe meiner Arbeit stieß, waren im westlichen Kontext unter dem Aspekt der Homa-Therapie propagierte Formen des vedischen Opfers. Hier soll ein Blick auf die vom Homa-Hof Heiligenberg gelehrt und praktizierten Praktiken geworfen werden, die in verschiedenen Publikationsformen und mit Hilfe moderner Medien der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Auch hier wird das Verständnis des Rituals eingangs in einem historischen Kon-

text, basierend auf dem Leben und Wirken Param Sadguru Śrī Gajānan Mahārājs und Śrī Vasant Parāñjpes, aufgearbeitet. Anschließend wird dieses mit den von Horst und Birgitt Heigl dargelegten Formen des auf dem Homa-Hof Heiligenberg praktizierten Opferrituals in Verbindung gesetzt, was wiederum Aufschluss über die Rolle des vedischen Opfers im westlichen Kontext geben wird.

Mit Hilfe der im Rahmen dieser Arbeit vorgestellten Beispiele soll das vedische Opfer als eine transkulturelle rituelle Handlung analysiert werden, die über den religiösen Kontext hinaus in eine politisch orientierte und kommerzialisierte, aber auch eine spirituell-esoterisch geprägte Öffentlichkeit gerückt ist. Die hiermit in Verbindung stehenden Entwicklungs- und Transformationsprozesse sollen zu folgenden Fragestellungen Aufschluss geben: Wie definiert sich das vedische Opfer in Indien und in Europa? Welche Formen des Opferrituals werden hier gegenwärtig praktiziert? Welche rituellen Sequenzen sind von Bedeutung? Welche Ritualabschnitte werden verändert oder gar weggelassen? Und warum? Welche Rolle spielt die Öffentlichkeit? In welchen Kontexten tritt das vedische Opfer in Erscheinung? Und handelt es sich hierbei um eine religiöse oder eine gesellschaftliche Form des Rituals?

2. Revitalisierung des vedischen Opfers unter Svāmī Dayānanda Sarasvatī

2.1 Svāmī Dayānanda Sarasvatīs Leben und sein Verständnis des vedischen Opfers

Das kontemporäre vedische Opfer setzt mit Svāmī Dayānanda Sarasvatī (1824-1883) ein, der im Rahmen der neohinduistischen Reformbewegung eine Revitalisierung des vedischen Opfers propagierte. Dayānanda Sarasvatī, der 1824 als Dayārām Mūlaśankar in Tankara (Gujarat) in einer brahmanischen Familie geboren wurde, lernte bereits in seiner Kindheit und frühen Jugend Sanskrit und studierte die vedische Literatur, um auf eine Zukunft als Priester vorbereitet zu werden. Als seine Eltern 1846 seine Heirat arrangieren wollten, verließ er das Haus, um künftig ein Leben als Asket zu führen. Nach Jahren der Wanderschaft traf er 1860 in Mathura auf Svāmī Virajānanda Sarasvatī (1779-1868), der ihn als Schüler annahm und in den kommenden drei Jahren einen nach seinem Verständnis authentischen Hinduismus lehrte. Virajānanda Sarasvatī, der die Veda-Saṃhitās als einzige autoritative Texte verstand, forderte eine Rückkehr zum Veda und interpretierte alle späteren den Hinduismus charakterisierenden polytheistischen Praktiken als entarteten Auswuchs. Inspiriert von seinem Guru eiferte Dayānanda Sarasvatī diesem nach, indem auch er populäre Elemente des Hinduismus, wie beispielweise Götterbilder, Tieropfer, Ahnenkult, Wallfahrten, zahlreiche Rituale und jegliche Schriften, die nicht mit dem Veda im Einklang standen, ablehnte. Er reiste durchs Land, um in öffentlichen Debatten (*śāstrārtha*), zunächst mit orthodoxen Priestern, den Hinduismus zu diskutieren. Tatsächlich waren diese Streitgespräche ein wichtiges Element bei der Konstituierung grundlegender Veränderungen im sozialen, politischen und kulturellen Leben.³² Dayānanda Sarasvatīs Wandel vom Asketen zum Reformier vollzog sich, als er 1873 in Kalkutta auf Mitglieder der Brāhmo Samāj traf. Fortan bezog er neben den Priestern auch Missionare in seine Streitgespräche ein. Im Jahr 1875 gründete Dayānanda Sarasvatī die Ārya Samāj mit dem Ziel, einen „vedischen Hinduismus“ zu schaffen und markierte damit den Übergang des Neohinduismus von einer Reform- zu einer Revitalisierungsbewegung. Ein Ausdruck dieses Wandels ist Dayānanda Sarasvatīs *Satyārtha Prakāśa* (1875 und 1882), in welchem er sein Verständnis einer authentischen vedischen Religion formulierte und Wege zu dieser zurückzukehren aufzeigte.³³ So forderte er eine Rückkehr zum Monotheismus, lehnte die Reinkarnationslehre ab und erklärte die Veda-Saṃhitās als maßgebende religiöse Schriften. In Einklang mit westlichen Kritikern plädierte er für die Abschaffung des Kastenwesens und drang auf ein Verbot von Witwenverbrennung, Kinderheirat und Mitgift. In Einklang mit indischen Nationalisten betonte er die Bedeutung der Kuh für den nationalen Wohlstand und beharrte darauf, Hindi zur Nationalsprache zu erheben. Dayānanda Sarasvatī setzte sich bis zu seinem Tod im Jahr 1883 mit verschiedenen Glaubensrichtungen auseinander, wie beispielsweise auch dem Christentum und dem Islam. Hierbei wollte er keinesfalls auf Parallelen und Ähnlichkeiten verweisen, sondern vielmehr

³² Vgl. Metcalf 1992, 230-231.

³³ Vgl. Saraswati 1984.

Anhänger anderer Religionen diskreditieren und eine Überlegenheit der vedischen Religion und Kultur demonstrieren.³⁴

Zu einem Wiedererstarken des vedischen Opfers kam es schließlich als die Ārya Samāj das Ritual als ein die hinduistische Gemeinschaft stärkendes Element einzusetzen begann und Dayānanda Sarasvatī festsetzte, dass dieses von jedem Hindu, ungeachtet jeglicher Kastenzugehörigkeit, ausgeführt werden dürfe.³⁵ In *Satyārtha Prakāśa* benannte er dieses als *devayajña* und erläuterte in einem für dieses Werk typischen Streitgespräch verschiedene Gründe, die für die Ausführung des Feueropfers (*homa*) sprechen:

Q. – What is the good of doing *homa*?

A. – It is a well-known fact that impure air and impure water are productive of disease, which, in turn, causes so much pain and misery, whilst pure air and pure water are productive of health, and consequently of happiness.

Q. – I should think it would do people more good to apply sandal locally as a plaster, and to eat butter instead. Is it wise to waste these things by destroying them in fire?

A. – That only shows your ignorance of physical science, for it is one of its cardinal principles that nothing is really lost in this world. You must have noticed that, even when you are standing at some distance from the place where *homa* is being performed, you can smell a sweet fragrant odour in the air. That alone proves that an odoriferous substance put into the fire is not destroyed, but, on the other hand, being rarified, fills the room, and is carried by the air to distant places where it rids the air of its foulness (Saraswati 1984, 38).

Indem Dayānanda Sarasvatī dem vedischen Opfer eine vermeintlich wissenschaftliche Legitimation zusprach, versuchte er dieses zunächst von seinem religiösen Kontext zu entkoppeln. Diesen Ansatz wiederum verknüpfte er geschickt mit dem Gedanken, dass nur die Ausführung dieses Rituals Indien „reinigen“ und zu seiner früheren Größe zurückführen könne:³⁶

In the ‘Golden Days’ of India, saints and seers, princes and princesses, kings and queens, and other people used to spend a large amount of time and money in performing and helping others to perform *homa*; and so long as this system lasted, India was free from disease and its people were happy. It can become so again, if the same system were revised (Saraswati 1984, 39).

Zu „reinigen“ galt es Indien, gemäß Dayānanda Sarasvatī, von islamischen und christlichen Einflüssen, die er für einen Niedergang des Landes verantwortlich machte.³⁷ Diese Idealisierung des vedischen Opfers in Kombination mit einer vermeintlich wissenschaftlichen Basis charakterisierte schließlich seine Definition des Rituals:

³⁴ Informationen zum Leben und der Lehre Svāmī Dayānanda Sarasvatīs finden sich in: Jordens 1978; Arya & Shastri 1987.

³⁵ Vgl. Michaels 1998, 63-64; Veer 1999, 38.

³⁶ Vgl. Salmond 2006, 76.

³⁷ Vgl. Salmond 2006, 89.

I hold that the performance of *yajña* is most commendable. It consists in showing due respect to the wise and the learned, in the proper application of the principles of chemistry and of physical and mechanical sciences to the affairs of life, in the dissemination of knowledge and culture, in the performance of *agnihotra* which, by contributing to the purification of air and water, rain and vegetables, directly promotes the well-being of all sentient creatures (Saraswati 1984, 729).

Die folgende Darstellung des neu-vedischen Opfers beruht auf seinem erstmals 1877 veröffentlichten Werk *Ṣaṃskāravidhiḥ*, welches neben einer Beschreibung der bedeutendsten Übergangsrituale (*ṣaṃskāra*) ein umfangreiches Bild zum vedischen Opfer liefert. Ins Englische übersetzt wurde das Buch erstmals 1976 von Ācārya Vaidyanāth Śāstrī unter dem Titel *The Sanskar Vidhi (The Procedure of Sacraments) of Swami Dayanad Saraswati*.³⁸ Da zahlreiche Formen des kontemporären vedischen Opfers – wie im Laufe der vorliegenden Arbeit deutlich werden wird – Parallelen zu der von Dayānanda Sarasvatī gelehrten rituellen Praxis und Interpretation aufweisen, soll im Folgenden seine Darstellung ausführlich wiedergegeben werden.

2.2 Grundlegende Richtlinien nach Svāmī Dayānanda Sarasvatī

Wenngleich Svāmī Dayānanda Sarasvatī im Vergleich zu den Verfassern der Textquellen zum frühen vedischen Opfer nur eine verhältnismäßig knappe Übersicht an grundlegenden Richtlinien darlegte, thematisierten diese dennoch die bedeutendsten Aspekte des Rituals. So setzte er sich mit der Wahl des Opferplatzes (*yajñadeśa*), der Errichtung der Opferstätte (*yajñasālā* oder *yajñamaṇḍapa*) und des Opferbeckens (*yajñakuṇḍa*), den für das Opfer geeigneten Feuerholzarten (*yajñasamidh*) und Opfermaterialien (*yajñadravya*) sowie mit den benötigten Opfergefäßen (*yajñapātra*) auseinander. Auffällig ist, dass hier die für die Vorbereitung eines vedischen Opfers wichtigsten Aspekte in einer Art und Weise dargelegt werden, die einen Laien dazu qualifizieren, das Ritual zu praktizieren. In dieser Hinsicht unterschied sich Dayānanda Sarasvatīs Darlegung grundlegend von früheren Ritualanweisungen, die in erster Linie einer Priesterschicht verständlich waren. Damit durchbrach er einen bislang vorherrschenden brahmanischen Konservatismus bezüglich des vedischen Opfers und ebnete den Weg für eine Transformation des Rituals in eine breite Öffentlichkeit.

Als ein grundlegendes Kriterium für die Wahl des Opferplatzes (*yajñadeśa*) stellte er dessen Reinheit dar. Der Opferplatz musste, einschließlich dessen Erdreich und Luftraum, ordentlich, sauber und rein sein. Gleichzeitig räumte Dayānanda Sarasvatī aber auch die Möglichkeit ein, dass verunreinigtes Erdreich ausgegraben, die verschmutzte Erde entfernt und die ausgehobene Fläche mit sauberem Material gefüllt werden konnte³⁹ – ein Zugeständnis, welches nahezu jeden Ort in einen geeigneten Opferplatz wandeln konnte.

³⁸ Nirmitalḥ 1997 (hindisprachige Ausgabe); Saraswati 1976 (englischsprachige Übersetzung).

³⁹ Saraswati 1976, 25.

Nur auf einer diesem Reinheitskriterium entsprechenden Fläche durfte eine Opferstätte (*yajñasālā* oder *yajñamaṇḍapa*) errichtet werden, die in ihrer minimalen Größe eine Ausdehnung von acht Unterarmmlängen im Quadrat messen sollte. In ihrer maximalen Größe sollte sie jedoch sechzehn Unterarmmlängen im Quadrat nicht überschreiten. Während im Falle der kleinsten Opferstätte auf dieser Fläche zwölf Säulen mit einer Höhe von mindestens zehn Unterarmmlängen errichtet werden sollten, erforderte eine Opferstätte in ihrer größten Ausdehnung eine Zahl von zwanzig Säulen. Mit Hilfe eines Daches, welches an den Säulenenden befestigt wurde, musste die gesamte Opferstätte abgedeckt werden. Ferner waren alle vier Seiten mit Eingängen zu versehen und an den Ecken des somit entstandenen Pavillons, der mit Blättern geschmückt werden durfte, Fahnen anzubringen.⁴⁰

Weiterhin legte Dayānanda Sarasvatī die Größe des Opferbeckens (*yajñakuṇḍa*) fest, die er in Abhängigkeit zu der Anzahl der darzureichenden Opfergaben bestimmte. Im Falle von 100.000 darzubringenden Opfergaben sollte das Opferbecken in seiner Länge, Breite und Tiefe vier Unterarmmlängen umfassen. Wurden 200.000 Opfergaben dargebracht, war dieses mit sechs Unterarmmlängen zu bemessen. Bei einer geringeren Anzahl von Darreichungen wurde die Größe entsprechend reduziert. So bemaßen Länge, Breite und Tiefe bei einer Menge von bis zu 1.000 Opfergaben $1\frac{1}{4}$ Unterarmmlängen, bei bis zu 5.000 Opfergaben wurde die Größe auf $1\frac{1}{2}$ ausgedehnt. Wurden bis zu 10.000 Opfergaben dargebracht, maß das Opferbecken $1\frac{3}{4}$ Unterarmmlängen. Bei 10.000 bis zu 25.000 Darreichungen sollte dieses zwei Unterarmmlängen betragen, während Dayānanda Sarasvatī ein Opferbecken von drei Unterarmmlängen für 25.000 bis 50.000 Opfergaben angemessen hielt.⁴¹ Unabhängig von dessen Größe sollten um jedes Opferbecken drei Umgrenzungen (*mehkalā*) gezogen werden, die am Boden der Opferstätte ansetzten und nach Angaben Dayānanda Sarasvatīs in drei Abstufungen eine Gesamthöhe von insgesamt 38 Zentimeter erzielen sollten. Zudem konnte das Opferbecken mit Reispulver verziert werden.⁴²

Als für den Opfervorgang geeignete Feuerholzarten (*yajñasamidh*) benannte er folgende Baumarten: *palāśa* (Lat. *butea frondosa*), *śamī* (Lat. *prosopis spicigera*), *aśvattha* (Lat. *ficus religiosa*), *vaṭa* (Lat. *ficus bengalensis*), *uḍumbara* (Lat. *ficus glomerata*), *āmra* (Lat. *magnifera indica*) und *bilva* (Lat. *aegle marmelos*). Die Hölzer sollten, nachdem sie für den Opfervorgang in angemessene Stücke zerteilt wurden, an einem sauberen Ort in der Nähe der Opferstätte aufbewahrt werden.⁴³

Bezüglich der zu verwendenden Opfermaterialien (*yajñadravya*) differenzierte Dayānanda Sarasvatī zwischen Opfermaterialien mit gutem Wohlgeruch, stärkenden und süßen Materialien sowie krautartigen Pflanzen. Während er, neben anderen Substanzen, Aloeholz (*aguru*), Sandelholz (*candana*) oder Safran (*kuṅkuma*) zu den wohlriechenden Opfermaterialien zählte, klassifizierte er vor allem geklärte Butter (*ājya* oder *ghṛta*), Weizen (*godhūma*), Milch (*kṣīra*), Früchte

⁴⁰ Im Originaltext benutzt Saraswati als Längeneinheit den *hasta* als gültige Maßeinheit, der vom Ellbogen bis zur Spitze des Mittelfingers bemessen der Länge eines Unterarmes entspricht. Saraswati 1976, 25.

⁴¹ Saraswati 1976, 26.

⁴² Saraswati 1976, 26.

⁴³ Saraswati 1976, 27.

(*phala*) oder Reis (*vr̥hi*) als stärkende Materialien. Honig (*madhu*), Wein (*madya*) oder Zucker (*sitā*) hingegen bezeichnete Dayānanda Sarasvatī als süße Opfermaterialien, während er Ambrosia (*amṛta*) als krautartige für das Opfer geeignete Pflanze einordnete. Ferner konnten aus Reis und Getreide gekochte Speisen (*sthalīpaka*) als Opfergaben dienen.⁴⁴

Zu den bedeutendsten Opfergefäßen (*yajñapātra*), die nach Dayānanda Sarasvatī aus Silber, Gold oder Holz hergestellt werden sollten, zählten Opferlöffel und Aufbewahrungsgefäße. In Verbindung mit den für das vedische Opfer relevanten Opferlöffeln benannte er den großen Opferlöffel (*sruc*) und den kleinen Opferlöffel (*sruva*) als relevante Gegenstände sowie die beiden Wassergefäße *praṇītā* und *prokṣaṇipātra*.⁴⁵

2.3 Struktur des Rituals nach Svāmī Dayānanda Sarasvatī

Das eigentliche *yajña* beginnt mit der Wahl des Opferpriesters (*rtvikvaraṇa*), die generell aufgrund dessen Befähigung das Ritual erfolgreich ausführen zu können und dessen positiver Charaktereigenschaften erfolgen soll. Je nach Bedarf können bis zu vier Priester gewählt werden. Wird nur ein Priester benötigt, so bezeichnet man diesen als *purohita*. Werden zwei gewählt, heißen diese *ṛtvij* und *purohita*. Erfordert die gewünschte Form des Opfers drei Priester, benennt man diese als *ṛtvij*, *purohita* und *adhyakṣa*. Werden vier Priester benötigt, so tragen diese die Bezeichnungen *hotṛ*, *adhvaryu*, *udgātṛ* und *brahman*. In dieser ersten einleitenden rituellen Sequenz obliegt es dem Opferveranstalter (*yajamāna*) mit folgendem Mantra den oder die Opferpriester zu bitten, das gewünschte Opfer auszuführen:

oṃ āvaso sadane sīda |

I invoke the sacred name of *oṃ* and request you to take your seat in the *yajña* till the completion of it (Saraswati 1976, 33).⁴⁶

Akzeptiert ein Priester diesen Wunsch und nimmt er die Aufgabe an, so soll er sich auf einem für ihn bereitgestellten Sitz (*āsana*) niederlassen und sprechen:

oṃ sīdāmi |

I also invoke the name of *oṃ* and take my seat (Saraswati 1976, 33).⁴⁷

Ehe sich der Priester mit der Wahl einverstanden erklärt, bittet der Opferveranstalter diesen die folgenden Handlungen auszuführen:

*ahamadyoktakarmakaraṇāya bhavantaṃ vṛṇe |*⁴⁸

⁴⁴ Saraswati 1976, 27-28.

⁴⁵ Saraswati 1976, 31-32.

⁴⁶ Die von Ācārya Vaidyanāth Śāstrī vorgelegte englische Übersetzung weicht an einigen Stellen von der eigentlichen Bedeutung der vorgegebenen Mantras ab. So ergänzt Vaidyanāth Śāstrī zahlreiche Passagen durch zum Verständnis beitragende Elemente. Das hier aufgezeigte Mantra sollte besser übersetzt werden: „Ich bitte [dich] den Sitz einzunehmen.“

⁴⁷ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra sollte besser übersetzt werden: „Ich setze mich.“

⁴⁸ Die in der vorliegenden Textausgabe angeführten Mantras verzichten vielfach auf eine sonst übliche Getrennschreibung. Hier sollte es es besser heißen: *aham adyokta karma karaṇāya bhavantaṃ vṛṇe*.

I select the present priest to perform today the prescribed acts.⁴⁹

vṛto 'smi |

I accept myself selected (Saraswati 1976, 33).

Werden vier Priester um die Ausführung des Opfers gebeten, so sollen sich diese entlang der vier Längsseiten des Opferbeckens (*yajñakuṇḍa*) niedersetzen. Der *hotṛ* soll hier den westlichen Sitz nach Osten blickend einnehmen, der *adhvaryu* sich im Norden mit dem Blick nach Süden niederlassen, der *udgātṛ* den östlichen Sitz nach Westen blickend einnehmen und der *brahman* sich im Süden mit Blick nach Norden setzen. Der Opferveranstalter soll im Westen oder Süden mit Blick nach Osten oder Norden Platz nehmen.⁵⁰

Sobald die Priester und der Opferveranstalter ihre Positionen eingenommen haben, können die vorbereitenden Reinigungsriten beginnen. Diese werden durch ein dreimaliges Mundspülen (*ācamana*) eingeleitet, welches von der Rezitation folgender Mantras begleitet wird.⁵¹

oṃ amṛtopastaraṇamasi svāhā ||1||

oṃ amṛtāpidhānamasi svāhā ||2||

oṃ satyaṃ yaśaḥ śrīrmayi śrīḥ śrayatām svāhā ||3||⁵²

(1) This water is the means of protection from below, whatever is uttered herein is right.

(2) This water is the means of protection from above, whatever is uttered herein is right.

(3) May the truth, the fame and the weal be always with me, whatever is uttered herein is right (Saraswati 1976, 34).⁵³

Eine weitere Reinigungssequenz, die man als *mārjana* bezeichnet, soll im Folgenden ausgeführt werden. Hierbei tauchen alle an der Ausführung des Rituals Beteiligten die fünf Finger ihrer rechten Hand in eine bereitstehende Schale mit Reinigungswasser und sprenkeln das daran haftengebliebene Wasser, unter Begleitung der Rezitation folgender Mantras, auf die an den jeweiligen Stellen benannten Körperteile:⁵⁴

oṃ vāṅ ma āsye 'stu ||1||

oṃ nasorme prāṇo 'stu ||2||

oṃ akṣṇorme cakṣurastu ||3||

oṃ karṇayorme śrotramastu ||4||

oṃ bāhvorme balamastu ||5||

oṃ ūrvorma ojo 'stu ||6||

⁴⁹ Eine Übersetzung lag an dieser Stelle im bearbeiteten Text nicht vor und wurde der Vollständigkeit wegen von der Autorin ergänzt.

⁵⁰ Saraswati 1976, 33-34.

⁵¹ Saraswati 1976, 34.

⁵² Vgl. ĀśvGS I.24.12, 21-22.

⁵³ Vgl. Fn 46. Die hier aufgezeigten Mantras können besser übersetzt werden: „(1) Oṃ Thou art the first layer for Ambrosia (Sharma 1976, 169) *svāhā*. (2) Oṃ Thou art the covering of Ambrosia (Sharma 1976, 170) *svāhā*. (3) Oṃ Truth! Glory! Fortune! May fortune abide in me (Sharma 1976, 170) *svāhā*.“

⁵⁴ Saraswati 1976, 35.

*oṃ ariṣṭāni me 'ṅgāni tanūstanvā me saha santu ||7||*⁵⁵

- (1) O God, let speech reside in my mouth.
- (2) O God, let breath reside in my nose.
- (3) O God, let vision reside in my eyes.
- (4) O God, let hearing reside in my ears.
- (5) O God, let strength strengthen my arms.
- (6) O God, let there be power in my thighs.
- (7) O God, let my body and its parts be healthy (Saraswati 1976, 35).⁵⁶

Im Anschluss an die Reinigungssequenzen folgt die Schichtung des vorbereiteten Feuerholzes (*samidhācayana*) im Opferbecken, ehe der Opferveranstalter oder einer der Priester ein am Hausfeuer (*grhyāgni*) eines Brahmanen, Kṣatriya oder Vaiśya entzündetes Feuer (*agni*) zur Opferstätte bringt. Hierbei ist von diesem folgendes Mantra zu rezitieren:

oṃ bhūrbhuvah svaḥ |⁵⁷

The all-protecting Divinity is existent, conscious and all bliss (Saraswati 1976, 35).⁵⁸

Mit Hilfe dieses Feuers ist eine Butter-Lampe (*dīpa*) zu entzünden, an welcher wiederum ein Stück Kampfer angebrannt werden soll, das man in der Mitte einer kleinen Schale (*pātra*) niederlegt und zusammen mit einem Stück Feuerholz (*samidh*) entfachen lässt. Die Schale mit dem brennenden Feuer hält der ausführende Priester über die Mitte des Opferbeckens und rezitiert folgendes Mantra, ehe er das Opferfeuer mit Hilfe des in dieser Schale befindlichen Feuers in der rituellen Sequenz des *agnisthāpana* entzündet.⁵⁹

*oṃ bhūrbhuvah svardyaauriva bhūmnā prthivīva varimṇā |
tasyāste prthivi devayajani prṣṭhe 'gnimannādamannādyāyādadhe* ||⁶⁰

I, for obtaining grains as well as other edible products of the earth, place on the back of the earth whereon the *yajñas* are performed by the righteous learned persons this fire which consumes all that is offered to it as oblations, which is luminous as the Sun in heaven and as grand as the earth with its grandeur and which is residing in three localities; the earth, the atmosphere and the heavenly region (Saraswati 1976, 36).⁶¹

Um dieses anschwellen zu lassen, unterstützt der Priester dieses mit einem Fächer (*vyajana*) während er spricht:⁶²

⁵⁵ Vgl. PārGS I.3.25.

⁵⁶ Vgl. Fn 46. Die hier aufgezeigten Mantras können besser übersetzt werden: „(1) Oṃ May speech dwell in my mouth. (2) Oṃ breath in my nose. (3) Oṃ sight in my eyes. (4) Oṃ hearing in my ears. (5) Oṃ strength in my arms. (6) Oṃ vigour in my thighs. (7) Oṃ May my limbs be unhurt, may my body be united with my body (Oldenberg 1964, 275)!“

⁵⁷ Vgl. YV XXXVI.3.

⁵⁸ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „Oṃ Earth! Ether! Sky (Griffith 1990, 28)!“

⁵⁹ Saraswati 1976, 35-36.

⁶⁰ YV III.5.

⁶¹ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „Oṃ Earth! Ether! Sky! Like heaven in plenty and like earth in compass! Upon thy back, Earth, place of sacrificing to Gods, for gain of food I lay food-eating Agni (Griffith 1990, 28).“

⁶² Saraswati 1976, 36.

*oṃ udbudhyasvāgne prati jāgrhi tvamiṣṭāpūrte saṃ sṛjethāmayam ca |
asminsadhasthe adhyuttarasmin viśvedevā yajamānaśca sīdata ||*⁶³

May this fire rise and boom, may this fire and *yajamāna*, the performer of *yajña* accomplish the desired performances like *yajña* etc. and the other works of public utility. May the learned persons and the performer of *yajña* encircling north side take their seats on the *vedi* (Saraswati 1976, 36).⁶⁴

Sobald sich das Feuer im Opferbecken ausbreitet, soll der das Opfer ausführende Priester, in der rituellen Sequenz des Feuerholzzugebens (*samidhādhāna*), drei Stücke Sandel- oder *palaśa*-Holz in geklärte Butter (*ghṛta*) eintauchen. Jedes der Hölzer, welches jeweils eine Länge von etwa zehn Zentimeter haben soll, wird mit den entsprechenden Mantras ins Opferfeuer gegeben.⁶⁵

*oṃ ayanta idhma ātmā jātavedastenedhyasva vardhasva |
ceddha vardhaya cāsmān prajayā paśubhirbrahmavarcasenānnādyena samedhaya
svāhā ||*⁶⁶

idamagnaye jātavedase idanna mama ||7||

(1) This woodfuel is the power of endurance to fire which is present in all the created objects, by this it may be lighted and may increase its strength and in the same manner be it source of our progress blessed with offspring animals, knowledge, radiance, physical spiritual, and edible things like grains etc. Whatever is uttered herein is right.⁶⁷ This offered oblation is meant for Jātavedas Agni only, it is not for me (Saraswati 1976, 37).

*oṃ samidhāgniṃ duvasyata ghṛtairbodhāyatātithim |
āsmiṃ havyā juhōtana svāhā ||*⁶⁸

idamagnaye idanna mama ||2||

*oṃ susamidhāya śociṣe ghṛtaṃ tīvraṃ juhōtana |
agnaye jātavedase svāhā ||*⁶⁹

idamagnaye jātavedase idanna mama ||3||

(2) O performer and conductors of *yajña* (the *yajamāna* and *ṛtvik*, the priests) feed the permanently preserved fire with fuel, enkindle it with *ghee* and offer *havis* in it. Whatever is uttered herein is right.⁷⁰ This offered oblation is meant for Agni only, it is not for me.

⁶³ YV XV.54. Vgl. Fn 48. Hier sollte es es besser heißen: *oṃ udbudhyasvāgne prati jāgrhi tvamiṣṭā pūrte saṃ sṛjethāmayam ca | asmin sadhasthe adhyuttarasmin viśvedevā yajamānaśca sīdata ||*

⁶⁴ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „Oṃ Wake up, O Agni, thou, and keep him watchful. Wish and fruition, meet, and he, together. In this and in the loftier habitation be seated, All-Gods! and the Sacrificer (Griffith 1990, 239).“

⁶⁵ Saraswati 1976, 36-38.

⁶⁶ Vgl. ĀśvGS I.10.12.

⁶⁷ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „(1) Oṃ This fuel is thyself, O Jātavedas! Thereby burn thou and increase, and O burning one! Make us flourish and prosper through children, cattle, holy power and food “*svāhā*” (Sharma 1976, 154).“

⁶⁸ RV VIII.44.1.

⁶⁹ RV V.5.1.

⁷⁰ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „(2) Oṃ Huldiget Agni mit Brennholz, ermuntert den Gast mit Schmalz, opfert die Opfertgaben in ihm (Geldner 1951b, 358)!“

(3) O ye performers of *yajñas* and conducting priests! Offer purified molten *ghee* in the well-burnt enkindled fire which is present in all worldly objects. Whatever is uttered herein is right.⁷¹ This offered oblation is meant for the Jātavedas Agni only, it is not for me (Saraswati 1976, 37-38).

oṃ tantvā samidbhiraṅgiro ghr̥tena vardhayāmasi |
*bṛhacchocā yaviṣṭhya svāhā ||*⁷²
idamagnaye 'ṅgirase idanna mama ||4||

(4) With woodfuels and *ghee* we further inflame that fire which is present in all the organic and inorganic bodies and encourage this powerful fire to blaze more and more. Whatever is uttered herein is right.⁷³ This offered oblation is meant for the Aṅgiras Agni only, it is not for me (Saraswati 1976, 38).

Nun sollen die vorbereiteten Opfermaterialien, die sich in entsprechenden Gefäßen (*yajñapātra*) befinden, herbeigebracht werden. Begleitet durch die Rezitation des folgenden Mantras, gibt der Opferpriester mit Hilfe des kleinen Opferlöffels (*sruva*) fünf Opfergaben (*pañcāhuti*) geklärter Butter in das Opferfeuer:⁷⁴

oṃ ayanta idhma ātmā jātavedastenedhyasva vardhasva |
ceddha vardhaya cāsmān prajayā paśubhirbrahmavarcasenānnādyena samedhaya
*svāhā ||*⁷⁵
idamagnaye jātavedase idanna mama ||

This woodfuel is the power of endurance to fire which is present in all the created objects, by this it may be lighted and may increase its strength and in the same manner be it source of our progress blessed with offspring animals, knowledge, radiance, physical spiritual, and edible things like grains etc. Whatever is uttered herein is right.⁷⁶ This offered oblation is meant for Jātavedas Agni only, it is not for me (Saraswati 1976, 37).

Im Anschluss daran soll er in der rituellen Sequenz des *paryukṣaṇa* Wasser östlich, westlich und nördlich des Opferbeckens sowie in alle Richtungen sprenkeln und hierbei folgende Mantras rezitieren:⁷⁷

*oṃ adite 'numanyasva ||7||*⁷⁸
 (1) O Invisible Divinity! Please let us be according to you (Saraswati 1976, 38).⁷⁹
*oṃ anumate 'numanyasva ||2||*⁸⁰

⁷¹ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „(3) Oṃ Der wohlentzündeten Feuersglut opfert das scharfwirkende Schmalz, dem Agni Jātavedas (Geldner 1951b, 8)!“

⁷² YV III.3.

⁷³ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „(4) Oṃ Thee, such, O Aṅgiras, with brands and sacred oil we magnify. O very brilliant, Youthfullest (Griffith 1990, 27).“

⁷⁴ Saraswati 1976, 38.

⁷⁵ Vgl. ĀśvGS I.10.12.

⁷⁶ Vgl. Fn 67.

⁷⁷ Saraswati 1976, 39.

⁷⁸ Vgl. GobhGS I.3.1.

⁷⁹ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „(1) Oṃ Aditi! Give thy consent (Oldenberg 1964, 19)!“

⁸⁰ Vgl. GobhGS I.3.2.

(2) O Irrefragable Divinity! Please let us be according to you (Saraswati 1976, 38).⁸¹

*oṃ sarasvatyanumanyasva ||3||*⁸²

(3) O Divine Power (the Source of Knowledge)! Please let us be according to you (Saraswati 1976, 38).⁸³

oṃ deva savitaḥ pra suva yajñam pra suva yajñapatim bhagāya |

*divyo gandharvaḥ ketapūḥ ketaṃ naḥ punātu vācaspatirvācaṃ naḥ svadatu ||4||*⁸⁴

(4) O ye Savitar! (All-impelling Lord) for the sake of attaining felicity, speed onward our self-sacrificing acts and speed him onward who is engaged in protecting our self-sacrificing acts. May the Self-refulgent Lord, the upholder of the earth and other worlds who is the Purifier of reason purify our thoughts and may the Lord of speech sweeten our words which we utter me (Saraswati 1976, 38).⁸⁵

Erst jetzt darf das eigentliche Opfer (*homa*) an die Götter gegeben werden, welches von einer Serie von Opfergaben (*āhuti*) umrahmt wird. So erfolgt zunächst eine erste aus zwei Darreichungen bestehende Gabe geklärter Butter, die als *āghārāvājyāhuti* bezeichnet wird. Während die erste Gabe hierbei vom Opferpriester im nördlichen Bereich des Opferbeckens dargebracht wird, gibt man die zweite in den südlichen Teil des Opferfeuers. Anschließend sollen zwei *ājyabhāgāhutis* erfolgen – die ersten beiden Opfergaben, welche in das Zentrum des *yajñakuṇḍas* dargereicht werden. Begleitet werden diese Gaben durch folgende Mantras:⁸⁶

oṃ agnaye svāhā | idamagnaye idanna mama ||7||

*oṃ somāya svāhā | idaṃ somāya idanna mama ||2||*⁸⁷

(1) I offer this oblation in the praise of self-refulgent God or the fire, the positive electricity. Whatever is uttered herein is right. This offered oblation is meant for Agni only, it is not for me.

(2) I offer this oblation in the praise of Soma, the negative electricity. Whatever is uttered herein is right. This offered oblation is meant for Soma, it is not for me (Saraswati 1976, 40).⁸⁸

*oṃ prajāpataye svāhā | idaṃ prajāpataye idanna mama ||3||*⁸⁹

*oṃ indrāya svāhā | idamindrāya idanna mama ||4||*⁹⁰

(3) I offer this oblation in the praise of Prajāpati. Whatever is uttered herein is right. This offered oblation is meant for Prajāpati only, it is not for me.

⁸¹ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „(2) Oṃ Anumati! Give thy consent (Oldenberg 1964, 19)!“

⁸² Vgl. GobhGS I.3.3.

⁸³ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „(3) Oṃ Sarasvatī! Give thy consent (Oldenberg 1964, 19)!“

⁸⁴ YV XI.7.

⁸⁵ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „(4) Oṃ Savitar, having harnessed Gods who go to light and heavenly thought, who will create the lofty light – Savitar urge them on their way (Griffith 1990, 148)!“

⁸⁶ Saraswati 1976, 40-41.

⁸⁷ Vgl. YV XXII.27.

⁸⁸ Vgl. Fn 46. Die hier aufgezeigten Mantras können besser übersetzt werden: „(1) Oṃ Für Agni *svāhā*. Diese ist für Agni; diese ist nicht für mich. (2) Oṃ Für Soma *svāhā*. Diese ist für Soma; diese ist nicht für mich.“

⁸⁹ Vgl. YV XVIII.28.

⁹⁰ Vgl. YV XXII.27.

(4) I offer this oblation in the praise of Indra. Whatever is uttered herein is right. This offered oblation is meant for Indra only, it is not for me (Saraswati 1976, 41).⁹¹

Nun erst kann das eigentliche Opfer (*homa*) begonnen werden, welches wiederum durch eine erneute Sequenz der *āghārāvājyāhutis* und *ājyabhāgāhutis* abgeschlossen werden muss, die nun allerdings vom Opferveranstalter auszuführen sind.⁹²

Die den Opfervorgang abschließenden Sequenzen werden durch die Darreichung weiterer vier Opfergaben eingeleitet, die man als *vyāhṛti* bezeichnet. Begleitet durch die Rezitation folgender Mantras soll vom ausführenden Opferpriester je ein Butteropfer in das Opferfeuer dargebracht werden:⁹³

oṃ bhūragnaye svāhā | idamagnaye idanna mama ||1||
oṃ bhuvārāvāyave svāhā | idam vāyave idanna mama ||2||
oṃ svarādityāya svāhā | idamādityāya idanna mama ||3||
oṃ bhūrbhuvahḥ svaragnivāyavādityebhyaḥ svāhā |
*idamagnivāyavādityebhyaḥ idanna mama ||4||*⁹⁴

(1) I offer this oblation to know the *bhūḥ* which is closely connected with Agni. Whatever is uttered herein is beautiful and true. This oblation is meant for Agni only and it is not for me.

(2) I offer this oblation to know the *bhuvahḥ* which is closely connected with Vāyu the firmament. Whatever is uttered herein is beautiful and true. This oblation is meant for Vāyu only and it is not for me.

(3) I offer this oblation to know the *svahḥ* which is closely connected with Ādityā, the sun. Whatever is uttered herein is beautiful and true. This oblation is meant for Ādityā only and it is not for me.

(4) I offer this oblation to know the *bhur bhuvahḥ* and *svahḥ* collectively which are closely connected with Agni, Vāyu and Ādityā. Whatever is uttered herein is beautiful and true. This oblation is meant for Agni, Vāyu and Ādityā and it is not for me (Saraswati 1976, 41-42).⁹⁵

Eventuelle Ritualfehler, die im Laufe des vorangegangenen Opfervorgangs aufgetreten sind, können durch eine Opfergabe in Form von geklärter Butter oder gekochtem Reis getilgt werden. Bezeichnet wird diese als *sviṣṭakṛdāhuti* und erfolgt unter Rezitation des folgenden Mantras:⁹⁶

⁹¹ Vgl. Fn 46. Die hier aufgezeigten Mantras können besser übersetzt werden: „(3) Oṃ Für Prajāpati *svāhā*. Diese ist für Prajāpati; diese ist nicht für mich. (4) Oṃ Für Indra *svāhā*. Diese ist für Indra; diese ist nicht für mich.“

⁹² Saraswati 1976, 41.

⁹³ Saraswati 1976, 41-42.

⁹⁴ Die hier angeführten Mantras konnten in einer entsprechenden Form nicht verifiziert werden. Doch weisen sie einen klaren Bezug zu den mit dem häuslichen Opfer verbundenen *vyāhṛtis* auf, die in der Regel für die Anrufung verschiedener Wesen in den drei Welten (*triloka*) Verwendung finden. Vgl. ĀśvGS I.4.5-6; GobhGS II.1.25-26; HirGS I.3.4.

⁹⁵ Vgl. Fn 46. Die hier aufgezeigten Mantras können besser übersetzt werden: „(1) Oṃ Für *bhūḥ* Agni *svāhā*. Diese ist für Agni; diese ist nicht für mich. (2) Oṃ Für *bhuvahḥ* Vāyu *svāhā*. Diese ist für Vāyu; diese ist nicht für mich. (3) Oṃ Für *svahḥ* Ādityā *svāhā*. Diese ist für Ādityā; diese ist nicht für mich. (4) Oṃ Für *bhūrbhuvahḥ svahḥ* Agni, Vāyu und Ādityā *svāhā*. Diese ist für Agni, Vāyu und Ādityā; diese ist nicht für mich.“

⁹⁶ Saraswati 1976, 42.

*om yadasya karmaṇo 'tyarīcaṃ yadvānyūnamihākaram |
 agniṣṭat sviṣṭakṛd vidyāt sarvaṃ sviṣṭaṃ suhutaṃ karotu me |
 agnaye sviṣṭakṛte suhutaḥ sarvaprāyaścittāhutīnāṃ kāmānāṃ samarddhayitre
 sarvānaḥ kāmāntsamarddhaya svāhā ||*⁹⁷
idamagnaye sviṣṭakṛte idanna mama ||

Whatever, in this performance, I have done going out of the procedure, whatever I have left of it with negligence let all that be traced out and corrected by the learned man who knows to perform the act in noble way. May He perfect our acts to befit them in the procedure adopted to serve the *yajñāgni* which fulfils the desired ends of *yajamāna*, for which sake all the oblations of resipiscence are offered and which is the source of producing good and is eater of the offered oblations. May He fulfil our aspirations. Whatever is uttered herein is right. The oblation offered in the fire of *vedi* is meant for Sviṣṭakṛt Agni, it is not for me (Saraswati 1976, 42).⁹⁸

Gefolgt wird diese Opfergabe von einem weiteren Butteropfer an Prajāpati mit den Worten:⁹⁹

*om prajāpataye svāhā | idaṃ prajāpataye idanna mama ||*¹⁰⁰

I offer this oblation in the praise of Prajāpati. Whatever is uttered herein is right. This offered oblation is meant for Prajāpati only, it is not for me.¹⁰¹

Ferner sollen vier weitere Opfergaben in Form von geklärter Butter, die man als *pavamānāhutis* bezeichnet, unter der Rezitation folgender vier Mantras an Pavamāna dargebracht werden:¹⁰²

*om bhūrbhuvahḥ svaḥ | agna āyūṃṣi pavasa ā suvorjamaṣaṃ ca naḥ |
 āre bādhasva ducchunāṃ svāhā | idamagnaye pavamānāya idanna mama ||1||
 om bhūrbhuvahḥ svaḥ | agnirṛṣiḥ pavamānaḥ pāñcajanyaḥ purohitaḥ |
 tamīmahe mahāgayam svāhā | idamagnaye pavamānāya idanna mama ||2||
 om bhūrbhuvahḥ svaḥ | agne pavasva svapā asme varcaḥ suvīryam |
 dadhad rayiṃ mayi poṣaṃ svāhā | idamagnaye pavamānāya idanna mama ||3||*¹⁰³
*om bhūrbhuvahḥ svaḥ | prajāpate na tvadetānyanyo viśvā jātāni paritā babhūva |
 yatkāmāste juhūmastanno astu vayaṃ syāma patayo rayīnāṃ svāhā |
 idaṃ prajāpataye idanna mama ||4||*¹⁰⁴

(1) God is existent, conscious and all-blissful. By His grace may the fire be means of protection for us, may it give to us strength and grains and keep away from us all sorts

⁹⁷ Vgl. ĀśvGS I.10.22.

⁹⁸ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „Om What I have overdone and what I have underdone, all that may that Agni Sviṣṭakṛt who knows it make well sacrificed and well offered for me. To Agni Sviṣṭakṛt, to him who offers oblations for all expiations so that they are well offered, and to him who helps us obtain our desires! Make us in all our efforts succesful (Sharma 1976, 155). Diese ist für Agni Sviṣṭakṛt; diese ist nicht für mich.“

⁹⁹ Saraswati 1976, 42.

¹⁰⁰ Vgl. YV XVIII.28.

¹⁰¹ Eine Übersetzung lag an dieser Stelle im bearbeiteten Text nicht vor und wurde der Vollständigkeit wegen von der Autorin ergänzt. Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „Om Für Prajāpati *svāhā*. Diese ist für Prajāpati; diese ist nicht für mich.“

¹⁰² Saraswati 1976, 42-44.

¹⁰³ Vgl. RV IX.66.19-21.

¹⁰⁴ Vgl. RV X.121.10.

of evils and persons of evil designs. Whatever is uttered herein is right. The oblation offered in the fire of the *vedi* is meant for Pavamāna Agni only, it is not for me.

(2) God is existent, conscious and all-blissful. It is by His grace that this fire becomes the source of our seeing; it is best purifier, applicable in *yajña* by five kinds of men: four *varṇas* and those who do not come in *varṇa* category; it is present in everything from very beginning and may we know to utilize this powerful element in our work. Whatever is uttered herein is right. The oblation offered in the fire of the *vedi* is meant for the Pavamāna Agni, it is not for me.

(3) God is existent, conscious and all-blissful. By His grace may this fire which serves multifarious purposes, being the source of wealth and energy for us, give us strength and physical radiancy. Whatever is uttered herein is right. The oblation offered in the fire of the *vedi* is meant for Pavamāna Agni, it is not for me.¹⁰⁵

(4) God is existent, conscious and all-blissful. It is by His grace and power that the fire protecting all the subjects of the world has none as its equal to over-power those worldly objects which are created. May this fire used in *yajña* be the means of fulfilling our those aspirations for which we enkindle it and we may be the possessors of all kinds of riches. Whatever is uttered herein is right. The oblation offered in the fire of the *vedi* is meant for the Prajāpati only, it is not for me (Saraswati 1976, 43-44).¹⁰⁶

Weitere acht Opfergaben (*āhuti*) geklärter Butter, die in Verbindung mit allen glückverheißenden rituellen Handlungen erfolgen sollen, sind im Folgenden erforderlich und werden von der Rezitation folgender acht Mantras begleitet:¹⁰⁷

om tvanno agne varuṇasya vidvān devasya heḍo 'vayasisiṣṭhāh |
yajiṣṭho vahnitamah sośucāno viśvā dveṣāṃsi pra mumugdhyasmat svāhā ||
idamagnivaruṇābhyām idanna mama ||7||¹⁰⁸
om sa tvaṃ no agne 'vamo bhavotī nediṣṭho asyā uṣaso vyuṣṭau |
ava yakṣva no varuṇaṃ rarāṇo vihi mṛḍikaṃ suhabo na edhi svāhā ||
idamagnivaruṇābhyām idanna mama ||2||¹⁰⁹
om imaṃ me varuṇa śrudhī havamadyā ca muḍaya |
tvām vasyurācake svāhā ||
idaṃ varuṇāya idanna mama ||3||¹¹⁰
om tattvā yāmi brahmaṇā vandamānastadāśāste yajamāno havirbhiḥ |

¹⁰⁵ Vgl. Fn 46. Die hier aufgezeigten Mantras können besser übersetzt werden: „(1) O Agni, du läuterst uns Lebenskraft zu; weise uns Stärkung und Labung zu! Halte das Unheil weit ab (Geldner 1951c, 54)! Diese ist für Pavamāna Agni; diese ist nicht für mich. (2) Der sich läuternde Soma ist Agni, der Rṣi, der über die fünf Völker gesetzte Vormund. Ihn bitten wir um großen Hausstand (Geldner 1951c, 54). Diese ist für Pavamāna Agni; diese ist nicht für mich. (3) O Agni, du der Guteswirker, läutere uns Ansehen und die Meisterschaft herbei, mir Reichtum und Zuwachs bringend (Geldner 1951c, 54)! Diese ist für Pavamāna Agni; diese ist nicht für mich.“

¹⁰⁶ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „(4) Prajāpati, kein anderer als du umspannt (schützend) alle diese Geschöpfe. Mit welchem Wunsche wir dir opfern, der werde uns zuteil! Wir möchten Gebieter von Reichtümern sein (Geldner 1951c, 349)! Diese ist für Prajāpati; diese ist nicht für mich.“

¹⁰⁷ Saraswati 1976, 44-46.

¹⁰⁸ Vgl. RV IV.1.4.

¹⁰⁹ Vgl. RV IV.1.5.

¹¹⁰ Vgl. RV I.25.19.

ahedaṃāno varuṇeha bodhyuruśaṃsa mā na āyuh pramoṣiḥ svāhā ||
idaṃ varuṇāya idanna mama ||4||¹¹¹
om ye te śataṃ varuṇaye sahasraṃ yajñiyāḥ pāsā vitatā mahāntaḥ |
tebhirno 'dya savitota viṣṇurviśve muñcantu marutaḥ svarkkāḥ svāhā ||
idaṃ varuṇāya savitre viṣṇave viśvebhyo devebhyo marudbhyaḥ svarkkebhyaḥ idanna
mama ||5||¹¹²
om ayāścāgne 'syanaḥśastipāśca satyamit tvamayāsi |
ayā no dhehi bheṣajaṃ svāhā ||
idamagnaye ayase idanna mama || 6||¹¹³
om uduttamaṃ varuṇa pāsamasṃmadavādhamam vimadhyamam śrathāya |
athā vayamādiya vrate tavānāgaso aditaye syāma svāhā ||
idaṃ varuṇāyādityāyāditaye ca idanna mama ||7||¹¹⁴
om bhavatan naḥ samanasau saceta sāvarepasau |
mā yajñam hiṃ siṣṭam mā yajñapatim jātavedasau śivau bhavatamadya naḥ svāhā ||
idaṃ jātavedobhyām idanna mama ||8||¹¹⁵

(1) Agni, the animal heat functioning in the body for our benefit does not deviate from the course adopted by the vital air which is also an important functionary in our body. This as the source of corporeal and corpuscular organization, and most powerful force of subsistence strengthening all our activities keeps away from us all kinds of diseases. Whatever is uttered herein is right. The oblation offered in the fire of *vedi* is meant for Agni and Varuṇa, it is not for me.¹¹⁶

(2) That this Agni is our protector by its operations of protection, resident in our bodies nearest to us it enlivens our vital air. Strengthening our activities it keeps everything right to give us pleasure. It is fit for our good words. Whatever is uttered herein is right. The oblation offered in the fire of the *vedi* is meant for Agni and Varuṇa, it is not for me.¹¹⁷

(3) Varuṇa, the air communicates our words to others to make it audible to them, it gives us pleasure by its activities. We, desirous for our well-being, praise its various properties to take into our use. Whatever uttered herein is right. The oblation offered in the fire of the *vedi* is meant for only Varuṇa, it is not for me.¹¹⁸

(4) We desire to attain long life from the Varuṇa, the vital air, performer of *yajñas* pronouncing Vedic hymns desires to attain that by offering oblations, and keeps in

¹¹¹ Vgl. ṚV I.24.11.

¹¹² Vgl. ApŚS III.13.1a.

¹¹³ Vgl. ApŚS III.11.2.

¹¹⁴ Vgl. ṚV I.24.15.

¹¹⁵ Vgl. ŚB III.4.1.24.

¹¹⁶ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „Als Kundiger mögest du, Agni, den Groll des Gottes Varuṇa für uns abbitten. Du, der beste Opferer und Fahrer, hellbrennend, nimm von uns alle Feindschaften (Geldner 1951a, 413)! Diese ist für Agni und Varuṇa; diese ist nicht für mich.“

¹¹⁷ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „Sei du, Agni, uns nahe mit deiner Hilfe, (uns) der Nächste bei dem Aufgang dieser Morgenröte. Versöhne bereitwillig den Varuṇa mit uns, sei zur Barmherzigkeit geneigt, sei für uns leicht zu errufen (Geldner 1951a, 413)! Diese ist für Agni und Varuṇa; diese ist nicht für mich.“

¹¹⁸ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „Erhör, o Varuṇa, diesen Ruf von mir und sei heut barmherzig! Nach dir verlange ich hilfeschend (Geldner 1951a, 27). Diese ist für Varuṇa; diese ist nicht für mich.“

balance, this praiseworthy Varuṇa fulfils our desires and gives to us long life. Whatever is uttered herein is right. The oblation offered in the fire of the *vedi* is meant for Varuṇa, it is not for me.¹¹⁹

(5) The Savitar, Savitar Prāṇa, the Viṣṇu, the Vaiṣṇava Prāṇa and the brilliant Maruta, the Maruta Prāṇa save us today from those hundred and those thousand great bodily and worldly obstacles of the Varuṇa which are extending throughout. Whatever is uttered herein is right. The oblation offered in the fire of the *vedi* is meant for Varuṇa, Savitar, Viṣṇu and Svarka Maruta, it is not for me.¹²⁰

(6) Agni is pervading in inner world and outer world both, it is the purifier of dirty things; it is for the benefit of all, it is quite true, it carries the substance of oblations to all the physical forces, and it provides us with the remedy through *yajña*. Whatever is uttered herein is right. The oblation offered in fire of the *vedi* is meant for Ayas Agni, it is not for me.¹²¹

(7) Varuṇa, the vital air throws away physical impediments developed in the upper part of our body, middle part of our body and lower part of our body. We should adhere to the ways of Ādityā and obey the laws of nature inviolably. Whatever is uttered herein is right. The oblation offered in fire of the *vedi* is meant for Varuṇa, Ādityā and Aditi, it is not for me.¹²²

(8) May Jātavedas, the outer and inner *agnis* be the source of our mental concordance, around consciousness and perfection, may they be source of protection of our *yajñas* and the performer of *yajña* and may they be auspicious for us on this occasion. Whatever is uttered herein is right. The oblation offered in the fire of the *vedi* is meant for the two Jātavedas, it is not for me (Saraswati 1976, 45-46).¹²³

Erst jetzt darf der ausführende Priester die abschließende Opfergabe (*pūrṇāhuti*) darbringen. Hierbei füllt er den Opferlöffel unter der Rezitation des folgenden Mantras mit geklärter Butter:

oṃ sarvaṃ vai pūrṇaṃ svāhā |

¹¹⁹ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „(4) Oṃ Das erbitte ich, mit beschwörendem Worte freundlich zuredend, das wünscht sich der Opfernde mit seinen Opferspenden: Sei hier ohne Groll, Varuṇa! Du, dessen Worte weithin gelten, raub uns nicht das Leben (Geldner 1951a, 26)! Diese ist für Varuṇa; diese ist nicht für mich.“

¹²⁰ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „Die hundert und die tausend Stricke des Opfers, die du an vielen Stellen ausgespannt hast, o Varuṇa, von diesen sollen uns Indra Savitṛ und Viṣṇu, die Allgötter und die Maruts, zum Heile, lösen (Caland 1921, 91). Diese ist für Varuṇa, Savitar, Viṣṇu, die Allgötter, die Maruts und Svarkas; diese ist nicht für mich.“

¹²¹ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „Behende bist du, o Agni, und frei von Tadel; in Wahrheit bist du behende; durch behenden Geist gestützt, fährst du behende die Opfergabe. O behender Agni, verleihe uns Arznei (Caland 1921, 91). Diese ist für Ayas Agni; diese ist nicht für mich.“

¹²² Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „Löse die oberste Schlinge von uns, o Varuṇa, löse die unterste ab, löse die mittlere auf! Dann wollen wir, Sohn der Aditi, in deinem Dienste vor Aditi sündlos sein (Geldner 1951a, 26). Diese ist für Varuṇa, Ādityā und Aditi; diese ist nicht für mich.“

¹²³ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „For our sake be ye two (fires) friendly to another, of one mind, unblemished! Injure not the sacrifice, nor the lord of the sacrifice! Be gracious unto us this day, ye knowers of beings (Eggeling 1885, 92)! Diese ist für die beiden Jātavedas; diese ist nicht für mich.“

May all this be exactly accomplished (Saraswati 1976, 47).¹²⁴

Dann sollen mit drei Mantras drei abschließende Opfergaben, die hier nicht weiter spezifiziert sind, dargebracht werden:¹²⁵

oṃ bhūrbhuvah svaḥ |
kayā naścitra ābhuvadūtī sadā vṛdhaḥ sakhā |
kayā śaciṣṭhayā vṛtā ||1||
oṃ bhūrbhuvah svaḥ |
kastvā satyo madānām maṃhiṣṭho matsadandhasaḥ |
dṛdhā cidāruje vasu ||2||
oṃ bhūrbhuvah svaḥ |
abhī ṣu ṇaḥ sakhīnāmavitā jaritṛṇām |
śatambhavāsyūtaye ||3||¹²⁶

(1) God is existent, conscious and all-blissful. He is always mature, unique and friend of all. May He come to help with His pleasant protection and in auspicious intelligent manner.

(2) God is existent, conscious and all-blissful. God, the greatest possessor of blessedness is true and all-beatitude. O man! It is He who may make you happy and courageous with his power to overcome the internal enemies firmly.

(3) O Lord! You are the protector of the eulogizers who have attained great intimacy with you. Please come to our protection hundred times (Saraswati 1976, 47-48).¹²⁷

Mit Darreichung der letzten Opfergabe endet das eigentliche Ritual. Nun sind die Priester und all diejenigen, die zum Gelingen des Opfers beigetragen haben, zu entlohnen. Hierbei soll der Opferveranstalter, seinem Vermögen angemessen, Nahrungsmittel, Töpfe, Kleidung, Geld oder andere Geschenke ausgeben. Erst im Anschluss sollen die Familienangehörigen von den verbleibenden Opfergaben zu sich nehmen. Wenn der Opferveranstalter es wünscht, kann er auch allen Anwesenden Speisen anbieten. Wichtig ist, dass am Ende alle den Opferplatz zufrieden verlassen.¹²⁸

¹²⁴ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „For the full means everything (Eggeling 1900, 349) *svāhā*.“

¹²⁵ Saraswati 1976, 47-48.

¹²⁶ RV IV.31.1-3.

¹²⁷ Vgl. Fn 46. Das hier aufgezeigte Mantra kann besser übersetzt werden: „(1) Mit welcher Hilfe wird uns der wunderbare, immer fördernde Freund beistehen, mit welchem mächtigsten Gefolge? (2) Welcher echte unter den Räuschen und freigebigste (Rausch) des Tranks wird dich berauschen, so dass du auch die verschlossenen Schätze erbrichst? (3) Nimm uns fein, als Gönner deiner Freunde, der Sänger, mit deinen hundert Hilfen in Obhut (Geldner 1951a, 459).“

¹²⁸ Saraswati 1976, 48-49.

Tabelle 1: Rituelle Sequenzen des neu-vedischen Opfers nach Svāmī Dayānanda Sarasvatī

1. Wahl des Opferpriesters (<i>rtvikvaraṇa</i>)	10. Opfer (<i>homa</i>)
2. Mundspülung (<i>ācamana</i>)	11. Ausruf bestimmter Opferformeln (<i>vyāhrti</i>)
3. Reinigen (<i>mārjana</i>)	12. Opfergabe für Sviṣṭakṛt (<i>sviṣṭakṛdāhuti</i>)
4. Schichtung des Feuerholzes (<i>samidhācayana</i>)	13. Opfergabe an Prajāpati (<i>prajāpatyāhuti</i>)
5. Entzünden des Feuers (<i>agnisthāpana</i>)	14. Opfergabe für Pavamāna (<i>pavamānāhuti</i>)
6. Fächeln (<i>vyajana</i>)	15. acht Opfergaben (<i>āhuti</i>)
7. Feuerholzzugeben (<i>samidhādāna</i>)	16. letzte Opfergabe (<i>pūrṇāhuti</i>)
8. fünf Opfergaben (<i>pañcāhuti</i>)	17. drei Opfergaben (<i>āhuti</i>)
9. Besprenkelung (<i>paryukṣaṇa</i>)	18. Opferlohn (<i>dakṣiṇā</i>)

Diese relativ knappe Darlegung einer Ritualstruktur, wie sie in Tabelle 1 zusammengefasst wird, lässt verschiedene Auffälligkeiten erkennen. Zunächst ist eine, im Vergleich zu Darstellungen in den frühen Textquellen, nur kurz erläuterte Wahl des Opferpriesters (*rtvikvaraṇa*) zu nennen. Der Priester musste, gemäß Svāmī Dayānanda Sarasvatī, lediglich die Fähigkeit besitzen, das Ritual ausführen zu können und positive Charaktereigenschaften mit sich bringen. Die diesbezüglich in den Śrauta- und Gṛhyasūtras niedergelegten Kriterien waren wesentlich restriktiver. So musste ein ausführender Priester einer gelehrten Familie entstammen und über ein in die Tiefe gehendes rituelles Wissen verfügen. Ebenso sollte er für sein moralisches Verhalten und seine Rechtschaffenheit bekannt sein. Ein weiteres bei der Wahl zu beachtendes Kriterium war die Gesundheit des ausführenden Priesters sowie dessen körperliche Unversehrtheit.¹²⁹ Dayānanda Sarasvatīs Festlegung der priesterlichen Eigenschaften ist beinahe auf eine jede Person anwendbar, die sich im Vorfeld mit der Praxis des Opferrituals auseinandergesetzt hat. Faktisch muss dieser lediglich über Sanskritkenntnisse verfügen. Die von Dayānanda Sarasvatī angeführte Benennung der Priester orientiert sich an Begrifflichkeiten der Śrautasūtras,¹³⁰ doch wurden deren Tätigkeiten, im Gegensatz zu früheren Zeiten, nicht weiter spezifiziert. Die Bezeichnung versucht eine Verbindung zur Vergangenheit herzustellen, was der hier dargelegten Form des Rituals vermutlich Authentizität verleihen soll. Das Anbieten eines bereitgestellten Sitzes (*āsana*) weist eindeutige Parallelen zu Gobhila-Gṛhyasūtra auf.¹³¹

Auch die beiden Reinigungssequenzen, *ācamana* und *mārjana*, orientieren sich an in den Śrauta- und Gṛhyasūtras festgelegten Vorgaben.¹³² In beiden Fällen handelt es sich um minimalistische Formen der Reinigung, die von einem jeden Teilnehmer am Ritual auch ohne Vorkenntnisse leicht ausgeführt werden können und somit praktisch jeden zur Teilnahme am Opfer befähigen.

¹²⁹ BaudhŚS II.3; ĀśvGS I.23.1.

¹³⁰ Hinweise zum *brahman* finden sich in ĀpŚS XXIV.1.16-19 und ĀśvŚS I.1.14, zum *adhvaryu* in ĀpŚS I.8.3, XXIV.1.16-19, XXIV.1.24, und KŚS I.8.29, zum *udgātṛ* in ĀpŚS XXIV.1.16-19 und zum *brahman* in BhŚS III.15.3, 7.

¹³¹ GobhGS I.6.15.

¹³² Zum *ācamana* siehe GobhGS I.1.2, I.2.7, 8 und KhādGS I.1.9; zum *mārjana* siehe BhŚS III.2.6 und IV.16.1.

Ähnliches lässt sich in Bezug auf die dargelegten Sequenzen der Schichtung und des Entzündens des Feuerholzes (*samidhācayana* und *agnisthāpana*) sowie des Fächelns des Feuers (*vyajana*) und des Zugebens weiterer Holzstücke (*samidhādhanā*) feststellen, die Dayānanda Sarasvatī in einer einfachen und knappen Art beschrieb. Eingeleitet werden diese Abschnitte durch die Rezitation der vier *vyāhrtis om bhūr bhuvah svaḥ*, die den Teilnehmern als Teil des Gāyatrī-Mantras bekannt sind und eine gewisse Vertrautheit mit dem Ritual hervorrufen.¹³³ Die traditionelle Regelung, dass diese nur von hochkastigen Hindus ausgesprochen werden dürfen, wird hier außer Kraft gesetzt. Die weiteren in diesem Zusammenhang rezitierten Mantras, die aus dem Ṛgveda und Yajurveda stammen, legen kurz die Absicht der jeweiligen Ritualhandlung dar.

Die Darreichung der fünf Opfergaben (*pañcāhuti*) sowie die sich daran anschließende Besprenkelung des Opferbeckens (*paryukṣaṇa*) orientieren sich an Vorgaben des häuslichen Rituals, wohingegen die das eigentliche Opfer (*homa*) umrahmenden Gaben geklärter Butter, die Dayānanda Sarasvatī als *āghārāvājyāhuti* und *ājyabhāgāhuti* bezeichnete, auf mit dem öffentlichen Opfer in Verbindung stehende Praktiken zurückgehen.¹³⁴ Es ist zu vermuten, dass diese hier eingefügt wurden, um den öffentlichen Charakter der dargelegten Ritualstruktur zu unterstreichen.¹³⁵ Auf eine Beschreibung des eigentlichen *homas* verzichtete Dayānanda Sarasvatī – vermutlich da diese mit dem häuslichen Ritual in Verbindung stehende Handlung den Teilnehmern weitreichend bekannt war. Ebenso sind die den Opfervorgang abschließenden *vyāhrtis* und das *sviṣṭakṛdāhuti* dem häuslichen Ritual zuzuordnen, was eine über die Anführung der zu rezitierenden Mantras hinausgehende Beschreibung des Rituals ebenfalls zweitrangig werden lässt.¹³⁶ Ein interessanter Aspekt zeichnet sich mit der Sequenz der *pavamānāhuti* ab. In den Textquellen fand das Opfer an Pavamāna sowohl in Verbindung mit dem *agnyādhāna* als auch mit dem Somaopfer Verwendung, das nach traditioneller Vorstellung als Höhepunkt des vedischen Rituals charakterisiert wurde.¹³⁷ Es ist denkbar, dass Dayānanda Sarasvatī mit Aufnahme dieser Opfersequenz eine Erhöhung der Bedeutung des Opfers anstrebte. Die weiteren acht Opfergaben (*āhuti*), die in Verbindung mit glückverheißenden, zum Großteil aus dem Ṛgveda stammenden Mantras, erfolgen, sowie die das Ritual abschließenden Mantras, untermauern noch einmal durch ihre Herkunft den Bezug zum vedischen Ritual. Hinsichtlich des Opferlohns (*dakṣiṇā*) orientierte sich Dayānanda Sarasvatī an der traditionellen Vorgabe, dass die Priester in einer angemessenen Form zu entschädigen seien.¹³⁸

Insgesamt lässt sich die Tendenz der Öffnung des Rituals für eine breite Öffentlichkeit erkennen. Damit einher geht einerseits eine Simplifizierung der grundlegenden Ritualstruktur, andererseits intendiert man durch die Aufnahme verschiedener dem *śrauta*-Opfer entspringender Ritualelemente eine Bedeutungsverstärkung dieses neu-vedischen Opferrituals.

¹³³ Vgl. Lipner ²2010, 66-67.

¹³⁴ Vgl. Ranade 2006, 103, 105.

¹³⁵ Die *āghārāvājyāhuti* stehen in Verbindung zu ĀpŚS II.12.7, II.14.1 und II.19.9; die *ājyabhāgāhuti* beziehen sich auf ĀpŚS II.18.1-8.

¹³⁶ Vgl. HirGS I.3.4.

¹³⁷ Vgl. Dange 2000, Bd. 1, 42-48; Ranade 2006, 223; Vgl. Kap. 1.4.

¹³⁸ Vgl. Kap. 1.4.

3. Das vedische Opfer im heutigen Indien

3.1 Politisch motivierte und kommerzialisierte Formen des vedischen Opfers

Im folgenden Abschnitt werden politisch motivierte und kommerzialisierte Formen des neu-vedischen Opfers im Vordergrund stehen. Das politisch motivierte Opfer wird hierbei sowohl anhand verschiedener in der Forschungsliteratur dokumentierter Berichte als auch mit Hilfe eines umfassend erörterten Beispiels eines Opferrituals dargestellt, das von Śrī Bālak Yogeśvara Dās Jī Mahārāj während der Kumbha Melā 2010 in Haridwar initiiert wurde. Eine kommerzialisierte Form des vedischen Opfers wird anhand eines Beispiels eines von Śrī Śivakumāra Svāmījī veranstalteten Rituals aufgezeigt, das in den Jahren 2009 und 2010 in Bangalore dokumentiert werden konnte. Abschließend werden beide Formen des Opfers in den Kontext der vorliegenden Arbeit eingeordnet.

3.1.1 Das politisch motivierte vedische Opfer in der Literatur

Wenngleich Svāmī Dayānanda Sarasvatī das vedische Opfer nicht direkt als politisch motivierte Form des Rituals einsetzte, sondern dieses in erster Linie als gemeinschaftsbildendes Element der Ārya Samāj verstand, so wurde es doch zu einem unmittelbaren Vorläufer politisch motivierter Ritualhandlungen, die das 20. und 21. Jahrhundert dominieren sollten.

Eindeutig politisch motivierte Formen des vedischen Opfers lassen sich ab den späten 1950er Jahren nachweisen. Die *Times of India* berichtete beispielsweise von einem großen vedischen Opfer (*mahāyajña*), welches am 27. November 1957 ausgeführt wurde, um in Zeiten des Wettrüstens eine nukleare Bedrohung abzuwenden. So versammelten sich auf Einladung eines früheren Gouverneurs von Bombay 500 *sādhus* und *paṇḍits*, die den Göttern opferten, um diese zu bitten, der Menschheit eine „spirituelle Stärke“ zu verleihen, die nötig wäre, um diese vom „Bösen“ zu befreien.¹³⁹ Die politische Konnotation des Opfers verdeutlichte ein unbekannter von Klaus Klostermaier zitierter Autor, indem er auf eine vom Westen ausgehende nukleare Gefahr verwies, die es durch das vedische Opfer zu bekämpfen galt:

In the West, people talk of peace; they hold an atom bomb in one hand and a peace-dove in the other. Thus peace was destroyed. But in the East the guiding principle is

¹³⁹ Klostermaier 1989, 151.

pañca śīla [sic!], which has its deep roots in the moral and spiritual tradition of the East.

This is the true way to peace (Klostermaier 1989, 455).¹⁴⁰

Wenngleich das vedische Opfer von Seiten des indischen Organisators wohl nicht ernsthaft als Mittel zur Abwehr gedacht war, so wurde in diesem Zusammenhang die vedische bzw. hinduistische Religion als dem Westen moralisch überlegen dargestellt, deren Werte es zu verbreiten galt.

Von einem unmittelbar von einer politischen Partei inszenierten vedischen Opfer berichtete das indische Wochenmagazin *Blitz*. So wurde im April 1970 von Politikern der Bhāratiya Janasangh ein vedisches Opfer veranstaltet, welches sich zum Ziel setzte, Indirā Gāndhī durch die Rezitation vedischer Mantras zu töten. Wenngleich das Unternehmen aufgrund des vorzeitigen Ablebens des ausführenden Priesters von keinerlei Erfolg gekrönt war, so verdeutlichte es dennoch eine Verknüpfung von Religion und Politik in einer bisher nie dagewesenen radikalisierten Art und Weise.¹⁴¹

Einen ersten Höhepunkt erfuhr diese Entwicklung 1983, als der Viśva Hindū Pariṣad (VHP) ein einmonatiges *ekātmatā yajña* („Opfer für die Einheit“) inszenierte. Obwohl dieses Opfer kein bloßes Feueropfer darstellte, sondern vielmehr eine Kombination populärer Riten und Symbole verkörperte, war dieses Konstrukt eindeutig eine der ersten einer Massenmobilisierung dienenden hindu-nationalistischen Agitationen.¹⁴² Wie Lise McKean berichtete, wurde das *ekātmatā yajña* durch geschickt inszenierte Prozessionen (*yātrā*) dominiert, die das gesamte Land ergreifen sollten. So leitete man eine Prozession vom nördlichen Kathmandu ins südliche Rameshwaram, eine zweite vom westlichen Ganga Sagar ins östliche Somnath und eine dritte vom nördlichen Haridwar über Delhi an die südliche Spitze Indiens nach Kanyakumari. Gleichzeitig wurden über dreihundert kleinere regionale *yātrās* organisiert. Angeführt von Wagen (*ratha*), in welchen Schreine der pan-indischen Göttinnen Bhāratmātā und Gaṅgāmātā sowie riesige rituelle Gefäße mit Gangeswasser installiert wurden, zielten diese Prozessionen gemäß des VHP auf die Förderung einer nationalen Identität und nationalen Einheit.¹⁴³ Neben einer nationalen Symbolik, die gemäß van der Veer auf unstrittige Elemente setzte, welche auf eine Maximierung der Teilnehmerschaft und eine Minimierung möglichen Konfliktpotentials zwischen unterschiedlichen Sekten und Doktrinen aus war, bediente man sich einer mit dem vedischen Opfer in Verbindung stehenden

¹⁴⁰ Der Begriff *pañca śīla* bezeichnet in diesem Zusammenhang fünf (*pañca*) Verhaltensregeln (*śīla*) der internationalen Außenpolitik, die im April 1954 in einer chinesisch-indischen Präambel zwischen Zhōu Ēnlái und Javāharlāl Nehrū bezüglich des Handels mit Tibet festgesetzt worden sind: (1) gegenseitige Achtung der territorialen Integrität und Souveränität; (2) Nichtangriffspakt; (3) Nichteinmischung in innerstaatliche Angelegenheiten; (4) Gleichberechtigung und Achtung beiderseitiger Interessen; (5) friedliche Koexistenz und wirtschaftliche Zusammenarbeit. Die wahre Herkunft dieser Verhaltensregeln geht jedoch nicht, wie ihre Bezeichnung zunächst vermuten lässt, auf eine buddhistische Ethik zurück, sondern steht vielmehr mit den Prinzipien einer internationalen Außenpolitik in Verbindung, wie sie von den westlichen Staaten geprägt worden ist. Doch wäre eine Anerkennung dieser Grundsätze in der damaligen Zeit undenkbar gewesen, weshalb man diese mit diesem Begriff zu umreißen versucht und dem Konzept somit gleichzeitig eine vermeintlich geschichtsträchtige Signifikanz verleiht. Vgl. Bozeman 1958, 258.

¹⁴¹ Klostermaier 1989, 151, 455.

¹⁴² Vgl. Katju ²2010.

¹⁴³ McKean 1996, 116-117.

Rhetorik, welche die Wiederherstellung der Einheit des Landes als bedeutendste Intention des Opfers aufführte, die nicht nur das Wohlergehen des Einzelnen sondern das Wohl der Gesellschaft zum Ziel hatte.¹⁴⁴ Verbindungen zur Politik wurden von den Veranstaltern konsequent zurückgewiesen, wenngleich zahlreiche Landtagsabgeordnete als Gäste über die Zeremonien wachten.¹⁴⁵ Tatsächliche Feueropfer wurden schließlich an namhaften Orten ausgeführt, durch welche man die Prozessionen führte. So berichtete Lise McKean von einem im Rahmen dieser Kampagne in Haridwar inszenierten vedischen Opfer, das der VHP geschickt für seine Zwecke einzusetzen wusste. Die Veranstaltung begann zum Zeitpunkt der Morgendämmerung mit der Verehrung der Sonne, welche die Organisation als essentielles Ritual betrachtete, das es von allen Hindus täglich zu praktizieren galt. Während dieser einführenden rituellen Handlung füllte der damalige VHP-Präsident Mahārāṇā Bhāḡvat Singh Mevār das die Prozession begleitende rituelle Gefäß mit Gangeswasser, ehe dieses zusammen mit den die Göttinnenstatuen beinhaltenden Wagen im Dakṣeśvara Mahādev Tempel geweiht wurde. In einer von Asketen und religiösen Führern begleiteten Prozession wurden diese von dort zum Har-kī-Paurī Ghāṭ gebracht, wo sich eintreffende Funktionäre des VHP anschlossen, um zusammen mit den Priestern ein gemeinsames vedisches Feueropfer auszuführen. Die rituellen Handlungen, die zahlreiche Gläubige anlockten, zogen sich bis in den späten Nachmittag und wurden bei einsetzender Abenddämmerung mit einer gemeinsamen Gaṅgārātī abgeschlossen.¹⁴⁶ Wenngleich das vedische Opfer in diesem Konstrukt nur eine Nebenrolle zu spielen schien, so wurde dieses sonst an einen festen Ort gebundene Ritual geschickt durch populäre Elemente erweitert, die es ermöglichten, das Opfer zu einem mobilen landesweiten Ereignis werden zu lassen.

Vedische Opfer, in welchen Partei-Funktionäre als Opferveranstalter und somit Sponsoren in Erscheinung treten, sind inzwischen beinahe alltäglich geworden. So stört sich kaum jemand an der finanziellen Unterstützung religiöser Veranstaltungen von Seiten der Politik. Mirā Nanda charakterisiert diese Entwicklung treffend als „Kultur des politischen *darśan*“, die gegenwärtig in einem säkularen Staat entstehe, in dem eine öffentliche Darstellung von Religion zu einer neuen Staatsmacht werde.¹⁴⁷ Beispiele hierfür gibt es viele. So wies beispielsweise Digvijay Singh, der als Vertreter der Kongresspartei von 1993 bis 2003 das Amt des Ministerpräsidenten von Madhya Pradesh innehatte, im Wahlkampf 2003 gegen die der BJP angehörenden Umā Bhārātī, fünfzig seiner Kabinettsminister an, in ihren Wahlkreisen vedische Opfer auszuführen. Singh versuchte in dieser Zeit so vielen Veranstaltungen wie nur möglich beizuwohnen und diese für seine Wahlkampagne zu nutzen.¹⁴⁸ Die Bedeutung der vedischen Opfer in diesem Zusammenhang betonte Singhs Innenminister Mahendra Baudh:

The importance of *yajñas* is known to all and people come on their own to participate [...]. And where they don't come simply to be blessed, there is an Anurādhā Pauḍvāl or

¹⁴⁴ Veer 1994, 126; McKean 1996, 118.

¹⁴⁵ McKean 1996, 117-118.

¹⁴⁶ McKean 1996, 122-123.

¹⁴⁷ Nanda 2009, 84.

¹⁴⁸ Mishra 2003, 2.

a Lakhbīr Lakhā to entice them with *bhajans*. The idea is to collect crowds and depict that Congressmen are religious, god-fearing people. If that's what the electorate wants, then that's what it will get (Mishra 2003, 2).

Ungeachtete der Tatsache, dass der Wahlerfolg für Singh ausblieb, unterstrich sein Handeln erneut die Bedeutung des vedischen Opfers als Mittel der Massenagitation, mit dessen Hilfe innerhalb kürzester Zeit eine hohe Zahl potentieller Wähler erreicht werden sollte. Zugleich betonte er auf diese Art und Weise eine vermeintliche Religiosität ehemals als säkular geltender Kongresspolitiker. Wenn es auch fraglich ist, ob die politischen Vertreter des säkularen Indiens tatsächlich, wie von Mīrā Nanda behauptet, versuchen, die Herrscher zu Zeiten des klassischen Hinduismus zu imitieren, deren Pflicht es war, die Tempel zu unterstützen und somit den *dharma* zu schützen, so ist eindeutig, dass bestimmte Politiker im heutigen Indien eine Verbindung zur vedischen Religion für ihre Partei als förderlich erachten.¹⁴⁹

3.1.2 Das „Ati Viṣṇu Mahāyajña“ des Śrī Bālak Yogeśvara Dās Jī Mahārāj¹⁵⁰

Ein jüngstes Beispiel eines höchst ausgefeilten politisch motivierten vedischen Opfers begegnete mir im Jahr 2010 während der Kumbha Melā im nordindischen Haridwar. Hier inszenierte Śrī Bālak Yogeśvara Dās Jī Mahārāj, ein aus Badrinath kommender Guru, ein vom 1. bis 14. April andauerndes vedisches Opfer, welches er als *ati viṣṇu mahāyajña* bezeichnete (Abb. 1). Für Bālak Yogeśvara, der 2005 das erste groß angelegte öffentliche vedische Opfer veranstaltete, war dies das achtzehnte Opfer dieser Art.¹⁵¹ Ausgeführt wurde das Ritual auf einem eigens hierfür errichteten Opferplatz, der auf dem Festivalgelände vor den Toren der Stadt gelegen war und sich durch seine Größe auszeichnete (Abb. 2). So deckte ein sich über eine Fläche von etwa 1.600 Quadratmetern ausdehnender Pavillon 109 Feuerstellen (*yajñakuṇḍa*) ab, welche die Opferstätte durch ihren aufsteigenden Rauch auf einige Kilometer Entfernung sichtbar werden ließen (Abb. 3). Mit der Ausführung des Rituals beauftragte Bālak Yogeśvara dreihundert in erster Linie aus Badrinath und Varanasi stammende Priester, die täglich, mit einem orangefarbenen *dhotī* und einem weißen Hemd bekleidet, über einen Zeitraum von 9.00 Uhr bis 12.30 Uhr die nötigen Rituale ausführten. Unterstützt wurden diese durch zahlreiche Helfer, die sich zu den engsten Anhängern Bālak Yogeśvaras zählten und den Besucherstrom regelten. Während des Opfervorgangs setzten sich an 108 der Feuerstellen je ein Priester sowie zeitweise ein oder mehrere Laien nieder, die für das jeweilige Feuer als *yajamāna* bzw. *yajamānī* fungierten und unter Anweisung des Priesters die erforderlichen Opfergaben ins Feuer darreichten (Abb. 4). In der Mitte der *yajñasāla* war zudem ein weiteres größeres Opferbecken installiert, welches von mehreren Priestern bedient wurde. Am

¹⁴⁹ Nanda 2009, 139.

¹⁵⁰ Vgl. Bechler 2013, 311-312.

¹⁵¹ Diese Angabe wurde in zahlreichen Interviews am Opferplatz von Anhängern genannt und von den Organisatoren bestätigt.

rechten Rand des Pavillons nahm auf einem Podest eine weitere Priestergruppe Platz, welche die nötigen Mantras rezitierte. Hier gesellte sich hin und wieder auch Bālak Yogeśvara hinzu.

Auffällig war, dass ein Großteil der anwesenden Laien Frauen waren, die zusammen mit ihren Kindern täglich mehrere Stunden am Opferfeuer verbrachten. Eine Erklärung hierfür sollte eine unmittelbar neben dem Pavillon errichtete Ausstellung liefern, die einhundert sorgfältig mit Namen, militärischem Rang und Herkunftsort versehene Bilder im Kargil Krieg gefallener Soldaten präsentierte (Abb. 5 und 6). Ergänzt wurde diese Sammlung durch zahlreiche Fotografien Bālak Yogeśvaras, die diesen in verschiedenen Gruppen uniformierter Soldaten zeigten, sowie unterschiedlicher Darstellungen aus dem Mahābhārata (Abb. 7). Eine etwas abseits errichtete Bildergruppe machte zudem auf Menschen aufmerksam, die ihr Leben während der Terroranschläge von Mumbai im November 2008 lassen mussten (Abb. 8). Diese Ausstellung machte deutlich, was im Rahmen dieses vedischen Opfers wirklich propagiert wurde. Wie Gespräche mit zahlreichen Teilnehmern deutlich werden ließen, handelte es sich bei den opfernden Frauen um die hinterbliebenen Mütter und Witwen der auf den Fotografien dargestellten Soldaten, die auf Einladung Bālak Yogeśvaras zusammen mit ihren Familien am Opfer teilnahmen. Bemerkenswert war, dass die meisten keine Hindus waren, sondern aus dem Punjab stammende Sikhs. Hieran schien sich niemand zu stören, da man Sikhs, ebenso wie Jains und Buddhisten, als Teil der hinduistischen Gesellschaft betrachtete. Was hier als Toleranz seitens des Veranstalters und gleichzeitig der hinduistischen Gemeinschaft dargestellt wurde, verfolgte zweifelsohne das Ziel der Schaffung einer Einheit, die einem Großteil der Bevölkerung gerecht werden sollte. Hierbei subsummierte man all diejenigen Religionen, welche auf dem indischen Subkontinent entstanden waren. So wurde mit Hilfe dieses vedischen Opfers ein neues Verständnis von Gemeinschaft erzeugt, welches den Anwesenden das Gefühl nationaler Identität verlieh und somit eine neue Realität der Welt schaffte. In diesem Falle war es eine hindunationalistische Welt, in der das Hindu-Dasein nicht nur als Kennzeichen einer religiösen Identität galt, sondern als ethnisches Merkmal zu verstehen war, das Sikhs und andere mit einschloss. Die im Rahmen der Ausstellung strategische Aufnahme verschiedener Bilder mit Szenen aus dem Mahābhārata griff auf ein weiteres beliebtes Element zur Rekonstruktion nationaler Identität zurück. So stellten die Abbildungen den in der Bhagavadgītā beschriebenen Krieg zwischen Kauravas und Pāṇḍavas dar, der hier mit dem Kampf zwischen Indien und Pakistan gleichgesetzt wurde und somit den Kampf der indischen Soldaten rechtfertigte.

In einer Abendveranstaltung, die an eine der Opferzeremonien anschloss, wurden die hinterbliebenen Mütter und Witwen geehrt. Die Veranstaltung, die in einem eigens errichteten Zelt neben dem Opferpavillon stattfand, hatte das vordergründige Ziel, für diese Familien Spendengelder zu akquirieren. Tatsächlich sollte sie jedoch die Bedeutung des Opfers propagieren. Während die Frauen gefeiert wurden, da sie ihre Söhne und Ehemänner für die Hindunation geopfert hatten, wurden die Soldaten als Märtyrer stilisiert, die bereitwillig ihr Leben ließen, um die Grenzen des Landes zu verteidigen. Insbesondere in einer Gesellschaft, in welcher bis auf den heutigen Tag die Vorstellung der Frau im Dienst des Ehemannes (*pativrata*) vorherrschend ist und eine Witwe generell als unglückverheißend betrachtet wird, ist diese Interpretation bemerkens-

wert. Kalyani Devaki Menon spricht in Zusammenhang mit einer ähnlichen Veranstaltung gar von einer Rekonfiguration der Witwenschaft.¹⁵² Alles in allem wurde der Tod der Männer als moralisches Opfer im Namen der Hindunation glorifiziert. Hiermit verband Bālak Yogeśvara das vedische Opfer mit einer hindunationalistischen Politik, was in einem enormen Medieninteresse resultierte und zahlreiche politische Parteien, speziell vom rechten Flügel, auf dem Opferplatz in Erscheinung treten ließ.

Während der Kumbha Melā 2013 in Allahabad ging Bālak Yogeśvara noch einen Schritt weiter, indem er auf dem Festivalgelände gar ein „Dorf der Märtyrer“ errichten ließ:¹⁵³

The camp is devoted to those who have sacrificed their lives for the country and it has been rightly named as the ‘martyrs village’. As one enters the camp, [...] one comes across portraits of several freedom fighters [...]. One can also find information on Army *jawans* [, young soldiers,] martyred in the Kargil war and police personnel killed in the Mumbai terror attacks. Devotees who visit the camp are seen bowing their heads before these pictures and paying them tributes for their supreme sacrifice. Like other *ashrams*, *bhajans* (devotional songs) are sung but with a difference. Instead of slogans in honor of the gods, one hears slogans in honor of the martyrs (Pandey 2013).

Auch hier wurde erneut ein mehrtägiges *ati viṣṇu mahāyajña* inszeniert, welches im Gedenken an die gefallenen Soldaten ausgeführt wurde und andere ermutigen sollte, sich für den Schutz der Nation zu engagieren.¹⁵⁴

¹⁵² Menon (2010) berichtet von einer ähnlichen Veranstaltung, die im Śrī Sanātana Dharma Mandir in Janakpuri in Delhi stattfand. Vgl. Menon 2010, 127.

¹⁵³ Ein kurzer Bericht des indischen Nachrichtensenders ABP über das „Dorf der Märtyrer“ findet sich hier: <http://www.youtube.com/watch?v=GdnP651kPIo> (26.04.2013).

¹⁵⁴ Pandey 2013, 1.



Abbildung 1: Ankündigung von Śri Bālak Yogeśvara Dās Ji Mahārājs „Ati Viṣṇu Mahāyajña“.



Abbildung 2: Opferplatz auf dem Festivalgelände der Kumbha Melā 2010.



Abbildung 3: Nummerierte Feuerstellen (*yajñakunḍa*) im Opferpavillon (*yajñamaṇḍapa*).



Abbildung 4: Priester und Laien während des Opfervorgangs.



Abbildung 5: Ausstellung am Rande des Opferplatzes mit Bildern im Kargil Krieg gefallener Soldaten.

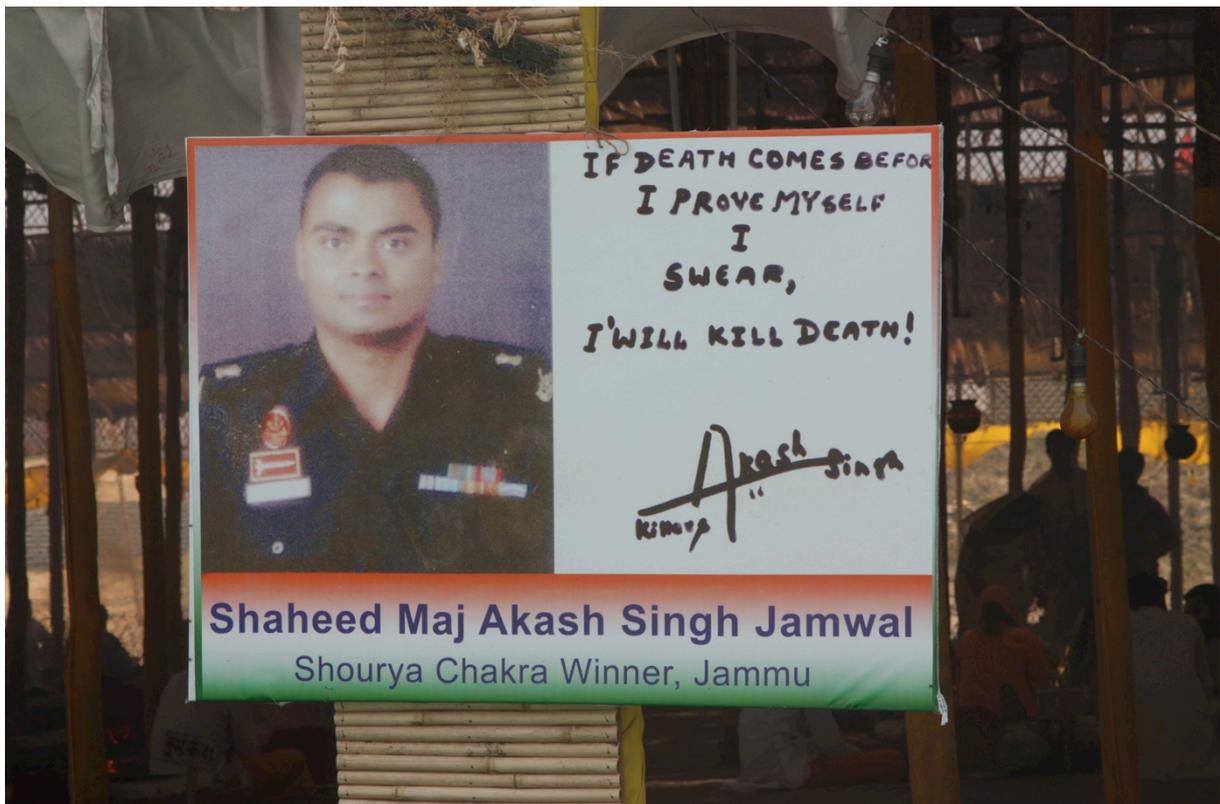


Abbildung 6: Abbildung eines gefallen Soldaten am Eingang der Opferstätte (*yajñasālā*).



Abbildung 7: Beispiel einer Fotografie Bālak Yogesvaras mit einer Gruppe uniformierter Soldaten.



Abbildung 8: Abbildung eines während der Terroranschläge von Mumbai getöteten Soldaten.

3.1.3 Das „Śrī Mahālakṣmī Havana“ des Śrī Śivakumāra Svāmījī

Śrī Śivakumāra Svāmījī wurde in Jamakhandi, Karnataka, geboren. Hier wurde er bereits in seiner Kindheit und Jugend von seinem Lehrer Śrī Śivaliṅga Svāmījī in die Praxis verschiedener Meditationstechniken eingewiesen, die er über mehrere Jahre hinweg studierte. Auch seine Mutter, die einer traditionsreichen Guru-Linie entstammt, lehrte ihn das in ihrer Familie seit Generationen weitergegebene Wissen, welches sich vor allem mit medizinischen Fragen und Heilmethoden auseinandersetzte. Schon früh beschloss Śivakumāra sein Leben der Hilfe anderer Menschen zu widmen. Nach eigenen Angaben heilte er im Laufe der vergangenen fünfzig Jahre mehrere Millionen Menschen. Heute lebt Śivakumāra mit seiner Familie in R. T. Nagar, einem nördlichen Stadtteil Bangalores, wo er gegenwärtig sein Wissen in sogenannten „Divine Healing Classes“ an seine Anhänger weitergibt. Hierbei versucht er, wie er berichtet, das Bewusstsein der Menschen hinsichtlich der Bedeutung von Gesundheit und Natur zu schärfen. Gleichzeitig mahnt er seine Anhänger anderen Menschen zu helfen, was das menschliche Wohl weltweit verbessern und einen dauerhaften Weltfrieden wahren könne. In den letzten Jahren suchen zahlreiche Unternehmer, Wissenschaftler, Politiker und andere Prominente Śivakumāra auf, um seinen Rat bezüglich persönlicher Vorhaben einzuholen, da sie sich von seinen Segnungen wirtschaftlichen, politischen oder sozialen Erfolg versprechen.¹⁵⁵

Im Jahr 1994 gründete Śrī Śivakumāra Svāmījī zusammen mit seiner Frau die in Bangalore ansässige Ekatā Charitable Trust, die in ihrer Arbeit Randgruppen der Gesellschaft, wie Kinder, Frauen, Behinderte und Senioren, durch Bildungsförderung, Erziehung zur Selbstständigkeit und Gesundheitsfürsorge unterstützt. Um betroffene Menschen leichter erreichen zu können, errichtete Śivakumāra in Hegganahalli, einem ärmlichen Stadtteil am nordwestlichen Stadtrand Bangalores, ein Gebäude, das Śrī Ekatā Samudāya Bhavan, in welchem Hilfesuchende direkt untergebracht und versorgt werden konnten. Seither werden hier vor allem Waisenkinder oder Kinder aus Problemfamilien, die größtenteils Opfer von Kinderarbeit wurden, in einem Rehabilitationsprogramm betreut. Mit Hilfe kostenloser Unterrichtsstunden versucht die Organisation, diese nach einer Wiedereingliederungsphase in öffentliche Schulen zurückzuführen oder unterstützt sie bei der Berufsausbildung. Ebenso wird für Frauen und Behinderte ein Ausbildungsprogramm angeboten, in welchem diese durch die Herstellung von Papier- und Stofftaschen, die Produktion von Seifen und Reinigungspuder oder Kerzen und Räucherstäbchen, sowie Näharbeiten ein kleines Einkommen erzielen können, das sie nach und nach in ein selbstständiges Leben überführen soll.¹⁵⁶ Vordergründig um diese Einrichtung zu finanzieren, organisiert Śivakumāra zweimal jährlich eine religiös-kulturell geprägte Feier, die direkt in den Räumlichkeiten der Ekatā Charitable Trust stattfindet. Während die erste Veranstaltung, Ugādi Utsav, am Tag des nach dem südindischen Mondkalender errechneten Neujahrsfestes stattfindet, begeht man die zweite Feier,

¹⁵⁵ Die Informationen zu Śrī Śivakumāra Svāmījīs Leben wurden in zahlreichen persönlichen Gesprächen mit ihm und seinen Anhängern während meiner Aufenthalte in Bangalore in den Jahren 2009 und 2010 gesammelt.

¹⁵⁶ Das Rehabilitationsprogramm der Ekatā Charitable Trust wird ausführlich auf der Webseite der Organisation dargestellt: Ekata Trust Charitable Organisation 2013, URL: <http://www.ekatatrust.org/about-us> (26.04.2013).

Mahālakṣmī Utsav, traditionell am letzten Freitag des Monats Śrāvaṇa (Juli-August). Beide Veranstaltungen werden aus Spendengeldern finanziert, die man bereits im Vorfeld von Anhängern Śivakumāras zu akquirieren versucht.

Die nachfolgenden Ausführungen beruhen auf Beobachtungen, die ich während des Mahālakṣmī Utsavs am 14. August 2009 und des Ugādi Utsavs am 20. März 2010 machen konnte, als mich Śrī Śivakumāra Svāmī einlud, um an den im Rahmen dieser Veranstaltung ausgeführten vedischen Opfern teilzunehmen. Im Vorfeld beider Veranstaltungen wurde am Vorabend der angesetzten Feierlichkeiten von freiwilligen Helfern, die zu den Anhängern Śivakumāras zählen, im großen im Erdgeschoss des Śrī Ekātā Samudāya Bhavan befindlichen Gemeinschaftsraum der Opferplatz vorbereitet. So wurde zunächst von männlichen Helfern aus bereitgestellten Backsteinen ein Opferbecken (*homakuṇḍa*) geschichtet und mit Sand gefüllt, welches anschließend von einigen Frauen mit bunten Farbpulvern verziert und mit Blumen dekoriert wurde (Abb. 9). Am kommenden Morgen legte man nahe der Opferstelle das benötigte Holz nieder und stellte direkt neben dem Opferbecken die Opfergaben bereit. Die Opferhandlungen wurden in beiden Fällen von Śrī Cannavīra Dēvaru, dem Hauptpriester des Śrī Vināyaka Mandir, Jayanagar, Bangalore, ausgeführt. Unterstützung erhielt dieser von sechs weiteren dem Tempel zugehörigen Priestern, wobei drei von ihnen die Rezitation der Mantras übernahmen und drei weitere ihm bei der Ausführung der rituellen Handlungen assistierten. Da die für das vorliegende Kapitel bedeutenden Fakten weniger in der Opferhandlung selbst, als in der Veranstaltung an sich zu suchen sind, sollen die von Cannavīra Dēvaru ausgeführten rituellen Sequenzen im Folgenden nur knapp vorgestellt werden. Zu Beginn des vedischen Opfers setzten sich die anwesenden Priester und alle Besucher um den *homakuṇḍa* nieder. Hierbei war auffällig, dass Frauen und Männer jeweils in getrennten Bereichen des Raumes Platz nahmen. Nachdem Cannavīra Dēvaru die üblichen Reinigungsriten ausgeführt hatte, sprach er zusammen mit allen Anwesenden den rituellen Beschluss (*saṃkalpa*) aus, ehe einer der assistierenden Priester das Opferfeuer entfachte (Abb. 10). Anschließend begann Cannavīra Dēvaru mit der Darreichung geklärter Butter, wobei die Gaben unterschiedlichsten Gottheiten gewidmet wurden. Gleichzeitig zirkulierten die assistierenden Priester um den *homakuṇḍa* mehrere Schalen mit unterschiedlichen Opfergaben, die Reis (*vrīhi*) und zerkleinerte Früchte (*phala*) enthielten, ehe diese unter den Anwesenden verteilt wurden und man diese aufforderte zusammen mit Cannavīra Dēvaru in das Feuer zu opfern (Abb. 11 und 12). Gegen Ende des Opfervorgangs, der in beiden Fällen etwa 90 Minuten dauerte, brachte einer der Priester eine von Śrī Śivakumāra Svāmī vorbereitete abschließende Opfergabe (*pūrṇāhuti*), die in ein mit Blumenketten dekoriertes Stoffbündel unbekanntes Inhalts gewickelt war (Abb. 13).¹⁵⁷ Dieses wurde auf einem Tablett vom Priester allen Besuchern zur Berührung gereicht – eine Geste, die den einzelnen mit dieser Gabe verbinden soll und im Allgemeinen als glückverheißend beschrieben wird. Kurz bevor dieses Bündel dem Feuer dargereicht werden sollte, trat Śivakumāra, der sich bisher im Hintergrund aufgehalten hatte, an den *homakuṇḍa* heran und gab der Menge

¹⁵⁷ Auch nach mehrmaligem Nachfragen teilte Śrī Śivakumāra Svāmī in diesem Zusammenhang lediglich mit, dass in diesem Bündel Stoff, Münzen und einige weitere Wertgegenstände eingeschlagen waren.

ein Zeichen sich zu erheben. Schließlich gab er zusammen mit seiner Frau und seinen engsten Anhängern, die Śivakumāras Arm zu berühren versuchten, diese letzte Opfergabe dem Feuer dar, bevor sich alle abschließend vor dem Opferfeuer verneigten (Abb. 14).

Die eigentliche Besonderheit dieser beiden Veranstaltungen, die das Opfer zweifelsohne mit kommerziellen Aspekten in Verbindung bringt, sollte erst im Anschluss an das Ritual zu Tage treten. Im Vordergrund beider Feiern lag die Verehrung der Göttin Lakṣmī, die Śrī Śivakumāra Svāmījī als glückverheißende Gottheit versteht, die ihren Anhängern physische und psychische Gesundheit verleihe, aber auch materiellen Reichtum mit sich bringe. Śivakumāra, der nach eigenen Angaben in der Tradition der Verehrung Lakṣmīs aufgewachsen war, lehrt, dass mit ihrem Segen finanzielle Probleme gelöst werden könnten. So könne durch das gemeinsame Opfer, welches neben einer Reihe von Gottheiten auch Lakṣmī gewidmet sei, Wohlstand erlangt werden. Ein erstes sichtbares Zeichen dieser neuen Prosperität wurde jedem Anwesenden unmittelbar nach dem Ritual und einem gemeinsamen Mahl (*prasāda*) in einem kleinen Nebenraum, in welchem Śivakumāra seine Anhänger zum *darśana* empfing, deutlich gemacht. Hier überreichte dieser jedem Besucher einen, seiner Interpretation entsprechend, von Lakṣmī gesegneten Geldschein (Abb. 15). Die Scheine, die von zehn bis hundert Rupien reichten, wurden hierbei dem Status des Empfängers entsprechend vergeben. Śivakumāra betonte, dass die Menschen, die einen solchen Schein besitzen, niemals in Armut leben müssten. Erlangen sie jedoch mit dessen Hilfe Wohlstand, sollten sie diesen wiederum mit anderen Menschen teilen. Diese Aufforderung stellt schließlich den Schlüssel zu Śivakumāras Erfolg dar. Viele Menschen, die diesen Schein empfingen, bemerkten im Laufe der kommenden Monate eine Verbesserung ihrer finanziellen Situation und sahen sich verpflichtet, gemäß dem Grundprinzip des bindenden *do, ut des*,¹⁵⁸ Śivakumāra einen Teil ihres Gewinns, den sie vermutlich aufgrund des Besitzes des von Lakṣmī gesegneten Geldscheines erzielt hatten, zurückzuführen. Diese Gegengabe beträgt in den meisten Fällen ein Vielfaches der von Śivakumāra ursprünglich investierten Summe. Wie Śivakumāra mir in einem persönlichen Gespräch berichtete, konnte er auf diese Weise, ohne jegliche Eigeninvestition, weitere Veranstaltungen dieser Art organisieren und dabei hohe Gewinne für die Ekata Charitable Trust verzeichnen. Erfolgsgeschichten der Gläubigen ließen die Anhängerzahlen in den letzten Jahren enorm ansteigen, was trotz Finanzkrise, wie er sagte, zu einer kontinuierlichen Steigerung seiner Einnahmen führte.

Die steigende Popularität Śrī Śivakumāra Svāmījīs wiederum ließ in den vergangenen Jahren zunehmend prominente Vertreter auf dem Opferplatz in Erscheinung treten. Im Falle des am 20. März 2010 veranstalteten Ugādi Utsav waren dies mehrere Lokalpolitiker und Medienvertreter sowie Sadār Būṭā Siṃha, der ehemalige Innenminister Indiens und Vorsitzende der National Commission for Scheduled Castes (NCSC), der zusammen mit einigen bewaffneten Leibwächtern im Śrī Ekata Samudāya Bhavan eintraf, um hier medienwirksam zusammen mit Śivakumāra die abschließende Opfergabe (*pūrṇāhuti*) darzureichen (Abb. 16). Selbstverständlich ließen alle eine großzügige Spende für die Ekata Charitable Trust zurück, die sie selbst als großzügigen Geldgeber

¹⁵⁸ Vgl. Michaels 1998, 271; TS I.84.11 *dehi me dadāmi te*.

einer Hilfseinrichtung präsentieren sollte. So kann auch im Rahmen dieses vedischen Opfers ein enger Bezug zu einerseits politischen und andererseits wirtschaftlichen Interessen nachgewiesen werden, die jedoch von Anhängern Śivakumāras, die den Charity-Gedanken klar in den Vordergrund stellten, durchgehend positiv betrachtet wurden. So beschreibt ein langjähriger Anhänger Śivakumāras auf mein Nachfragen die Ereignisse folgendermaßen:

Svāmījī is a good men. He organizes such events to help poor people. There is nothing wrong to bring politicians to the *havan*, as long as they donate for the good. And that's what is happening here.



Abbildung 9: Das vorbereitete Opferbecken (*homakuṇḍa*) für das „Śrī Mahālakṣmī Havana“ am 20.03.2010.



Abbildung 10: Entfachen des Opferfeuers und Zulegen des Feuerholzes durch einen assistierenden Priester.



Abbildung 11: Zirkulieren der Schalen mit Opfernaben um das Opferfeuer.



Abbildung 12: Gemeinsames Darbringen der Gaben durch den Priester Cannavīra Dēvaru und die Anwesenden.



Abbildung 13: Bereitstellung der abschließenden Opfergabe (*pūrṇāhuti*).



Abbildung 14: Verneigung vor dem Opferfeuer nach Darreichung der abschließenden Opfergabe.



Abbildung 15: Śivakumāra bei der Übergabe eines von Lakṣmī gesegneten Geldscheins an einen Anhänger.



Abbildung 16: Anwesende Politiker und Medienvertreter während des Ugādi Utsavs am 20.03.2010.

3.1.4 Ein Vergleich mit Svāmī Dayānanda Sarasvatīs neu-vedischem Opfer

Betrachtet man die beiden von Śrī Bālak Yogeśvara Dās Jī Mahārāj und Śrī Śivakumāra Svāmijī organisierten und inszenierten Formen des neu-vedischen Opfers im Vergleich zu der von Svāmī Dayānanda Sarasvatī dargelegten Opferform, treten markante Unterschiede hervor, die erste Rückschlüsse bezüglich der Entwicklung des vedischen Opferrituals zulassen.

Śrī Bālak Yogeśvara Dās Jī Mahārājs „Ati Viṣṇu Mahāyajña“

Bālak Yogeśvara vernachlässigt beinahe alle grundlegenden von Dayānanda Sarasvatī dargelegten Richtlinien. Die Wahl des Opferplatzes (*yajñadeśa*), die bereits zu Zeiten Dayānanda Sarasvatīs hinsichtlich bestehender Reinheitskriterien nahezu beliebig erfolgte, wurde lediglich auf eine geeignete Größe fokussierend vollzogen. Im Vordergrund stand der Aspekt, eine der größten auf dem Festivalgelände befindlichen Opferstätten (*yajñasālā*) anzulegen. Ihre Fläche überschritt dabei ein Vielfaches der von Dayānanda Sarasvatī vorgegebenen maximalen Größe. So maß der von Bālak Yogeśvara errichtete Opferpavillon in seiner Länge und Breite jeweils etwa vierzig Meter und wurde von nicht weniger als 196 Säulen getragen. Anstelle des sonst typischen Blätterschmucks, der an den Seiten des Pavillons angebracht wurde, montierte man hier bunte Lichterketten, um den Pavillon am Abend hell erleuchten zu können und präsentierte Bilder verstorbener Soldaten, mit deren Hilfe man auf das eigentliche Anliegen des Opfers aufmerksam machte. Die Größe des Opferbeckens (*yajñakuṇḍa*) belief sich hingegen auf ein durchschnittliches Maß, wie es aus früheren Zeiten überliefert wurde. Doch multiplizierte man die Anzahl der Opferbecken auf 108 eine Länge und Breite von jeweils etwa einem Meter aufweisende *yajñakuṇḍas* sowie ein großes etwa neun Quadratmeter umfassendes Becken, das in der Mitte des Pavillons konstruiert wurde. Um die über mehrere Tage darzubringenden Opfergaben aufnehmen zu können, wurde die nach dem Opfervorgang zurückgebliebene Asche täglich von freiwilligen Helfern aus den *kuṇḍas* entfernt. Bezüglich der verwendeten Feuerholzarten (*yajñasamidh*) hatte man, nach Angaben der Veranstalter, keine Präferenzen. Hier betonte man lediglich, dass das Holz trocken sein müsse, um erfolgreich im Opfer eingesetzt werden zu können. Auch hinsichtlich der Opfermaterialien (*yajñadravya*) hatte man keine Vorlieben. Grundsätzlich wurde geklärte Butter (*ājya* oder *ghṛta*) verwendet, die zugleich als Brennstoff fungierte, sowie auf Reis (*vrīhi*) und Früchte (*phala*) zurückgegriffen. Bei den verwendeten Opfergefäßen (*yajñapātra*) nutzte man handelsübliche Krüge, Schalen und Löffel.

Auch die von Dayānanda Sarasvatī vorgegebene Struktur des Rituals wurde hier auf eine lediglich minimalistische Art und Weise umgesetzt. Die Opferpriester, die hier nicht weiter benannt werden, wurden aus verschiedenen vedischen Schulen und Tempeln angeworben und für den angesetzten Zeitraum des Opfers rekrutiert. Wie mir einige von Bālak Yogeśvara beschäftigte Priester erzählten, wurde hier nach keiner besonderen Befähigung gefragt. Sie selbst gingen davon aus, dass die erforderlichen Handlungen am Opferplatz von jedem ausgeführt werden könnten, der ein solches Opfer einmal gesehen hätte. Die typischen zu Beginn des Opfervorgangs auszu-

führenden Reinigungssequenzen wurden hier völlig vernachlässigt. Nachfragen ergaben, dass die Priester jeden Morgen im nahegelegenen Ganges ein Bad nehmen würden, was wesentlich höher anzurechnen sei als eine kurze Reinigungssequenz zu Beginn des Rituals. Auch das Entzünden des Feuers wurde in einer eher praktisch orientierten Art und Weise vollzogen. So schichteten die Priester nach Betreten des Opferplatzes in ihrem jeweiligen Opferbecken einige Feuerholzscheite, die sie mit Opferbutter benetzten, ehe einer von ihnen mit einem auf einem Gitter liegenden brennenden Holzschicht ein Feuer nach dem anderen entzündete. Die Opfergaben wurden schließlich in einer einzigen über mehrere Stunden andauernden Opfersequenz dargereicht, die von der Rezitation der Namen der gefallenen Soldaten und Opfer des Kargil-Krieges und der Terroranschläge von Mumbai nach folgendem Muster begleitet wurde:

oṃ N.N. svāhā | idaṃ N.N. idam na mama ||

Oṃ N.N. svāhā. Diese (Opfergabe) ist für N.N.; diese (Opfergabe) ist nicht für mich.

Mit Hilfe von Lautsprechern, die auf dem gesamten Opfergelände montiert waren, wurden diese lautschallend übertragen. Am Ende des jeweiligen Tages bekamen die Priester von Bālak Yogeśvara oder einem seiner engsten Vertrauten ihren im Vorfeld festgelegten Opferlohn (*dakṣiṇā*) ausbezahlt.

Insgesamt wird deutlich, dass sich Bālak Yogeśvara lediglich in einer minimalen Art und Weise an den Vorgaben zum neu-vedischen Opfer orientiert. Vielmehr passt man dieses örtlichen und zeitlichen Gegebenheiten an und setzt sie mit einem neuen individuellen Anliegen in Verbindung. Im Falle dieses Opfers galt, sich durch eine Maximierung der Größe des Opferpavillons und der Anzahl der Opferbecken von anderen Veranstaltern abzuheben und dadurch das Interesse der Medien und der Festivalbesucher auf sich zu ziehen, die nur in wenigen Fällen speziell für das von Bālak Yogeśvara veranstaltete Opfer nach Haridwar kamen. Diese Tendenz transformiert das neu-vedische Opfer zu einer überdimensional erscheinenden Veranstaltung nicht-religiösen Charakters, welches in erster Linie propagandistische Absichten einer hindunationalistisch orientierten Politik verfolgt. Das Opferritual ist hier nicht mehr und nicht weniger als ein populäres Mittel der Massenagitation, mit dessen Hilfe auf den einfachen Festivalbesucher hinsichtlich seiner politischen Meinung und Identitätsbildung Einfluss genommen werden soll.

Śrī Śivakumāra Svāmījis „Śrī Mahālakṣmī Havana“

Das von Śivakumāra veranstaltete neu-vedische Opfer orientierte sich wesentlich enger an Dayānanda Sarasvatīs Vorgaben. Die Wahl des Opferplatzes (*yajñadeśa*) ergab sich hier in enger Anlehnung an die Intention der Veranstaltung. Da Śivakumāra in Verbindung mit diesem Opfer Spendengelder akquirieren wollte, sah er die Räumlichkeiten der Ekatā Charitable Trust, für die er die Gelder vordergründig benötigte, als geeigneten Ort an. Hier konstruierte man unter Anweisung eines an den Opferhandlungen beteiligten Priesters in gemeinschaftlicher Arbeit ein etwa 1,5 Meter langes und breites Opferbecken (*yajñakuṇḍa*), welches im Einklang mit Dayānanda Sarasvatīs Instruktion drei Umgrenzungen (*mekhalā*) umfasste und mit farbigen Pulvern verziert

wurde. Hinsichtlich der Feuerholzarten (*yajñasamidh*) machte man auch hier keine verbindlichen Vorgaben, betonte jedoch, dass die Holzstücke eine angemessene Größe haben müssten und von gesunden Bäumen stammen sollten. Die dazureichenden Opfermaterialien (*yajñadravya*) umfassten, wie schon im Falle Bālak Yogeśvaras, geklärte Butter (*ājya* oder *ghṛta*), Reis (*vṛīhi*) und Früchte (*phala*) und wurden in verschiedenen handelsüblichen Schalen bereitgestellt. Die weiteren benötigten Opfergefäße (*yajñapātra*) gehörten zur Grundausrüstung der Priester, die diese aus ihrem Tempel mit zum Opferplatz brachten.

Hinsichtlich der von Dayānanda Sarasvatī vorgegebenen Ritualstruktur sind nur wenige Abweichungen zu verzeichnen. Die Wahl der Priester (*ṛtvikvaraṇa*) erübrigte sich durch die Anbindung an den Śrī Vināyaka Mandir. Hier stellte man im Vorfeld ein Team von mehreren Priestern zusammen, die am angekündigten Tag am Opferplatz die erforderlichen Riten ausführten. Die von Dayānanda Sarasvatī vorgeschriebenen einleitenden Reinigungsriten wurden in diesem Fall penibel eingehalten. Eine erste Modifikation des Rituals erfolgte unmittelbar im Anschluss, als Cannavīra Dēvaru zusammen mit allen Anwesenden den rituellen Beschluss (*saṃkalpa*) formulierte. Diese Sequenz, die in Dayānanda Sarasvatīs Vorgabe völlig fehlte, wurde hier als ein erstes gemeinschaftsbildendes Element eingesetzt. Die Schichtung des vorbereiteten Feuerholzes (*samidhācayana*), das Entzünden des Feuers (*agnisthāpana*), das Fächeln (*vyajana*) und das Zugeben weiterer Holzscheite (*samidhādāna*) wiederum wurde von einem der assistierenden Priester in enger Anlehnung an die Vorgaben zum neu-vedischen Opfer ausgeführt. Erst im Anschluss wurden die vorbereiteten Opfermaterialien zum *yajñakuṇḍa* gebracht. Hierauf folgte die Darreichung an verschiedenste Gottheiten, wobei Cannavīra Dēvaru die Anwesenden mit in den Handlungsprozess einband. Die Darreichung der letzten Opfergabe (*pūrṇāhuti*), die hier als großzügige Opferspende Śivakumāras präsentiert wurde, schloss das Opferritual ab. Bezüglich des Opferlohns (*dakṣiṇā*) wollte keiner der Beteiligten eine Angabe machen, doch kann davon ausgegangen werden, dass ein im Vorfeld vereinbarter Betrag oder gar ein Anteil der Spendengelder an den Śrī Vināyaka Mandir übergeben wurde.

Im Gegensatz zu Bālak Yogeśvaras Form des Opferrituals weist das von Śrī Śivakumāra Svāmījī inszenierte neu-vedische Opfer zweifelsohne einen religiösen Charakter auf, der mit der von ihm verfolgten Absicht in enger Verbindung steht. Śivakumāra intendiert mit Hilfe dieser Veranstaltung Spendengelder für seine Organisation zu akquirieren, die idealerweise von der in Bangalore angesiedelten neuen indischen Mittelklasse gewonnen werden sollen. Diese urbane Mittelschicht kann es sich leisten, ihren neuen Wohlstand mit anderen zu teilen. Zugleich ist sie es, die das Gefühl einer Gemeinschaftszugehörigkeit sucht, die wiederum Śivakumāra mit Hilfe verschiedener Modifikationen des Opferrituals zu erzeugen weiß. Nicht selten sind es die Bewohner der modernen indischen Großstädte, die ihrer früheren (Dorf)gemeinschaft und Tradition entwurzelt wurden, die religiösen Veranstaltungen beiwohnen. Sie betrachten die Religion als eine Art „Schutzschild“ gegen eine Verwestlichung, die ihnen in der für sie neuen Welt häufig Schwierigkeiten bereitet.¹⁵⁹ Gleichfalls schreiben sie ihren materiellen Wohlstand, wie auch ihre

¹⁵⁹ Vgl. Fernandes 2006.

existentielle Sicherheit, ihrer Religiosität zu. Śivakumāra verstärkt dieses Gefühl, indem er die Menschen glauben lässt, dass ihr gegenwärtiger Wohlstand mit dem von Lakṣmī geweihten Geldschein in Verbindung stehe. Die von ihm modifizierte Ritualstruktur stellt daher ein Konzept dar, das seinen Interessen entsprechend völlig aufzugehen scheint – und zwar in einer Art und Weise, die von der modernen urbanen Mittelschicht Bangalores kritiklos angenommen wird.

3.2 Spirituell-esoterisch geprägte Formen des vedischen Opfers

Im Gegensatz zu den Offenbarungsreligionen, die über religiöse Bildung ihre Lehre zu verbreiten versuchten, blieb im Falle Indiens das Bildungsgut über lange Zeit der brahmanischen Oberschicht vorbehalten. Gemäß deren Vorstellung sollte das Wissen, das in der Hochsprache Sanskrit vermittelt wurde, lediglich an all diejenigen weitergegeben werden, die man dazu befähigt sah, die heiligen Worte korrekt wiederzugeben, da eine fehlerhafte Aussprache, entsprechend ihrer Vorstellung, Schaden anzurichten drohte. Doch wurde der Mehrheit der Bevölkerung nicht nur religiöses Wissen verwehrt. Auch Kenntnisse im Bereich der Medizin, der Mathematik oder der Naturwissenschaften wurden lediglich auf brahmanischer Ebene in der ihnen vorbehaltenen Kultursprache, dem Sanskrit, gelehrt.¹⁶⁰

Während der Blick auf die im vorherigen Kapitel dargestellten Formen des neu-vedischen Opfers in erster Linie über die Beweggründe und Absichten eines Opferversanalters (*yajamāna*) Aufschluss gab, sollen im Folgenden spirituell-esoterisch geprägte Formen des Rituals betrachtet werden, die gegenwärtig insbesondere eine aus der indischen Bildungsschicht stammende Teilnehmerschaft anziehen, die sich nun ein vermeintlich über Jahrhunderte verwehrt Wissen anzueignen versucht. Diese meist mit einer spezifischen Lehre verbundenen Varianten des Opferrituals, die in den Fokus verschiedener Organisationen und Gruppierungen gerückt sind, verdeutlichen verschiedene Aspekte, die das neu-vedische Opfer einerseits den Bedürfnissen der indischen Gesellschaft angleichen, andererseits globalen Entwicklungen anzupassen versuchen und damit einen Ausgangspunkt für transkulturelle Transformationsprozesse des vedischen Opfers bilden.

Diese Fortentwicklung wird am Beispiel der Lehre der All World Gāyatrī Parivār (AWGP) aufgezeigt, die im Vergleich zu Dayānanda Sarasvatīs Vorgaben und den im vorherigen Kapitel angeführten Beispielen weitere Aufschlüsse bezüglich gegenwärtiger Dynamiken gibt. Ein besonderes Augenmerk wird hierbei auf eine zunehmend in die Öffentlichkeit rückende Form des Großopfers (*mahāyajña*) gerichtet, die von Seiten der AWGP geschickt genutzt wird, um eine Verbindung zwischen Religion und Wissenschaft herzustellen. Diese Verbindung wird mit Hilfe der von der Organisation vertretenen Lehre der Yagyopathie propagiert, die in eigenen aber auch organisationsunabhängigen sogenannten „vedischen Forschungseinrichtungen“ analysiert und als eine dem Westen überlegene Form der Wissenschaft präsentiert wird.

¹⁶⁰ Vgl. Rothermund 1995, 339.

3.2.1 Die Lehre des vedischen Opfers nach der All World Gāyatrī Parivār (AWGP)

Geschichte und Struktur der AWGP

Die All World Gāyatrī Parivār (AWGP) wurde im Jahr 1958 von Paṇḍit Śrīrām Śarmā Ācārya gegründet. Śarmās ursprüngliche Intention des Aufbaus einer globalen Bewegung, die moralische, kulturelle, intellektuelle und spirituelle Werte wiederbeleben und eine auf der Rezitation des Gāyatrī-Mantras beruhende „wissenschaftliche Spiritualität“ lehren sollte, blieb bis auf den heutigen Tag als vordergründiges Ziel der Organisation erhalten.¹⁶¹ Das Gāyatrī-Mantra wurde in diesem Zusammenhang als Kern der Hindu-Zivilisation charakterisiert und als ein Mittel verstanden, mit dessen Hilfe man das Königreich Rāmas wiedererschaffen könnte.¹⁶²

Bereits Berichte über Śrīrām Śarmās Kindheit und frühe Jugend lassen ihn als gebildete Persönlichkeit in Erscheinung treten, was seine spätere Stellung innerhalb der AWGP legitimieren sollte. So wird betont, dass Śarmā, der 1911 im nordindischen Anvalkheda geboren wurde, im Alter von neun Jahren von Paṇḍit Madan Mohan Mālavīya, dem Gründer der Banaras Hindu University (BHU), initiiert und somit in die Rezitation des Gāyatrī-Mantras eingeführt wurde.¹⁶³ In seiner Biographie *My Life – Its Legacy and Message* (1998) stellte Śarmā sein soziales Engagement heraus und beschrieb, wie er sich bereits in jungen Jahren für das Wohl der Gesellschaft einsetzte und insbesondere sozial Benachteiligte und Schwache zu unterstützen versuchte.¹⁶⁴ Gleichzeitig schloss er sich im Alter von nur zwölf Jahren der indischen Freiheitsbewegung an, die ihn später mit zahlreichen namhaften Freiheitskämpfern, wie etwa Mahātmā Gāndhī, Devdās Gāndhī, Candra Bhānu Guptā oder Rafī Ahmad Kidwāī, in Kontakt brachte.¹⁶⁵ Śarmās Anbindung an Religion und Spiritualität wird durch ein weiteres Ereignis in seinem Lebenslauf komplettiert. So nahm sein spirituelles Interesse nach eigenen Angaben zu, als er 1926 in einer Vision Svāmī Sarveśvarānandī, einen im Himālaya lebenden Yogī, aus der Flamme einer Lampe emporsteigen sah. Ausgelöst durch dieses Ereignis beschloss er während der kommenden vierundzwanzig Jahre vierundzwanzig *mahāpuraścaraṇas* auszuführen, die jeweils aus der 2.4 millionenfachen Rezitation (*japa*) des Gāyatrī-Mantras bestehen sollten, was ihn wiederum in die Reihe namhafter Ṛṣis eingliederte.¹⁶⁶

Einen ersten Schritt in die Öffentlichkeit unternahm Śarmā im Jahr 1940, als er die erste hindisprachige Ausgabe der Zeitschrift *Akhaṇḍ Jyoti* veröffentlichte, die er als Medium verstand

¹⁶¹ Pandya 2003e, 25.

¹⁶² Vgl. Rawal 1981, 53-54.

¹⁶³ Pandya 2003e, 23.

¹⁶⁴ S. Sharma ²1998b, 27. Śrīrām Śarmās Biographie wurde erstmals 1986 auf Hindi unter dem Titel *Hamārī Vasīyat Aur Virāsat* veröffentlicht. Eine erste englische Übersetzung erschien 1991 unter dem Titel *My Will and Heritage*. Bei der vorliegenden Übersetzung handelt es sich um eine nach Śarmas Tod überarbeitete Version, die 1998 unter dem Titel *My Life – Its Legacy and Message* von der AWGP publiziert wurde.

¹⁶⁵ S. Sharma ²1998b, 30-31.

¹⁶⁶ Pandya 2003e, 23-24.

um Wege aufzuzeigen, wie sich mit spirituellem Wissen politische, wirtschaftliche, soziale, religiöse und familiäre Probleme bewerkstelligen lassen.¹⁶⁷ Der spirituellen Lehre wandte Śarmā sich verstärkt nach seiner Heirat im Jahr 1943 zu. Mit seiner Frau Bhagvatī Devī Śarmā entwickelte er eine Lehre, deren hervorgehobenes Ziel der Kampf gegen einen vermeintlichen Glaubensverfall und Niedergang der Gesellschaft war.¹⁶⁸ Nach Abschluss der vierundzwanzig *mahāpuraścaraṇas* verkaufte Śarmā die Ländereien seiner Familie und errichtete vom Erlös in Mathura ein erstes spirituelles Zentrum, welches er Gāyatrī Tapobhūmi nannte. 1953 entzündete er dort ein seither angeblich kontinuierlich brennendes Feuer und ließ ein vierundzwanzig Feuerstellen umfassendes vedisches Opfer (*yajña*) ausführen.¹⁶⁹ In den folgenden Jahren inszenierte er zahlreiche Opfer dieser Art, die ihm dazu dienten, engagierte Frauen und Männer um sich zu sammeln, aus denen schließlich die Gāyatrī Parivār hervorgehen sollte. 1958 organisierte Śarmā ein vedisches Opfer für die Göttin Gāyatrī, im Verlauf dessen in 1.008 Opferbecken (*yajñakuṇḍa*) geopfert wurde und das später als *sahasrakuṇḍamahāyajña* bekannt wurde. Dieses Opferritual betrachtete Śarmā als Ausgangspunkt einer globalen Bewegung, im Rahmen derer er die sozialen Werte der Gesellschaft zu reformieren versuchte.¹⁷⁰

Um das Wissen der vedischen Ṛsis einer breiten Masse zugänglich zu machen, übersetzte Śarmā bis 1960 die vier Veden, 108 Upaniṣaden, achtzehn Purāṇas sowie zahlreiche Brāhmaṇas und Āraṇyakas, mit umfangreichen Kommentartexten versehen, vom Sanskrit ins Hindi. Seine Erläuterungen waren dahingehend ausgerichtet, dass sie in früheren Epochen propagierte Fehlinterpretationen beseitigen sollten. Des Weiteren schrieb er, nach Angaben der Organisation, über dreitausend Bücher, die sich mit verschiedensten Aspekten des menschlichen Lebens befassten. Sie setzten sich sowohl mit esoterischen und spirituellen Fragen als auch mit psychologischen und gesundheitlichen Problemen auseinander.¹⁷¹

1971 verlagerte Śrīrām Śarmā den Hauptsitz der AWGP nach Haridwar, wo er ein spirituelles Forschungszentrum namens Śāntikuṅj errichtete, in welchem die Lehren der großen Ṛsis, die er als „spirituelle Wissenschaftler“ bezeichnet, wiederbelebt und in die Praxis umgesetzt werden sollten.¹⁷² Dem Zentrum angegliedert wurde ein großer Āśram, der etwa einhundert Familien dauerhaft und zahlreiche Besucher über einen kürzeren Zeitraum beherbergen konnte.¹⁷³ Seither werden in Śāntikuṅj für die Mitglieder der AWGP unterschiedlichste Kurse angeboten, die gegenwärtig vom Training zur spirituellen Vervollkommnung der eigenen Persönlichkeit, über Unterrichtseinheiten zur Förderung menschlicher Werte, bis hin zur Ausbildung als Dozent für die psychologische und moralische Aufrichtung der Gesellschaft reichen.¹⁷⁴ Als Śrīrām Śarmā erkannte, dass die moderne Gesellschaft diese Lehren eher akzeptieren werde, wenn diese wissenschaftlich

¹⁶⁷ Pandya 2003a, 8.

¹⁶⁸ Pandya 2003e, 24.

¹⁶⁹ McKean 1996, 46; Pandya 2005f, 29.

¹⁷⁰ S. Sharma ²1998b, 57-58.

¹⁷¹ Pandya 2003e, 24.

¹⁷² Pandya 2003e, 25.

¹⁷³ McKean 1996, 47.

¹⁷⁴ Vgl. All World Gayatri Parivar 2013c, URL: <http://www.awgp.org/Establishments/shantikunj/Following/> (26.04.2013).

belegt werden könnten, gründete er 1979 das Brahmavarcas Research Institute – ein Zentrum, wie er sagt, zum Austausch von Wissenschaft und Religion.¹⁷⁵ Heute gehören zu den sogenannten „Forschungsgebieten“ dieses Instituts Āyurveda und Pflanzenheilkunde, alternative Medizin, Yagyopathie (die Wissenschaft des vedischen Opfers), indische Kultur und Psychologie, Lebensmanagement, Wissenschaft der Mantras und deren therapeutische Wirkung, Philosophie und Wissenschaft des Yoga, Wissenschaft der Spiritualität sowie Reiki und Akupunktur.¹⁷⁶

Nach Śarmās Tod im Jahr 1990 wurde die AWGP zunächst von Bhagvatī Devī Śarmā weitergeführt, die eine Reihe großangelegter vedischer Opfer inszenierte, welche die Wiederbelebung und den Ausbau der vedischen Kultur im Zeichen von Wissenschaft und Spiritualität fortführen sollten.¹⁷⁷ Als sie nur vier Jahre später verstarb, übernahm ihr Schwiegersohn Dr. Praṇav Paṇḍyā, der bereits seit 1978 als enger Vertrauter Śarmās für die Gāyatrī Parivār tätig war, deren Leitung.¹⁷⁸ Paṇḍyā, der in Indore Medizin studiert hatte, widmete sich schon früh einer spirituellen Wissenschaft. Um diese zu intensivieren, gründete er im Jahr 2002 die Dev Saṃskṛti Viśvavidyālaya (DSVV), die umgehend von der University Grants Commission (UGC) als Universität anerkannt wurde. Finanziert wird die DSVV, die sich eine Wiederbelebung der „göttlichen indischen Kultur“ zum Ziel gesetzt hat, bis auf den heutigen Tag von der Śrī Vedmātā Gāyatrī Trust, die wiederum durch den Vorsitz Śailabālā Paṇḍyās – Śrīrām Śarmās Tochter bzw. Praṇav Paṇḍyās Ehefrau – in unmittelbarer Beziehung zu Śāntikuṅj und dem Brahmavarcas Research Institute steht. Dennoch ist die Universität staatlich anerkannt und bietet gegenwärtig den Erwerb unterschiedlichster Studienabschlüsse in verschiedensten Fächern an. Hervorzuheben sind Fachstudiengänge wie etwa das Studium der indischen Kultur, Tourismusmanagement, Kommunikationswissenschaft und Journalismus, Gesundheitsmanagement, klinische Psychologie und Psychotherapie, spirituelle Beratung, alternative Therapie sowie yogische Therapie oder yogische Wissenschaft.¹⁷⁹

Als Leiter der All World Gāyatrī Parivār gelang es Paṇḍyā in den vergangenen beiden Jahrzehnten die Organisation auszudehnen. Heute weist die AWGP zahlreiche Zweigstellen in unzähligen Städten Indiens auf und ist in etwa achtzig Ländern vertreten, wie beispielsweise in den USA, Kanada, Australien, Neuseeland, Großbritannien, Norwegen, Dänemark, Südafrika, Kenia sowie Deutschland, und zählt, nach eigenen Angaben, weltweit etwa 100 Millionen Anhänger.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Pandya 2003e, 25-26.

¹⁷⁶ Vgl. Brahmavarchas Research Centre 2013, URL: <http://scientificspirituality.awgp.org/BrahmavarchasResearchCentre/> (26.04.2013).

¹⁷⁷ Pandya 2003e, 26.

¹⁷⁸ Vgl. All World Gayatri Parivar 2013b, URL: <http://www.awgp.org/presentmentor-guides/drpranavpandya/> (26.04.2013).

¹⁷⁹ Vgl. Dev Sanskriti Vishwavidyalaya 2013, URL: <http://www.dsvv.ac.in/admission/courses-offered/> (26.04.2013).

¹⁸⁰ Vgl. All World Gayatri Parivar 2013a, URL: http://www.awgp.org/Contact_Us/ContactsAbroad/ (26.04.2013).

Definition des vedischen Opfers nach der AWGP

In zahlreichen Publikationen idealisiert die All World Gāyatrī Parivār (AWGP) das im vedischen Zeitalter praktizierte Opferritual und generiert eine Verbindung zwischen diesem und dem von ihr gelehrten *yajña*. Das frühe vedische Opfer stellt für Śrīrām Śarmā einen Höhepunkt intensiver Forschung dar, die in vedischer Zeit von den indischen Ṛṣis ausgeführt wurde und das Opferritual zu einem Instrument werden ließ, mit dessen Hilfe verschiedenste Kräfte aktiviert und gezielt eingesetzt werden konnten:

The *yajñas* [...] are not mere routine rituals. They are extraordinarily potent means of producing creative and occult energies of deeper and higher realms of subtle and invisible dimensions of consciousness. They are a culmination of long and deep research done by Indian Ṛṣis (S. Sharma 2009, 7).

Praṇav Paṇḍyā ergänzt diesbezüglich, dass in früheren Zeiten das vedische Opfer eine nahezu alltägliche Handlung gewesen sei, die von jedem Mitglied der vedischen Gesellschaft – vom Śūdra bis zum Brāhmaṇa – regelmäßig praktiziert wurde und im Wesentlichen zu Fortschritt, Wohlstand und Glück beigetragen habe. Er betont auch, dass die hierfür erforderlichen verschiedenen Formen des Opfers von den Ṛṣis entdeckt und zu einer regelrechten Wissenschaft weiterentwickelt wurden:

It was a common belief and an observed fact in the Vedic Indian society that *yajña* was essential for the refinement of human life from a Śūdra [...] to a Brahmin [...], and ultimately to a divine, great personality. *Yajñas* played an essential role in the all-round progress, prosperity and happiness in the Vedic age. This was indeed natural, as the philosophy and science of *yajña* and the different modes of performing *agni-yajña* were discovered and developed by the Ṛṣis based on their deep understanding and in-depth research of the human psyche, the intricacies of the social fabric and the mysteries of Nature (Pandya 2003d, 16).

Hiermit entsprechen sowohl Śarmās als auch Paṇḍyās Interpretation dem bereits von Svāmī Dayānanda Sarasvatī dargelegten Verständnis des vedischen Opfers, doch gehen die beiden einen Schritt weiter.¹⁸¹ Während Śarmā generell die Erfüllung eines nützlichen Wunsches als Intention für die Ausführung eines vedischen Opfers unserer Zeit anführt,¹⁸² betont Paṇḍyā vermeintlich wissenschaftliche Aspekte des Rituals, deren Grundlage bereits in den vier Veden zu finden sei. Während der Ṛgveda allgemeine Informationen sowohl zum *yajña* als auch zum Gāyatrī-Mantra darlege, beschäftige sich der Yajurveda mit der praktischen Ausführung des Rituals, mit dessen Hilfe ein globales Wohlbefinden erzielt werden könne. Der Sāmaveda hingegen konzentriere sich auf das Singen der Mantras, welche die hierfür benötigte Energie erzeugen würden. Des Weiteren befasse sich der Atharvaveda mit einer von diesen Mantras ausgehenden Klangtherapie, die für die Behandlung von Krankheiten auf physischer, psychischer und spiritueller Ebene angewandt

¹⁸¹ Vgl. Kap. 2.1.

¹⁸² S. Sharma 2009, 24.

werden könne.¹⁸³ Im Laufe der Zeit, so betont er, sei der ursprüngliche Zweck und die Bedeutung des vedischen Opfers verloren gegangen, doch versuche die AWGP die ursprüngliche Form des *yajña* zu rekonstruieren und wiederzubeleben.

Heute definiert die AWGP das vedische Opfer in Anlehnung an Śarmā als eine Form des selbstlosen Opfers, welches die Basis einer idealen menschlichen Kultur darstelle:

Yajña means selfless sacrifice for noble purposes. Sacrificing ego, selfishness and material attachments and adopting rational thinking, humane compassion and dedicated creativity for the welfare of all is indeed the best *yajña* which should be performed by all human beings. The philosophy of *yajña* teaches a way of living in the society in harmony, a living style to promote and protect higher humane values in the society which is indeed the basis of the ideal human culture.¹⁸⁴

Wissenschaftlich betrachtet, betont die Organisation das vedische Opfer als einen auf der Kombination von Wärme- und Schallenergie basierenden Prozess, welcher therapeutische Wirkung zeige und das Potential zur Reinigung der Umwelt habe:

Yajña is a process of herbal sacrifices in holy fire aimed at the finest utilization of the subtle properties of sacrificed matter with the help of the thermal energy of fire and the sound energy of the mantras. Modern scientific research has also shown significant therapeutic applications of *yajña* and also affirmed its potential in purification of environment.¹⁸⁵

Allgemeine Vorschriften und Vorbereitungen nach der AWGP

Die grundlegenden Vorschriften und Vorbereitungen, die notwendig sind, um ein vedisches Opfer (*yajña*) erfolgreich bewerkstelligen zu können, zeigt Śrīrām Śarmā in zahlreichen Schriften auf.¹⁸⁶ In einer nach Śarmās Tod publizierten Zusammenfassung verschiedener Texte, die unter dem Titel *Form and Spirit of Vedic Ritual Worship: Procedure of Yagya* (2009) veröffentlicht wurde, legt dieser fest, dass jegliches vedische Opfer in gemeinschaftlicher Zusammenarbeit zu organisieren sei. Wenngleich es eine die Vorbereitungen leitende Person zu bestimmen gelte, dürfe kein Beteiligter wichtiger als ein anderer angesehen werden. Śarmā betont gar, dass es unethisch wäre, im Zuge der Präparation eines Opferrituals eine Erhöhung des eigenen Status zu verfolgen. Überdies gelte es die Zahl der zu rekrutierenden freiwilligen Helfer bereits im Vorfeld, entsprechend der geplanten Veranstaltungsgröße, festzulegen und deren jeweilige Aufgabe klar zu definieren, um das Risiko einer Störung während des Rituals möglichst zu minimieren.¹⁸⁷

¹⁸³ Pandya 2003d, 16-17.

¹⁸⁴ Vgl. All World Gayatri Parivar 2013e, URL: <http://yagya.awgp.org> (26.04.2013).

¹⁸⁵ Vgl. All World Gayatri Parivar 2013e, URL: <http://yagya.awgp.org> (26.04.2013).

¹⁸⁶ Eine umfangreiche Liste von Publikationen zum Thema *yajña* findet sich auf folgender Webseite der AWGP: All World Gayatri Parivar 2013d, URL: <http://literature.awgp.org/hindibook/GayatriAndYagya/> (26.04.2013).

¹⁸⁷ S. Sharma 2009, 16-17.

Bezüglich der Konstruktion des Opferplatzes (*yajana*) gibt Śarmā vor, dass dieser mit Sorgfalt und Hingabe errichtet werden müsse. Zunächst ist eine Plattform in Höhe von sechs bis neun Zoll zu konstruieren und deren Fläche zu reinigen. Auf dieser gilt es ein oder mehrere Opferbecken (*yajñakuṇḍa*) zu installieren, welche entweder in den Boden eingelassen oder auf der Fläche geschichtet werden können. Als absolute Notwendigkeit erachtet Śarmā die Errichtung einer über vier Tore (*dvāra*) betretbaren Umschließung des Opferplatzes, um diesen vor unerwünschten Eindringlingen zu schützen. Diese Abgrenzung soll für einen Opferplatz mit lediglich einem *yajñakuṇḍa* auf jeder Seite nicht weniger als acht Fuß betragen. Den Opferplatz gilt es in diesem Fall mit Hilfe eines durch vier Säulen gestützten Opferpavillons (*yajñāsāla* bzw. *yajñamaṇḍapa*) zu bedecken. Werden fünf oder neun Opferbecken konstruiert, soll die Umschließung auf jeder Seiten achtzehn bzw. vierundzwanzig Fuß messen. Der Opferpavillon muss hier durch zwölf an den Außenseiten befindliche und vier in der Mitte gelegene Säulen gestützt werden. Die Höhe des *yajñamaṇḍapas* darf in keinem Fall weniger als fünfzehn Fuß betragen. Bezüglich der Dekoration legt Śarmā eine knappe Vorschrift dar. So sollen saisonale Blumen und Blätter benutzt werden, um den Pavillon in einer künstlerischen Art und Weise zu schmücken. In Städten, so führt er fort, in welchen natürliche Materialien nicht leicht zu beziehen wären, könne farbiges Papier oder Stoff als Ersatz dienen. Zudem soll der *yajñamaṇḍapa* mit Fahnen (*dhvaja*) geschmückt werden, auf denen das Emblem der All World Gāyatrī Parivār abgebildet ist.¹⁸⁸

Des Weiteren müssen bereits im Vorfeld die benötigten Opferutensilien (*yajñasadhana*) und -materialien (*yajñadravya*) organisiert und bereitgestellt werden. Es bedarf pro Opferbecken verschiedener Metallgefäße (*pātra*) für die Opfermaterialien, zweier Holzgefäße für Wasser (*praṇītā* und *prokṣaṇī*) und eines zugehörigen Löffels (*ācamanī*), unterschiedlicher Opferlöffel (*sruc* und *sruva*), mehrerer Krüge (*kalaśa*), eines Fächers (*dhavitra*), einer Lampe (*dīpaka*), einer Glocke (*ghaṇṭā*), eines Muschelhorns (*śaṅkha*) sowie einer ausreichenden Anzahl von Sitzen (*āsana*) für alle am Ritual Beteiligten.¹⁸⁹ Ferner sollen pro *yajñakuṇḍa* für ein Opferritual mit eintausend Opferspenden (*āhuti*) etwa sieben Kilogramm Feuerholz (*samidh*), fünfzig Gramm geklärte Butter (*ājya*) sowie zweieinhalb Kilogramm Opfermaterialien verschiedenster Art bereitgehalten werden. Für die verschiedenen *pūjās* müssen Reis (*vrihi*), rotes Farbpulver (*rolī*), Räucherwerk (*dhūpa*), Kampfer (*karpūra*) und Baumwolldochte (*varti*), Sandelholz (*candana*), Blumen und Blüten (*puṣpa*) sowie heilige Schnur (*yajñopavīta*) bereitgestellt werden. Als *prasāda* schlägt Śarmā vor, Zuckerkugeln (*makhānā*) zu verteilen.¹⁹⁰

In einer Svāmī Dayānanda Sarasvatī sehr ähnelnden Weise beschreibt auch Śarmā das vedische Opfer als ein Ritual gemeinschaftlichen Charakters. Während zu Zeiten Dayānanda Sarasvatīs jedoch zunächst der Gedanke im Vordergrund stand, das Opfer als ein die Ārya Samāj stärkendes Element einzusetzen, legt Śarma den Fokus auf gemeinschaftlich organisatorische und planerische Aspekte, was auch bei der Darstellung der Richtlinien hinsichtlich der Gestaltung des

¹⁸⁸ S. Sharma 2009, 17-19.

¹⁸⁹ S. Sharma 2009, 21.

¹⁹⁰ S. Sharma 2009, 15.

Opferplatzes (*yajana*) und in der präzisen Auflistung der benötigten Opferutensilien (*yajña-sadhana*) und -materialien (*yajñadravya*) zum Ausdruck kommt.

Struktur des Rituals nach der AWGP

Der von Śrīrām Śarmā gelehrte Ablauf des vedischen Opfers (*yajña*) wird in einem unter dem Titel *Karmakāṇḍa-Bhāskara* (1997) veröffentlichten Ritualhandbuch dargelegt.¹⁹¹ Um Śarmās Lehre international zugänglich zu machen, wurde diese nach seinem Tod in verkürzter Form in *Form and Spirit of Vedic Ritual Worship: Procedure of Yajya* (2009) ins Englische übersetzt.¹⁹² In einem von Seiten des Brahmavarcas Research Institutes publizierten Lehrbuch mit dem Titel *Yajña kā Jñāna-Vijñāna* (1998) wird Śarmās Darstellung und Interpretation des Rituals um zahlreiche Abschnitte und Erklärungen erweitert.¹⁹³ Zudem produziert die All World Gāyatrī Parivār (AWGP) im Jahr 2009 eine achttellige Videoserie, die über das Internet-Videoportal YouTube verbreitet wird und einen auf Śarmās Ritualhandbuch basierenden Idealtypus des vedischen Opfers darstellt.¹⁹⁴ Allen Publikationsformen gemeinsam ist eine kurze Beschreibung der wesentlichen Ritualhandlungen und zugehörigen Mantras, wobei auf eine Übersetzung oder Erläuterung der Sanskritpassagen durchgehend verzichtet wird.¹⁹⁵ Der Schwerpunkt liegt in allen Fällen auf der korrekten Ausführung der rituellen Sequenzen, wobei sich diese weniger auf das täglich zu Hause zu praktizierende vedische Opfer als auf eine im Großen inszenierte Ritualhandlung beziehen. Zwar geht Śarmā in seiner Darlegung von einem Opferplatz (*yajana*) mit lediglich einem Opferbecken (*yajñakuṇḍa*) aus, welches von einem Priester (*ācārya*) oder einem anleitenden Mitglied der AWGP in Zusammenarbeit mit einem kleinen Familienverbund oder einer kleinen Gruppe bedient werden kann, doch lassen seine weiteren Ausführungen erkennen, dass diese Einheit im Idealfall beliebig multipliziert werden könne. Der folgende Abschnitt soll die grundlegende Ritualstruktur des von der AWGP gelehrt und praktizierten vedischen Opfers darlegen und auf spezifische rituelle Eigenheiten aufmerksam machen, die von Seiten der Organisation entwickelt wurden und gegenwärtig praktiziert werden.

Zu Beginn der rituellen Handlungen soll der Opferveranstalter (*yajamāna*), den Śrīrām Śarmā als Sponsor des vedischen Opfers (*yajña*) bezeichnet, vom ausführenden Priester (*ācārya*) oder einem anleitenden Mitglied der Gāyatrī Parivār mit Blumen (*puṣpa*) und gelben unenthülsten, unzerbrochenen Reiskörnern (*akṣata*) berieselt und mit der Rezitation des folgenden Mantras begrüßt werden, welches er als ein Gebet um Glück (*maṅgalācaraṇa*) bezeichnet:¹⁹⁶

¹⁹¹ S. Sharma 1997, 35-76.

¹⁹² S. Sharma 2009, 35-80.

¹⁹³ Vgl. S. Sharma 1998a, 6.1-6.74.

¹⁹⁴ Vgl. Shreeramshishya 2009, URL: <http://www.youtube.com/playlist?list=PLoFDC3oFD8E4B5AF3> (26.04.2013).

¹⁹⁵ Im folgenden Text werden die Sanskritpassagen durch vorliegende Übersetzungen ergänzt. Bislang unübersetzte Passagen wurden von der Autorin vervollständigt.

¹⁹⁶ S. Sharma 1997, 35; S. Sharma 1998a, 6.4; S. Sharma 2009, 35; Shreeramshishya 2009, Part 1: 04:03-04:52.

*oṃ bhadraṃ karṇebhiḥ śṛṇuyāma devā, bhadraṃ paśyemākṣabhīryajatrāḥ |
sthiraīraṅgaistuṣṭuvāṃsastanūbhīḥ, vyaśemahi [sic!] devahitaṃ yadāyuh ||*¹⁹⁷

Oṃ Gutes wollen wir mit Ohren hören, ihr Götter, Gutes mit Augen sehen, ihr Opferwürdige.

Mit festen Gliedern und Leibern wollen wir, die wir lobgesungen haben, das gottgesetzte Alter erreichen (Geldner 1951a, 114).

Diese einleitende Sequenz steht in völligem Kontrast zu Svāmī Dayānanda Sarasvatī's Ritualbeginn. Während dieser aufzeigte, wie zu Beginn von Seiten des Opferveranstalters um die Gunst des Priesters geworben werden musste, soll nach Vorgaben Śarmā's dem *yajamāna*, in seiner Funktion als Finanzier des Rituals, Respekt entgegengebracht werden. Dies lässt vermuten, dass die Inszenierung eines vedischen Opfers höher bewertet wird, als die rituelle Handlung des Priesters, dessen Einnahme des Sitzplatzes hier keinerlei Erwähnung findet. Zweifelsohne soll mit Hilfe dieser Änderung die Attraktivität als Opferveranstalter in Erscheinung zu treten gesteigert werden.

Śarmā betont die Notwendigkeit der Ausführung verschiedener Reinigungssequenzen, da die Götter (*deva*) seiner Interpretation entsprechend lediglich von Menschen angezogen werden, deren Körper und Geist rein und deren Verhalten tugendhafter Art sei. Im Rahmen des hier aufgezeigten vedischen Opfers sollen alle am Ritual Teilnehmenden in einer Reinigungshandlung, die als *pavitṛikaraṇa* bezeichnet wird, in einem Topf bereitstehendes geweihtes Wasser (*prokṣaṇī*) mit Hilfe eines kleinen Löffels (*ācamanī*) in ihre linke Handfläche geben und diese mit der rechten Hand bedecken. Nachdem folgendes Mantra rezitiert wurde, soll der eigene Kopf und Körper mit diesem Wasser zur symbolischen Reinigung besprenkelt werden:¹⁹⁸

*oṃ apavitrah pavitro vā, sarvāvasthāṃ gato 'pi vā |
yaḥ smaretpuṇḍarikākṣaṃ, sa bāhyābhyantaraḥ śuciḥ ||*¹⁹⁹

Oṃ Whether he is pure or impure, whether he is in any plight or not, whoever remembers the lotus-eyed Lord Viṣṇu is pure internally and externally (Shastri 1979, 639).

oṃ punātu puṇḍarikākṣaḥ, punātu puṇḍarikākṣaḥ, punātu |

Oṃ Puṇḍarikākṣa soll reinigen; Puṇḍarikākṣa soll reinigen; er soll reinigen.

Das hierbei rezitierte Mantra, welches in Dayānanda Sarasvatī's aufgezeigter Ritualstruktur keine Anwendung findet, ist ein in zahlreichen Ritualen zum Einsatz kommendes Reinigungsmantra.²⁰⁰ Śarmā mag es aufgenommen haben, da viele Teilnehmer diesen Vers mit Reinigungsabsichten assoziieren können, die für ihn im Folgenden eine bedeutende Rolle spielen.

In Einklang mit Dayānanda Sarasvatī stellt Śarmā eine weitere Reinigungssequenz als erforderlich dar, um der Sprache (*vāc*), die er als ein essentielles Element des vedischen Opfers bezeichnet und die in Form der Mantras zum Tragen kommt, die nötige Stärke zu verleihen. Mit der

¹⁹⁷ RV I.89.8: *bhadraṃ karṇebhiḥ śṛṇuyāma devā bhadraṃ paśyemākṣabhīryajatrāḥ |
sthiraīraṅgaistuṣṭuvāṃsastanūbhīryaśema devahitaṃ yadāyuh ||*

¹⁹⁸ S. Sharma 1997, 35; S. Sharma 1998a, 6.4; S. Sharma 2009, 35-36; Shreeramshishya 2009, Part 1: 04:52-05:38.

¹⁹⁹ GarP I.217.1b-2.

²⁰⁰ Bühnemann 1988, 132.

konkreten Ausführung dieser rituellen Handlung setzt sich lediglich die Textausgabe des Brahmavarcas Research Institutes auseinander, die ergänzt, dass alle Ritualteilnehmer mit Hilfe eines kleinen Löffels (*ācamanī*) geweihtes Wasser (*prokṣaṇī*) in ihre rechte Handfläche geben und mit diesem eine dreimalige Mundspülung (*ācamana*) ausführen sollen. Gemäß der im Video dargestellten Anweisung kann die Mundspülung auch direkt unter Zuhilfenahme des Löffels ausgeführt werden. Śarmā betont, dass durch das dreimalige *ācamana* und die Rezitation folgender drei Mantras die Sprache gereinigt und gestärkt werden könne:²⁰¹

oṃ amṛtopastaraṇamasi svāhā ||1||

oṃ amṛtāpidhānamasi svāhā ||2||

oṃ satyaṃ yaśaḥ śrīrmayi, śrīḥ śrayatāṃ svāhā ||3||²⁰²

(1) Oṃ Thou art the first layer for Ambrosia (Sharma 1976, 169) *svāhā*.

(2) Oṃ Thou art the covering of Ambrosia (Sharma 1976, 170) *svāhā*.

(3) Oṃ Truth! Glory! Fortune! May fortune abide in me (Sharma 1976, 170) *svāhā*.

Eine erste Verbindung zum der AWGP zugrunde liegenden Leitmotiv, der Göttin Gāyatrī, stellt Śarmā in der rituellen Sequenz des Bindens des Haarzipfels (*śikhābandhana*) her. Er interpretiert die *śikhā* als ein Symbol der Göttin Gāyatrī, welche die hinduistische Religion repräsentiere und die es daher zu verehren gelte. Er weist die Ritualteilnehmer an, die *śikhā* an der Wurzel mit den angefeuchteten Fingern der rechten Hand zu berühren und diese während der Rezitation des folgenden Mantras zu einem Knoten zu binden. Diejenigen, die über keine *śikhā* verfügen, sollen die entsprechende Stelle am Hinterkopf mit Ehrfurcht berühren:²⁰³

oṃ cidrūpiṇi mahāmāye, divyatejaḥ samanvite |

tiṣṭha devi śikhāmadhye, tejoṽddhiṃ kuruṣva me ||²⁰⁴

Oṃ O Mahāmāyā, o du, deren Geist wohlgestaltet ist, o du, die mit göttlichem Glanz versehen bist,

o Göttin, verweile in der Mitte meines Kopfes und verleihe mir einen Zuwachs von Glanz.

Nach traditioneller Vorstellung stellt die *śikhā* für einen jeden Zweimalgeborenen (*dvijā*) ein sichtbares Zeichen der Opferberechtigung dar. Wurde in früheren Zeiten ein Opfer ohne diese symbolträchtige Haarlocke ausgeführt, so galt es als wertlos.²⁰⁵ Śarmā knüpft an diese Vorstellung an, zeigt aber gleichfalls all jenen, die über keine *śikhā* verfügen, eine alternative Handlungsmethode auf und stellt damit für alle Anwesenden, egal ob Träger der *śikhā* oder nicht, eine Opferberechtigung her. Das Bemerkenswerte an dieser rituellen Sequenz ist, dass sie im Rahmen des vedischen Opfers in dieser Form mit keiner weiteren Quelle verifiziert werden konnte und daher in diesem Kontext als eine von Śarmā neu geschaffene Ritualhandlung betrachtet werden kann.

²⁰¹ S. Sharma 1997, 36; S. Sharma 1998a, 6.5; S. Sharma 2009, 36; Shreeramshishya 2009, Part 1: 05:38-06:21.

²⁰² Vgl. ĀśvGS I.24.12, 21-22.

²⁰³ S. Sharma 1997, 36; S. Sharma 1998a, 6.5; S. Sharma 2009, 36-37; Shreeramshishya 2009, Part 1: 06:21-07:03.

²⁰⁴ Dieses Mantra führt Śarmā ganz allgemein auf seine religiöse Tradition zurück.

²⁰⁵ Michaels 1998, 100.

Anschließend ist von allen Ritualteilnehmern eine rituelle Atemverhaltung (*prāṇāyāma*) auszuführen, die sich in vier Abschnitte untergliedern lässt. Śarmā erläutert, dass in einem ersten Schritt, den er als *pūraka* bezeichnet, das rechte Nasenloch mit dem Daumen der rechten Hand verschlossen und durch das linke Nasenloch langsam eingeatmet werden solle. Diesen Atem gelte es im Folgenden anzuhalten, indem das linke Nasenloch mit dem Mittel- und Ringfinger der rechten Hand verschlossen werde, was Śarmā als *antaḥ kumbhaka* benennt. Nachdem der Ritualteilnehmer den Daumen vom rechten Nasenloch gelöst habe, solle er den Atem durch dieses, in der rituellen Sequenz des *recaka*, langsam entweichen lassen. Nach vollständigem Ausatmen sei der Atem in einem abschließenden Akt erneut zu halten, was als *bāhya kumbhaka* bezeichnet werde. Begleitet wird der *prāṇāyāma*, gemäß Śarmā, von der Rezitation verschiedener Mantras, die hier von anderen nicht weiter spezifizierten Anwesenden rezitiert werden sollen, während die Ritualteilnehmer die Atemverhaltung nach den vorgeschriebenen Regeln vollziehen.²⁰⁶

oṃ bhūḥ oṃ bhuvah oṃ svah oṃ mahah, oṃ janaḥ oṃ tapaḥ oṃ satyam |
oṃ tatsaviturvareṇyaṃ bhargo devasya dhīmahi |
dhiyo yo naḥ pracodayāt |
oṃ āpo jyotī raso 'mṛtaṃ, brahma bhūrbhuvah svah oṃ |²⁰⁷
Oṃ bhūḥ. Oṃ bhuvah. Oṃ svah. Oṃ mahah. Oṃ janaḥ. Oṃ tapaḥ. Oṃ satyam.
 Oṃ May we attain that excellent glory of Savitṛ the God;
 so may he stimulate our prayers.
 Oṃ Water, light, essence, immortality, *brahman*, earth, sky, heaven Oṃ (Bühnemann 1988, 107-108).

Der *prāṇāyāma* steht weniger mit dem vedischen Opfer, als mit der täglichen *pūjā* in Verbindung,²⁰⁸ was erklärt, weshalb diese Sequenz nicht in Dayānanda Sarasvatī's Ritualstruktur integriert wurde. Śarmā jedoch greift hier auf eine populäre Praktik zurück, die er in anderen Zusammenhängen als Methode zur körperlichen und geistigen Entspannung anführt.²⁰⁹ Hier soll damit die Konzentration der Teilnehmer gefördert werden.

Der Textausgabe des Brahmavarcas Research Institutes entsprechend folgt nun eine rituelle Sequenz, die der Tilgung von Schuldschuld (*aghamaṣaṇa*) dienen soll. Hierbei sollen die Ritualteilnehmer mit Hilfe eines kleinen Löffels (*ācamānī*) geweihtes Wasser (*prokṣaṇī*) in ihre linke Handfläche geben und dieses mit den Fingern der rechten Hand, während der Rezitation des folgenden Mantras, über ihrem Körper versprenkeln:²¹⁰

oṃ ṛtañca satyañcārbhāddhāttapaso 'dhyajāyata |
tato rātryajāyata tataḥ samudro arṇavaḥ ||ṛ||

²⁰⁶ S. Sharma 1997, 36-37; S. Sharma 1998a, 6.5-6.6; S. Sharma 2009, 37-38; Shreeramshishya 2009, Part 1: 07:03-08:09.

²⁰⁷ TaiĀr X.27.

²⁰⁸ Vgl. Bühnemann 1988, 107-110.

²⁰⁹ Vgl. Kumar & Joshi 2009, 453.

²¹⁰ S. Sharma 1998a, 6.6. In Śarmā's ursprünglichem Ritualhandbuch und in der Videoserie wurde diese rituelle Sequenz nicht berücksichtigt.

samudrādarnāvādīdha [sic!] samvatsaro ajāyat |
aho rātrāṇi vidadhadviśvasya miṣato vaśī ||2||
sūryācandramasau dhātā yathāpūrvamakalpayat |
divaṃ ca pṛthivīm cāntarikṣamatho svah ||3||²¹¹

(1) Om̐ Gesetz und Wahrheit wurden aus dem entbrannten *tapas* geboren.

Daraus entstand die Nacht, daraus der flutende Ozean.

(2) Aus dem flutenden Ozean entstand das Jahr,
das die Tage und Nächte ordnet, das über alles, was die Augen öffnet, gebeut.

(3) Der Schöpfer regelte der Reihe nach Sonne und Mond
und Himmel und Erde, das Luftreich und das Sonnenlicht (Geldner 1951c, 404).

Śarmā greift hier auf eine in den Dharmasūtras niedergelegte Vorschrift zurück, die eine generelle Rezitation von RV X.190 zur Tilgung der Schuldsubstanz empfiehlt.²¹²

Anschließend sollen die Ritualteilnehmer erneut geweihtes Wasser (*prokṣaṇī*) in die linke Handfläche geben. Während der Rezitation der nachfolgenden Mantras sollen sie die Finger der rechten Hand zusammenfügen, diese in das Wasser eintauchen und damit das im jeweiligen Mantra genannte Körperteil zunächst auf der linken und dann auf der rechten Seite benetzen, was das Niedersetzen von Gottheiten auf die verschiedenen Körperteile symbolisiert. Auf diese Weise wird in diesem Ritualabschnitt, den Śarmā als *nyāsa* bezeichnet, der gesamte Körper gereinigt:²¹³

om̐ vāṇi me [sic!] āsye 'stu |
om̐ nasorme prāṇo 'stu |
om̐ akṣṇorme cakṣurastu |
om̐ karṇayorme śrotramastu |
om̐ bāhvorme balamastu |
om̐ ūrvorme ojo 'stu |
om̐ ariṣṭāni me 'ṅgāni, tanūstanvā me saha santu |²¹⁴

Om̐ May speech dwell in my mouth,

om̐ breath in my nose,

om̐ sight in my eyes,

om̐ hearing in my ears,

om̐ strength in my arms,

om̐ vigour in my thighs.

Om̐ May my limbs be unhurt, may my body be united with my body (Oldenberg 1964, 275)!

Hier findet sich eine weitere Parallele zu den von Dayānanda Sarasvatī aufgezeigten Reinigungssequenzen. Doch während dieser die mit dem *śrauta*-Ritual in Verbindung stehende Bezeichnung

²¹¹ RV X.190.1-3: [...] *samudrādarnāvādīdha samvatsaro ajāyat | ahorātrāṇi vidadhadviśvasya miṣato vaśī ||2||* [...]

²¹² Vgl. Ranade 2006, 24.

²¹³ S. Sharma 1997, 38; S. Sharma 1998a, 6.6-6.7; S. Sharma 2009, 38-39; Shreeramshishya 2009, Part 1: 08:09-09:09.

²¹⁴ Vgl. PārGS I.3.25: *om̐ vāṇma āsye 'stu ||* [...]

mārjana verwendete,²¹⁵ wählt Śarmā für die identische Handlung den mit der täglichen *pūjā* einhergehenden Begriff.²¹⁶

Die Verehrung der Erde (*prthvīpūjana*) stellt für Śarmā eine weitere grundlegende Handlung dar, die es im Rahmen der vorbereitenden Ritualsequenzen auszuführen gilt. So betont er, dass der Erde ein Gefühl von Dankbarkeit entgegenzubringen sei, da ohne diese das menschliche Leben nicht möglich wäre. Zur Verehrung sollen die Ritualteilnehmer Reis (*vrīhi*), Blumen (*puṣpa*) und geweihtes Wasser (*prokṣaṇī*) in die Handfläche ihrer rechten Hand geben und die linke Hand, während der Rezitation des folgenden Mantras, unter diese halten, ehe die Gaben in einer kleinen Schale (*pātra*) niederlegt werden:²¹⁷

*oṃ prthvi! tvayā dhṛtā lokā, devi! tvam viṣṇunā dhṛtā |
tvam ca dhāraya māṃ devi! pavitraṃ kuru cāsanam ||*²¹⁸

Oṃ O [Mutter] Erde, von dir werden alle Welten gehalten, o Göttin, du wirst von Viṣṇu gehalten.

Halte du mich, o Göttin, und reinige den Sitz.

Gemäß der im Video dargestellten Anweisung kann das *prthvīpūjana* auch ohne Darreichung der Gaben erfolgen. In diesem Fall sollen die Ritualteilnehmer während der Rezitation des Mantras mit beiden Händen den Boden berühren und sich im Anschluss vor diesem verneigen.²¹⁹ Auch hier fügt Śarmā eine rituelle Sequenz ein, die im Kontext des Opferrituals nicht verifiziert werden kann. Es ist zu vermuten, dass er den Bezug zur Erde herstellt, um auf das Potential des vedischen Opfers aufmerksam zu machen, positive Einflüsse auf Natur und Umwelt nehmen zu können.²²⁰

Vor der Durchführung eines Rituals ist üblicherweise ein ritueller Beschluss (*saṃkalpa*) zu fassen, welcher laut ausgesprochen das Ziel der folgenden Handlungen klar zum Ausdruck bringen soll. In wöchentlichen *yajñas* oder bei vedischen Opfern, die im Rahmen eines öffentlichen Programmes vollzogen werden, schränkt Śarmā jedoch ein, dass dieser Beschluss nicht zwingend nötig wäre. Auch müsse dieser nicht zwangsläufig auf Sanskrit formuliert werden. Śarmā betont, dass es ebenso angemessen wäre, den *saṃkalpa* auf Hindi zu verfassen und diesen mit den Worten *karmasaṃpādānārtham* abzuschließen. Alternativ zeigt er ein Beispiel auf, welches an den entsprechenden Stellen, dem auszuführenden Ritual gemäß, ergänzt werden könnte:²²¹

*oṃ viṣṇurviṣṇurviṣṇuḥ śrīmadbhagavato mahāpuruṣasya viṣṇorājñayā pravarta-
mānasya, adya śrībrahmaṇo dvitīye parārdhe śrīśvetavārāhakalpe, vaivasvata-
manvantare, bhūrloke, jambūdvīpe, bhāratavarṣe, bhāratākhaṇḍe, āryāvarttaika-
deśāntargate, ... kṣetre, māsānāṃ māsottame māse ... māse ... pakṣe ... tithau ... vāsare ...
gotrotpannaḥ ... nāmā 'haṃ satpravṛttisaṃvarddhanāya, duṣpravṛtṭyunmūlanāya,*

²¹⁵ Vgl. Ranade 2006, 260.

²¹⁶ Vgl. Bühnemann 1988, 121-126.

²¹⁷ S. Sharma 1997, 38-39; S. Sharma 1998a, 6.7; S. Sharma 2009, 39; Shreeramshishya 2009, Part 1: 09:09-09:56.

²¹⁸ Dieses Mantra führt Śarmā ganz allgemein auf seine religiöse Tradition zurück.

²¹⁹ Shreeramshishya 2009, Part 1: 09:09-09:56.

²²⁰ Vgl. Kap. 3.2.1.2.

²²¹ S. Sharma 1997, 39-40; S. Sharma 1998a, 6.8; S. Sharma 2009, 40. In der Videoserie wurde diese rituelle Sequenz nicht berücksichtigt.

lokakalyānāya, āmakalyānāya, vātāvaraṇaparīṣkāryā, ujvalabhaviṣyakāmanāpūrtaye ca prabalapuruṣārthaṃ kariṣye, asmai prayojanāya ca kalaśādyāvāhitadevatāpūjanapūrvakam ... karmasampādanārtha saṅkalpam ahaṃ kariṣye |

Oṃ Viṣṇu Viṣṇu Viṣṇu, heute in der zweiten Hälfte (der Lebenszeit) des ehrwürdigen [Gottes] Brahman, des Erhabenen, des *mahāpuruṣa*, des auf Anweisung Viṣṇus Handelnden, werde ich, aus dem *gotra* N.N. kommend, namens N.N., im Śvetavārāhakaḷpa, zur Zeit des Vaivasvata Manu, in der (irdischen) Welt, in Jambūdvīpa, in Bhāratavarṣa, in einem Teil Bhāratavarṣas, in einem Ariergebiet, das mitten im Land befindlich ist, im Ort N.N., im Monat N.N., dem besten der Monate, in der Monathälfte N.N., am *tithi* N.N., am Wochentag N.N., um des Gedeihens der guten Taten willen, um des Zerstörens der schlechten Taten willen, um des Glückes auf Erden willen, um des Glückes des Selbstes willen, um des Reinigens der Umwelt willen und um des Lohnes des Verlangens nach einer glänzenden Zukunft willen, das bedeutende Ziel des Menschen ausführen; und um dieser Absicht willen werde ich vorhergehend der Verehrung der Gottheiten, die heute im Sakralkurg platziert sind, den rituellen Beschluss um des Inordnungbringes der Taten N.N. willen ausführen.

Da diese rituelle Sequenz ursprünglich mit dem häuslichen Ritual und nicht mit dem öffentlichen vedischen Opfer in Verbindung stand, wurde dieser Abschnitt bei Dayānada Sarasvatī vernachlässigt.

Die heilige Schnur (*yajñopavīta*) stellt für Śarmā ein Symbol dar, das den Träger stets daran erinnern soll, ein im Sinne des Hinduismus reines und strenges Leben zu führen. Mit dieser Aussage transformiert er dieses sonst den Zweimalgeborenen (*dvijā*) vorbehaltene Symbol in ein allgemeingültiges Attribut, das mit einem jeden Ritualteilnehmer in Verbindung gebracht werden kann. Im Rahmen eines vedischen Opfers oder eines anderen festlichen Rituals kann diese gewechselt werden. Śarmā zeigt auf, dass dieser Austausch in einer rituellen Sequenz, die er als *yajñopavītaparivartana* bezeichnet, im Anschluss an den *saṅkalpa* oder nach der Opferung eines vollen Löffels geklärter Butter (*pūrṇāhuti*) erfolgen soll. Für die Hauptakteure eines Rituals sieht er den Wechsel als verbindlich an. Tragen diese im Alltag keine heilige Schnur, soll ihnen diese zumindest temporär angelegt werden. Nach dem Anlegen des neuen *yajñopavīta* erfolgt in einer rituellen Sequenz, welche das Tragen der heiligen Schnur (*yajñopavītadhāraṇa*) bezeichnet, die Rezipitation des folgenden Mantras:²²²

*oṃ yajñopavītaṃ paramaṃ pavitraṃ, prajāpateryatsahajaṃ purastāt |
āyuṣyamagryaṃ pratimuñca śubhraṃ, yajñopavītaṃ balamastu tejaḥ ||*²²³

Oṃ Lege die heilige Schnur an, die höchste, die reine, die einst zusammen mit Prajāpati entstand,
die ein langes Leben verleiht und die makellos ist; lasse diese heilige Schnur Kraft und Glanz verleihen.

²²² S. Sharma 1997, 40-41; S. Sharma 1998a, 6.8; S. Sharma 2009, 41-42. In der Videoserie wurde diese rituelle Sequenz nicht berücksichtigt.

²²³ Vgl. PārGS II.2.11.

Im Anschluss soll die alte Schnur, über den Kopf hinweg, mit der Rezitation des nachstehenden Mantras entfernt und später entweder verbrannt, an einem reinen Ort begraben oder in einem Bach oder Fluss versenkt werden, was Śarmā als *yajñopavītavisarjana* bezeichnet:²²⁴

oṃ etāvaddinaparyantaṃ, brahma tvam dhāritaṃ mayā |

*jīṛṇatvāte parityāgo, gaccha sūtra yathā sukham ||*²²⁵

Oṃ O Brahma, du, dessen Enden so getrennt werden, wirst von mir gehalten,
das Opfer von dieser [Schnur] erfolgt aufgrund des Verfalls, gehe die Schnur gleichsam
zum Glück.

In ähnlicher Weise, wie es bereits in der rituellen Sequenz des *śikhābandhana* praktiziert wurde, wird hier allen Hauptakteuren des vedischen Rituals durch das Anlegen des *yajñopavīta* eine Opferberechtigung erteilt. Auch diese Handlung konnte anhand keiner weiteren Quelle verifiziert werden und wurde vermutlich von Śarmā, um mögliche Vorbehalte zu umgehen, in die von ihm ausgearbeitete Ritualstruktur eingefügt.

In einem weiteren Abschnitt des Rituals wird das Auftragen von Sandelholzpaste (*candanadhāraṇa*) vollzogen, deren kühlende Wirkung Śarmā als hilfreich erachtet, um während des Opfervorgangs klare Gedanken fassen zu können. Die Paste soll von allen Ritualteilnehmern auf die Stirn aufgetragen werden. Der Videoaufzeichnung entsprechend soll eine Schale mit Sandelholzpaste bereitgehalten werden, in welche die Ritualteilnehmer den Ringfinger ihrer rechten Hand eintauchen, ehe sie ihrem Sitznachbar, während folgendes Mantra ausgesprochen wird, die Paste auf die Stirn auftragen:²²⁶

oṃ candanasya mahatpunyaṃ, pavitraṃ pāpanāśanam |

āpadāṃ harate nityaṃ, lakṣmīstiṣṭhati sarvadā ||

Oṃ Das Sandelholz ist das größte Glück; ein Reinigungsmittel, das Unglück vernichtet.

Es nimmt stets das Unglück weg; verweile es [das Sandelholz] stets bei Lakṣmī.

Auch hier handelt es sich erneut um eine Sequenz, die in Verbindung mit dem *yajña* in keiner weiteren Quelle zu finden ist, was auf eine erneute Ergänzung Śarmās schließen lässt.

Gleiches gilt für die folgende zum Schutz der Teilnehmer zu praktizierende Handlung. Hier soll ein Vertreter des *ācārya* eine glückverheißende Schnur (*rakṣāsūtra*) um das Handgelenk der Ritualteilnehmer binden. Bei Männern und unverheirateten Frauen soll diese am linken Handgelenk und bei verheirateten Frauen am rechten Handgelenk angebracht werden. Während des Anlegens soll der Empfänger die entsprechende Hand zu einer Faust schließen und folgendes Mantra sprechen:²²⁷

²²⁴ S. Sharma 1997, 41; S. Sharma 1998a, 6.8; S. Sharma 2009, 42. In der Videoserie wurde diese rituelle Sequenz nicht berücksichtigt.

²²⁵ Dieses Mantra ließ sich nicht verifizieren. Es ist davon auszugehen, dass Śarmā dieses erneut auf seine religiöse Tradition zurückführt.

²²⁶ S. Sharma 1997, 41; S. Sharma 1998a, 6.8-6.9; S. Sharma 2009, 42; Shreeramshishya 2009, Part 1: 09:56-10:00; Part 2: 00:00-00:36.

²²⁷ S. Sharma 1997, 42; S. Sharma 1998a, 6.10-6.11; S. Sharma 2009, 42-43. In der Videoserie wurde diese rituelle Sequenz nicht berücksichtigt.

*oṃ vratena dīkṣāmāpnoti, dīkṣayā 'pnoti dakṣiṇām |
dakṣiṇā śraddhāmāpnoti, śraddhayā satyamāpyate ||*²²⁸

Oṃ He gains by vow of fasting consecration, by consecration gains the priestly guerdon.

He gains by priestly guerdon faith: by faith comes knowledge of the truth (Griffith 1990, 304).

Das *rakṣāsūtra*, das ursprünglich im vedischen Ritual als zuvorkommende Geste seitens eines brahmanischen Gastgebers verstanden wurde,²²⁹ wird hier als ein die Gemeinschaft konstituierendes Symbol eingesetzt.

Mit Errichtung des Sakralkruges (*kalaśasthāpanā*) führt Śarmā ein weiteres populäres der häuslichen Praxis zuzurechnendes Ritualelement ein. Den *kalaśa* beschreibt er als ein das Universum charakterisierendes Symbol, welchem alle Götter in ihrer mikro- und makrokosmischen Form innewohnen. Durch das Aufstellen des Kruges (*kalaśasthāpanā*) im Rahmen eines vedischen Opfers wird ihr Erscheinen an einem gemeinsamen Ort zu einem gemeinsamen Zeitpunkt verdeutlicht. Niedergestellt werden soll dieser mit der Rezitation folgender Mantras.²³⁰

*oṃ tattvā yāmi brahmaṇā vandamānaḥ, tadā śāste yajamāno havirbhiḥ |
ahedaṃāno varuṇeha bodhyuruśaṃ, sa mā na 'āyuh pramoṣiḥ ||1||*²³¹

(1) Oṃ Das erbitte ich, mit beschwörendem Worte freundlich zuredend, das wünscht sich der Opfernde mit seinen Opferspenden:

Sei hier ohne Groll, Varuṇa! Du, dessen Worte weithin gelten, raub uns nicht das Leben (Geldner 1951a, 26)!

*oṃ mano jūtirjuṣatāmājyasya, bṛhaspatiryajñamimaṃ tanotvariṣṭam, yajñam samimaṃ
dadhātu |*

*viśve devāsa iha mādayantām oṃ pratiṣṭha ||2||*²³²

(2) Oṃ The butter's rapid flow delight his spirit! Bṛhaspati extend this act of worship. May he restore the sacrifice uninjured.

Here let all Gods rejoice. Oṃ! Step thou forward (Griffith 1990, 19).

oṃ varuṇāya namaḥ | āvāhayāmi, sthāpayāmi, dhyāyāmi ||

Oṃ Verehrung [sei] dem Varuṇa. Ich rufe [ihn] herbei, ich reiche [ihm] dar, ich denke an [ihn].

Danach erfolgt die Verehrung des Sakralkruges (*kalaśapūjana*) in einer für die tägliche *pūjā* charakteristischen Art und Weise mit Wohlgeruch (*gandha*), unenthülsten und unzerbrochenen Reiskörnern (*akṣata*), Blumen (*puṣpa*), Räucherwerk (*dhūpa*), Licht (*dīpa*) sowie Speise (*naivedya*):²³³

²²⁸ YV XIX.30.

²²⁹ Vgl. Dwivedi 2006, 85-86.

²³⁰ S. Sharma 1997, 42-43; S. Sharma 1998a, 6.11-6.12; S. Sharma 2009, 43-44. In der Videoserie wurde diese rituelle Sequenz nicht berücksichtigt.

²³¹ RV I.24.11.

²³² YV II.13.

²³³ S. Sharma 1997, 43; S. Sharma 1998a, 6.12; S. Sharma 2009, 44; Shreeramshishya 2009, Part 2: 00:36-03:58.

gandhākṣataṃ, puṣpāṇi, dhūpaṃ, dīpaṃ, naivedyaṃ samarpayāmi |
oṃ kalaśastha devatābhyo namaḥ |

Ich reiche Wohlgruch, unenthülste und unzerbrochene Reiskörner, Blumen,
Räucherwerk, Licht und Speise dar.

Oṃ Verehrung [sei] den im *kalaśa* befindlichen Göttern.

In einem sich anschließenden Gebet, das Śarmā als *kalaśaprārthanā* bezeichnet, werden die im *kalaśa* befindlichen Götter angesprochen:²³⁴

oṃ kalaśasya mukhe viṣṇuḥ, kaṇṭhe rudraḥ samāśritaḥ |
mūle tvasya sthito brahmā, madhye mātṛgaṇāḥ smṛtāḥ ||1||

(1) Oṃ At the mouth of the vessel is Viṣṇu, at the throat Rudra is seated,
at the bottom (god) Brahman stays, in the middle part the groups of mothers are said
[to be staying] (Bühnemann 1988, 128).

kuṣsau tu sāgarāḥ sarve, saptadvīpā vasundharā |
ṛgvedo 'tha yajurvedaḥ, sāmavedo hyatharvaṇaḥ ||2||

aṅgaiśca sahitāḥ sarve, kalaśantu samāśritāḥ |

atra gāyatrī sāvitṛī, śāntipuṣṭikarī sadā ||3||

(2) And at the belly all oceans, the earth with its seven continents,
the Ṛgveda and the Yajurveda, the Sāmaveda and the Atharva[veda],
[i.e.] all [Vedas] accompanied by their limbs are staying in the vessel (Bühnemann
1988, 128).

(3) In it is the *gāyatrī* [verse] with Savitrī [as its deity] which gives peace and prosperity
(Bühnemann 1988, 128).

tvayi tiṣṭhanti bhūtāni, tvayi prānāḥ pratiṣṭhitāḥ |
śivaḥ svayaṃ tvamevāsi, viṣṇustvaṃ ca prajāpatih ||4||

(4) In dir sind alle Wesen, in dir sind alle Lebenskräfte.

Du selbst bist Śiva und du bist Viṣṇu und Prajāpati.

ādityā vasavo rudrā, viśvedevāḥ sapaitṛkāḥ |

tvayi tiṣṭhanti sarve 'pi, yataḥ kāmaphalapradāḥ ||5||

(5) Die Ādityas, die Vasus, die Rudras, die Viśvedevas und alle Ahnen,
in dir verweilt alles; wo sie die Wünsche Erfüllenden sind.

tvatprasādādimaṃ yajñāṃ, kartumīhe jalodbhava |

sānnidhyaṃ kuru me deva! prasanno bhava sarvadā ||6||²³⁵

(6) O aus dem Wasser Entstandener, bleibe aufgrund deiner Gunst für dieses Opfer
hier.

O Gott, erscheine mir, sei immer gnädig.

Neben dem *kalaśa* soll eine Lampe (*dīpaka*) platziert werden, welche Śarmā als Symbol einer alles
ergreifenden Kraft interpretiert, die es in einem *dīpapūjana* zu verehren gelte:²³⁶

²³⁴ S. Sharma 1997, 43; S. Sharma 1998a, 6.12-6.13; S. Sharma 2009, 44; Shreeramshishya 2009, Part 2: 00:36-03:58.

²³⁵ Bei den im Rahmen des *kalaśaprārthanā* rezierten Mantras handelt es sich um populäre Mantras unbekannter
Herkunft. Vgl. Bühnemann 1988, 127-128.

²³⁶ S. Sharma 1997, 44; S. Sharma 1998a, 6.13; S. Sharma 2009, 43; 45; Shreeramshishya 2009, Part 2: 03:58-05:02.

om agnirjyotirjyotiragniḥ svāhā |
sūryo jyotirjyotiḥ sūryaḥ svāhā |
agnirvarcco jyotirvarcaḥ svāhā |
sūryo varco jyotirvacaḥ svāhā |
*jyotiḥ sūryaḥ sūryo jyotiḥ svāhā |*²³⁷
 Om Agni is light, and light is Agni. Hail!
 Sūrya is light, and light is Sūrya. Hail!
 Agni is splendour, light is splendour. Hail!
 Sūrya is splendour, light is splendour. Hail!
 Light is Sūrya, Sūrya is light. Hail (Griffith 1990, 29)!

Gemäß den Ausführungen des Lehrbuchs des Brahmavarcas Research Institutes soll im Anschluss erneut der Sakralkrug (*kalaśa*) verehrt werden. Hierbei verweist der Text auf verschiedene Methoden, wie beispielsweise die Verehrung des Kruges (*kalaśapūjana*) mit Hilfe des Puruṣasūktas (RV X.90.1-16) oder die Verehrung mit sechzehn Respekterweisungen (*ṣoḍaśopacārapūjana*).²³⁸ Des Weiteren gilt es dieser Textquelle entsprechend die neun Planeten (*navagraha*) zu beschwichtigen und die Göttin Gāyatrī anzurufen (*gāyatrīāvahana*).²³⁹

Mit dem *kalaśa*- und dem *dīpapūjana* führt Śarmā verschiedene Formen der Verehrung ein, die mit dem ursprünglichen *yajña* in keinerlei Verbindung stehen. Auch Dayānanda Sarasvatī vernachlässigte diese rituellen Sequenzen gänzlich. Heute werden sie im Rahmen vieler neuvedischer Opfer vollzogen und mit für den Veranstalter bedeutenden Gottheiten in Verbindung gesetzt. Vermutlich soll hier ein den Anwesenden geläufiges Ritualelement integriert werden, das am Opferplatz eine vertraute Atmosphäre schafft.

Den Aspekt der Verehrung führt Śarmā im Folgenden weiter. In der rituellen Sequenz des *devāvahana* werden unterschiedliche Götter angerufen und verehrt, die über verschiedenartige Kräfte verfügen. Er betont, dass lediglich die religiöse Hingabe (*bhakti*) aller Teilnehmer am Ritual die gesamten Kräfte der Götter erwecken könne und daher alle Anwesenden dieser Invokation beiwohnen müssen. Während es im Rahmen kleiner vedischer Opfer ausreichend wäre, die entsprechenden Mantras der anzurufenden Gottheiten zu rezitieren, solle im Verlauf großer vedischer Opfer, vor der Invokation der jeweiligen Gottheit, deren Bedeutung und spezifische Kraft erläutert werden. Erst anschließend solle dieser Gottheit eine Opfergabe (*āhuti*) in Form von unenthülsten und unzerbrochenen Reiskörnern (*akṣata*) und Blumen (*puṣpa*) dargereicht werden. Die Anzahl der zu rezitierenden Mantras sei dem Zeitplan der Veranstaltung anzupassen. Śarmā

²³⁷ YV III.9.

²³⁸ Details für die Verehrung des Kruges mit Hilfe des Puruṣasūktas werden hier aufgezeigt: S. Sharma 1998a, 6.13-6.15. Details für die Verehrung mit sechzehn Respekterweisungen (*ṣoḍaśopacārapūjana*) werden hier aufgezeigt: S. Sharma 1998a, 6.15-6.19. In Śarmās ursprünglichem Ritualhandbuch und in der Videoserie wurden diese rituellen Sequenzen nicht berücksichtigt.

²³⁹ Details zur Beschwichtigung der *navagrahas* werden hier aufgezeigt: S. Sharma 1998a, 6.20-6.22. Details zur Anrufung der Göttin Gāyatrī werden hier aufgezeigt: S. Sharma 1998a, 6.22-6.23. In Śarmās ursprünglichem Ritualhandbuch und in der Videoserie wurden diese rituellen Sequenzen nicht berücksichtigt.

benennt in diesem Zusammenhang exemplarisch folgende Götter mit ihren Eigenschaften und den zugehörigen Mantras:²⁴⁰

Guru – Gemäß Śarmā verkörpert der Lehrer (*guru*) das göttliche Wissen und Bewusstsein, das allen Hilfe und Führung Suchenden Unterstützung bietet. Im Kontext des von der AWGP ausgeführten vedischen Opfers gelten Śrīrām Śarmā und Bhagvatī Devī Śarmā als zu verehrendes Lehrerpaaar, dessen Bildnis zumeist am Rand des Opferplatzes aufgestellt wird.²⁴¹

oṃ gururbrahmā gururviṣṇuḥ, gurureva maheśvaraḥ |
gurureva parabrahma, tasmai śrī gurave namaḥ ||7||
akhaṇḍamaṇḍalākāraṃ, vyāptaṃ yena carācaram |
tatpadaṃ darśitaṃ yena, tasmai śrī gurave namaḥ |2||²⁴²

(1) Oṃ Der Guru ist Brahmā, der Guru ist Viṣṇu, der Guru ist Maheśvara.

Der Guru ist das höchste Wesen. Diesem Guru [sei] Verehrung.

(2) [Ihm], dessen Gestalt [wie] ein ungeteilter Kreis ist, von dem alles Bewegliche und Unbewegliche erfüllt wird,

von dem dieser Ort gezeigt wird, diesem Guru [sei] Verehrung.

oṃ śrī gurave namaḥ | āvāhayāmi, sthāpayāmi, dhyāyāmi |

Oṃ Verehrung [sei] dem ehrwürdigen Guru. Ich rufe [ihn] herbei, ich reiche [ihn] dar, ich denke an [ihn].

Gāyatrī – Die Göttin Gāyatrī wird häufig als die Mutter der Veden, aller Götter und Wesen, sowie des Kosmos bezeichnet. Śarmā interpretiert sie zudem als Ursprung der Schöpfung und somit als Grundlage des wahren Wissens.²⁴³

oṃ āyātu varade devi! tryakṣare brahmavādini |
gāyatricchandāsāṃ mātāḥ, brahmayone 'stu te ||3||²⁴⁴

(3) Oṃ Komme, o wunscherfüllende Göttin, während von Brahmā die drei Silben verkündet werden,

o Mutter der Gāyatrī-Metren, Verehrung sei dir, o Stätte des Brahmā.

oṃ śrī gāyatriyai namaḥ | āvāhayāmi, sthāpayāmi, dhyāyāmi |
tato namaskāraṃ karomi |

Oṃ Verehrung [sei] der ehrwürdigen Gāyatrī. Ich rufe [sie] herbei, ich reiche [ihr] dar, ich denke an [sie].

Dann verehere ich [sie].

oṃ stutā mayā varadā vedamātā, pracodayantāṃ pāvamānī dvijānām |
āyuh prāṇaṃ prajāṃ paśuṃ, kṛtiṃ draviṇaṃ brahmavarcasam |
mahyaṃ dattvā vrajata brahmalokam ||4||²⁴⁵

²⁴⁰ S. Sharma 1997, 44-45; S. Sharma 1998a, 6.24-6.25; S. Sharma 2009, 45-46; Shreeramshishya 2009, Part 2: 05:02-08:17; Part 3: 00:00-06:34.

²⁴¹ S. Sharma 1997, 45; S. Sharma 1998a, 6.25; S. Sharma 2009, 46.

²⁴² GuGī 43-44.

²⁴³ S. Sharma 1997, 45; S. Sharma 1998a, 6.25; S. Sharma 2009, 46.

²⁴⁴ Dieses Mantra führt Śarmā ganz allgemein auf seine religiöse Tradition zurück.

²⁴⁵ AV XIX.71.

(4) Om Praised by me [is] the boon-giving Veda-mother. Let them urge on the soma-hymn of the twice-born.

Having given to me life-time, breath, progeny, cattle, fame, property, Vedic splendor, go ye to the *brahma*-world (Whitney 1905, 1008).

Gaṇeśa – Gaṇeśa symbolisiert den Intellekt. Als Zerstörer aller Hindernisse ist er einer der ersten Götter, die es zu verehren gilt:²⁴⁶

*om abhīpsitārthasiddhyartham, pūjito yaḥ surāsuraiḥ |
sarvavighnaharastasmāi, gaṇādhipataye namaḥ ||5||*²⁴⁷

(5) Om Salutation to that lord of the troops who is worshipped by gods and demons [and is] the remover of all obstacles for achieving the desired objects (Bühnemann 1988, 113).

Gaurī – Gaurī bezeichnet Śarmā als Kraft der Mutter Śakti und als ein Symbol des Glaubens und der Reinheit:²⁴⁸

*om sarvamaṅgalamāṅgalye, śive sarvārthasādhike! |
śaraṇye tryambake gauri, nārāyaṇi! namo 'stu te ||6||*²⁴⁹

(6) Om For those, in whose heart the lord, the abode of welfare, Hari, stays, there is never inauspiciousness in any undertaking (Bühnemann 1988, 71).

Hari – Hari gilt als mitfühlender, vielgeliebter Gott, der seinen Verehrern mit Güte begegnet:²⁵⁰

*om śuklām baradharaṃ devaṃ, śaśivarṇaṃ caturbhujam |
prasannavadanaṃ dhyāyet, sarvavighnopaśāntaye ||7||*²⁵¹
*sarvadā sarvakāryeṣu, nāsti teṣāmamaṅgalam |
yeṣāṃ hr̥dīstho bhagavān, maṅgalāyatano hariḥ ||8||*²⁵²

(7/8) Om Auspiciousness of everything auspicious, gracious one, who accomplish all things,

protector of the needy, Tryambaka, Gaurī, Nārāyaṇī, salutation to you.

Lord of Lakṣmī (= Viṣṇu), [the moment] I recall the pair of your feet, that only is the auspicious moment, that only is a good day, that only is [supported by] the power of the stars,

the power of the moon, that only is [supported by] the power of magic, the power of fate (Bühnemann 1988, 71).

Saptadeva – Die Saptadeva sind in Anlehnung an Śarmā für das Gleichgewicht der Erde verantwortlich, in der die sieben Welten (*saptaloka*) und die sieben Kontinente (*saptadvīpa*) angesiedelt sind:²⁵³

²⁴⁶ S. Sharma 1997, 46; S. Sharma 1998a, 6.25; S. Sharma 2009, 47.

²⁴⁷ Populäres Mantra unbekannter Herkunft. Vgl. Bühnemann 1988, 112.

²⁴⁸ S. Sharma 1997, 46; S. Sharma 1998a, 6.25; S. Sharma 2009, 47.

²⁴⁹ MārP LXXXVIII.9.

²⁵⁰ S. Sharma 1997, 46; S. Sharma 1998a, 6.25; S. Sharma 2009, 47.

²⁵¹ Populäres Mantra unbekannter Herkunft. Vgl. Bühnemann 1988, 71.

²⁵² SkP V.157.7.

*oṃ vināyakaṃ guruṃ bhānuṃ, brahmaviṣṇumaheśvarān |
sarasvatīm praṇaomyādau, śāntikāryārthasiddhaye ||9||²⁵⁴*

(9) Oṃ For success in all undertakings and objects I first praise Vināyaka (= Gaṇeśa), the teacher / Jupiter, the sun, (god) Brahman, Viṣṇu, Śiva, Sarasvatī (Bühnemann 1988, 112).

Puṇḍarikākṣa – Der bei den Gläubigen beliebte Gott gilt als Spender reiner Gedanken und verleiht die Fähigkeit, die Sicht des Menschen nach innen zu wenden.²⁵⁵

*oṃ maṅgalaṃ bhagavān viṣṇuḥ, maṅgalaṃ garuḍadhvajah |
maṅgalaṃ puṇḍarikākṣo, maṅgalāyatano hariḥ ||10||²⁵⁶*

(10) Oṃ Auspicious is lord Viṣṇu. Auspicious is the lord who has Garuda for his banner. Auspicious is the lord whose eyes resemble the blue lotus. The lord is the store-house of auspiciousness (Shastri 1980, 937).

Brahmā – Dem Schöpfergott Brahmā wird die Fähigkeit zugeschrieben, die verschiedenen Teile des Universums zusammenzuführen und diese als ein Ganzes organisieren zu können.²⁵⁷

*oṃ tvaṃ vai caturmukho brahmā, satyalokapitāmahaḥ |
āgaccha maṅḍale cāsmīn, mama sarvārthasiddhaye ||11||²⁵⁸*

(11) Oṃ Du bist wahrlich der vier Gesichter habende Brahmā, der Großvater der Welt der Wahrheit.

Komme zu diesem *maṅḍala* um des Gelingens all meiner Ziele willen.

Viṣṇu – Viṣṇu gilt als Bewahrer, der allen Lebewesen Zufriedenheit gewährt.²⁵⁹

*oṃ śāntākāraṃ bhujagaśayanaṃ, padmanābhaṃ sureśam,
viśvādhāraṃ gaganasadṛśaṃ, meghavarṇaṃ śubhāṅgaṃ |
lakṣmīkāntaṃ kamalanayanaṃ, yogibhirdhyānagamyam,
vande viṣṇuṃ bhavabhayaharam, sarvalokaikanātham ||12||²⁶⁰*

(12) Oṃ I worship Viṣṇu who destroys the fear of *samsāra*, the only Lord of the whole world, whose appearance is calm, who has a serpent as his bed, from whose navel a lotus grows, the ford of the gods, the support of the universe, who is [as all-pervading] as the sky, who has the color of the clouds, who has handsome limbs, Lakṣmī's husband, the lotus-eyed one, who can be discovered in meditation by the Yogins (Bühnemann 1988, 86).

Śiva – Śiva wird als Bewahrer des Glücks sowie als Quelle aller Disziplin und des Wandels charakterisiert.²⁶¹

²⁵³ S. Sharma 1997, 46; S. Sharma 1998a, 6.25; S. Sharma 2009, 47.

²⁵⁴ Populäres Mantra unbekannter Herkunft. Vgl. Bühnemann 1988, 112.

²⁵⁵ S. Sharma 1997, 46; S. Sharma 1998a, 6.25; S. Sharma 2009, 47.

²⁵⁶ GarP II.47.48.

²⁵⁷ S. Sharma 1997, 46; S. Sharma 1998a, 6.25; S. Sharma 2009, 48.

²⁵⁸ Populäres Mantra unbekannter Herkunft.

²⁵⁹ S. Sharma 1997, 46; S. Sharma 1998a, 6.25-6.26; S. Sharma 2009, 48.

²⁶⁰ Populäres Mantra unbekannter Herkunft.

²⁶¹ S. Sharma 1997, 46-47; S. Sharma 1998a, 6.26; S. Sharma 2009, 48.

*vande devamumāpatiṃ suraguruṃ, vande jagatkāraṇaṃ,
vande pannagabhūṣaṇaṃ mṛgadharaṃ, vande paśūnāmpatiṃ |
vande sūryaśāśāṅkavahninayanaṃ, vande mukundapriyaṃ,
vande bhaktajanāśrayaṃ ca varadaṃ, vande śivaṃ śaṅkaraṃ ||13||²⁶²*

(13) Ich verehere den Gott, den Herrn der Umā, den Guru der Götter; ich verehere die Ursache der Welt.

Ich verehere den mit einer Schlange geschmückten, den Antilopenfell tragenden [Gott]; ich verehere den Herren der Tiere.

Ich verehere den Sonne, Mond und Feuer als Auge habenden [Gott]; ich verehere den Freund des Mukunda.

Ich verehere den Gläubigen und den Segensspender; ich verehere Śiva Śaṅkara.

Tryambaka – Tryambaka gilt als Kraft, die einen Gläubigen jenseits von Leben und Tod führen kann und Erlösung gewährt:²⁶³

*oṃ tryambakaṃ yajāmahe, sugandhiṃ puṣṭivardhanaṃ |
urvārukamiva bandhanān, mṛtyormukṣīya mā 'mṛtāt [sic!] ||14||²⁶⁴*

(14) Oṃ Wir opfern dem Tryambaka, dem duftenden, den Wohlstand mehrenden.

Wie ein Kürbis vom Stiel, so möchte ich mich vom Tod, nicht vom Nichtsterben losmachen (Geldner 1951b, 235).

Durgā – Als große Muttergöttin beschreibt er Durgā, welche die Kraft der Ordnung, des Mutes und der Zusammenarbeit in sich trägt:²⁶⁵

*oṃ durge smṛtā harasi bhītimaśeṣajantoḥ, svasthaiḥ smṛtā matimatīva śubhāṃ dadāsi |
dāridryaduḥkhabhayahāriṇi kā tvadanyā, sarvopakāraṇāya sadārdracittā ||15||²⁶⁶*

(15) Oṃ O Goddess! When remembered with love, you do away with fears from all animates, when remembered through self-concentration you give very auspicious mentality, who other than you dare to redressed poverty, grief and fear. You remain always kind hearted and ready to help all (Thakur 1999, 3).

Sarasvatī – Als weitere Muttergöttin nennt Śarmā Sarasvatī, die mit ihren schöpferischen Kräften Unwissenheit und Trägheit zu beseitigen weiß:²⁶⁷

*oṃ śuklāṃ brahmicārasāraparamām, ādyāṃ jagadvyāpinīm,
vīṇāpustakadhāriṇīmabhayaḍāṃ, jāḍyāndhakārāpahām |
haste sphāṭikamālikāṃ vidadhatīm, padmāsane samsthitām,
vande tāṃ parameśvarīṃ bhagavatīm, buddhipradāṃ śāradām ||16||²⁶⁸*

²⁶² Populäres Mantra unbekannter Herkunft.

²⁶³ S. Sharma 1997, 47; S. Sharma 1998a, 6.26; S. Sharma 2009, 48.

²⁶⁴ RV VII.59.12: *tryambakaṃ yajāmahe sugandhiṃ puṣṭivardhanaṃ | urvārukamiva bandhanānmṛtyormukṣīya mā'mṛtāt ||*

²⁶⁵ S. Sharma 1997, 47; S. Sharma 1998a, 6.26; S. Sharma 2009, 48.

²⁶⁶ MārP LXXXI.17.

²⁶⁷ S. Sharma 1997, 47; S. Sharma 1998a, 6.26; S. Sharma 2009, 49.

²⁶⁸ Populäres Mantra unbekannter Herkunft.

(16) Om̐ Ich verehere die reine, die beste und höchste [Göttin], die den Brahmanen prüft, die erste, welche die Welt umfasst, die Laute und Buch tragende, die Furchtlosigkeit gebende, die Kälte und Finsternis abwehrende [Göttin], die Kristall und Kranz in die Hand legende, die im Lotussitz verweilende [Göttin], die höchste Frau, die Erhabene, die Einsicht bringende, die Bescheidene.

Lakṣmī – Lakṣmī gilt als Mutter, die Reichtum, Ruhm und Ressourcen zur Verfügung stellt:²⁶⁹

*om̐ ārdrām̐ yaḥ kariṇīm̐ [sic!] yaṣṭim̐, suvarṇām̐ hemamālinīm̐ |
sūryām̐ hiraṇmayīm̐ lakṣmīm̐, jātavedo ma āvaha ||17||²⁷⁰*

(17) Om̐ [Er], der die junge [Göttin] [bringt], die einen goldenen Stab tragende, die einen goldenen Kranz tragende, die Sonne, die goldene Lakṣmī, o Jātavedas, bringe [sie] zu mir.

Kālī – Die Göttin Kālī symbolisiert die Kraft, die alles Übel und alle unheilvollen Gedanken zerstört:²⁷¹

*om̐ kālīkām̐ tu kalātītām̐, kalyāṇahr̥dayām̐ śivām̐ |
kalyāṇajanānīm̐ nityām̐, kalyāṇīm̐ pūjayāmyaham̐ ||18||²⁷²*

(18) Om̐ Ich verehere Kālīkā, die den Tod Überwindende, die freundliche, deren Herz rein ist, die stets Glück erzeugende, die glückverheißende [Göttin].

Gaṅgā – Gaṅgā gilt als ein göttlicher leuchtender Strom, der die Kraft besitzt, Unreinheit und Sünde unter Kontrolle zu halten und zu zerstören:²⁷³

*om̐ viṣṇupādābjasambhūte, gaṅge tripathagāmini |
dharmadraveti vikhyāte, pāpaṃ me hara jāhnavi ||19||²⁷⁴*

(19) Om̐ O Gaṅgā! sprung from the feet of Viṣṇu, whose waves are white as snow as moon and pearl, remove from me my weight of sin; help me to cross the ocean of the world (Woodroffe 2001, 208).

Tīrtha – Pilgerstätten (tīrtha) charakterisiert Śarmā als spirituell aufgeladene Orte der Verehrung, die zu guten Gedanken und reinem Verlangen inspirieren:²⁷⁵

*om̐ puṣkarādīni tīrthāni, gaṅgādyāḥ saritastathā |
āgacchantu pavitrāṇi, pūjākāle sadā mama ||20||²⁷⁶*

(20) Om̐ Always, at the time of my ablution, may the blessed sacred waters of Puṣkara, etc. and the rivers Gaṅgā, etc. come here (Tagare 1980, 358).

²⁶⁹ S. Sharma 1997, 47; S. Sharma 1998a, 6.26; S. Sharma 2009, 49.

²⁷⁰ Populäres Mantra unbekannter Herkunft.

²⁷¹ S. Sharma 1997, 47; S. Sharma 1998a, 6.26; S. Sharma 2009, 49.

²⁷² Populäres Mantra unbekannter Herkunft.

²⁷³ S. Sharma 1997, 47; S. Sharma 1998a, 6.26; S. Sharma 2009, 49.

²⁷⁴ Populäres Mantra unbekannter Herkunft.

²⁷⁵ S. Sharma 1997, 47-48; S. Sharma 1998a, 6.26; S. Sharma 2009, 49.

²⁷⁶ Vgl. NārP I.27.34: puṣkarādīni tīrthāni gaṅgādyāḥ saritastathā | āgacchantu mahābhāgāḥ snānakāle sadā mama ||

Navagraha – Die Navagraha gelten als Symbol all jener Kräfte, die das Gleichgewicht der Natur bewahren:²⁷⁷

*oṃ brahmāmurāristripurāntakārī, bhānuḥ śaśībhūmisuto budhaśca |
guruśca śukraḥ śanirāhuketavaḥ, sarvegrahāḥ śāntikarā bhavantu ||21||²⁷⁸*

(21) Oṃ Brahmā, Viṣṇu und Śiva. Sonne, Mond, Mars, Merkur,
Jupiter, Venus, Saturn, Rāhu und Ketu; mögen alle Planeten Frieden bringend sein.

Ṣoḍaśamātrkā – Die Ṣoḍaśamātrkā verkörpern, in Anlehnung an Śarmā, eine Kombination von sechzehn verheißungsvollen Kräften in Raum und Weltraum:²⁷⁹

*oṃ gaurī padmā śacī medhā, sāvitṛī vijayā jayā |
devasenā svadhā svāhā, mātaro lokamātarah ||22||²⁸⁰*

(22) Oṃ Gaurī, Padmā, Śacī, Medhā, Sāvitṛī, Vijayā, Jayā,
Devasenā, Svadhā, Svāhā, sind die Mütter, o Mütter der Welt.

*oṃ dhṛṭiḥ puṣṭistathā tuṣṭiḥ, ātmanaḥ kuladevatā |
gaṇeśenādhikā hyetā, vṛddhau pūjyāśca ṣoḍaśa ||23||²⁸¹*

(23) Oṃ Dhṛti, ebenso Puṣṭi, Tuṣṭi, Ātma- und Kuladevatā.

Diese sind besser als Gaṇeśa; die sechszehn Ehrwürdigen verleihen Wohlergehen.

Saptamātrkā – Die Saptamātrkā repräsentieren sieben Kräfte, die wie eine Mutter schützen, sobald sie während eines glückverheißenden Ereignisses angerufen werden:²⁸²

*oṃ kīrtilakṣmīrdhṛtirmedhā, siddhiḥ prajñā sarasvatī |
māṅgalyeṣu prapūjyāśca, saptaitā divyamātarah ||24||²⁸³*

(24) Oṃ Kīrti, Lakṣmī, Dhṛti, Medhā, Siddhi, Prajñā und Sarasvatī
sollen bei den Glückverheißenden verehrt werden; diese sieben sind die göttlichen
Mütter.

Vāstudeva – Vāstudeva verkörpert, laut Śarmā, eine unsichtbare Macht des Bewusstseins, die einem jeden Objekt innewohnt:²⁸⁴

*oṃ nāgaṛṣṭhasamārūḍhaṃ, śūlahastaṃ mahābalaṃ |
pātālanāyakaṃ devaṃ, vāstudevaṃ namāmyaham ||25||²⁸⁵*

(25) Oṃ Ich verehere Vāstudeva, den Gott, der den Rücken eines Elefanten bestiegen
hat, den sehr starken [Gott], in dessen Hand ein Speiß ist, [den Gott], welcher der Herr
der Unterwelt ist.

²⁷⁷ S. Sharma 1997, 48; S. Sharma 1998a, 6.26; S. Sharma 2009, 49.

²⁷⁸ Populäres Mantra unbekannter Herkunft.

²⁷⁹ S. Sharma 1997, 48; S. Sharma 1998a, 6.26; S. Sharma 2009, 50.

²⁸⁰ Populäres Mantra unbekannter Herkunft.

²⁸¹ Vgl. NārP I.51.98: *puṣṭirdhṛṣṭistathā tuṣṭirātmadevatayā saha | gaṇeśenādhikā hyetā vṛddhau pūjyāstu ṣoḍaśa ||*

²⁸² S. Sharma 1997, 48; S. Sharma 1998a, 6.26-6.27; S. Sharma 2009, 50.

²⁸³ Populäres Mantra unbekannter Herkunft.

²⁸⁴ S. Sharma 1997, 48; S. Sharma 1998a, 6.27; S. Sharma 2009, 50.

²⁸⁵ Populäres Mantra unbekannter Herkunft.

Kṣetrapāla – Gemäß Śarmā symbolisieren die Kṣetrapāla eine subtile Kraft, die in verschiedensten Tätigkeitsbereichen Göttlichkeit weckt:²⁸⁶

oṃ kṣetrapālānnamasyāmi, sarvāriṣṭānivārakān |

asya yāgasya siddhyartham, pūjayārādhitān mayā ||26||²⁸⁷

(26) Oṃ Ich verehere die Kṣetrapāla, die alles Unglück abwehrenden [Götter], die von mir mit einer pūjā um des Erfolges dieses Opfers willen Befriedigten.

Nachdem die Götter angerufen und verehrt worden sind, soll ihnen in einer weiteren rituellen Sequenz, die Śarmā als Grußerbietung aller Götter (*sarvadevanamaskāra*) bezeichnet, Respekt entgegengebracht werden. Es sollen sechs Götterpaare begrüßt werden: Gaṇeśa und dessen Ehefrau, Lakṣmī und Nārāyaṇa, Umā und Maheśa, Vāṇī und Hiraṇyagarbha, Śacī und Purandara, sowie andere Götter und Göttinnen, die als Vater und Mutter benannt werden. Zudem gilt es die Familiengottheit (*kuladevatā*) zu verehren, die Wunschgottheit (*iṣṭadevatā*), die Dorfgottheit (*grāmadevatā*), die Lokalgottheit (*sthānadevatā*), die Hausgottheit (*vāstudevatā*), eine Person göttlichen Charakters, welche sich dem Dienst am Menschen widmet, einen gewöhnlichen Brahmanen, welcher von idealem Charakter ist und sich durch Wissen und Weisheit auszeichnet, einen Ort, welcher tugendhafte Gefühle weckt, sowie das göttliche Bewusstsein, welches die Menschheit in Form der Göttin Gāyatrī durchdringt. All die Genannten charakterisiert Śarmā als Manifestationen des Göttlichen, die es mit den folgenden Mantras zu begrüßen gilt:²⁸⁸

oṃ siddhibuddhisahitāya śrīmanmahāgaṇādhipataye namaḥ ||1||

oṃ lakṣmīnārāyaṇābhyāṃ namaḥ ||2||

oṃ umāmaheśvarābhyāṃ namaḥ ||3||

oṃ vāṇīhiraṇyagarbhābhyāṃ namaḥ ||4||

oṃ śacīpurandarābhyāṃ namaḥ ||5||

oṃ mātāpitṛcaraṇakamalebhyo namaḥ ||6||

oṃ kuladevatābhyo namaḥ ||7||

oṃ iṣṭadevatābhyo namaḥ ||8||

oṃ grāmadevatābhyo namaḥ ||9||

oṃ sthānadevatābhyo namaḥ ||10||

oṃ vāstudevatābhyo namaḥ ||11||

oṃ sarvebhyo devebhyo namaḥ ||12||

oṃ sarvebhyo brāhmanebhyo namaḥ ||13||

oṃ sarvebhyastīrthebhyo namaḥ ||14||

oṃ etatkarmaṇāśrīgāyatrīdevyai namaḥ ||15||

oṃ puṇyam puṇyāham dīrghamāyurastu ||16||²⁸⁹

(1) Oṃ Verehrung [sei] Śrīmanmahāgaṇādhipati, der mit Siddhi und Buddhi verbunden ist.

(2) Oṃ Verehrung [sei] Lakṣmī und Nārāyaṇa.

²⁸⁶ S. Sharma 1997, 48; S. Sharma 1998a, 6.27; S. Sharma 2009, 50.

²⁸⁷ Populäres Mantra unbekannter Herkunft.

²⁸⁸ S. Sharma 1997, 48-50; S. Sharma 1998a, 6.27; S. Sharma 2009, 50-52; Shreeramshishya 2009, Part 3: 06:34-08:26.

²⁸⁹ Populäre Mantras unbekannter Herkunft.

- (3) Om Verehrung [sei] Umā und Maheśvara.
- (4) Om Verehrung [sei] Vāṇī und Hiraṇyagarbha.
- (5) Om Verehrung [sei] Śacī und Purandara.
- (6) Om Verehrung [sei] Mutter, Vater, Carāṇa und Kamala.
- (7) Om Verehrung [sei] den Familiengottheiten.
- (8) Om Verehrung [sei] den Wunschgottheiten.
- (9) Om Verehrung [sei] den Dorfgottheiten.
- (10) Om Verehrung [sei] Lokalgottheiten.
- (11) Om Verehrung [sei] den Hausgottheiten.
- (12) Om Verehrung [sei] allen Götten.
- (13) Om Verehrung [sei] allen Brahmanen.
- (14) Om Verehrung [sei] allen Pilgerstätten.
- (15) Om Verehrung [sei] der Göttin Śrīgāyatrī, welche die Hauptperson in diesem Ritual ist.
- (16) Om Ich bin das Glück zum Glück. Das Leben soll lang sein.

Erst jetzt ist gemäß der früheren Ausführungen Śarmās die Verehrung mit sechzehn Respekterweisungen (*ṣoḍaśopacārapūjana*) zu vollziehen. Er betont, dass die Götter nicht begierig auf die Materialien und Gegenstände wären, die ihnen während der einzelnen Sequenzen dargebracht werden. Vielmehr würde sie eine ehrfurchtsvolle Darreichung zufriedenstellen und im Gegenzug zu vielfältigen Segnungen veranlassen. Demnach kann die Intensität des Glaubens den Wert der dargebrachten Materialien und Gegenstände erheblich steigern. Das *ṣoḍaśopacārapūjana* soll von einem der Hauptakteure ausgeführt werden, während die weiteren Ritualteilnehmer diesem ihre volle Aufmerksamkeit schenken. Zudem legt Śarmā fest, dass ein Freiwilliger zu berufen sei, dem man die Verantwortung übertrage dafür Sorge zu tragen, dass diese rituelle Sequenz nicht gestört werde. Mit den folgenden Mantras soll der die Verehrung mit sechzehn Respekterweisungen ausführende Akteur den Göttern sechzehn Gaben darreichen, die bereits in einer Schale bereit stehen, und die er jeweils am Ende des entsprechenden Mantras für die Gottheit niederlegt.²⁹⁰

om sarvebhyo devebhyo namaḥ | āvāhayāmi, sthāpayāmi ||1||
āsanam samarpayāmi ||2|| pādyaṃ samarpayāmi ||3||
arghyaṃ samarpayāmi ||4|| ācamaṇam samarpayāmi ||5||
snānam samarpayāmi ||6|| vastraṃ samarpayāmi ||7||
yajñopavītam samarpayāmi ||8|| gandham vilepayāmi ||9||
akṣatān samarpayāmi ||10|| puṣpāṇi samarpayāmi ||11||
dhūpam āghrāpayāmi ||12|| dīpam darśayāmi ||13||
naivedyaṃ nivedayāmi ||14|| tāmbūlapūgīphalāni samarpayāmi ||15||
dakṣiṇām samarpayāmi ||16|| sarvābhāve akṣatān samarpayāmi ||17||
om namo 'stvanantāya sahasramūrtaye, sahasrapādākṣisīrorubāhave |

²⁹⁰ S. Sharma 1997, 50-51; S. Sharma 1998a, 6.17; S. Sharma 2009, 52-53; Shreeramshishya 2009, Part 3: 08:26-09:59; Part 4: 00:00-00.47.

sahasranāmne puruṣāya śaśvate, sahasrakoṭīyugadhāriṇe namaḥ ||18||²⁹¹

- (1) Om Verehrung [sei] allen Göttern. Ich rufe [euch] herbei, ich reiche [euch] dar.
(2) Ich reiche [dir] den Sitz dar. (3) Ich reiche [dir] das Fußwasser dar.
(4) Ich reiche [dir] die Wassergabe dar. (5) Ich reiche [dir] das Mundspülwasser dar.
(6) Ich reiche [dir] das Bad dar. (7) Ich reiche [dir] das Gewand dar.
(8) Ich reiche [dir] die heilige Schnur dar. (9) Ich weihe [dich] mit Wohlgeruch.
(10) Ich reiche [dir] unenthülste und unzerbrochene Reiskörner dar. (11) Ich reiche [dir] Blumen dar.
(12) Ich rieche Räucherwerk. (13) Ich zeige das Licht.
(14) Ich bringe Speise dar. (15) Ich reiche [dir] die Früchte der Betelpflanze dar.
(16) Ich reiche [dir] Opferlohn dar. (17) Ich reiche [dir] in Anwesenheit aller unenthülste und unzerbrochene Reiskörnern dar.
(18) Om Salutation to the endless one, who has thousands of forms, thousands of feet, eyes, heads, thighs, arms, thousands of names, the eternal *puruṣa*; salutation to him who supports thousands of crores of eras (Bühnemann 1988, 174).

Hiermit schließt Śarmā eine Reihe von Verehrungssequenzen ab, die im ursprünglichen *yajña* keinerlei Bedeutung hatten. Weshalb er diese populären Ritualelemente einfügt, bleibt unklar, doch ist zu vermuten, dass er auch hier bei den Ritualteilnehmern eine Vertrautheit des Rituals hervorrufen möchte. In Dayānanda Sarasvatī's Darstellung des neu-vedischen Opfers wurden diese der täglichen *pūjā* zuzuordnenden Elemente durchgehend beiseitegelassen.

Erst jetzt wendet sich Śarmā dem eigentlichen Opferritual zu. Das Lehrbuch des Brahmavarcas Research Institutes erläutert nun die Errichtung des Opferplatzes.²⁹² Da die grundlegenden Richtlinien jedoch bereits im vorherigen Kapitel dargestellt wurden, kann dieser Abschnitt vernachlässigt werden.

Die im Rahmen des *svastivācana* rezitierten Mantras gelten als Verse, die ein Mittel göttlichen Segen zu erlangen darstellen. Während der Rezitation der folgenden Mantras sollen alle Ritualteilnehmer Blumen (*puṣpa*), unenthülste und unzerbrochene Reiskörner (*akṣata*) und Wasser (*jala*) in die rechte Handfläche geben und diese nach Abschluss auf einer Platte (*paṭṭaka*) ablegen, die es anschließend zu entfernen gilt.²⁹³

om gaṇānām tvā gaṇapatiṃ havāmahe, priyānām tvā priyapatiṃ havāmahe, nidhīnām tvā nidhipatiṃ havāmahe, vaso mama | āhamajāni garbhadhamā tvamajāsi garbhadham ||1||²⁹⁴

- (1) Om Thee we invoke, troop-lord of troops. Thee we invoke, the loved ones' lord. Thee, lord of treasures, we invoke. My precious wealth (Griffith 1990, 369)!

om svasti na indro vṛddhaśravāḥ, svasti naḥ pūṣā viśvavedāḥ | svasti nastārkyo ariṣṭanemiḥ, svasti no bṛhaspatirdadhātu ||2||²⁹⁵

²⁹¹ Populäre Mantras unbekannter Herkunft.

²⁹² Details zur Errichtung des Opferplatzes werden hier aufgezeigt: S. Sharma 1998a, 6.27-6.43.

²⁹³ S. Sharma 1997, 51-52; S. Sharma 1998a, 6.43-6.44; S. Sharma 2009, 54; Shreeramshishya 2009, Part 4: 00:47-03:59.

²⁹⁴ YV XXIII.19.

(2) Oṃ Illustrious far and wide, may Indra prosper us: may Pūṣan prosper us, the Master of all wealth.

May Tārksya, with uninjured fellies prosper us: Bṛhaspati vouchsafe to us prosperity (Griffith 1990, 397).

oṃ payaḥ pṛthivyām paya ośadhīṣu, payo divyantarikṣe payo dhāḥ |

payasvatīḥ pradiśāḥ santu mahyam ||3||²⁹⁶

(3) Oṃ Store milk in earth and milk in plants, milk in the sky and milk in air.

Teeming with milk for me be all the regions (Griffith 1990, 287).

oṃ viṣṇo rarātamasi viṣṇoḥ, śnaptre stho viṣṇoḥ, syūrasī viṣṇordhruvo 'si |

vaiṣṇavamasi viṣṇave tvā ||4||²⁹⁷

(4) Oṃ Thou art the frontlet for the brow of Viṣṇu. Ye are the corners of the mouth of Viṣṇu. Thou art the needle for the work of Viṣṇu. Thou art the firmly-fastened knot of Viṣṇu.

To Viṣṇu thou belongest. Thee for Viṣṇu (Griffith 1990, 62).

oṃ agnirdevatā vāto devatā, sūryo devatā candramā devatā, vasavo devatā rudrā devatā,

'dityā devatā maruto devatā, viśvedevā devatā, bṛhaspatirdevatendro devatā, varuṇo

devatā ||5||²⁹⁸

(5) Oṃ The Deity Agni. The Deity Vāta. The Deity Sūrya. The Deity Moon. The Deity Vasus. The Deity Rudras. The Deity Ādityas. The Deity Maruts. the Deity Viśvedevas. The Deity Bṛhaspati. The Deity Indra. The Deity Varuṇa (Griffith 1990, 218).

oṃ dyauḥ śāntirantarikṣaṃ śāntiḥ, pṛthivī śāntirāpaḥ, śāntirośadhayaḥ śāntiḥ |

vanaspatayaḥ śāntirviśvedevāḥ, śāntirbrahma śāntiḥ, sarvaṃ śāntiḥ, śāntireva śāntiḥ, sā

mā śāntiredhi ||6||²⁹⁹

(6) Oṃ Sky alleviation, Air alleviation, Earth alleviation, Plants alleviation,

Trees alleviation, All-Gods alleviation, Brahma alleviation, Universe alleviation, just

Alleviation alleviation – may that alleviation come to me (Griffith 1990, 511)!

oṃ viśvāni deva savitarduritāni parāsuva |

yadbhadraṃ tanna ā suva ||7||³⁰⁰

(7) Oṃ Savitar, God, send far away all troubles and calamities,

and send us only what is good (Griffith 1990, 450).

oṃ śāntiḥ, śāntiḥ, śāntiḥ | sarvāriṣṭasuśāntirbhavatu |

Oṃ Friede, Friede, Friede. Möge alles unversehrt und völlig friedlich sein.

Hier handelt es sich um einen zweiten formellen Beschluss, in welchem die Ritualteilnehmer sich verpflichten, das folgende Ritual, auch im Falle von Schwierigkeiten, zu Ende zu führen. Auch dieser Abschnitt findet in Dayānanda Sarasvatī's Vorgabe keinerlei Erwähnung.

Die rituelle Sequenz des *rakṣāvīdhāna* ist erforderlich, sobald ein glückverheißendes Ritual ausgeführt wird, um den Schutz vor bösen Einflüssen, Wesen oder Kräften gewährleisten zu

²⁹⁵ YV XXV.19.

²⁹⁶ YV XVIII.36.

²⁹⁷ YV V.21.

²⁹⁸ YV XIV.20.

²⁹⁹ YV XXXVI.17.

³⁰⁰ YV XXX.3.

können. Śarmā betont, dass es im Rahmen aller vedischen Opfer aus allen Richtungen zu störenden Einflüssen kommen könne. Doch bestehe die Möglichkeit, diese durch die Rezitation entsprechender Mantras und das Ausstreuen von unenthülsten und unzerbrochenen Reiskörnern (*akṣata*) abzuwehren, die vom ausführenden Priester (*ācārya*) oder einem anleitenden Mitglied der AWGP in der linken Hand gehalten und mit der rechten in alle Richtungen geworfen werden sollen:³⁰¹

oṃ pūrve rakṣatu vārāhaḥ, āgneyyāṃ garuḍadhvajah |
dakṣiṇe padmanābhastu, nairṛtyāṃ madhusūdanaḥ ||1||
paścime caiva govindo, vāyavyāṃ tu janārdanaḥ |
uttare śrīpatī rakṣed, aiśānyāṃ hi maheśvaraḥ ||2||
ūrdhvaṃ rakṣatu dhātā vo, hyadho 'nantaśca rakṣatu |
anuktamapi yat sthānaṃ, rakṣatvīso mamādrīdhṛk ||3||
apasarpantu te bhūtā, ye bhūtā bhūmiśaṃsthītāḥ |
ye bhūtā vighnakartāraḥ, te gacchantu śivājñayā ||4||
apakrāmantu bhūtāni, piśācāḥ sarvato diśam |
sarveśāmvirodhena, yajñakarma samārabhe ||5||³⁰²

(1) Oṃ Im Osten soll Vārāha wachen, im Südosten Garuḍadhvaja,

aber im Süden Padmanābha, im Südwesten Madhusūdana,

(2) und im Westen Govinda, aber im Nordwesten Janārdana,

im Norden möge Śrīpati wachen, denn im Nordosten ist Maheśvara.

(3) Oben soll der Schöpfer über euch wachen und unten soll Ananta wachen.

Der Herr, der meinen Berg haltend ist, soll auch den Ort beschützen, der unausgesprochen ist.

(4) Die Wesen, die sich auf der Erde befinden, sollen zurückweichen.

Die Wesen, die die Urheber von Hindernissen sind, sie sollen mit dem Befehl des Śivas gehen.

(5) Die Wesen und alle Dämonen sollen in alle Richtungen weggehen.

Ich beginne mit dem Opferritual ohne Nachteil für alle.

Während Śarmā in der rituellen Sequenz des *rakṣāvidhāna* den gesamten Opferplatz von negativen Einflüssen befreit, ergänzt das Lehrbuch des Brahmavarcas Research Institutes verschiedene Reinigungs- und Verehrungshandlungen. So wird hier eine Weihe der fünf Richtungen (*pañcabhūsaṃskāra*) vorgeschrieben, in deren Verlauf vom *ācārya* oder einem Mitglied der AWGP geweihtes Wasser (*prokṣaṇī*), welches den Opferplatz reinigen und weihen soll, in alle Richtungen versprenkelt wird.³⁰³

Des Weiteren soll eine Verehrung der Umgürtung (*mekhalā*) des Opferbeckens (*mekhalā-pūjana*) vollzogen werden. Hier schreibt der Text vor, dass die oberste Stufe des Opferbeckens mit einer weißen, die mittlere mit einer roten und die untere mit einer schwarzen Umgürtung zu

³⁰¹ S. Sharma 1997, 52-53; S. Sharma 1998a, 6.44-6.45; S. Sharma 2009, 55-56; Shreeramshishya 2009, Part 4: 03:59-05:57.

³⁰² Populäre Mantras unbekannter Herkunft.

³⁰³ Details zur Weihe der fünf Richtungen (*pañcabhūsaṃskāra*) werden hier aufgezeigt: S. Sharma 1998a, 6.45-6.46. In Śarmās ursprünglichem Ritualhandbuch und in der Videoserie wurde diese rituelle Sequenz nicht berücksichtigt.

schmücken ist, welche jeweils die Götter Brahmā, Viṣṇu und Rudra symbolisieren. Dabei sind folgende drei Mantras zu rezitieren:³⁰⁴

*oṃ brahma jajñānaṃ prathamam puristādvi sīmataḥ suruco vena āvaḥ |
sa budhnyā upamā asya viṣṭhāḥ sataśca yonimasataśca vi vaḥ ||1||³⁰⁵
oṃ brahmaṇe namaḥ āvāhayāmi sthāpayāmi pūjayāmi |*

(1) Oṃ Eastward at first was Brahma generated. Vena o'erspread the bright Ones from the summit,
disclosed his deepest nearest revelations, womb of existent and of non-existent (Griffith 1990, 195).

Oṃ Verehrung [sei] dem Brahmanen. Ich rufe [ihn] herbei, ich reiche [ihm] dar, ich denke an [ihn].

*oṃ idaṃ viṣṇurvi cakrame tredhā nidadhe padam |
samūḍhamasya pāṃsure svāhā ||2||³⁰⁶
oṃ viṣṇave namaḥ āvāhayāmi sthāpayāmi pūjayāmi |*

(2) Oṃ Forth through This All strode Viṣṇu: thrice his foot he planted, and the whole was gathered in his footstep's dust, All-hail (Griffith 1990, 60)!

Oṃ Verehrung [sei] dem Viṣṇu. Ich rufe [ihn] herbei, ich reiche [ihm] dar, ich denke an [ihn].

*oṃ namaste rudra manyava uto ta iṣave namaḥ |
vāhubhyāmuta te namaḥ ||3||³⁰⁷
oṃ rudrāya namaḥ āvāhayāmi sthāpayāmi pūjayāmi ||*

(3) Oṃ Homage be paid unto thy wrath, O Rudra, homage to thy shaft: to thy two arms be homage paid (Griffith 1990, 242).

Oṃ Verehrung [sei] dem Rudra. Ich rufe [ihn] herbei, ich reiche [ihm] dar, ich denke an [ihn].

Im Anschluss sollen die fünf göttlichen Speisen (*pañcāmṛta*), die sich aus Milch (*kṣīra*), saurer Milch (*dadhi*), Butter (*ghṛta*), Honig (*madhu*) und Zucker (*śarkara*) zusammensetzen, vom *ācārya* oder einem Mitglied der AWGP in einer Schale (*pātra*) vermengt werden. Hier ist bei der Zugabe der einzelnen Bestandteile jeweils ein Mantra zu rezitieren, bevor das Gemisch nach einem abschließenden Vers von den Ritualteilnehmern getrunken werden kann:³⁰⁸

*oṃ payaḥ pṛthivyāṃ payaḥ ośadhīṣu payo divyantarikṣe payo dhāḥ |
payasvatīḥ pradiśaḥ santu mahyam ||1||³⁰⁹*

³⁰⁴ Details zur Verehrung der Umgürtung des Opferbeckens (*mekhalāpūjana*) werden hier aufgezeigt: S. Sharma 1998a, 6.46-6.47. In Śarmās ursprünglichem Ritualhandbuch und in der Videoserie wurde diese rituelle Sequenz nicht berücksichtigt.

³⁰⁵ YV XIII.3.

³⁰⁶ YV V.15.

³⁰⁷ YV XVI.1.

³⁰⁸ Details zur Vermengung der fünf göttlichen Speisen (*pañcāmṛtamelana*) werden hier aufgezeigt: S. Sharma 1998a, 6.47-6.49. In Śarmās ursprünglichem Ritualhandbuch und in der Videoserie wurde diese rituelle Sequenz nicht berücksichtigt.

³⁰⁹ YV XVIII.36.

(1) Oṃ Store milk in earth and milk in plants, milk in the sky and milk in air.

Teeming with milk for me be all the regions (Griffith 1990, 287).

*oṃ dadhikrāvṇo akāriṣi jīṣṇoraśvasya vājinaḥ |
surabhi no mukhā karatprāṇa āyūṃṣi tāriṣat ||2||³¹⁰*

(2) Oṃ Now have I glorified with praise strong Dadhikrāvan, conquering steed.

Sweet may he make our mouths: may he prolong the days we have to live (Griffith 1990, 372).

*oṃ ghr̥tam ghr̥tapāvānaḥ pibata vasām vasāpāvānaḥ |
pibatāntarikṣasya havirasi svāhā |
diśaḥ pradīśaḥ ādiśo vidiśa uddiśo digbhyaḥ svāhā ||3||³¹¹*

(3) Oṃ Ye drinkers-up of fatness, drink the fatness; drink up the gravy, drinkers of the gravy! Thou art the oblation of the air's mid-region. All-hail!

The regions, the fore-regions, the by-regions, the intermediate and the upper regions, – to all the regions Hail (Griffith 1990, 78)!

*oṃ madhu vātā ṛtāyate madhu kṣaranti sindhavaḥ |
mādhvir̥naḥ santvośadhīḥ ||
madhu naktamutośaso madhumatpārthivaṃ rajah |
madhu dyaurastu naḥ pitā ||
madhumānno vanaspatirmadhumām astu sūryyaḥ |
mādhvir̥gāvo bhavantu naḥ ||4||³¹²*

(4) Oṃ The winds waft sweets, the rivers pour sweets for the man who keeps the Law:

So may the plants be sweet for us.

Sweet be the night and sweet the dawns, sweet the terrestrial atmosphere:

Sweet be our Father Heaven to us.

May the tall tree be full of sweets for us and, and full of sweets the Sun:

May our milch-kine be sweet for us (Griffith 1990, 202).

*oṃ yā ośadhīḥ pūrvā jātā devebhyastriyugaṃ purā |
manai nu brabhūṇāmahaṃ [sic!] śataṃ dhāmāni sapta ca ||5||³¹³*

(5) Oṃ Herbs that sprang up in time of old, three ages earlier than the Gods, –

of these, whose hue is brown, will I declare the hundred powers and seven (Griffith 1990, 186).

*oṃ mātā rudrāṇām duhitā vasūnām svasādityā nāma mṛtasya nābhiḥ |
pra nu vocaṃ cikitesu janāya mā gāmanāgāmaditiṃ vidhiṣtaḥ ||6||³¹⁴*

(6) Oṃ The mother of the Rudras, the daughter of the Vasus, the sister of the Ādityas, the navel of immortality.

To the People who understand me, I say, 'Do not kill the guiltless cow, which is Aditi' (Oldenberg 1964, 275-276).

³¹⁰ YV XXIII.32.

³¹¹ YV VI.19.

³¹² YV XIII.27-29.

³¹³ YV XII.75: *yā ośadhīḥ pūrvā jātā devebhyastriyugaṃ purā | manai nu babhrūṇāmahaṃ śataṃ dhāmāni sapta ca ||*

³¹⁴ Vgl. PārGS I.3.27.

Das *pañcāmṛta*, das in der Regel den Göttern zur Verehrung dargereicht wird, setzen Śarmā und Paṇḍyā an verschiedenen Stellen zu Reinigungs- und Heilzwecken ein.³¹⁵ Im Kontext des von Dayānada Sarasvatī gelehrten vedischen Opfers hingegen findet es keine Anwendung.

Was im klassischen *śrauta*-Ritual als *paristarāṇa* bezeichnet wird,³¹⁶ benennt das Lehrbuch des Brahmavarchas Research Institutes mit dem Begriff *kuśakaṇḍikā*. Im Verlauf dieser Handlung soll auf allen vier Seiten des Opferbeckens *kuśa*-Gras niedergelegt werden, welches das später zu errichtende Opferfeuer (*yajñāgni*) schützen soll. Die Gräser sind zunächst im Osten und Süden, dann im Westen und Norden niederzulegen, ehe sie in einer rituellen Besprenkelung (*prokṣaṇa*) mit Wasser (*prokṣaṇī*) geweiht werden.³¹⁷

oṃ svasti na indro vṛddhaśravāḥ svasti naḥ pūṣā viśvavedāḥ |
svasti nastārḥṣyo ariṣṭanebhiḥ svasti no bṛhaspatirdadhātu ||1||
oṃ pṛṣadaśvā marutaḥ pṛṣnimātaraḥ śubhaṃyāvāno vidatheṣu jagmayah |
agnijihvāmanavaḥ sūracakṣasā viśve no deva avasā gamaniha ||2||
oṃ bhadrāṃ karṇebhiḥ śṛṇuyāma devā bhadrāṃ paśyemākṣabhiryajatrāḥ |
sthiraīraṅgaistuṣṭuvāṃ sastaṇūbhirvyaśemahi [sic!] devahitaṃ yadāyuh ||3||
oṃ śataminnu śarado 'antidevāyatrā naścakrā jarasaṃ tanūnām |
putrāso yatra pitarobhavanti mā no madhyā rīṣatāyurgantau ||4||³¹⁸

(1) Oṃ Glück soll uns Indra von hohem Ruhme, Glück uns Pūṣan, der alle Güter hat, Glück uns Tārḥṣya mit unversehrtem Radkranz, Glück soll uns Bṛhaspati bringen.

(2) Oṃ Die Marut mit scheckigen Rossen, die Söhne der Mutter Pṛṣni, die prunkvoll ausfahrenden, die gern zu den weisen Reden kommen, die Manusöhne, die Agni zur Zunge und die Sonne zum Auge haben, alle Götter mögen hierher zu uns mit ihrer Gnade kommen.

(3) Oṃ Gutes wollen wir mit Ohren hören, ihr Götter, Gutes mit Augen sehen, ihr Opferwürdige.

Mit festen Gliedern und Leibern wollen wir, die wir lobgesungen haben, das gottgesetzte Alter erreichen.

(4) Oṃ Ihr Götter, hundert Jahre liegen vor (uns), in denen ihr uns das Alter der Leiber bestimmt habt,

in denen die Söhne zu Vätern werden. Tut uns mitten auf dem (Lebens)weg am Leben keinen Schaden (Geldner 1951a, 114)!

Das eigentliche Opferritual beginnt mit der Errichtung des Opferfeuers (*agnisthāpana*), welches den Gott Brahmā repräsentiert. Vor dem Entzünden des Feuers (*agni*) sind einige kleine trockene Holzstücke (*samidh*) im Inneren des Opferbeckens (*yajñakuṇḍa*) zusammen mit etwas Kampfer (*karpūra*) oder einem in geklärter Butter (*ājya*) getränkten dicken Docht (*vartī*) zu

³¹⁵ Vgl. Pandya 2007, 19-22.

³¹⁶ Vgl. KŚS IV.13.15.

³¹⁷ Details zur Niederlegung von *kuśa*-Gräsern (*kuśakaṇḍikā*) werden hier aufgezeigt: S. Sharma 1998a, 6.49-6.51. Details zur Besprenkelung (*prokṣaṇa*) werden hier aufgezeigt: S. Sharma 1998a, 6.51-6.52. In Śarmās ursprünglichem Ritualhandbuch und in der Videoserie wurden diese rituellen Sequenzen nicht berücksichtigt.

³¹⁸ RV I.89.6-9. [...] *bhadrāṃ karṇebhiḥ śṛṇuyāma devā bhadrāṃ paśyemākṣabhiryajatrāḥ | sthiraīraṅgaistuṣṭuvāṃsastaṇūbhirvyaśema devahitaṃ yadāyuh ||8||* [...]

platzieren. Entzündet wird das Feuer schließlich vom *ācārya* oder einem Mitglied der AWGP mit Hilfe eines Holzstückchens, welches an der bereits brennenden Lampe (*dīpaka*) entflammt wird. Sobald der erste Funke des Feuers im Opferbecken sichtbar wird, sollen sich die Ritualteilnehmer vor diesem ehrfurchtsvoll verneigen. Leben wird diesem Feuer schließlich, laut Śarmā, mit der Rezitation der folgenden Mantras eingehaucht, ehe zur Verehrung Wohlgeruch (*gandha*), unenthülste und unzerbrochene Reiskörner (*akṣata*), Blumen (*puṣpa*), Räucherwerk (*dhūpa*), Licht (*dīpa*) und Speise (*naivedya*) dargebracht werden.³¹⁹

oṃ bhūrbhuvahḥ svardyaauriva bhūmnā, pṛthivīva varimṇā |
tasyāste pṛthivi devayajani, pṛṣṭhe 'gnimannādamannādyāyādadhē ||ṛ||³²⁰

Oṃ Earth! Ether! Sky! Like heaven in plenty and like earth in compass!

Upon thy back, Earth, place of sacrificing to Gods, for gain of food I lay food-eating Agni (Griffith 1990, 28).

agnim dūtam puṛodadhē, havyavāhamupabrūve |
devām āsādayādīha ||2||³²¹

Agni, Envoy, I place in front, the oblation-bearer I address:

Here let him seat the Deities (Griffith 1990, 357).

oṃ agnaye namaḥ | āvāhayāmi, sthāpayāmi, dhyāyāmi ||
gandhākṣatam, puṣpāni, dhūpam, dīpam, naivedyam samarpayāmi ||

Oṃ Verehrung [sei] dem Agni. Ich rufe [ihn] an, ich reiche [ihm] dar, ich meditiere auf [ihn].

Ich reiche [ihm] Wohlgruch, unenthülste und unzerbrochene Reiskörner, Blumen, Räucherwerk, Licht und Speise dar.

Mit dieser Sequenz geht Śarmā mit Dayānanda Sarasvatī's Darlegung einher, wenngleich er das Faktum der Herkunft des ursprünglichen Feuers, welches am Hausfeuer eines Brahmanen, Kṣatriya oder Vaiṣya entzündet werden sollte, unerwähnt lässt. Abschließend ergänzt er erneut das dem häuslichen Ritual zuzurechnende Element der Verehrung (*pūjā*).

Mit der folgenden Lobpreisung (*stavana*), die der Göttin Gāyatrī gewidmet ist, erfolgt eine Anbetung des Feuers, die in dieser Form allein im Ritual der AWGP zu finden ist. In dieser Sequenz sollen alle Ritualteilnehmer die Handflächen zusammenlegen und am Ende der jeweiligen, von einem der Hauptakteure rezitierten Mantras, mit einstimmen und den Gott Savitr darum bitten, Reinheit verliehen zu bekommen.³²²

yanmaṇḍalam dīptikaram viśālam,
ratnaprabham tīvramanādirūpam |
dāridryaduḥkhakṣayakāraṇam ca,
punātu māṃ tatsaviturvareṇyam ||ṛ||

³¹⁹ S. Sharma 1997, 53-54; S. Sharma 1998a, 6.52; S. Sharma 2009, 56; Shreeramshishya 2009, Part 4: 05:57-07.14.

³²⁰ YV III.5.

³²¹ YV XXII.17.

³²² S. Sharma 1997, 54-56; S. Sharma 1998a, 6.53-6.54; S. Sharma 2009, 57; Shreeramshishya 2009, Part 4: 07:14-08.19; Part 5: 00:00-03:40.

(1) May I be protected by the solar universe,
which is the source of the light,
which is very wide, shines like gems,
which is very hot and very ancient,
and destroys sorrows and poverty (Ramachander o. J., 72).

*yanmaṇḍalaṃ devagaṇaiḥ supūjitam,
vipraiḥstutaṃ mānavamuktikovidam |
taṃ devadevaṃ praṇamāmi bhargaṃ,
punātu māṃ tatsaviturvareṇyaṃ ||2||*

(2) May I be protected by the solar universe,
which is worshipped by all *devas*,
which is praised by Brahmins,
and which is the cause of salvation,
and I also salute the Gods of Gods, the Sun (Ramachander o. J., 72).

*yanmaṇḍalaṃ jñānaghanam tvagamyam,
trailokyapūjyam triḡuṇātmarūpam |
samastatejomayadīvyarūpam,
punātu māṃ tatsaviturvareṇyaṃ ||3||*

(3) May I be protected by the solar universe,
which is filled with wisdom,
which is very difficult to reach,
which is worshipped in all the three worlds,
which is the soul of the three states,
and which has the ever shining form in entirety (Ramachander o. J., 73).

*yanmaṇḍalaṃ gūḍhamatiprabodham,
dharmasya vṛddhim kurute janānām |
yat sarvāpāpakṣayakāraṇam ca,
punātu māṃ tatsaviturvareṇyaṃ ||4||*

(4) May I be protected by the solar universe,
which blesses people with the secret knowledge,
of the soul and the concept of *dharmā*,
and which is the cause of destruction of all sins (Ramachander o. J., 73).

*yanmaṇḍalaṃ vyādhivināśadaḥṣam,
yadṛgyajuḥsāmasu sampragītam |
prakāśitam yena ca bhūrbhuvah svah,
punātu māṃ tatsaviturvareṇyaṃ ||5||*

(5) May I be protected by the solar universe,
which is capable of destroying all diseases,
which is being praised by Yajur, Rg and Sāma Vedas,
and which is the cause of light in earth, *bhuvah* and *svah lokas* (Ramachander o. J., 73).

*yanmaṇḍalaṃ vedavido vadanti,
gāyanti yaccāraṇasiddhasaṅghāḥ |
yadyogino yogajuṣām ca saṅghāḥ,*

punātu māṃ tatsaviturvareṇyaṃ ||6||

(6) May I be protected by the solar universe,
which is being praised by experts in Vedas,
which is being sung and praised by Siddhas and Cāraṇas,
and which is meditated upon Yogis and learners of yoga (Ramachander o. J., 73).

yanmaṇḍalaṃ sarvajaneṣu pūjitaṃ,

jyotiśca kuryādiha martyaloke |

yatkālakālādimanādirūpam,

punātu māṃ tatsaviturvareṇyaṃ ||7||

(7) May I be protected by the solar universe,
which is worshipped by all people,
which provides light to the earth of men,
which is the cause of time, eons and their destruction (Ramachander o. J., 73-74).

yanmaṇḍalaṃ vedavidopaḡitaṃ,

yadyogināṃ yoga pathānugamyam |

tatsarvavedaṃ praṇamāmi sūryaṃ,

punātu māṃ tatsaviturvareṇyaṃ ||8||

(8) May I be protected by the solar universe,
which is being sung by all stanzas of Veda
which can be realized by yogis by yogic methods,
and which is the Sun which is worshipped by all Vedas (Ramchander o. J. 74).

yanmaṇḍalaṃ viśvasṛjāṃ prasiddhaṃ,

utpattirakṣāpralayapragalbham |

yasmin jagatsaṃharate 'khilaṃ ca,

punātu māṃ tatsaviturvareṇyaṃ ||9||

(9) May I be protected by the solar universe,
which is famous even among progenitors of the universe,
which is the cause of birth, protection and deluge,
and which is also the cause of destruction of the universe (Ramachander o. J., 74).

yanmaṇḍalaṃ sarvagatasya viṣṇoḥ,

ātmā paraṃdhāmaviśuddhatattvam |

sūkṣmāntarairyogapathānugamyam,

punātu māṃ tatsaviturvareṇyaṃ ||10||

(10) May I be protected by the solar universe,
which is the soul and the holy meaning,
of Viṣṇu who pervades everywhere,
and which can be approached by wise men through yoga (Ramachander o. J., 74).

yanmaṇḍalaṃ brahmavido vadanti,

gāyanti yaccāraṇasiddhasaṅghāḥ |

yanmaṇḍalaṃ vedavidaḥ smaranti,

punātu māṃ tatsaviturvareṇyaṃ ||11||

(11) May I be protected by the solar universe,
which is being praised by the Vedic philosophers,

which is being sung and praised by Siddhas and Cāraṇas,
which is being remembered by the experts of the Veda.³²³

*yanmaṇḍalaṃ vedavidopagītaṃ,
yadyogināṃ yogapathānugamyam |
tatsarvavedaṃ praṇamāmi divyaṃ,
punātu māṃ tatsaviturvareṇyaṃ ||12||³²⁴*

(12) May I be protected by the solar universe,
which is being sung by all stanzas of Veda,
which can be realized by yogis by yogic methods,
and which is the Sun which is worshipped by all Vedas (Ramachander o. J., 74).

Einhergehend mit Dayānada Sarasvatī betont Śarmā, dass die Opfergaben (*āhuti*) stets in ein gut entfachtetes Feuer zu geben sind. Um dieses richtig zum Brennen zu bringen, muss es in der Regel angefächert werden. Hierfür soll das Feuer vom *ācārya* oder einem Mitglied der AWGP mittels eines Fächers (*dhavitra*) in der rituellen Sequenz des *agnipradīpana* zu einem strahlend lodernenden Feuer entwickelt werden, das er mit einem strahlenden Leben vergleicht. Der Videoaufzeichnung entsprechend können die Ritualteilnehmer das Feuer mit Hilfe ihrer Hand fächeln.³²⁵

*oṃ udbudhyasvāgne prati jāgrhi, tvamiṣṭā pūrte saṃ sṛjethāmayaṃ ca |
asmintsadhaste [sic!] adhyuttarasmin, viśvedevā yajamānaśca sīdata ||³²⁶*

Oṃ Wake up, O Agni, thou, and keep him watchful. Wish and fruition, meet, and he,
together.

In this and in the loftier habitation be seated, All-Gods! and the Sacrificer (Griffith 1990,
239).

Sobald der Gott des vedischen Opfers im *yajñakuṇḍa* in Form des Feuers in Erscheinung tritt, sollen diesem der Reihe nach, mit der Rezitation jeweils eines Mantras, vier kleine zuvor in geklärte Butter (*ājya*) getauchte Holzstücke (*samidh*) dargereicht werden. Die vier Holzstücke, die im Akt des Anlegens des Feuerholzes (*samidhādhāna*) dargebracht werden, symbolisieren gemäß Śarmā die vier Lebensstadien (*āśrama*) *brahmacarya*, *gṛhyastha*, *vānaprastha* und *saṃnyāsa*, die den Ritualteilnehmern hiermit ins Gedächtnis zurückgerufen werden sollen. Das Holz wird schließlich von einem der Hauptakteure mit den folgenden Mantras in das Opferbecken gegeben:³²⁷

*oṃ ayanta idhma ātmā, jātavedastenedhyasva vardhasva |
ceddha vardhaya cāsmān prajayā, paśubhirbrahmavarcasena, annādyena samedhaya
svāhā |³²⁸
idaṃ agnaye jātavedase idaṃ na mama ||1||*

³²³ Vgl. Ramchander o. J., 72-74.

³²⁴ Populäre Mantras unbekannter Herkunft.

³²⁵ S. Sharma 1997, 56; S. Sharma 1998a, 6.54; S. Sharma 2009, 59; Shreeramshishya 2009, Part 5: 03:40-04:26.

³²⁶ YV XV.54: *ud budhyasvāgne prati jāgrhi tvamiṣṭā pūrte saṃsṛjethāmayaṃ ca | asmīn sadhaste adhyuttarasmin viśve devā yajamānaśca sīdata ||*

³²⁷ S. Sharma 1997, 56-57; S. Sharma 1998a, 6.54-6.55; S. Sharma 2009, 59-60; Shreeramshishya 2009, Part 5: 04:26-06:45.

³²⁸ Vgl. ĀśvGS I.10.12.

(1) Oṃ This fuel is thyself, O Jātavedas! Thereby burn thou and increase, and O burning one!

Make us flourish and prosper through children, cattle, holy power and food “*svāhā*” (Sharma 1976, 154).

Diese ist für Agni Jātavedas; diese ist nicht für mich.

*oṃ samidhā 'gnim̐ [sic!] duvasyata, ghṛtairbodhayatātithim |
āsm̐n havyā juhōtana svāhā* |³²⁹
idaṃ agnaye idaṃ na mama ||2||

(2) Oṃ Huldiget Agni mit Brennholz, ermuntert den Gast mit Schmalz, opfert die Opfertgaben in ihm (Geldner 1951b, 358)!

Diese ist für Agni; diese ist nicht für mich.

*oṃ susamiddhāya śociṣe, ghṛtaṃ tīvraṃ juhōtana |
agnaye jātavedase svāhā* |³³⁰
idaṃ agnaye jātavedase idaṃ na mama ||3||

(3) Oṃ Der wohlentzündeten Feuersglut opfert das scharfwirkende Schmalz, dem Agni Jātavedas (Geldner 1951b, 8)!

Diese ist für Agni Jātavedas; diese ist nicht für mich.

*oṃ tantvā samidbhirāṅgiro, ghṛtena vardhayāmasi |
brhacchocā yaviṣṭhaya svāhā* |³³¹
idaṃ agnaye aṅgirase idaṃ na mama ||4||

(4) Oṃ Thee, such, O Aṅgiras, with brands and sacred oil we magnify.

O very brilliant, Youthfullest (Griffith 1990, 27).

Diese ist für Agni Aṅgiras; diese ist nicht für mich.

Auch diese Handlung wird von beiden Seiten erläutert, wobei allein Śarmā eine Interpretation der Handlung anbietet.

Wie Śarmā betont, konstituieren Feuer und Wasser, ebenso wie das vedische Opfer und die Göttin Gāyatrī, eine untrennbare Verbindung. Im Verlauf des Opferrituals kommt diese in der rituellen Sequenz des Wassergießens (*jalaprasecana*) zum Ausdruck, in welcher der *ācārya* oder ein leitendes Mitglied der AWGP stehend mit einem Löffel geweihtes Wasser (*prokṣaṇī*) aus einem Gefäß (*pātra*) entnimmt und mit diesem alle vier Seiten des Opferbeckens (*yajñakuṇḍa*), zunächst im Osten, Süden, Norden und anschließend auf allen vier Seiten, mit der Rezitation folgender Mantras vergießt. Śarmā setzt das *jalaprasecana*, das von Dayānanda Sarasvatī als *paryukṣaṇa* bezeichnet wird, mit der Errichtung einer kühlenden Begrenzung gleich, die Frieden bewirken sollte:³³²

oṃ adīte 'numanyasva ||
oṃ anumate 'numanyasva ||

³²⁹ Vgl. ṚV VIII.44.1: *samidhāgnim̐ duvasyata ghṛtairbodhayatātithim | āsm̐n havyā juhōtana* ||

³³⁰ Vgl. ṚV V.5.1.

³³¹ YV III.3.

³³² S. Sharma 1997, 57-58; S. Sharma 1998a, 6.55; S. Sharma 2009, 60; Shreeramshishya 2009, Part 5: 06:45-07:45.

oṃ sarasvatyanumanyasva ||³³³

Oṃ Aditi! Give thy consent!

Oṃ Anumati! Give thy consent!

Oṃ Sarasvatī! Give thy consent (Oldenberg 1964, 19)!

oṃ deva savitaḥ prasuva yajñam, prasuva yajñapatim bhagāya |

divyo gandharvaḥ ketapūḥ, ketaṃ naḥ punātu, vācaspatirvācaṃ naḥ svadatu ||³³⁴

Oṃ Savitar, having harnessed Gods who go to light and heavenly thought,

who will create the lofty light – Savitar urge them on their way (Griffith 1990, 148)!

Zu Beginn der eigentlichen Opferhandlungen sollen, nach Śarmā, sieben Opfergaben (*āhuti*) geklärter Butter (*ājya*) mit der Rezitation sieben verschiedener Mantras dargereicht werden, die man als *ājyāhutis* bezeichnet. Die geklärte Butter soll hierbei bereits im Vorfeld verflüssigt und in einem entsprechenden Gefäß (*pātra*) bereitgestellt werden. Beim Entnehmen der Butter muss der den Opfervorgang Ausführende stets die Rückseite des Löffels (*sruva*) sorgfältig am Gefäßrand abstreifen, damit kein Tropfen auf den Boden fällt. Das Opfer selbst ist stets im Anschluss an die im Laufe der erforderlichen Rezitationen ausgesprochene mystische Formel *svāhā* zu vollziehen. Nach der Darreichung soll der Löffel zum Buttertopf zurückgeführt werden, jedoch nicht ohne verbleibende Reste in einem neben dem Buttertopf befindlichen Wassergefäß, dem *pranītāpātra*, zu reinigen.³³⁵

oṃ prajāpataye svāhā | *idaṃ prajāpataye idaṃ na mama* ||1||

oṃ indrāya svāhā | *idaṃ indrāya idaṃ na mama* ||2||

oṃ agnaye svāhā | *idaṃ agnaye idaṃ na mama* ||3||

oṃ somāya svāhā | *idaṃ somāya idaṃ na mama* ||4||

oṃ bhūḥ svāhā | *idaṃ agnaye idaṃ na mama* ||5||

oṃ bhuvah svāhā | *idaṃ vāyave idaṃ na mama* ||6||

oṃ svaḥ svāhā | *idaṃ sūryāya idaṃ na mama* ||7||

(1) Oṃ Für Prajāpati *svāhā*. Diese ist für Prajāpati; diese ist nicht für mich.

(2) Oṃ Für Indra *svāhā*. Diese ist für Indra; diese ist nicht für mich.

(3) Oṃ Für Agni *svāhā*. Diese ist für Agni; diese ist nicht für mich.

(4) Oṃ Für Soma *svāhā*. Diese ist für Soma; diese ist nicht für mich.

(5) Oṃ Für *bhūḥ svāhā*. Diese ist für Agni; diese ist nicht für mich.

(6) Oṃ Für *bhuvah svāhā*. Diese ist für Vāyu; diese ist nicht für mich.

(7) Oṃ Für *svaḥ svāhā*. Diese ist für Sūryā; diese ist nicht für mich.

Die ersten vier an dieser Stelle zu rezitierenden Mantras stehen mit Dayānanda Sarasvatī im Einklang. Doch während dieser die Verse in Verbindung mit den das eigentliche Opfer rahmenden *āghārāvājyāhutis* bzw. *ājyabhāgāhutis* rezitiert, reicht Śarmā mit diesen die ersten vier von sieben Opfergaben dar. Die von Dayānanda Sarasvatī betonte Rahmung entfällt hier. Die Mantras fünf bis

³³³ Vgl. GobhGS I.3.1-3.

³³⁴ YV XI.7.

³³⁵ S. Sharma 1997, 58-59; S. Sharma 1998a, 6.55; S. Sharma 2009, 61; Shreeramshishya 2009, Part 5: 07:45-09:16.

sieben verbindet Sarasvatī in ähnlicher Form mit den vier das eigentliche Opfer abschließenden *vyāhrtis*.

Das Lehrbuch des Brahmavarcas Research Institutes schließt hier mit einer Reihe spezifischer Opferspenden (*homa*) an. Aufgeführt werden beispielsweise fünf Opferspenden für Varuṇa (*pañcavāruṇihoma*), Opferspenden für die neun Planeten (*navagrahahoma*), fünf Opferspenden für die Weltenschützer (*pañcalokapālahoma*), zehn Opferspenden für die Himmelsschützer (*daśadīkṣpālāhoma*) und Opferspenden für alle Götter (*sarvatobhadramaṇḍaladevatāhoma*).³³⁶ In Śarmās ursprünglicher Ritualanweisung wird hier lediglich auf eine Opfergabe mit dem Gāyatrīmantra (*gāyatrīmantrāhuti*) verwiesen.

Śarmā legte fest, dass im Vorfeld eines jeden vedischen Opfers zu entscheiden sei, in welchen Mengen Opfermaterialien (*sāmagrī*), Feuerholz (*samidh*) und geklärte Butter (*ājyā*) benötigt werden, damit die Anzahl der gewünschten Opferspenden tatsächlich ausgeführt werden könne. Beim Darreichen sollen die Ritualteilnehmer die Opfermaterialien auf dem Mittel- und Ringfinger der rechten Hand platzieren und mit Hilfe des Daumens diese in das Feuer darreichen. Der Opfervorgang soll erst erfolgen, nachdem die mystische Formel *svāhā* ausgesprochen worden ist. Der Opfernde soll hierbei seinen Arm so weit ausstrecken, dass alle Opfergaben das Feuer erreichen und keinesfalls außerhalb der Feuerstelle zu Boden gehen. Im Rahmen des von Śarmā beschriebenen *gāyatrīmantrāhuti* sollen alle Ritualteilnehmer gemeinsam die erforderlichen Mantras rezitieren und die Opfergaben darbringen. Nach jeder Darreichung betont der Opfernde mit den Worten *idaṃ gāyatrai idaṃ na mama*, dass er die Opfergabe nicht aus egoistischen Belangen, sondern für ein kollektives Wohl ausgeführt hat. Im Idealfall sollen vierundzwanzig Opfergaben mit der Rezitation der Gāyatrī-Hymne dargereicht werden, jedoch könne die Anzahl je nach geplantem Zeitrahmen verringert oder auch erhöht werden.³³⁷

oṃ bhūrbhuvahḥ svaḥ tatsaviturvarenyam, bhargo devasya dhūmahī |
dhiyo yo naḥ pracodayāt svāhā |³³⁸
idaṃ gāyatrai idaṃ na mama |

Oṃ Earth! Ether! Heaven! May we attain that excellent glory of Savitar the God:

So may he stimulate our prayers (Griffith 1990, 34, 509).

Diese ist für Gāyatrī; diese ist nicht für mich.

Lediglich in der Videoaufzeichnung des vedischen Opfers der AWGP findet sich die rituelle Sequenz der Opfergabe mit dem Mahāmṛtyuñjayamantra (*mahāmṛtyuñjayamantrāhuti*) wieder,

³³⁶ Details zum *pañcavāruṇihoma* werden hier aufgezeigt: S. Sharma 1998a, 6.56. Details zum *navagrahahoma* werden hier aufgezeigt: S. Sharma 1998a, 6.56-6.57. Details zum *pañcalokapālahoma* werden hier aufgezeigt: S. Sharma 1998a, 6.57-6.58. Details zum *daśadīkṣpālāhoma* werden hier aufgezeigt: S. Sharma 1998a, 6.58. Details zum *sarvatobhadramaṇḍaladevatāhoma* werden hier aufgezeigt: S. Sharma 1998a, 6.58-6.59. In Śarmās ursprünglichem Ritualhandbuch und in der Videoserie wurden diese rituellen Sequenzen nicht berücksichtigt.

³³⁷ S. Sharma 1997, 59; S. Sharma 1998a, 6.59; S. Sharma 2009, 62-63; Shreeramshishya 2009, Part 5: 09:16-09:59; Part 6: 00:00-01.41.

³³⁸ Vgl. YV XXXVI.3.

die ausgeführt wird, um Hindernisse zu überwinden. Hierbei sollen drei Opfergaben mit der dreimaligen Rezitation des folgenden Mantras dargereicht werden:³³⁹

*oṃ tryambakaṃ yajāmahe, sugandhim puṣṭivardhanam |
urvārukamiva bandhanān, mṛtyormukṣīya mā 'mṛtāt [sic!] svāhā ||*³⁴⁰
idaṃ mṛtyuñjayāya idaṃ na mama |

Oṃ Wir opfern dem Tryambaka, dem duftenden, den Wohlstand mehrenden.
Wie ein Kürbis vom Stiel, so möchte ich mich vom Tod, nicht vom Nichtsterben
losmachen (Geldner 1951b, 235).
Diese ist für Mṛtyuñjaya; diese ist nicht für mich.

Sowohl Dayānanda Sarasvatī als auch Śarmā erwähnen das Opfer für Sviṣṭakṛt (*sviṣṭakṛthoma*), das im Laufe der Durchführung des Opfervorgangs aufgetretene Fehler tilgen soll. Mit der Rezitation des folgenden Mantras und der Darreichung einer süßen Opfergabe (*madhura*) könne hier entgegengewirkt werden. Diese Opfergabe soll gemäß der Videoaufzeichnung vom *ācārya* oder einem leitenden Mitglied der AWGP mit Hilfe eines Löffels (*sruc*) ins Feuer gegeben werden.³⁴¹

*oṃ yadasya karmaṇo 'tyarīricaṃ, yadvānyūnamihākaram |
agniṣṭat sviṣṭakṛd vidyātsarvaṃ sviṣṭaṃ suhutaṃ karotu me |
agnaye sviṣṭakṛte suhutaḥ, sarvaprāyaścittāhutīnāṃ kāmānāṃ, samarddhayitre
sarvānnaḥ kāmāntsamarddhaya svāhā ||*³⁴²
idaṃ agnaye sviṣṭakṛte idaṃ na mama ||

Oṃ What I have overdone and what I have underdone,
all that may that Agni Sviṣṭakṛt who knows it make well sacrificed and well offered for
me.
To Agni Sviṣṭakṛt, to him who offers oblations for all expiations so that they are well
offered, and to him who helps us obtain our desires! Make us in all our efforts succesful
(Sharma 1976, 155).
Diese ist für Agni Sviṣṭakṛt; diese ist nicht für mich.

Zum Zeitpunkt der Opferung eines vollen Löffels geklärter Butter (*ājya*), die Śarmā als *pūrṇāhuti* bezeichnet, soll jeder Ritualteilnehmer den Entschluss fassen, künftig negative Verhaltensweisen aufzugeben und einem tugendhaften Ideal zu folgen. Untermuert wird dies durch eine weitere Darreichung von Opfermaterial (*sāmagrī*), das alle Ritualteilnehmer ergreifen und nach Rezitation des folgenden Mantras dem Feuer stehend darreichen sollen, während einer der Hauptakteure eine Kokosnuss (*nārikera*) in einem Löffel (*sruc*) mit geklärter Butter (*ājya*) darbringt.³⁴³

³³⁹ Shreeramshishya 2009, Part 6: 01:41-03:06. In Śarmās ursprünglichem Ritualhandbuch und im Lehrbuch des Brahmavarcas Research Institutes wurde diese rituelle Sequenz nicht berücksichtigt.

³⁴⁰ RV VII.59.12: *tryambakaṃ yajāmahe sugandhim puṣṭivardhanam | urvārukamiva bandhanānmṛtyormukṣīya mā'mṛtāt ||*

³⁴¹ S. Sharma 1997, 60; S. Sharma 1998a, 6.59; S. Sharma 2009, 63; Shreeramshishya 2009, Part 6: 03:06-04:17.

³⁴² Vgl. ĀśvGS I.10.22.

³⁴³ S. Sharma 1997, 60-61; S. Sharma 1998a, 6.60; S. Sharma 2009, 63-64; Shreeramshishya 2009, Part 6: 04:17-05:38.

oṃ pūrṇamadaḥ pūrṇamidaṃ, pūrṇāt pūrṇamudacyate |
pūrṇasya pūrṇamādāya, pūrṇamevāvaśiṣyate ||1||³⁴⁴

(1) Oṃ Fullness is this, fullness is that. Fullness proceeds from fullness.

Having taking fullness from fullness, fullness itself remains (Klostermaier 1989, 194).

oṃ pūrṇādarvi parāpata, supūrṇā punarāpata |
vasneva vikrīṇā vahā, iṣamūrjaṃ śatakrato svāhā ||2||³⁴⁵

(2) Oṃ Full, fly away, O spoon, and filled completely fly thou back to us.

O Śatakratu, let us twain barter, like goods, our food and strength (Griffith 1990, 37).

sarvaṃ vai pūrṇaṃ svāhā ||³⁴⁶

For the full means everything (Eggeling 1900, 349) *svāhā*.

Die letzte Darreichung geklärter Butter (*ājya*), die wiederum Dayānada Sarasvatī als *pūrṇāhuti* bezeichnet, benennt Śarmā als *vasordhārā*. Diese gelte es vom *ācārya* oder einem leitenden Mitglied der AWGP in einem ununterbrochenen Strahl ins Feuer zu geben, welcher gemäß Śarmā den Ritualteilnehmern das Gefühl vermitteln solle, dass der Gott des vedischen Opfers die Fähigkeit und Kraft verleihe, deren Leben in einen ähnlichen Strom zu wandeln, welcher von tugendhaften Gedanken und Taten dominiert werde:³⁴⁷

oṃ vasoḥ pavitramasi śatadhāraṃ, vasoḥ pavitramasi sahasradhāram |
devastvā savitā punātu vasoḥ, pavitreṇa śatadhāreṇa supvā, kāmadhukṣaḥ svāhā |³⁴⁸

Oṃ Thou art the strainer, hundred-streamed, of Vasu. Thou art the strainer, thousand-streamed, of Vasu.

May Savitar the God with Vasu's strainer, thousand-streamed, rightly cleansing, purify thee (Griffith 1990, 3).

Das Lehrbuch des Brahmavarcas Research Institutes führt im Anschluss eine weitere Opferspende an, die als *barhihoma* bezeichnet wird. Hier sollen die auf dem Opferbecken verteilten *kuśa*-Gräser vom *ācārya* oder einem leitenden Mitglied der AWGP eingesammelt, in geklärte Butter (*ājya*) getaucht und mit der Rezitation des folgenden Mantras dem Opferfeuer dargebracht werden:³⁴⁹

oṃ devā gāntu vidogātuṃ vitvāgātumita |
manasapata idaṃ devayajñaṃ svāhā vṛātedhāḥ svāhā |³⁵⁰

Oṃ O ihr Götter, Kenner des Weges, nachdem ihr den Weg gefunden habt, geht den Weg.

O divine Lord of mind, this sacrifice, *svāhā*, give thou to the wind (Eggeling 1885, 378) *svāhā*.

³⁴⁴ Populäres Mantra unbekannter Herkunft.

³⁴⁵ YV III.49.

³⁴⁶ Vgl. ŚB XIII.4.1.10.

³⁴⁷ S. Sharma 1997, 61-62; S. Sharma 1998a, 6.60; S. Sharma 2009, 64-65; Shreeramshishya 2009, Part 6: 05.38-06.32.

³⁴⁸ YV I.3.

³⁴⁹ S. Sharma 1998a, 6.60. In Śarmās ursprünglichem Ritualhandbuch und in der Videoserie wurde diese rituelle Sequenz nicht berücksichtigt.

³⁵⁰ Vgl. ŚB IV.4.4.13.

Des Weiteren soll aus dem *prañitāpātra* mit Hilfe eines *kuśa*-Grasbündels (*pavitra*) Wasser entnommen werden, das es mit folgenden Worten zu versprenkeln gilt:³⁵¹

oṃ sumitriyā na 'āpa 'ośadhayaḥ santu ||³⁵²

Oṃ May the waters and plants be friendly unto us (Eggeling 1900, 501).

Anschließend kann das Gefäß auf nordöstlicher Seite des Opferbeckens (*yajñakuṇḍa*) niedergestellt werden:

oṃ durmitriyāstambhai santu yo 'smāndveṣṭi yaṃ ca vayanḍviṣmaḥ ||³⁵³

Oṃ May they be unfriendly unto him who hateth us, and whom we hate (Eggeling 1900, 501).

Das Lehrbuch verweist auf weitere Spenden an Götter, Seher und Ahnen (*tarpana*), die darzureichen sind, um das vedische Opfer zu komplettieren, wobei man sich erneut am häuslichen Ritual orientiert:³⁵⁴

oṃ bhūḥ puruṣamṛgvedaṃ tarpayāmi ||1||

oṃ bhūvaḥ puruṣaṃ yajurvedaṃ tarpayāmi ||2||

oṃ svaḥ puruṣaṃ sāmavedaṃ tarpayāmi ||3||

oṃ mahaḥ puruṣamatharvavedaṃ tarpayāmi ||4||

oṃ jaṇaḥ puruṣamitiḥāsa purāṇaṃ tarpayāmi ||5||

oṃ tapaḥ puruṣaṃ sarvaṃgamaṃ [sic!] tarpayāmi ||6||

oṃ satyaṃ sarvalokaṃ tarpayāmi ||7||

oṃ bhūrbhuvāḥ svaḥ (puruṣaṃ) ṛgyajuḥ sāmamaṇḍalāntargata [sic!] tarpayāmi ||8||

oṃ bhūrekaṃ pādaṃ gāyatrīṃ tarpayāmi ||9||

oṃ bhurdvipādaṃ gāyatrīṃ tarpayāmi ||10||

oṃ svasripādaṃ gāyatrīṃ tarpayāmi ||11||

oṃ bhūrbhuvāḥ svaścatuspādaṃ gāyatrīṃ tarpayāmi ||12||

oṃ uśasaṃ tarpayāmi ||13||

oṃ gāyatrīṃ tarpayāmi ||14||

oṃ sāvitrīṃ tarpayāmi ||15||

oṃ sarasvatīṃ tarpayāmi ||16||

oṃ pṛthavīṃ tarpayāmi ||17||

oṃ jayaṃ tarpayāmi ||18||

oṃ kauśikīṃ tarpayāmi ||19||

oṃ sāmḥṛtīṃ tarpayāmi ||20||

oṃ sarvāparājītāṃ tarpayāmi ||21||

oṃ hṛīṃ śrīṃ klīṃ tarpayāmi ||22||

oṃ sahasramūrtīṃ tarpayāmi ||23||

³⁵¹ S. Sharma 1998a, 6.60. In Śarmās ursprünglichem Ritualhandbuch und in der Videoserie wurde diese rituelle Sequenz nicht berücksichtigt.

³⁵² Vgl. ŚB XIV.3.1.27.

³⁵³ Vgl. ŚB XIV.3.1.27.

³⁵⁴ S. Sharma 1998a, 6.60-6.61. In Śarmās ursprünglichem Ritualhandbuch und in der Videoserie wurde diese rituelle Sequenz nicht berücksichtigt.

*oṃ ananta mūrtiṃ tarpayāmi ||24||*³⁵⁵

- (1) Oṃ *bhūḥ* ich stelle *puruṣa* [und] Ṛgveda zufrieden.
- (2) Oṃ *bhūvaḥ* ich stelle *puruṣa* [und] Yajurveda zufrieden.
- (3) Oṃ *svaḥ* ich stelle *puruṣa* [und] Sāmaveda zufrieden.
- (4) Oṃ *mahaḥ* ich stelle *puruṣa* [und] Atharvaveda zufrieden.
- (5) Oṃ *janaḥ* ich stelle *puruṣa* [und] Itihāsa [und] Purāṇa zufrieden.
- (6) Oṃ *tapaḥ* ich stelle *puruṣa* [und] den überall Gehenden zufrieden.
- (7) Oṃ *satyaṃ* ich stelle alle Welten zufrieden.
- (8) Oṃ *bhūrbhuvahḥ svaḥ* ich stelle (*puruṣa*) [und] den im *maṇḍala* befindlichen *rg*, *yajus* und *sāman* zufrieden.
- (9) Oṃ *bhūḥ* ich stelle das einfüßigen Gāyatrī-Metrum zufrieden.
- (10) Oṃ *bhuḥ* ich stelle das zweifüßige Gāyatrī-Metrum zufrieden.
- (11) Oṃ *svaḥ* ich stelle das dreifüßige Gāyatrī-Metrum zufrieden.
- (12) Oṃ *bhūrbhuvahḥ svaḥ* ich stelle das vierfüßige Gāyatrī-Metrum zufrieden.
- (13) Oṃ Ich stelle Uṣas zufrieden.
- (14) Oṃ Ich stelle Gāyatrī zufrieden.
- (15) Oṃ Ich stelle Sāvitrī zufrieden.
- (16) Oṃ Ich stelle Sarasvatī zufrieden.
- (17) Oṃ Ich stelle Pṛthavī zufrieden.
- (18) Oṃ Ich stelle Jaya zufrieden.
- (19) Oṃ Ich stelle Kauśikī zufrieden.
- (20) Oṃ Ich stelle Sāṃkr̥tī zufrieden.
- (21) Oṃ Ich stelle den gänzlich Unbesiegbaren zufrieden.
- (22) Oṃ Ich stelle *hr̥īm śr̥īm kl̥īm* zufrieden.
- (23) Oṃ Ich stelle den Tausendgestaltigen zufrieden.
- (24) Oṃ Ich stelle den Unendlichgestaltigen zufrieden.

Alle weiteren rituellen Sequenzen, die lediglich in den Aufzeichnungen der AWGP zu finden sind, beschreiben populäre, meist mit dem häuslichen Ritual in Verbindung stehende Handlungen, die hier einem Abschluss des Opferrituals dienen.

Die Verbreitung des Wissens, der Güte und des Segens der im vedischen Opfer angerufenen Götter, die durch das Blasen von Muschelhörnern (*śaṅkha*) und das Läuten von Glocken (*ghaṅṭā*) verstärkt werden kann, wird in der Lichtschwenkzeremonie (*āratī*) symbolisiert. Bereits im Vorfeld der rituellen Sequenz, die als *nīrājanāratī* bezeichnet wird, soll eine Platte (*paṭṭaka*) mit Blumen (*puṣpa*) dekoriert und mit einer Lampe (*dīpa*) versehen werden. Während der Ausführung der *āratī*, die von allen Ritualteilnehmern stehend zu vollziehen ist, soll einer der Hauptakteure den Teller dreimal mit Wasser (*jala*) besprenkeln und während der Rezitation der folgenden Mantras diesen mit brennender Lampe kreisen:³⁵⁶

³⁵⁵ Populäre Mantras unbekannter Herkunft.

³⁵⁶ S. Sharma 1997, 62; S. Sharma 1998a, 6.61; S. Sharma 2009, 65-66; Shreeramshishya 2009, Part 6: 06.32-07.58; Part 7: 00:00-00:15.

*oṃ yaṃ brahmā varuṇendrarudramarutaḥ, stuvanti divyaiḥ stavaiḥ,
vedaiḥ sāṅgapadakramopaniṣadaiḥ, gāyanti yaṃ sāmagāḥ ||1||
dhyānāvasthitatadgatena manasā, paśyanti yaṃ yogino,
yasyāntaṃ na viduḥ surāsuraṅgāḥ, devāya tasmai namaḥ ||2||³⁵⁷*

(1) Oṃ Salutations to the Almighty Lord whom gods Brahmā, Varuṇa, Indra and Maruts extol with divine hymns; whom the sāma-chanters sing by Vedas and their Aṅgas, according to the *pada* and *krama* methods, and by the Upaniṣads; whom the Yogis visualize with their mind absorbed in him through deep meditation and whose end (the entire truth about whom could not be fathomed by the hosts of gods and demons (Tagare 1978, 2205).

(2) May you be protected by the breaths (*lit.* wind created by the inhalation and exhalation of air while breathing) of the Lord who assumed the form of a divine tortoise and fell adozing as he (his back) was being scratched and consequently soothed by the ends of the rocks of mount Mandara revolving on it (as it moved while churning the ocean for nectar). As an effect of the still unexhausted impetus communicated by the (ingoing and out-coming) breaths, there take place flow-tide and ebb-tide, and constant rise and fall of waters ceaselessly continue and the sea has no respite (Tagare 1978, 2205).

Nach Abschluss der Rezitation soll die Platte weitere dreimal besprenkelt werden, ehe die Flamme von allen Ritualteilnehmern berührt werden darf. Um dies allen Anwesenden zu ermöglichen, soll ein Vertreter die Platte jedem Teilnehmer entgegenreichen. Je nach Größe der Veranstaltung könne die Anzahl der Platten und Lampen erhöht werden.³⁵⁸

In der rituellen Sequenz des Riechens der Butter (*ghṛtāvaghrāṇa*) wird den Ritualteilnehmern das *praṇītāpātra* gereicht, in welchem während des Opfervorgangs der Löffel (*sruva*) von den verbleibenden Butterresten gereinigt wurde. Die Anwesenden sollen nun die Finger ihrer rechten Hand in dieses mit Butter versetzte Wasser tauchen und dieses zwischen ihren Handflächen verreiben. Während der Rezitation des folgenden Mantras sollen sie ihre beiden Hände in die Nähe des *yajñakuṇḍas* halten, als ob sie sich am Feuer wärmen möchten. Śarmā interpretiert diese Aufnahme der Butter als ein Symbol des Segens der Götter.³⁵⁹

*oṃ tanūpā agne 'si, tanvaṃ me pāhi |
oṃ āyurdā agne 'si, āyurme dehi ||
oṃ varcodā agne 'si, varco me dehi |
oṃ agne yanme tanvā, ūnantanma āpṛṇa ||
oṃ medhāṃ me devaḥ, savitā ādadhātu |
oṃ medhāṃ me devī, sarasvatī ādadhātu ||
oṃ medhāṃ me aśvinau, devāvādhattāṃ puṣkarasrajau ||³⁶⁰*
Oṃ Agni, thou art the protector of bodies. Protect my body.

³⁵⁷ BhāgP XII.13.1-2.

³⁵⁸ S. Sharma 1997, 62; S. Sharma 1998a, 6.61; S. Sharma 2009, 65-66.

³⁵⁹ S. Sharma 1997, 63; S. Sharma 1998a, 6.61; S. Sharma 2009, 66; Shreeramshishya 2009, Part 7: 00:15-01:46.

³⁶⁰ Vgl. PārGS II.4.8.

Oṃ Agni, thou art the giver of life. Give me life.
 Oṃ Agni, thou art the giver of vigour. Give me vigour.
 Oṃ Agni, what is deficient in my body, that restore to fulness.
 Oṃ May the god Savitṛ bestow insight on me,
 oṃ may the goddess Sarasvatī, may the two Aśvins, wreathed with lotus, (bestow)
 insight (on me) (Oldenberg 1964, 308).

Gemäß der Videoaufzeichnung soll abschließend von allen Ritualteilnehmern das Gāyatrīmantra rezitiert werden:³⁶¹

oṃ bhūrbhuvahḥ svaḥ tatsaviturvareṇyaṃ, bhargo devasya dhīmahi |
*dhiyo yo naḥ pracodayāt |*³⁶²
 Oṃ Earth! Ether! Heaven! May we attain that excellent glory of Savitar the God:
 So may he stimulate our prayers (Griffith 1990, 34, 509).

Als ein Symbol der Erkenntnis sollen die Ritualteilnehmer Asche (*bhasman*) des Opferfeuers mit dem Mittelfinger der rechten Hand auf ihrer Stirn auftragen. Falls gewünscht, könne diese ebenso auf den Hals, als ein Symbol der Sprache, sowie auf die Arme und das Herz, als ein Symbol des Handelns, gegeben werden. Zudem ist einer der Hauptakteure dazu aufgerufen, Asche auf der Rückseite des Buttertopfes aufzutragen. Der Videoaufzeichnung entsprechend soll der *ācārya* oder ein leitendes Mitglied der AWGP die Asche mittels eines Löffels aus dem *yajñakuṇḍa* entnehmen und den Ritualteilnehmern entgegenreichen:³⁶³

oṃ tryāyuṣaṃ jamadagneḥ |
oṃ kaśyapasya tryāyuṣam |
oṃ yaddeveṣu tryāyuṣam |
*oṃ tanno astu tryāyuṣam |*³⁶⁴
 Oṃ May Jamadagni's triple life,
 oṃ the triple life Kaśyapa,
 oṃ the triple life of Deities
 oṃ – may that same triple life be ours (Griffith 1990, 40).

Im Anschluss sollen in einer weiteren dem häuslichen Ritual entspringenden Sequenz, die Śarmā als Bitte um Nachsicht (*kṣamāprārthanā*) benennt, die Götter erneut um Verzeihung für während der Ausführung des gesamten Rituals aufgetretene Fehler gebeten werden. Diese Selbstkritik verdeutliche eine tugendhafte Haltung, die von den Ritualteilnehmern zu einer Gewohnheit im Alltag werden solle. Daher sei das erforderliche Mantra von allen Anwesenden zu rezitieren:³⁶⁵

oṃ āvāhanaṃ na jānāmi, naiva jānāmi pūjanam |
visarjanaṃ na jānāmi, kṣamasva paramēśvara! ||ṛ||

³⁶¹ Shreeramshishya 2009, Part 7: 00:15-01:46. In Śarmās ursprünglichem Ritualhandbuch und im Lehrbuch des Brahmavarcas Research Institutes wurde diese rituelle Sequenz nicht berücksichtigt.

³⁶² YV XXXVI.3.

³⁶³ S. Sharma 1997, 63-64; S. Sharma 1998a, 6.62; S. Sharma 2009, 67; Shreeramshishya 2009, Part 7: 01:46-02:32.

³⁶⁴ Vgl. YV III.62.

³⁶⁵ S. Sharma 1997, 64-65; S. Sharma 1998a, 6.62; S. Sharma 2009, 67-68; Shreeramshishya 2009, Part 7: 02:32-04:09.

(1) Om̐ Ich kenne keine Anrufung (*āvāhana*), ich kenne keine Verehrung (*pūjana*), ich kenne keine Auflösung (*visarjana*), vergebe [mir], o höchster Herr.

mantrahīnaṃ kriyāhīnaṃ, bhaktihīnaṃ sureśvara! |

yatpūjitaṃ mayā deva! paripūrṇaṃ tadastu me ||2||

(2) God, the worship which I have performed without *mantras*, ritual, devotion, lord of the gods, that [act] of mine may become perfect (Bühnemann 1988, 180).

yadakṣarapadabhraṣṭaṃ, mātrāhīnaṃ ca yad bhavet |

tatsarvaṃ kṣamyatāṃ deva! prasīda paramēśvara ||3||

(3) Wann immer eine Silbe oder ein Zeichen fehlen mag, wann immer ein Metrum unvollständig sein mag,

vergebe das alles; o Gott, erfreue dich, o höchster Herr.

yasya smṛtyā ca nāmoktyā, tapoyajñakriyādiṣu |

nyūnaṃ sampūrṇatāṃ yāti, sadyo vande tamacyutam ||4||

(4) I immediately bow to Acyuta (= Viṣṇu) by recalling whom and uttering whose name a deficiency in austerity, *pūjā* and ritual, etc. is made up for (Bühnemann 1988, 180).

pramādātkurvātāṃ karma, pracyavetādhvareṣu yat |

smaraṇādeva tadviṣṇoḥ, sampūrṇaṃ syāditiśrutih ||5||³⁶⁶

(5) If inadvertently a slip occurs while one is performing a sacrifice,

mere remembrance of Viṣṇu rectifies the fault. This is what is laid down by the Vedas

(Ramanuja 2013, 23).

Schließlich sollen die Ritualteilnehmer vor der Feuerstelle niederknien und sich mit dem Kopf den Boden berührend verneigen, was Śarmā als *sāṣṭāṅganamaskāra* bezeichnet. Diese Geste, die von der Rezitation folgenden Mantras begleitet werden soll, wird ausgeführt, um Virāt Brahman, als Manifestation des Universums Ehre zu erweisen:³⁶⁷

om̐ namo 'stvanantāya sahasramūrtaye, sahasrapādākṣīrurubāhave |

sahasranāmne puruṣāya śāśvate, sahasrakoṭīyugadhāriṇe namaḥ ||³⁶⁸

Om̐ Salutation to the endless one, who has thousands of forms, thousands of feet, eyes, heads, thighs, arms,

thousands of names, the eternal *puruṣa*; salutation to him who supports thousands of crores of eras (Bühnemann 1988, 174).

Der Videoaufzeichnung entsprechend kann diese rituelle Sequenz ebenso stehend vollzogen werden.

Mit den folgenden Mantras, die Śarmā als *śubhakāmanā* benennt, werden die Götter erneut um ihren Segen gebeten. Während der Rezitation sollen alle Ritualteilnehmer ihre Hände mit den Handflächen nach oben ausstrecken:³⁶⁹

³⁶⁶ Bei den im Rahmen des *kṣamāprārthanā* rezierten Mantras handelt es sich um populäre Mantras unbekannter Herkunft. Vgl. Bühnemann 1988, 179-180.

³⁶⁷ S. Sharma 1997, 65; S. Sharma 1998a, 6.62; S. Sharma 2009, 68; Shreeramshishya 2009, Part 7: 04:09-04:51.

³⁶⁸ Populäres Mantra unbekannter Herkunft. Vgl. Bühnemann 1988, 173-174.

³⁶⁹ S. Sharma 1997, 65-66; S. Sharma 1998a, 6.62-6.63; S. Sharma 2009, 69; Shreeramshishya 2009, Part 7: 04:51-06:03.

*om svasti prajābhyah paripālayantām, nyāyyena mārgena mahīm mahīśāḥ |
gobrāhmaṇebhyaḥ śubhamastu nityam, lokāḥ samastāḥ sukhīno bhavantu ||1||
sarve bhavantu sukhinaḥ, sarve santu nirāmayāḥ |
sarve bhadrāṇi paśyantu, mā kaścid duḥkhamāpnuyāt ||2||
śraddhām medhām yaśaḥ prajñām, vidyām puṣṭim śriyam balam |
teja āyusyamārogyam, dehi me havyavāhana! ||3||³⁷⁰*

(1) Om Möge das Wohlergehen der Menschen beschützt werden, [mögen] die Herren der Erde über den tugendhaften Weg [gehen].

Möge das Glück stets mit der Kuh und dem Brahmanen sein; mögen alle Welten glücklich werden.

(2) Mögen alle glücklich sein; mögen alle gesund sein.

Mögen alle Glück erfahren; möge niemand Unglück erleiden.

(3) O Opfer bringender [Gott], gib mir Vertrauen, Weisheit, Ruhm, Verstand, Wissen, Wohlstand, Reichtum, Kraft, Glanz, Langlebigkeit und Gesundheit.

Die Darreichung von Blumen (*puṣpāñjali*) versteht Śarmā als ein Ritual des Abschieds. Die Götter, die bereits durch die Rezitation von Mantras begrüßt wurden, gilt es nun mit Mantras zu verabschieden. Hierfür sollen die Ritualteilnehmer Blumen (*puṣpa*) oder gefärbten Reis (*vrīhi*) in die Hand nehmen und diese Gabe während der Rezitation der folgenden Mantras den Göttern darreichen. Śarmā versteht Blumen hierbei als ein Symbol des einfachen Glaubens, welches ein Gefühl von Ehrfurcht ausdrückt.³⁷¹

*om yajñena yajñamayajanta devāḥ, tāni dharmāṇi prathamānyāsan |
te ha nākaṁ mahimānaḥ sacanta, yatra pūrve sādhyāḥ santi devāḥ ||³⁷²
om mantrapuṣpāñjaliṁ samarpayāmi ||*

Om Gods, sacrificing, sacrificed the victim: these were the earliest holy ordinances.

The Mighty Ones attained the height of heaven, there where the Sādhyas, Gods of old, are dwelling (Griffith 1990, 462).

Om Ich reiche Blumen mit einem Mantra dar.

Śrīrām Śarmā betont, dass das im Sakralkrug (*kalaśa*) befindliche Wasser die körperliche Gesundheit, die geistige Ruhe und das spirituelle Wachstum des Menschen beeinflussen könne. Dieses Wasser soll nun vom ausführenden Priester (*ācārya*) oder einem leitenden Mitglied der All World Gāyatrī Parivār mit Hilfe einer Blume (*puṣpa*) in der rituellen Sequenz des *śāntyabhisiñcana* über alle Ritualteilnehmer und den Opferplatz versprenkelt werden. Gleichzeitig sollen die Ritualteilnehmer mit der Rezitation des folgenden Mantras darum bitten, dass alle materiellen und

³⁷⁰ Populäre Mantras unbekannter Herkunft.

³⁷¹ S. Sharma 1997, 66-67; S. Sharma 1998a, 6.63; S. Sharma 2009, 69-70; Shreeramshishya 2009, Part 7: 08:34-09:59; Part 8: 00:00-02:14. Der Zeitpunkt der Ausführung dieser rituellen Sequenz unterscheidet sich in den verschiedenen Quellen. Während Śarmā diese unmittelbar an das *śubhakāmanā* anschließt, erfolgt diese gemäß dem Lehrbuch des Brahmavarcas Research Institutes nach dem *śāntyabhisiñcana*. Der Videoaufzeichnung entsprechend soll das *puṣpāñjali* unmittelbar vor der Auflösung des Ritualplatzes (*visarjana*) ausgeführt werden.

³⁷² YV XXXI.16.

geistigen Errungenschaften des vedischen Opfers durch das Medium des Wassers für alle verfügbar gemacht werden:³⁷³

*oṃ dyauḥ śāntirantarikṣaṃ śāntiḥ, pṛthivī śāntirāpaḥ, śāntiroṣadhayaḥ śāntiḥ |
vanaspatayaḥ śāntirviśvedevāḥ, śāntirbrahmaśāntiḥ, sarvaṃ śāntiḥ, śāntireva śāntiḥ, sā
mā śāntiredhi ||*³⁷⁴

oṃ śāntiḥ, śāntiḥ, śāntiḥ || sarvāriṣṭāsusāntirbhavatu ||

Oṃ Sky alleviation, Air alleviation, Earth alleviation, Plants alleviation,
Trees alleviation, All-Gods alleviation, Brahma alleviation, Universe alleviation, just
Alleviation alleviation – may that alleviation come to me (Griffith 1990, 511)!
Oṃ Friede, Friede, Friede. Möge alles unversehrt und völlig friedlich sein.

Als respektvolle Darreichung einer Gabe an den Sonnengott, die Śarmā als *sūryārghyadāna* bezeichnet, gilt die Opferung des im *kalaśa* verbliebenen Wassers. Hierbei bitten die Ritualteilnehmer um die Reinigung ihrer negativen Gedanken. Während sich einer der Hauptakteure der Sonne zuwendet, soll er langsam mit der Rezitation des folgenden Mantras das Wasser des *kalaśa* ausgießen und in einem Gefäß auffangen:³⁷⁵

*oṃ sūryadeva! sahasrāṃśo, tejorāśe jagatpate |
anukampaya māṃ bhaktyā, grhāṅārghyaṃ divākara ||*³⁷⁶
oṃ sūryāya namaḥ, ādityāyaḥ namaḥ, bhāskarāya namaḥ ||

Oṃ O Gott Sūrya, o Tausendstrahliger, o Masse des Glanzes, o Herr der Welt,
erbarme dich meiner in Hingabe, ergreife die Gabe (*arghya*), o Sonne.
Oṃ Verehrung [sei] Sūrya, Verehrung [sei] den Ādityās, Verehrung [sei] Bhāskara.

Dieses Wasser könne später, gemäß Śarmā, dem Sonnengott an einem heiligen Ort dargereicht werden.³⁷⁷

Abschließend sollen die Ritualteilnehmer die Opferstelle viermal im Uhrzeigersinn umrunden. Ist der Platz für eine Zirkumambulation (*pradakṣiṇā*) aller Anwesenden nicht ausreichend, so kann sich der Teilnehmer ebenso auf der Stelle einmal um die eigene Achse drehen. Während der Umrundung soll entweder folgendes Mantra oder, je nach zur Verfügung stehender Zeit, das Gāyatrīstuti rezitiert werden:³⁷⁸

*oṃ yāni kāni ca pāpāni, jñātājñātakṛtāni ca |
tāni sarvāṇi naśyanti, pradakṣiṇapadepade ||*³⁷⁹

Oṃ Whatever evil deeds one has committed in previous lives
they all vanish at every step of the circumambulation (Bühnemann 1988, 116).

³⁷³ S. Sharma 1997, 67; S. Sharma 1998a, 6.63; S. Sharma 2009, 70; Shreeramshishya 2009, Part 7: 06:03-07:08.

³⁷⁴ Vgl. YV XXXVI.17.

³⁷⁵ S. Sharma 1997, 67-68; S. Sharma 1998a, 6.63-6.64; S. Sharma 2009, 71; Shreeramshishya 2009, Part 7: 07:08-07:58.

³⁷⁶ Populäres Mantra unbekannter Herkunft.

³⁷⁷ S. Sharma 1997, 68; S. Sharma 1998a, 6.64; S. Sharma 2009, 71.

³⁷⁸ S. Sharma 1997, 68; S. Sharma 1998a, 6.64; S. Sharma 2009, 71-73; Shreeramshishya 2009, Part 7: 07:58-08:34.

³⁷⁹ Populäres Mantra unbekannter Herkunft.

Im Anschluss führt Śarmā eine weitere Bitte um Nachsicht (*kṣamāprārthanā*) an, in welcher die Götter erneut für eventuell aufgetretene Fehler um Verzeihung gebeten werden. Im Gegensatz zu der vorherigen Bitte, in deren Kontext ein kurzes Mantra rezitiert wurde, führt Śarma nun eine längere hindisprachige Passage an, die er als *yajñamahimā* bezeichnet:³⁸⁰

yajña rūpa prabho hamāre, bhāva ujvala kīṣiye |
choḍa devē chala kapaṭa ko, mānasika bala dīṣiye ||1||
veda kī bolē ṛcāē, satya ko dhāraṇa karē |
harṣa mē hō magna sāre, śoka sāgara se tarē ||2||
aśvamedhādika racāē yajña para upakāra ko |
dharmā māyādā calākara, lābha dē saṃsāra ko ||3||
nītya śraddhābhakti se yajñādi hama karate rahē |
roga pīḍita viśva ke santāpa saba harate rahē ||4||
kāmanā miṭa jāyā mana se, pāpa atyācāra kī |
bhāvanāē śuddha hovē, yajña se nara nari kī ||5||
lābhakārī ho havana, hara jīvadhārī ke liye |
vayu jala sarvatra hō, śubha gandha ko dhāraṇa kiye ||6||
svārtha bhāva miṭe hamārā, prema patha vistāra ho |
idaṃ na mama kā sārthaka, pratyeka mē vyavahāra ho ||7||
hātha joḍa jhukāye mastaka, vandanā hama kara rahe |
nātha karuṇā rūpa karuṇā, āpakī saba para rahe ||8||
yajña rūpa prabho hamāre, bhāva ujvala kīṣiye |
choḍa devē chala kapaṭa ko, mānasika bala dīṣiye ||9||

Das *visarjana* bezeichnet schließlich die Auflösung des Rituals. Nun werden die Göttin Gāyatrī, alle anderen Götter mit ihren Familien und alle Wesen, die im Laufe des Rituals angerufen wurden, emotional verabschiedet, indem Blumen (*puṣpa*) auf die Opferstelle gestreut werden. Stehen nur wenige Blumen zur Verfügung, könne ebenso gelber unenthülster und unzerbrochener Reis (*akṣata*) verwendet werden. Abschließend werden Mantras gesprochen, in welchen darum gebeten wird, die Gnade und den Segen der Götter weiterhin empfangen zu dürfen:³⁸¹

oṃ gaccha tvaṃ bhagavannagne, svasthāne kuṇḍamadhyataḥ |
hutamādāya devebhyaḥ, śīghraṃ dehi prasīda me ||1||
gaccha gaccha suraśreṣṭha, svasthāne paramēśvara! |
yatra brahmādayo devāḥ, tatra gaccha hutāsana! ||2||
yāntu devagaṇāḥ sarve, pūjāmādāya māmakiṃ |
iṣṭakāmasamṛddhyartham, punarāgamanāya ca ||3||³⁸²

(1) Oṃ Gehe du, o ehrwürdiger Agni, in die Heimat in der Mitte des Opferbeckens.
nachdem du um der Götter willen das Geopferte erhalten hast, bringe es schnell dar,
erfreue mich.

(2) Gehe, gehe, o höchster der Götter, in die Heimat, o höchster Herr.

³⁸⁰ S. Sharma 1997, 70; S. Sharma 1998a, 6.70; S. Sharma 2009, 73-74.

³⁸¹ S. Sharma 1997, 73; S. Sharma 1998a, 6.70-6.71; S. Sharma 2009, 76; Shreeramshishya 2009, Part 8: 02:14-03:29.

³⁸² Populäre Mantras unbekannter Herkunft.

Wo die Götter (wie) Brahmā usw. sind, dorthin gehe, o Feuergott.

(3) Alle Götterscharen gehen, nachdem sie die Verehrung (*pūjā*) empfangen haben, um des Gelingens des Opferwunsches willen und um der Wiedergeburt willen, zu mir.

Śarmās Aufzeichnungen folgt nun ein Siegesruf (*jayaghoṣa*), der von allen Ritualteilnehmern rezitiert werden soll, ehe unter den Anwesenden der *prasāda* verteilt wird:

gāyatrī mātā kī – jaya ||1||
yajña bhagavān kī – jaya ||2||
veda bhagavān kī – jaya ||3||
bhāratīya saṃskṛti kī – jaya ||4||
bhārata mātā kī – jaya ||5||
eka banēge – neka banēge ||6||
hama sudharēge – yuga sudharegā ||7||
hama badalēge – yuga badalegā ||8||
vicāra krānti abhiyāna – saphala ho, saphala ho, saphala ho ||9||
jñāna yajña kī lāla maśala – sadā jalegī, sadā jalegī ||10||
jñāna yajña kī jyoti jalāne – hama gharaghara mē jāyēge ||11||
nayā saverā nayā ujālā – isa dharatī para lāyēge ||12||
nayā samāja banāyēge – nayā jamānā lāyēge ||13||
janma jahā para – hamane pāyā ||14||
anna jahā kā – hamane khāyā ||15||
vastra jahā ke – hamane pahane ||16||
jñāna jahā se – hamane pāyā ||17||
vaha hai pyārā – deśa hamārā ||18||
deśa kī rakṣā kaun karegā – hum karēge, hum karēge ||19||
yuga nirmāṇa kaise hogā – vyakti ke nirmāṇa se ||20||
mā kā mastaka ūcā hogā – tyāga aur balidāna se ||21||
nitya sūrya kā dhyāna karēge – apanī pratibhā prakhara karēge ||22||
mānava mātra – eka samāna ||23||
jāti vaṃśa saba – eka samāna ||24||
nara aura nārī – eka samāna ||25||
nārī kā sammāna jahā hai – saṃskṛti kā utthāna vahā hai ||26||
jāgegī bhai jāgegī – narī śakti jāgegī ||27||
hamārī yuga nirmāṇa yojanā – saphala ho, saphala ho, saphala ho ||28||
hamarā yuga nirmāṇa satsaṃkalpa – pūrṇa ho, pūrṇa ho, pūrṇa ho ||29||
ikkīsavīṃ sadī – ujvala bhaviṣya ||30||
vande-veda mātaram ||31||

Ein ritueller Aspekt, der lediglich im Ritualhandbuch Śarmās und in dessen Übersetzung zum Ausdruck kommt, ist die abschließende rituelle Sequenz des *devadakṣiṇāśraddhāñjali*. In diesem Kontext weist Śarmā an, dass alle Ritualteilnehmer, die anstreben durch das vedische Opfer einen persönlichen Gewinn zu erzielen, im Gegenzug eine Gegengabe an die Götter dar-

bringen sollen.³⁸³ Wenngleich die Organisation öffentlich dazu keine Stellung bezieht, ermöglichen gerade diese Gaben, die meist in Form von Geldspenden erfolgen, der AWGP ihre Einrichtungen kontinuierlich zu erweitern und somit fortwährend um neue Anhänger zu werben. Da die Götter nach Ansicht Śarmās die Menschen bezüglich ihres Willens einstufen, den diese aufbringen, um eigenen Lastern entgegenzuwirken, könnte der Gläubige im Kontext des vedischen Opfers das Wohlwollen der Götter vermehren, indem er verspreche, negativen Eigenschaften zu entsagen.³⁸⁴ Als mögliche Beispiele führt Śarmā die Ablehnung von Diebstahl und Unehrllichkeit an, kritisiert Egoismus, Alkohol- und Drogenmissbrauch, Fleischkonsum und die Verschwendung von Nahrungsmitteln, missbilligt pompöse Hochzeiten und Brautgaben, verweist auf den Verzicht modischer Kleidung und Accessoires, rügt Diskriminierungen bedingt durch Glaubens- oder Kastenzugehörigkeit, sowie durch sozialen Status oder Geschlecht, tadelt die Verwendung einer harten oder beleidigenden Sprache und verweist auf den Erhalt der *pardah*-Tradition.³⁸⁵ Hiermit wendet sich Śarmā gezielt gegen eine modernisierte, westlich orientierte Lebensweise, die er als eine mit dem Hinduismus nicht vereinbare Gesellschaftsform versteht. Gleichzeitig betont er seiner Ansicht nach zu fördernde Vorhaben, wie etwa die tägliche Verehrung der Göttin Gāyatrī und die Ausführung täglicher Rituale im Kreise der Familie, das Studium der vedischen Schriften, das Leben im Einklang mit der indischen Tradition, das bewusste Tragen der *śikhā* oder des *yajñopavita* als Symbole der hinduistischen Kultur, die Teilnahme an religiösen oder kulturellen Programmen zur Förderung der Gesellschaft, die Nutzung einer Stunde pro Tag zur Verbreitung der Botschaft des vedischen Opfers, das Feiern des eigenen Geburtstages in Verbindung mit einem *yajña*, aber auch respektvolles Verhalten gegenüber älteren Familienangehörigen, die Achtung der jüngeren Generation, sowie Arbeitseifer und Strebsamkeit.³⁸⁶ Śarmā betont, dass eine Auflistung dieser Vorschriften und Verbote im Kontext eines vedischen Opfers in gedruckter Form zirkuliert werden könne. Die Ritualteilnehmer sollen auf dieser markieren, welche Punkte für sie künftig eine besondere Rolle spielen sollen. Sie sollen die Liste zusammen mit Blumen (*puṣpa*) und gelbem unenthülsten und unzerbrochenem Reis (*akṣata*) in der rechten Hand halten und diese mit der linken abstützen und sich, nachdem sie ihr Vorhaben laut kundgetan haben, in einer Schlange einreihen, um die Liste zusammen mit den anderen Gaben auf einer Platte (*paṭṭaka*) neben dem Opferplatz abzulegen. Diejenigen, die das *śraddhāñjali* darbringen, sollen vom einem Priester (*purohita*) oder einem leitenden Mitglied der AWGP mit einem Körpermal (*tilaka*) gesegnet werden und eine Blumengirlande (*mālā*) überreicht bekommen.³⁸⁷ Hiermit rückt Śarmā mit ihm konforme Anhänger in die Öffentlichkeit. Durch das vor aller Augen ausgesprochene Bekenntnis gehen diese eine gesellschaftliche Verpflichtung ein, die – wenngleich sie individuell und freiwillig ausgesprochen worden ist – als habituelle Praxis für ein jedes Organisationsmitglied als verpflichtend betrachtet wird, was wiederum auf den Einzelnen einen enormen institutionellen

³⁸³ Vgl. S. Sharma 1997, 74; S. Sharma 2009, 78.

³⁸⁴ Vgl. S. Sharma 1997, 74; S. Sharma 2009, 78.

³⁸⁵ Vgl. S. Sharma 1997, 75; S. Sharma 2009, 78.

³⁸⁶ Vgl. S. Sharma 1997, 75-76; S. Sharma 2009, 79.

³⁸⁷ Vgl. S. Sharma 1997, 76; S. Sharma 2009, 79-80.

Druck aufbauen kann. Gleichzeitig werden diese Praxis verwehrende Ritualteilnehmer dadurch gebrandmarkt, dass man ihnen die sichtbaren Zeichen des Körpermals (*tilaka*) und der Blumen- girlande (*mālā*) verwehrt und sie somit innerhalb dieser Gemeinschaft öffentlich denunziert.

Tabelle 2: Rituelle Sequenzen des neu-vedischen Opfers nach der AWGP

1. Gebet um Glück (<i>maṅgalācaraṇa</i>)	34. Entfachen des Feuers (<i>agnipradīpana</i>)
2. Reinigung (<i>pavitrikaraṇa</i>)	35. Anlegen des Feuerholzes (<i>samidhādhāna</i>)
3. Mundspülung (<i>ācamana</i>)	36. Wassergießen (<i>jalaprasecana</i>)
4. Binden des Haarzipfels (<i>śikhābandhana</i>)	37. Opfergabe mit geklärter Butter (<i>ājyāhuti</i>)
5. Atemkontrolle (<i>prāṇāyāma</i>)	38. fünf Opferspenden für Varuṇa (<i>pañcavāruṇihoma</i>)*
6. Tilgung von Schuldsubstanz (<i>aghamarṣaṇa</i>)*	39. Opferspende für die neun Planeten (<i>navagrahahoma</i>)*
7. Setzen von Gottheiten auf verschiedene Körperteile (<i>nyāsa</i>)	40. fünf Opferspenden für die Weltenschützer (<i>pañcalokapālāhoma</i>)*
8. Verehrung der Erde (<i>prthvīpūjana</i>)	41. zehn Opferspenden für die Himmelschützer (<i>daśadikpālāhoma</i>)*
9. ritueller Beschluss (<i>saṃkalpa</i>)	42. Opferspenden für alle Götter (<i>sarvarobhadradevatāhoma</i>)*
10. Wechsel der heiligen Schnur (<i>yajñopavītaparivartana</i>)	43. Opfergabe mit dem Gāyatrīmantra (<i>gāyatrīmantrāhuti</i>)
11. Tragen der heiligen Schnur (<i>yajñopavītadhāraṇa</i>)	44. Opfergabe mit dem Mahāmṛtyuñjayamantra (<i>mahāmṛtyuñjayamantrāhuti</i>)**
12. Weggeben der heiligen Schnur (<i>yajñopavītavisarjana</i>)	45. Opfer für Sviṣṭakṛt (<i>sviṣṭakṛthoma</i>)
13. Auftragen von Sandelholzpaste (<i>candanadhāraṇa</i>)	46. Opfergabe eines vollen Löffels geklärter Butter (<i>pūrṇāhuti</i>)
14. Binden der glückverheißenden Schnur (<i>rakṣāsūtrabandhana</i>)	47. letzte Darreichung geklärter Butter (<i>vasordhārā</i>)
15. Aufstellen des Sakralkruges (<i>kalaśasthāpanā</i>)	48. Opferspende des Opferstreus (<i>barhihoma</i>)*
16. Verehrung des Sakralkruges (<i>kalaśapūjana</i>)	49. Befreien von der Verpflichtung gegenüber dem Priester (<i>brahmagranthivimoka</i>)*
17. Bitte an den Sakralkrug (<i>kalaśaprārthanā</i>)	50. Spenden an Götter, Seher und Ahnen (<i>tarpaṇa</i>)*
18. Verehrung der Lampe (<i>dīpapūjana</i>)	51. Lichtschwenkzeremonie (<i>āratī</i>)
19. Verehrung des Sakralkruges (<i>kalaśapūjana</i>)*	52. Riechen der Butter (<i>ghṛatāvaghrāṇa</i>)
20. Verehrung der neun Planeten (<i>navagrahapūjana</i>)*	53. Auftragen der Asche (<i>bhasmadhāraṇa</i>)
21. Invokation der Göttin Gāyatrī (<i>gāyatrīāvahana</i>)*	54. Bitte um Nachsicht (<i>kṣamāprārthanā</i>)
22. Invokation der Götter (<i>devāvahana</i>)	55. achteilige Verehrung (<i>sāṣṭānganamaskāra</i>)
23. Grußerbietung aller Götter (<i>sarvadevanamaskāra</i>)	56. Verlangen nach Wohlergehen (<i>śubhakāmanā</i>)
24. Verehrung mit sechzehn Respekterweisungen	57. Darreichung von Blumen (<i>puṣpāñjali</i>)

(*ṣoḍaśopacārapūjana*)

- | | |
|---|---|
| 25. Segenswunsch (<i>svastivācana</i>) | 58. Besprenkelung für Wiedergutmachung
(<i>śāntyabhisīcāna</i>) |
| 26. Vorschrift zum Schutz (<i>rakṣāvidhāna</i>) | 59. Darreichung einer Gabe an den Sonnengott
(<i>sūryārghyadāna</i>) |
| 27. Weihe der fünf Richtungen (<i>pañcabhūsaṃskāra</i>)* | 60. Zirkumambulation (<i>pradakṣiṇā</i>) |
| 28. Verehrung der Umgürtung des Opferbeckens
(<i>mekhalāpūjana</i>)* | 61. Lobpreisung der Göttin Gāyatrī (<i>gāyatrīstuti</i>) |
| 29. Vermengung der fünf göttlichen Speisen
(<i>pañcāmṛtamelana</i>)* | 62. Bitte um Nachsicht (<i>kṣamāprārthanā</i>) |
| 30. Niederlegen von <i>kuśa</i> -Gräsern (<i>kuśakāṇḍika</i>)* | 63. Auflösung (<i>visarjana</i>) |
| 31. Besprenkelung (<i>prokṣaṇa</i>)* | 64. Siegesruf (<i>jayaghoṣa</i>) |
| 32. Errichtung des Opferfeuers (<i>agnisthāpanā</i>) | 65. Ehrerbietung im Vertrauen an die Götter mit
Opferlohn (<i>devadakṣiṇāśraddhāñjali</i>) |
| 33. Lobpreisung (<i>stavana</i>) | |

* Ergänzung des Brahmavarchas Research Institutes

** Ergänzung in der Videoserie

Betrachtet man die von Seiten der AWGP aufgezeigten rituellen Sequenzen des neu-vedischen Opfers (Tab. 2) im Vergleich zu Dayānanda Sarasvatīs dargelegter Ritualstruktur (Tab. 1), so sind einige Veränderungen erkennbar, die Rückschlüsse auf eine generell die Opferhandlung betreffende Entwicklung zulassen. Auffallend ist eine bereits in der ersten Opfersequenz, dem *maṅgalācaraṇa*, hervortretende Stärkung der Position des Opferherrn (*yajamāna*), der hier durch den allgemeinen Teilnehmer am Ritual vertreten wird. Während, wie eingangs aufgezeigt wurde, spätestens zum Ende der mittelvedischen Epoche der *yajamāna* von der Opferbereitschaft eines Priesters abhängig war, der in seinem Auftrag die erforderlichen Riten ausführte, wird gegenwärtig die Bedeutung der Förderer eines vedischen Opfers in den Vordergrund gestellt. Im Gegensatz zu Dayānanda Sarasvatī, der zu Beginn des Rituals eine den oder die Priester willkommen heißende Sequenz an den Anfang stellt, weist Śarmā an, den Opferherrn mit Blumen (*puṣpa*) und Reiskörnern (*akṣata*) zu begrüßen, was einem typischen, den Göttern gebührenden Akt der Verehrung gleichkommt. Der Priester tritt hier zweifellos in den Hintergrund und wird zu einer lediglich das Opfer ausführenden Instanz degradiert.

Dass im Gegensatz zu früheren Zeiten, als das vedische Opfer lediglich den Zweimalgeborenen (*dvijā*) vorbehalten war, die Opferberechtigung heute von nahezu jedem erworben werden kann, wird in den rituellen Sequenzen des *śikhābandhanas* und des *yajñopavītadhāraṇas* deutlich. Beide Abschnitte sind weder im frühen vedischen Opfer noch in Dayānanda Sarasvatīs Ritualstruktur zu finden. Śarmā integriert sie jedoch, indem er die *śikhā* ihrem ursprünglichen Kontext entreißt und als ein allgemeines, die hinduistische Religion repräsentierendes Symbol interpretiert, das er mit dem die Organisation prägenden Leitmotiv, der Göttin Gāyatrī, verbindet.

Gleiches erfolgt im Kontext der heiligen Schnur, die er als ein die Ritualgemeinschaft verbindendes Attribut versteht. Dass diese ohne vorherige Initiation temporär angelegt werden kann, wäre früher undenkbar gewesen. Auf diese Art und Weise zeigt Śarmā einerseits eine Verbindung zur traditionellen Opferberechtigung auf, andererseits macht er das vedische Opfer einer neuen Ritualgemeinschaft zugänglich, die über eine brahmanische Gesellschaftsschicht hinausgeht.

Die Aufnahme zahlreicher der *pūjā* zuzurechnender Sequenzen, lässt ebenso auf die Absicht einer Erweiterung der Ritualgemeinschaft schließen. Die *pūjā*, die als eine Form der Verehrung mit Anrufung, Darreichung von Gaben und ritueller Verabschiedung definiert wird, gilt traditionell als eine Form des Rituals, die – im Gegensatz zum vedischen Opfer – unabhängig von einem Priester praktiziert werden konnte.³⁸⁸ Durch die Eingliederung umfangreicher ritueller Sequenzen, wie etwa *kalaśapūjana*, *dīpapūjana*, *navagrahapūjana*, *gāyatrīvāhana* oder *devāvāhana*, erweckt Śarmā den Anschein, das vedische Opfer zu einem volksreligiösen Ritual transformieren zu wollen. Die zahlreichen weiteren dem häuslichen Ritual entstammenden Ritualabschnitte, wie beispielsweise *āratī*, *puṣpāñjali* oder *pradakṣiṇā*, tragen zu dieser Annahme ihr Übriges bei.

Mit dieser Absicht in völligem Kontrast zu stehen scheinen hingegen die auf den ersten Blick geradezu penibel dargelegten Reinigungssequenzen. Während Dayānanda Sarasvatī mit dem *ācamana* und *mārjaṇa* je eine dem *śrauta*- und *grha*-Opfer zugehörige Reinigungshandlung integriert, erweitert Śarmā diese Vorgabe um das *pavitrikaraṇa* und das *aghamaṣaṇa*. Axel Michaels versteht Reinheit als einen Versuch, „kulturell erworbene, tradierte und erlernte Kategorien und Orientierungen aufrechtzuerhalten (Michaels 1998, 205).“ Daher könnte man vermuten, dass Śarmā aufgrund seiner brahmanischen Herkunft diese rituellen Handlungen, die in seiner Ritualdarlegung den Śrauta-, Gr̥hya- und Dharmasūtratexten entspringen, in den Ritualablauf integrierte. Wahrscheinlicher ist, dass die Reinigungssequenzen aufgenommen wurden, um mögliche Vorbehalte zwischen Mitgliedern dieser nun erweiterten Ritualgemeinschaft zu unterbinden, die insbesondere im Rahmen großer vedischer Opferrituale (*mahāyajña*) durch den Kontakt ihnen fremder Teilnehmer den Verlust ihrer eigenen Reinheit fürchten könnten.

Die Gemeinschaft zu konstituieren versucht Śarmā überdies durch die Schaffung eines kollektiven Symbols in Form der Göttin Gāyatrī. Dass diese daher in verschiedenen Abschnitten des Rituals anzurufen und zu verehren ist, versteht sich von selbst. Śarmā streut diese Sequenzen geschickt im Verlauf der gesamten Ritualhandlung ein, so dass die Göttin, die hier den Hinduismus repräsentierend dargestellt wird, eine regelrechte Überpräsenz erfährt. So wird sie eingangs im *gāyatrīvāhana* angerufen, unmittelbar nach Errichtung des Opferfeuers wird ihr eine Lobpreisung gewidmet, im Laufe der Opferhandlungen werden ihr selbstverständlich verschiedene Gaben dargereicht und Ende des Rituals soll in Verbindung mit der *pradakṣiṇā* das ihr gewidmete Gāyatrīstuti rezitiert werden. Der Göttin kommt hier zweifellos eine identitätsstiftende Funktion zu, die weder zum vedischen Opfer noch zu Dayānanda Sarasvatīs Ritualstruktur irgendeine Verbindung aufweist. Einhergehend mit ihrer Verehrung ist die gezielte Verbreitung des Gāyatrī-

³⁸⁸ Michaels 1998, 265.

Mantras, das wie bereits das vorher erwähnte *śikhābandhana* und das *yajñopavīṭadhāraṇa* traditionell allein den Zweimalgeborenen (*dvijā*) vorbehalten war. Die AWGP jedoch setzt dieses als ein gemeinschaftliches Attribut ein, welches die Teilnehmer am Ritual, über Kastengrenzen hinaus, verbindet.

Das eigentliche Opfer steht mit Dayānanda Sarasvatī's Ritualstruktur weitestgehend im Einklang. Doch während hier lediglich die Opfergaben an Sviṣṭakṛt, Prajāpati und Pavamāna als spezifische Opfergaben dargestellt werden, bezieht Śarmā Opferspenden an Varuṇa, die neun Planeten, die Weltenschützer, die Himmelschützer und, völlig verallgemeinernd, Opferspenden an alle Götter mit ein, was einem Versuch einer breiten Masse gerecht zu werden gleichkommt. Insgesamt betrachtet, nehmen diese Opferspenden jedoch nur einen geringen Anteil in der Ritualstruktur ein.

Bemerkenswert ist, dass, im Gegensatz zu Dayānanda Sarasvatī, die AWGP die auszuführenden Ritualhandlungen erläutert und teilweise interpretiert. Diese Tatsache ist letztendlich darauf zurückzuführen, dass man bei der Darlegung des neu-vedischen Opfers im 19. Jahrhundert noch davon ausging, dass die Riten von einem Priester praktiziert werden, dem die Praxis des Rituals bereits geläufig ist. In jüngster Zeit versucht man jedoch eine Ritualpraxis zu schaffen, die Einfluss auf den Bereich des häuslichen Rituals gewinnen soll. Demnach müssen die einzelnen Ritualabschnitte zur Ausführung detailliert dargelegt werden. Das Interesse der AWGP ist es, das neu-vedische Opfer in einer urbanen Mittelschicht in einer modernisierten, möglichst hinduisierten, Welt zu konsolidieren. Diese hier verankerte Bildungsschicht der indischen Gesellschaft, die religiöse Handlungen zu hinterfragen beginnt, fordert Erklärungen und Interpretationen einzelner ritueller Handlungen, welche die AWGP im Rahmen ihrer aufgezeigten Ritualstruktur in einer der Organisation entsprechenden Denkweise in die Ritualhandlung aufzunehmen versucht.

Die hier dargestellte das neu-vedische Opfer abschließende Sequenz des *devadakṣiṇā-śraddhāñjali* steht mit dem eigentlichen Opferritual in keinerlei Verbindung. Vielmehr handelt es sich hierbei um eine von Seiten der Organisation frei erfundene Abschlusszeremonie, die zum Ziel hat, gegen eine modernisierte, westlich orientierte Lebensweise anzukämpfen und eine hinduistisch geprägte Gesellschaftsform zu etablieren. Wenngleich Dayānanda Sarasvatī das neu-vedische Opfer ebenfalls als ein gemeinschaftsstärkendes Element einsetzt, so tut er dies in erster Linie um einen „vedischen Hinduismus“ zu stärken. Śarmā hingegen nutzt dieses gezielt um in weiten Teilen der Bevölkerung ein hindunationalistisch geprägtes Gedankengut zu implementieren.

Masseninszenierung des vedischen Opfers durch die AWGP

Während unter Śrīrām Śarmā's Leitung der All World Gāyatrī Parivār (AWGP) insbesondere die Praxis eines individuellen vedischen Opfers propagiert wurde, wandte man sich nach Śarmā's Tod verstärkt der Inszenierung großer öffentlicher Rituale (*mahāyajña*) zu. So wurde nach Angaben der Organisation im November 1995 in Śarmā's Geburtsort Anvalkheda ein nach dem Verständnis der AWGP abgewandeltes Pferdeopfer (*aśvamedha*) ausgeführt, welches sich die Kultivierung des

menschlichen Verstands und die Beseitigung sozialen Übels zum Ziel setzte und vermeintlich vier Millionen Menschen auf den Opferplatz zog.³⁸⁹ Im Jahr 1999 organisierte die AWGP eine im großen Stil inszenierte Rezitation (*japa*) des Gāyatrī-Mantras, die als Gebet für den Weltfrieden zur Abwehr von Kriegen, Naturkatastrophen und zunehmenden Widrigkeiten interpretiert wurde. Zu diesem Zweck wurden täglich mehrere vedische Opfer (*yajña*) ausgeführt und Opfergaben unter der Rezitation des Mantras dargereicht. Am 3. Dezember 1999 fand ein abschließendes Massengebet statt, zu dem Vertreter verschiedener Religionen eingeladen wurden. Ziel dieser Inszenierung war, ein öffentliches Bewusstsein für die Bedeutsamkeit des vedischen Opfers zu generieren, welches über die hinduistisch geprägte Anhängerschaft hinausgeht. Nach Angaben der AWGP nahmen mindestens zehn Millionen Menschen an den Gebeten und einem abschließenden *yajña* teil.³⁹⁰ Im folgenden Jahr arrangierte die Organisation landesweite Pilgerfahrten (*yātrā*), welche die Intention hatten, die breite Masse der Bevölkerung für die Aktivitäten der Gāyatrī Parivār zu begeistern. In diesem Zusammenhang wurden an verschiedensten Orten des Landes 108 *yajñas* ausgerichtet. Im Juni 2000 mündeten alle *yātrās* in Śāntikuñj, wo man in einer aufwendig inszenierten Veranstaltung ein weiteres gemeinsames vedisches Opfer praktizierte.³⁹¹ Am 8. Oktober 2000 wurde in Delhi ein *vibhūti jñāna yajña* organisiert, welches von zahlreichen Vertretern religiöser Organisationen, Mitgliedern der Regierung, Intellektuellen, Vertretern verschiedenster NGOs, sowie der Medien besucht wurde, mit deren Hilfe die AWGP um die Unterstützung und Teilnahme an ihrer Kampagne zur Verbesserung der Gesellschaft aufrief, die sie als *yuga nirmāna yojanā* bezeichnete.³⁹² Nur einen Monat später organisierte die AWGP ein weiteres groß angelegtes Ritual. So arrangierte sie vom 7. bis 11. November 2000 in Haridwar ein nach ihrem Verständnis modifiziertes Menschenopfer (*puruṣamedha*), in dessen Verlauf in 1.551 am Ufer des Ganges errichtete Opferbecken geopfert wurde. An dieser Veranstaltung, die von zahlreichen Vorträgen und Ausstellungen begleitet wurde, nahmen etwa fünf Millionen Menschen teil.³⁹³ Das erste auf internationaler Ebene organisierte vedische Opfer, welches als 252 *kuṇḍīya yajña* bezeichnet wurde, fand vom 1. bis 3. Oktober 2005 im australischen Sydney statt und wurde von etwa 15.000 Gläubigen besucht.³⁹⁴ Vom 29. Dezember 2005 bis 1. Januar 2006 inszenierte man ein 501 *kuṇḍīya yajña* in Madurai, an welchem 500.000 Anhänger der Organisation teilnahmen.³⁹⁵ Abgesehen von Aspekten der Reinigung der Umwelt und der Bekämpfung von Krankheiten dienen diese *mahā-yajñas* gemäß der AWGP dem Zweck, eine moralische Disziplin zu lehren. Hierfür erinnern die Veranstalter an die mit dem vedischen Opfer in Verbindung stehenden philosophischen Lehren, welche eine Reinheit der Gedanken, eine Integrität des Verhaltens sowie eine altruistische Lebensform propagieren.³⁹⁶

³⁸⁹ Pandya 2005e, 10.

³⁹⁰ Pandya 2005e, 10.

³⁹¹ Pandya 2005e, 10.

³⁹² Pandya 2005e, 10-11.

³⁹³ Pandya 2005e, 11.

³⁹⁴ Pandya 2005b, 5-6.

³⁹⁵ Pandya 2005b, 5-6.

³⁹⁶ Pandya 2005h, 71.

Den Grundstein für die Inszenierung großer öffentlicher Rituale (*mahāyajña*) legte Bhagvatī Devī Śarmā, die bereits kurz nach Śarmās Tod das Pferdeopfer (*aśvamedha*) in den Fokus der Organisation stellte. Sie betonte, dass der *aśvamedha* in früheren Zeiten ausgeführt wurde, um ein ökologisches Gleichgewicht zu erhalten, die Gnade eines Gottes zu erbitten oder die Nation zu einen. Erst in späterer Zeit wurde dieser zu kriegerischen Zwecken der Expansion eingesetzt, was auf einen Rückgang der vedischen Religion und zunehmende ausländische Invasionen zurückzuführen sei.³⁹⁷ Das in jener Zeit praktizierte Opfer des Tieres beruhe auf einer Fehlinterpretation des Begriffes. Gemäß Praṇav Paṇḍyā verkörpere das Pferd (*aśva*) ein Symbol der Mobilität, Tapferkeit und Stärke, der Begriff *medha* hingegen, der im Allgemeinen als Opfer übersetzt wird, stelle ein Symbol der Weisheit und Intelligenz dar.³⁹⁸ Demnach charakterisiere der *aśvamedha* in Kombination beider Termini den Inbegriff eines großartigen vedischen Opfers (*yajña*):

As *aśva* is the symbol of mobility, valour and strength and the *medha* is the symbol of supreme wisdom and intelligence, the natural meaning of *aśvamedha* can be taken as the combination of the valour and strength and illumined power of intellect. By assuming *aśva* as the symbol of muscle power and *medha* as the symbol of mental power, their combination makes a sacred and great deed of *yajña* (Pandya 2005, 26).

Diese Synthese aus körperlicher und geistiger Kraft bildet für Paṇḍyā die Basis, auf der eine ideale Gesellschaft und Nation fußt. Einzig aus diesem Grund werde der *aśvamedha* mit der Nationenbildung gleichgesetzt.³⁹⁹ Paṇḍyā führt fort, dass trotz der enormen Bedeutung, welche diese Opferform für die Gesellschaft aufweist, es nur wenige Personen wagen würden, diese Form des vedischen Opfers zu praktizieren. Nur eine enorm qualifizierte und engagierte Organisation könne diese verantwortungsvolle Rolle erfolgreich bewerkstelligen.⁴⁰⁰ Selbstverständlich verfüge die AWGP über die nötige Befähigung, die es ihr bereits seit 1992 ermöglicht, das Pferdeopfer im großen Stil zu inszenieren.⁴⁰¹ Hiermit gelingt es der Organisation durch eine geschickte Neuinterpretation des Rituals diese dem traditionellen *śrauta*-Ritual entspringende Opferform in eine neu-vedische Form des Rituals zu überführen, die mit dem eigentlichen Pferdeopfer (*aśvamedha*) jedoch in keinerlei Verbindung steht.

Bemerkenswert für diese Form des Opfers ist die von Seiten der Gāyatṛī Parivār detailliert wiedergegebene modifizierte Struktur des Opferplatzes, die hinsichtlich ihrer Vorschriften das von Śrīrām Śarmā beschriebene vedische Opfer (*yajña*) eindrucksvoll übertrifft. So legt man für den *aśvamedha* fest, dass der Opferpavillon (*yajñasālā*) im Idealfall 1.008 Opferbecken (*yajñakuṇḍa*) beherbergen solle und mit göttlichen Symbolen zu dekorieren sei.⁴⁰² Die Größe und Form des *yajñakuṇḍas* müsse hierbei der Absicht des Opferveranstalters (*yajamāna*) angepasst werden. Ein

³⁹⁷ Pandya 2006, 39-41.

³⁹⁸ Tatsächlich handelt es sich hier um eine Fehlinterpretation des Begriffes *medha*, der mit seiner femininen Form *medhā*, die als Weisheit oder Verstand übersetzt werden kann, gleichgesetzt wird.

³⁹⁹ Pandya 2005a, 26.

⁴⁰⁰ Pandya 2005a, 27.

⁴⁰¹ Pandya 2005b, 5.

⁴⁰² Pandya 2005g, 45.

Opferbecken, in welches 50 bis 100 Opfertgaben dargebracht werden, soll mit einer Seitenlänge bemessen werden, die der vom Ellenbogen bis zur Spitze des kleinen Fingers gemessenen Armlänge des *yajamānas* entspricht. Für 1000 Darreichungen ist der *yajñakuṇḍa* mit einer Elle zu bemessen, für 10.000 Opfertgaben mit zwei Ellen, für 100.000 mit vier Ellen und für 1.000.000 mit sechs Ellen. Sollen im Verlauf eines Opferrituals zehn Millionen Opfertgaben dargebracht werden, muss die Seitenlänge des *yajñakuṇḍas* mit sechzehn Ellen festgesetzt werden. Ebenso wird die Tiefe des Opferbeckens vorgeschrieben, die bis zur obersten Umgürtung (*mekhalā*) des *yajñakuṇḍas* seiner Länge bzw. Breite entsprechen soll.⁴⁰³ Zu den gängigsten Formen gehören ein quadratischer (*catuṣkoṇa*), ein kreisförmiger (*vr̥tta*), ein halbkreisförmiger (*ardhacandra*), ein dreieckiger (*trikoṇa*), ein hexagonaler (*samaṣaḍastra*), ein oktagonaler (*samāṣṭāstra*), ein lotusförmiger (*padma*) und ein *yoni*-förmiger (*yoni*) *yajñakuṇḍa* (Abb. 17).⁴⁰⁴ Der Opferpavillon ist, wie bereits in den Beschreibungen Śarmās aufgezeigt wurde, mit vier Toren (*dvāra*) zu versehen, die es mit Girlanden (*mālā*) zu schmücken gilt. Überdies soll über dem östlichen Tor das Symbol eines rotfarbigen Muschelhorns (*śaṅkha*) aufgetragen werden, über dem südlichen das eines schwarzen Rads (*cakra*), über dem westlichen das einer weißen Keule (*gadā*) und über dem nördlichen Tor das einer gelbfarbigen Lotusblüte (*padma*). Auf beiden Seiten eines jeden Tores sollen zudem Schutzgottheiten installiert werden. Am östlichen Tor Jaya und Vijaya, am südlichen Bhadra und Subhadra, am westlichen Ānanda und Viśvarūpa und am nördlichen Tor Dhruva und Suprasanna. Ebenso sollen verschiedene Gottheiten repräsentierende Fahnen (*dhvaja*) auf dem Opferpavillon angebracht und mit dem Symbol des jeweiligen göttlichen Fortbewegungsmittels (*vāhana*) versehen werden. So ist im Osten für Indra eine Fahne mit einem weißen Elefanten anzubringen, im Südosten für Agni mit einer weißen Ziege, im Süden für Yama mit einem roten Büffel, im Südwesten für Durgā mit einem weißen Löwen, im Westen für Vasu mit einem grauen Krokodil, im Nordwesten für Candra mit einem schwarzen Hirsch, im Norden für Sūrya mit einem goldenen Pferd und im Nordosten für Śiva mit einem weißen Stier. Zusätzlich soll zwischen Nordosten und Osten eine Fahne für Brahmā befestigt werden, auf der ein Schwan als dessen *vāhana* abgebildet ist, sowie zwischen Südwesten und Westen eine Fahne für Ananta, die vom Symbol eines Adlers geziert wird.⁴⁰⁵ An dieser Beschreibung wird deutlich, dass man eine auf Größe und Symbolik fokussierende Form des neu-vedischen Opfers zu schaffen versucht. Hiermit geht die AWGP Hand in Hand mit populären Gurus, wie etwa Śrī Bālak Yogeśvara Dās Jī Mahārāj,⁴⁰⁶ die das vedische Opfer in eine überdimensional erscheinende Veranstaltung transformieren, um propagandistische Absichten zu verfolgen.

Um das Pferdeopfer ausführen zu können, ist eine Gruppe von Priestern nötig, die hier als *yajñasamsad* bezeichnet wird. Als leitender Priester wird ein *ācārya* gewählt, der neben einer detaillierten Kenntnis aller Ritualhandlungen die Fähigkeit und Kraft mit den Göttern in Kontakt zu treten besitzen muss, um diese zur Teilnahme am Opfer zu bewegen. Die Verantwortung über

⁴⁰³ Pandya 2005d, 57-58.

⁴⁰⁴ Pandya 2005d, 58.

⁴⁰⁵ Pandya 2005g, 45-46.

⁴⁰⁶ Vgl. Kap. 3.1.2.

alle priesterlichen Tätigkeiten und die des Opferveranstalters (*yajamāna*) übernimmt der *brahmā*. Unterstützung erhält dieser von drei Assistenten: dem *brāhmaṇācchamsīn*, der sich um die Teilnehmer des vedischen Opfers kümmert, dem *āgnīdh*, der das Opferfeuer und die Opfergaben kontrolliert, sowie dem *potṛ*, der für die Sauberkeit des Opferplatzes verantwortlich ist. Der *hotṛ* hingegen ist für die Einladung und Begrüßung der Götter verantwortlich. Auch er wird von drei Helfern unterstützt, die als *praśāstr*, *acchāvāka* und *grāvastut* bezeichnet werden. Für die Ausführung des Rituals ist der *adhvaryu* zuständig. Um diese Aufgabe bewerkstelligen zu können, muss er über eine außerordentlich gute Kenntnis der gesamten Ritualhandlung verfügen. Assistentiert wird ihm hierbei von *pratiprasthātr*, *neṣṭṛ* und *unnetṛ*. Der *udgātr* hingegen übernimmt, zusammen mit *prastotṛ*, *pratiharṭṛ* und *subrahmaṇya*, die Rezitation der Hymnen. Alle weiteren Mitglieder der *yajñasaṃsad* sind damit beauftragt, den Ablauf des Rituals zu überwachen und gegebenenfalls die an den Opferbecken sitzenden Teilnehmer, die hier als *yājaka* bezeichnet werden, zu korrigieren. Als *yājaka* in Erscheinung treten darf jeder, der mit Hingabe am Opferritual teilnimmt.⁴⁰⁷ Hier orientiert sich die AWGP zweifellos an Details, wie sie für das traditionelle Somaopfer vorgeschrieben wurden. Dass die Priester gegenwärtig tatsächlich in ihrer spezifischen, oben angeführten Position in Erscheinung treten, kann angezweifelt werden. Nahezu alle heute praktizierten Opfer sind eine gemeinschaftliche Unternehmung, in deren Verlauf in der Regel maximal zwischen einer Gruppe ausführender und Mantras rezitierender Priester unterschieden wird. Im Rahmen der von Seiten der AWGP organisierten *mahāyajñas* wirkt selbst der ausführende Priester redundant, da die Opferhandlung an den einzelnen Opferbecken gewöhnlich vom *yājaka* ausgeführt wird.

Das Pferdeopfer, welches ursprünglich nur von einem Großkönig ausgeführt werden durfte, wird von Seiten der Gāyatrī Parivār als ein öffentliches Ereignis zelebriert, an welchem zahlreiche Menschen aktiv teilnehmen. Die Neuinterpretation des *āsvamedha*, die ein pferdeloses Pferdeopfer Wirklichkeit werden lässt, ermöglicht tausenden Mitgliedern gleichzeitig in die entfachten 1.008 Feuerstellen zu opfern. Sie alle werden, unabhängig jeglicher Kasten- oder Klassenzugehörigkeit, von Seiten der Organisation dazu eingeladen als *yājaka* in Erscheinung zu treten und geklärte Butter oder andere vegetabile Opfergaben dem Opferfeuer darzureichen und dabei das Gāyartī-Mantra zu rezitieren. In diesem Zusammenhang muss erwähnt werden, dass der vedische Textkorpus an keiner Stelle von einem Ritual mit einer entsprechenden Anzahl von Opferfeuern berichtet. Gleichfalls findet sich kein vedisches Opfer, in welchem es Menschen aller Kasten oder Klassen erlaubt war, Opfergaben ins Feuer zu geben. In der Regel war diese Handlung den Priestern oder bestenfalls dem Opferveranstalter und dessen Ehefrau vorbehalten. Berücksichtigt man zudem, dass das Gāyartī-Mantra ursprünglich lediglich den zweimalgeborenen Jungen oder Männern nach der Initiation (*upanayana*) zugänglich war, ist eine Massenrezitation ohne Berücksichtigung von Kasten- oder Klassenzugehörigkeit eine zweifelsohne sehr liberale Änderung. Ziel dieser von der Gāyatrī Parivār entwickelten Neuinterpretation des vedischen Opfers ist es, eine Gemeinschaft stiftendes Ereignis zu kreieren, welches den Teilnehmern das

⁴⁰⁷ Pandya 2005g, 46-47.

Gefühl vermittelt, Teil dieser Organisation und hinduistisch geprägten religiösen Gemeinschaft zu sein.



Abbildung 17: Unterschiedliche Formen des Opferbeckens (*yajñakuṇḍa*) nach der AWGP⁴⁰⁸

-
- | | |
|--|---|
| 1. <i>yonikuṇḍa</i> (<i>yoni</i> -förmiges Opferbecken) | 5. <i>samāṣṭāstrakuṇḍa</i> (oktagonales Opferbecken) |
| 2. <i>ardhacandrakuṇḍa</i> (halbkreisförmiges Opferbecken) | 6. <i>samaṣaḍastrakuṇḍa</i> (hexagonales Opferbecken) |
| 3. <i>trikoṇakuṇḍa</i> (dreieckiges Opferbecken) | 7. <i>catuṣkoṇakuṇḍa</i> (quadratisches Opferbecken) |
| 4. <i>vṛttakuṇḍa</i> (kreisförmiges Opferbecken) | 8. <i>padmakūṇḍa</i> (lotusförmiges Opferbecken) |
-

⁴⁰⁸ Quelle der Abbildung: Pandya 2005d, 59.

3.2.2 Das vedische Opfer in der „vedischen Wissenschaft“

Die Lehre der Yagyopathie nach der AWGP

In den 1980er Jahren begann Śrīrām Śarmā verstärkt einen Austausch zwischen Wissenschaft und Religion zu propagieren. In diesem Zusammenhang interpretierte er das vedische Opfer (*yajña*) als die Essenz eines Wissens, welches einst von den vedischen Sehern in fortwährenden Experimenten gewonnen wurde und diese befähigte, mit Hilfe dieses Rituals bestimmte Ergebnisse zu bewirken. Dieses Wissen geriet jedoch mit dem Ende des vedischen Zeitalters in Vergessenheit. Der Ansicht Śarmās entsprechend lassen sich im vedischen Textkorpus zahlreiche Hinweise finden, die es heute in Einrichtungen, wie etwa dem Brahmavarcas Research Institute, wissenschaftlich aufzuarbeiten gelte, um den Nutzen des vedischen Opfers erschließen und letztendlich das goldene Zeitalter wiederbeleben zu können.⁴⁰⁹

Seit den 1990er Jahren führt Praṇav Paṇḍyā diesen Ansatz weiter. Er betont, dass die Welt auf den beiden grundlegenden Energiesystemen Wärme und Klang basieren würde, die bei der Ausführung des vedische Opfers (*yajña*) in Form der Wärme des Opferfeuers und des Klangs der vedischen Mantras zum Tragen kommen:⁴¹⁰

There are two basic energy systems in the physical world: Heat and Sound. In performing *yajña*, these two energies, namely, the heat from *yajña*'s fire and the sound of the *Gāyatrī* and other *Mantras*, are combined to achieve the desired physical, psychological and spiritual benefits (Joshi 2008, 5).

Um diese Energiesysteme erfolgreich erfassen zu können, müsse sich die vedische Wissenschaft in erster Linie mit fünf Aspekten auseinandersetzen: (1) der Auswahl des Opferholzes (*samidhā*); (2) der Auswahl der Opfergaben (*havan sāmagrī*); (3) der Form des Opferbeckens (*yajñakuṇḍa*); (4) der korrekten Aussprache der Mantras; (5) der Bestimmung des Zeitpunkts für das Opfer (*yajña*).⁴¹¹

Das verwendete Holz (*samidhā*) muss trocken und frei von Staub, Insekten und Würmern sein. Es soll in kleine Stücke geschnitten werden, die in ihrer Größe dem *yajñakuṇḍa* anzupassen sind. Bezüglich der zu verwendenden Opferholzarten benennt Paṇḍyā Sandelholz (*candana*; Lat. *santalum album*), Aloeholz (*aguru*; Lat. *aquilana malaccensis*), Zedernholz (*devadāru*; Lat. *cedrus libani*), Holz des Mangobaums (*āmra*; Lat. *magnifera indica*), Holz des Malabar-Lackbaums (*palāśa*; Lat. *butea frondosa*), Holz des Belbaums (*bilva*; Lat. *aegle marmelos*), Holz der Pappel-Feige (*aśvattha*; Lat. *ficus religiosa*), Holz des Banyanbaums (*vaṭa*; Lat. *ficus bengalensis*), Holz des Khejribaums (*śamī*; Lat. *prosopis spicigera*) und Holz der Gular-Feige (*uḍumbara*; Lat. *ficus glomerata*). Hinsichtlich der Opfermaterialien (*havan sāmagrī*) unterscheidet er wohlriechende Sub-

⁴⁰⁹ Pandya 2005c, 16.

⁴¹⁰ Pandya 2003b, 12.

⁴¹¹ Pandya 2005i, 20.

stanzen wie Safran (*kunkuma*), Moschus (*kastūrī*), Aloe (*aguru*), Sandelholzpulver (*candana*), Kardamom (*elā*), Muskatnuss (*jātikośa*) und Kampfer (*karpūra*), sowie süße Substanzen wie Zucker (*sitā*), getrocknete Datteln (*khajūra*), Harz (*niryāsa*) und Honig (*madhu*). Des Weiteren sollen Substanzen Verwendung finden, die eine gesundheitsförderliche Wirkung aufweisen, wie beispielsweise geklärte Butter (*ājya*), Milch (*kṣīra*), Früchte (*phala*), Getreidearten wie Weizen (*godhūma*), Gerste (*yava*) oder Hirse (*śyāmāka*), Reis (*vṛīhi*) und Kichererbsen (*caṇa*). Zu dieser Gruppe zählt Paṇḍyā auch Heilkräuter hinzu, die nach spezifischen Anforderungen eingesetzt werden sollen. Einige häufig verwendete Kräuter sind etwa *amṛtalatā* (Lat. *tinospora cordifolia*), *brahmī* (Lat. *bacopa monniera*), *śaṅkhaṣṣin* (Lat. *convolvulus pluricaulis*), *nāgakeśara* (Lat. *mesua ferrea*), *vibhītaka* (Lat. *terminalia bellirica*), *harītakī* (Lat. *terminalia chebula*) und trockener Ingwer (*śuṅṭhi*).⁴¹² Salzhaltige Opfermaterialien dürfen jedoch nicht dem Opferfeuer dargereicht werden, da diese gemäß Paṇḍyā Chlorgas freisetzen könnten.⁴¹³ Durch die Verbrennung bestimmter Feuerholzarten und Opfermaterialien könne in einem Opferbecken einer bestimmten Form oder Größe die Wärme erzeugt werden, die nötig wäre, um eine Veränderung in der Umgebung hervorzurufen. Paṇḍyā betont, dass die chemischen Eigenschaften der Opfermaterialien in erster Linie von deren Zustand abhängig wären. So hätten diese in fester Form nur eine geringe Wirkungskraft. Sobald die Materialien jedoch in einen feineren Zustand transformiert werden, würde die Wahrscheinlichkeit einer Wechselwirkung ansteigen, die wiederum nötig wäre, um mit Hilfe des Opfervorgangs ein konkretes Resultat zu erzielen.⁴¹⁴ Insgesamt handelt es sich hier jedoch um eine relativ banale Behauptung, die jeglicher wissenschaftlichen Grundlage entbehrt.

Eine wichtige Rolle für den Verbrennungsvorgang spielt das Opferbecken (*yajñakuṇḍa*), welches gemäß Paṇḍyā im Idealfall pyramidenförmig sein soll. Die umgekehrte Pyramidenform des *yajñakuṇḍa* ermögliche eine kontrollierte und multidirektionale Dissipation der vom Feuer ausgehenden Energie.⁴¹⁵ Für das tägliche *agnihotra* solle diese aus Kupfer hergestellt werden, da diesem Material allgemein eine hervorragende Leitfähigkeit zugeschrieben wird. Die Dimension dieses Kessels soll unten auf jeder Seite 5,25 Zentimeter und oben jeweils 14,5 Zentimeter betragen. In der Höhe soll sie in drei Abstufungen 6,5 Zentimeter bemessen. Für groß angelegte *yajñas* sollten die Abmessungen proportional erhöht werden und die *kuṇḍas* aus Ton hergestellt werden.⁴¹⁶ Gleichfalls macht Paṇḍyā auf weitere, ehemals von Śarmā beschriebene geometrische Formen des Opferbeckens, aufmerksam, die in Abhängigkeit des zu erzeugenden Energiefeldes genutzt werden könnten. Ohne näher darauf einzugehen, weist er darauf hin, dass spezifische Arten von *kuṇḍas* für verschiedene Arten von *yajñas* empfohlen werden.⁴¹⁷ Eine weitere wichtige Bedeutung misst Paṇḍyā von den Mantras ausgehenden Schallwellen zu, welche die vom vedischen Opfer ausgehende Energie weitertragen sollen. Diese Schwingungen könnten, so Paṇḍyā,

⁴¹² Pandya 2003b, 12.

⁴¹³ Pandya 2005i, 21.

⁴¹⁴ Pandya 2005i, 20.

⁴¹⁵ Pandya 2003b, 13-14.

⁴¹⁶ Joshi 2008, 11.

⁴¹⁷ Pandya 2003b, 13-14.

mit Hilfe moderner spektrographischer Instrumente erfasst und demnach die Wirkung verschiedener Mantras in Bezug auf das vedische Opfer analysiert werden.⁴¹⁸ Weitere Details hinsichtlich dieser Analyse führt Paṇḍyā nicht an. Ebenso wenig lässt er Einzelheiten bezüglich der anfangs als bedeutend angeführten Bestimmung des Opferzeitpunkts verlauten.

Paṇḍyā vertritt die Meinung, dass in heutiger Zeit Stress und Anspannung das Leben der Menschen prägen. Gleichzeitig treten vermehrt unbekannte Krankheiten und Ängste auf, die durch eine verschmutzte Umwelt und ein ökologisches Ungleichgewicht verursacht werden. Das vedische Opfer (*yajña*) stelle jedoch ein Mittel dar, das die Menschen zum Umdenken und zur Verbesserung ihrer Lebensumstände bewegen könne. In den Laboren des Brahmavarcas Research Institutes sollen demnach Untersuchungen ausgeführt werden, die eine physische und psychische Wirkung des vedischen Opfers auf Mensch und Umwelt analysieren. Im Gegensatz zu herkömmlichen Behandlungsmethoden, in deren Verlauf Medikamente, häufig unter massiven Nebenwirkungen, oral oder intravenös verabreicht werden, gelangen diese im *yajña* in gasförmiger Form in den menschlichen Körper, was Paṇḍyā als eine wenig riskante und effektive Methode zur Verabreichung eines Arzneimittels bezeichnet. Diese neue Art der Therapie soll unter dem Begriff Yagyopathie etabliert werden.⁴¹⁹

Die Wirkung des vedischen Opfers als Mittel zur Stressbekämpfung belegt Paṇḍyā mit Hilfe einer von Dr. Selvamurthy ausgeführten Studie. Selvamurthy, der als Wissenschaftler für das Defense Institute of Physiology and Allied Sciences (DIPAS) in Neu Delhi tätig ist, untersuchte die neurophysiologischen Auswirkungen, die von der Rezitation bestimmter Mantras während der Ausführung des täglichen *agnihotras* ausgehen. In einer experimentellen Studie beobachtete er acht Männer, die an zwei aufeinanderfolgenden Tagen dem *agnihotra* beiwohnten. Während am ersten Tag das Ritual von einer Rezitation irrelevanter Silben begleitet wurde, wurde es am zweiten Tag in seiner traditionell vorgeschriebenen Form praktiziert. An beiden Tagen wurden physiologische Parameter aufgezeichnet. Die Ergebnisse zeigten, dass die Probanden am ersten Tag im Vergleich zu einer Alltagssituation keinen signifikanten Veränderungen unterlagen. Am zweiten Tag jedoch traten, gemäß Selvamurthy, bemerkenswerte Veränderungen auf: So ließ sich ein signifikant höherer Hautwiderstand nachweisen, die Herzfrequenz stieg an und die Messung der Gehirnströme ließ auf einen Entspannungszustand schließen.⁴²⁰ Generell ist zu bezweifeln, dass eine mit acht Probanden durchgeführte zweitägige Studie als wissenschaftlicher Beleg dienen kann. Gleichzeitig wirft dieses Beispiel weitere Skepsis auf. So warnen bereits einführende medizinische Lehrbücher im Kontext der Analyse unterschiedlicher Stressfaktoren vor einer Fehlinterpretation. Insbesondere in Bezug auf Herzfrequenz, Blutdruck, Adrenalinfreisetzung, Muskelaktivität und Hautwiderstand, lasse sich „keine Aussage darüber machen, ob es sich um eine Erregung positiver oder negativer Art handelt (Werthmann & Wieting 2005, 989).“

Die Eigenschaften und Wirkungen verschiedener Kräuter im Kontext des vedischen Opfers werden in den Laboren des Brahmavarcas Research Institutes analysiert. Eigens für diese Unter-

⁴¹⁸ Pandya 2003b, 14.

⁴¹⁹ Joshi 2008, 20-21.

⁴²⁰ Pandya 2003c, 7.

suchung wurde hier ein in einer Glaskammer befindlicher *yajñakuṇḍa* konstruiert, in welchem die vom Opferfeuer ausgehenden Gase und Dämpfe gemessen werden können. Um die Auswirkungen dieser zu analysieren, wurden in der Glaskammer in verschiedenen Versuchsreihen Blutproben installiert, die man nach Abschluss des täglichen *yajñas* auf Veränderungen untersuchte. Ebenso führte man zahlreiche Experimente sowohl mit kranken als auch mit gesunden Menschen durch, die in dieser Glaskammer Platz nahmen und die vom *yajña* ausgehenden Gase und Dämpfe für bestimmte Zeiträume einatmeten. Anschließend wurden Messungen durchgeführt, um biochemische Veränderungen im Blut und Harnstoff zu analysieren. Gemäß Paṇḍyā lautet die allgemeine Schlussfolgerung der bisher erzielten Ergebnisse, dass die Durchführung eines regelmäßigen vedischen Opfers die Vitalität und Widerstandsfähigkeit des Praktizierenden gegen Viren und Bakterien erhöhe.⁴²¹ Abgesehen von ethischen Gründen, die solche Formen der Untersuchung in Frage stellen, ist auch hier die Interpretation des Ergebnisses mit Vorsicht zu genießen. So werden keinerlei Aussagen über mögliche negative Auswirkungen aufgelistet und in einer pauschalisierenden Art und Weise banale Feststellungen über einen möglichen positiven Einfluss auf die Gesundheit getroffen. Dass eventuell psychologische Faktoren ins Spiel kommen könnten, wie sie aus der Palliativmedizin bekannt sind, wird hier nicht in Erwägung gezogen.

Auch Mikrobiologen anderenorts hätten nachgewiesen, dass vom Opferfeuer ausgehende Dämpfe bakteriostatischer Natur wären und krankheitsverursachende Bakterien und Mikroorganismen gar auslöschen könnten. Paṇḍyā verweist auf Studien verschiedener Wissenschaftler, die betonen, dass das Verbrennen einer Mischung aus Ghee und Zucker bestimmte Krankheitskeime auslöschen könne. Das Inhalieren des aufsteigenden Rauches bewirke die Produktion und Absonderung von Sekreten durch Drüsen und minimiere dadurch im Körper festsitzende Bakterien, wodurch u. a. Tuberkulose, Masern und Pocken geheilt werden könnten.⁴²² Gleichzeitig habe der Opferrauch eine antiseptische und antibiotische Wirkung. Diese wurde angeblich in verschiedenen an Mäusen und Kaninchen durchgeführten Experimenten in den Laboren des Brahmavarcas Research Institutes nachgewiesen.⁴²³ Auch hier werden keinerlei Aussagen über mögliche negative Folgen gemacht und Paṇḍyās frühere Feststellungen lediglich um die Benennung einer geeigneten Materialmischung erweitert.

Des Weiteren propagiert man, dass mit Hilfe des vedischen Opfers neben körperlichen auch geistige Krankheiten geheilt werden könnten. Das Brahmavarcas Research Institute hätte in diesem Zusammenhang erste Ergebnisse basierend auf mehreren Experimenten vorzuweisen. So wurden hier mit verschiedenen Patientengruppen, die unter Depressionen, Angstzuständen oder Stress litten, über einen Zeitraum von fünfzehn Tagen bis zu einem Monat tägliche vedische Opfer praktiziert, in deren Verlauf bestimmte Kräuter im Opferbecken verbrannt wurden. Nach Ablauf der Versuchsreihe folgerte Paṇḍyā, dass durch die Verbrennung bestimmter Opfermaterialien eine beruhigende Wirkung auf den Patienten ausgehe, die geistige Beschwerden mindern oder gar

⁴²¹ Pandya 2003c, 8-9.

⁴²² Die von Paṇḍyā genannten Wissenschaftler Dr. Hafkine und Prof. Tilward konnten auch nach intensiver Nachforschung nicht verifiziert werden. Pandya 2003b, 14-15.

⁴²³ Pandya 2003b, 15.

beseitigen könne.⁴²⁴ Was hier mit dem vedischen Opfer in Verbindung gebracht wird, ist nichts weiter als eine aus der Psychologie stammende symptomatische Therapieform, welche die Schaffung eines regelmäßigen Tagesablaufs für die betroffenen Patienten empfiehlt.⁴²⁵

In ähnlichem Zusammenhang wurde das *agnihotra* erfolgreich zur Befreiung von Drogenabhängigkeit eingesetzt. So berichtet Paṇḍyā von einer Studie, die Lt. Col. G. R. Golechā, ein Berater der psychiatrischen Abteilung der indischen Armee, mit einem 25 Jahre alten drogenabhängigen Offizier durchführte. Der Patient, der zu Beginn der Studie zwei Jahre heroïnabhängig war, hatte bereits erfolglos an mehreren Entzugsprogrammen teilgenommen. Als man ihn im Rahmen einer Homa-Therapie mit dem *agnihotra* vertraut machte und ihn anwies, dieses täglich morgens und abends zu praktizieren, führte dies zu einer Verbesserung seiner Motivation auf Heroïn zu verzichten. Golechā berichtete:

[...] March 1986 for the first time he was exposed to *agnihotra* practice morning and evening. After 3 days he developed inclination for it and voluntarily joined the group *Agnihotra* and by seventh day he took up to perform it himself. [...] Practice of *agnihotra* resulted in improving to abstain from smack and decreased his urge for it. Improved motivation further suppressed this urge. It broke his resistance in an insidious but progressive manner in 4 weeks of *agnihotra* practice. It reinforced his voluntary efforts to abstain from the drug and thus enhanced the motivation and reduced the psychological dependence. He was followed up for nearly fifteen months during which twice he came for his medical recategorisation and was observed for about a fortnight each time in closely guarded environment. But, no evidence of recurrence of his drug habit could be found (Golechha et al. 1987, 248-250).

Golechā, der Drogenabhängigkeit als ein gegenwärtig globales Problem interpretiert, sieht im *agnihotra* ein Mittel, mit dessen Hilfe der Drang nach Drogen gezügelt werden könne. Seiner Ansicht nach habe das *agnihotra* auf die Psyche eines Menschen eine beruhigende Wirkung, die von wissenschaftlicher Seite weiter untersucht werden müsse. Im Gegensatz zu Paṇḍyā, der die chemische Wirkung der verbrannten Opfermaterialien in den Vordergrund seiner Forschung stellt, verweist Golechā auf Vibrationen, die während des Rituals entstehen und eine positive Wirkung auf den Protagonisten ausüben würden. Zweifelsfrei sehen beide im *agnihotra* eine sinnvolle Ergänzung in der Behandlung von psychischen Abhängigkeiten, die man durch die regelmäßige Praxis des Rituals nachhaltig unterbinden könne.⁴²⁶

Ein weiteres positives Beispiel, welches für die tägliche Praxis des *agnihotra* spricht, führt Paṇḍyā in Verbindung mit der Giftgaskatastrophe von Bhopal an. Während des tragischen Vorfalls, der sich in der Nacht vom 2. auf den 3. Dezember 1984 ereignete, trat in der von Union Carbide betriebenen Fabrik giftiges Methylisocyanat (MIC) aus. An den unmittelbaren Folgen starben hunderte von Menschen und tausende mussten in Krankenhäusern behandelt werden. Doch gab es zwei Familien – jene von Śrī Sohan Lāl S. Kuśavāhā und Śrī M. L. Rāṭhaur – die gemäß einem

⁴²⁴ Pandya 2003c, 9-10.

⁴²⁵ Vgl. Frölich & Schneider 2012, 229-230.

⁴²⁶ Golechha, Deshande, Sethi & Singh 1987, 247-252; Pandya 2003c, 7.

Bericht in *The Hindu* nur eine Meile von der Anlage entfernt lebten und keinerlei Folgen davontrugen. Begründet wurde diese Tatsache damit, dass die Familien regelmäßig das *agnihotra* durchführten, woraus Pandyā folgerte, dass dieses ein Gegenmittel gegen Verschmutzungen jeglicher Art darstellen müsse.⁴²⁷ Diese auf einem Zeitungsartikel basierende Aussage mit einer Schlussfolgerung über die Wirkungskraft des *agnihotra* zu verbinden, entbehrt jeglicher wissenschaftlicher Grundlage. Dennoch wird gerade dieses Beispiel, wie später erneut gezeigt wird, in Verbindung mit einer „vedischen Wissenschaft“ häufig zitiert.

Eine experimentelle Studie der Vedic and Scientific Research Foundation (VSRF) zur Anwendung des vedischen Opfers

Eine detaillierte experimentelle Studie, welche die Rolle des vedischen Opfers (*yajña*) als Mittel des Umweltschutzes analysieren soll, wurde von der Vedic & Scientific Research Foundation (VSRF), Bangalore, in Zusammenarbeit mit dem Center for Fire, Explosive and Environment Safety (CFEES), New Delhi, der Rajiv Gandhi Technological University (RGTU), Bhopal, und dem Shriram Institute for Industrial Research (SIIR), Bangalore, durchgeführt.⁴²⁸ Die Notwendigkeit dieses Projektes wurde von Seiten der Stiftung mit dem Klimawandel begründet, welcher zahlreiche Naturkatastrophen, wie Erdbeben, Überschwemmungen, Zyklone, Hurrikans, Vulkanausbrüche oder Dschungelfeuer, bewirke. Als Ursache dieses Wandels führt die VSRF eine zunehmende Respektlosigkeit seitens des Menschen gegenüber der Natur an, die durch einen generellen Mangel positiver Beziehungen generiert werde. Des Weiteren verweist man auf einen Anstieg negativer Schwingungen, der nach Ansicht der VSRF auf eine Vernachlässigung der Ausführung religiöser Riten zurückzuführen sei. Aber auch zunehmende Selbstsucht und der Rückgang von Wohltätigkeitsaktivitäten seien für deren Zunahme verantwortlich. Doch gebe es Kontrollmechanismen, mit deren Hilfe auf den Klimawandel und insbesondere die globale Erwärmung Einfluss gewonnen werden könnte. Die VSRF nennt hier einerseits präventive Maßnahmen, wie den Schutz und die Förderung der Pflanzenwelt, aber auch die Schaffung eines Bewusstseins der Bedeutung der Natur. Gleichzeitig könnten religiöse Praktiken positiven Einfluss nehmen. Hier wird in diesem Zusammenhang das vedische Opfer angeführt, durch dessen Ausführung, gemäß der VSRF, eine kontrollierende Wirkung erzielt werden könne. Ziel der hier angeführten Studie war es, auf der vedischen Tradition basierende Methoden für den Schutz der Umwelt zu analysieren und insbesondere die Wirkung des vedischen Rituals zu ergründen.⁴²⁹

Wirft man einen Blick auf die Entwicklungsgeschichte und Arbeit der Vedic & Scientific Research Foundation (VSRF), tritt eine enge Verknüpfung zwischen Religion und Wissenschaft in

⁴²⁷ Pandya 2003c, 7-8. Der ursprüngliche Zeitungsartikel findet sich in: o.V. 1985. „The Way to Beat Pollution“. In: *The Hindu*, 04.05.1985.

⁴²⁸ Die unveröffentlichten Ergebnisse dieser Studie wurden mir von Śrī R. Raviśangar, einem Mitarbeiter der Vedic & Scientific Research Foundation (VSRF) und beteiligtem Wissenschaftler, zur Verfügung gestellt und finden sich auszugsweise im Anhang II dieser Arbeit wieder.

⁴²⁹ Notwendigkeit dieses Projektes wird im Einleitungstext der Studie ausführlich erläutert.

Erscheinung. So wurde die Stiftung von Śrī Śrī Śrī Rāmakṛṣṇānanda Sarasvatī Svāmīgal gegründet, der als Kenner der vier Veden und als Experte des Atharvavedas charakterisiert wird. Er verdeutlicht, dass dieser Veda das Wissen nahezu aller wissenschaftlichen Disziplinen der modernen Welt umfasse. Zudem wird Rāmakṛṣṇānanda als ein Meister des vedischen Opfers beschrieben, der zahllose *yajñas* und *homas* in verschiedenen Teilen Indiens ausgeführt hat. Als eines seiner bedeutendsten Opfer führt man ein *caturvedamahāyajña* an, welches über einen Zeitraum von acht Jahren hinweg in Jamshedpur und Mumbai praktiziert wurde und in dessen Verlauf man die Mantras aller vier Veden rezitierte. Seinen größten Erfolg verzeichnete Rāmakṛṣṇānanda, als er im November 1987 im Zuge der Dürre und Hungerkrise in Gujarat ein *mahāvaruṇayajña* ausführte. Als am dritten Tag des Opfervorgangs Regen über dem Gebiet aufzog, brachte dies den Bewohnern Erleichterung und verlieh ihm hohes Ansehen. Des Weiteren propagiert Rāmakṛṣṇānanda die Heilkraft der zum Atharvaveda gehörenden Mantras, die er, nach eigenen Angaben, zur Heilung von Patienten einsetzt. Mit der Gründung der VSRF beabsichtigte Rāmakṛṣṇānanda eine Verbindung zwischen vedischer Tradition und Wissenschaft herzustellen. Bis heute versucht er eine Form der Forschung zu generieren, welche mit Hilfe wissenschaftlicher Analysen Wege aufzeige, wie vedisches Wissen in verschiedenen modernen Forschungsbereichen eingesetzt werden könne. Seine Lehre versucht er hierbei gezielt in Schulen, Colleges, Universitäten und andere wissenschaftliche Einrichtungen zu implizieren, wo er gleichzeitig nach neuen Ansatzmöglichkeiten für die Propagierung seiner Stiftung sucht, die inzwischen eine Synthese aus Religion/Spiritualität, Wissenschaft und Patriotismus bildet.⁴³⁰

Als exemplarisch für die Schaffung einer Verbindung zwischen Religion und Wissenschaft kann eine Studie der VSRF betrachtet werden, in der über einen Zeitraum von fünfzehn Monaten in Kooperation mit verschiedenen Forschungseinrichtungen vier Versuchsreihen ausgeführt wurden, mit deren Hilfe eine Verbindung zwischen dem vedischen Opfer und der modernen Naturwissenschaft hergestellt werden sollte. Eine erste experimentelle Studie fand vom 28. bis 31. Januar 2008 in Bhopal in Zusammenarbeit mit der dort angesiedelten Rajiv Gandhi Technological University (RGTU) und dem Pollution Control Board von Madhya Pradesh statt. Im Rahmen dieser ersten Versuchsreihe galt es die sich während eines *yajñas* entwickelnden Gase zu analysieren und die nach dem Opfervorgang im *yajñakunḍa* zurückbleibende Asche zu untersuchen. Die jeweiligen Aufgaben wurden bereits im Vorfeld mit den einzelnen Einrichtungen diskutiert und festgelegt. Während die VSRF das *yajña* und die zugehörige Rezitation der Mantras ausführte, widmete sich die RTGU den Aufzeichnungen der atmosphärischen Parameter, wie der Messung der Temperatur, der Sonneneinstrahlung, der Luftfeuchtigkeit, der Windrichtung und -geschwindigkeit, sowie der Regenmenge, aber auch der Analyse der Opfermaterialien und der zurückgebliebenen Asche. Von Seiten des Pollution Control Boards wurden der Sauerstoff-, Kohlenmonoxid- und Kohlendioxidgehalt nach Darreichung der letzten Opfergabe in der Nähe des *yajñakunḍas* bestimmt. Im Rahmen dieser Untersuchung wurden drei jeweils zweistündige Opfer durchgeführt und

⁴³⁰ Informationen zu Leben Śrī Śrī Śrī Rāmakṛṣṇānanda Sarasvatī Svāmīgals finden sich hier: Atharvasrividyā – Vedic & Scientific Research Foundation 2013, URL: <http://www.atharvasrividyā.org/founder.php> (26.04.2013).

ausgewertet. Die RGTU beobachtete hierbei einen Anstieg der Luftfeuchtigkeit während der Ausführung des Rituals, der an allen drei Tagen in einer geringen, aber doch wahrnehmbaren Regenmenge resultierte. Die Analyse verschiedener aus dem *yajñakuṇḍa* entnommener Asche-proben verdeutlichte zudem einen hohen Anteil organischer Lösungsmittel. Das Pollution Control Board kam des Weiteren zum Ergebnis, dass vom Opferfeuer selbst keine die Umwelt beeinträchtigenden Gase ausgehen würden, doch wären weitergehende Studien nötig, um langfristige Auswirkungen des vedischen Opfers auf die Umwelt beurteilen zu können. Von Seiten der VSRF wurde diese erste Studie dahingehend interpretiert, dass der Einsatz bestimmter Opfermaterialien der zurückbleibenden Asche verschiedene positive Bestandteile verleihe, von welchen eine gewisse Wirkung ausgehe, die zur Heilung von Krankheiten eingesetzt werden könne.⁴³¹

Eine weitere Studie erfolgte vom 22. bis 24. Dezember 2008 im Forschungszentrum der VSRF in Bangalore in Zusammenarbeit mit dem Shriram Institute for Industrial Research (SIIR). Hier sollte abermals die Konzentration von Verbrennungsgasen während des *yajñas* und deren Auswirkungen auf die Umwelt untersucht werden. Während die VSRF auch hier das *yajña* und die zugehörige Rezitation der Mantras ausführte, widmete sich das SIIR der Bestimmung der Verbrennungsgase, die mit Hilfe eines vier Meter über dem *yajñakuṇḍa* angebrachten Röhrchens, welches wiederum mit einem Abgasanalysegerät verbunden war, gemessen werden sollten. Im Rahmen dieser Studie wurden zwei vedische Opfer ausgeführt. Das SIIR beobachtete hierbei, dass der Kohlenmonoxidgehalt in Abhängigkeit der dargereichten Opfermaterialien zu- bzw. abnahm. Des Weiteren stellte man fest, dass der Kohlendioxidgehalt im Verlauf der beiden Opfer reduziert wurde, wohingegen sich der Sauerstoffgehalt erhöhte. Die VSRF folgerte hieraus, dass die im vedischen Opfer dargebrachten Opfersubstanzen eine entscheidende Rolle bei der Verringerung der Höhe von Kohlenmonoxid, Kohlendioxid, Schwefeldioxid und Stickstoffoxid spielen. Um jedoch die Wirkung der einzelnen Opfersubstanzen genauer bestimmen zu können, müssten zahlreiche weitere Untersuchungen durchgeführt werden.⁴³²

Eine dritte Versuchsreihe wurde vom 28. bis 29. Januar 2009 in Kooperation mit dem Centre for Fire, Explosive and Environment Safety (CFEES) in New Delhi ausgeführt. Wie bereits in der vorangegangenen Studie, sollte auch hier die Konzentration von Verbrennungsgasen untersucht werden. Nun wurde jedoch das Hauptaugenmerk auf die verschiedenen Opfersubstanzen gelenkt, die man in Verbindung mit Ghee und Kampfer in einer kontrollierten Brennkammer darbrachte. Das CFEES kam zu dem Ergebnis, dass die Entwicklung der Verbrennungsgase bei bestimmten Opfertgaben, wie beispielsweise *dūrvā* (Lat. *cynodon dactylon*), *darbha* (Lat. *desmostachya bipinnata*), *arka* (Lat. *calatropis gigantea*), *udumbara* (Lat. *ficus racemosa*), *khadira* (Lat. *acacia catechu*), *jatamansi* (Lat. *nardostachys jatamansi*), *viṣāṇikā* (Lat. *pergularia daemia*), im Vergleich zu anderen geringer ausfiel.⁴³³

Eine abschließende Untersuchung erfolgte vom 4. bis 5. März 2009 ebenfalls in Zusammenarbeit mit dem CFEES. Hier wurde erneut die Konzentration von Verbrennungsgasen analysiert,

⁴³¹ Vgl. Report I in Anhang II.

⁴³² Vgl. Report II in Anhang II.

⁴³³ Vgl. Report III in Anhang II.

jedoch wurde das vedische Opfer nun nicht mehr in einer Brennkammer, sondern an einer offenen Feuerstelle ausgeführt. Während von Seiten der VSRF zwei vedische Opfer praktiziert wurden, sammelte das CFEES die aufsteigenden Gase in verschiedenen Tedlar-Beuteln und wertete diese anschließend mit Hilfe eines Abgasanalysegerätes aus. Hierbei verzeichnete man während des Opfervorgangs einen erhöhten Kohlenmonoxid- und Kohlendioxidgehalt, doch konnte dieser durch die Zugabe einer Mischung pflanzlicher Substanzen reduziert werden. Die VSRF folgerte hieraus, dass einige der während des *yajñas* verwendeten pflanzlichen Inhaltsstoffe eine entscheidende Rolle bei der Verringerung der Höhe des Kohlenmonoxid-, Kohlendioxid-, Schwefeldioxid- und Stickstoffdioxidgehalts in unmittelbarer Umgebung des Opferfeuers spielen würden. Experimente dieser Art müssten unter unterschiedlichen klimatischen Bedingungen wiederholt, die Rezitation der Mantras während des Opfervorgangs digital analysiert und deren Auswirkungen auf die atmosphärischen Bedingungen betrachtet werden.⁴³⁴

Gemäß der abschließenden Interpretation der VSRF verdeutlicht diese Versuchsreihe Möglichkeiten der positiven Einflussnahme des vedischen Opfers auf die Umwelt. So wird betont, dass verschiedene pflanzliche Inhaltsstoffe, die während des Opfervorgangs verbrannt werden, zu einer Verringerung von Kohlenmonoxid (CO), Kohlendioxid (CO₂), Stickstoffmonoxid (NO), Stickstoffdioxid (NO₂), Schwefeldioxid (SO₂) und Methan (CH₄) beitragen. Der verzeichnete Anstieg der Luftfeuchtigkeit während der Ausführung des *yajñas* wird dahingehend interpretiert, dass das vedische Opfer eine positive Auswirkung auf atmosphärische Bedingungen habe. Zudem bestätigt die VSRF eine Verbesserung des Sauerstoffniveaus in Umgebung der Opferstelle. Um die Wirkung bestimmter pflanzlicher Inhaltsstoffe zu prüfen, wären jedoch weitere Studien notwendig, um detaillierte Ergebnisse liefern zu können.⁴³⁵

Was hier als vedische Wissenschaft im Zeichen des Umweltschutzes vermarktet wird, ist nichts weiter als die Aneinanderreihung verschiedener wissenschaftlich anmutender Versuchsreihen, die mit einfachen Mitteln gewünschte Versuchsergebnisse erzeugen und diese unkritisch mit dem vedischen Opfer in einen positiven Kontext setzen. Mit Hilfe banaler Erkenntnisse wird hier eine vermeintliche Wissenschaftlichkeit dieser Form des Opfers propagiert, die durch die Anwendung moderner Messinstrumente und die Aufarbeitung mit Hilfe einseitig interpretierter Tabellen und Graphiken einer nach Bildung verlangenden indischen Oberschicht gerecht zu werden versucht. Am deutlichsten tritt diese Oberflächlichkeit in der Aussage zu Tage, dass das vedische Opfer einen Anstieg der Luftfeuchtigkeit bewirke, die eine positive Auswirkung auf atmosphärische Bedingungen habe. Gemeint ist hiermit, dass das vedische Opfer Einfluss auf eine in Umgebung des Opferplatzes fallende Niederschlagsmenge habe. Bewiesen wird diese Aussage mit Hilfe einer völlig natürlichen chemischen Reaktion, die im Laufe des Verbrennungsvorgangs eine in Abhängigkeit zum Brennmaterial freiwerdende Menge an Wasserdampf freisetzt. Diese Erkenntnis jedoch mit einer auf die Umwelt wirkenden positiven Eigenschaft des vedischen Opfers zu verbinden, muss zweifellos in Frage gestellt werden.

⁴³⁴ Vgl. Report IV in Anhang II.

⁴³⁵ Die Ergebnisse dieser Studie werden bereits in der Einleitung des Projektberichts zusammengefasst (vgl. Anhang II).

3.2.3 Ein Vergleich mit Svāmī Dayānanda Sarasvatī's neu-vedischem Opfer

Sowohl die All World Gāyatrī Parivār (AWGP) mit dem angegliederten Brahmavarcas Research Institute als auch die Vedic & Scientific Research Foundation (VSRF) stellen die Aufarbeitung des vedischen Opfers (*yajña*) nach vermeintlich wissenschaftlichen Gesichtspunkten in den Fokus ihres Interesses. So wird von beiden Organisationen betont, ein in Vergessenheit geratenes Wissen wiederbeleben zu wollen, um Problemen der Gegenwart entgegenzutreten zu können. Beachtung schenkt man in erster Linie Umwelt- und Gesundheitsproblemen, die zugleich einen bedeutenden Forschungsgegenstand der westlichen Wissenschaft darstellen. Hiermit knüpft man unmittelbar an die bereits von Dayānanda Sarasvatī propagierte wissenschaftliche Legitimation des Feueropfers (*homa*) an, die vorgibt, das Ritual seinem religiösen Kontext zu entkoppeln, und dieses zugleich mit chemischen und physikalischen Prozessen in Verbindung setzt, die eine Reinigung von Luft und Wasser bewirken sollen und somit angeblich das Wohlbefinden aller Lebewesen fördern können.⁴³⁶

Während Dayānanda Sarasvatī diese Ziele im Zuge der alltäglichen rituellen Praxis zu erzielen glaubt, interpretieren die AWGP und die VSRF in erster Linie die von Sarasvatī als *homa* bezeichnete rituelle Sequenz als Auslöser dieser positiven Wirkung. Das Opferritual als Ganzes tritt im Kontext der „vedischen Wissenschaft“ völlig in den Hintergrund. So ist weder die Anwesenheit eines Priesters erforderlich, noch werden die sonst geradezu penibel ausgeführten Reinigungssequenzen praktiziert. Auch das Opferfeuer, welches nach traditionellem Verständnis den Feuer Gott Agni symbolisiert, wird hier wie ein herkömmliches Feuer entfacht, das keinerlei spezielle rituelle Behandlung erfordert. Selbst die zu rezitierenden Mantras spielen lediglich eine marginale Rolle. Während die AWGP im Kontext der „vedischen Wissenschaft“ in erster Linie das mit der Organisation in Verbindung stehende Gāyatrī-Mantra rezitiert, verliert die VSRF kein Wort darüber, welche Mantras im Zuge ihrer Studie Anwendung finden. Auch Rahmungen oder Handlungen, die eventuelle Ritualfehler tilgen, scheinen im Kontext der „vedischen Wissenschaft“ völlig unbedeutend zu sein.

Die Erkenntnisse der AWGP bauen auf einer eigens entwickelten auf Wärme und Klang basierenden Energielehre auf, die man durch naturwissenschaftlich anmutende Untersuchungen zu untermauern versucht. So führt man etwa mit Hilfe moderner spektographischer Instrumente unterschiedlichste Messungen durch, deren Daten man mit gewünschten Ergebnissen in Verbindung setzt. Mit dieser vermeintlich wissenschaftlichen Methode weist man eine angeblich vom vedischen Opfer ausgehende Wirkung auf Mensch und Umwelt nach und rechtfertigt basierend auf diesen Ergebnissen gar eine Ablehnung der westlichen Medizin. Untermauert werden diese Schlussfolgerungen durch Einzelstudien, die in pauschalisierender Art und Weise positive Aspekte in den Vordergrund rücken. So werden allgemein eine bakteriostatische Natur des Opferfeuers sowie eine antiseptische und antibiotische Wirkung der zurückbleibenden Asche

⁴³⁶ Vgl. Kap. 2.1.

beschrieben. Bemerkenswert ist zudem, dass an keiner Stelle mögliche negative Nebeneffekte genannt werden.

Auch die VSRF stellt das vedische Opfer als ein positiv auf Mensch und Umwelt wirkendes Mittel dar, wobei diesem hier vor allem eine präventive Funktion zukommt. So betonen die mit dieser Organisation in Verbindung stehenden religiösen Führer, dass das vedische Wissen in nahezu allen wissenschaftlichen Disziplinen der Welt Anwendung finden könne. Untermuert wird dies mit Hilfe verschiedener wissenschaftlich anmutender Versuchsreihen, die mit einfachen Mitteln gewünschte Ergebnisse erzeugen und diese unkritisch in einen positiven Kontext setzen. Basierend auf banalen Erkenntnissen wird hier eine vermeintliche Wissenschaftlichkeit des vedischen Opfers propagiert, die durch die Anwendung moderner Messinstrumente und die Aufarbeitung mit Hilfe einseitig interpretierter Tabellen und Graphiken insbesondere einer nach Bildung verlangenden indischen Oberschicht gerecht zu werden versucht. Diese Erkenntnisse jedoch mit einer auf Mensch und Umwelt wirkenden Eigenschaft des vedischen Opfers zu verbinden, muss – wie auch im Falle der AWGP – zweifellos in Frage gestellt werden.

3.2.4 Das neu-vedische Opfer als Bindeglied zwischen Religion und Wissenschaft

Die sich gegenwärtig im Kontext des vedischen Opfers herausbildende Verbindung zwischen Religion und Wissenschaft erinnert stark an die sich im späten 19. Jahrhundert in Europa und den USA vollziehende Entwicklung im Bereich der Esoterik, die ihre Lehren auf die neuesten naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse bezog und eine nachhaltige Rolle in der damaligen Auseinandersetzung zwischen Religion und Wissenschaft spielte.⁴³⁷ Während die Theologie und die akademische Naturwissenschaft Unstimmigkeiten weitestgehend ignorierten, wurde der populärwissenschaftliche Diskurs jener Zeit von einer Kontroverse gegen Religion und Christentum beherrscht, die man mit neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen bezüglich der Entstehung und Entwicklung des Lebens als unvereinbar betrachtete. In diese Debatte involviert waren auch Vertreter esoterischer Strömungen, die davon ausgingen, dass es möglich wäre, metaphysische Phänomene empirisch und wissenschaftlich zu erklären und somit Religion wissenschaftlich zu begründen.⁴³⁸ Wenngleich die hier gebotenen Erklärungen meist in völligem Widerspruch zur naturwissenschaftlichen Forschung der damaligen Zeit standen, so fanden diese dennoch bei zahlreichen Gruppierungen Zuspruch. Insbesondere die Theosophische Gesellschaft proklamierte noch ungeklärte Naturgesetze erforschen zu wollen:

Wir müssen zum Studium jener Gesetze ermutigen, die vom modernen Menschen am wenigsten verstanden werden, zum Studium der sogenannten okkulten Wissenschaften, die sich auf die wahre Kenntnis der Natur gründen, anstatt, wie es gegenwärtig der Fall ist, auf abergläubische Anschauungen, die nur auf blindem Glauben und Autorität beruhen (Blavatsky³1995, 76).

⁴³⁷ Vgl. Bergunder 2005.

⁴³⁸ Vgl. Bergunder 2005, 572-573.

Dieser Anspruch Religion wissenschaftlich begründen zu wollen, setzt sich in der zeitgenössischen Esoterik, vor allem in der New Age Bewegung, fort.

Im Kontext des vedischen Opfers vollzieht sich eine ähnliche Entwicklung. So versucht man einerseits mit dem Opferritual in Verbindung stehende metaphysische Vorstellungen wissenschaftlich zu erklären und somit das *yajña* und die vedische Religion wissenschaftlich zu belegen, andererseits strebt man damit die Rechtfertigung einer religiösen Handlung im Kontext einer modernen Gesellschaft an. Diese Entwicklung kommt insbesondere den gegenwärtigen Bedürfnissen der indischen Bildungsschicht entgegen, die sich ein über Jahrhunderte verwehrt Wissen anzueignen versucht. Gleichzeitig scheint diese Bindung zwischen Religion und Wissenschaft einer auf der Schwelle zwischen Tradition und Moderne stehenden Gesellschaftsschicht gerecht zu werden, die nun in einer verwissenschaftlichten spirituell-esoterischen Welt ihren Halt sucht. Dass man sich mit zunehmender Anlehnung an die Wissenschaft vom eigentlichen Opferritual immer weiter entfernt, scheint hier keine Rolle zu spielen.

3.3 Bewertung

3.3.1 Das neu-vedische Opfer als Instrument der Nationalisierung

Während im 19. Jahrhundert das vedische Opfer im Rahmen der neohinduistischen Reformbewegung eine Revitalisierung erfuhr, deren Ziel es war einen vermeintlich von der britischen Kolonialregierung und von den im Land lebenden Muslimen ausgehenden Niedergang der hinduistischen Kultur zu unterbinden, setzten sich nach Indiens Unabhängigkeit im Jahr 1947 zahlreiche hindunationalistische Organisationen zum Ziel den säkularen Staat zu bekämpfen und ein „goldenes Zeitalter“ des Hinduismus wiederzubeleben.⁴³⁹ Das vedische Opfer (*yajña*) stellt hierbei sicherlich nur eines der zum Einsatz kommenden Mittel dar. Doch veranschaulicht dieses Beispiel, wie kaum ein anderes, die Facettenartigkeit des gegenwärtigen populären Hinduismus, der, wie Mīrā Nanda formulierte, der Inbegriff einer dynamischen und erfindungsreichen religiösen Tradition zu sein scheint, die sich verändert, um mit sich ändernden Zeiten Stand halten zu können:

Contemporary popular Hinduism appears to be the very epitome of a dynamic and inventive religious tradition which is changing to keep pace with the changing time (Nanda 2009, 139).

Diese zunächst positiv anmutende Tatsache birgt allerdings eine negative Kehrseite in sich: Der Transfer des vedischen Opfers in eine moderne Welt verstärkt eine Kluft zwischen hinduistischen und nicht-hinduistischen Teilen der Gesellschaft. Die Implementierung dieses Rituals in den täglichen Hinduismus, wie sie gegenwärtig von Organisationen wie etwa der All

⁴³⁹ Vgl. Esposito, Fasching & Lewis 2008, 354-355.

World Gāyatrī Parivār (AWGP) vorangetrieben wird, generiert einen alltäglichen Hindunationalismus, der fest im Bewusstsein der Ritualisten verankert wird. Das *yajña* wird hier als ein Mittel eines „banalen Nationalismus“ eingesetzt,⁴⁴⁰ das als Symbol einer nationalen Identität den hinduistischen Staat im Stillen stärken soll. Das Ritual, das sich aus einer den Menschen geläufigen Tradition entwickelt hat, die diese mit Stolz erfüllt, wird nun zu einem Medium, mit dessen Hilfe man die Einzigartigkeit des Hinduismus und eine damit verbundene kulturelle Überlegenheit Indiens, das hier mit einer Hindunation gleichgesetzt wird, zu belegen versucht. Verstärkt wird dieses Bewusstsein dadurch, dass man etwa zum Abschluss des Rituals an die sonst üblichen Mantras die Rezitation verschiedene in erster Linie hindisprachige die Hindunation glorifizierende Hymnen anschließt, wobei den Ritualteilnehmern der Unterschied zur ursprünglichen rituellen Praxis kaum ersichtlich wird. Diese Verknüpfung von Tradition und Kultur mit populären Ritualen lässt den Hindunationalismus zu einer alltäglichen Angelegenheit werden, dessen Kampf keine militanten Mittel benötigt. Erschreckend ist jedoch, dass die Religiosität eines jeden Gläubigen hier den Ausgangspunkt bildet. Das Ergebnis ist eine zunehmende Hinduisierung der indischen Gesellschaft, die wiederum den Hinduismus zu der überlegenen Religion des Landes werden lässt.⁴⁴¹

Zusätzlich gefördert wird diese Entwicklung durch die modernen Interpretationen charismatischer Gurus. Auch sie versuchen, wie am Beispiel Śrī Bālak Yogeśvara Dās Jī Mahārājs deutlich wurde, ausgehend von einer Toleranz und Frieden propagierenden Lehre, den Hinduismus als überlegene Religion zu präsentieren und ein Idealbild einer Hindunation zu generieren. Die indische Gesellschaft nimmt diese Gurus in erster Linie als Lehrer eines traditionellen vedischen Wissens wahr. Doch ist ihre Lehre von einer stetigen Rede gegen andere Religionen und Kulturen durchzogen. Das Wohl der indischen Gesellschaft machen sie allein von der Förderung eines Nationalbewusstseins und dem Wiederbeleben eines vedischen Wissens abhängig. Dass ihre Verbindung zum hindunationalistischen Flügel ihre Anhängerschaft keinesfalls schmälert, ist ein klares Indiz dafür, wie alltäglich der Wunsch zur Rückkehr und Wiederbelebung der vedischen/hinduistischen Religion in der indischen Gesellschaft inzwischen geworden ist.⁴⁴²

Insbesondere auf Seiten der urbanen indischen Mittelklasse lässt sich eine verstärkte Zuwendung zu verschiedensten Gurus beobachten. Es ist zu vermuten, dass diese auf eine Entwurzelung aus einer alten Gemeinschaft bzw. Tradition zurückzuführen ist. Pavan Varmā beispielsweise versteht Religion als einen Zufluchtsort für entwurzelte Städter, die ihre ehemaligen Dorfgemeinschaften hinter sich lassen mussten. Er nimmt an, dass der Übergang in eine moderne Welt in den Städten ein Trauma für die neue Mittelklasse ausgelöst hat, die nun in religiösen Gemeinschaften einen Zufluchtsort sucht. Eine städtische Schnelllebigkeit, die das Gefühl des Alleinseins in einer feindlichen Welt erzeugt, macht den Einzelnen anfällig sich diesen Gurus und ihren Insti-

⁴⁴⁰ Vgl. Billig ⁵2004. Billig, der sich in seiner Monographie in erster Linie auf einen US-amerikanischen Nationalismus bezieht, definiert den Begriff als eine Form des Nationalismus, der die Bürger einer Nation täglich in einer für sie nicht wahrnehmbaren Form an ihre Nationalität erinnert. „The metonymic image of banal nationalism is not a flag which is being consciously waved with fervent passion; it is the flag hanging unnoticed on the public building (Billig ⁵2004, 8).“

⁴⁴¹ Vgl. Nanda 2009, 139-144.

⁴⁴² Vgl. Nanda 2009, 99-101.

tutionen anzuschließen, die vorgeben gegen diese Entwicklung gerichtet zu sein.⁴⁴³ Gleichzeitig ist es gerade dieser Teil der indischen Bevölkerung, der seine existentielle Sicherheit und seinen materiellen Wohlstand mit Religiosität verbindet. Diese Tatsache machen sich Gurus, wie Śrī Śivakumāra Svāmīji zu eigen, die durch ihre Lehre eine soziale Sicherheit suggerieren. Das vedische Opfer wird hier lediglich als ein Instrument eingesetzt, welches die Gläubigen auf den Opferplatz rufen soll, wo man diesen auf geschickte Weise vermittelt, wie sie mit Hilfe der Religion Probleme des Alltags lösen könnten. Tatsächlich steckt hier jedoch ein individuelles Interesse eines angeblich religiösen Lehrers im Vordergrund.

3.3.2 Re-ritualisierung des vedischen Opfers

Während indische Intellektuellenkreise im 19. Jahrhundert vornehmlich daran interessiert waren eine Essenz des Hinduismus in neo-vedantische Begriffe zu fassen und rituelle Praktiken bestenfalls, wie im Falle Dayānada Sarasvatī, als ein die Gemeinschaft stärkendes und erweiterndes Element eingesetzt wurden, erfahren gegenwärtig insbesondere *yajñas*, *pūjās* oder *yātrās* eine regelrechte Revitalisierung. Eine entritualisierte, philosophisch geprägte Form des Hinduismus, die frühere Eliten angesprochen hat, scheint den religiösen Bedürfnissen der heutigen indischen Gesellschaft, insbesondere der Mittel- und Oberschicht, nicht mehr Genüge zu tragen. Diese ist vielmehr auf der Suche nach einem direkten Zugang zu den Göttern, die unmittelbar auf ihre Gebete und ihre Anliegen reagieren sollen. Philosophische Aspekte werden heute in erster Linie herangezogen, um eine kulturelle Überlegenheit hervorzukehren, die sowohl im hindunationalistischen Kontext als auch als Beweismittel für eine „vedische Wissenschaft“ und damit verbundene spirituuell-esoterisch geprägte Formen des Hinduismus in Erscheinung treten.⁴⁴⁴

Wenngleich eine Verbindung zwischen Religion und Moderne zunächst widersprüchlich erscheinen mag, so vollzieht sich in der heutigen indischen Gesellschaft der Wechsel zwischen dem profanen und dem sakralen Leben nahezu unbemerkt. Hier tritt hervor, was Milton Singer in den 1970er Jahren als „kulturellen Metabolismus“ bezeichnete, der es der indischen Gesellschaft erlaubt Religion und Wissenschaft zwei voneinander getrennten Sphären zuzurechnen. Geprägt durch eine Gesellschaft, in welcher Mitglieder verschiedener Kasten (*jāti*) unterschiedlichen kulturellen Normen unterliegen, verfügen sie über ein Gespür, welches sie weitaus kontextsensitiver macht, als die pauschalisierenden Tendenzen Angehöriger anderer Religionen und gar der modernen Wissenschaft. Singer ist überwältigt von der Fähigkeit moderner Inder das zu selektieren, was sie sowohl aus ihrem traditionellen religiös geprägten Leben als auch von der modernen wissenschaftlichen Welt gebrauchen können und dieses in ihren gegenwärtigen Lebensstil einbinden. Was folgt ist zweifellos eine Hybridisierung von Tradition und Moderne, die den Schlüssel zu Indiens Modernisierung darstellt.⁴⁴⁵ So ist die Idee religiöse Traditionen und moderne Vor-

⁴⁴³ Varma 1998, 138.

⁴⁴⁴ Vgl. Nanda 2009, 73-75.

⁴⁴⁵ Vgl. Singer 1972.

stellungen als separate Bereiche zu betrachten und diese zu vermischen, wann und wie es nötig ist, keinesfalls neu. Neuartig ist jedoch eine damit einhergehende Re-ritualisierung des vedischen Opferrituals.⁴⁴⁶

Bereits in der von Svāmī Dayānanda Sarasvatī dargelegten Ritualstruktur ist eine erste Tendenz dieser Entwicklung zu erkennen. So kombinierte er eine Reihe von Opfersequenzen, die sowohl dem häuslichen (*grhya*) als auch dem öffentlichen (*śrauta*) Ritual entspringen, was einerseits eine gewisse Vertrautheit mit diesem neu-vedischen Opfer sicherstellen sollte, andererseits, durch die Aufnahme verschiedener aus dem *śrauta*-Opfer bekannter Elemente, eine Bedeutungsverstärkung dieser Ritualhandlung erzeugte. Bereits Dayānanda Sarasvatī schuf hier eine hybride Form des vedischen Opferrituals, deren Absicht in erster Linie eine Vereinnahmung der breiten Masse war.

Deutlicher wird der Aspekt der Re-ritualisierung, wirft man einen Blick auf heutige Intentionen des vedischen Opfers. So werden diese, wie in den vorangehenden Kapiteln gezeigt wurde, mit globalen Umweltproblemen in Verbindung gesetzt oder in den Kontext global-politischer Kontroversen gestellt (Abb. 18). Das vedische Opfer wurde hier nicht, wie man angesichts zahlreicher Säkularisierungstheorien hätte vermuten können, aus der indischen Gesellschaft verdrängt, vielmehr wurde es modernisiert und einer zeitgemäßen Thematik angepasst.

Höchst unerwartete Ausmaße nimmt die Hybridisierung in Śrī Bālak Yogeśvara Dās Jī Mahārājs Form des vedischen Opfers an. Bālak Yogeśvara, der Sikhs, ebenso wie Jains und Buddhisten, auf dem Opferplatz akzeptierte und gar aktiv teilnehmen lies, öffnete das Ritual neuen Glaubensgemeinschaften, denen das vedische Opfer in früheren Zeiten gänzlich verwehrt blieb. Diese Form der Re-ritualisierung, die hier als eine Toleranz seitens des Opferveranstalters vermittelt wird, verfolgt letztlich eine klare Strategie. So werden alle auf dem indischen Subkontinent entstandenen Religionen herangezogen, um eine nationale Gemeinschaft zu erzeugen, deren Zusammenschluss einzig und allein gegen Religionen wie den Islam und das Christentum gerichtet ist.

⁴⁴⁶ Vgl. Nanda 2009, 72-73.


ಮಹಾವತಾರ್ ಬಾಬಾಜಿ ಫೌಂಡೇಷನ್
MAHA AVATAR BABAJI FOUNDATION

ಮದರ್ ಸೋನಿಯಗಾಂಧಿಜೀ ವರ್ಲ್ಡ್ ವೆಲ್‌ಫೇರ್ ಕಮಿಟಿ
MOTHER SONIAGANDHIJI WORLD WELFARE COMMITTEE



ಶ್ರೀ ಪ್ರತ್ಯಂಗಿರಾದೇವಿ
ಪ್ರಪಂಚದ ಅಣು ಬಾಂಬ್ ನಿಷ್ಕೇಯಗೊಳ್ಳಲು
ಮತ್ತು 2012 ರಂದು ಪ್ರಪಂಚದ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ
“ಶ್ರೀ ಪ್ರತ್ಯಂಗಿರಾದೇವಿ ಮಹಾಯಾಗ”
ಏರ್ಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.
ದಿನಾಂಕ 1-3-2011
ಸ್ಥಳ : ಶಂಕರಮಠ (ಗ್ರನ್ಡ್ ಹೌಸ್ ಎದುರು)
ಮೈಸೂರು



Secure from Nuclear Distruction & Shutdown Nuclear Bombs around the World on 2012
“Sree Pratyangira Maha Yaga”
conducted on 1st March 2011, Venue : Shankarmutt, (Near Gun House), Mysore
to give awareness about the Nuclear the Museum inauguration on 1st & 2nd March 2011



Mr. Umesh Goyal
Deputy Commissioner Mysore



A. Amithaab
Supremo President



Zuhair M.H.
Minister of Palestine



Hon. J. Selvon
Member of Parliament
Sri Lanka



Hon. J. Yogeswaran
Member of Parliament
Sri Lanka



Hon. J. Rezwan
All India Youth General
Secretary Congress



Mr. Gajananndh
Mumbai



Sri Elaya Alvar
Mysore



Girijananda Mataji
Mumbai



Mr. Kalegowda
Kadakola



Mr. Javaregowda
Jilla Panchayath Member
Kadakola, Mysore



Mr. Nehru
Chennai



Mr. Raghu Ram
Brahmana Maha Sabha
Mysore



Mr. S.L. Nagendra
Prasad
Brahmana Maha Sabhagathi
Mysore



Mr. Prabhu Shankar
Social Worker

ಸರ್ವಲಿಂಗಾ ಸುಸ್ವಾಗತ All are welcome

Abbildung 18: Werbeplakat eines vedischen Opfers (*mahāyajña*) zum Schutz vor nuklearer Bedrohung.

3.3.3 Neuerfindung des vedischen Opfers

Wie Mirā Nanda bereits darlegte, verfügen alle Gesellschaften über Traditionen, die von Generation zu Generation weitergegeben werden und einen gewissen Grad an Vertrautheit schaffen. Gesellschaften, die jedoch einem raschen Wandel unterworfen sind, fehlt diese Familiarität, was nicht selten dazu führt, dass sie „neue Traditionen“ erfinden, die auf Altem aufgebaut oder aus alten Elementen, die im kulturellen Gedächtnis einer Gesellschaft verankert sind, neu zusammengefügt werden:

All societies have traditions, a set of myths, symbols, and practices passed down from generation to generation, which provide a certain degree of comfort that comes from familiarity. Societies undergoing rapid change, however, do not have the luxury of enjoying the psychological comfort that real traditions can provide because the social patterns for which the tradition made sense no longer exist. These societies end up inventing „traditions“, quite like museum shops manufacture „antiques“. Invented traditions are new symbols and rituals grafted on to the old ones, or are crafted afresh out of the store of ancient materials stored in the cultural memory of a society (Nanda 2009, 75).

Das Besondere an diesen „erfundenen Traditionen“ ist, nach Eric Hobsbawm und Terence Ranger, dass nicht nur Symbole und rituelle Praktiken neu erfunden werden, sondern diese in eine neugeschaffene historische Kontinuität eingebettet werden.⁴⁴⁷

Hiermit beschreiben sowohl Nanda als auch Hobsbawm und Ranger eine Entwicklung, die im Kontext des vedischen Opfers wiedergespiegelt wird. Am deutlichsten tritt diese im von der All World Gāyatrī Parivār (AWGP) praktizierten Pferdeopfer (*aśvamedha*) in Erscheinung. Während man auf eine traditionell hoch angesehene Form des vedischen *śrauta*-Opfers zurückgreift, die jedoch angesichts moderner gesellschaftlicher Überzeugungen weder als Mittel zur kriegerischen Expansion noch als tatsächlich praktiziertes Tieropfer ausgeführt werden soll, reinterpretiert man diese ursprüngliche Form des vedischen Opfers kurzer Hand, indem man sie als Mittel zum Erhalt eines ökologischen Gleichgewichts definiert.⁴⁴⁸ Gleichzeitig wahrt man, durch eine Betonung einer vermeintlich früheren Fehlinterpretation, eine historische Kontinuität. Faktisch wird hier eine neue Form des vedischen Opfers geschaffen, die – mit Ausnahme einer aus der vedischen Zeit übermittelten Begrifflichkeit – keine Parallele zum Pferdeopfer früherer Zeiten aufweist. Die Neuerfindung dieser rituellen Tradition spielt bei der Identitätsfindung der modernen indischen Gesellschaft eine bedeutende Rolle. Zum einen dient sie einer Differenzierung von anderen nicht-hinduistisch geprägten Bevölkerungsgruppen, zum anderen drückt sie eine vorherrschende Angst dieser Gesellschaftsschicht aus, im Zuge einer nationalen und globalen Homogenisierung ihre eigene Identität zu verlieren.

Auch das von Śrī Śivakumāra Svāmīji propagierte „Śrī Mahālakṣmī Havana“ kann als neu-erfundene Form des Opferrituals betrachtet werden. Wenngleich die eigentliche Opferhandlung in

⁴⁴⁷ Hobsbawm 1983, 1.

⁴⁴⁸ Vgl. Kapitel 3.2.1.5.

enger Anlehnung an die von Svāmī Dayānanda Sarasvatī dargelegte Ritualstruktur vollzogen wird, wird das Opfer in einem völlig neuen rituellen Kontext vollzogen, der in erster Linie durch die Rahmenhandlung deutlich wird. So fußt diese Form des Opferrituals auf religiöser Moral, indem man zunächst um Spendengelder zur Unterstützung sozial Benachteiligter und Schwacher bittet, die dann wiederum, unter dem Deckmantel der weiteren Spendenakquirierung, in das Opferritual fließen. Śivakumāra, der sich hier als Beschützer und Versorger der städtischen Armen darstellt, nutzt diesen Ansatz für seine eigene expansive Strategie. Indem er am Ende des Rituals allen Anwesenden einen von Lakṣmī geweihten Geldschein überreicht, kreiert Śivakumāra einerseits ein neues abschließendes rituelles Element, andererseits bringt er damit alle Anwesenden in eine gesellschaftliche Interdependenz, die einen jeden Empfänger, im Falle eines sozialen Aufstiegs, zu einer künftigen Gegengabe verpflichtet. Insgesamt gelingt es Śivakumāra, unter dem Deckmantel der Wohltätigkeit, ein Opferritual nach vordergründlich persönlichen Interessen zu gestalten. Was sich zunächst nach einem einseitigen Unterfangen anhört, ist gleichfalls für die Teilnehmer am Ritual von Interesse. Allein die Tatsache, dass man am Ritual teilhaben kann und durch die bereitwillige Gabe von Spendengeldern seine eigene gesellschaftliche Position gegenüber ärmeren Teilen der Gesellschaft untermauert, versieht das von Śivakumāra geschaffene Ritual mit einer gewissen Exklusivität, die offensichtlich zu dessen Attraktivität beiträgt. Die hier neu erfundene Form des vedischen Opfers verdeutlicht, dass auch neue Formen des Opferrituals durchaus alte Elemente aufweisen können. Diese können jedoch nur erfasst werden, wenn man das Ritual in seiner gesamten Entwicklung betrachtet. Neue rituelle Sequenzen dienen hierbei meist einer strategischen Überlegung des „Ritualmachers“, die eine Inklusion oder Exklusion einer gesellschaftlichen Schicht bewirken soll und meist ein von der ursprünglichen Intention des Rituals abweichendes Ziel verfolgt.

4. Das vedische Opfer in Europa

Das folgende Kapitel wird einen Blick auf die Praxis des vedischen Opfers in Europa werfen. In diesem Kontext wird jedoch nicht die rituelle Praxis einer in der Diaspora lebenden hinduistischen Bevölkerungsschicht im Fokus stehen, wie sie beispielsweise in Frederick M. Smiths Artikel *Indra Goes West: Report on a Vedic Soma Sacrifice in London in July 1996* (2000) beschrieben worden ist, sondern vielmehr soll die Rolle des Rituals und dessen Praxis in einem nicht-hinduistischen Kontext betrachtet und analysiert werden.

Mit Indiens Unabhängigkeit im Jahr 1947 trat eine westlich orientierte Form des Hinduismus in Erscheinung, die als „Guruismus“ bezeichnet werden kann. In jener Zeit begannen religiöse Führer, wie etwa Bhaktivedānta Svāmī Prabhupāda (1896-1977), Maharṣi Maheś Yogī (1918-2008) und Satya Sāi Bābā (1926-2011), sowohl in Indien als auch im Westen, Schüler anzuziehen und Gemeinschaften herauszubilden, die durch eine gemeinsame Doktrin und gemeinsame rituelle Praktiken zusammengehalten wurden.⁴⁴⁹ Das erste Auftreten des vedischen Rituals in westlichen Gemeinschaften war daher nur eine Frage der Zeit. Frederick M. Smith beobachtete treffend:

While most of the remaining pockets of traditional ritualists are being threatened by new and powerful current, namely the attraction of Westernization, promising new developments within the institution of Vedic sacrifice are rising in various parts of India. These developments, as has been the case for thousands of years, are again in response to the changing religious and social environment. Simultaneously, and not without reverberations within the world of *śrauta* ritual, Indians and Westerners who do not participate in the ritual are taking a great interest in it (F. M. Smith 1987, 8-9).

Mit dem Transfer dieses Rituals in eine neue europäische Öffentlichkeit soll sich das folgende Kapitel befassen, wobei der Fokus auf der Lehre und Praxis des Yoga Vidya e.V. und des Homahofs Heiligenberg liegen wird, wo nahezu täglich vedische Opfer in unterschiedlicher Form praktiziert und in Workshops gelehrt werden.

4.1 Das vedische Opfer im Kontext einer europäischen Wellnessbewegung

Die moderne Wellnessbewegung, die sich aus den USA kommend seit den 1980er Jahren in Europa ausbreitet, hat seit ihrer Gründung zu einer breiten Segmentierung geführt.⁴⁵⁰ Während der Begriff „Wellness“ zunächst lediglich als „Entwicklung eines ganzheitlichen Verständnisses über Gesundheit und Wohlbefinden des Menschen [...] sowie Umsetzung desselben in Form eines persönlichen Lebensstils mit dem Ziel eines größtmöglichen individuellen Wohlbefindens (Kyrer & Populorum 2008, 35)“ verstanden wurde, werden seit den 1980er Jahren Bereiche aufgegriffen, die außerhalb des gesundheitsmedizinischen Kontextes liegen und in eine alternativmedizinische, esoterische

⁴⁴⁹ Michaels 1998, 64; Esposito, Fasching & Lewis 2008, 332.

⁴⁵⁰ Der „Wellness-Begriff“ wurde erstmals in den 1950er Jahren von Halbert L. Dunn im Rahmen eines Diskussionsbeitrags für ein neues Gesundheitskonzept erwähnt. Vgl. Dunn 1959.

und religiöse Richtung gehen.⁴⁵¹ Welche Rolle hierbei das vedische Opfer (*yajña*) spielt soll in den folgenden Abschnitten erläutert werden.

4.1.1 Das vedische Opfer des Yoga Vidya e.V.

Tradition und Entwicklung des Yoga Vidya e.V.

Der Yoga Vidya e.V., der als „gemeinnützig anerkannter, nicht kommerzieller Verein mit dem Ziel, Raum zu schaffen, um den Yoga zu leben und weiterzugeben“ charakterisiert wird, lehrt, nach eigenen Angaben, „den seit Jahrhunderten bewährten klassischen, ganzheitlichen Yoga in der Tradition von Svāmī Śivānanda Sarasvatī und Svāmī Viṣṇudevānanda Sarasvatī, in der Interpretation und Weiterentwicklung von Sukadev Volker Bretz.“⁴⁵² Diese Form des Yoga, die eine Kombination verschiedener Yogapraktiken darstellt,⁴⁵³ hat zum Ziel, möglichst viele Menschen zu inspirieren, um – wie Bretz formuliert – „Menschen zu helfen gesund zu werden [...] [und] mit sich selbst und ihrer Umwelt besser zurechtzukommen.“⁴⁵⁴ Damit knüpft Bretzs Konzept unmittelbar an die frühe Grundkonzeption der Wellnessbewegung an, die ihr Interesse auf gesundheitsmedizinische Aspekte zur Verbesserung eines individuellen Lebensstils setzte. Den Yoga nutzte er in diesem Zusammenhang als ein Bindeglied zwischen dieser auf Gesundheit fokussierenden Bewegung und einer in Deutschland populären Form der indisch-mystisch geprägten „Alltagsoterik“.⁴⁵⁵ Um seine eigene Lehre zu rechtfertigen, verweist Bretz auf seinen Guru Svāmī Viṣṇudevānanda Sarasvatī, der wiederum von Svāmī Śivānanda Sarasvatī, dem Begründer der Divine Life Society, ausgebildet worden ist.

Svāmī Śivānanda Sarasvatī, der 1887 als Kuppusvāmī Iyer im südindischen Pattamadai (Tamil Nadu) geboren wurde, wuchs in einer brahmanischen Familie auf und besuchte eine christliche Missionsschule. Verschiedene Quellen berichten, dass er sich schon in seiner Kindheit und Jugend als äußerst freigiebig und hilfsbereit zeigte. Nach seinem Schulabschluss studierte Śivānanda am Tanjore Medical Institute Medizin und wurde in verschiedenen Krankenhäusern tätig. Gleichzeitig begann er die medizinische Zeitschrift *Ambrosia* zu publizieren, in welcher er unter verschiedenen Pseudonymen schrieb, was der Zeitschrift ein möglichst wissenschaftliches Erscheinungsbild verleihen sollte. 1913 reiste Śivānanda nach Malaysia, wo er Leiter des Senawang Estate Hospitals wurde und durch harte und erfolgreiche Arbeit schnell an Ansehen gewann. In dieser Zeit begann Śivānanda ein religiöses Interesse zu entwickeln. Er fing an, die Lehren

⁴⁵¹ Vgl. Kyrer & Populorum 2008, 35.

⁴⁵² Vgl. Yoga Vidya e.V. 1998-2012a, URL: <http://www.yoga-vidya.de/netzwerk/yogavidyao/der-verein.html> (26.04.2013).

⁴⁵³ Der von Seiten des Yoga Vidya e. V. gelehrte Yoga stellt gemäß dem vom Berufsverband Deutscher Yogalehrer publizierten Lehrbuch *Der Weg des Yoga: Handbuch für Übende und Lehrende* (52007) eine Kombination aus Hāṭhayoga, Kuṇḍalinīyoga, Bhaktiyoga, Rājayoga, Jñānayoga und Karmayoga dar.

⁴⁵⁴ Vgl. Yoga Vidya e.V. 2013, URL: http://wiki.yoga-vidya.de/Sukadev_Volker_Bretz (26.04.2013).

⁴⁵⁵ Vgl. Rademacher 2009, 47-50.

Śaṅkarācāryas und Vivekānandas zu lesen und beschäftigte sich mit der Literatur der Theosophischen Gesellschaft sowie der Bibel. Zudem studierte er die Bhagavadgītā, das Mahābhārata und das Rāmāyaṇa sowie das Bhāgavatapurāṇa. 1923 kehrte Śivānanda nach Indien zurück und brach zu einer Pilgerreise auf, die ihn 1924 nach Rishikesh führte, wo er schon bald von Svāmī Viśvānanda Sarasvatī initiiert wurde und den Namen Svāmī Śivānanda Sarasvatī erhielt. Doch sollte Viśvānanda im weiteren Verlauf keine große Rolle in seinem Leben spielen. Die kommenden Jahre verbrachte Śivānanda in Svarg Āśram, wo er meditierte, die vedischen Schriften studierte und Yoga praktizierte. Wenngleich Śivānanda mit seiner Initiation dem weltlichen Leben entsagte, verfügte er dennoch über Ersparnisse aus seiner Zeit in Malaysia, die er nutzte, um 1927 in Lakshmanjhula eine gemeinnützige Apotheke aufzubauen. 1936 gründete er die Divine Life Society und sammelte rasch zahlreiche Schüler und Anhänger um sich, was vermutlich auf den professionellen Vertrieb seiner Publikationen und die Platzierung zahlreicher Artikel in populären Zeitungen und Magazinen zurückzuführen war. 1940 wurde die Organisation bereits von 200 aus der gebildeten Mittel- und Oberschicht stammenden Mitarbeitern unterstützt, die Śivānanda bei der Produktion seiner Schriften halfen, Briefe von Hilfesuchenden beantworteten, Essen in der Küche des Āśrams für Bewohner und Besucher zubereiteten, im angegliederten gemeinnützigen Krankenhaus arbeiteten und ayurvedische Medikamente fertigten und verkauften. Zu seinen bedeutendsten Schülern gehörten Svāmī Paramānanda, Svāmī Svarūpānanda und Svāmī Cinmayānanda. In den kommenden Jahren erweiterte die Divine Life Society ihren Einfluss kontinuierlich. So gründete Śivānanda 1945 die All World Religions' Federation und 1947 die All World Sadhus' Federation, ehe er 1953 das World Parliament of Religions in seinem Āśram in Rishikesh einberief. Um die spirituellen Aspekte der Organisation hervorzuheben, eröffnete er bereits 1948 die Yoga Vedānta Forest Academy und kurze Zeit später die Yoga Vedānta Forest Academy Press, die 1959 durch das Śivānanda Literature Dissemination Committee ergänzt wurde. Bis zu seinem Tod im Jahr 1963 konsolidierte Śivānanda mit der Divine Life Society eine der erfolg- und einflussreichsten Organisationen in Indien. Seine Nachfolge übernahm Svāmī Cinmayānanda, der die Tätigkeiten der Divine Life Society in einen zunehmend politischen Fokus stellte und diese als Komplementierung der indischen Regierungsarbeit verstand. Ein besonderes Augenmerk schenkte Cinmayānanda hierbei dem medizinischen Bereich und bewarb, als Fürsprecher des Yoga, eine nationale Gesundheit. Ebenso wurde die Organisation im Bildungssektor aktiv, indem sie ländliche Schulen und Studenten aus armen Gesellschaftsschichten unterstützte. Durch diese und zahlreiche andere wohltätige Aktivitäten weitete der Śivānanda Āśram seinen Einfluss gezielt aus und gewann stetig neue Anhänger hinzu. Allein bis 1986 wurden 226 Zweigstellen geschaffen, von denen 21 im Ausland gelegen sind.⁴⁵⁶

Die Ausweitung der Organisation in den Westen erfolgte in den 1950er Jahren, als erste Vertreter der Divine Life Society nach Nordamerika und Europa reisten, um dort mit Hilfe west-

⁴⁵⁶ Informationen zum Leben Svāmī Śivānanda Sarasvatīs finden sich in: McKean 1996, 164-184; Berufsverband der Yoga Vidya Lehrer e. V. 1999; Berufsverband Deutscher Yogalehrer ⁵2007, 58-59; Yoga Vidya e.V. 1998-2012e, URL: <http://www.yoga-vidya.de/center/haus-bad-meinberg/yoga/tradition/swami-sivananda.html> (26.04.2013); Yoga Vidya e.V. 1998-2012g, URL: <http://www.yoga-vidya.de/gemeinschaft/unsere-tradition.html> (26.04.2013).

licher Anhänger erste Zweigstellen zu errichten. Eine der Schlüsselfiguren dieser Bewegung war Svāmī Viṣṇudevānanda Sarasvatī. Viṣṇudevānanda, der 1927 in Kannimangalam (Kerala) als Kuttan Nāyar geboren wurde, wuchs in ärmlichen Verhältnissen auf. Um eine wissenschaftliche Ausbildung erhalten zu können, schloss er sich 1944 der indischen Armee an. Hier kam er erstmals mit einem Schriftstück Śivānandas in Berührung, welches ihn so beeindruckte, dass er nach Rishikesh zu reisen beschloss. Überwältigt von der Begegnung mit Śivānanda verließ er 1946 die Armee, um sich im Śivānanda Āśram niederzulassen und einer intensiven Yogaausbildung zu unterziehen. Hier wurde er 1949 von Śivānanda initiiert und hieß fortan Svāmī Viṣṇudevānanda Sarasvatī. In den 1950er Jahren wurde er Lehrer an der Yoga Vedānta Forest Academy und erhielt von Śivānanda den Auftrag in den Westen zu reisen, um dort die Lehren des Vedānta zu verbreiten. So verließ Viṣṇudevānanda im Jahr 1957 Indien, um sich, nach einem kurzen Aufenthalt in New York, in Montreal niederzulassen und dort mit dem Śivānanda Yoga Vedānta Zentrum einen neuen Hauptsitz des Śivānanda Āśrams zu gründen. Als sich erste Erfolge einstellten, expandierte er und gründete 1961 das erste Śivānanda Āśram Yoga Camp in Val Morin, Quebec. Bis 1977 errichtete er weitere Camps in Woodbourne (New York), Grass Valley (Kalifornien) und Nassau (Bahamas). Viṣṇudevānanda wurde zu einem herausragenden Geschäftsmann, dem es gelang, innovative Wege des Yoga zu vermarkten und tausende von Menschen im Westen in die allgemeinen Grundsätze des Yoga, wie sie von der Divine Life Society gelehrt wurden, einzuführen. Eine 1989 während eines Sommertrainingsprogrammes in Val Morin erstellte Statistik verdeutlicht, dass insbesondere Fachkräfte des Gesundheitswesens, Psychologen, Krankenschwestern und -pfleger, Künstler und Studenten aus aller Welt von diesem Angebot Gebrauch machten. Zudem eröffneten wiederum zahlreiche Schüler Viṣṇudevānandas Yogazentren in anderen Städten, wie beispielsweise das Center for Yoga in Los Angeles, das White Lotus Center in Santa Barbara oder der Yasodhara Ashram in Burnaby. Inzwischen haben sich mehr als zwanzig Śivānanda Yoga Vedānta Zentren etabliert, in welchen nach dem Vorbild Viṣṇudevānandas Yoga-Lehrer ausgebildet werden.⁴⁵⁷

In eben diese Tradition reiht sich Sukadev ein, der 1963 als Volker Bretz in Bingen geboren wurde und aufwuchs. Von 1980 bis 1983 studierte er Betriebswirtschaftslehre und Psychologie und beendete das Studium nach nur fünf Semestern als Diplomkaufmann. Bereits während seines Studiums begann er im Śivānanda Yogazentrum in München regelmäßig Yoga zu praktizieren. Eine erste Ausbildung als Yoga-Lehrer absolvierte er 1981 in den USA bei Svāmī Viṣṇudevānanda. Ein Jahr später setzte Bretz den Unterricht in Kanada fort, den er als „Master of Yoga“ beendete. Nach seinem Studium der Betriebswirtschaftslehre wurde er Vollzeit-Mitarbeiter in verschiedenen Śivānanda Yogazentren und lehrte unter anderem in München, Wien, Genf, Los Angeles, Paris und London. 1985 nahm er den Namen Svāmī Sukadevānanda an. Nur drei Jahre später wurde er Viṣṇudevānandas persönlicher Assistent und Leiter des Śivānanda Yogazentrums in Val Morin.

⁴⁵⁷ Informationen zum Leben Svāmī Viṣṇudevānanda Sarasvatī finden sich in: Leviton 1990, 53-55; Berufsverband der Yoga Vidya Lehrer e. V. 2010; Yoga Vidya e.V. 1998-2012f, URL: <http://www.yoga-vidya.de/center/haus-bad-meinberg/yoga/tradition/swami-vishnu-devananda.html> (26.04.2013); Yoga Vidya e.V. 1998-2012g, URL: <http://www.yoga-vidya.de/gemeinschaft/unsere-tradition.html> (26.04.2013).

Hier begann er, nach eigenen Angaben, in Zusammenarbeit mit der Universität Prag wissenschaftliche Untersuchungen über die Wirkung von Yogapraktiken durchzuführen. 1989 wurde er Leiter des Śivānanda Yogazentrums in New York, ehe er von 1989 bis 1991 in Los Angeles lehrte. 1990 verlieh ihm Viṣṇudevānanda den Titel Ācārya Matsyendranāth und ernannte ihn damit zu seinem Nachfolger. Dennoch verließ Sukadev 1991 das Śivānanda Yogazentrum, um einen lebensnahen Yoga zu leben und zu lehren. 1992 reiste er durch die USA, Israel und Indien, wobei er mehrere Wochen im Śivānanda Āśram in Rishikesh verbrachte und, nach eigenen Angaben, die Vision hatte, in Deutschland Yogazentren eröffnen zu wollen.⁴⁵⁸ Zurück in Deutschland eröffneten Volker Bretz und Eva-Maria Kürzinger 1992 das erste Yoga Vidya Zentrum in Frankfurt am Main, in welchem sie täglich Yoga- und Meditationskurse anboten und erste Wochenendseminare durchführten. Bretz entwickelte verschiedene Yoga-Reihen, wie beispielsweise die „Yoga Fitness Reihe“, in welcher er Yoga mit Erkenntnissen der modernen sportmedizinischen Trainingslehre verband, oder eine Yoga-Reihe „Yoga für den Rücken“, in der er Übungen nach orthopädischen Gesichtspunkten abwandelte. Zudem erarbeitete er ein Konzept, welches Yoga mit Erkenntnissen und Techniken westlicher Psychologie, Psychotherapie, Sportmedizin und Fitnesstraining verband und das schon bald die Grundlage vieler Yoga-Ausbildungen darstellen sollte. Ganz in der Tradition Śivānandas gründete Bretz 1994 den Yoga Vidya Verlag, in welchem er Kassetten, Videos, CDs und Bücher zum Thema Yoga publizierte. 1995 wurden der Yoga Vidya e.V. und der Bund der Yoga Vidya Lehrer e.V. (BYV) gegründet, in welchem sich die Mitglieder zum Ziel setzten, Yoga zum Wohl der Menschen zu lehren. 1996 entstand eine erste Zweigstelle in Koblenz und ein erster Āśram in Oberlahr (Westerwald), in welchem ein umfangreiches Kursprogramm angeboten wurde, das von Yoga- und Meditationskursen, bis hin zur Einführung in indische Yoga-Schriften und westliche Medizin, Seminare zur Stressbewältigung, spirituelle und künstlerische Veranstaltungen, sowie die Einweisung in die Praxis indischer Rituale reichte. Von 1998 bis 2000 besuchte Bretz mehrmals den Śivānanda Āśram in Rishikesh, wo er Sanskrit studierte und das Rezitieren klassischer indischer Schriften erlernte. Parallel eröffnete er zahlreiche Yogazentren in Deutschland. 2002 nahm Bretz Āyurveda-Seminare in das Kursangebot auf und bot erstmals eine Ausbildung zum Gesundheitsberater an. Nur ein Jahr später gründete er den Berufsverband der Yoga Vidya Gesundheitsberater, Kursleiter und Therapeuten (BYVG) und die European Federation of Yoga Teachers Association (EFYTA). Zudem wurde der Yoga Vidya Verlag in die Yoga Vidya GmbH umgewandelt. Seit Oktober 2003 liegt der Hauptsitz des Vereins im „Haus Yoga Vidya“ in Bad Meinberg, in welchem etwa 100 Mitarbeiter und zahlreiche externe Seminarleiter und ehrenamtliche Helfer tätig sind. Ein weiterer Āśram entstand 2008 im an der Nordsee gelegenen Horemersiel. Im Jahr 2009 erwarb Bretz die an das „Haus Yoga Vidya“ in Bad Meinberg angrenzende Parkklinik, in welcher er mit dem Seminarhaus Shanti einen Yoga-Campus und einen Bereich für Yogatherapie einrichtete. Inzwischen bietet das Seminarhaus, das 2011 eröffnet wurde, ein Retreatzentrum als Ort der Stille und Einkehr sowie einen Bereich für Kinder an, der als

⁴⁵⁸ Vgl. Yoga Vidya e.V. 1998-2012d, URL: <http://www.yoga-vidya.de/center/haus-bad-meinberg/yoga/tradition/sukadev-bretz.html> (26.04.2013); Yoga Vidya e.V. 1998-2012g, URL: <http://www.yoga-vidya.de/gemeinschaft/unsere-tradition.html> (26.04.2013).

Ganesha-Kinderwelt bezeichnet wird. Gegenwärtig findet man deutschlandweit sieben vereins-eigene Yogazentren und 90 kooperierende Einrichtungen, mit 160 hauptberuflichen Mitarbeitern und etwa 400 ehrenamtlichen Yoga-Lehrern. Darüber hinaus betreibt der Yoga Vidya e.V. ein Seminarhaus in den Niederlanden und in der Schweiz. Das „Haus Yoga Vidya“ in Bad Meinberg gilt, nach Angaben des Vereins, heute als europaweit größter Yoga-Āśram und größte Ausbildungsstätte für Yoga-Lehrer.⁴⁵⁹

Ausbildung zum Thema „Indische Rituale“

Für die vorliegende Arbeit ist nun von Interesse, dass der Yoga Vidya e.V. nahezu täglich das vedische Opfer praktiziert und dieses in einer mehrtägigen Ausbildung lehrt. Eine Einweisung in die Praxis verschiedener indischer Rituale fand vom 26. Dezember 2010 bis 2. Januar 2011 statt, im Laufe derer die Durchführung des Feuerrituals (*homa*), der Verehrungszeremonie (*pūjā*) und der Rezitation (*jāpa*) gelehrt wurde, um den Teilnehmern das Wissen zu vermitteln, welches nötig ist, um diese Rituale entweder im privaten Bereich oder in anderen Yoga-Zentren ausführen zu können. Geleitet wurde der Kurs von Sukadev Volker Bretz und seinem Schüler Sītārām Kube, der seit mehreren Jahren als Yogalehrer und Ausbilder für den Yoga Vidya e.V. tätig ist und der, neben der Mantrarezitation und dem Ausführen verschiedener Rituale, Naturerlebnis- und Wanderseminare zu seinem Spezialgebiet zählt.⁴⁶⁰ Besucht wurde die Veranstaltung von zwölf Teilnehmern, die bereits in der Vergangenheit zahlreiche Ausbildungen absolviert hatten und dem Yoga Vidya e.V. größtenteils seit mehreren Jahren eng verbunden waren. Bemerkenswert war, dass kaum einer der in diesem Seminar Anwesenden mit seinem tatsächlichen Namen in Erscheinung trat, sondern man sich mit einem aus dem Sanskrit kommenden „spirituellen Namen“ vorstellte, der den Mitgliedern zuvor im Rahmen eines Namensgebungsrituals verliehen worden ist.

Der Unterrichtsaufbau dieses Seminars gestaltete sich in einer für den Yoga Vidya e.V. typischen Art und Weise. So fand am Abend des Ankunftsstages für die Kursteilnehmer zunächst eine Einführung in die grundlegenden Regeln des Hauses statt, welche in Anlehnung an das Leben in einem indischen Āśram den Verzicht auf Alkohol-, Tabak- und Drogenkonsum sowie auf Fleisch-, Fisch- und Eierverzehr forderten. Ebenso wurde darauf hingewiesen, dass von jedem Teilnehmer erwartet werde, dass er täglich mindestens eine Yogastunde absolviere, morgens und abends meditiere, sich am Mantrasingen beteilige und täglich 45 Minuten im Haus bei alltäglichen Arbeiten helfe, was man als *karma yoga* bezeichnete. Die Einhaltung dieser Regeln und die Teilnahme an allen Programmen galt als Pflicht, um das gebuchte Seminar mit einem Zertifikat abschließen zu können. Erst jetzt ging man zur Vorstellung des eigentlichen Kursprogramms über und wies die Kursteilnehmer in die Planung der folgenden Woche ein. Die folgenden Tage verliefen im Großen

⁴⁵⁹ Vgl. Yoga Vidya e. V. 2012; Yoga Vidya e.V. 1998-2012b, URL: <http://www.yoga-vidya.de/netzwerk/yogavidyao/geschichte.html> (26.04.2013); Yoga Vidya e.V. 1998-2012g, URL: <http://www.yoga-vidya.de/gemeinschaft/unsere-tradition.html> (26.04.2013); Yoga Vidya e.V. 1998-2012a, URL: <http://www.yoga-vidya.de/netzwerk/yogavidyao/der-verein.html> (26.04.2013).

⁴⁶⁰ Vgl. Yoga Vidya e.V. 1998-2012c, URL: <https://www.yoga-vidya.de/seminare/leiter/sitaram-kube.html> (26.04.2013).

und Ganzen nach einem einheitlichen Muster (Tab. 3). So fand täglich morgens um 5.00 Uhr, in einem speziell hierfür eingerichteten Raum, ein Feueropfer (*homa*) statt, zu welchem die Teilnehmer aller Workshops und Gäste des Hauses eingeladen waren. In der Praxis wurde diese Veranstaltung lediglich von einer kleinen Gruppe besucht, die sich zumeist aus langjährigen Mitarbeitern oder Mitgliedern des Vereins zusammensetzte. Hier und da gesellte sich ein neuer Besucher hinzu, um wohl in erster Linie aus Neugierde dem Ritual beizuwohnen. Bemerkenswert war die Funktionalität des Raumes, in welchem dieses Ritual ausgeführt wurde. So befand sich hierin, in einem durchgehend mit Fliesen versehenen Bereich, ein festinstalliertes Opferbecken, welches in Deckenhöhe von einem Abzug überdeckt wurde, der eine gezielte Entlüftung des Raumes ermöglichte. Um 6.00 Uhr fand in einem der größten Seminarräume, dem sogenannten Śivānanda-Saal, das tägliche *prāṇāyāma* statt, das im Kontext des Yoga Vidya e.V. als Meditation verstanden wurde, welches für alle Gäste im Haus verpflichtend war und in einen um 7.00 Uhr beginnenden, durch das Singen von Mantras geprägten, *satsaṅga* mündete. Die erste tägliche Unterrichtseinheit erfolgte von 8.00 Uhr bis 9.00 Uhr und gestaltete sich zumeist in Form eines Vortrags, der auf ein etwa 15-minütiges Mantrasingen folgte. Um 9.15 Uhr begann man mit den täglichen Yogastunden, welchen die Teilnehmer aller Workshops und Gäste je nach Vorkenntnis zugeordnet wurden. Eine erste Mahlzeit, in Form eines veganen Buffets gab es um 11.00 Uhr, wofür sich alle Besucher im Speisesaal einfinden konnten. In den Mittags- und frühen Nachmittagsstunden widmeten sich die Teilnehmer aller Workshops ihrer im Rahmen des *karma yoga* zugewiesenen Tätigkeiten, die von der Haus- und Gartenpflege bis hin zu Küchen- oder Büroarbeiten reichten. Um 14.30 Uhr wurde der Unterricht fortgesetzt, der im Kontext der hier besuchten Workshops häufig mit praktischen Übungen verbunden war. Nach dem Abendessen, das um 18.00 Uhr stattfand, wurde von 20.00 Uhr bis 21.00 Uhr eine weitere Unterrichtseinheit oder praktische Übung angeboten, ehe um 22.45 Uhr im gesamten Haus die Nachtruhe einsetzte. Eine Abweichung vom regulären Tagesprogramm gab es an Silvester und Neujahr, wo nach einer verkürzten Unterrichtseinheit am Nachmittag, ab 19.30 Uhr eine gemeinsame Silvesterfeier eingeleitet wurde, in deren Verlauf ein gemeinsamer *satsaṅga* und eine gemeinsame *pūjā* aller im Haus Anwesenden stattfand, die um 23.00 Uhr in einem einstündigen Feueropfer mündete, zu welchem alle Mitarbeiter, Workshopteilnehmer und Gäste eingeladen waren. Da das Programm bis nach Mitternacht andauerte, begann der gemeinsame *satsaṅga* am Folgetag erst um 8.00 Uhr. Die erste Unterrichtseinheit setzte um 8.45 Uhr ein und die ersten Yogastunden wurden auf 9.45 Uhr verschoben. Das Nachmittagsprogramm gestaltete sich wieder in der gewohnten Art und Weise. Am letzten Tag der Seminarwoche fand morgens eine abschließende Unterrichtseinheit statt, die im Falle der Ausbildung zum Thema „Indische Rituale“ mit einem gemeinsamen Feueropfer endete, ehe den Teilnehmern von Sukadev Volker Bretz ihr Abschlusszertifikat verliehen wurde.

Tabelle 3: Unterrichtsplan der Ausbildung „Indische Rituale“ des Yoga Vidya e.V.

26.12.2010:	20.00 – 21.00 Uhr:	Einführung: Bedeutung der Rituale in den verschiedenen Yoga-Wegen
27.12.2010:	5.00 Uhr:	Homa
	6.00 Uhr:	Prāṇāyāma
	7.00 Uhr:	Satsaṅga
	8.00 Uhr:	Vortrag: Erklärung von Ritualen
	9.15 Uhr:	Yogastunde
	14.30 – 18.00 Uhr:	Vortrag: Einführung in die Ausführung der Pūjā
	20.00 – 21.00 Uhr:	Vortrag: Erklärung der Śaranāgata-Pūjā und Kṛṣṇa Pūjā; Erklärung der Ārati
28.12.2010:	5.00 Uhr:	Homa
	6.00 Uhr:	Prāṇāyāma
	7.00 Uhr:	Satsaṅga
	8.00 Uhr:	Vortrag: Einführung in die Ausführung der Ārati
	9.15 Uhr:	Yogastunde
	14.30 – 18.00 Uhr:	Vortrag: Einführung in die Ausführung des Homa
	20.00 – 21.00 Uhr:	Stiller Spaziergang / Satsaṅga / individuelles Praktizieren von Pūjā und Ārati
29.12.2010:	5.00 Uhr:	Homa
	6.00 Uhr:	Prāṇāyāma
	7.00 Uhr:	Satsaṅga
	8.00 Uhr:	Vortrag: Erklärung der Mantras; Erklärung der Pūjā
	9.15 Uhr:	Yogastunde
	14.30 – 18.00 Uhr:	freier Nachmittag / individuelles Praktizieren des Homa
	20.00 – 21.00 Uhr:	Vortrag: Erklärung und Ausführung der Pūjā durch den Ausbildungsleiter
30.12.2010:	5.00 Uhr:	Homa
	6.00 Uhr:	Prāṇāyāma
	7.00 Uhr:	Satsaṅga
	8.00 Uhr:	Vortrag: Einführung in die Lehre der Mantras und der Pūjā
	9.15 Uhr:	Yogastunde
	14.30 – 16.00 Uhr:	Vortrag: Weitere Erläuterungen zur Lehre der Mantras und der Pūjā
	ab 16.00 Uhr:	Guru-Pūjā
20.00 – 21.00 Uhr:	Übung: Ausführung einer einfachen Kṛṣṇa-Pūjā in Zweiergruppen	
31.12.2010:	5.00 Uhr:	Homa
	6.00 Uhr:	Prāṇāyāma
	7.00 Uhr:	Satsaṅga
	8.00 Uhr:	Vortrag: Einführung in die Verwendung von Pūjā, Homa und Jāpa
	9.15 Uhr:	Yogastunde
	14.30 – 16.00 Uhr:	Vortrag: Weitere Erläuterungen zur Verwendung von Pūjā, Homa und Jāpa
	ab 19.30 Uhr:	Silvesterfeier mit Satsaṅga und Pūjā
23.00 Uhr:	Homa	

1.1.2011:	8.00 Uhr:	Satsaṅga
	8.45 Uhr:	Vortrag: Einführung in die Puraścaraṇa-Pūjā und die lebenszyklischen Rituale
		Yogastunde
	9.45 Uhr:	Vortrag: Rituale für Jugendweihe, Hochzeit, Tod, Schutz und Heilung;
	14.30 – 16.00 Uhr:	Übung: individuelles Praktizieren von Pūjā und/oder Homa
	16.15 Uhr:	Satsaṅga
	20.00 Uhr:	
2.1.2011:	8.00 Uhr:	Vortrag: 9 Formen von Bhakti und ihre Verschmelzung in Pūjā und Homa; Abschluss: gemeinsames Homa und Verleihung der Abschlusszertifikate

Definition und Funktion des vedischen Opfers

Im Rahmen eines abendlichen, im „Haus Yoga Vidya“ in Bad Meinberg abgehaltenen *satsaṅgas* erläutert Sukadev Volker Bretz den Zuhörern die Herkunft und Bedeutung des vedischen Opfers, wobei er auf das hier täglich praktizierte *homa* Bezug nimmt:

Homa ist eines der archaischen Rituale der Menschheit. Feuerrituale gibt es in allen Kulturen seit alters her. Feuer hat eine besondere Faszination auf Menschen. Mit dem Feuer kann man Altes verbrennen, man kann Altes loslassen, man kann transformieren, man kann sich öffnen und so wird dieses Feuer entzündet auch dass man Altes, was einen belastet, loslassen kann, dass man innere Konflikte zur Harmonie bringen kann, dass man vielleicht auch die Kraft hat etwas zu vergeben oder die Kraft hat etwas Neues anzufangen, etwas zu transformieren, dass vielleicht etwas, was irgendwo schwer ist, transformiert werden kann, nach oben kommt, etwas was vielleicht erkaltet ist, dass es mit Wärme und Licht gefüllt wird. Und insbesondere das Feuer strebt nach oben und so ist das Feuer wie ein Mittler zwischen der menschlichen Welt und der spirituellen Welt (YogaVidyaVortrag 2010, 00:00-01:14).⁴⁶¹

Sukadev erklärt hier in einer einfachen Sprache einer Zuhörerschaft, der die Ausführung dieses Feueropfers größtenteils unbekannt ist, die Tragweite dieser rituellen Handlung, die er in erster Linie als ein Transformationsmittel oder Instrument der Loslösung beschreibt, welches den Menschen in eine spirituelle Welt gleiten lässt. Bemerkenswert ist Sukadevs pauschalisierende Beschreibung des *homas* als eine in allen Kulturen verbreitete Form des Feuerrituals, die hier in keinerlei Bezug zur indischen Tradition gestellt wird. Vielmehr betont er eine damit in Verbindung stehende individuelle spirituelle Erfahrung.

Im Rahmen der Ausbildung zum Thema „Indische Rituale“ wurde eine Definition gelehrt, die den spirituellen Aspekt dieses Rituals weiter hervorkehrte:

⁴⁶¹ YogaVidyaVortrag 2010, URL: <http://www.youtube.com/watch?v=OOB46L6iS8> (26.04.2013).

Eine [sic!] *homa* ist ein mächtiges, energiegeladenes Ritual, das einigen Respekt und einige Regeln beachtet haben möchte. Es hebt die spirituelle Energie im Haus und ist ein Treffpunkt für höhere Wesen (Zaremba 2005, 2).

Gemäß dem Yoga Vidya e.V. hat das Feuerritual eine starke Wirkung auf Psyche, Energiekörper, Astralebene und die ganze Umgebung. Es hilft ungeklärte Schwierigkeiten aufzulösen und längst Vergangenes, das immer noch anhängt, abzulegen. Es symbolisiert das Verbrennen von alten Wünschen und Begierden sowie Verhaftungen. Übrig bleibt lediglich Asche, was symbolisiert, dass auf der Welt alles vergänglich ist und alles Grobe ins Feine umgewandelt werden kann. Im Feuerritual, so verdeutlicht man hier, wird schlafende, potentielle Energie in aktive Energie umgewandelt. Licht wandelt sich in Wärme, Klarheit in Liebe und *prāṇa* in Kraft.⁴⁶² Damit steht das hier gelehrte Feueropfer in keinerlei Verbindung zu der von Svāmī Dayānanda Sarasvatī gelehrt Definition des neu-vedischen Opferrituals, deren Fokus auf den reinigenden Elementen der Ritualhandlung lag. Aber auch die im indischen Kontext des spirituell-esoterisch motivierten vedischen Opfers betonte Wissenschaftlichkeit des Rituals scheint hier keine Rolle zu spielen. Statt dessen setzt Sukadev das *homa* mit einer westlichen Spiritualität und Esoterik in Verbindung, die sich in der Regel durch eine Betonung eines höheren Wissens auszeichnet, das sich der Praktizierende des Rituals nutzbar zu machen will:

Die Akteure verweisen also auf ein „höheres Wissen“, auf eine uralte Tradition ferner Völker und eine zum Verständnis und zur Anwendung notwendige Spiritualität und begeben sich damit argumentativ in die religiöse Sphäre. Zumindest wenn es über den Aspekt der Unterhaltung hinausgeht, greifen viele Anhänger derartiger Praktiken auf esoterische Vorstellungen zur Erklärung der Wirksamkeit zurück. Dann werden besondere Mächte, Geister, Sympathien und Entsprechungen oder Energieflüsse und Kräfte genannt. Der Unterschied zur Glaubensreligiosität z.B. des Christentums besteht darin, dass behauptet wird, diese Kräfte zu beherrschen, sie sich in einer fast mechanischen Weise nutzbar zu machen. Zugleich werden diese Praktiken so historisch legitimiert (Rademacher 2009, 49).

Grundlegende Ritualstruktur

Die im Folgenden dargestellte Ritualstruktur des Feueropfers (*homa*) beruht auf Beobachtungen, die im Rahmen des Ausbildungsseminars vom 26.12.2010 bis 2.1.2011 in Bad Meinberg gesammelt werden konnten, auf den unveröffentlichten Unterrichtsmaterialien, die von Sītārām Kube und Daricha Zaremba zusammengestellt worden sind, sowie auf Videomaterial, welches unter dem Titel *Homa Mantras rezitiert von Sītārām* auf dem Internet-Videoportal YouTube zur Ansicht bereitsteht.⁴⁶³ Bezüglich der in diesem Zusammenhang aufgeführten Mantras ist anzumerken, dass

⁴⁶² Vgl. Kube 2010, 1.

⁴⁶³ Vgl. Zaremba 2005; Kube 2010; ayurvedayoga 2010, URL: <http://www.youtube.com/watch?v=fdqmN5ZjoCA> (26.04.2013).

diese unkommentiert in der vom Yoga Vidya e.V. wiedergegebenen Form dargestellt werden, während im Fußnotentext die Verse in ihrer gängigen Transkription angeführt sind.

Wie bereits in vorherigen Kapiteln im Kontext des in Indien praktizierten vedischen Opfers aufgezeigt worden ist, erfordert die Ausführung des Rituals spezifische Vorbereitungen. So betont der Yoga Vidya e.V., dass nur ausgebildete Personen, die hier als Yogī bzw. Yoginī bezeichnet werden, ein Feuerritual (*homa*) praktizieren dürfen. Gleichzeitig schränkt man ein, dass Frauen während der ersten drei Tage ihrer Menstruation dieses nicht ausführen sollen.⁴⁶⁴ Bemerkenswert ist, dass der Yoga Vidya e.V. zwar einerseits das vedische Opfer einer neuen nicht-hinduistischen Bevölkerungsschicht zugänglich macht, hier aber, entgegen der in Indien zu beobachtenden Tendenz der Ausdehnung einer praktizierenden Ritualgemeinschaft, eine Ausbildung zur Grundvoraussetzung macht, um als Yogī bzw. Yoginī in Erscheinung treten zu dürfen. Ein besonderes Augenmerk richtet der Verein auf die korrekte Rezitation der Mantras, da durch falsches Rezitieren, wie hier gelehrt wird, aus Leben schnell Tod werden könne. Um dies zu vermeiden, solle mit einer von der Yoga Vidya GmbH produzierten CD oder den auf YouTube bereitgestellten Videos geübt werden.⁴⁶⁵ Ein weiteres Faktum, welches in keiner der im Laufe dieser Arbeit aufgezeigten indischen Vorschriften genannt wird, ist die Verbindlichkeit der Ausführung eines angekündigten Rituals. Hier setzt der Yoga Vidya e.V. fest, dass ein *homa* niemals ausfallen dürfe. Sollte der Yogī bzw. die Yoginī verhindert sein, müsse unbedingt im Vorfeld für eine Vertretung gesorgt werden. Außerdem gelte es den angegebenen Zeitplan strikt einzuhalten.⁴⁶⁶

Bezüglich des Ritualablaufs setzt der Yoga Vidya e.V. fest, dass alle beteiligten Personen sich zunächst reinigen, saubere Kleidung anlegen und sich mental auf das *homa* einstellen müssen. Beim Betreten des Raumes, in welchem das *homa* praktiziert wird, solle sich jeder einzelne vor dem *homakuṇḍa* verneigen. Der Yogī bzw. die Yoginī müsse zudem die zur Ausführung benötigten Utensilien und Materialien bereitlegen. Gemäß Sukadev Bretz und Sītārām Kube werden einige Teelichter und Räucherstäbchen, ein Feuerzeug, eine Kerze, Kuhdung, Holz, Ghee und Wasser, mehrere Küchentücher und eine Dose mit Aschepulver (*bhasma*), Sandelholzpaste (*candana*) und Tumerikpulver (*kuṅkumam*) benötigt, die hier als heilige Pulver bezeichnet werden. Um das für das Feueropfer benötigte Ghee vorzubereiten, soll dieses zunächst in einer kleinen Schale auf einem Stövchen erwärmt werden. Des Weiteren gilt es Teelichter und Räucherstäbchen um den *homakuṇḍa* herum zu platzieren und zu entzünden. Zudem soll eine Kerze einfach und neben dem Opferbecken niedergestellt werden. Ebenso müssen die Brennmaterialien Kuhdung und Holz sowie das vorbereitete Ghee und ein kleines Kupfergefäß als *kalaśa* neben der Opferstelle platziert werden.⁴⁶⁷ Die Wahl und die Anlage des Opferplatzes (*yajñadeśa*), die von Svāmī Dayānanda Sarasvatī und der All World Gāyatrī Parivār (AWGP) geradezu minutiös dargestellt wurde, scheint hier eine untergeordnete Rolle zu spielen. Vielmehr wird die vom Yoga Vidya e.V. gelehrt Form des Feuerrituals in einer für den täglichen Hausgebrauch konzipierten Art und

⁴⁶⁴ Zaremba 2005, 2.

⁴⁶⁵ Zaremba 2005, 2.

⁴⁶⁶ Zaremba 2005, 2.

⁴⁶⁷ Zaremba 2005, 2-3.

Weise geschildert. Dies kommt auch in der sich eher an praktischen Gesichtspunkten orientierenden Aufzählung und Anordnung der Opferutensilien und -materialien zu Ausdruck.

Bezüglich des Ritualablaufs setzt der Yoga Vidya e.V. fest, dass sich der Yogī bzw. die Yoginī vor dem *homakuṇḍa* niedersetzen und auf das kommende Feuerritual einstimmen soll. Hierbei soll er ein Räucherstäbchen in die Hand nehmen, damit dreimal über dem *kuṇḍa* kreisen und begleitend die heilige Silbe *oṃ* rezitieren.⁴⁶⁸ Erst im Anschluss können die folgenden Anrufungen (*āvāhana*) erfolgen:⁴⁶⁹

Om Gaṃ Gaṇapataye Namah

Om Sharavanabhavaya Namah

Om Aiṃ Sarasvatyai Namah

Om Guṃ Gurubhyo Namah

Om Namō Bhagavate Śivānandāya

Om Namō Bhagavate Viṣṇu-devānandāya

*Om Ādi Śaktyai Namah*⁴⁷⁰

Oṃ Gaṃ Verehrung [sei] dem Gaṇapati.

Oṃ Verehrung [sei] dem Śaravaṇabhava.

Oṃ Aiṃ Verehrung [sei] der Sarasvatī.

Oṃ Guṃ Verehrung [sei] dem Guru.

Oṃ Verehrung [sei] dem ehrwürdigen Śivānanda.

Oṃ Verehrung [sei] dem ehrwürdigen Viṣṇudevānanda.

Oṃ Verehrung [sei] der Ādiśaktī.

Nach Abschluss der Anrufung soll für jeweils eine Minute eine Glocke (*ghaṇṭā*) geläutet und anschließend in Stille meditiert werden.⁴⁷¹

Durch die Rezitation der nachfolgenden Mantras soll, in der rituellen Sequenz des *svastivācana*, eine beruhigende Atmosphäre geschaffen werden.⁴⁷²

Om Svasti Na Indro Vriddhashravāh

Svasti Naḥ Pūshā Vishva Vedāh

Svasti Nas-Tārکشyō Arishtanemihi

Svasti No Brihaspatir Dadhātu

*Om Shāntih, Shāntih, Shāntih*⁴⁷³

Oṃ Möge Indra, der Mächtige, uns ehrwürdigen Ruhm und Glück gewähren.

Möge Er, der Ernährer und Besitzer allen Wohlstands, uns das geben, was gut für uns

ist.

⁴⁶⁸ Zaremba 2005, 4; ayurvedayoga 2010, 00:00-00:28.

⁴⁶⁹ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 1; ayurvedayoga 2010, 00:28-01:19.

⁴⁷⁰ Kirtanheft 612. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ gaṃ gaṇapataye namaḥ | oṃ śaravaṇabhavāya namaḥ | oṃ aiṃ sarasvatyai namaḥ | oṃ guṃ gurubhyo namaḥ | oṃ namō bhagavate śivānandāya | oṃ namō bhagavate viṣṇudevānandāya | oṃ ādiśaktyai namaḥ ||*

⁴⁷¹ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 1.

⁴⁷² Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 1; ayurvedayoga 2010, 01:19-01:57.

⁴⁷³ Kirtanheft 670, 4. Vgl. RV I.89.6: Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ svasti na indro vṛddhaśravāh | svasti naḥ pūshā viśvavedāh | svasti nastārکشyō arishtanemiḥ | svasti no bṛhaspatirdadhātu || oṃ śāntih śāntih śāntih ||*

Möge die Gottheit der schnellen Bewegung gnädig zu uns sein,
und möge der Beschützer der Großen auch uns beschützen.
Om Frieden, Frieden, Frieden (Yoga Vidya e.V. ¹⁵2010, 85).

Im Anschluss ist vom Yogī bzw. der Yoginī ein Stirnmal (*tilaka*) bestehend aus den heiligen Pulvern aufzutragen und der letzte Vers der sogenannten Meditationsverse (*dhyāna śloka*) zweimal zu rezitieren, die helfen sollen „unseren Geist auf Gott in seinen verschiedenen Aspekten sowie auf den spirituellen Lehrer einzustellen (Yoga Vidya e.V. 2010, 78)“:⁴⁷⁴

Om Sarva Mangala Māṅgalaye Shive Sarvārtha Sādhike
*Sharanye Tryambake Gauri Nārāyaṇi Namostute*⁴⁷⁵
Om Verehrung der dreiäugigen Mutter Nārāyaṇī.
Sie bringt Glück und erfüllt alle Wünsche des Suchers (sowohl materielle als auch spirituelle) (Yoga Vidya e.V. ¹⁵2010, 80).

Im Folgenden gilt es das bereitstehende Wasser zu reinigen und zu energetisieren. Hierfür müsse über dem Krug (*kalaśa*) die Geste des Fisches (*matsya*) ausgeführt werden, indem man die linke und rechte Hand mit abgespreizten Daumen darüber hält und diese mehrmals simultan kreisen lässt. Zudem müsse das folgende Mantra, welches hier als *sāmānya*-Mantra bezeichnet wird, rezitiert werden:⁴⁷⁶

Om Gange Cha Yamune Chaiva
Godāvari Sarasvati
*Narmade Sindhu Kāveri*⁴⁷⁷
*Jale Asmin Sannidhim Kuru*⁴⁷⁸
Om Gaṅgā, Yamunā,
Godāvarī, Sarasvatī,
Narmadā, Sindhū, Kāverī (Yoga Vidya e.V. o. J., 29):
mögest du in diesem Wasser anwesend sein!

Anschließend erfolgt die Reinigung (*mārjana*) des rituellen Raumes sowie des Yogīs bzw. der Yoginī. Hierbei wird Wasser mit Hilfe eines kleinen Löffels in die linke Hand gegeben und mit den Fingern der rechten Hand in alle Himmelsrichtungen gesprengelt. Dabei gilt es das *mārjana*-Mantra zu rezitieren:⁴⁷⁹

Om Apavitrah Pavitro Vā
Sarvāvasthān Gatopi Vā
Yah Smaret Pundarikāksham

⁴⁷⁴ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 1; Yoga Vidya e.V. ¹⁵2010, 78-79; ayurvedayoga 2010, 01:57-02:23.

⁴⁷⁵ Kirtanheft 603, 5. MärP LXXXVIII.9: Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om sarvamaṅgalamaṅgalaye śive sarvārthasādhike | śaranye tryambake gauri nārāyaṇi namo 'stu te ||*

⁴⁷⁶ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 2; ayurvedayoga 2010, 02:23-02:48.

⁴⁷⁷ Kirtanheft 804d. MNT V.46: Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om gaṅge ca yamune caiva godāvari sarasvati | narmade sindhu kāveri |*

⁴⁷⁸ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 2. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *jale 'smin saṁnidhim kuru ||*

⁴⁷⁹ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 2; ayurvedayoga 2010, 02:48-03:11.

*Sa Bāhyābhyantarah Shucih*⁴⁸⁰

Ob ein Mensch nun rein oder unrein ist (ist egal),
ob er sich in einer reinen oder unreinen Situation befindet (ist egal),
wer immer sich der unendlichen Ebene unbegrenzten Bewusstseins öffnet (Anmerk.:
an der Quelle der Gedanken),
erlangt innere und äußere Reinheit (Dreyer 2004, 7).

Anschließend ist mit dem folgenden Mantra Wasser über die rechte Schulter zu versprenkeln:⁴⁸¹

*Om Amritām Kuru Svāhā*⁴⁸²

Oṃ Mögest du zur Unsterblichkeit führen *svāhā*.

Die eigentliche Reinigung des Yogis bzw. der Yoginī erfolgt in der rituellen Sequenz der Mundspülung (*ācamana*), die der Reinigung der drei Ebenen diene, die hier nicht näher benannt werden. Sie weisen an, dass nach der Rezitation eines jeden Verses des folgenden Mantras aus der rechten Hand Wasser getrunken werden müsse:⁴⁸³

Om Keshavāya Namah

Om Nārāyaṇāya Namah

*Om Mādhavāya Namah*⁴⁸⁴

Oṃ Verehrung [sei] dem Keśava.

Oṃ Verehrung [sei] dem Nārāyaṇa.

Oṃ Verehrung [sei] dem Mādhava.

Abschließend soll die Hand des Yogis bzw. der Yoginī gereinigt werden, indem man über diese etwas Wasser laufen lässt, welches über den weiteren rituellen Gegenständen bei Rezitation des folgenden Verses abgeschüttelt werden soll:⁴⁸⁵

*Om Hastau Prakshālya*⁴⁸⁶

Oṃ Wasche beide Hände.

Die nachfolgende rituelle Sequenz fokussiert das Errichten des Feuers (*agnipratiṣṭhāna*). Hierbei soll mit der Rezitation des folgenden Mantras in einer kleinen Schale befindliches Wasser vor den *homakuṇḍa* platziert werden. Bei einem größeren Opferbecken könnte dieses auch auf der zweiten Stufe des *kuṇḍa*s abgestellt werden. Gleichzeitig kann auch das Ghee vom Stövchen entfernt und bereitgestellt werden.⁴⁸⁷

⁴⁸⁰ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 2. GarP I.217.1b-2: Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ apavitraḥ pavitro vā sarvāvasthāṃ gato 'pi vā | yaḥ smaret puṇḍarikākṣaṃ sa bāhyābhyantaram śucih ||*

⁴⁸¹ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 2.

⁴⁸² Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 2. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ amṛtām kuru svāhā ||*

⁴⁸³ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 2; ayurvedayoga 2010, 03:11-03:42.

⁴⁸⁴ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 2. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ keśavāya namaḥ | oṃ nārāyaṇāya namaḥ | oṃ mādhavāya namaḥ ||*

⁴⁸⁵ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 2.

⁴⁸⁶ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 2. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ hastau prakṣālya ||*

⁴⁸⁷ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 2; ayurvedayoga 2010, 03:43-03:57.

*Om Bhūr Bhuvah Svah*⁴⁸⁸
*Iti Agnim Pratiṣṭhāpya*⁴⁸⁹
Om Bhūḥ Bhuvah Svah.
Errichte so das Feuer.

Mit dem folgenden Mantra erfolgt die Ehrerbietung zum Feuer (*agnyarcana*):⁴⁹⁰

*Hrīm Vahni Mūrtaye Namah*⁴⁹¹
Hṛīm Verehrung [sei] der Gestalt des Feuers.

Zudem müsse das menschliche Bewusstsein mit dem Feuer neben dem *kuṇḍa* verbunden werden:⁴⁹²

*Vam Vahni Chaitanyāya Namah*⁴⁹³
Vaṃ Verehrung [sei] der Seele des Feuers.

Im Folgenden soll ein Stück des bereitgestellten Kuhdungs in Ghee getränkt, an der Kerze neben dem *homakuṇḍa* entflammt und dreimal im Uhrzeigersinn über diesem gekreist werden. Hierbei ist das folgende aus dem tantrischen Kontext stammende *bīja*-Mantra zu rezitieren:⁴⁹⁴

*Ram Ram Ram*⁴⁹⁵
Raṃ Raṃ Raṃ

Erst jetzt könne das Feuer erweckt werden:⁴⁹⁶

Om Chit Pingala Hana Hana Daha Daha
*Pacha Pacha Sarvam Jnāpaya Svāhā*⁴⁹⁷
Om O Feuer des Bewusstseins, vernichte, vernichte! Verbrenne, verbrenne!
Koche, koche! O Allwissender, befehle, *svāhā* (Weber 2010, 422)!

Um das Feuer zu stärken und zu vergrößern, ist im Folgenden weiterer Kuhdung mit Holz zu vermengen und in das Feuer zu geben. Sobald dieses gut brennt, soll der Yogī bzw. die Yoginī die Hände vor der Brust zusammenführen und Agni mit dem folgenden Mantra begrüßen:⁴⁹⁸

Om Agnim Prajvalitam Vande Jātavedam Hutāśhanam
*Suvarna Varnam Samiddham Vishvato Mukham*⁴⁹⁹

⁴⁸⁸ Kirtanheft 610. Vgl. YV XXXVI.3: Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om bhūrbhuvah svah* ||

⁴⁸⁹ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 2. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *iti agnim pratiṣṭhāpya* ||

⁴⁹⁰ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 2; ayurvedayoga 2010, 03:57-05:13.

⁴⁹¹ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 3. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *hrīm vahnimūrtaye namah* ||

⁴⁹² Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 3.

⁴⁹³ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 3. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *vaṃ vahnicaitanyāya namah* ||

⁴⁹⁴ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 3.

⁴⁹⁵ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 3. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *ram ram ram* ||

⁴⁹⁶ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 3.

⁴⁹⁷ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 3. ParKS IX.13: Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om cit piṅgala hana hana daha daha paca paca sarvaṃ jñāpaya svāhā* ||

⁴⁹⁸ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 3.

⁴⁹⁹ Zaremba 2005, 4; Kube 2010, 3. ParKS IX.11: Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om agnim prajvalitaṃ vande jātavedaṃ hutāśanaṃ | suvarṇavarṇamamaṃ samiddhaṃ viśvato mukhaṃ* ||

Oṃ Den aufflammenden Agni verehere ich, den Jātaveda (= Jātavedas), den (ins Feuer)
Geopfertes Essenden,
das goldfarbene Feuer, den Entzündeten, dessen Gesicht in alle (Richtungen schaut)
(Weber 2010, 421).

Nun können die Opferungen (*āhuti*) erfolgen. Hierbei sind zunächst vier mit Ghee gefüllte
Opferlöffel darzureichen und die folgenden Mantras zu rezitieren:⁵⁰⁰

Om Agnaye Svāhā (rechtes Auge von Agni)
Om Somāya Svāhā (linkes Auge von Agni)
Om Agnīshomābhyam Svāhā (in das dritte Auge)
Om Agnaye Sviṣṭakṛite Svāhā (in den Mund von Agni)
Om Bhūh Svāhā
Om Bhuvah Svāhā
*Om Svah Svāhā*⁵⁰¹
Oṃ Dem Agni *svāhā*.
Oṃ Dem Soma *svāhā*.
Oṃ Dem Agni und dem Soma *svāhā*.
Oṃ Dem Agni Sviṣṭakṛt *svāhā*.
Oṃ *Bhūh svāhā*.
Oṃ *Bhuvah svāhā*.
Oṃ *Svah svāhā*.

Im Anschluss müsse Agni darum gebeten werden, das Opfer anzunehmen:⁵⁰²

Om Vaiśvānara Jātaveda Ihāvaha Ihāvaha
Lohitākṣa Sarva Karmāni Sādhaya Svāhā (2x)⁵⁰³
Om Mahā Ganapataye Svāhā (3x)
Oṃ O Vaiśvānara, o Jātavedas, bringe hierher!
O Rotäugiger, führe alle (Opfer)handlungen zum Ziel, *svāhā* (Weber 2010, 421)!
Oṃ Dem Mahāgaṇapati *svāhā*.

Nachfolgend ist sich auf das Hauptmantra, wie beispielsweise das Gāyatrī-Mantra oder das
mahāmṛtyuñjāya-Mantra, zu konzentrieren, welches wahlweise neun-, siebenundzwanzig-, vier-
undfünfzig- oder einhundertachtmal rezitiert werden solle. Im Anschluss an die Rezitation müsse,
gefolgt auf die mystische Formel *svāhā*, ein Opferlöffel Ghee in das Feuer gegeben werden.⁵⁰⁴

Om Bhūr Bhuvah Swah
Tat Savitur Varenyam
Bhargo Devasya Dhīmahi

⁵⁰⁰ Zaremba 2005, 5; Kube 2010, 3; ayurvedayoga 2010, 05:13-06:58.

⁵⁰¹ Kube 2010, 3. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om agnaye svāhā | om somāya svāhā | om agnīshomābhyam svāhā | om agnaye sviṣṭakṛte svāhā || om bhūh svāhā | om bhuvah svāhā | om svah svāhā ||*

⁵⁰² Kube 2010, 3.

⁵⁰³ Zaremba 2005, 5; Kube 2010, 3. Vgl. ParKS IX.9: Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om vaiśvānara jātaveda ihāvaha lohitaṅkṣa sarvakarmāni sādḥaya svāhā ||*

⁵⁰⁴ Kube 2010, 3; ayurvedayoga 2010, 06:59-08:59.

*Dhiyo Yo Nah Prachodayāt*⁵⁰⁵

Om Lasst uns meditieren über das verehrungswürdige göttliche strahlende Licht, welches die physische, astrale und kausale Welt geschaffen hat. Möge es unser Verständnis erleuchten (Yoga Vidya e.V. ¹⁵2010, 81).

oder

Om Tryambakam Yajāmahe Sugandhim Pushtivardhanam

*Urvārukamīva Bandhanān Mrityor Mukshīya Māmritāt*⁵⁰⁶

Om Wir verehren den Dreiäugigen Shiva, der wohlriechend ist und alle Wesen ernährt. Möge er uns vom Tod befreien und uns dazu reif machen, zur Unsterblichkeit zu gelangen, genau wie eine reife Gurke von der Pflanze abfällt (Yoga Vidya e.V. ¹⁵2010, 123).

Abschließend müsse eine letzte Darreichung an das Feuer erfolgen, die von Sukadev und Sītārām als *agnisamarpaṇa* bezeichnet wird.⁵⁰⁷

*Om Agnaye Namaḥ*⁵⁰⁸

Om Verehrung [sei] dem Agni.

Während des Opfervorgangs unterlaufene Fehler könnten durch die Rezitation des folgenden Mantras behoben werden:⁵⁰⁹

Yadaksharam Paribhrashtam

Matrāhīnanshca Yad Bhavet

Pūrnam Bhavatu Tat Sarvam

Tvatprasādān Maheshvari

Mantrahīnam Krīyāhīnam Bhaktihīnam Sureshvari

*Yatpūjitam Mayādevī Paripūrnam Tadastu Me*⁵¹⁰

Oh große Göttin, ich bringe dir alles dar. Falls irgendetwas fehlt oder irgendetwas nicht richtig ist ich bringe es dir dar mit Gefühl. Ich flehe dich an: Vervollständige du das bitte, dass es zu DEM, zum Ganzen führt (Bretz 2011, 1).

God, the worship which I have performed without *mantras*, ritual, devotion,

lord of the gods, that [act] of mine may become perfect (Bühnemann 1988, 180).

Abzuschließen ist das Feuerritual mit der Rezitation verschiedener Segenswünsche (*maṅgala*):⁵¹¹

*Lokāh Samastāh Sukhino Bhavantu*⁵¹² (3x)

⁵⁰⁵ Kirtanheft 610. Vgl. RV III.62.10. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om bhūrbhuvah svaḥ | tat saviturvareṇyam | bhargo devasya dhīmahi | dhiyo yo nah pracodayāt || svāhā ||*

⁵⁰⁶ Kirtanheft 800. RV VII.59.12: Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om tryambakam yajāmahe sugandhim puṣṭivardhanam | urvārukamīva bandhanān mṛtyormukṣīya māmritāt ||*

⁵⁰⁷ Kube 2010, 4; ayurvedayoga 2010, 08:59-09:12.

⁵⁰⁸ Zaremba 2005, 5; Kube 2010, 4. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om agnaye namaḥ |*

⁵⁰⁹ Zaremba 2005, 5; Kube 2010, 4; ayurvedayoga 2010, 09:13-09:49.

⁵¹⁰ Zaremba 2005, 5; Kube 2010, 4. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *yadakṣaram paribhrashtam | matrāhīnaṃśca yadbhavet || pūrnam bhavatu tat sarvam | tvatprasādān maheśvari || mantrahīnaṃ krīyāhīnaṃ bhaktihīnaṃ sureśvari | yatpūjitam mayādevī paripūrnam tadastu me ||*

⁵¹¹ Zaremba 2005, 5; Kube 2010, 4; ayurvedayoga 2010, 09:49-10:07.

Mögen alle Wesen Glück und Harmonie erreichen (Yoga Vidya e.V. ¹⁵2010, 78).

*Om Shāntih, Shāntih, Shāntih*⁵¹³

Om Frieden, Frieden, Frieden.

Om Bolo Sadguru Śivānanada Mahāraj Ji Ki – Jaya!

Om Bolo Shri Guru Vishnu-devananda Mahāraj Ji Ki – Jaya!

*Om Sarva Santana Ki – Jaya.*⁵¹⁴

Om Verehrung und Dankbarkeit dem Wahrheitslehrer Śivānanda.

Om Verehrung und Dankbarkeit dem verehrten Lehrer Viṣṇudevānandāya [sic!].

Om Ruhm und Ehre allen Heiligen (Yoga Vidya e.V. ¹⁵2010, 119).

Nach dieser Rezitation sollen sowohl der Yogī bzw. die Yoginī und alle Teilnehmer schweigen und das Feuer ungestört erlöschen lassen. Im Anschluss sind die Kerzen zu löschen, die Utensilien zu reinigen und die Materialien aufzufüllen.⁵¹⁵

Tabelle 4: Rituelle Sequenzen nach dem Yoga Vidya e.V.

1. formeller Beginn des Rituals	9. Ehrerbietung zum Feuer (<i>agnyarcana</i>)
2. Anrufungen (<i>āvāhana</i>)	10. Opferungen (<i>āhuti</i>)
3. Segenswunsch (<i>svastivācana</i>)	11. Opferungen mit dem Gāyatrī-Mantra
4. Auftragen des Stirnmals (<i>tilaka</i>)	12. Opferungen mit dem Mahāmṛtyuñjāya-Mantra
5. Reinigen und Aufladen des Wassers mit der Geste des Fisches (<i>matsya</i>)	13. Abschluss des Opfers (<i>agnisamarpaṇa</i>)
6. Reinigung (<i>mārjana</i>)	14. Mantra zur Vervollständigung des Rituals und zum Ausgleich von Fehlern (<i>kṣamāprārthanā</i>)
7. Reinigung der drei Ebenen und der Hand (<i>ācamana</i>)	15. Segenswunsch (<i>maṅgala</i>)
8. Errichten des Feuers (<i>agnipratiṣṭhāna</i>)	

Vergleicht man nun die vom Yoga Vidya e.V. gelehrt Form des Feuerrituals (Tab. 4) mit den im indischen Kontext aufgezeigten Formen des neu-vedischen Opfers (Tab. 1, Tab. 2, Tab. 3), sind hinsichtlich der groben Struktur der einführenden Riten, die in erster Linie zur Reinigung des Opferveranstalters und der Anwesenden sowie zur Anrufung unterschiedlichster Gottheiten dienen, der mit der Errichtung und dem Entzünden des Opferfeuers in Verbindung stehenden Sequenzen, der eigentlichen Opferdarreichungen und der abschließenden Riten, in welchen um

⁵¹² Kirtanheft 600. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *lokā samasthāḥ sukhino bhavantu* ||

⁵¹³ Kirtanheft 670, 4. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ* || *om namo bhagavate viṣṇudevānandāya | om ādiśaktyai namaḥ* ||

⁵¹⁴ Kirtanheft 803. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om bolo sadguru śivānanada mahāraj ji ki – jay | om bolo shri vishnudevānanda mahāraj ji ki – jay | om sarva santana ki – jay* ||

⁵¹⁵ Zarembo 2005, 5.

Nachsicht bezüglich eventuell aufgetretener Fehler gebeten wird, auf den ersten Blick kaum Unterschiede zu verzeichnen. Sicherlich ist die von Sukadev Bretz und Sītārām Kube aufgezeigte Ritualstruktur um einiges kürzer und einfacher strukturiert als die detaillierte Darlegung der All World Gāyatrī Parivār und daher eher mit Svāmī Dayānanda Sarasvatī's Ausführungen zu vergleichen, doch finden sich hier bedeutende Einzelheiten wieder, die das Ritual mit einer weiteren Tradition in Verbindung setzen.

Während im Zuge der Anrufungen (*āvāhana*) in erster Linie vom Yoga Vidya e.V. verehrte Götter und geschätzte Persönlichkeiten, wie Svāmī Śivānanda Sarasvatī und Svāmī Viṣṇudevānanda, genannt werden, liegt die Betonung des *svastivācanas* in der Erzeugung einer ruhigen Atmosphäre, die in einem mit der Meditation (*dhyāna*) in Verbindung stehenden Vers mündet.⁵¹⁶ Eine zweifelsohne mit dem spirituellen Charakter des Vereins in Verbindung stehende Sequenz stellt das Reinigen und Energetisieren des Wassers dar. Hier wird erstmals ein dem tantrischen Kontext zugehöriges Mantra rezitiert,⁵¹⁷ welches das dargestellte Ritual, das im indischen Kontext vielmehr einer Vedisierung bzw. Hinduisierung unterliegt, die entsprechende Ritual-elemente auszuklammern versucht, in eine eindeutig spirituell-esoterische Richtung lenkt. Auch den Beginn des eigentlichen Opferrituals, der in Anlehnung an Svāmī Dayānanda Sarasvatī und die All World Gāyatrī Parivār mit dem Errichten des Opferfeuers beginnt, verbindet der Yoga Vidya e.V. mit tantrischen Elementen. So soll zunächst das Bewusstsein des Praktizierenden mit dem Feuer verbunden werden, ehe das Opferfeuer unter Rezitation des *bīja*-Mantras *ram*, welches dem śivaitischen Tantrismus zugeschrieben wird und alle fünf Sinne erwecken soll,⁵¹⁸ entzündet wird und mit einem weiteren dem tantrischen Kontext zuzuordnenden Mantra in der Erweckung des Feuers endet.⁵¹⁹ Die Opferdarreichungen stehen weitestgehend in Einklang mit den von Dayānanda Sarasvatī aufgezeigten *āghārāvājyāhutis*, *ājyabhāgāhutis* und *vyāhṛtis* sowie den von der All World Gāyatrī Parivār dargelegten *ājyāhutis*. Doch schließt die Ritualstruktur des Yoga Vidya e.V. mit einem weiteren aus dem tantrischen Kontext stammenden Mantra, in welchem Agni darum gebeten wird, das Opfer anzunehmen,⁵²⁰ ehe nach einer Bitte um Nachsicht (*kṣamāprārthanā*) mit organisationsspezifischen Mantras das Opferritual abgeschlossen wird.

Masseninszenierung eines vedischen Opfers im „Haus Yoga Vidya“ in Bad Meinberg

Das hier betrachtete vedische Opfer, welches von Sukadev Bretz angeleitet wurde, fand im Rahmen der Silvester-Feierlichkeiten im Jahr 2010 und 2011 statt. Das Feuerritual (*homa*), an dem

⁵¹⁶ MārP LXXXVIII.9. Vgl. Kirtanheft 603. Der Yoga Vidya e.V. rezitiert die hier angeführten Verse in der Regel zu Beginn einer jeden Yogastunde oder eines Vortrags, um die Konzentration der Anwesenden auf die folgenden Handlungen zu lenken.

⁵¹⁷ Vgl. MNT V.46.

⁵¹⁸ Vgl. Wallis 2012, 126.

⁵¹⁹ Vgl. Weber 2010.

⁵²⁰ Vgl. Weber 2010.

etwa 500 Mitarbeiter und Gäste des Seminarhauses in Bad Meinberg teilnahmen, wurde von 23.00 Uhr bis kurz nach Mitternacht ausgeführt und im Jahr 2011 von der Organisation selbst auf Video aufgezeichnet, um dieses einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen.⁵²¹

Vor Beginn der eigentlichen Ritualhandlungen bereitete Sukadev den im größten Seminarraum, dem sogenannten Śivānanda-Saal, befindlichen temporären Opferplatz vor (Abb. 19). Diese auf einer Bühne angelegte Opferstätte, in deren Mittelpunkt sich ein kleines, auf einem quadratischen Podest befindliches, in Silberfolie eingeschlagenes Opferbecken (*homakuṇḍa*) befand, wurde unmittelbar vor einem Altar errichtet, der von mit Blumen und Blumenketten dekorierten Bildnissen Svāmī Śivānanda Sarasvatī und Svāmī Viṣṇudevānanda Sarasvatī, sowie mit Abbildungen Gāyatrī und Śivas geschmückt wurde und jeweils eine Götterstatue Gaṇeśas sowie Kṛṣṇas und Rādhās beherbergte. Die Teilnehmer saßen zu diesem Zeitpunkt bereits im Yogi-Sitz dem Opferplatz zugewandt im Raum (Abb. 20). Sukadev nahm auf der Bühne Platz und wandte sich dem Publikum zu. In einer Neuinterpretation des Feueropfers (*homa*) betonte er die für ihn bemerkenswertesten Aspekte der folgenden Ritualhandlung:⁵²²

Wir verabschieden das alte Jahr und wollen das neue Jahr willkommen heißen mit einem archaischen Feuerritual, mit einer [sic!] *homa*. Wir entzünden ein heiliges Feuer. Wir geben in dieses Feuer Öl hinein. Wir geben in dieses Feuer – wer will – auch Zettel hinein. Wir geben in dieses Feuer unsere Gedanken. Wir geben in dieses Feuer alles hinein, was wir loslassen wollen. Wir bitten darum, dass durch dieses Feuer wir transformiert werden. Wir bitten darum, dass alles Grobe sich verfeinert, leicht wird, nach oben steigt. Wir bitten darum, dass innere Energie in uns entzündet wird und zum Höchsten kommt (ayurvedayoga 2012, 00:52-02:19).

Nach dieser kurzen Ansprache wandte sich Sukadev dem *homakuṇḍa* zu. Neben ihm nahm eine Mitarbeiterin des Yoga Vidya e.V. Platz und gegenüber setzten sich ein weiterer Yogī und eine Yoginī nieder. Einem anderen Assistenten reichte Sukadev ein Muschelhorn (*śaṅkha*) und erklärte, dass das Blasen dieses Horns einerseits eine Einladung ausspreche, andererseits alle schlechten Geister vertreibe. Der vom Yoga Vidya e.V. gelehrten Ritualstruktur entsprechend, leitete Sukadev das Ritual mit der dreimaligen Rezitation der Silbe *om* ein, die vom Klang des Muschelhorns begleitet wurde. Die beiden Sukadev gegenüber sitzenden Mitarbeiter entzündeten jeweils ein Räucherstäbchen und ließen dieses über dem *homakuṇḍa* kreisen, ehe sie es in einen neben dem Opferbecken befindlichen Räucherstäbchenhalter steckten. Die neben Sukadev sitzende Mitarbeiterin läutete während der Rezitation eine Glocke (*ghaṅṭā*).⁵²³

Im Folgenden führte Sukadev eine Reihe von Reinigungshandlungen aus, die er als Anrufung der sieben heiligen Reinigungsenergien interpretierte. Die rituelle Sequenz der Mundspülung (*ācamana*) wurde demnach gemäß seiner Interpretation, entgegen der vom Yoga Vidya e.V. gelehrten Ritualstruktur, an den Anfang des Feuerrituals gestellt. Sukadev nippte jeweils nach der

⁵²¹ Vgl. ayurvedayoga 2012, URL: <http://www.youtube.com/watch?v=sxTMdWoJgD8> (26.04.2013).

⁵²² ayurvedayoga 2012, 00:00-02:19.

⁵²³ ayurvedayoga 2012, 02:21-04:10.

Rezitation der folgenden drei Mantras etwas Wasser, welches er mit Hilfe eines Löffels aus einem Kupfergefäß entnahm und in seine rechte Handfläche gab:⁵²⁴

Om Keshavāya Namah

Om Ajāya Namah

*Om Anantāya Namah*⁵²⁵

Oṃ Verehrung [sei] dem Keśava.

Oṃ Verehrung [sei] dem Aja.

Oṃ Verehrung [sei] dem Ananta.

Anschließend sprengte er Wasser in alle Richtungen, sowie über seine rechte Schulter hinweg hinter sich:

Om Govindāya Namah

*Om Nārāyaṇāya Namah*⁵²⁶

Oṃ Verehrung [sei] dem Govinda.

Oṃ Verehrung [sei] dem Nārāyaṇa.

Mit dem folgenden Mantra, welches gemäß der gelehrten Ritualstruktur in Verbindung mit der Reinigung und Energetisierung des im Ritual verwendeten Wassers zu rezitieren ist, verneigten sich alle Anwesenden vor dem *homakuṇḍa*:

Om Gange Cha Yamune Chaiva

Godāvari Saraswati

*Narmade Sindhu Kāveri*⁵²⁷

*Namostubhyām Namō Namah*⁵²⁸

Oṃ Gaṅgā, Yamunā,

Godāvarī, Sarasvatī,

Narmadā, Sindhū, Kāverī (Yoga Vidya e.V. o. J., 29):

Verehrung soll dir sein, Verehrung, Verehrung.

Sukadev reichte dem gegenüberstehenden Yogī eine Schale mit den drei heiligen Pulvern, die dieser auf seiner Stirn auftrug, ehe er die Schale an die beiden Yoginīs weitergab. Erst jetzt konnten die Götter mit folgenden Mantras und dem erneuten Läuten der Glocke angerufen werden. Während der Rezitation warf Sukadev Blumen auf die neben dem *homakuṇḍa* aufgestellten Bildnisse der verschiedenen Gottheiten sowie auf die dekorierten Porträts Svāmī Śivānandas und Svāmī Viṣṇudevānandas:⁵²⁹

Om Gam Ganapataye Namah

Om Sharavanabhavaya Namah

⁵²⁴ Vgl. ayurvedayoga 2012, 04:11-05:03.

⁵²⁵ Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ keśavāya namaḥ | oṃ ajāya namaḥ | oṃ anantāya namaḥ |*

⁵²⁶ Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ govindāya namaḥ | oṃ nārāyaṇāya namaḥ |*

⁵²⁷ Kirtanheft 804d. MNT V.46: Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ gaṅge ca yamune caiva godāvari sarasvati | narmade sindhu kāveri | jale 'smin saṃnidhiṃ kuru ||*

⁵²⁸ Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *namostubhyām namō namaḥ ||*

⁵²⁹ ayurvedayoga 2012, 05:03-05:58.

Om Aim Sarasvatyai Namah
Om Gum Gurubhyo Namah
Om Namō Bhagavate Sīvānandāya
Om Namō Bhagavate Viṣṇu-devānandāya
*Om Ādi Shaktyai Namah*⁵³⁰
*Om Rādhākṛṣṇāya Namah*⁵³¹
 Om Gaṃ Verehrung [sei] dem Gaṇapati.
 Om Verehrung [sei] dem Śaravaṇabhava.
 Om Aiṃ Verehrung [sei] der Sarasvatī.
 Om Guṃ Verehrung [sei] dem Guru.
 Om Verehrung [sei] dem ehrwürdigen Śīvānanda.
 Om Verehrung [sei] dem ehrwürdigen Viṣṇudevānanda.
 Om Verehrung [sei] der Ādiśaktī.
 Om Verehrung [sei] der Rādhā und dem Kṛṣṇa.

Nach diesen stark verkürzten Eingangssequenzen nahm Sukadev ein Stück getrockneten Kuhdung in seine rechte Hand, hielt es über den *kuṇḍa* und rezitierte:⁵³²

Om Hrīm Vahni Mūrtaye Namah
*Vaṃ Vahni Chaitanyāya Namah*⁵³³
 Om Hṛīm Verehrung [sei] der Gestalt des Feuers.
 Vaṃ Verehrung [sei] der Seele des Feuers.

Während er das Kuhdungstück mit Ghee beträufelte, erläuterte er, dass es nun das Feuer mit dem Agni zugeschriebenen *bīja*-Mantra zu entzünden gelte. Dieses Mantra werde die feinstoffliche Kraft des Feuers aktivieren und Agni, die Wesenheit des Feuers, erscheinen lassen, die im rein physischen Feuer Platz nehmen werde und dieses somit zu einem heiligen Feuer werden lasse:⁵³⁴

Wir bitten Agni, die Wesenheit des Feuers, seinen Sitz zu nehmen in diesem Feuer und als Mittler zu fungieren zwischen der menschlichen und der spirituellen Welt, dass wir uns anschließend mit den Mantras mit dem Göttlichen verbinden können (ayurvedayoga 2012, 08:15-08:32).

Sukadev entfachte das Stück Kuhdung an einer Kerze, während die Teilnehmer am Ritual bis zum Brennen des Feuers kontinuierlich das Mantra rezitierten:

*Ram Ram Ram ...*⁵³⁵
 Raṃ Raṃ Raṃ ...

⁵³⁰ Kirtanheft 612. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om gaṃ gaṇapataye namaḥ | om śaravaṇabhavāya namaḥ | om aiṃ sarasvatyai namaḥ | om guṃ gurubhyo namaḥ | om namo bhagavate śīvānandāya | om namo bhagavate viṣṇudevānandāya | om ādiśaktyai namaḥ ||*

⁵³¹ Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om rādhākṛṣṇāya namaḥ ||*

⁵³² ayurvedayoga 2012, 05:58-06:21.

⁵³³ Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om hrīm vahnimūrtaye namaḥ || vaṃ vahnicaityāya namaḥ ||*

⁵³⁴ ayurvedayoga 2012, 06:28-08:32.

⁵³⁵ Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *ram ram ram ||* Im Falle des hier praktizierten Opfers wurde das Mantra 55-mal rezitiert.

Anschließend verneigte sich Sukadev vor dem Feuer und rezitierte die für die Erweckung und Begrüßung des Feuers vorgesehenen Mantras:⁵³⁶

Om Agnaye Namah (5x)

Om Chit Pingala Hana Hana Daha Daha

*Pacha Pacha Sarvam Jnāpaya Svāhā (2x)*⁵³⁷

Om Agnim Prajvalitam Vande Jātavedam Hutāshanam

*Suvarṇa Varnam Samiddham Vishvato Mukham*⁵³⁸

Oṃ Verehrung [sei] dem Agni.

Oṃ O Feuer des Bewusstseins, vernichte, vernichte! Verbrenne, verbrenne!

Koche, koche! O Allwissender, befehle, *svāhā* (Weber 2010, 422)!

Oṃ Den aufflammenden Agni verehere ich, den Jātaveda (= Jātavedas), den (ins Feuer)

Geopfertes Essenden,

das goldfarbene Feuer, den Entzündeten, dessen Gesicht in alle (Richtungen schaut)

(Weber 2010, 421).

Als das Feuer brannte, nahm Sukadev einen Opferlöffel in seine rechte Hand und begann die ersten Opferungen (*āhuti*) darzureichen. Hier folgte er der vom Yoga Vidya e.V. vorgegebenen Ritualstruktur, gemäß der zunächst vier Löffel mit Ghee darzureichen sind:⁵³⁹

Om Agnaye Svāhā

Om Somāya Svāhā

Om Agnīshomābhyam Svāhā

*Om Agnaye Sviṣṭakṛite Svāhā*⁵⁴⁰

Oṃ Dem Agni *svāhā*.

Oṃ Dem Soma *svāhā*.

Oṃ Dem Agni und dem Soma *svāhā*.

Oṃ Dem Agni Sviṣṭakṛt *svāhā*.

Sukadev betonte, dass Agni nun auf allen Ebenen aktiv wäre. Daher könnten nun alle Anwesenden an den *homakuṇḍa* herantreten und Ghee ins Feuer geben. Er wies an, dass dies jeweils in einer Vierergruppe erfolgen solle, wobei jeder einzelne dreimal Opferbutter darbringen dürfe. Aufgrund der hohen Anzahl von Teilnehmern sollte man jedoch nicht auf den Opferruf *svāhā* warten, sondern die Opfergaben zügig darreichen. Zudem könnten von den Teilnehmern die folgenden Mantras mitgesprochen werden.⁵⁴¹

⁵³⁶ ayurvedayoga 2012, 08:43-09:54.

⁵³⁷ Vgl. ParKS IX.13: Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ agnaye namaḥ | oṃ cit piṅgala hana hana daha daha paca paca sarvaṃ jñāpaya svāhā ||*

⁵³⁸ Vgl. ParKS IX.11: Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ agnim prajvalitaṃ vande jātavedaṃ hutāśanaṃ | suvarṇavarṇaṃ samiddhaṃ viśvato mukhaṃ ||*

⁵³⁹ ayurvedayoga 2012, 09:54-10:22.

⁵⁴⁰ Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ agnaye svāhā | oṃ somāya svāhā | oṃ agnīśomābhyam svāhā | oṃ agnaye sviṣṭakṛte svāhā ||*

⁵⁴¹ ayurvedayoga 2012, 10:27-11:43.

Sukadev begann mit der Rezitation eines Mantras für Gaṇeśa, welcher einen guten Beginn der nun folgenden Opferungen ermöglichen sollte:⁵⁴²

*Om Gam Gam Gam Gaṇapataye Namaḥ Svāhā*⁵⁴³ (4x)

Om Gam Gam Gam Verehrung [sei] dem Gaṇapati svāhā.

Er betonte, dass mit Hilfe des Rituals Vergangenes in das Feuer gegeben und verbrannt werden solle. Sukadev wies die Teilnehmer an, zunächst an alles zu denken, was im vergangenen Jahr auf gesundheitlicher und körperlicher Ebene geschehen ist, während er ein an Sūrya gerichtetes Mantra rezitierte:⁵⁴⁴

Om Namo Bhagavate Śrī Sūryāya

Ādityāya Akṣitejase

*Aho Vāhini Vāhini Svāhā*⁵⁴⁵ (2x)

Om Verehrung dem Sūrya, welcher aus dem Unendlichen kommt, welcher das Licht (die Kraft) unserer Augen ist. Alles wird Sūrya in Verehrung geopfert, welcher den Tag wie auch das ganze Universum trägt (Yoga Vidya e.V. ¹⁵2010, 83).

Anschließend sollten sie reflektieren, was auf beruflicher Ebene erfolgt ist und diese Gedanken ins Feuer geben. Sukadev sprach dabei ein der Göttin Lakṣmī gewidmetes Mantra:⁵⁴⁶

Om Śrī Mahā Lakṣmyai Namaḥ

*Om Śrī Mahā Lakṣmyai Namaḥ Svāhā*⁵⁴⁷ (4x)

Om Verehrung [sei] der Śrī Mahālakṣmī.

Om Verehrung [sei] der Śrī Mahālakṣmī svāhā.

Mit folgendem Mantra, welches der Yoga Vidya e.V. als śakti-Mantra bezeichnet, sollte den Ereignissen in der Familie, in der Partnerschaft oder in der spirituellen Gemeinschaft gedacht werden.⁵⁴⁸

Om Hrīm Śrīm Klīm Kṛṣṇāya

*Govindāya Gopijana Vallabhāya Svāhā*⁵⁴⁹ (4x)

Om Hrīm Śrīm Klīm [Verehrung sei] dem Kṛṣṇa,

dem Govinda, dem Geliebten Herrn der Hirtenmädchen svāhā.

Sukadev wies alle Anwesenden an, an ihre Wünsche des vergangenen Jahres zu denken. Gingen diese in Erfüllung, sollten die Teilnehmer mit der Rezitation eines an Hanūman gerichteten Mantras danken; blieben diese Wünsche verwehrt, könnte nun von diesen losgelassen werden:⁵⁵⁰

⁵⁴² ayurvedayoga 2012, 11:55-12:28.

⁵⁴³ Kirtanheft 699. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om gam gam gam gaṇapataye namaḥ svāhā* ||

⁵⁴⁴ ayurvedayoga 2012, 12:28-13:22.

⁵⁴⁵ Kirtanheft 664. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om namo bhāgavate śrī sūryāya ādityāya akṣitejase aho vāhini vāhini svāhā* ||

⁵⁴⁶ ayurvedayoga 2012, 13:22-14:00.

⁵⁴⁷ Kirtanheft 699. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om śrī mahā lakṣmyai namaḥ | om śrī mahā lakṣmyai namaḥ svāhā* ||

⁵⁴⁸ ayurvedayoga 2012, 14:01-14:40.

⁵⁴⁹ Kirtanheft 4. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om hrīm śrīm klīm kṛṣṇāya govindāya gopijanavallabhāya svāhā* ||

*Om Shrī Hanumate Namaha Svāhā*⁵⁵¹ (5x)

Oṃ Verehrung [sei] dem Śrī Hanuman *svāhā*.

Sollten die Ritualteilnehmer Schuldgefühle haben, könnten diese mit einem Śiva gewidmeten Mantra dem Feuer dargebracht werden:⁵⁵²

*Om Hrīm Namah Shivāya Svāhā*⁵⁵³ (5x)

Oṃ Hrīm Verehrung [sei] dem Śiva *svāhā*.

Sich an Durgā zu wenden helfe, wenn einem übel mitgespielt wurde. Mit der Rezitation eines entsprechenden Mantras könnte, gemäß Sukadev, um die Kraft der Vergebung gebeten werden. Er betonte, dass der Mensch verschiedenste Lektionen lernen müsse, um spirituell wachsen zu können.⁵⁵⁴

*Om Shrī Durgāyai Namah Svāhā*⁵⁵⁵ (5x)

Oṃ Verehrung [sei] der Śrī Durgā *svāhā*.

Sukadev zeigte auf, dass es für alles Vergangene zu danken gelte, da dies dem Erfahrungsschatz zuzurechnen sei, mit Hilfe dessen der Einzelne gewachsen wäre. Hierbei wurde ein Mantra an Nārāyaṇa rezitiert.⁵⁵⁶

Om Namo Nārāyanāya

*Dāsoham Tava Keshava Svāhā*⁵⁵⁷ (5x)

Oṃ Verehrung [sei] dem Nārāyaṇa.

Ich bin dein Diener, o Keśava *svāhā*.

Der Aspekt des Loslassens sollte abschließend durch das dreimalige Blasen des Muschelhorns, das gleichzeitige Läuten der Glocke und die dreimalige Rezitation der heiligen Silbe *oṃ* symbolisiert werden.⁵⁵⁸

Om Om Om

Oṃ Oṃ Oṃ

Sukadev ergänzte:

Möge alles Feste im vergangenen Jahr verbrannt sein, mögen die Lektionen verstanden sein, mögen wir es in Liebe betrachten können. Mögen wir jetzt das neue Jahr [...] willkommen heißen und mit Mantrakraft füllen und um Segen bitten (ayurvedayoga 2012, 18:58-19:24).

⁵⁵⁰ ayurvedayoga 2012, 14:41-15:26.

⁵⁵¹ Kirtanheft 699. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ śrī hanumate namaḥ svāhā* ||

⁵⁵² ayurvedayoga 2012, 15:26-16:12.

⁵⁵³ Kirtanheft 699. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ hrīm namaḥ śivāya svāhā* ||

⁵⁵⁴ ayurvedayoga 2012, 16:12-17:09.

⁵⁵⁵ Kirtanheft 699. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ śrī durgāyai namaḥ svāhā* ||

⁵⁵⁶ ayurvedayoga 2012, 17:09-18:09.

⁵⁵⁷ Kirtanheft 606. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ namo nārāyaṇāya dāsoham tava keśava svāhā* ||

⁵⁵⁸ ayurvedayoga 2012, 18:10-19:30.

Dies sollte mit Hilfe des *mahāmṛtyuñjāya*-Mantras geschehen, welches im Folgenden rezitiert wurde:⁵⁵⁹

*Om Tryambakam Yajāmahe Sugandhim Pushtivardhanam
Urvārukamīva Bandhanān Mṛtyor Mukshīya Māmṛitāt Svāhā*⁵⁶⁰ (5x)
Om Wir opfern dem Tryambaka, dem duftenden, den Wohlstand mehrenden.
Wie ein Kürbis vom Stiel, so möchte ich mich vom Tod, nicht vom Nichtsterben
losmachen (Geldner 1951b, 235).

Erfolg auf beruflicher Ebene könne mit Hilfe eines an Kṛṣṇa gerichteten Opfers und Mantras bewirkt werden:⁵⁶¹

*Krishna Krishna Mahāyogin Bhaktānām Abhayamkara
Govinda Paramānanda Sarvam Me Vasha Māna Ya Svāhā*⁵⁶² (3x)
Krishna, oh großer Yogi, Du nimmst die Furcht von Deinen Verehrern.
Oh Govinda, höchste Wonne, gib, dass ich den Dingen nicht hilflos ausgeliefert bin
(Yoga Vidya e.V. ¹⁵2010, 80).

Ein Lernprozess könne durch die Anrufung der Göttin Sarasvatī begünstigt werden. Sukadev verwies hier auf den Beginn oder Abschluss einer neuen Ausbildung, die durch die Rezitation des folgenden Mantras gefördert werde:⁵⁶³

*Om Aim Sarasvatyai Namaha Svāhā*⁵⁶⁴ (5x)
Om Aiṃ Verehrung [sei] der Sarasvatī *svāhā*.

Die Kraft zur Vertiefung der spirituellen Praxis eines jeden Teilnehmers solle mit folgendem an Śiva adressierten Mantra verstärkt werden:⁵⁶⁵

*Om Hrīm Namah Shivāya Svāhā*⁵⁶⁶ (5x)
Om Hrīṃ Verehrung [sei] dem Śiva *svāhā*.

Mit einem an Mahākālikā gerichteten Vers könnten zudem schlechte Angewohnheiten geändert werden, indem man hierfür um Segen und Kraft bittet:⁵⁶⁷

*Om Shrī Mahākālikāyai Namaha Svāhā*⁵⁶⁸ (5x)
Om Verehrung [sei] der Śrī Mahākālikā *svāhā*.

⁵⁵⁹ ayurvedayoga 2012, 19:30-20:52.

⁵⁶⁰ Kirtanheft 800. RV VII.59.12: Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om tryambakam yajāmahe sugandhim puṣṭivardhanam | urvārukamīva bandhanān mṛtyormukshīya māmṛitāt ||*

⁵⁶¹ ayurvedayoga 2012, 20:52-21:52.

⁵⁶² Kirtanheft 604. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *kṛṣṇa kṛṣṇa mahāyogin bhaktānām abhayamkara | govinda paramānanda sarvam me vaśam ānaya svāhā ||*

⁵⁶³ ayurvedayoga 2012, 21:52-22:37.

⁵⁶⁴ Kirtanheft 699. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om aiṃ sarasvatyai namaḥ svāhā ||*

⁵⁶⁵ ayurvedayoga 2012, 22:37-23:19.

⁵⁶⁶ Kirtanheft 699. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om hrīm namaḥ śivāya svāhā ||*

⁵⁶⁷ ayurvedayoga 2012, 23:20-24:04.

⁵⁶⁸ Kirtanheft 699. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om śrī mahākālikāyai namaḥ svāhā ||*

Ein Opfer für Śaravaṇabhavāya könnte helfen, besondere Fähigkeit zu kultivieren und etwas Gutes zu entwickeln:⁵⁶⁹

*Om Sharavana Bhavāya Namaha Svāhā*⁵⁷⁰ (5x)

Om Verehrung [sei] dem Śaravaṇabhava *svāhā*.

Die nötige Kraft um sich für neue Projekte zu engagieren, werde durch ein Opfer erreicht, welches von der Rezitation eines an Mahādevī gerichteten Mantras begleitet wird:⁵⁷¹

Om Mahā Devyai Cha Vidmahe

Viṣṇupatnyai Cha Dhīmahī

*Tanno Lakṣmīh Pracodayāt Svāhā*⁵⁷² (3x)

Om Und wir verbinden uns mit Mahādevī

und meditieren auf die Gattin des Viṣṇu.

Möge Lakṣmī uns (zum großen Ziel) führen *svāhā*.

Zudem könnten mit folgendem Mantra für bestimmte Menschen gute Wünsche bewirkt werden, indem man während der Rezitation an diese denkt und um deren Erfüllung bittet:⁵⁷³

Om Nārāyaṇāya Vidmahe

Vāsudevāya Dhīmahī

*Tanno Viṣṇu Prachodayāt Svāhā*⁵⁷⁴ (3x)

Om Wir verbinden uns mit Nārāyaṇa und

meditieren auf Vāsudeva.

Möge Viṣṇu uns (zum großen Ziel) führen (Yoga Vidya e.V. ¹⁵2010, 95) *svāhā*.

Ebenso könnte im Opfer um Zugang zu höherem Wissen gebeten werden:⁵⁷⁵

Om Aim Tripura Devyai Cha Vidmahe

Klīm Kāmeshwaryai Cha Dhīmahī

*Saum Tannah Kline Pracodayāt Svāhā*⁵⁷⁶ (2x)

Om Aiṃ wir verbinden uns mit Tripuradevī

Klīm und meditieren auf Kāmeśvarī.

Saṃ Klīm Möge sie uns (zum großen Ziel) führen *svāhā*.

Abschließend richtete Sukadev zahlreiche Wünsche für das neue Jahr an das Opferfeuer, die durch die Rezitation des nachfolgenden Mantras bewirkt werden können:⁵⁷⁷

⁵⁶⁹ ayurvedayoga 2012, 24:06-24:44.

⁵⁷⁰ Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om śaravaṇabhavāya namaḥ svāhā* ||

⁵⁷¹ ayurvedayoga 2012, 24:44-25:34.

⁵⁷² Kirtanheft 694. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om mahā devyai ca vidmahe viṣṇupatnyai ca dhīmahī | tanno lakṣmīh pracodayāt svāhā* ||

⁵⁷³ ayurvedayoga 2012, 25:35-26:25.

⁵⁷⁴ Kirtanheft 693. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om nārāyaṇāya vidmahe vāsudevāya dhīmahī | tanno viṣṇu pracodayāt svāhā* ||

⁵⁷⁵ Vgl. ayurvedayoga 2012, 26:25-26:59.

⁵⁷⁶ Kirtanheft 4. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om aiṃ tripuradevyai ca vidmahe klīm kāmeśwaryai ca dhīmahī | saum [sic!] tannah kline [sic!] pracodayāt svāhā* ||

⁵⁷⁷ ayurvedayoga 2012, 26:59-28:26.

Möge das neue Jahr ein friedvolles werden. Mögen die Menschen Glück erfahren. Und möge die spirituelle Evolution auf diesem Planeten eine neue Stufe erreichen, dass Menschen in Liebe, in Harmonie, in gegenseitigem Respekt leben können. Mögen die vielen guten Ansätze, die es in diesem Jahr gegeben hat, im neuen Jahr Frucht tragen – insbesondere was den nahen Osten betrifft, letztlich auch viele gute Entwicklungen in Afrika. Und möge dabei der Wohlstand der Nationen erhalten bleiben und so dass es für Mutter Erde passt (ayurvedayoga 2012, 26:59-27:42).

*Lokāh Samastāh Sukhino Bhavantu Svāhā*⁵⁷⁸ (5x)

Mögen alle Wesen Glück und Harmonie erreichen (Yoga Vidya e.V. ¹⁵2010, 78).

Mit der Rezitation des Gāyatrī-Mantras könne, gemäß Sukadev, Erleuchtung erlangt werden, die zu friedvollem Handeln führe und in Form von Liebe, Freude, Hingabe, Wissen und Mitgefühl zum Ausdruck komme:⁵⁷⁹

Om Bhūr Bhuvah Swah

Tat Savitur Varenyam

Bhargo Devasya Dhīmahi

*Dhiyo Yo Nah Prachodayāt Svāhā*⁵⁸⁰ (38x)

Om Lasst uns meditieren über das verehrungswürdige göttliche strahlende Licht, welches die physische, astrale und kausale Welt geschaffen hat. Möge es unser Verständnis erleuchten (Yoga Vidya e.V. ¹⁵2010, 81).

Zum Abschluss dieser umfangreichen Opfersequenz wurde abermals dreimal die heilige Silbe om rezitiert und die Glocke geläutet:⁵⁸¹

Om Om Om

Om Om Om

Während das Feuer weiterhin brannte, sollten alle Ritualteilnehmer für einige Minuten in die Meditation gehen. Abgeschlossen wurde diese Sequenz erneut mit der dreimaligen Rezitation der heiligen Silbe om:⁵⁸²

Om Om Om

Om Om Om

Nun wurde das neue Jahr mit einer Reihe von Mantras willkommen geheißen. Gemäß Sukadev könne dieses durch die Rezitation zu einem glücklichen, friedvollen und erfüllenden Jahr werden:⁵⁸³

*Om Gam Gam Gam Ganapataye Namaha*⁵⁸⁴ (3x)

⁵⁷⁸ Kirtanheft 600. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *lokā samasthāh sukhino bhavantu* ||

⁵⁷⁹ ayurvedayoga 2012, 28:26-40:07.

⁵⁸⁰ Kirtanheft 610. Vgl. RV III.62.10. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om bhūrbhuvah svah | tat saviturvarenyam | bhargo devasya dhīmahi | dhiyo yo nah prachodayāt* || *svāhā* ||

⁵⁸¹ ayurvedayoga 2012, 40:07-40:40.

⁵⁸² ayurvedayoga 2012, 40:40-46:44.

⁵⁸³ ayurvedayoga 2012, 46:44-50:05.

*Om Sharavana Bhavāya Namaha*⁵⁸⁵ (3x)
*Om Aim Sarasvatyai Namaha*⁵⁸⁶ (3x)
*Om Shrī Mahā Lakshmyai Namaha*⁵⁸⁷ (4x)
*Om Shrī Mahākālikāyai Namaha*⁵⁸⁸ (3x)
*Om Shrī Durgāyai Namaha*⁵⁸⁹ (3x)
*Om Hrīm Namah Shivāya Svāhā*⁵⁹⁰ (3x)
*Om Namō Nārāyaṇāya*⁵⁹¹ (3x)
*Om Namō Bhāgavate Vasudevāya*⁵⁹² (3x)
*Om Shrī Rāmāya Namaha*⁵⁹³ (3x)
*Om Āñjaneyāya Namaha*⁵⁹⁴ (3x)
*Om Namō Bhāgavate Shivānandāya*⁵⁹⁵ (3x)
*Om Namō Bhāgavate Vishnu-devānandāya*⁵⁹⁶ (3x)
 Om Gaṃ Gaṃ Gaṃ Verehrung [sei] dem Gaṇapati.
 Om Verehrung [sei] dem Śaravaṇabhava.
 Om Aiṃ Verehrung [sei] der Sarasvatī.
 Om Verehrung [sei] der Śrī Mahālakṣmī.
 Om Verehrung [sei] der Śrī Mahākālikā.
 Om Verehrung [sei] der Śrī Durgā
 Om Hrīm Verehrung [sei] dem Śiva *svāhā*.
 Om Verehrung [sei] dem Nārāyaṇa.
 Om Verehrung [sei] dem ehrwürdigen Vasudeva.
 Om Verehrung [sei] dem Śrī Rāma.
 Om Verehrung [sei] dem Āñjaneya.
 Om Verehrung [sei] dem ehrwürdigen Śivānanda.
 Om Verehrung [sei] dem ehrwürdigen Viṣṇudevānanda.

Das hier inszenierte Feueropfer wurde schließlich mit einer Lichtzeremonie (*ārati*) abgeschlossen. Hierzu bat Sukadev alle Ritualteilnehmer sich zu erheben und die nun folgenden Mantras gemeinsam zu rezitieren. Die Arme könnten hierbei zum Himmel erhoben werden. Sukadev verließ die Bühne und stellte sich das Licht (*dīpa*) schwenkend zusammen mit den Ritualteilnehmern vor dem *homakuṇḍa* auf:⁵⁹⁷

⁵⁸⁴ Kirtanheft 699. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om gaṃ gaṃ gaṃ gaṇapataye namaḥ* ||

⁵⁸⁵ Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om śaravaṇabhavāya namaḥ* ||

⁵⁸⁶ Kirtanheft 699. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om aiṃ sarasvatyai namaḥ* ||

⁵⁸⁷ Kirtanheft 699. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om śrī mahā lakṣmyai namaḥ* ||

⁵⁸⁸ Kirtanheft 699. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om śrī mahākālikāyai namaḥ* ||

⁵⁸⁹ Kirtanheft 699. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om śrī durgāyai namaḥ* ||

⁵⁹⁰ Kirtanheft 699. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om hrīm namaḥ śivāya svāhā* ||

⁵⁹¹ Kirtanheft 606. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om namō nārāyaṇāya* ||

⁵⁹² Kirtanheft 187. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om namō bhāgavate vasudevāya* ||

⁵⁹³ Kirtanheft 699. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om śrī rāmāya namaḥ* ||

⁵⁹⁴ Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om āñjaneyāya namaḥ* ||

⁵⁹⁵ Kirtanheft 187. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om namō bhāgavate śivānandāya* ||

⁵⁹⁶ Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *om namō bhāgavate viṣṇudevānandāya* ||

⁵⁹⁷ ayurvedayoga 2012, 50:05-55:46.

Jaya Jaya Ārati Vighnavināyaka Vighnavināyaka Shrī Ganeshā
Jaya Jaya Ārati Subrahmanya Subrahmanya Kārtikeya
Jaya Jaya Ārati Venugopālā Venugopālā Venulolā Pāpavidūrā Navanita Chorā
Jaya Jaya Ārati Venkataramanā Venkataramanā Sankataharana Sītā Rāmā
Rādhesyāma
Jaya Jaya Ārati Gauri Manohara Gauri Manohara Bhavāni Shankara Sāmbasadāshiva
Umā Maheshwara
Jaya Jaya Ārati Rāja Rājeshwari Rāja Rājeshwari Tripura Sundari Mahā Lakshmi Mahā
Saraswati Mahā Kālī Mahā Shakti
Jaya Jaya Ārati Ānjaneya Ānjaneya Hanūmanta
Jaya Jaya Ārati Dattātreyā Dattātreyā Trimurti Avatāra
Jaya Jaya Ārati Ādityāya Ādityāya Bhāskarāya
Jaya Jaya Ārati Shanīshwarāya Shanīshwarāya Bhāskarāya
Jaya Jaya Ārati Shankarāchāryā Shankarāchāryā Advaita Gurave
Jaya Jaya Ārati Sadguru Nātha Sadguru Nātha Sīvananda
Jaya Jaya Ārati Jesus Gurave Moses Gurave Buddha Gurave
Jaya Jaya Ārati Mohammed Gurave Laotse Gurave Samasta Guru Bhyo Namah
Jaya Jaya Ārati Venugopālā⁵⁹⁸

Sieg, Sieg, Lichtzeremonie (für den) Beseitiger der Hindernisse, Beseitiger der Hindernisse, der glückhafte Gaṇeśa.

Sieg, Sieg, Lichtzeremonie (für) Subrahmanya, Subrahmanya, Kārttikeya.

Sieg, Sieg, Lichtzeremonie (für) Gopāla mit der Flöte, Gopāla mit der Flöte, begierig nach der Flöte, fern von Übel, Butterdieb.

Sieg, Sieg, Lichtzeremonie (für den) Geliebten auf dem Venkaṭaberg, Geliebten auf dem Venkaṭaberg, den Beseitiger von Schwierigkeiten, Sītārāma, Rādhesyāma.

Sieg, Sieg, Lichtzeremonie (für) Gaurī und den entzückenden (Śiva), Gaurī und den entzückenden, Bhavānī und Śaṅkara, den Sadāśiva, der Sāmba ist, Umā und Maheśvara.

Sieg, Sieg, Lichtzeremonie (für) die Göttin der höchsten Könige, die Göttin der höchsten Könige, Tripurasundarī, die große Lakṣmī, die große Sarasvatī, die große Kālī, die große Śakti.

Sieg, Sieg, Lichtzeremonie (für) Āñjaneya, Āñjaneya, Hanumān.

Sieg, Sieg, Lichtzeremonie (für) Dattātreyā, Dattātreyā, Inkarnation der drei Gestalten.

Sieg, Sieg, Lichtzeremonie für den Sonnengott, für den Sonnengott, der Helligkeit bringt.

Sieg, Sieg, Lichtzeremonie für den Gott Saturn, den Gott Saturn, der Helligkeit bringt.

⁵⁹⁸ Kirtanheft 804. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *jaya jaya ārati vighnavināyaka vighnavināyaka śrī gaṇeśa | jaya jaya ārati subrahmanya subrahmanya kārttikeya | jaya jaya ārati veṇugopālā veṇugopālā veṇulolā | pāpavidūrā navanitā corā | jaya jaya ārati veṅkaṭaramanā veṅkaṭaramanā saṅkaṭaharana | sītā rāma rādhesyāma | jaya jaya ārati gauri manohara gauri manohara bhavāni śaṅkara | sāmbasadāśiva umā maheśvara | jaya jaya ārati rāja rājeśvari rāja rājeśvari tripura sundari | mahā lakṣmi mahā sarasvati mahā kālī mahā śakti | jaya jaya ārati āñjaneya āñjaneya hanūmanta | jaya jaya ārati dattātreyā dattātreyā trimūrti avatāra | jaya jaya ārati ādityāya ādityāya bhāskarāya | jaya jaya ārati śāṅīśvarāya śāṅīśvarāya bhāskarāya | jaya jaya ārati śaṅkarāchāryā śaṅkarāchāryā advaita gurave | jaya jaya ārati sadguru nātha sadguru nātha śīvananda | jaya jaya ārati Jesus gurave Moses gurave Buddha gurave | jaya jaya ārati Mohammed gurave Laotse gurave samasta gurubhyo namaḥ | jaya jaya ārati veṇugopālā ||*

Sieg, Sieg, Lichtzeremonie (für) Śaṅkarācārya, Śaṅkarācārya, für den Lehrer des Advaita.

Sieg, Sieg, Lichtzeremonie (für den) Herrn, der der wahre Lehrer ist, Herrn, der der wahre Lehrer ist, Śivānanda.

Sieg, Sieg, Lichtzeremonie für den Lehrer Jesus, den Lehrer Moses, den Lehrer Buddha.

Sieg, Sieg, Lichtzeremonie für den Lehrer Muhammad, den Lehrer Laotse, allen Lehrern Verneigung.

Sieg, Sieg, Lichtzeremonie (für) Gopāla mit der Flöte (o. V. o. J., 12-14).

Twameva Mātā Cha Pitā Twameva Twameva Bandhuscha Sakhā Twameva

Twameva Vidyā Dravinam Twameva Twameva Sarvam Mama Deva Deva

Kāyena Vāchā Manasendriyairvā Buddhyātmanāvā Prakriteh Swabhāvāt

Karomi Yad Yad Sakalam Parasmai Nārāyaṇāyeti Samarpayāmi

Sarva Dharmān Parityajya Mām Ekam Sharanam Vraja

*Aham Tvā Sarvapāpebhyo Mokshayishyāmi Mā Shuchah*⁵⁹⁹

Oh Gott der Götter! Du allein bist Mutter, Vater, Verwandter, Freund, Wissen, Reichtum und alles.

Was auch immer ich an Handlungen mit Körper, Sprache, Geist, Sinnen, Intellekt, Natur oder Emotionen ausführe, alle diese opfere ich dem Höchsten Gott.

Gib Dharmas auf, nimm Zuflucht zu Gott allein. Er wird dich von allen Unvollkommenheiten befreien, Sorge dich nicht (BG XVIII, 66) (Yoga Vidya e.V. ¹⁵2010, 121).

Im Anschluss verneigten sich alle Ritualteilnehmer vor dem *homakuṇḍa*, ehe Sukadev eine abschließende Neujahrsbotschaft an alle Anwesenden richtete, in welcher er die Grundsätze des Yoga Vidya e.V. zusammenfasste:⁶⁰⁰

Lebe friedvoll und engagiert [...] lebe friedvoll mit deinem Körper; kümmere dich um deine Gesundheit; ernähre dich redvoll; lass keine Tiere für deine Ernährung leiden; lass Mutter Erde nicht leiden; iss respektvoll und teile; kleide dich friedvoll; wohne friedvoll; reise friedvoll, ökologisch, fair und respektvoll. Lebe friedvoll und engagiert auf der zwischenmenschlichen Ebene; erkenne jeder meint es gut, jeder gibt sein bestes, jeder hat seine Wahrheit; drücke deine Liebe aus durch uneigennütziges Dienen; kleine Handlungen der Nächstenliebe, ein kleines Lächeln, ein kleiner Gefallen stärken die Kräfte des Friedens; gib auch anderen die Gelegenheit dir einen Gefallen zu schenken; nimm die Liebe der anderen an [...]. Lebe friedvoll und engagiert auf der spirituellen Ebene; sei konsequent bei deinen spirituellen Praktiken; nimm dir jeden Tag eine gewisse Zeit für deine Praxis; praktiziere einmal pro Woche mehr; verbringe mindestens ein- bis zweimal im Jahr an einem spirituellen Kraftort, um intensiver zu praktizieren; sei dir bewusst, spirituelle Praxis stärkt die spirituelle Energie des ganzen

⁵⁹⁹ Kirtanheft 805. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *tvameva mātā ca pitā tvameva tvameva bandhuśca sakhā tvameva | tvameva vidyā draviṇam tvameva tvameva sarvam mama deva deva | kāyena vācā manasendriyairvā buddhyātmanā vā prakrteḥ svabhāvāt | karomi yadyatsakalam parasmai nārāyaṇāyeti samarpayāmi | sarvadharmān parityajya mām ekam śaraṇam vraja | aham tvām sarvapāpebhyo mokṣayishyāmi mā śucaḥ ||*

⁶⁰⁰ ayurvedayoga 2012, 55:46-58:55.

Planeten und trägt zum Frieden überall bei. Lebe friedvoll und engagiert für den ganzen Planeten; schicke täglich Gedanken des Friedens; engagiere dich wo immer du kannst, wie du kannst und wo du kannst. Fühle dich dabei als Instrument; letztlich macht Gott alles; letztlich ist Gott alles. Lass die göttliche Kraft durch dich wirken (ayurvedayoga 2012, 56:34-58:55).

Sukadev schloss mit der Rezitation verschiedener Segenswünsche (*maṅgala*) und wünschte allen Anwesenden ein frohes, gesundes und glückliches neues Jahr.⁶⁰¹

*Lokāh Samastāh Sukhino Bhavantu*⁶⁰² (3x)

Mögen alle Wesen Glück und Harmonie erreichen (Yoga Vidya e.V. ¹⁵2010, 78).

*Om Shāntih, Shāntih, Shāntih*⁶⁰³

Oṃ Frieden, Frieden, Frieden.

Om Bolo Sadguru Śivānanada Mahāraj Ji Ki – Jaya!

*Om Bolo Shri Guru Vishnu-devananda Mahāraj Ji Ki – Jaya.*⁶⁰⁴

Oṃ Verehrung und Dankbarkeit dem Wahrheitslehrer Śivānanda.

Oṃ Verehrung und Dankbarkeit dem verehrten Lehrer Viṣṇudevānandāya [sic!] (Yoga Vidya e.V. ¹⁵2010, 119).

Tabelle 5: Rituelle Sequenzen nach dem Yoga Vidya e.V. während des Feueropfers an Silvester

1. formeller Beginn des Rituals	17. Opferungen mit dem Sarasvatī-Mantra
2. Anrufung der Reinigungsenergien (<i>ācamana</i>)	18. Opferungen mit dem Śiva-Mantra
3. Auftragen des Stirnmals (<i>tilaka</i>) und Anrufungen (<i>āvāhana</i>)	19. Opferungen mit dem Mahākālikā-Mantra
4. Errichten des Feuers (<i>agnipratīṣṭhāna</i>)	20. Opferungen mit dem Śaravaṇabhava-Mantra
5. Ehrerbietung zum Feuer (<i>agnyarcana</i>)	21. Opferungen mit dem Mahādevī-Mantra
6. Opferungen (<i>āhuti</i>)	22. Opferungen mit dem Nārāyaṇa-Mantra
7. Opferungen mit dem Gaṇeśa-Mantra	23. Opferungen mit dem Tripuradevī-Mantra
8. Opferungen mit dem Sūryā-Mantra	24. Opferungen für konkrete Wünsche (<i>iṣṭi</i>)
9. Opferungen mit dem Lakṣmī-Mantra	25. Opferungen mit dem Gāyatrī-Mantra
10. Opferungen mit dem Kṛṣṇa-Mantra	26. Abschluss der Opferungen (<i>agnisamarpaṇa</i>)
11. Opferungen mit dem Hanūman-Mantra	27. Meditation (<i>dhyāna</i>)
12. Opferungen mit dem Śiva-Mantra	28. formaler Abschluss des Rituals
13. Opferungen mit dem Durgā-Mantra	29. Lichtzeremonie (<i>ārati</i>)
14. Opferungen mit dem Nārāyaṇa-Mantra	30. Neujahrsbotschaft
15. Opferungen mit dem Mahāmṛtjuñjāya-Mantra	31. Segenswunsch (<i>maṅgala</i>)

⁶⁰¹ ayurvedayoga 2012, 58:58-59:45.

⁶⁰² Kirtanheft 600. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *lokā samasthāh sukhino bhavantu* ||

⁶⁰³ Kirtanheft 670, 4. Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ śāntih śāntih śāntih* ||

⁶⁰⁴ Schreibweise gemäß gängiger Transkription: *oṃ bolo sadguru śivānanada mahāraj ji ki – Jaya! oṃ bolo śrī guru viṣṇudevānanda mahāraj ji ki – Jaya!*

Auffällig ist, dass es sich bei der hier präsentierten Form des Feueropfers (*homa*) um eine regelrecht inszenierte Aufführung des Rituals handelt, welche auf einer Bühne vor einem Publikum präsentiert wird, das sich aus Mitgliedern und Besuchern des Yoga Vidya e.V. zusammensetzt. Abgesehen von der relativ freien Anordnung der rituellen Sequenzen (Tab. 5), die nur annähernd mit der von Seiten des Vereins gelehrten Ritualstruktur korrespondieren (Tab. 4), zeichnet sich dieses *homa* durch zahlreiche erklärende Einschübe aus, die Sukadev Bretz ergänzt, um dem Publikum, das nur teilweise mit der rituellen Praktik vertraut ist, die Möglichkeit zu geben, die einzelnen Handlungen, gemäß seiner Interpretation, verstehen zu können. Hierbei setzt Sukadev das Feueropfer gezielt mit einer alternativen Spiritualität in Verbindung, die nach Paul Heelas und Linda Woodhead generell mit einem Glauben an „feine Energie oder Energiekanäle“ verbunden ist.⁶⁰⁵ Im Kontext des *homas* könne diese Energie in einem Transformationsprozess aktiviert werden, der zwischen der Darreichung einer Opfergabe und deren Zerstörung im Feuer erfolge. Das Ritual mit den Silvesterfeierlichkeiten zu verbinden, stellt hierbei einen weiteren geschickten Schachzug dar, da wohl kein anderer Zeitpunkt als der Jahreswechsel den Teilnehmern deutlicher einen Übergang zwischen Vergänglichkeit und Neuanfang vor Augen führen kann.

Während Sukadev einerseits einen individuellen Aspekt des Rituals hervorhebt, den er mit persönlichen Wünschen und Gedanken in Verbindung setzt, stellt er das Ritual als ein gemeinschaftliches Unterfangen dar. So bindet er zu Beginn des *homas* Mitarbeiter, die bereits mit der Praxis des Feueropfers vertraut sind, in die Ritualhandlung ein, indem er sie als *yajamāna* und *yajamanī* bzw. *Yogī* und *Yoginī* in Erscheinung treten lässt oder sie mit kleinen Aufgaben, wie dem Blasen des Muschelhorns (*śaṅkha*) oder dem Läuten der Glocke (*ghaṅṭā*), betraut. Die breite Masse integriert Sukadev, indem er zur gemeinsamen Rezitation populärer Mantras auffordert und alle Anwesenden aufruft, im Verlauf der einzelnen Opferungen, dem Feuer selbst eine Gabe darzureichen. Die zweifellos liberalste Änderung im Ritual vollzieht er, indem er die Ritualteilnehmer auffordert mit eigenen Wünschen und Gedanken versehene Zettel ins Feuer zu geben, deren Erfüllung mit Hilfe der im Ritual erzeugten Energie herbeigeführt werden könne. Eine entsprechende rituelle Sequenz, in welcher die Idee des ursprünglichen Wunschopfers (*iṣṭi*) deutlicher herausgestellt wurde, begegnete mir im Verlauf meiner Forschungsarbeit an keiner weiteren Stelle. Von Seiten der Anwesenden wurde diese innovative Ritualhandlung als durchweg positives Element betrachtet, was vermutlich auf den Aspekt zurückgeführt werden kann, dass dem Gemeinschaftserlebnis wiederum eine persönliche Bedeutung zugemessen wurde.

Einen speziellen dem Yoga Vidya e.V. zuträglichen Charakterzug erhält das Feueropfer durch verschiedene am Ende des Rituals hinzugefügte Sequenzen. Zum einen finden sich hier eine Reihe von Lobpreisungen wieder, die in der Ehrung Svāmī Śivānanda Sarasvatīs und Svāmī

⁶⁰⁵ Heelas & Woodhead 2005, 24-25.

Viṣṇudevānandas gipfeln, was der Sequenz einen geradezu sektarischen Charakter verleiht,⁶⁰⁶ zum anderen tritt im Rahmen der Lichtzeremonie (*ārati*) eine spirituelle Ökumene zu Tage, die nach Jörg Stolz häufig in neuen weltweit ausstrahlenden Arten von Liedgut zum Ausdruck kommt.⁶⁰⁷ Im Kontext des hier ausgeführten Feuerrituals werden in Vertreter nahezu aller Weltreligionen genannt und in die Verehrung mit einbezogen werden.⁶⁰⁸

Diese inszenierte Form des Feueropfers kann sicherlich als ein Höhepunkt einer im Rahmen der Wellnessbewegung erfolgten Popularisierung der Spiritualität betrachtet werden. Während eine populäre Form des Yoga zunächst den Gesundheitsaspekt in den Vordergrund stellte und keine religiöse Bedeutung benötigte, tritt diese nun als „spirituelle Disziplin“ in Erscheinung:

Während die Werte der körperlichen Fitness, der Gesundheit und der Jugend durch Yoga erreichbar scheinen, wird die spirituelle Dimension keineswegs mehr als irrelevant angesehen, sondern als eine Voraussetzung, um diese Ziele zu erreichen (Knoblauch 2009, 172).⁶⁰⁹

Das vedische Opfer kann hier als eine rituelle Handlung dieser „spirituellen Disziplin“ gedeutet werden. Es wird gezielt verwendet, d.h. der Praktizierende bzw. der Teilnehmer am Ritual ist sich dessen Funktion ausdrücklich bewusst. Es wird als Instrumente eingesetzt, um verschiedenen meist individuellen Problemen zu begegnen. Hierbei geht es in den seltensten Fällen um die klassischen großen Themen der Religion. Vielmehr wird hier eigenen Bedürfnissen entsprechend ritualisiert.⁶¹⁰ Man kann davon ausgehen, dass sich das Feueropfer in diesem Kontext in den kommenden Jahren weiter verbreiten wird, wobei zunehmende auf spirituelle Richtungen bezogene Modifikationen zu erwarten sind. Diese Änderung kann zweifelsohne als eine Transformation der Religion betrachtet werden, die sich einer postindustriellen Gesellschaft anpasst. Wie Hubert Knoblauch aufzeigte, betrifft diese Transformation nicht nur die veränderte Rolle des Einzelnen: „Sie betrifft auch die gesamte Kultur, in der die Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen verschwimmen (Knoblauch 2009, 41).“

⁶⁰⁶ Vgl. S. 183.

⁶⁰⁷ Vgl. Stolz 2005, 126.

⁶⁰⁸ Vgl. S. 184.

⁶⁰⁹ Vgl. Campbell 2007, 35.

⁶¹⁰ Vgl. Lüddeckens 2004.



Abbildung 19: Für die Silvesterfeierlichkeiten 2010 vorbereiteter Opferplatz im „Haus Yoga Vidya“ in Bad Meinberg.

4.1.2 Das vedische Opfer in der Homa-Therapie nach der Tradition des Homa-Hofs Heiligenberg

Der Homa-Hof Heiligenberg in Deutschland

Der nahe des Bodensees gelegene Homa-Hof Heiligenberg führt seine Praktiken auf Param Sadguru Śrī Gajānan Mahārāj zurück, der am 17. Mai 1918 im indischen Kharagpur als Gajānan Rājimvāle geboren wurde.⁶¹¹ Man berichtete, wie bereits dessen Großvater, Bhāo Sāheb Śingavekār, den Verfall geistiger Werte beobachtete und der festen Überzeugung war, dass lediglich eine göttliche Wesenheit diesen Prozess aufhalten könne. In einer Vision erkannte er, dass diese von seiner Tochter Sonamāta geboren werden sollte. Bereits kurz nach Gajānan Rājimvāles Geburt sah man in dessen Erscheinung ein Ebenbild Svāmi Samartha Mahārājs von Akkalkot, der vor allem in Maharashtra großes Ansehen genoss. Vermutlich war es diese Erkenntnis, die Gajānan Rājimvāles weiteres Leben prägen sollte. Nach seiner Initiation (*upanayana*) im Jahr 1925 begann er ein streng religiöses Leben zu führen. So praktizierte er täglich morgens und abends das *agnihotra* und lebte fortan von Almosen, die er erst aß, sobald diese mit Wasser des Pravaras geheiligt waren. Im Alter von 20 Jahren wurde er Oberhaupt des Guru Mandir in Akkalkot und nahm den Namen Param Sadguru Śrī Gajānan Mahārāj an. 1938 hatte er, nach eigenen Angaben, erstmals eine Vision, in welcher ihn Paraśurāma zu unterweisen begann. Vor ihm legte er am 27. September 1944 den Eid ab, dass er die Veden, die in Vergessenheit zu geraten drohten, wiederbeleben wolle. Kurze Zeit später berichtete Gajānan von einer weiteren Vision, in welcher sich ihm sieben Sanskritverse offenbarten, die aufzeigten, wie dieser Eid in Erfüllung gehen könne. In diesen Versen wird allgemein die Bedeutung der Veden als ewige Wahrheit (*satyadharmā*) hervorgehoben. Im Kontext der vorliegenden Arbeit ist vor allem der letzte Vers von außerordentlicher Bedeutung, in denen fünf Richtlinien dargelegt werden, die Gajānan als „Fünffachen Pfad“ bezeichnet, welcher das Wissen der Veden erfahrbar machen und die göttliche Ordnung wiederherstellen solle:

*yajñadānatapaḥ karmasvādhyāyanirato bhavet |
eṣa eva hi śrutyaḥ satyadharmasātanāḥ ||*⁶¹²

Be engrossed in *yajña*, *dāna*, *tapas*, *karman* and *svādhyāya*. This alone is the Eternal Religion (Eternal Principles of religion) given through the Vedas (Vijayakar 1980, 66).

Dieser „Fünffache Pfad“, der vedische Opfer (*yajña*), rechtes Schenken (*dāna*), Selbstdisziplin (*tapas*), rechtes Handeln (*karma*) und Selbststudium (*svādhyāya*) als Richtlinien aufzeigt, mit deren Hilfe das Wohlergehen der Menschheit sichergestellt werden könne, findet sich, gemäß Gajānan, mit Ausnahme des vedischen Opfers in beinahe jeder Religion wieder. Das regelmäßige Ausführen des *yajña* würde jedoch die Praxis der anderen Richtlinien erleichtern.⁶¹³ Weitreichend

⁶¹¹ Informationen zum Leben von Param Sadguru Śrī Gajānan Mahārāj finden sich in: Vijayakar 1980; Heigl & Heigl 2011, 17-18, 235-240.

⁶¹² Vijayakar 1980, 66.

⁶¹³ Heigl & Heigl 2011, 233, 235-240.

bekannt wurden diese Richtlinien erst 1959, als M. G. Potadār diese aus dem Sanskrit ins Hindi übersetzte. Die Anwendung propagierte dieser in seinem Buch *In Search of Happiness* (1959), in welchem er beschreibt, wie er durch Gajānans Lehre Glückseligkeit erlangte.⁶¹⁴ Von diesem Zeitpunkt an verbreitete sich, gemäß Horst und Birgitt Heigl, die Bedeutung des *agnihotra* weltweit.⁶¹⁵ Ein erstes großangelegtes *somayāga* ließ Gajānan vom 28. Februar bis 4. März 1969 in Shivapuri ausführen. Unterstützt wurde er hierbei von hunderten von Menschen, welche die etwa einmonatigen Vorbereitungen ausführten, während mit der eigentlichen Durchführung siebzehn Priester betraut wurden. Die Besonderheit dieses Opfers, auf welches hier nicht im Detail eingegangen werden soll, lag nun in einer Änderung des Rituals, die entgegen der vedischen Vorschriften auf die Darreichung von Tieropfern verzichtete. Gajānan propagierte auf diesem Weg ein gewaltfreies Opfer, mit dessen Hilfe er ein neues Zeitalter des Friedens einzuleiten beabsichtigte.⁶¹⁶ Im Gegensatz zu zahlreichen anderen Heiligen vermittelte Gajānan keine eigene Lehre. Seine Anhänger berichten jedoch von einer Persönlichkeit, die eine unbeschreibliche Kraft und außerordentliche Liebe und Güte ausstrahlte. Als Gajānan am 6. Dezember 1987 starb, sah er seine Aufgabe als vollendet an. Er hatte keinen Nachfolger bestimmt, doch führten viele seiner Anhänger sein Werk fort.⁶¹⁷

Einer von ihnen war Śrī Vasant Parāñjpe, der 1958 erstmals Gajānan in Akkalkot begegnete und von diesem den Auftrag erhielt, den „Fünffachen Pfad“ einer breiten Masse zugänglich zu machen.⁶¹⁸ So publizierte er mit *Grace Alone* (1971) eine erste englischsprachige Abhandlung, in der er ausführlich Gajānans fünf Richtlinien darlegte.⁶¹⁹ Nachdem Vasant Parāñjpe einige Jahre in Südindien verlebt hatte, brach er 1972 in die USA auf, von wo aus ihn seine Reise 1974 über Island und die Niederlande nach Deutschland führte. In Meersburg traf er erstmals mit Horst Heigl zusammen, der sich von Vasant Parāñjpes Ausführungen über den Fünffachen Pfad beeindruckt zeigte und beschloss, diesen bei seinem Vorhaben, die Lehre und Praxis des vedischen Opfers (*yajña*) zu verbreiten, zu unterstützen. Von Deutschland aus reiste Vasant Parāñjpe zunächst durch verschiedene Länder Europas und im Lauf der folgenden Jahre auf weitere Kontinente, um auf kommende Umweltprobleme aufmerksam zu machen und das *yajña* als Mittel zur Abwendung aller Schwierigkeiten und zur Heilung des Planeten zu propagieren. Während es zunächst kaum Erfahrungsberichte über die Wirksamkeit des Feueropfers gab, begannen im Laufe der Zeit zahlreiche Anhänger von positiven Erlebnissen zu berichten und ihr Wissen wiederum weiterzugeben. Die Verbreitung des *yajña* hatte somit eine Eigendynamik erhalten.⁶²⁰ Anfang der 1990er Jahre begann Vasant Parāñjpe die ersten Homa-Therapie-Zentren zu gründen, in welchen die Effektivität des Feuerrituals auf die Umwelt untersucht und sichtbar gemacht werden sollte. Er wies die

⁶¹⁴ M. G. Potdar 1959.

⁶¹⁵ Heigl & Heigl 2011, 8.

⁶¹⁶ Vijayakar 1980, 99-105.

⁶¹⁷ Heigl & Heigl 2011, 234.

⁶¹⁸ Informationen zum Leben von Param Sadguru Śrī Gajānan Mahārāj finden sich in: Vijayakar 1980, 104-118; Heigl & Heigl 2011, 18-20.

⁶¹⁹ Paranjpe 1971.

⁶²⁰ Heigl & Heigl 2011, 20.

Zentren an, neben dem morgendlichen und abendlichen *agnihotra*, jeweils um fünf, zehn, zwölf, fünfzehn, achtzehn und einundzwanzig Uhr ein *vyāhṛtihoma* durchzuführen. Des Weiteren sollte im Idealfall täglich ein mindestens vier Stunden dauerndes *tryambakayajña* praktiziert werden. Zu Voll- und Neumond müsste dieses über so viele Stunden wie möglich ausgeführt werden. Optimal wären hier gemäß Vasant Parāñjpe vierundzwanzig Stunden.⁶²¹

Als Vasant Parāñjpe im Juni 1988 Horst und Birgitt Heigl begegnete, ermunterte er sie zur Gründung eines Homa-Hofes, der die Auswirkungen von *homa* auf die Pflanzenwelt analysieren sollte. Noch im gleichen Jahr wurde in Oberhaslach/Heiligenberg ein geeigneter Ort gefunden, der insgesamt zwanzig Hektar Land umfasste, und vom gemeinnützigen Verein „Gemeinschaft für Homa-Landwirtschaft“, der sich später in „Verein für Homa-Therapie“ umbenannte, über Privatdarlehen finanziert wurde. Man versuchte weitestgehend den Anweisungen Vasant Parāñjpes zu folgen und organisierte einen Zeitplan, der die Ausführung der vorgeschriebenen Riten unter den anfangs etwa fünfzig Beteiligten regelte. Zudem praktizierte man mehrmals im Jahr längere *yajñas*, die sich über einen Zeitraum von vierundzwanzig Stunden oder gar mehreren Tagen erstreckten. Einmal jährlich trafen sich alle dem Verein angehörenden *agnihotris*, um rund um den Hof ein gemeinsames *yajña* auszuführen. Als man feststellen musste, dass die gesamte Landfläche unmöglich bewirtschaftet werden konnte, verpachtete man einen großen Teil der Ländereien. Heute wird eine Fläche von acht Hektar bestellt, deren Erzeugnisse sowohl auf dem Hof als auch auf dem Wochenmarkt verkauft werden. Der Gewinn wird, neben Mitgliedschaftsbeiträgen und dem Verkauf verschiedener Publikationen und Produkte, zur Deckung der laufenden Kosten eingesetzt.⁶²² Den Erfolg dieses Unternehmens messen die Heigls u.a. an den Verkaufszahlen ihrer *agnihotra*-Utensilien. So wurden im Jahr 2011 520 *agnihotra*-Startersets verkauft, 273 einzelne *agnihotra*-Töpfe und 1102 Kilogramm getrockneter Kuhdung. Im Jahr 2012 konnten diese Zahlen sogar gesteigert werden. Hier wurden 879 *agnihotra*-Startersets und 461 einzelne Töpfe verkauft, was auf drei neue *agnihotris* pro Tag schließen lässt.⁶²³ Um möglichen Interessenten zukünftig neben den bereits regelmäßig angebotenen Informationsveranstaltungen auch tiefergehende Seminare anbieten zu können, soll das Gebäude des Homa-Hofs in den kommenden Jahren erweitert werden. Zudem soll eine Homa-Stiftung gegründet werden, um auch weiterhin kostenlos das Erlernen der *yajñas* anbieten zu können.⁶²⁴

⁶²¹ Heigl & Heigl 2011, 241.

⁶²² Heigl & Heigl 2011, 241-242.

⁶²³ Die Zahlen stammen aus der vom Verein für Homa-Therapie bislang zweimal veröffentlichten Online-Zeitschrift *Agnihotra Aktuell*. Vgl. Verein für Homa Therapie e.V. 2012 und 2013, <http://www.agnihotra-aktuell.de/main/index.php/en/press-review/agnihotra-aktuell> (26.04.2013).

⁶²⁴ Heigl & Heigl 2011, 245-246.

Definition des vedischen Opfers

In Anlehnung an Param Sadguru Śrī Gajānan Mahārāj und Śrī Vasant Parāñjpe verstehen Horst und Birgitt Heigl das vedische Opfer, insbesondere in seiner Form als *agnihotra*, als ein Element der Wiederbelebung der Veden, welches bemerkenswerterweise in allen Kulturen unabhängig jeglicher Religionszugehörigkeit praktiziert werden könne:⁶²⁵

Agnihotra ist ein Feuer, das zu Sonnenuntergang und Sonnenaufgang in einem speziellen pyramidenförmigen Gefäß ausgeführt wird. Es ist in seiner Wirkung so gewaltig, dass es als die Lösung für die Probleme der heutigen und der kommenden Zeit angesehen werden kann. [...] Dieses kann durchgeführt werden unabhängig von kulturellen Gewohnheiten, unabhängig von der Religionszugehörigkeit und unabhängig davon, ob jemand gläubig ist oder nicht. Jeder kann die in seiner Religion gegebenen Weisungen befolgen; *Agnihotra* ist eine zusätzliche Bereicherung (Heigl & Heigl 2011, 7-8).

Die Wirkung des vedischen Opfers wird von deren Seite als harmonisierend, regenerierend und energieerhöhend charakterisiert. Spezifisch betrachtet, diene es der Reinigung der Atmosphäre. Die Heigls berufen sich hier auf eine Studie des Institute for Studies in Vedic Sciences, die darlegt, dass mit Hilfe des *agnihotras* krankheitserregende Keime reduziert und die Luft gereinigt werden könnte.⁶²⁶ Die Qualität der Luft wiederum habe unmittelbare Auswirkungen auf die Gesundheit des Menschen. Zudem diene das *agnihotra* der Reinigung des Wassers, stelle das ökologische Gleichgewicht wieder her und neutralisiere Strahlungen verschiedenster Art.⁶²⁷

Damit stellen Horst und Birgitt Heigl eine in enger Anlehnung zu Svāmī Dayānanda Sarasvatī und der All World Gāyatṛī Parivār stehende Definition des neu-vedischen Opfers auf. Bemerkenswert ist jedoch, dass sie sich lediglich auf dessen einfache Form des Morgen- und Abendopfers (*agnihotra*) konzentrieren und die im indischen Kontext unter Bezugnahme zum *śrauta*-Kontext propagierten Formen des Opferrituals gänzlich ignorieren.

Formen des vedischen Opfers

Sprechen Horst und Birgitt Heigl vom vedischen Opfer, beziehen sie sich in erster Linie auf drei einfache Formen des Feueropfers: *agnihotra*, *vyāhṛtihoma*, *tryambakahoma*. Aufgrund ihrer Einfachheit könnten diese von jeder Person, unabhängig jeglicher Glaubenszugehörigkeit, durchgeführt werden:

Agnihotra ist einfach durchzuführen. Man muss dazu keine besonderen Fähigkeiten haben und braucht keiner bestimmten Religion anzugehören – es ist eine Bereicherung selbst für einen Atheisten (Heigl & Heigl 2011, 79).

⁶²⁵ Heigl & Heigl 2011, 7.

⁶²⁶ M. M. Potdar 1990.

⁶²⁷ Heigl & Heigl 2011, 8-9.

Die im folgenden dargestellten Formen des vedischen Opfers legten die Heigls in ihrem Buch *Agnihotra: Ursprung, Praxis und Anwendungen* (2011) dar, welches in erster Linie auf der Lehre Śrī Vasant Parāñjpes sowie auf verschiedenen vom Institute for Studies in Vedic Sciences veröffentlichten Studien beruht.

Agnihotra

Als einfachste Form des vedischen Opfers verstehen Horst und Birgitt Heigl das *agnihotra*. Für dessen Ausführung benötigt der Praktizierende, der hier als *agnihotri* bezeichnet wird, einen *agnihotra*-Topf, getrockneten Kuhdung, geklärte Butter, rohen Vollkornreis, eine Tabelle zur Bestimmung des Zeitpunktes von Sonnenauf- bzw. Sonnenuntergang, eine genau gehende Uhr, eine hitzebeständige Unterlage, einen Kompass und Streichhölzer.⁶²⁸ Der umgekehrt semi-pyramidenförmige *agnihotra*-Topf soll idealerweise aus einem einzigen Kupferstück gefertigt werden. Begründet wird dies sowohl mit der Bruchfestigkeit und Hitzebeständigkeit des Materials als auch mit dessen Leitfähigkeit, welche für den Transport der vom *agnihotra* ausgehenden Energien von Bedeutung wäre.⁶²⁹ Bereits Śrī Vasant Parāñjpe betonte, dass Kuhdung das wichtigste Brennmaterial eines jeden vedischen Opfers wäre.⁶³⁰ Nach Horst und Birgitt Heigl kommt diesem eine desinfizierende und heilende Wirkung zu, die durch einen während des Verbrennungsvorgangs freigesetzten bakteriziden Wirkstoff hervorgerufen werde.⁶³¹ Als für das *agnihotra* geeignete Opfergaben führen die Heigls geklärte Butter und rohen Vollkornreis an. Die Verwendung geklärter Butter begründen sie mit deren reinigender Eigenschaft. In ähnlicher Weise wird dem Reis eine positive Wirkung auf die menschliche Gesundheit zugeschrieben.⁶³² Zur Bestimmung des exakten Ausführungszeitpunkts empfehlen sie die Verwendung einer Zeitentabelle, mit deren Hilfe Sonnenauf- und Sonnenuntergang für den jeweiligen Standort exakt errechnet werden können. Inzwischen wurden hierfür zahlreiche, teilweise kostenlos verfügbare, Computerprogramme entwickelt, die diesen Vorgang vereinfachen.⁶³³ Würde man den Zeitpunkt des Sonnenauf- und Sonnenuntergangs einfach Kalendern oder Zeitungen entnehmen, so entsprächen diese nicht den zur Ausführung des *agnihotras* empfohlenen Zeiten. Oft wäre hier ein Unterschied von fünf bis acht Minuten festzustellen.⁶³⁴

Vor Beginn des *agnihotras* soll der Praktizierende grundsätzlich seine Hände waschen und den Mund ausspülen. Bezüglich des zu wählenden Opferplatzes verdeutlichen Horst und Birgitt Heigl, dass das Ritual sowohl im Freien als auch in einem geschlossenen Raum ausgeführt werden könne. Wird das *agnihotra* im Freien praktiziert, muss sich der Opfernde an einem ruhigen, wind-

⁶²⁸ Heigl & Heigl 2011, 75.

⁶²⁹ Heigl & Heigl 2011, 40. Die Heigls beziehen ihre Informationen hier vermutlich aus M. M. Potdar 1990, 12-13.

⁶³⁰ Paranjpe 1976, 37.

⁶³¹ Heigl & Heigl 2011, 46-47. Die Heigls beziehen ihre Informationen hier vermutlich aus M. M. Potdar 1990, 8.

⁶³² Heigl & Heigl 2011, 56-61. Die Heigls beziehen ihre Informationen hier vermutlich aus M. M. Potdar 1990, 14-16.

⁶³³ Kostenlose Programme zur Berechnung des exakten Agnihotrazzeitpunkts finden sich hier: <http://www.heigl-verlag.de/agnitimer.html> (26.04.2013); <http://www.homatherapie.de> (26.04.2013).

⁶³⁴ Heigl & Heigl 2011, 70-74.

geschützten Platz niederlassen und den *agnihotra*-Topf auf einer hitzebeständigen Unterlage mit einer Seitenkante nach Osten zeigend niederstellen. Er selbst soll sich nach Osten oder nach Norden blickend neben diesem niedersetzen.⁶³⁵ Hinsichtlich des Opfervorgangs in einem geschlossenen Raum verweisen die Heigls auf keine weiteren Details. Zur Vorbereitung des auszuführenden Feueropfers ist es in beiden Fällen ratsam, den während des Rituals zu opfernden Reis mit etwas geklärter Butter in einer kleinen Schale zu vermischen. Benötigt wird hierbei die doppelte Menge, die vom *agnihotri* mit Daumen, Mittel- und Zeigefinger gehalten werden kann.⁶³⁶ Anschließend sind mit geklärter Butter bestrichene Stücke des getrockneten Kuhdung im *agnihotra*-Topf zu schichten. Wie dieser platziert wird, ist gemäß Horst und Birgitt Heigl nicht relevant. Wichtig wäre jedoch, dass die Schichtung oben mit einer waagerechten Fläche abschließt, auf der die Gaben dargereicht werden können.⁶³⁷ Das Opferfeuer soll schließlich mit einem an einem Streichholz entfachten Holzspan entzündet werden.⁶³⁸ Gemäß Vasant Parāñjpe soll dieser Holzspan in Teilen der Welt, in welchen die üblicherweise für das vedische Opfer verwendeten Holzarten nicht verfügbar wären, von für medizinische Zwecke einsetzbaren Bäumen stammen, die keine bitteren oder giftigen Früchte tragen und deren Äste keine Dornen aufweisen. Für Deutschland wäre insbesondere die Birke geeignet.⁶³⁹ Sobald der Kuhdung Feuer gefangen hat, kann dieses durch Luftzufuhr mit Hilfe eines Handfächers verstärkt werden.⁶⁴⁰ Zum Zeitpunkt des Sonnenauf- bzw. Sonnenuntergangs muss das Feuer gut brennen. Die Heigls betonen, dass der Praktizierende etwa zehn bis fünfzehn Sekunden nach dem in der Tabelle angegebenen Zeitpunkt beginnen müsse, das entsprechende Mantra zu rezitieren und jeweils bei den Worten *svāhā* mit der rechten Hand den vorbereiteten Reis in die Flammen geben solle.⁶⁴¹ Bei Sonnenaufgang ist folgendes Mantra zu rezitieren:⁶⁴²

sūryāya svāhā | sūryāya idaṃ na mama |
prajāpataye svāhā | prajāpataye idaṃ na mama ||
 (Diese ist) für Sūryā *svāhā*. (Diese ist) für Sūryā; diese ist nicht für mich.
 (Diese ist) für Prajāpati *svāhā*. (Diese ist) für Prajāpati; diese ist nicht für mich.

Bei Sonnenuntergang hingegen soll nachstehendes Mantra Verwendung finden:⁶⁴³

agnaye svāhā | agnaye idaṃ na mama |
prajāpataye svāhā | prajāpataye idaṃ na mama ||
 (Diese ist) für Agni *svāhā*. (Diese ist) für Agni; diese ist nicht für mich.
 (Diese ist) für Prajāpati *svāhā*. (Diese ist) für Prajāpati; diese ist nicht für mich.

⁶³⁵ Heigl & Heigl 2011, 75.

⁶³⁶ Heigl & Heigl 2011, 76.

⁶³⁷ Heigl & Heigl 2011, 76.

⁶³⁸ Heigl & Heigl 2011, 80.

⁶³⁹ Heigl & Heigl 2011, 85-86.

⁶⁴⁰ Heigl & Heigl 2011, 87.

⁶⁴¹ Heigl & Heigl 2011, 77.

⁶⁴² M. M. Potdar 1990, 4; Heigl & Heigl 2011, 77.

⁶⁴³ M. M. Potdar 1990, 4; Heigl & Heigl 2011, 77.

Anschließend soll der *agnihotri* so lange beim Feuer sitzen bleiben und die Flammen beobachten, bis dieses erloschen ist. Horst und Birgitt Heigl betonen, dass dies zwei Vorteile hätte. Zum einen wäre es aus feuertechnischen Gründen sinnvoll, das Feuer bis zu seinem Erlöschen im Auge zu behalten; zum anderen würde das Anblicken der Flamme den *agnihotri* mit Ruhe erfüllen und eine friedliche Atmosphäre schaffen.⁶⁴⁴ Des Weiteren könnten im Anschluss die sieben Verse rezitiert werden, mit welchen Param Sadguru Śrī Gajānan Mahārāj einst die Wiederbelebung des vedischen Opfers begann.⁶⁴⁵ Die Rezitation eines abschließenden Mantras würde zudem ausdrücken, dass man sich den von Gajānan dargelegten ewigen, göttlichen Prinzipien fügen wolle:⁶⁴⁶

satyaṃ śaraṇaṃ gacchāmi |
satyadharmam śaraṇaṃ gacchāmi |
satyadharmasaṅgham śaraṇaṃ gacchāmi ||
 Ich füge mich der Ewigen Wahrheit.
 Ich füge mich der Ewigen Religion.
 Ich füge mich ein in die Neue Bruderschaft der Ewigen Religion (Heigl & Heigl 2002, 87).

Nach dem *agnihotra* soll der die Asche beinhaltende Topf im Idealfall bis zur nächsten Durchführung stehen bleiben, da von diesem, wie Horst und Birgitt Heigl anmerken, eine enorme Energie ausgehe. Erst vor dem nächsten *agnihotra* soll die abgekühlte Asche entfernt und zur Aufbewahrung in ein Kupfer-, Glas- oder Tongefäß gegeben werden.⁶⁴⁷

Nur durch die tägliche Praxis des *agnihotras* zu Sonnenauf- und Sonnenuntergang könne die vollständige Wirkung des Rituals auf den Menschen und seine Umgebung erzielt werden. Doch wäre es trotz guten Willens gelegentlich möglich, dass man keine Gelegenheit zur Durchführung finde. Param Sadguru Śrī Gajānan Mahārāj empfahl in solch einer Situation das *agnihotra* mental durchzuführen. Hierfür solle sich der Praktizierende den *agnihotra*-Topf mit dem Feuer bildlich vorstellen und zur entsprechenden Zeit das Mantra lautlos rezitieren und mental Reis mit Ghee in das Feuer geben.⁶⁴⁸ Hiermit stellt Gajānan eine Verbindung zum geistigen Opfer her, welches Bodewitz mit dem *pravāsa agnihotra* gleichsetzt, das traditionell vor Beginn einer Reise zu Hause im Geiste praktiziert werden sollte und eine Verbindung zur asketischen Lebensweise herstellte, die sich bereits im Zuge der Kritik am ritualisierten Opferwesen in spätvedischer Zeit entwickelte.⁶⁴⁹ Von Gajānan wird diese geistige Form des *agnihotras* als ein durch widrige Umstände erforderliches und angemessenes rituelles Substitut eingesetzt, das jedoch weder mit einer Kritik am Opferwesen noch mit einer asketischen oder entsagenden Lebensweise in Verbindung gebracht wird. Folgt man den Richtlinien bezüglich des korrekten Ausführungszeitpunktes und der erforderlichen Opfergaben, könne man nichts falsch machen. Selbst wenn man den *agnihotra*-

⁶⁴⁴ Heigl & Heigl 2011, 77-78.

⁶⁴⁵ Heigl & Heigl 2011, 78. Die sieben Verse (*saptaśloki*) werden ausführlich dargelegt in: Rajimwale 1991; Heigl & Heigl 2002, 71-74.

⁶⁴⁶ Heigl & Heigl 2011, 78. Das ein Feueropfer abschließende Mantra wird dargelegt in: Heigl & Heigl 2002, 87-89.

⁶⁴⁷ Heigl & Heigl 2011, 78.

⁶⁴⁸ Heigl & Heigl 2011, 92. Eine ursprüngliche Quelle konnte hier nicht verifiziert werden.

⁶⁴⁹ Vgl. Bodewitz 1973, 231 in Bezug auf GobhSm II.157.

Topf nicht der Richtungsangabe entsprechend platziert, würde das die Wirkung des Rituals nur wenig beeinträchtigen. Auch das Erlöschen des Feuers durch einen plötzlichen Windstoß oder das Vergessen des Mantras hätten keinen negativen Effekt. Die Heigls beziehen sich hier auf Devīmāhātmya XII.10, wo es heißt:⁶⁵⁰

jānatā 'jānatā vāpi balipūjāṃ tathā kṛtām |

praticchiṣyāmyahaṃ prītyā vahnihomaṃ tathā kṛtam ||

I will accept with love the *bali* and worship that is done to me as well as the *agnihotra* that is offered either with knowledge or without understanding (Agrawala 1963, 143).

Tabelle 6: Rituelle Sequenzen im *agnihotra* nach Vorgaben des Homa-Hofs Heiligenberg

1. Reinigung des Körpers	8. Anfächeln des Feuers
2. Mundspülung	9. Opferungen mit dem Sūryā- bzw. Agni-Mantra
3. Wahl des Opferplatzes	10. Beobachten des Feuers bis zum Erlöschen
4. Niedersetzen	11. Rezitation der sieben Verse (<i>saptaśloki</i>)
5. Vorbereitung der Opfermaterialien	12. Rezitation eines abschließenden Mantras
6. Schichtung des Brennmaterials	13. Entfernen der <i>agnihotra</i> -Asche aus der Feuerstelle
7. Entzünden des Opferfeuers	

Vyāhṛtihoma

Das *vyāhṛtihoma* stellt, gemäß Horst und Birgitt Heigl, eine von der Tageszeit unabhängige Form des vedischen Opfers dar.⁶⁵¹ Bereits Śrī Vasant Parāñjpe soll berichtet haben, dass durch die regelmäßige Ausführung des *vyāhṛtihomas* an einem Ort eine besondere Energie erzeugt werde, die man sowohl zur Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion als auch zur Beseitigung körperlicher oder seelischer Beschwerden einsetzen könne.⁶⁵²

Die benötigten Gegenstände und Opfermaterialien sind mit denen des *agnihotras* beinahe identisch. So wird ein Opfertopf von übereinstimmender Form und Größe verwendet. Die Heigls betonen jedoch, dass für diese Form des Opfers ein separater Topf eingesetzt werden solle. Hinsichtlich der Opfergaben beschränkt sich das *vyāhṛtihoma* auf flüssige geklärte Butter, die in einem Kupfergefäß bereitzustellen ist, in welchem die Butter mit Hilfe eines Stövchens leicht verflüssigt werden kann. Doch während die Opfergaben beim *agnihotra* mit der Hand ins Feuer gegeben

⁶⁵⁰ Heigl & Heigl 2011, 95-96. Hiermit widersprechen die Heigls klar den Vorgaben Potadārs, der die Richtlinien für das *agnihotra* als verbindlich betrachtet. Vgl. M. M. Potdar 1990, 6-7.

⁶⁵¹ Heigl & Heigl 2011, 97.

⁶⁵² Heigl & Heigl 2011, 97. Eine ursprüngliche Quelle konnte hier nicht verifiziert werden.

werden, findet beim *vyāhṛtihoma* die Darreichung, wohl aus praktischen Gründen, mit Hilfe eines Kupferlöffels statt.⁶⁵³

Der Opfervorgang selbst unterscheidet sich kaum von dem des *agnihotras*. Auch hier nimmt der Praktizierende vor dem Topf Platz, entzündet ein Feuer und beginnt, sobald dieses brennt, mit der Rezitation eines entsprechenden Mantras:

bhūḥ svāhā | *agnaye idaṃ na mama* ||

bhuvāḥ svāhā | *vāyave idaṃ na mama* ||

svāḥ svāhā | *sūryāya idaṃ na mama* ||

bhūrbhuvāḥ svāḥ svāhā | *prajāpataye idaṃ na mama* ||

Bhūḥ svāhā. (Dies ist) für Agni; dies ist nicht für mich.

Bhuvāḥ svāhā. (Dies ist) für Vāyu; dies ist nicht für mich.

Svāḥ svāhā. (Dies ist) für Sūryā; dies ist nicht für mich.

Bhūrbhuvāḥ svāḥ svāhā. (Dies ist) für Prajāpati; dies ist nicht für mich.

Wie bereits beim *agnihotra*, soll auch hier beim Wort *svāhā* jeweils ein Löffel geklärter Butter in das Feuer gegeben werden.⁶⁵⁴ Die Heigls betonen, dass der Löffel auch von einem Linkshänder in die rechte Hand genommen werden müsse. Sie begründen dies mit RV I.144.1, wo erwähnt wird, dass geklärte Butter von rechts herankommen müsse.⁶⁵⁵ Auch im Falle des *vyāhṛtīhomā* solle der Praktizierende am Feuer sitzen bleiben, bis dieses erloschen ist.⁶⁵⁶

Die Opfergaben des *vyāhṛtihoma* richten sich an die drei Welten (*triloka*), die einander bedingen und aufeinander einwirken. Im vedischen Opfer werden diese gereinigt und leiten damit einen Heilprozess ein, der sowohl alle drei Welten umfasst als auch den Körper, die Seele und den Geist des Menschen ergreift.⁶⁵⁷

Tabelle 7: Rituelle Sequenzen im *vyāhṛtihoma* nach Vorgaben des Homa-Hofs Heiligenberg

1. Reinigung des Körpers	6. Schichtung des Brennmaterials
2. Mundspülung	7. Entzünden des Opferfeuers
3. Wahl des Opferplatzes	8. Anfächeln des Feuers
4. Niedersetzen	9. Opferungen mit dem <i>vyāhṛti</i> -Mantra
5. Vorbereitung der Opfermaterialien	10. Beobachten des Feuers bis zum Erlöschen

⁶⁵³ Heigl & Heigl 2011, 97-98.

⁶⁵⁴ Heigl & Heigl 2011, 98-99.

⁶⁵⁵ Heigl & Heigl 2011, 100.

⁶⁵⁶ Heigl & Heigl 2011, 100.

⁶⁵⁷ Heigl & Heigl 2011, 99-100.

Tryambakahoma

Eine dritte Form des vedischen Opfers, die von Horst und Birgitt Heigl in Anlehnung an Param Sadguru Śrī Gajānan Mahārāj und Śrī Vasant Parāñjpe aufgezeigt wird, ist das *tryambakahoma*. Hinsichtlich der benötigten Gegenstände und Opfermaterialien unterscheidet sich diese Form des Opfers in keiner Weise vom vorher dargestellten *vyāhṛtihoma*. Auch hier gelte es im Opfertopf ein Feuer zu entfachen und verflüssigte geklärte Butter darzubringen. Einzig das zu rezitierende Mantra ist ein anderes:

*oṃ tryambakaṃ yajāmahe, sugandhimpuṣṭivardhanam |
urvārukamiva bandhanān, mṛtyormukṣīya mā 'mṛtāt svāhā ||*⁶⁵⁸

Oṃ So leicht, wie die reife Frucht sich von ihrem Stängel löst, so befreie mich von den Fesseln des Todes und führe mich in die Unsterblichkeit (Heigl & Heigl 2011, 109).

Im Gegensatz zu den vorherigen Formen des Opfers jedoch könne das Mantra und dementsprechend der Opfervorgang beliebig oft wiederholt werden. Sollte das Feuer zu erlöschen drohen, dürfe ein weiteres Stück Kuhdung in den Opfertopf gegeben werden, um dieses erneut zu entfachen.⁶⁵⁹

Horst und Birgitt Heigl betonen, dass auch diese Form des Opfers keinen Ersatz für das *agnihotra* darstelle. Vielmehr solle dieses als Ergänzung fungieren. Idealerweise sollte das *tryambakahoma* täglich von mehreren Personen, die sich in der Ausführung abwechseln, über mehrere Stunden hinweg praktiziert werden. Mit Hilfe des hierbei rezitierten Mantras könne alles Schädliche beseitigt und sowohl physische als auch psychische Stärke erlangt werden, die für Wohlergehen und Gesundheit nötig wäre. Insbesondere zu Voll- und Neumond wäre es optimal, diese Form des vedischen Opfers über einen Zeitraum von vierundzwanzig Stunden auszuführen, um eine bestmögliche Wirkung zu erzielen.⁶⁶⁰

Generell würden über einen längeren Zeitraum ausgeführte vedische Opfer sich positiv auf ihre Umgebung auswirken. Daher organisiert Horst Heigl, nach eigenen Angaben, bereits seit 1978 regelmäßig an Wochenenden oder Feiertagen vedische Opfer, die sich über einen Zeitraum von mindestens 48 Stunden erstrecken. In der Regel opfert eine Person hier für eine Stunde, ehe sie von einer anderen abgelöst wird. 1980 organisierte Heigl in Uhdlingen am Bodensee ein neunhundert Stunden andauerndes *yajña*, in dessen Verlauf parallel in zwei Feuerstellen geopfert wurde. 1983 gelang es ihm gar in Überlingen ein *tryambakahoma* über 1200 Stunden aufrechtzuerhalten. Vier Jahre später inszenierte man in Radolfzell ein vedisches Opfer, welches ursprünglich dauerhaft praktiziert werden sollte und letztendlich mehr als ein Jahr andauerte. Heute wird am Homa-Hof Heiligenberg durchschnittlich vier Stunden täglich geopfert und zu außergewöhnlichen Anlässen das vedische Opfer über einen längeren Zeitraum praktiziert.⁶⁶¹

⁶⁵⁸ RV VII.59.12.

⁶⁵⁹ Heigl & Heigl 2011, 105.

⁶⁶⁰ Heigl & Heigl 2011, 105-106; 110.

⁶⁶¹ Heigl & Heigl 2011, 106.

Tabelle 8: Rituelle Sequenzen im *tryambakahoma* nach Vorgaben des Homa-Hofs Heiligenberg

1. Reinigung des Körpers	6. Schichtung des Brennmaterials
2. Mundspülung	7. Entzünden des Opferfeuers
3. Wahl des Opferplatzes	8. Anfächeln des Feuers
4. Niedersetzen	9. Opferungen mit dem <i>tryambaka</i> -Mantra
5. Vorbereitung der Opfermaterialien	10. Beobachten des Feuers bis zum Erlöschen

Bei den hier aufgezeigten Opfersequenzen handelt es sich zweifellos um die einfachste Darstellung aller im Laufe dieser Arbeit aufgezeigten Formen des neu-vedischen Opfers (Tab.6, Tab. 7, Tab.8), die als eine Simplifizierung der von Svāmī Dayānanda Sarasvatī vorgegebenen Struktur verstanden werden kann. So werden Opfersequenzen wie die Reinigung des Körpers, die Mundspülung, die Schichtung des Brennmaterials, das Entzünden und Anfächeln des Feuers sowie die Darreichung verschiedener Opferungen zwar beschrieben, doch gehen diese Schilderungen lediglich auf eine knappe praktische Ausführung ein. Die Rezitation, der im indischen Kontext mit diesen Handlungen verbundenen Mantras, wird hier völlig vernachlässigt. Lediglich in Verbindung mit der Darreichung der Opfergaben werden drei Mantras benannt, die vom Opferherrn rezitiert werden sollen. Ein Schwerpunkt der Beschreibung liegt zweifellos auf den praktisch-technischen Sequenzen wie der Wahl des Opferplatzes, dem Einnehmen des Sitzplatzes und der Vorbereitung der Opfermaterialien. Diese Faktoren sprechen für eine Form des Opferrituals, die sich an eine nicht-hinduistisch geprägte Gruppe von Ritualisten richtet, die das Opfer im privaten Kontext zu nutzen beabsichtigt und daher zwangsläufig auf eine Simplifizierung angewiesen ist.

Homa-Therapie

In enger Anlehnung an die von Seiten der All World Gāyatrī Parivār (AWGP) propagierten Yagyopathy-Lehre, vertritt auch der Homa-Hof Heiligenberg den Standpunkt, dass das vedische Opfer (*yajña*) den Menschen helfen könne, durch Umweltverschmutzung ausgelöste negative Beeinträchtigungen zu bekämpfen. Der Gebrauch des *yajñas* im praktischen Leben, der in Bereichen der Land- und Forstwirtschaft oder auch der Medizin Anwendung finden kann, wird hier als *homa*-Therapie bezeichnet.⁶⁶² Eine positive Wirkung könne durch das Opferfeuer erzielt werden. Horst und Birgitt Heigl betonen, dass das im *yajña* freigesetzte Kohlendioxid die Sauerstoffproduktion der Pflanzenwelt verstärke, wodurch auf verschiedenen Ebenen eine Reinigung bewirkt werde. So würde das vedische Opfer einerseits die Luft reinigen, andererseits eine Reduzierung pathogener Bakterien hervorrufen, was die Heigls mit einer in Indien durchgeführten experimentellen Studie

⁶⁶² Heigl & Heigl 2011, 113.

belegen.⁶⁶³ Aber auch die aus dem Opferfeuer resultierende Asche weise sowohl wachstumsfördernde als auch heilende Wirkstoffe auf, die im Rahmen der *homa*-Therapie erfolgversprechend eingesetzt werden können.⁶⁶⁴ Schon hier wird deutlich, dass die *homa*-Therapie auf ähnliche Ansätze zurückgreift, wie sie etwa von der AWGP und der Vedic and Scientific Research Foundation (VSRF) im Kontext zahlreicher experimenteller Studien propagiert wurden, doch werden diese nun gezielt mit einer kontemporären Praxis in Verbindung gesetzt.

Im Folgenden soll ein kurzer Überblick über die im Bereich der Land- und Forstwirtschaft sowie im Bereich der Medizin zum Einsatz kommende *homa*-Therapie gegeben werden, wobei in erster Linie auf die von Horst und Birgitt Heigl in *Agnihotra: Ursprung, Praxis und Anwendungen* (2011) publizierten Anleitungen und Erfahrungsberichte zurückgegriffen wird, die in enger Anlehnung zu Śrī Vasant Parāñjpes *Homa Therapy: Our last Chance* (1989) verfasst worden sind. Die in diesem Zusammenhang ergänzend angeführten Beispiele stammen größtenteils aus der von Lisa Powers editierten Zeitschrift *Satsang*, die ebenfalls in der Tradition Param Sadguru Śrī Gajānan Mahārājs und Śrī Vasant Parāñjpes steht und von der international tätigen Fivefold Path Incorporation sowohl in gedruckter Ausgabe als auch online verbreitet wird.⁶⁶⁵ Als tatsächlich wissenschaftlicher Beweis für eine Funktionalität des vedischen Opferrituals dürfen diese lediglich auf Erfahrungsberichten basierenden Ergebnisse jedoch keinesfalls betrachtet werden.

Homa-Therapie im Bereich der Land- und Forstwirtschaft

Untermauert durch verschiedene aus Indien, dem zentral- und südamerikanischen Raum, sowie dem Homa-Hof Heiligenberg stammende Studien, werben Horst und Birgitt Heigl für eine *homa*-Landwirtschaft, die eine bessere Keimfähigkeit des Saatguts bedingen, ein schnelleres Wachstum und eine erhöhte Immunkraft der Pflanzen bewirken, einen Insektenbefall minimieren, sowie eine höhere Qualität, einen verbesserten Geschmack und eine längere Haltbarkeit des Ertrages garantieren solle.⁶⁶⁶ Erzielt werden könnten diese positiven Ergebnisse einerseits durch eine vom Opferfeuer ausgehende Reinigung der Luft, aber auch durch die Anreicherung des Bodens mit *agnihotra*-Asche.

Die Praxis des *homa*-Landbaus schildern die Heigls detailliert in ihrem Buch *Agnihotra: Ursprung, Praxis und Anwendungen* (2011). Hier betonen sie, dass das Durchführen des täglichen *agnihotras* eine Grundvoraussetzung für die *homa*-Landwirtschaft sei. Dieses solle nach Möglich-

⁶⁶³ Heigl & Heigl 2011, 113-115. Die Heigls beziehen sich hier auf eine von Potadār veröffentlichte Studie, in welcher Mikrobiologen vom Ferguson College in Puna die Luft vor und nach der Ausführung des *agnihotras* untersuchten und zum Ergebnis kamen, dass 77,5 % der Luft im Raum durch ein einziges *agnihotra* gereinigt und 96 % der vorhandenen Bakterien beseitigt wurden. Vgl. M. M. Potdar 1990, 14.

⁶⁶⁴ Die Heigls beziehen sich in diesem Zusammenhang in erster Linie auf eigene Studien. Vgl. Heigl & Heigl 2011, 123-130.

⁶⁶⁵ Ein Großteil der von der Fivefold Path Incorporation veröffentlichten Ausgaben der Zeitschriften *Satsang* findet sich hier: <http://www.agnihotra.org/content/satsang-archives-list-format> (04.04.2013).

⁶⁶⁶ Heigl & Heigl 2011, 131-142. Verschiedene die Vorteile der Homa-Landwirtschaft beschreibende Studien finden sich in: Rajimwale ³2004.

keit entweder auf einem zentralen Platz des Grundstücks oder, wenn mehrere Personen für die Ausführung zur Verfügung stehen, an vier sich an den Himmelsrichtungen orientierenden Eckpunkten des Geländes ausgeführt werden. Zudem wäre es ideal, wenn zusätzlich täglich über einen Zeitraum von vier Stunden das *tryambakahoma* praktiziert werde. Durch die Ausführung dieser Formen des vedischen Opfers könne die Atmosphäre gereinigt werden, was sich wiederum positiv auf die Pflanzen, den Boden und das Wasser auswirke.⁶⁶⁷ Die Vorbereitung des Bodens bedarf keiner außergewöhnlichen Methode. Die Heigls legen hier lediglich fest, dass das Erdreich mit *agnihotra*-Asche vermischt werden solle. Je nach Bodenbeschaffenheit könnten organische Düngemittel, wie beispielsweise Kompost oder Kuhdung, zugegeben werden.⁶⁶⁸ Hinsichtlich des Saatguts wären biologische Samen zu empfehlen, die vor der Aussaat zwei Stunden in Kuhurin gebeizt werden sollen. Dies würde die heranwachsenden Pflanzen gegen Schädlinge resistent werden lassen. Möchte man Jungpflanzen setzen, sollten diese zunächst an einem schattigen Ort gelagert und drei bis sechs Tage mit *agnihotra*-Aschewasser gegossen werden, bevor man sie aussetzt. Dieses mit Asche versetzte Wasser könne zudem als Düngemittel oder als Mittel gegen Schädlingsbefall eingesetzt werden.⁶⁶⁹ Die auf dem Homa-Hof Heiligenberg erzeugten landwirtschaftlichen Produkte werden heute auf dem Wochenmarkt in Überlingen zum Verkauf angeboten, was nach Aussagen der Heigls mit anfänglicher Skepsis der Kunden verbunden war. Man stellte in Frage, ob das Obst und Gemüse aufgrund seiner Größe tatsächlich aus biologischem Anbau stammen könne. Doch konnte die Kundschaft inzwischen sowohl hinsichtlich der Produktgröße als auch in Bezug auf Qualität und Geschmack überzeugt werden.⁶⁷⁰

Von einem erfolgreichen Einsatz der *homa*-Therapie berichtet Irma Garcia, die im Zuge der Bekämpfung einer Pilzkrankheit (Span. *sigatoka negra*) zum Einsatz kam, von welcher die Bananenplantagen in weiten Teilen Zentral- und Südamerikas befallen waren, und die Stauden innerhalb weniger Tage zerstören konnten. Alle herkömmlichen Maßnahmen gegen diese Krankheit waren erfolglos. Als 1997 der Besitzer einer Großplantage im peruanischen Puerto Sira die *homa*-Therapie einzusetzen begann, konnten – so Garcia – innerhalb von einem halben Jahr alle Stauden der Plantage geheilt werden. Die Bezirksverwaltung von Puerto Sira bestätigte diesen Erfolg und empfahl allen Plantagenbesitzern diese Therapieform anzuwenden.⁶⁷¹

Die von Horst und Birgitt Heigl dargelegten Hinweise bezüglich der Forstwirtschaft entsprechen weitestgehend den Empfehlungen für den *homa*-Landbau. Zusätzlich wird erwähnt, dass neben der herkömmlichen Baumpflege unter den Bäumen *homas* ausgeführt werden sollen, da diese die förderlichen Stoffe auf diese Art und Weise besonders einfach aufnehmen könnten.⁶⁷² Auch in diesem Bereich wurde die *homa*-Therapie bereits erfolgreich angewandt. Die Heigls berichten von einem im Jahr 1984 ausgeführten *homa*-Waldprojekt, für welches eine etwa zwanzig

⁶⁶⁷ Heigl & Heigl 2011, 148.

⁶⁶⁸ Heigl & Heigl 2011, 148.

⁶⁶⁹ Heigl & Heigl 2011, 149-151.

⁶⁷⁰ Heigl & Heigl 2011, 163-164.

⁶⁷¹ Garcia 1998, 6-9; Heigl & Heigl 2011, 116.

⁶⁷² Heigl & Heigl 2011, 159.

Hektar große, hier nicht weiter lokalisierbare, Waldfläche gewählt wurde, deren Bestände bedenklich erkrankt waren. Über einen Zeitraum von drei Monaten führten hier, nach Angaben der Heigls, täglich zwanzig Beteiligte sowohl morgens als auch abends das *agnihotra* durch. Zudem wurden mindestens vier Stunden täglich das *tryambakahoma*, sowie um 10 Uhr, 12 Uhr, 15 Uhr, 18 Uhr und 21 Uhr das *vahṛtihoma* praktiziert. An Neu- und Vollmond führte man das *tryambakahoma* gar über einen Zeitraum von vierundzwanzig Stunden aus. Nach bereits zwei Wochen wies man mit einem Messgerät für pH-Wert-Analysen einen verbesserten Wert des Waldbodens nach. Nach nur drei Monaten soll sich der Zustand des Waldes erheblich verbessert haben. Die Heigls berichten:

Der Gesamteindruck des Waldes hatte sich deutlich verbessert, auch wenn einige Bäume, die sehr erkrankt waren, nicht mehr gerettet werden konnten. Man kann sagen, dass das Projekt ein voller Erfolg war. Doch leider – obwohl zu der Zeit intensiv nach Lösungen gegen das Waldsterben gesucht wurde und dafür hohe Summen an Staatsgelder zur Verfügung standen – wurde die *Homa*-Methode von den zuständigen Stellen ignoriert (Heigl & Heigl 2011, 156).

Homa-Therapie im Bereich der Medizin

Liest man Listen von Beschwerden, die mit Hilfe der *homa*-Therapie geheilt werden konnten, so scheint beinahe keine Krankheit ausgeschlossen zu sein. Sie reichen von Herz- und Kreislaufbeschwerden, über Leber- oder Nierenleiden, Infektionskrankheiten, Diabetes, Allergien, Haut- und Augenproblemen, bis hin zu Depressionen. Aber auch Krankheiten wie Multiple Sklerose, Krebs oder Aids werden hier genannt.⁶⁷³

Die Krankheitsursachen können physischer, psychischer oder schicksalhafter (karmischer) Art sein. Während physische Ursachen, nach Ansicht der Heigls, in erster Linie durch direkte und indirekte Umwelteinflüsse hervorgerufen werden, aber auch durch Faktoren wie Bewegungsmangel oder einseitige bzw. schlechte Ernährung, sind psychische Auslöser mit einem ethischen und moralischen Verfall in Verbindung zu bringen, welcher die Seele eines Menschen belastet. Doch könnte auf alle Ursachen mit dem vedischen Opfer Einfluss genommen werden. So wäre es möglich, physische Krankheiten durch die vom *homa* ausgehende Reinigung der Luft zu mindern. Das tägliche *agnihotra* würde hier eine ideale Methode darstellen, welche die Vermehrung verschiedener Bakterien und Krankheitserreger hemmt. Aber auch Beschwerden, deren Ursachen auf negative Lebensgewohnheiten zurückzuführen sind, könnten durch eine vom *agnihotra* ausgehende Stärkung des Immunsystems aufgehalten werden. Auch psychische Belastungen

⁶⁷³ Heigl & Heigl 2011, 195. Eine umfangreiche Liste findet sich in: Hernandez & Macan 2007, 10-13. Diese benennt u.a. Allergien, Arteriosklerose, Arthritis, Asthma, Bluthochdruck, Depression, Diabetes, Epilepsie, Hautkrankheiten, Herzkrankheiten, HIV und AIDS, Hör- und Sehkraftverlust, Infektionskrankheiten, Kopfschmerzen, Krebs, Kreislaufprobleme, Lähmungen, Multiple Sklerose, Nierenversagen, Parkinson, psychische Störungen, Schlaflosigkeit, Suchtkrankheiten, Tumore, Unfruchtbarkeit oder Verdauungsstörungen.

würden dem Immunsystem schaden. Daher solle man nicht nur die Beschwerden einer Krankheit bekämpfen, sondern auch deren Ursachen zu beseitigen versuchen. Das *homa* könnte hier positive Energien freisetzen, die einen Abfall psychischer Belastungen bewirken. Die schicksalhaften (karmischen) Ursachen einer Krankheit betrachten die Heigls als Hinweis darauf, dass man sein Leben überdenken sollte. Das *agnihotra* könne diesen Vorgang erleichtern und das Leben in ein erneutes Gleichgewicht bringen.⁶⁷⁴

Die von den Heigls beschriebene Anwendung der *homa*-Therapie ist relativ einfach. So müsse zunächst täglich morgens und abends das *agnihotra* praktiziert werden. Dabei solle zu Therapiezwecken ein Teil des Rauches eingeatmet werden. In Anlehnung an Śrī Vasant Parāñjpe erklären sie, dass dessen Inhaltsstoffe schnell Lunge und Blutbahn erreichen würden, was sich wiederum wohltuend auf den Kreislauf, das Gehirn und das Nervensystem auswirke.⁶⁷⁵ Zusätzlich solle täglich zwei bis dreimal eine Messerspitze der *agnihotra*-Asche eingenommen werden. Diese könne pur, mit Wasser vermischt, oder auch in Kombination mit Ghee oder Honig zu sich genommen werden. Auch zur äußeren Anwendung wäre diese geeignet. So könnte bei Hauterkrankungen oder feuchten Wunden die Asche in Pulverform aufgetragen werden; bei trockenen Wunden hingegen sollte sie in Form einer Salbe angewandt werden.⁶⁷⁶ Die Salbe könnte aus einer Mischung von zehn Gramm *agnihotra*-Asche und neunzig Gramm Ghee leicht hergestellt werden. Hierbei sollte das Ghee weich sein, damit die Paste leicht verarbeitet werden könne. Anstelle des Ghees könne ebenso Olivenöl oder Bienenwachs für die Herstellung genutzt werden. Die *agnihotra*-Asche wirke hierbei antibakteriell, desinfizierend, gerinnungshemmend und fördere das Gewebewachstum.⁶⁷⁷

Dass vedische Opfer, insbesondere in Form des *agnihotras*, positive Auswirkungen auf die Gesundheit haben, verdeutlichen die Heigls mit Hilfe verschiedener knapper Fallstudien.⁶⁷⁸ So berichtete der aus Ecuador stammende Arzt Dr. Jaime Montufar Villavicencio, der im Jahr 2004 von Śrī Vasant Parāñjpe die Ausführung des *agnihotras* erlernte und in seiner Klinik in Guayaquil zum Einsatz brachte, von überraschenden Erfolgen:

Der Effekt dieser *Agnihotra*-Asche-Medizin ist anders. Sie wirkt unmittelbar. Ich konnte sehen, dass meine Patienten schnell Genesung erfuhren, so schnell, dass ich in Sorge geriet, weniger Patienten zur Behandlung zu haben. Wie auch immer, jetzt habe ich mehr Patienten als jemals zuvor. Jeder geheilte Patient bringt 10 neue. Ich teile die *Agnihotra*-Asche, das Produkt dieses unglaublichen heilenden Feuers, mit allen meinen Patienten. Wir geben die *Agnihotra*-Asche-Medizin immer frei (Rosen-Bizberg 2007, 32).

Dr. Montufar Villavicencio gibt an, innerhalb von sechs Jahren 15.000 Patienten mit der *homa*-Therapie behandelt und größtenteils geheilt zu haben. Eine Besserung war im Durchschnitt in

⁶⁷⁴ Heigl & Heigl 2011, 195-197.

⁶⁷⁵ Heigl & Heigl 2011, 90; in enger Anlehnung an Paranjpe 1989, 21-23.

⁶⁷⁶ Heigl & Heigl 2011, 206-207.

⁶⁷⁷ Heigl und Heigl 2011, 125-128.

⁶⁷⁸ Heigl & Heigl 2011, 203-206.

weniger als 21 Tagen zu verzeichnen, bei schweren Krankheiten dauerte es in der Regel ein wenig länger. Nach eigenen Angaben konnte er in den letzten Jahren mit dieser Methode auch im Bereich der Krebstherapie mehrfache Erfolge verzeichnen.⁶⁷⁹ Von einem weiteren Fall berichtete Ivy Amar, die in Zusammenarbeit mit Prof. Dr. Abel Hernandez und dessen Frau Aleta Macan in New Mexico eine Vortragsreihe zum Thema *homa*-Therapie organisierte. Nach einer Veranstaltung am 1. Mai 2007, im Rahmen derer verschiedene Formen des vedischen Opfers praktiziert wurden, berichtete sie:⁶⁸⁰

We noticed a lovely older woman slowly come in, walking with difficulty, leaning on a metal walker. Her name was Noma and she told me she was an artist, but a traumatic accident several years ago left her in a disabled condition. She was in chronic pain [...]. She also had back surgery because of fragments of bone which were also causing difficulty. Noma took a seat in the front row. At sunset, twelve of us performed *Agnihotra* on the stage [...]. Two days later Abel received a call from Noma. She had waited a day before calling because the healing she experienced was so incredible she thought it might be too good to be true. She told him that when she went home after the program, she was feeling so much positive energy and love that she didn't want to go to sleep. She decided to take her [...] bath. Along with her bath, she had the impulse to massage her entire body [...] with the *Agnihotra* ash she had received at the program. After applying the ash, Noma felt a healing light fill her entire being, bathing her in total peace and love. After years of disturbed sleep due to pain, she fell asleep immediately and slept for ten hours straight! Usually getting out of bed in the morning was a half-hour ordeal for Noma; however, the next morning she rolled right out of bed with comfort and ease. That same night Noma came to the *Homa* program in Santa Fe. She was no longer using a walker. [...] (Amar 2007, 9).

4.2 Das neu-vedische Opfer als transkulturelle Form des Opferrituals

Sowohl von Seiten des Yoga Vidya e.V. als auch vom Homa-Hof Heiligenberg wird das neu-vedische Opfer gekonnt in den Kontext der Wellnessbewegung eingebettet. Während der Yoga Vidya e.V. hierbei auf eine Kombination von physischer Fitness und Gesundheit setzt, stellt der Homa-Hof Heiligenberg eine gesunde und ökologisch einwandfreie Lebensweise in den Vordergrund. Beiden Konzepten gemeinsam ist eine enge Anbindung an einen spirituellen Markt, der seit einigen Jahren insbesondere Menschen auf der Suche nach einer praktischen Lebenshilfe bedient. Das vedische Opfer stellt hierbei ein funktionales Ritual dar, mit dessen Hilfe der Einzelne, der sonst in seinem Alltag kaum religiöse christliche Rituale praktiziert eine scheinbare Hilfe erlangt, die ihm wiederum „das Gefühl eines Zugangs zum Heil im Diesseits (Rademacher 2009, 43)“ vermittelt. Doch ist nicht nur die auf einer Energiel lehre aufbauende rituelle Praxis von Bedeutung. Auch ein auf wissenschaftlichen Studien basierendes Wissen wird von Seiten der Akteure

⁶⁷⁹ Villavicencio Montufar 2006, 6-7; Rosen-Bizberg 2007; Heigl & Heigl 2011, 203-204.

⁶⁸⁰ Amar 2007, 9.

gefordert. Viel wichtiger jedoch sind die eigenen Erfahrungen der Praktizierenden und daraus resultierende Handlungsweisen.

Sicherlich hätte auch eine andere rituelle Praktik als das vedische Opfer im Kontext der Wellnessbewegung in die westliche Spiritualität Einzug finden können, doch stellt diese Form des Rituals, wie sie etwa von Svāmī Dayānanda Sarastvatī dargelegt wurde, eine einfache Handlung dar, die von jedermann problemlos aufgegriffen und imitiert werden kann. Die bereits bestehende Popularität fernöstlichen Gedankenguts und die unlängst erfolgreiche Integration meditativer Praktiken sowie Yoga und Ayurveda, trugen ihr Übriges bei. Vereinfacht wurde dieser Schritt zudem, da der indische Markt selbst eine spirituell-esoterische Form des vedischen Opfers herausbildete, die sich hier zwar in erster Linie aus propagandistischen und identitätsstiftenden Beweggründen formierte, doch dem westlichen und speziell europäischen Markt eine ideale Vorgabe bot, der man sich einfach bedienen konnte. Das Ritual selbst setzte man wiederum mit eigenen Beweggründen, nämlich der Suche nach einer praktischen Lebenshilfe in Verbindung und schuf somit eine transkulturelle Form des neu-vedischen Opfers, die nun den Bedürfnissen einer durch eine Vielfalt an Identitäten gekennzeichneten globalen Gesellschaft gerecht werden soll.

Als transkulturell bezeichne ich diese Form des Rituals, da sie, im Sinne des von Wolfgang Welsch geprägten Begriffs der Transkulturalität,⁶⁸¹ eine neuartige Form angenommen hat, die religiöse und kulturelle Grenzen überschreitet und sich in einem komplexen Netz unterschiedlichster Lebensformen und Lebensstile wiederfindet, die miteinander hochgradig verflochten sind und einander durchdringen. Das neu-vedische Opfer findet sich heute in verschiedenen Nationen, Religionen und Kulturen wieder, die durch Missions- und Migrationsprozesse, moderne Kommunikationsmöglichkeiten, aber auch durch politische und ökonomische Interdependenzen miteinander verbunden sind und sich gegenseitig beeinflussen. Dennoch gehe ich nicht soweit zu behaupten, dass das vedische Opfer ein inklusives Verständnis von Kultur vertrete, welches nach Welsch mit dem Konzept der Transkulturalität einhergeht und eine Kultur intendiert, die sich durch eine bedingungslose Integration auszeichnet.

⁶⁸¹ Welsch 1999.

5. Zusammenfassung

Das vedische Opfer kann als eine transkulturelle rituelle Handlung interpretiert werden, die über den religiösen Kontext hinaus in eine politisch orientierte und kommerzialisierte, aber auch eine spirituell-esoterisch geprägte Öffentlichkeit gerückt ist. Während im Zeitalter des klassischen Hinduismus das vedische Opfer noch als koordinierte Serie ritueller Handlungen reziproken Charakters verstanden wurde, in deren Verlauf verschiedenste Opfergaben (*āhuti*) aus vornehmlich individuellem Interesse von einem Opferveranstalter (*yajamāna*), teilweise mit Unterstützung eines Priesters, dargereicht wurden, wandelten sich die Beweggründe für die Ausführung des Rituals ab dem 19. Jahrhundert grundlegend. So sprach Svāmī Dayānanda Sarasvatī dem Opfer eine reinigende und heilende Funktion zu, die er wissenschaftlich zu legitimieren versuchte und in erster Linie in einen das Hindutum stärkenden Kontext stellte, der gegen jeglichen islamischen und christlichen Einfluss gerichtet war. Nach Indiens Weg in die Unabhängigkeit verstärkte man dieses Anliegen, indem man das vedische Opfer mit propagandistischen Absichten verknüpfte, die nun eine hindunationalistisch orientierte Politik verfolgen, deren Ziel die Einflussnahme auf eine Identitätsbildung der indischen Gesellschaft ist. Gleichfalls bringt man das vedische Opfer mit individuellen Zielen in Verbindung, die einen persönlichen, oft kommerziellen oder statusorientierten Gewinn anstreben, der aus schwachen, aber wohlhabenden Gesellschaftsschichten gezogen werden soll, für welche gegenwärtig die Religion eine wichtige Funktion im Leben einnimmt. Eine Verbindung zur modernen Welt wird geschaffen, indem man das vedische Opfer in einen wissenschaftlichen Kontext stellt, mit dessen Hilfe ein persönliches, aber auch ein globalgesellschaftliches Wohlbefinden erzielt werden soll. Hier werden Krankheiten und Ängste fokussiert, die mutmaßlich durch eine verschmutzte Umwelt und ein ökologisches Ungleichgewicht verursacht werden. Das vedische Opfer betrachtet man dabei als ein Mittel, das die Menschen zum Umdenken bewegen soll und eine Verbesserung der Lebensumstände bewirken kann. Gleichfalls charakterisiert man das Opferritual als eine der westlichen Medizin überlegene Therapieform, aber auch als präventive Maßnahme zum Schutz der Umwelt. Zweifellos waren es Interpretationen wie diese, die das vedische Opfer mit westlichen Interessen verknüpften und schließlich zu einer Dekontextualisierung des Rituals führten, die das Opferritual unabhängig von jeglicher Religionszugehörigkeit mit einer westlichen Spiritualität und Esoterik in Verbindung setzte, die sich nun durch eine Betonung eines höheren Wissens auszeichnet, welches sich ein Akteur durch die Ausführung oder Teilnahme am Opfer nutzbar zu machen kann.

Wie gezeigt wurde, haben sich im Laufe der Entwicklungsgeschichte verschiedene Formen des vedischen Opfers herausgebildet. Heute werden im Allgemeinen die dem häuslichen bzw. privaten Bereich zugehörigen Formen *agnihotra*, *homa* und *havana* bzw. die im öffentlichen Raum praktizierte Form des *yajña* unterschieden. Während *agnihotra*, *homa* und *havana* für gewöhnlich im privaten Kontext für ein Individuum oder einen engen Familienverbund praktiziert werden, wird das öffentliche *yajña* ausgeführt, um eine breite, manchmal gar nationale oder globale,

Öffentlichkeit anzusprechen.⁶⁸² Dies wurde auch im Verlauf der aufgezeigten Beispiele deutlich. Während Svāmī Dayānanda Sarasvatī in Bezug auf individuelle Belange vom *homa* sprach, setzte er das *yajña* als eine Form des Rituals ein, die als gemeinschaftsstärkendes Element, unter Anwesenheit eines großen Publikums, mit einem wohldefinierten gemeinsamen rituellen Anliegen ausgeführt wurde, das über die Familie des Opferveranstalters (*yajamāna*) hinausging. Heute tritt diese Form des Opfers, wie am Beispiel des von Bālak Yogeśvara Dās Jī Mahārāj veranstalteten „Ati Viṣṇu Mahāyajñas“ oder dem *asvamedha* der All World Gāyatrī Parivār deutlich wurde, in einer Öffentlichkeit in Erscheinung, die diese Form des Opfers mit kontemporären Belangen in Verbindung setzt. Auffällig ist, dass das öffentliche Ritual eine kontinuierliche Maximierung der Größe des Opferpavillons (*yajñasālā*), der Anzahl der Opferbecken (*yajñakuṇḍa*), der ausführenden Priester (*ṛtvij*) und der darzureichenden Opfergaben (*āhuti*) anstrebt. Mit Hilfe dieser Elemente soll das *yajña* zu einer überdimensional erscheinenden Veranstaltung werden, die ein breites Interesse erweckt, welches nicht zwangsläufig religiösen Charakters sein muss. Dementsprechend gilt das *yajña* als eine kostspielige Form des Opferrituals, die nur von einem wohlhabenden Teil der Bevölkerung initiiert werden kann. Heute wird es meist von religiösen und spirituellen Führern, Politikern oder wohlhabenden Wirtschaftsunternehmern für ein großes Publikum inszeniert, welchem der Opferveranstalter in der Regel das rituelle Anliegen widmet. Meist dient diese Form des Opferrituals einer Massenagitation, mit deren Hilfe auf die Ritualteilnehmer auf verschiedenste Art und Weise Einfluss gewonnen werden soll. Die dem privaten Bereich zugerechneten Formen *homa* bzw. *havana* treten im heutigen Indien zumeist in Verbindung mit einem individuellen Interesse in Erscheinung, wie im Falle des „Śrī Mahālakṣmī Havana“ des Śrī Śivakumāra Svāmījis aufgezeigt wurde. Doch kann diese private sich durch eine Einfachheit auszeichnende Opferform durchaus in einer Öffentlichkeit praktiziert werden, um den potenziellen Mehrwert des Eigeninteresses zu steigern. Im rein europäischen Kontext treten in der Öffentlichkeit bislang lediglich das *agnihotra* und das *homa* in Erscheinung, was sicherlich auf die Simplizität beider Ritualformen zurückzuführen ist. Während sowohl *agnihotra* als auch *homa* im indischen Kontext dem privaten Bereich zuzuordnen sind, treten diese nun im nicht-hinduistischen Zusammenhang, aufgrund ihrer simplen Ausführungsform und der einfachen Möglichkeit zur Partizipation, in den Interessenbereich verschiedener unlängst an fernöstlichen Praktiken interessierten, zumeist spirituell-esoterisch orientierten Gruppierungen. Hier werden diese Formen des Opferrituals in Gruppen unterschiedlichster Größe gelehrt und praktiziert, wobei der Fokus sowohl auf einer individuellen rituellen Intention als auch auf gesellschaftlichen Interessen liegt. Ob auch das *yajña* in den kommenden Jahren die europäische Öffentlichkeit in seiner in Indien ausgeprägten Form erreichen wird, bleibt abzuwarten.

Betrachtet man die sowohl im indischen als auch europäischen Bereich ausgeführten Opfersequenzen, wird deutlich, welche rituellen Handlungen für das Gelingen des Opferrituals unumgänglich sind.⁶⁸³ Zu nennen sind hier Sequenzen der inneren und äußeren Reinigung, wie

⁶⁸² Vgl. Bechler 2013.

⁶⁸³ Vgl. Tabellarische Übersicht der dargestellten Opfersequenzen in Anhang I.

ācamana, *mārjana* oder *pavitrikaraṇa*, die Vorbereitung der Opferstelle (*samidhācayana* oder *agnipratiṣṭhāna*), das Entzünden des Opferfeuers (*agnisthāpanā*) sowie die unter der Rezitation verschiedener Mantras erfolgende Darreichung von Opfergaben (*āhuti*). Alle weiteren Ritualhandlungen sind nichts als rituelles Beiwerk, das der Verfolgung individueller Interessen dient und auf einen jeweiligen räumlich und zeitlich orientierten gesellschaftlichen Kontext bezogen wird. In der Öffentlichkeit versucht man die hiermit neu geschaffene Form des Rituals durch den Aufbau eines möglichst breiten Interessenspektrums zu etablieren, das nicht zwangsläufig mit religiösen Bestrebungen in Verbindung stehen muss. Diese können, wie im Rahmen der vorliegenden Arbeit gezeigt wurde, sowohl politischer als auch kommerzialisierter Art oder gar spirituell-esoterisch geprägt sein.

Das vedische Opfer überschreitet in seiner kontemporären Form unterschiedlichste Grenzen. Als transkulturelle Form des Rituals ist dieses heute in verschiedenen Nationen, Religionen und Kulturen wiederzufinden. Dennoch weist jede Erscheinungsform des vedischen Opfers Eigenheiten auf, die keinesfalls eine Tendenz zur Homogenisierung des Rituals erkennen lassen. Indem die neuen Formen des vedischen Opfers bestehende Grenzen überschreiten, erzeugen sie neue Verbindungen und Identitäten, die in einem neuen rituellen Netzwerk resultieren. Unterschiede werden nicht verschwinden, sondern Teil einer auf Interaktion beruhenden Verflechtung und Durchmischung werden, die sicherlich nicht nur im Bereich dieses Rituals oder der Religion wiederzufinden ist.

6. Anhänge

6.1 Anhang I: Tabellarische Übersicht der dargestellten Opfersequenzen

Opfersequenzen nach Svāmī Dayānanda Sarasvatī	Opfersequenzen nach der All World Gāyatri Parivār	Opfersequenzen nach dem Yoga Vidyā e.V. (privat)	Opfersequenzen nach dem Yoga Vidyā e.V. (öffentlich)	Opfersequenzen nach dem Homa-Hof Heiligenberg
Wahl des Opferpriesters (<i>rtvikvarāṇa</i>) (1)				
Mundspülung (<i>ācamana</i>) (2)	Gebet um Glück (<i>maṅgalācaraṇa</i>) (1) Mundspülung (<i>ācamana</i>) (3)	formeller Beginn des Rituals (1) Reinigung der drei Ebenen und der Hand (<i>ācamana</i>) (7)	formeller Beginn des Rituals (1) Anrufung der Reinigungsenergien (<i>ācamana</i>) (2)	Mundspülung (2)
Reinigen (<i>māṛjana</i>) (3)	Reinigung (<i>pavitrikaraṇa</i>) (2) Binden des Haarzipfels (<i>śikhābandhana</i>) (4) Atemkontrolle (<i>prāṇāyāma</i>) (5) Tilgung von Schuldsubstanz (<i>aghamaśaṇa</i>) (6) Setzen von Gottheiten auf verschiedene Körperteile (<i>nyāsa</i>) (7) Verehrung der Erde (<i>pṛthvipūjāna</i>) (8)	Reinigung (<i>māṛjana</i>) (6)		Reinigung des Körpers (1)
	ritueller Beschluss (<i>saṅkalpa</i>) (9) Wechsel der heiligen Schnur (<i>yajñopavitāparivartana</i>) (10) Tragen der heiligen Schnur (<i>yajñopavitadhāraṇa</i>) (11) Weggeben der heiligen Schnur (<i>yajñopavitāśarjāna</i>) (12) Auftragen von Sandelholzpaste (<i>candanadhāraṇa</i>) (13) Binden der glückverheißenden Schnur (<i>raśāsūtrabandhana</i>) (14) Aufstellen des Sakralkruges (<i>kalāśadhāpanā</i>) (15) Verehrung des Sakralkruges (<i>kalāśapūjāna</i>) (16)			Wahl des Opferplatzes (3) Niedersetzen (4) Vorbereitung der Opfermaterialien (5)
		Auftragen des Stirnmals (<i>tilaka</i>) (4)	Auftragen des Stirnmals (<i>tilaka</i>) (3)	

Bitte an den Sakralkrug (<i>kaśāprārthanā</i>) (17)		
Verehrung der Lampe (<i>dīpapūjana</i>) (18)		
	Reinigen und Aufladen des Wassers mit der Geste des Fisches (<i>matsya</i>) (5)	
Verehrung des Sakralkruges (<i>kaśāpūjana</i>) (19)		
Verehrung der neun Planeten (<i>navagrahapūjana</i>) (20)		
Invokation der Göttin Gāyatri (<i>gāyatrīvāhana</i>) (21)		
Invokation der Götter (<i>devāvahana</i>) (22)	Anrufungen (<i>āvāhana</i>) (2)	Anrufungen (<i>āvāhana</i>) (3)
Grußbietung aller Götter (<i>sarvadevanamaskāra</i>) (23)		
Verehrung mit sechzehn Respekter- weisungen (<i>ṣoḍaśopacārapūjana</i>) (24)		
Segenswunsch (<i>svastivācana</i>) (25)		Segenswunsch (<i>svastivācana</i>) (3)
Vorschrift zum Schutz (<i>raṣṣāvāhana</i>) (26)		
Weihe der fünf Richtungen (<i>pañcabhūsaṃskāra</i>) (27)		
Verehrung der Umgürtung des Opferbeckens (<i>mekhalāpūjana</i>) (28)		
Vermengung der fünf göttlichen Speisen (<i>pañcāmṛtamelana</i>) (29)		
Niederlegen von <i>kaśā</i> -Gräsern (<i>kaśākāṇḍika</i>) (30)		
Besprenkelung (<i>prokṣana</i>) (31)		
Errichtung des Opferfeuers (<i>agnisthāpanā</i>) (32)	Errichten des Feuers (<i>agniprati- sthāna</i>) (8)	Errichten des Feuers (<i>agniprati- sthāna</i>) (4)
Lobpreisung (<i>stavana</i>) (33)	Ehrerbietung zum Feuer (<i>agniyarcana</i>) (9)	Ehrerbietung zum Feuer (<i>agniyarcana</i>) (5)
Schichtung des Feuerholzes (<i>samidhācayana</i>) (4)		Schichtung des Brennmaterials (6)
Entzünden des Feuerholzes (<i>agnisthāpana</i>) (5)		Entzünden des Opferfeuers (7)

Fächerln (<i>vyājana</i>) (6)		Anfächerln des Feuers (8)
Feuerholzzugeben (<i>samīdhādhāna</i>) (7)	Anlegen des Feuerholzes (<i>samīdhādhāna</i>) (35)	
fünf Opfergaben (<i>pañcāhūtī</i>) (8)	Wassergeßen (<i>jalaprāsecana</i>) (36) Opfergabe mit geklärter Butter (<i>āyāhūtī</i>) (37)	Opferungen (<i>āhūtī</i>) (6)
Besprengelung (<i>paryūṣana</i>) (9)	fünf Opferspenden für Varuṇa (<i>pañcavarūṇahoma</i>) (38)	
Opfer (<i>homa</i>) (10)	Opferspende für die neun Planeten (<i>navagrahahoma</i>) (39) fünf Opferspenden für die Welten-schützer (<i>pañcalokapālāhoma</i>) (40) zehn Opferspenden für die Himmels-schützer (<i>daśadīpālāhoma</i>) (41) Opferspenden für alle Götter (<i>sarvarobhadradevatāhoma</i>) (42)	Opferungen mit dem Ganeśa-Mantra (7); Opferungen mit dem Sūryā-Mantra (8); Opferungen mit dem Lakṣmi-Mantra (9); Opferungen mit dem Kṛṣṇa-Mantra (10); Opferungen mit dem Hanūman-Mantra (11); Opferungen mit dem Śiva-Mantra (12); Opferungen mit dem Durgā-Mantra (13); Opferungen mit dem Nārāyaṇa-Mantra (14) Opferungen mit dem Kṛṣṇa-Mantra (16); Opferungen mit dem Sarasvatī-Mantra (17); Opferungen mit dem Śiva-Mantra (18); Opferungen mit dem Mahākālīkā-Mantra (19);

	Opferungen mit dem Śaravanabhava-Mantra (20); Opferungen mit dem Mahādevī-Mantra (21); Opferungen mit dem Nārāyaṇa-Mantra (22); Opferungen mit dem Tripuradevī-Mantra (23) Opferungen mit dem Gāyatrī-Mantra (25) Opferungen mit dem Mahāmṛtyuñjāya-Mantra (15)		Opferungen mit dem Saravanabhava-Mantra (20); Opferungen mit dem Mahadevi-Mantra (21); Opferungen mit dem Narayana-Mantra (22); Opferungen mit dem Tripuradevi-Mantra (23) Opferungen mit dem Gayatri-Mantra (25) Opferungen mit dem Mahamrtyunjaya-Mantra (15)
	Opferungen mit dem Gāyatrī-Mantra (11) Opferungen mit dem Mahāmṛtyuñjāya-Mantra (12)		Opferungen mit dem Gayatri-Mantra (11) Opferungen mit dem Mahamrtyunjaya-Mantra (12)
	Opfergabe mit den Gāyatrīmantra (<i>gāyatrīmantrāhūtī</i>) (43) Opfergabe mit dem Mahāmṛtyuñjāyamantra (<i>mahāmṛtyuñjāyamantrāhūtī</i>) (44)		Opfergabe mit dem Gayatri-Mantra (43) Opfergabe mit dem Mahamrtyunjayamantra (44)
Ausruf bestimmter Opferformeln (<i>vyāhṛti</i>) (11)			Opferungen mit dem vyahṛti-Mantra (9)
Opfergabe für Sviṣṭakṛt (<i>sviṣṭakṛtāhūtī</i>) (12)	Opfer für Sviṣṭakṛt (<i>sviṣṭakṛthoma</i>) (45)		
Opfergabe an Prajāpati (<i>prajāpatyāhūtī</i>) (13)			
Opfergabe für Pavamāna (<i>pavamānāhūtī</i>) (14)			
acht Opfergaben (<i>āhūtī</i>) (15)			
letzte Opfergabe (<i>pūrṇāhūtī</i>) (16)	Opfergabe eines vollen Löffels geklärter Butter (<i>pūrṇāhūtī</i>) (46)		Opferungen für konkrete Wünsche (<i>īṣṭī</i>) (24)
drei Opfergaben (<i>āhūtī</i>) (17)	letzte Darreichung geklärter Butter (<i>vasordhārā</i>) (47)	Abschluss des Opfers (<i>agnī-samarpaṇa</i>) (13)	Abschluss der Opferungen (<i>agnī-samarpaṇa</i>) (26) Meditation (<i>dhyāna</i>) (27) formaler Abschluss des Rituals (28)
	Opferspende des Opferstreu (<i>barhihoma</i>) (48)		Beobachten des Feuers bis zum Erlöschen (10)
	Befrei von der Verpflichtung gegenüber dem Priester (<i>brahmagranthi-vimoka</i>) (49)		
	Spenden an Götter, Seher und Ahnen (<i>tarpaṇa</i>) (50)		

	Lichtzeremonie (<i>ārati</i>) (29)
Lichtschwenkeremonie (<i>ārati</i>) (51)	
Riechen der Butter (<i>ghṛatāvaghrāṇa</i>) (52)	
Auftragen der Asche (<i>bhasma-dhāraṇa</i>) (53)	
Bitte um Nachsicht (<i>kṣamāprārthanā</i>) (54)	
achtteilige Verehrung (<i>saṣṭāṅga-namaskāra</i>) (55)	
Verlangen nach Wohlergehen (<i>śubhakāmanā</i>) (56)	
Darreichung von Blumen (<i>puspāñjali</i>) (57)	
Besprenkelung für Wiedergutmachung (<i>sāṅgyabhisīcana</i>) (58)	
Darreichung einer Gabe an den Sonnengott (<i>sūryāghyadāna</i>) (59)	
Zirkumambulation (<i>pradakṣiṇā</i>) (60)	
Lobpreisung der Göttin Gāyatrī (<i>gāyatrīstūti</i>) (61)	
Bitte um Nachsicht (<i>kṣamāprārthanā</i>) (62)	
Auflösung (<i>visarjana</i>) (63)	
Siegesruf (<i>jyaghosa</i>) (64)	
Ehrbietung im Vertrauen an die Götter mit Opferlohn (<i>devadakṣiṇā-śradhdhāñjali</i>) (65)	
Opferlohn (<i>dakṣiṇā</i>) (18)	
	Rezitierung der sieben Verse (<i>sapta-śloki</i>) (11); Rezitierung eines abschließenden Mantras (12)
	Mantra zur Vervollständigung des Rituals und zum Ausgleich von Fehlern (<i>kṣamāprārthanā</i>) (14)
	Neujahrsbotschaft (30) Segenswunsch (<i>manigala</i>) (31)
	Segenswunsch (<i>manigala</i>) (15)
	Entfernen der <i>agnihotra</i> -Asche aus der Feuerstelle (13)

6.2 Anhang II: Auszug des Forschungsberichts der Vedic and Scientific Research Foundation (VSRF)⁶⁸⁴

VEDIC METHODOLOGY ON ENVIRONMENT PROTECTION
AN
EXPERIMENTAL STUDY
BY
VEDIC & SCIENTIFIC RESEARCH FOUNDATION
ERIP/ER/0705079/M/01/1011

Project Investigator : R. Karthikeyan

Co-Investigator: R. Ravishangar

Report I

Objective:

- a) Monitoring the concentration of combustion gases during *yajña*.
- b) Study on effect of *yajña* on atmospheric conditions.
- c) Observation on Vedic methodologies on environment protection.

Methodology:

- a) Study of atmospheric parameters before, during and after *yajña*.
- b) Study of base line data before *yajña* and analysis of gases evolving during *yajña*.
- c) Study on constituent analysis of the ingredients used in *yajña*.
- d) Study on *yajña* ashes.

Duration of project study: 28-01-2008 to 31-01-2008:

The ingredients used for the *yajña* are detailed in table 1 and table 2. The timings when these ingredients were used in the *yajña* are detailed in table 3 and table 4.

I Base line data study on 28-01-2008

Monitoring of air parameters before *yajña*. The parameters obtained on this day are taken as the reference for comparison on the days when *yajña* is performed.

⁶⁸⁴ Hinweis: Abschnitte, die für die vorliegende Arbeit nicht relevant sind, wurden hier gekürzt.

II Duration of *yajña* on 29-01-2008

1. Recitation of mantras: 07.30 a.m. to 08.00 a.m. = 30 mins
 2. *Yajña*: 08.05 a.m. to 09.35 a.m. = 1 hr 30 mins
- Total duration = 2 hrs (120 mins)

III Duration of *yajña* on 30-01-2008

1. Recitation of mantras: 07.30 a.m. to 08.00 a.m. = 30 mins
 2. *Yajña*: 08.05 a.m. to 09.35 a.m. = 1 hr 30 mins
- Total duration = 2 hrs (120 mins)

IV Duration of *yajña* on 31-01-2008

1. Recitation of mantras: 07.25 a.m. to 08.00 a.m. = 35 mins
 2. *Yajña*: 08.04 a.m. to 09.40 a.m. = 1 hr 36 mins
- Total duration = 2 hrs 11 mins (131 mins)

Materials used in the *yajña* on 30-01-2008 – table 1

No	Materials	Quantity
1.	cow ghee (market)	1500 gms
2.	cow dung (dry)	2000 gms
3.	tulsi sticks	150 gms
4.	camphor	25 gms
5.	bilva sticks	77 gms
6.	kush (vetiver)	19 gms
7.	pipal (sticks)	1425 gms
8.	mango sticks	500 gms
9.	dry coconut	165 gms
10.	jaipatri	9 gms
11.	sont (dry ginger)	55 gms
12.	jadamanji	16 gms
13.	turmeric	200 gms
14.	pipalada	38 gms
15.	ajwain	75 gms
16.	jeera	56 gms
17.	pipal (black)	38 gms
18.	neem wood	57 gms
19.	amla seeds (dry)	53 gms
20.	bilva fruit	42 gms
21.	durva	24 gms
22.	coconut chips	36 gms
23.	dates	100 gms
24.	honey	20 gms
25.	cloth	10 gms

Materials used in the *yajña* on 31-01-2008 – table 2

No	Materials	Quantity
1.	cow ghee (market)	1500 gms
2.	cow dung (dry)	2050 gms
3.	tulsi sticks	560 gms
4.	camphor	50 gms
5.	bilva sticks	1000 gms
6.	kush (vetiver)	40 gms
7.	pipal (sticks)	3470 gms
8.	dry bhel leaf	440 gms
9.	dry coconut	400 gms
10.	jaipatri	8 gms
11.	sont (dry ginger)	90 gms
12.	jadamanji	20 gms
13.	turmeric	250 gms
14.	pipalada	45 gms
15.	ajwain	100 gms
16.	jeera	65 gms
17.	pipal (black)	31 gms
18.	neem wood	35 gms
19.	amla seeds (dry)	75 gms
20.	bilva sticks	76 gms
21.	durva	100 gms
22.	dates	200 gms
23.	honey	50 gms
24.	cloth (cotton)	10 gms
25.	navagraha samhita	
	a. akkav	78 gms
	b. palasha	185 gms
	c. kadhira	128 gms
	d. appamarg	16 gms
	e. piple	96 gms
	f. audhumbar	87 gms
	g. shami	144gms
	h. dhurva	9 gms
	i. dharbha	21 gms

***Yajña* materials & timing on 30-01-2008 – table 3**

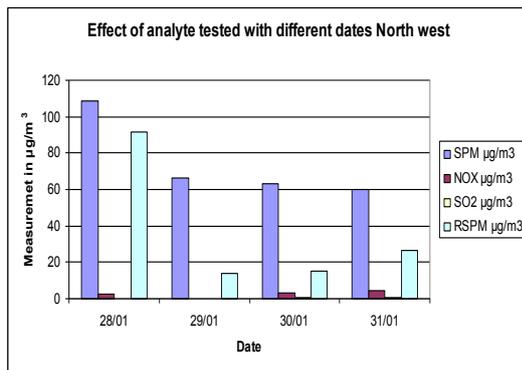
No	Materials	Time	Duration
1.	pipal	08.20 a.m.	05 mins 42 secs
2.	durva + coconut	08.27 a.m.	04 mins 38 secs
3.	tulsi stem	08.32 a.m.	05 mins 53 secs
4.	bhel (bilva stem)	08.38 a.m.	02 mins 07 secs
5.	tulsi stem	08.40 a.m.	13 mins 57 secs
6.	bhel (bilva stem)	08.54 a.m.	02 mins 58 secs

7.	tumeric	08.58 a.m.	01 mins 30 secs
8.	amla seeds	08.59 a.m.	00 mins 52 secs
9.	ajwain	09.00 a.m.	01 mins 24 secs
10.	jeera	09.02 a.m.	00 mins 49 secs
11.	pipalada	09.03 a.m.	00 mins 42 secs
12.	pipal (black herb)	09.04 a.m.	03 mins.07 secs
13.	honey + pipal	09.07 a.m.	04 mins 08 secs
14.	dates + honey	09.12 a.m.	04 mins 27 secs
15.	pipal	09.17 a.m.	06 mins 14 secs
16.	bhel (bilva fruit)	09.23 a.m.	00 mins 35 secs
17.	pipal	09.24 a.m.	00 mins 40 secs
18.	pipal	09.26 a.m.	01 mins 36 secs
19.	cloth + coconut + jadamanji + jaipatri	09.29 a.m.	00 mins 45 secs

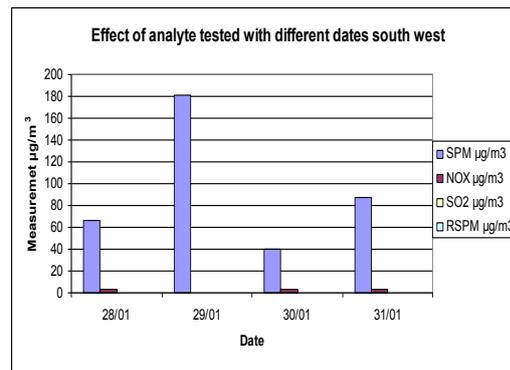
Yajña materials & timing on 31-01-2008 – table 4

No	Materials	Time	Duration
1.	pipal	08.06 a.m.	05 mins 42 secs
2.	durva	08.13 a.m.	12 mins 36 secs
3.	coconut	08.26 a.m.	00 mins 09 secs
4.	tulsi stem	08.27 a.m.	06 mins 43 secs
5.	bhel (bilva stem)	08.34 a.m.	02 mins 06 secs
6.	tulsi stem	08.36 a.m.	01 mins 07 secs
7.	ajwain	08.37 a.m.	01 mins 41 secs
8.	jeera	08.39 a.m.	03 mins 45 secs
9.	tumeric	08.44 a.m.	01 mins 37 secs
10.	pipalada	08.45 a.m.	01 mins 13 secs
11.	dry ginger	08.47 a.m.	00 mins 55 secs
12.	pipal	08.48 a.m.	00 mins 59 secs
13.	jadamanji	08.49 a.m.	00 mins.56 secs
14.	bhel stick + bhel leaf	08.51 a.m.	10 mins 02 secs
15.	pipal stick	09.01 a.m.	02 mins 23 secs
16.	amla seeds	09.04 a.m.	01 mins 56 secs
17.	honey + pipal	09.06 a.m.	03 mins 22 secs
18.	pipal + tulsi	09.10 a.m.	07 mins 03 secs
19.	dharbha (kush)	09.17 a.m.	02 mins 36 secs
20.	dates + honey	09.20 a.m.	04 mins 17 secs
21.	navagraha samhita (9 herbal sticks)	09.26 a.m.	08 mins 45 secs
22.	dharbha (kush)	09.35 a.m.	01 mins 28 secs
23.	cloth + vetiver + coconut + jaipatri	09.37 a.m.	01 mins 48 secs

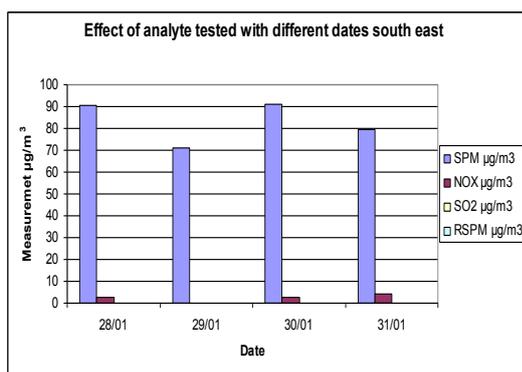
Graph analysis based on Pollution Board Report



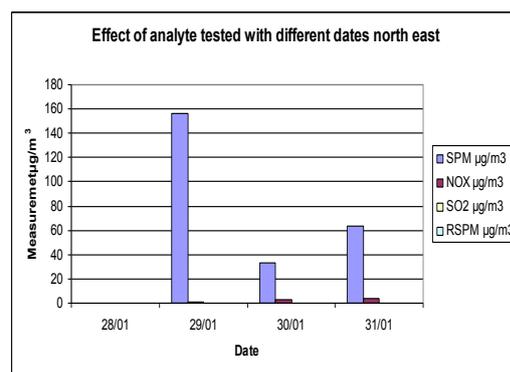
Graph I



Graph II



Graph III



Graph IV

Observation study based on Pollution Board Report:

- Graph I indicates the level of SPM and RSPM is very much less during *yajña* days (29th, 30th, 31st) comparing with base line data and their observed variations in SO_x and NO_x levels.
- Graph II indicates that SO_x and RSPM levels are 'o' during all the four days. Variations in levels of NO_x and SPM were observed.
- Graph III indicates that SO_x and RSPM levels are 'o' during all the four days. SPM level on 29th and 31st is less compared to base line data and NO_x level on 29th is 'o' and 30th is same as base line data and slight increase is observed on 31st.
- Graph IV indicates that SO_x and RSPM levels are 'o' during all the four days. Variations in NO_x and SPM were observed. The Level of SPM, RSPM, NO_x, SO₂ during *yajña* is with in the limits of standardization of Pollution Board and the standardization limits for any burning process.

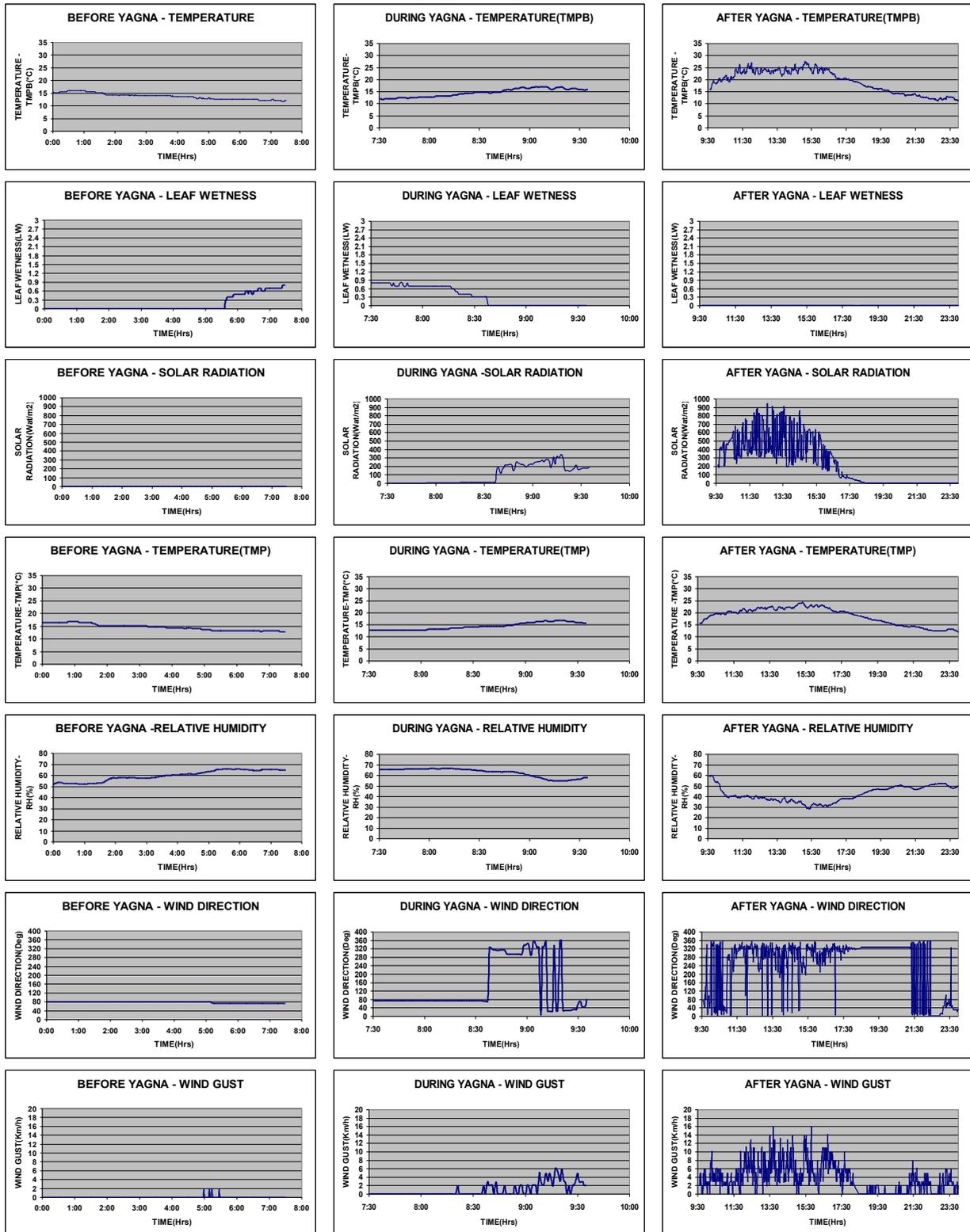
While observing the determination study on levels of O₂, CO and CO₂ on 30th and 31st:

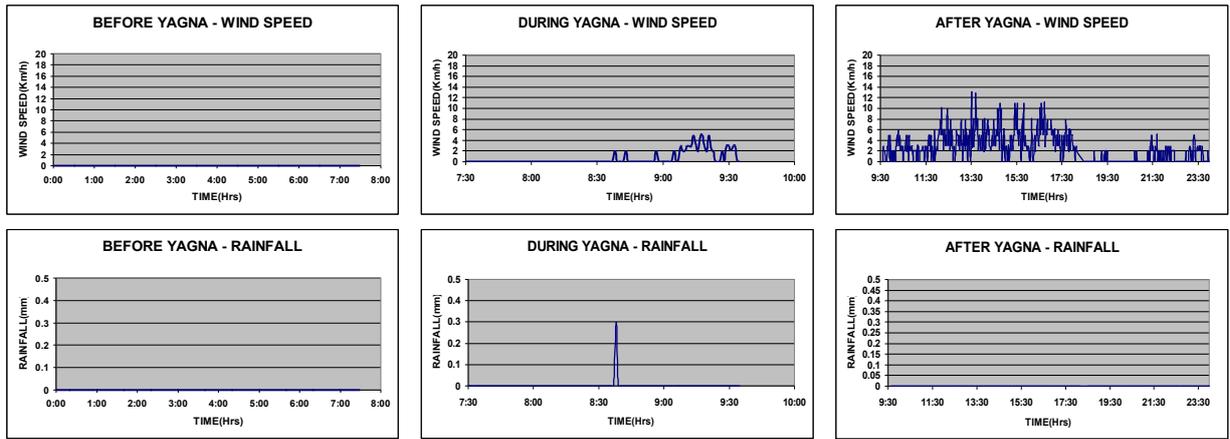
- CO₂ level is nil on both the days.
- Variations in CO and O₂ levels were observed.

While the results are encouraging, it is considered to carry out exhaustive study of the long-term environmental effects of *yajña*.

Graph analysis based on atmospheric science report by Energy Department

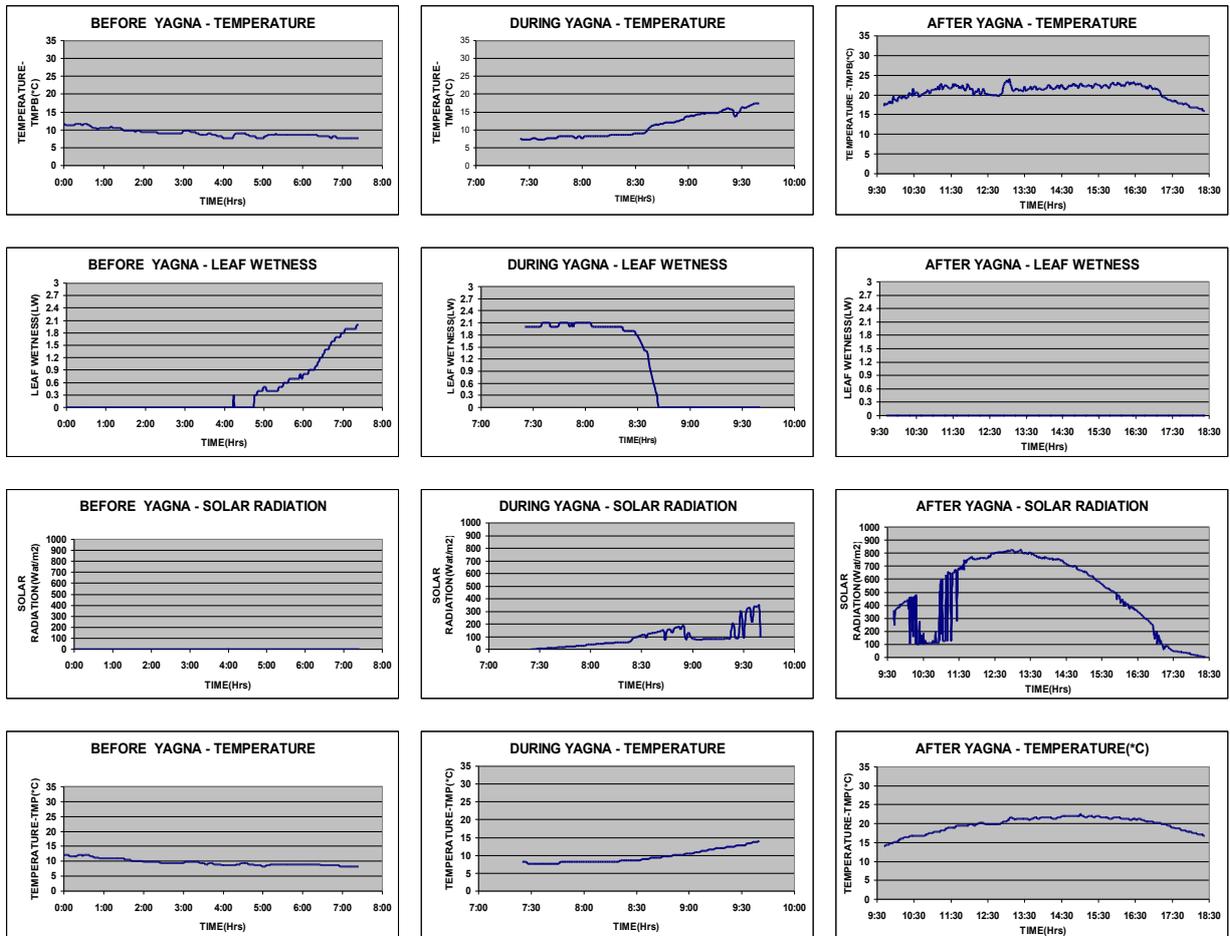
30-01-2008

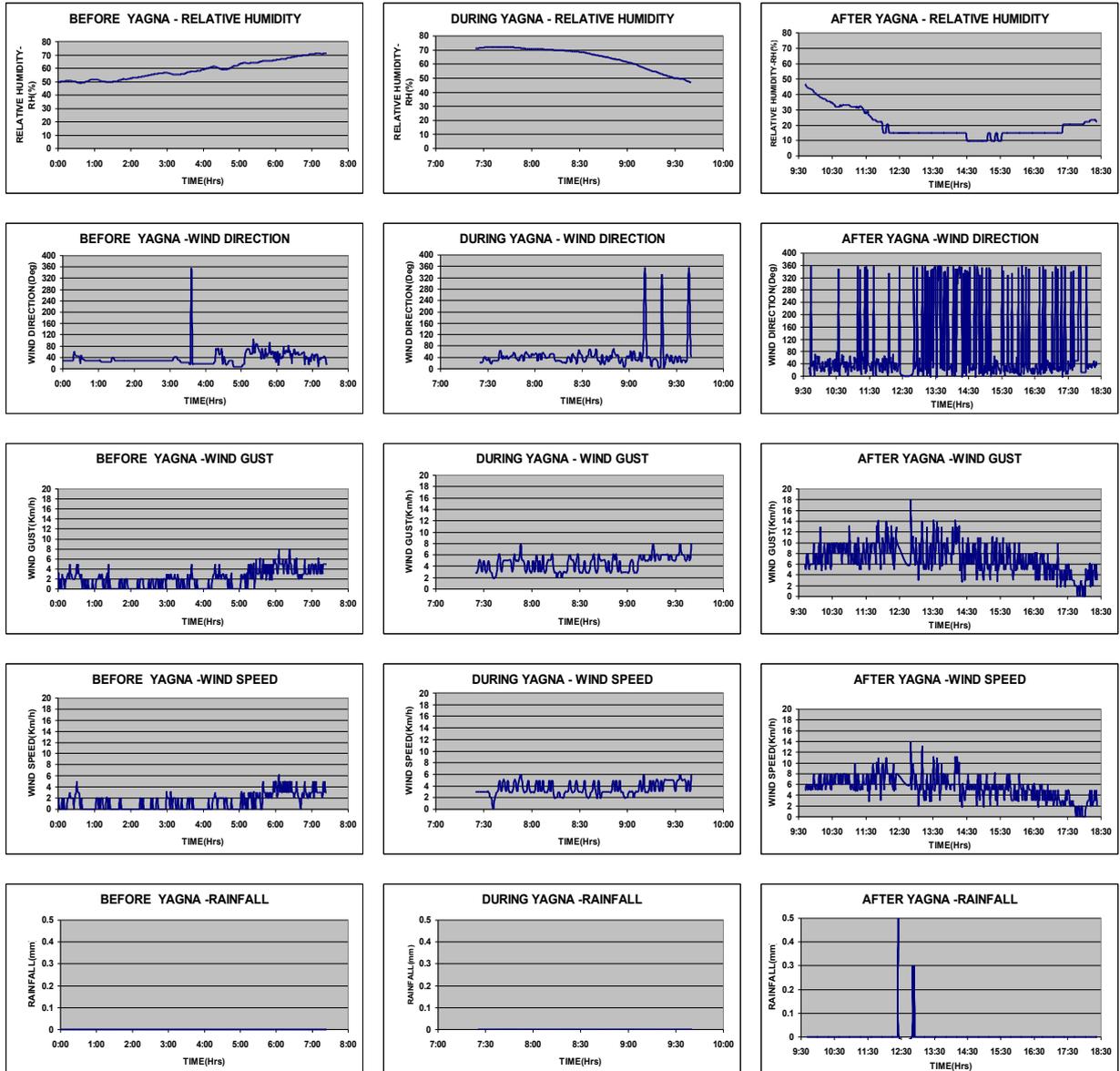




Graph analysis based on atmospheric science report by Energy Department

31-01-2008





Observation study based on graph analysis of atmospheric conditions (before, during and after *yajña*) and date wise comparison:

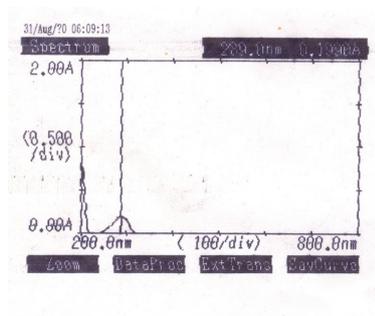
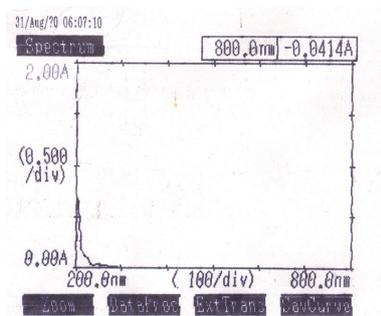
1. Observation of increasing of wet bulb temperature.
2. Rainfall with a magnitude of 0.3 mm was observed during *yajña* on 30th and 0.3 mm and 0.5 mm of rain was observed after *yajña* on 29th and 31st respectively.
3. Plot of the solar flux and dry/wet bulb temperature.
4. Variations in humidity as well as variations in all the atmospheric parameters were observed.

The above study clearly indicates the effect of Vedic methodology *yajña* on atmospheric conditions. Careful and exhaustive studies are to be carried out with high tech precious instruments to analyse ionic effects on atmosphere due to *yajña* and also to analyse the role of nano particles evolving out from the *yajña*.

Experimental study on herbal materials, ash by Pharmaceutical Science Department:

Analysis of camphor:

The pure and marketed camphor were dissolved in methanol and analysed on UV spectroscopy and scanning with 200-800 nm. The UV spectroscopy result obtained from the study on pure and marketed camphor is given in spectrum 1 and 2.



Spectrum 1: UV spectrum of pure camphor in methanol Spectrum 2: UV spectrum of marketed camphor in methanol

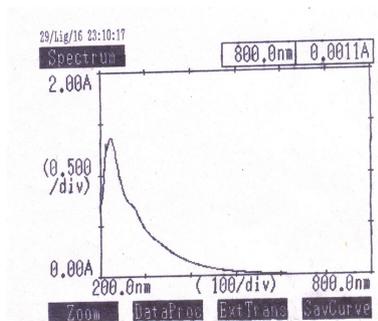
Observation:

The above-mentioned spectrum shows that the marketed product has some impurity, which shows peak at 289 nm. From the literature study, it indicates that the impurity may be anthracite.

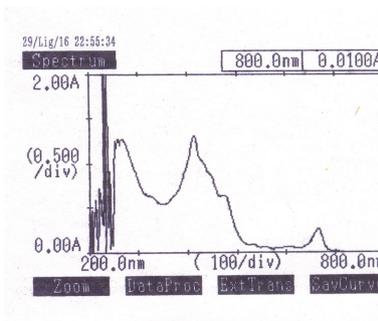
Analysis of cow dung:

Procedure:

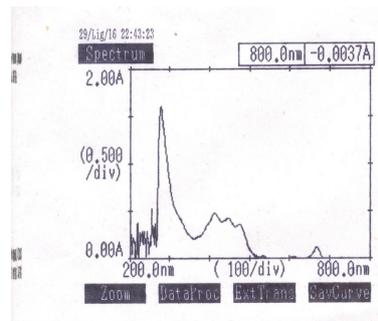
1. Weighed 1 gm cow dung and dissolved in 15 ml petroleum ether.
2. Extracted for 10 minute with stirring.
3. Filtered and collected the extract and dried the residue.
4. Dissolved the residue in 15 ml ethyl acetate.
5. Collected the residue and dried.
6. Dissolved the residue in 15 ml water.
7. Subjected the three samples prepared above for analysis on ultraviolet spectroscopy (200-800 nm).
8. Repeated the procedure with water and ethyl acetate.



Spectrum 3: UV spectrum of water extract of cow dung



Spectrum 4: UV spectrum of ethyl acetate extract of cow dung



Spectrum 5: UV Spectrum of petroleum extract of cow dung

Observation:

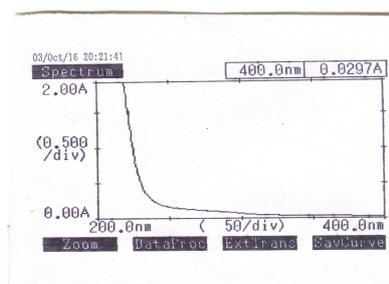
The cow dung was extracted with more polar, medium polar and low polar solvents by successive extraction method i. e. water then ethyl acetate finally with petroleum ether. The spectrum obtained from the study (spectrum 3-5) shows that the ethyl acetate extract spectrum has more peaks compared with water extract. The petroleum ether extract also have more peaks. The study confirms that the water-soluble constituents are very less amount present in the cow dung.

Analysis of ash:

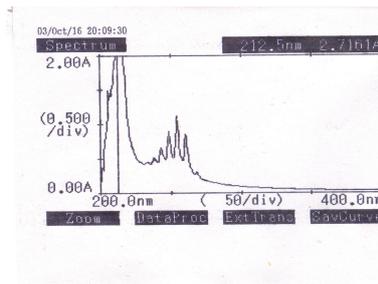
Ash was collected from the *havankunḍa* by different days and various portions and undergone extraction and spectroscopial study.

Procedure:

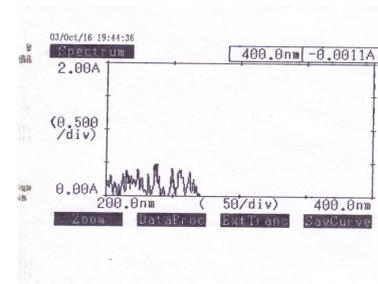
1. Weighed 1 gm of ash and dissolved in 15 ml of water.
2. Extracted for 10 minutes with stirring.
3. Filtered and collected the extract and dry the residue.
4. Dissolved the residue in 15 ml ethyl acetate.
5. Collected the residue and dried.
6. Dissolved the residue in 15 ml petroleum ether.
7. Subjected the three samples prepared above for analysis on ultraviolet spectroscopy (200-400 nm).
8. Repeated the procedure with petroleum ether and ethyl acetate.



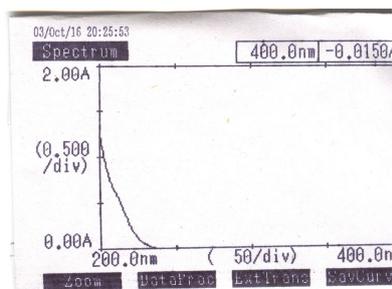
Water extract of ash 1



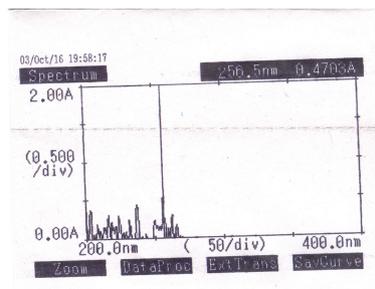
Methanol extract of ash 1



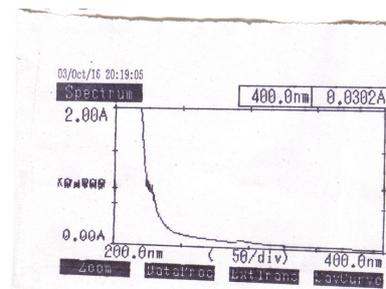
Petroleum extract of ash 1



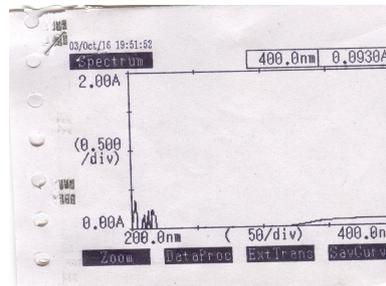
Water extract of ash 2



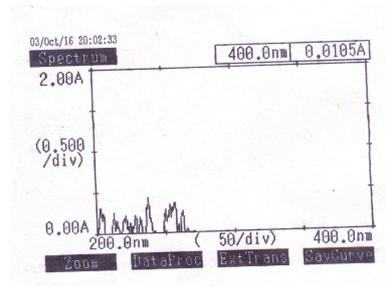
Methanol extract of ash 2



Water extract of ash 3



Methanol extract of ash 3



Petroleum extract of ash 3

Observation:

The sample obtained from different days (29th to 31st January 2008) is given in ash 1-3. The results obtained for the study shows that methanol and petroleum extracts gives more peaks compared with water extract. The water-soluble material is very less quantity in the ash and organic solvent soluble materials are large quantity present in the ash and more insoluble residue was obtained after the extraction.

Conclusion and future perspective:

The pilot study on the herbals and the materials used for the *yajña* shows that it has some organic solvent soluble materials. The work will be extended in the direction to find out:

1. The constituents present in the materials and the constituents present after the *yajña* (ash).
2. The effect of different herbals obtained from various regions in the world by *yajña* study.
3. Active constituents present in the ash and its effect to cure diseases.
4. Effect of *yajña* to cure diseases by using various herbals.
5. The effect of volatile substance in the herbals along with chanting of mantras to relief mind stress.

Report II

Objective:

Determination of the concentration level of combustion gases evolving during *yajña* and to analyse its effects on environment.

Methodology:

1. Study of base line data before *yajña*.
2. Monitoring of combustion gases evolving during *yajña* by
 - a) random collection of gases in different locations nearby *yajñakuṇḍa* through tedler bags/balloons.
 - b) flue gas monitor.
- 3.) Monitoring the level of particulate matters by high volume sampler.

Duration of project study: 28-12-2008 to 24-12-2008

I Base line data study on 22-12-2008

Time: 11.00 a.m. to 03.00 p.m.

- a) Monitoring of SPM & RSPM.
- b) Monitoring of gases through flue gas analyzer.

II Time duration of *yajña* on 23-12-2008

1. Recitation of mantras: 09.00 a.m. to 09.20 a.m. = 20 mins

2. *Yajña*: 09.20 a.m. to 11.10 a.m. = 1 hr 50 mins

Total duration = 2 hrs 10 mins (130 mins)

III Duration of *yajña* on 24-12-2008

1. Recitation of mantras: 08.40 a.m. to 08.45 a.m. = 05 mins

2. *Yajña*: 08.45 a.m. to 09.40 a.m. = 55 mins

Total duration = 1 hr (60 mins)

Materials used in the *yajña* on 23-12-2008

No	Materials	Weight
1.	durva	13.00 gms
2.	tulsi	43.37 gms
3.	bilva	73.67 gms
4.	vetiver	31.50 gms
5.	dharbha (kush)	18.23 gms
6.	palasha	335.27 gms
7.	arga	406.31 gms
8.	pipal	809.31 gms
9.	appamarg	168.63 gms
10.	kadhir	55.00 gms
11.	audhumbar	23.70 gms
12.	shami	42.63 gms
13.	seendhal kodi	100.40 gms
14.	karbogha rice	30.00 gms
15.	turmeric	12.00 gms
16.	kumkum	17.50 gms
17.	rice musk	55.00 gms
18.	dry coconut	12.00 gms

19.	jadamanji	11.00 gms
20.	cow dung	384.00 gms
21.	vastra	44.10 gms
22.	pachakapoor	25.00 gms
23.	honey	34.00 gms
24.	ghee	1000.00 gms

Yajña materials & timing

No	Materials	Time	Duration
1.	pipal	09.20 a.m.	11 mins
2.	durva	09.31 a.m.	08 mins
3.	boiled rice	09.39 a.m.	08 mins
4.	tulsi stem	09.47 a.m.	02 mins
5.	bhel (bilva stem)	09.49 a.m.	02 mins
6.	tulsi stem	09.51 a.m.	07 mins
7.	bhel (bilva stem)	09.58 a.m.	01 mins
8.	seendhal kodi	09.59 a.m.	02 mins
9.	bhel (bilva stem)	10.01 a.m.	03 mins
10.	arga	10.04 a.m.	02 mins
11.	palasha	10.06 a.m.	02 mins
12.	kadhir	10.08 a.m.	02 mins
13.	appamarg	10.10 a.m.	03 mins.
14.	pipal	10.13 a.m.	02 mins
15.	audhumbar	10.15 a.m.	02 mins
16.	shami	10.17 a.m.	02 mins
17.	durva	10.19 a.m.	02 mins
18.	dharbha	10.21 a.m.	02 mins
19.	pipal + kumkum	10.23 a.m.	03 mins
20.	bhel + tumeric	10.26 a.m.	04 mins
21.	pipal + honey	10.30 a.m.	04 mins
22.	appamarg	10.34 a.m.	09 mins
23.	vetiver	10.43 a.m.	03 mins
24.	pipal	10.46 a.m.	04 mins
25.	purnahuti (dharbha + pipal + vastra + dry coconut + jadamanji + karbhoga rice + vetiver + ghee)	10.50 a.m.	20 mins
	yagna end	11.10 a.m.	

Materials used in the *yajña* on 24-12-2008

No	Materials	Weight
1.	cow dung	465.00 gms
2.	pipal	2264.00 gms
3.	seendhal kodi	100.00 gms
4.	rick musk	13.00 gms
5.	dharbha (kush)	12.50 gms
6.	appamarg	90.00 gms

7.	dry coconut	70.00 gms
8.	karbogha rice	20.00 gms
9.	dates	50.00 gms
10.	palasha	610.00 gms
11.	ghee	1000.00 gms
12.	honey	29.00 gms
13.	camphor	12.00 gms

***Yajña* materials & timing**

No	Materials	Time	Duration
1.	pipal	08.43 a.m.	13 mins
2.	dharbha (kush)	08.56 a.m.	04 mins
3.	seendhal kodi	09.00 a.m.	06 mins
4.	palasha	09.06 a.m.	06 mins
5.	palasha + honey	09.12 a.m.	03 mins
6.	appamarg	09.15 a.m.	05 mins
7.	pipal	09.20 a.m.	07 mins
8.	purnahuti + ghee	09.27 a.m.	16 mins
9.	yagna samapthi	09.43 a.m.	

Report on concentration of gases (during and after *yajña*)

The following reports are based on the analysis of concentration of gases collected at different intervals in tedlar bags (TB) / balloons

No	Date	Time & TB	CO (ppm)	CO ₂ (ppm)	O ₂ %	N ₂ %	SO ₂ (µg/m ³)	NO _x (µg/m ³)
1.	22-12-2008 base line data	TB (1)	247	1120	20.35	79.65	2.1	31
2.	23-12-2008 during <i>yajña</i>	TB (2) 9.30 a.m.	175	586	20.92	79.08	-	-
		TB (3) 10.00 a.m.	424	332	21.09	78.9	2.9	168.3
		TB (4) 10.30 a.m.	296	1187	20.05	79.94	-	-
3.	23-12-2008 after <i>yajña</i>	TB (5) 11.15 a.m.	247	1282	21.85	78.15	-	-
		TB (6) 12.30 p.m.	-	-	20.7	79.29	3.4	126
		TB (7) 15.00 a.m.	313	704	20.85	79.14	-	-
4.	24-12-2008 during <i>yajña</i>	TB (8) 9.15 a.m.	-	-	20.81	79.19	5.9	114
5.	24-12-2008 after <i>yajña</i>	TB (9) 12.45 p.m.	331	744	21.84	78.16	2.5	76
		TB (10) 14.00 p.m.	155	643	20.15	79.84	-	-

Collective report from the inputs of Envirotech APM 451 and from the average level determination of tedlar bag (TB) gases by gas chromatography and spectrophotometer

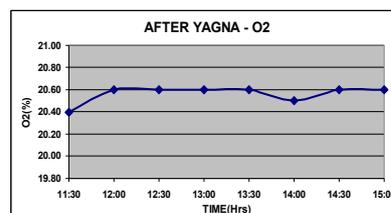
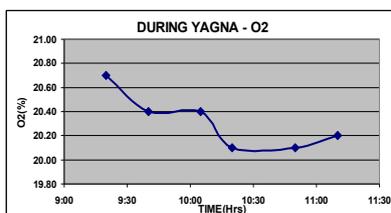
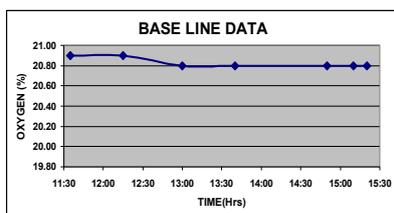
No	Date & Time	RPM $\mu\text{g}/\text{m}^3$	SPM $\mu\text{g}/\text{m}^3$	CO (ppm)	Co ₂ (ppm)	O ₂ %	N ₂ %	SO ₂ ($\mu\text{g}/\text{m}^3$)	NO _x ($\mu\text{g}/\text{m}^3$)
1.	22-12-2008 base line data	76.00	123.00	247	1120	20.35	79.65	2.1	31
2.	23-12-2008 during yajña	114.00	2009.00	298	701	20.68	79.09	2.9	168.3
3.	23-12-2008 after yajña	76.00	1746.00	280	993	21.13	78.86	3.4	126
4.	24-12-2008 during yajña	76.00	1126.00	-	-	20.99	79.19	5.9	114
5.	24-12-2008 after yajña	76.00	320.00	243	693.5	20.15	79	2.5	76

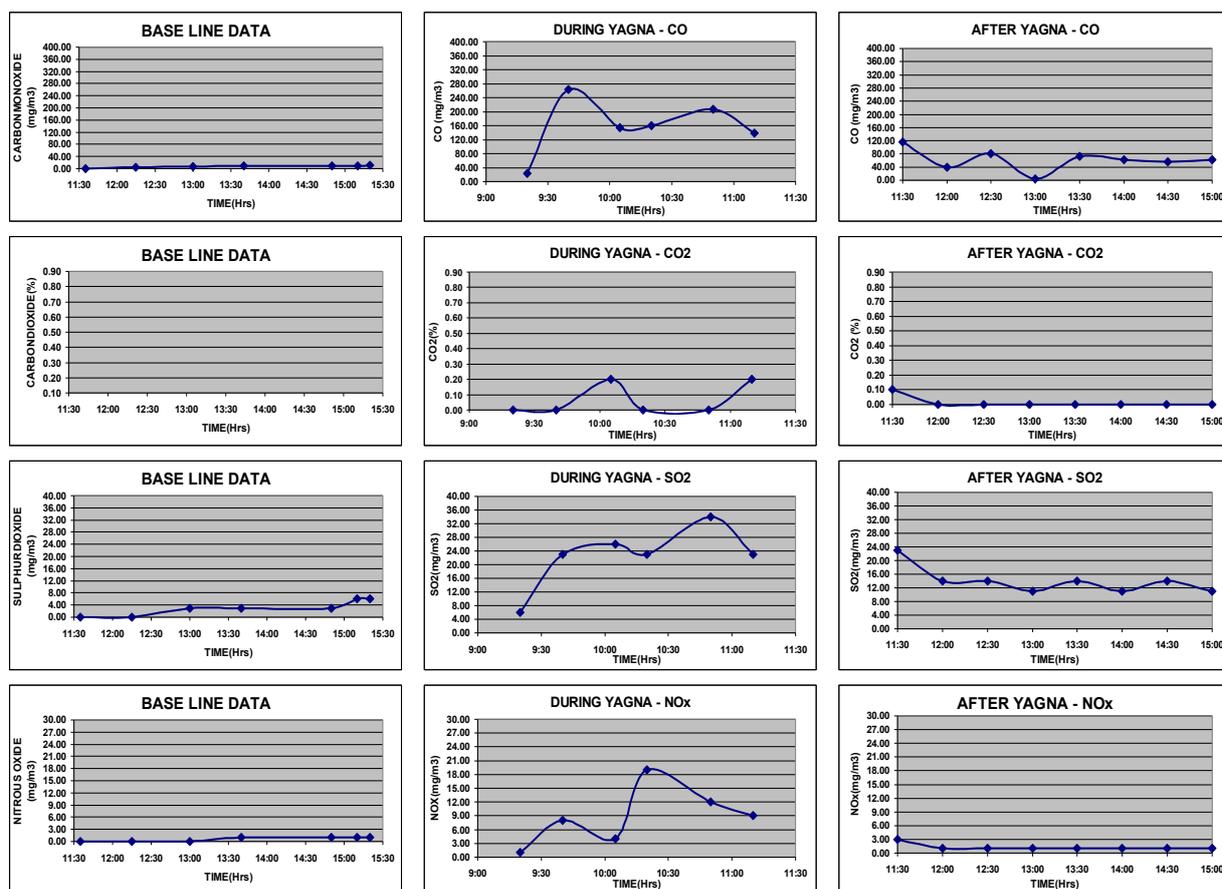
Observations:

1. Level of RPM on 23rd (during *yajña*) is slightly higher than base line data and the level of RPM is maintained at par with the base line data on 23rd (after *yajña*) and also on 24th.
2. Level of SPM on 23rd (during *yajña*) is higher than base line data and on 24th the level is very much reduced while comparing with 23rd data. This may be due to the change of *yajña* ingredients on 24th. The presence of particulate matters is because of suspended organic smoke particulates in the region of the *yajña*.
3. The level of carbon monoxide level has increased on the day of *yajña*. On the second day after *yajña* the CO level has reduced. The substances used on the second day are mostly pipal, palasha and honey.
4. The CO₂ level have reduced on both days of the *yajña*. The CO₂ is very low on the second day.
5. The O₂ level has increased on the first day of the *yajña* and “during *yajña*” on the second day. From the above the beneficial effect is observed in reducing the CO₂ and the increase in level of O₂.

Graphical analysis based on flue gas analyser report

23-12-2008





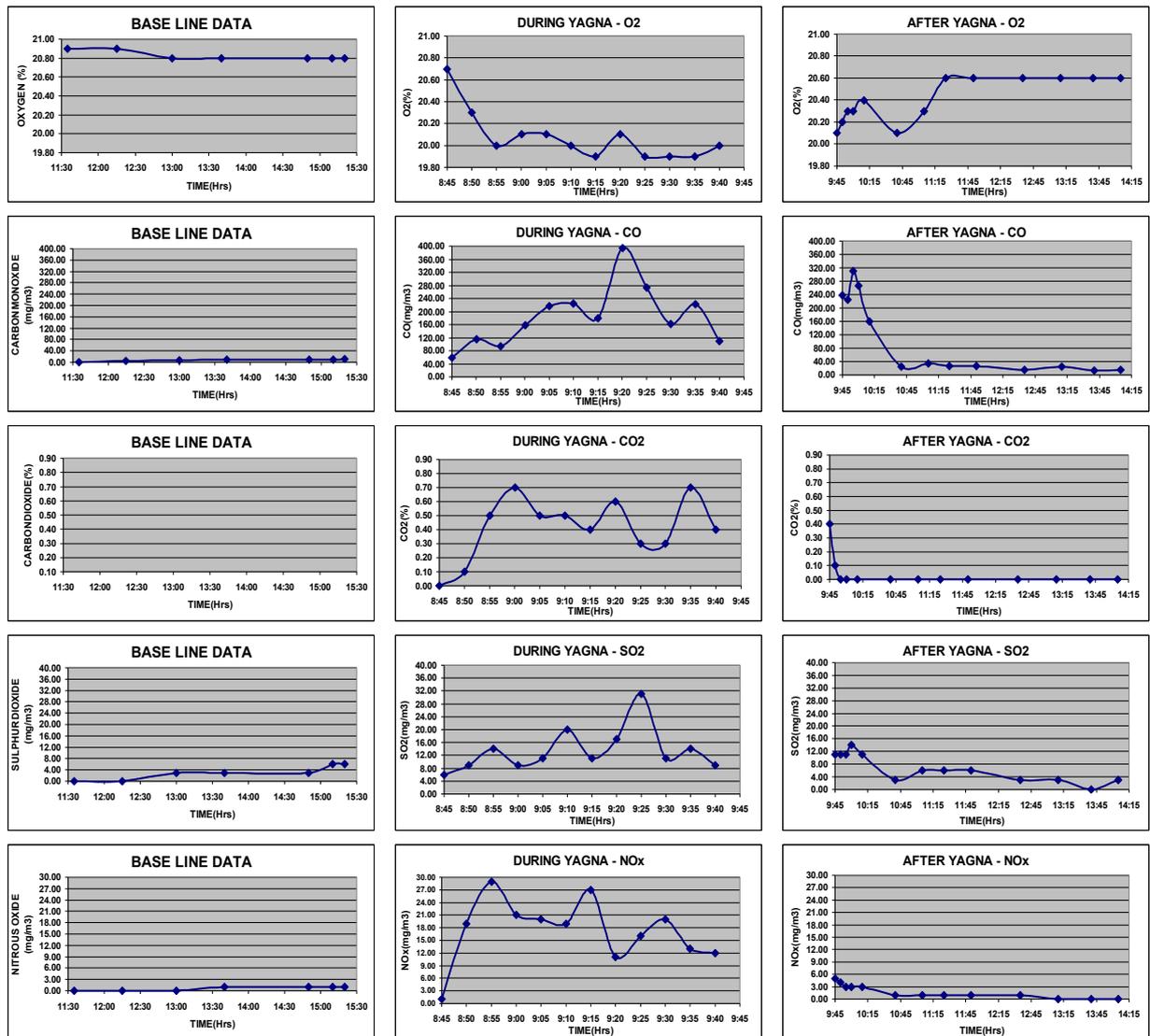
Observation study on flue gas analyser report for 23-12-2008:

The flue gas analyser determines the level of gases evolving during the *yajña* process. The chimney is located above the *yajñakuṇḍa* at a distance of 4 feet in order to absorb all the gases evolving during the *yajña* process and it is connected to the flue gas analyser through the pipe.

1. Observation of variation in O_2 , CO, CO_2 , SO_2 , NO_x level.
2. The gas levels during *yajña* process are within the limits of the standardization limits for any burning process.
3. In this study, even though increase of levels of CO, CO_2 , SO_2 , NO_x has been observed while comparing with base line data (level of gases on 22-12-2008 i.e. at normal condition), the vital role of some herbal ingredients in the reducing the level of CO, CO_2 , SO_2 , NO_x during *yajña* can be observed.

Graphical analysis based on flue gas analyser report

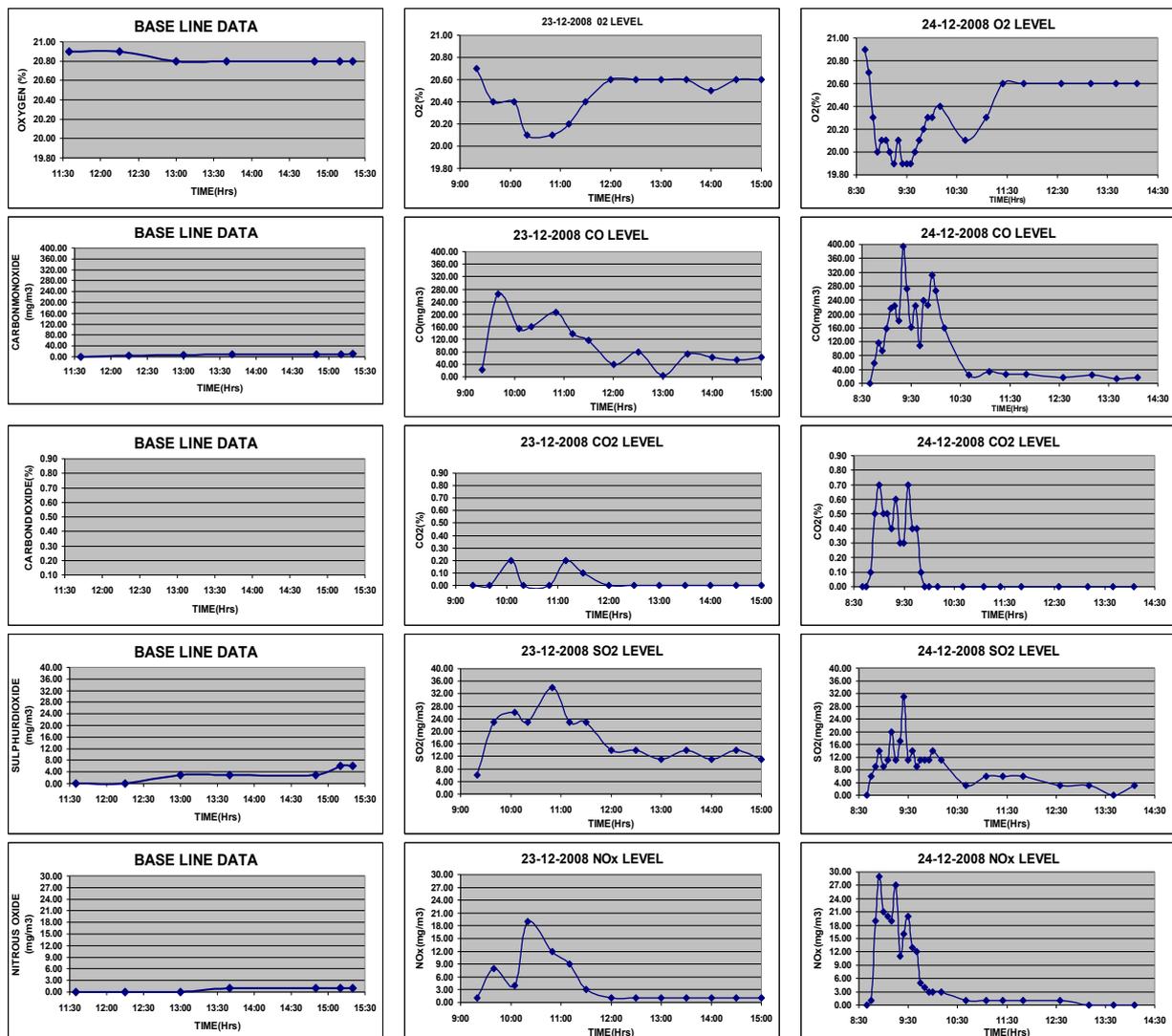
24-12-2008



Observation study on flue gas analyser report for 24-12-2008:

1. Observation of variation in O₂, CO, CO₂, SO₂, NO_x level.
2. The gas levels during *yajña* process are within the limits of the standardization limits for any burning process.
3. In this study, even though increase of levels of CO, CO₂, SO₂, NO_x has been observed while comparing with base line data (level of gases on 22-12-2008 i.e. at normal condition), the vital role of some herbal ingredients in the reducing the level of CO, CO₂, SO₂, NO_x during *yajña* can be observed.

Comparison chart 22-12-2008 (base line data), 23, 24-12-2008



Observation:

This comparative study shows the level of atmospheric air parameters on 23-12-2008 is less than that of 24-12-2008.

Future work:

Since it is observed that the some of the herbal ingredients used during *yajña* plays vital role in reduction of level of CO, CO₂, SO₂, NO_x, deeper research work should be pursued, to determine the effect of the ingredients used and also using a large area of *yajña* or many simultaneously.

A lot more work needs to be carried out to prove its effectiveness in a controlled space / environment with sensitive digital equipment that can monitor regularly, continuously.

Report III

Objective:

Determination of the concentration level of combustion gases evolving during burning of individual ingredients, which are used in *yajña* process in a controlled combustion chamber.

Methodology:

In order to determine the concentration level while burning individual *yajña* ingredients,

- 1 gm of the individual ingredients along with 3 gms of camphor and also
- 1 gm of the individual ingredients + 1 gm of ghee + 3 gms of camphor
- 1 gm of ghee + 3 gms of camphor + mixture of all the ingredients of 1 gm of each were burnt inside a controlled combustion chamber i.e. FTIR (Foreur Transform Infrared based Combustion Chamber) and it was decided to determine
a) H₂O, b) CO, c) NO, d) CH₄, e) CO₂ with the guidance of the scientists from CFEES.

Determination of combustion gases of ingredient by FTIR:

No	Ingredients	H ₂ O	CO	NO	CH ₄	CO ₂
1.	cowdung + camphor	1066.22	80.55	4.75	1.15	2831.39
2.	aarg+ camphor	939.88	12.09	0.53	0.24	282.86
3.	palasha + camphor	1431.36	2.82	0.84	0.36	337.69
4.	kadhir + camphor	1442.73	7.97	0.21	0.95	655.77
5.	appamarg + camphor	1056.95	121.51	6.59	2.36	3484.78
6.	pipal + camphor	1821.15	184.26	7.42	4.02	4624.27
7.	ghee + camphor	116.76	78.24	0.45	0.86	1911.40
8.	ghee + camphor + audhumbar	262.81	69.17	2.70	0.05	3127.58
9.	ghee + camphor + shami	2085.79	181.85	2.47	2.06	5583.89
10.	ghee + camphor + durva	333.66	49.92	9.94	0.62	2809.87
11.	ghee + camphor + dharbha	825.23	33.13	4.19	0.58	2842.18
12.	ghee + camphor + seendhal kodi	1325.27	76.79	7.23	0.06	3654.69
13.	ghee + camphor + tumeric (l)	1933.89	176.38	4.11	1.35	4023.49
14.	ghee + camphor + tumeric (r)	3064.23	218.51	6.35	1.82	5302.68
15.	ghee + camphor + karbogha rice	3031.33	184.78	8.14	1.60	5670.55
16.	ghee + camphor + jadamanji	1212.98	60.99	3.15	0.35	2708.38
17.	ghee + camphor + honey	528.88	110.72	0.73	1.46	2645.16
18.	ghee + camphor + jaipatri	1889.14	112.95	9.33	0.36	2858.17
19.	ghee + camphor + tulsi	1402.56	102.84	7.59	0.87	3330.08
20.	ghee + camphor + aarg	152.29	75.81	3.89	0.14	2665.70
21.	ghee + camphor + cowdung	4663.82	215	10.06	3.19	7013.40
22.	ghee + camphor + palasha	1468.83	66.89	5.31	0.43	2936.22
23.	ghee + camphor + kadhir	2822.07	172.95	1.73	1.45	4759.72
24.	ghee + camphor + appamarg	1715.60	77.37	8.71	0.54	3527.3
25.	ghee + camphor + pipal	1842.61	119.35	7.84	1.42	3432.16
26.	ghee + camphor + mixture	6379.64	123.35	28.34	0.98	8766.86

Observation:

The report gives us a glimpse regarding the level of combustion gases evolving out while burning the individual ingredient.

The level of combustion gases of certain ingredients like durva, dharbha, aarg, audhumbar, kadhira, jadamanji, seendhal kodi are less while comparing with that of other ingredients.

Report IV

Objective:

Determination of the concentration level of combustion gases evolving during *yajña* process at the open place and its effect on environment.

Methodology:

I. Open *yajña* was conducted on 04-03-09 using the prescribed ingredients. Gases evolved during *yajña* were collected in tedlar bags in the following time intervals:

Total duration of *yajña*: 1.00 hr. (T_0 + start time in min)

Tedlar bag sample TB-1: all the ingredients were put in and the fire was lit ($T_0 + 10$).

Tedlar bag sample TB-2: ($T_0 + 30$).

Tedlar bag sample TB-3: ($T_0 + 60$).

Yajña experiments were repeated the following day 05-03-2009 and two bag samples viz TB-4 and TB-5 were collected at 30 minutes and 60 minutes duration respectively.

Bags containing gases were quantitatively and qualitatively monitored by FTIR based combustion gas analyser.

II. Determination of the level of combustion of gases through flue gas analyser.

Duration of project study: 04-03-2009 to 05-03-2009

I Base line data study

04-03-2009: time: 10.40 a.m. to 11.55 a.m.

05-03-2009: time: 10.51 a.m. to 11.45 a.m.

Action: Monitoring of base line data through flue gas analyser.

II Time duration of *yajña* on 04-03-2009

1. Recitation of mantras: 11.55 a.m. to 12.09 p.m. = 14 mins

2. *Yajña*: 12.09 p.m. to 13.30 p.m. = 1 hr 21 mins

Total duration = 1 hr 35 mins

III Time duration of *yajña* on 05-03-2009

1. Recitation of mantras: 11.45 a.m. to 11.50 a.m. = 5 mins

2. *Yajña*:

11.50 a.m. to 12.57 p.m. = 1 hr 7 mins

Total duration = 1 hr 12 mins

***Yajña* materials 04-03-2009**

No	Materials	Weight
1.	durva	14.75 gms
2.	tulsi	05.10 gms
3.	bilva	59.40 gms
4.	karbogha rice	14.00 gms
5.	dharbha (kush)	18.50 gms
6.	palasha	100.00 gms
7.	arga	75.70 gms
8.	pipal	1422.00 gms
9.	appamarg	40.50 gms
10.	kadhir	48.40 gms
11.	audhumbar	88.50 gms
12.	shami	63.00 gms
13.	seendhal kodi	246.34 gms
14.	jaipatri	02.00 gms
15.	dates	50.00 gms
16.	cashewnut	20.00 gms
17.	kissmiss	05.00 gms
18.	dry coconut	89.27 gms
19.	jadamanji	10.00 gms
20.	jeera	10.00 gms
21.	pepper	09.00 gms
22.	pachakapoor (pure camphor)	21.00 gms
23.	honey	22.00 gms
24.	ghee	1000.00 gms
25.	badham	20.00 gms

***Yajña* materials & timing**

No	Materials	Time	Duration
1.	pipal	12.09 p.m.	06 mins
2.	durva	12.15 p.m.	11 mins
3.	pipal	12.26 p.m.	06 mins
4.	jadamanji	12.32 p.m.	02 mins
5.	jeera	12.34 p.m.	02 mins
6.	black pepper	12.36 p.m.	03 mins
7.	bhel (bilva stem)	12.39 p.m.	02 mins
8.	seendhal kodi	12.41 p.m.	03 mins
9.	pipal	12.44 p.m.	06 mins
10.	pipal + honey	12.50 p.m.	01 mins
11.	arga	12.51 p.m.	02 mins
12.	palasha	12.53 p.m.	02 mins
13.	kadhir	12.55 p.m.	02 mins.

14.	appamarg	12.57 p.m.	02 mins
15.	pipal	12.59 p.m.	02 mins
16.	audhumbar	01.01 p.m.	02 mins
17.	shami	01.03 p.m.	02 mins
18.	dharbha (kush)	01.05 p.m.	02 mins
19.	pipal + dates + honey	01.07 p.m.	06 mins
20.	pipal	01.13 p.m.	03 mins
21.	pipal + tulsi + dry coconut + cashewnut + kismis + badham + jaipatri + karbogha rice	01.16 p.m.	14 mins.
	yagna end	01.30 p.m.	

Yajña materials 05-03-2009

No	Materials	Weight
1.	pipal	1280.00 gms
2.	arga	50.00 gms
3.	palasha	181.00 gms
4.	kadhir	50.00 gms
5.	appamarg	56.70 gms
6.	audhumbar	135.60 gms
7.	shami	59.20 gms
8.	durva	15.15 gms
9.	dharbha (kush)	44.10 gms
10.	bhel	96.89 gms
11.	seendhal kodi	269.62 gms
12.	tulsi	10.44 gms
13.	dry coconut	87.81 gms
14.	jadamanji	07.50 gms
15.	jeera	07.00 gms
16.	pepper	07.00 gms
17.	camphor	26.70 gms
18.	karbogha rice	16.24 gms
19.	jaipatri	04.30 gms
20.	dates	60.20 gms
21.	cashewnut	15.00 gms
22.	badham	15.00 gms
23.	honey	35.00 gms
24.	kapoor	15.00 gms
25.	ghee	1000.00 gms

Yajña materials & timing

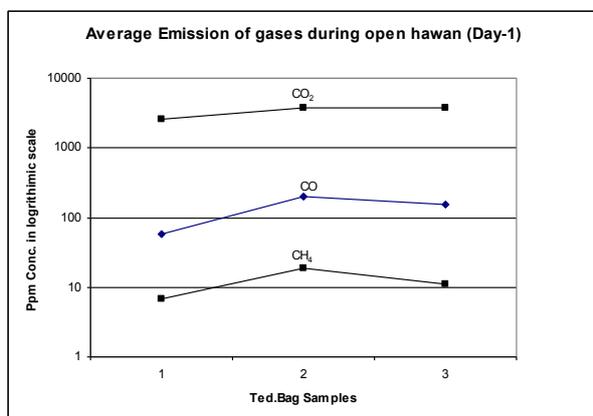
No	Materials	Time	Duration
1.	pipal	11.50 a.m.	07 mins
2.	durva	11.57 a.m.	11 mins
3.	pipal	12.08 p.m.	02 mins
4.	bilva	12.10 p.m.	02 mins
5.	tulsi	12.12 p.m.	03 mins
6.	jeera	12.15 p.m.	01 mins

7.	pepper	12.16 p.m.	01 mins
8.	bilva	12.17 p.m.	01 mins
9.	seendhal kodi	12.18 p.m.	02 mins
10.	pipal	12.20 p.m.	04 mins
11.	pipal + honey	12.24 p.m.	02 mins
12.	arga	12.26 p.m.	02 mins
13.	palasha	12.28 p.m.	02 mins
14.	kadhir	12.30 p.m.	01 mins
15.	appamarg	12.31 p.m.	01 mins
16.	pipal	12.32 p.m.	01 mins
17.	audhumbar	12.33 p.m.	01 mins
18.	shami	12.34 p.m.	01 mins
19.	durva	12.35 p.m.	01 mins
20.	dharbha (kush)	12.36 p.m.	01 mins
21.	bilva	12.37 p.m.	01 mins
22.	pipal + dates + honey	12.38 p.m.	05 mins
23.	pipal	12.43 p.m.	05 mins
24.	pipal + dry coconut + cashewnut + badam + jaipatri + karbogha rice + jadamanji + ghee	12.48 p.m.	09 mins
	yagna end	12.57 p.m.	

FTIR report on studies on combustion gases evolved during open *yajña* conducted at CFEEs, DRDO

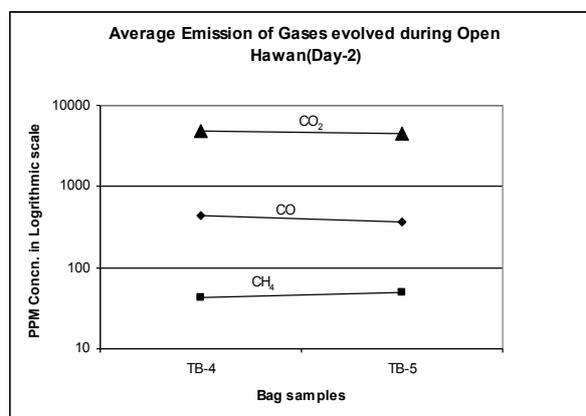
Different gases evolved and their concentrations along with IR finger prints are given below:

Average emission of gases during open *yajña* 04-03-2009



Observation: Variation in level of CO, CH₄ and CO₂. TB3 value of CO and CH₄ are less than TB2. This once again confirms the role of *yajña* ingredients in reducing CO and CH₄ level.

Average emission of gases during open *yajña* 05-03-2009



Observation: Variation in level of CO, CH₄ and CO₂. TB5 value of CO and CO₂ are less than that of TB4. This once again confirms the role of *yajña* ingredients in reducing CO and CO₂ level.

Determination of level of flue gases on 04-03-2009

Time (Hrs)	T-Gas (C)	T-Air (C)	O ₂ (%)	CO ₂ (%)	CO (ppm)	Draft (hpa)	NO (ppm)	NO _x (ppm)	Diff. Press (m bar)	SO ₂ (ppm)	CH ₄ (%)
10:40	28.20	28.50	21.10	0.10	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.001
11:12	29.00	30.30	21.00	0.30	0.00	0.00	1.00	1.00	0.02	1.00	0.044
11:31	29.20	28.90	21.10	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.01	0.00	0.000
11:37	28.80	28.20	21.10	0.10	0.00	0.01	0.00	0.00	0.00	0.00	0.000
11:44	29.00	28.50	21.20	0.00	0.00	0.00	1.00	1.00	0.02	0.00	0.002
11:57	30.90	31.40	21.20	0.10	0.00	0.01	1.00	1.00	0.01	0.00	0.003
12:00	30.60	29.20	21.20	0.10	0.00	0.01	1.00	1.00	0.01	0.00	0.008
12:05	30.20	29.30	21.20	0.00	0.00	0.01	1.00	1.00	0.01	1.00	0.001
12:12	29.20	29.10	21.20	0.10	0.00	0.02	1.00	1.00	0.01	0.00	0.004
12:15	30.90	29.20	21.20	0.00	0.00	0.01	1.00	1.00	0.02	0.00	0.002
12:16	30.20	29.60	21.20	0.00	1.00	0.01	1.00	1.00	0.02	1.00	0.003
12:17	31.10	31.50	21.30	0.00	1.00	0.01	1.00	1.00	0.01	1.00	0.000
12:18	30.60	30.00	21.20	0.10	1.00	0.01	1.00	1.00	0.01	1.00	0.004
12:19	67.40	33.30	21.00	0.10	1.00	0.01	2.00	2.00	0.01	1.00	0.006
12:20	36.10	30.20	21.20	0.10	1.00	0.01	2.00	2.00	0.01	1.00	0.007
12:21	37.40	29.70	21.00	0.10	3.00	0.01	3.00	3.00	0.01	1.00	0.005
12:22	35.20	31.70	21.20	0.20	4.00	0.01	2.00	2.00	0.01	1.00	0.006
12:23	32.90	30.80	21.20	0.10	1.00	0.01	2.00	2.00	0.01	1.00	0.006
12:24	43.00	31.40	21.20	0.10	11.00	0.02	2.00	3.00	0.01	1.00	0.002
12:25	32.40	29.70	21.20	0.10	1.00	0.01	2.00	2.00	0.02	1.00	0.006
12:26	34.20	32.10	21.20	0.10	5.00	0.01	2.00	2.00	0.01	1.00	0.010
12:27	57.70	29.50	21.10	0.10	13.00	0.00	2.00	2.00	0.01	1.00	0.005
12:28	40.80	31.20	21.20	0.10	8.00	0.02	2.00	2.00	0.02	1.00	0.004
12:29	36.50	30.10	21.30	0.10	6.00	0.01	2.00	2.00	0.02	1.00	0.008
12:30	35.90	30.30	21.30	0.10	1.00	0.01	2.00	2.00	0.02	1.00	0.005
12:31	38.30	29.90	21.10	0.00	0.00	0.01	0.00	0.00	0.01	0.00	0.000
12:32	40.80	32.00	21.00	0.00	19.00	0.01	1.00	1.00	0.01	0.00	0.006
12:33	43.40	32.50	21.00	0.20	70.00	0.01	1.00	1.00	0.02	2.00	0.001
12:34	37.40	31.30	21.10	0.10	13.00	0.01	1.00	1.00	0.01	1.00	0.008
12:35	34.20	31.20	21.10	0.00	4.00	0.01	0.00	0.00	0.02	0.00	0.009
12:36	70.30	32.10	20.80	0.10	47.00	0.00	3.00	3.00	0.02	2.00	0.006
12:37	81.00	31.90	20.30	0.30	35.00	0.01	13.00	13.00	0.02	2.00	0.012
12:38	51.70	31.20	20.90	0.00	4.00	0.02	3.00	3.00	0.01	1.00	0.006
12:39	64.20	31.70	21.00	0.00	10.00	0.01	3.00	3.00	0.01	0.00	0.011
12:40	57.80	33.50	21.10	0.20	26.00	0.01	1.00	1.00	0.02	1.00	0.011

12:41	45.80	33.10	21.10	0.10	16.00	0.01	1.00	1.00	0.02	0.00	0.000
12:42	38.10	34.30	21.10	0.00	4.00	0.01	0.00	0.00	0.02	0.00	0.011
12:43	37.40	33.40	21.10	0.00	9.00	0.01	1.00	1.00	0.01	1.00	0.011
12:44	46.80	32.50	21.00	0.10	56.00	0.01	2.00	2.00	0.01	1.00	0.007
12:45	40.90	32.50	21.10	0.00	15.00	0.01	1.00	2.00	0.02	1.00	0.005
12:46	37.70	32.70	21.10	0.00	2.00	0.01	1.00	1.00	0.02	1.00	0.011
12:47	37.70	36.10	21.10	0.10	17.00	0.00	1.00	1.00	0.02	2.00	0.006
12:48	37.30	33.30	21.10	0.10	39.00	0.01	1.00	1.00	0.01	3.00	0.000
12:49	34.40	31.40	21.10	0.00	8.00	0.02	1.00	1.00	0.02	1.00	0.007
12:50	33.70	31.30	21.10	0.00	1.00	0.01	1.00	1.00	0.02	0.00	0.009
12:51	32.70	32.40	21.10	0.00	22.00	0.02	1.00	1.00	0.02	2.00	0.009
12:52	34.40	32.50	21.10	0.00	1.00	0.02	1.00	1.00	0.02	0.00	0.008
12:53	33.80	33.50	21.10	0.00	0.00	0.01	1.00	1.00	0.02	0.00	0.007
12:54	73.00	31.00	20.70	0.00	7.00	0.01	2.00	2.00	0.02	1.00	0.005
12:55	38.80	30.70	21.10	0.10	5.00	0.02	1.00	1.00	0.02	2.00	0.006
12:56	38.40	32.50	21.10	0.00	1.00	0.01	1.00	1.00	0.01	1.00	0.008
12:57	44.70	32.70	21.10	0.10	17.00	0.02	3.00	4.00	0.02	1.00	0.009
12:58	36.30	30.50	21.10	0.10	20.00	0.01	2.00	2.00	0.02	1.00	0.011
12:59	95.60	31.80	20.70	0.10	27.00	0.03	3.00	3.00	0.02	0.00	0.011
13:00	41.10	30.70	21.10	0.10	5.00	0.01	1.00	1.00	0.02	1.00	0.005
13:01	96.50	31.10	21.00	0.10	35.00	0.01	4.00	4.00	0.02	0.00	0.010
13:02	118.20	33.00	20.40	0.30	130.00	0.01	8.00	9.00	0.02	1.00	0.008
13:03	51.30	30.50	21.00	0.20	74.00	0.01	4.00	4.00	0.02	2.00	0.005
13:04	69.70	31.20	20.80	0.40	251.00	0.01	7.00	8.00	0.02	2.00	0.005
13:05	41.80	31.10	21.10	0.10	49.00	0.01	2.00	2.00	0.03	3.00	0.007
13:06	37.6	32.6	21.1	0.1	1	0.01	1	1	0.02	0	0.003
13:07	60.5	31.6	21.1	0.2	7	0.01	2	2	0.02	0	0.008
13:08	41.4	31	21.1	0.1	3	0	1	1	0.02	1	0.005
13:09	42.9	29.9	21.2	0	1	0.01	1	1	0.01	0	0.004
13:10	42.6	31.4	21.1	0	1	0.01	1	1	0.02	0	0.015
13:11	50.8	33.4	21.1	0	9	0.01	2	2	0.03	0	0.006
13:12	52.4	34.7	21.1	0.1	27	0.02	2	2	0.03	3	0.000
13:13	40.5	31.7	21.2	0	1	0.02	1	1	0.04	0	0.007
13:14	36.8	32	21.2	0.1	14	0.04	1	1	0.03	1	0.000
13:15	36.2	31.5	21.2	0	1	0.01	1	1	0.02	0	0.003
13:16	38.4	31.8	21.2	0	1	0.02	1	1	0.03	0	0.001
13:17	37.1	30.2	21.2	0	7	0.01	1	1	0.03	1	0.005
13:18	36.1	32	21.1	0	75	0.02	2	2	0.03	3	0.002
13:19	80.4	32.2	20.9	0.1	22	0.01	4	4	0.03	2	0.004
13:20	54.8	32.2	21.1	0.2	53	0.02	4	4	0.03	2	0.006

13:21	84.8	31.9	21.1	0	10	0.01	2	3	0.03	1	0.007
13:22	43.2	32.8	21.2	0	1	0.01	1	1	0.02	0	0.007
13:23	41.7	31.2	21.2	0	1	0.02	1	1	0.03	0	0.008
13:24	47.8	31.5	21.1	0	8	0.02	3	3	0.02	1	0.011
13:25	47.2	33.6	21.2	0.1	10	0.02	2	2	0.03	1	0.006
13:26	43.6	33	21.2	0.1	6	0.02	1	1	0.03	1	0.005
13:27	127	30.9	20.3	0.1	46	0.01	7	8	0.02	1	0.005
13:28	62.5	30.9	20.6	0.2	81	0.03	9	9	0.03	3	0.003
13:29	39.8	31.7	21.2	0	4	0.02	1	1	0.03	1	0.005
13:30	41.9	30.5	21.2	0	1	0.01	1	1	0.04	0	0.007
13:31	43.7	30.4	21.1	0.1	5	0.03	0	0	0.03	0	0.003
13:32	43.8	31.6	21.1	0.1	15	0.02	2	2	0.03	1	0.008
13:33	43.5	32	21.1	0.1	9	0.02	0	0	0.03	0	0.003
13:34	40.1	31.6	21.1	0	3	0.02	0	0	0.03	0	0.008
13:41	40.5	32.7	21.1	0	24	0.02	2	2	0.04	0	0.006
13:51	36.7	31.7	21.1	0	11	0.02	0	0	0.04	0	0.030
14:03	34.3	32.6	21.1	0	4	0.02	0	0	0.04	0	0.003
14:13	33.5	31.8	21.2	0	2	0.01	0	0	0.04	0	0.003
14:23	32.1	30.8	21.2	0	0	0.02	0	0	0.04	0	0.003
14:33	31.3	30.5	21.2	0	0	0.02	0	0	0.04	0	0.002
14:43	32.5	30.8	21.1	0	1	0.01	0	0	0.04	0	0.001

Determination of level of flue gases on 05-03-2009

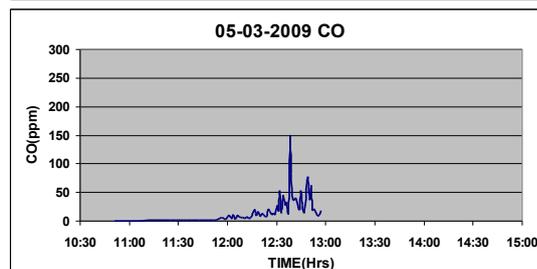
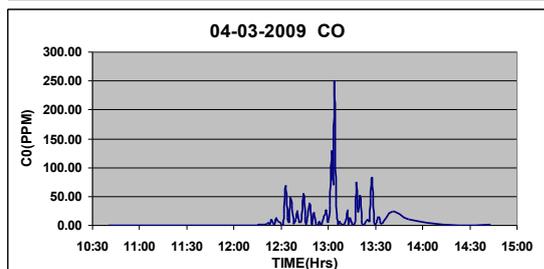
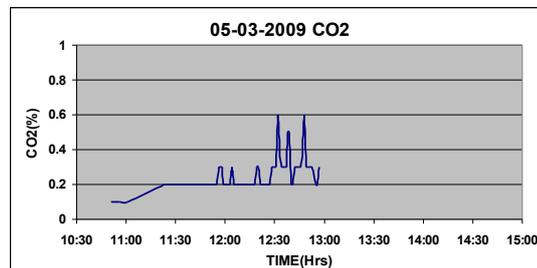
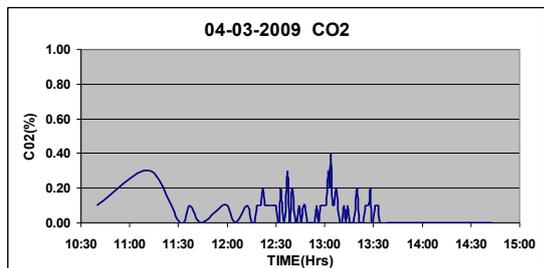
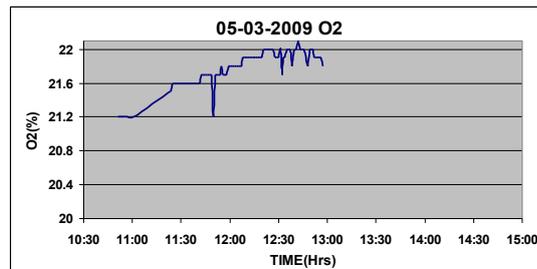
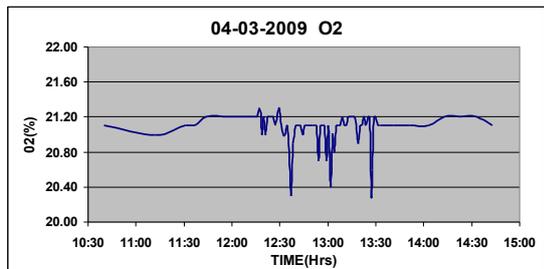
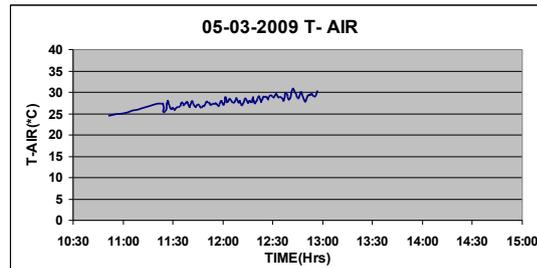
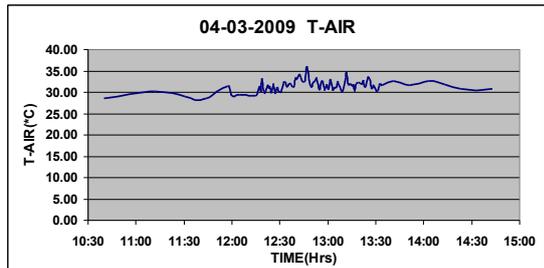
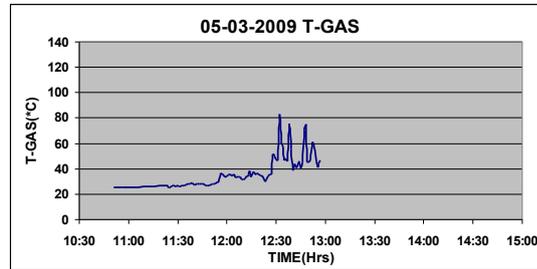
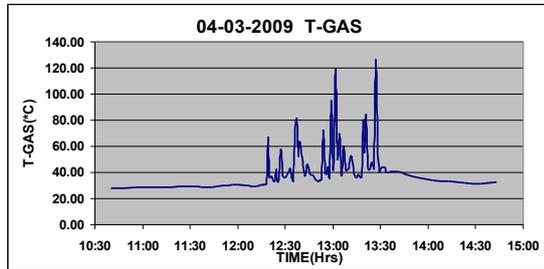
Time (Hrs)	T-Gas (C)	T-Air (C)	O ₂ (%)	CO ₂ (%)	CO (ppm)	Draft (hpa)	NO (ppm)	NO _x (ppm)	Diff. Press (m bar)	SO ₂ (ppm)	CH ₄ (%)
10:51	25.4	24.5	21.2	0.1	0	-0.01	0	0	0.02	0	0.009
10:56	25.6	24.9	21.2	0.1	0	-0.01	1	1	0.03	0	0.013
11:01	25.5	25	21.2	0.1	0	-0.01	1	1	0.03	0	0.014
11:23	27.1	27.4	21.5	0.2	1	0	1	1	0.04	1	0.024
11:24	26.1	25.4	21.5	0.2	1	-0.01	1	1	0.04	1	0.026
11:25	25.6	25.5	21.6	0.2	1	-0.01	1	1	0.05	1	0.027
11:26	26	26.1	21.6	0.2	1	0	1	1	0.05	1	0.026
11:27	26.8	28.2	21.6	0.2	1	0	1	1	0.05	1	0.026
11:28	27.1	26.9	21.6	0.2	1	-0.01	1	1	0.05	1	0.027
11:29	26.1	26	21.6	0.2	1	0	1	1	0.05	1	0.03
11:30	26.5	26.5	21.6	0.2	1	0	1	1	0.05	1	0.028
11:31	26.3	25.7	21.6	0.2	1	-0.01	1	1	0.05	1	0.027
11:32	26.3	26.6	21.6	0.2	1	0	1	1	0.05	1	0.026

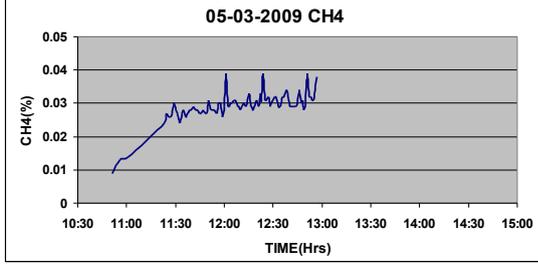
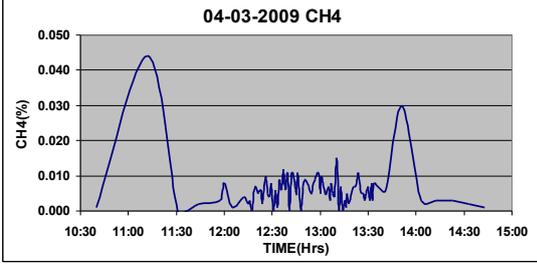
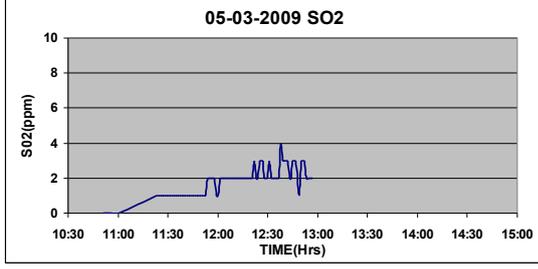
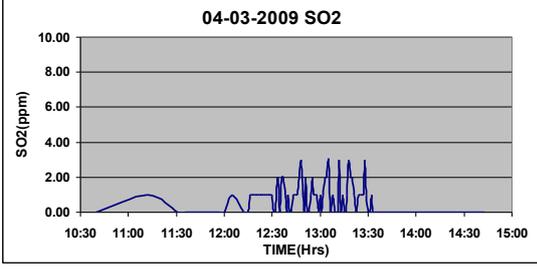
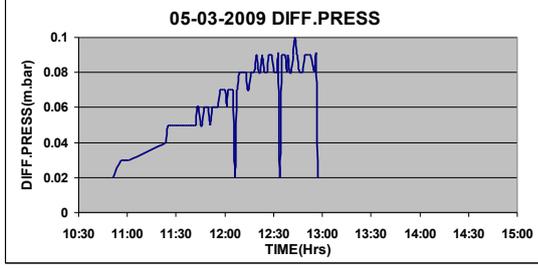
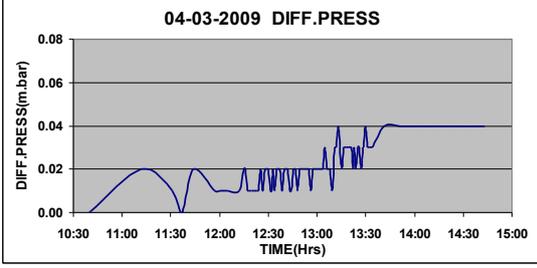
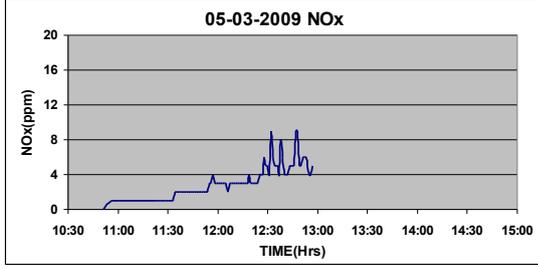
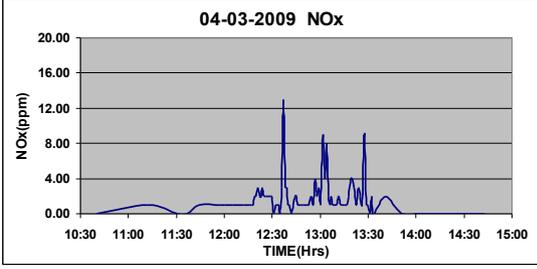
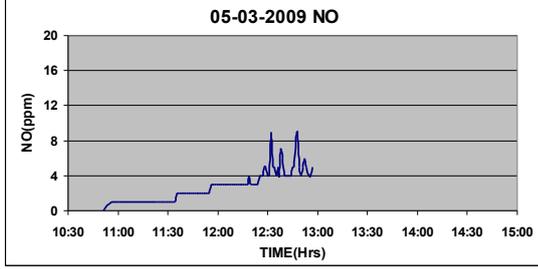
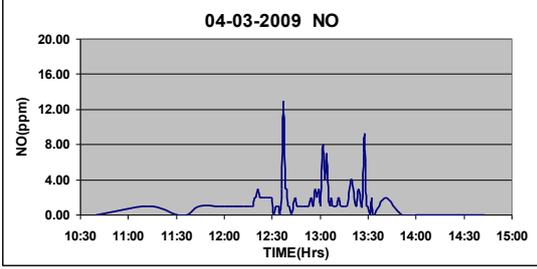
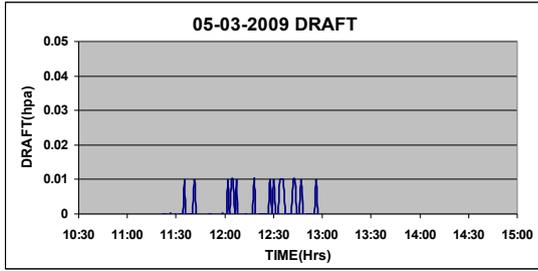
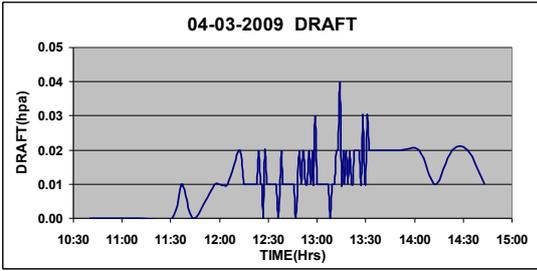
11:33	26.7	26.5	21.6	0.2	1	0	1	1	0.05	1	0.024
11:34	27.1	26.8	21.6	0.2	1	0	1	2	0.05	1	0.027
11:35	27.2	27.8	21.6	0.2	1	0.01	2	2	0.05	1	0.028
11:36	28.2	27.5	21.6	0.2	1	0	2	2	0.05	1	0.026
11:37	28	26.9	21.6	0.2	1	0	2	2	0.05	1	0.027
11:38	28.1	27.8	21.6	0.2	1	0	2	2	0.05	1	0.027
11:39	28.7	27.8	21.6	0.2	1	0	2	2	0.05	1	0.028
11:40	27.4	26.4	21.6	0.2	1	0	2	2	0.05	1	0.028
11:41	27.6	27.9	21.6	0.2	1	0.01	2	2	0.05	1	0.029
11:42	28.1	27.5	21.7	0.2	1	0	2	2	0.05	1	0.028
11:43	28.2	26.5	21.7	0.2	1	0	2	2	0.06	1	0.028
11:44	27.8	26.8	21.7	0.2	1	-0.01	2	2	0.06	1	0.028
11:45	28.3	27.2	21.7	0.2	1	0	2	2	0.05	1	0.027
11:46	28.2	27	21.7	0.2	1	-0.01	2	2	0.05	1	0.027
11:47	26.7	26.3	21.7	0.2	1	-0.02	2	2	0.06	1	0.028
11:48	27	26.9	21.7	0.2	1	-0.01	2	2	0.06	1	0.027
11:49	26.9	26.7	21.7	0.2	1	-0.01	2	2	0.06	1	0.027
11:50	27.7	28	21.2	0.2	1	0	2	2	0.06	1	0.031
11:51	28.3	27.6	21.7	0.2	1	0	2	2	0.05	1	0.03
11:52	28.4	27.5	21.7	0.2	1	0	2	2	0.06	1	0.028
11:53	28	27	21.7	0.2	1	-0.01	2	2	0.06	1	0.028
11:54	29.8	27.3	21.7	0.2	3	0	2	2	0.06	2	0.028
11:55	29.8	27.1	21.8	0.2	4	-0.01	2	3	0.06	2	0.027
11:56	36.7	27.6	21.7	0.3	6	0	3	3	0.06	2	0.029
11:57	35.6	26.8	21.7	0.3	6	-0.01	3	4	0.07	2	0.03
11:58	35	27.2	21.7	0.3	5	0	3	3	0.07	2	0.03
11:59	33.8	28.1	21.8	0.2	3	0	3	3	0.07	1	0.026
12:00	34	26.9	21.8	0.2	7	-0.01	3	3	0.07	1	0.029
12:01	35.1	28.1	21.8	0.2	11	0	3	3	0.06	2	0.039
12:02	35.5	28.9	21.8	0.2	5	0.01	3	3	0.07	2	0.029
12:03	34.2	27.6	21.8	0.2	9	0	3	3	0.07	2	0.029
12:04	35.8	28.6	21.8	0.3	10	0.01	3	3	0.07	2	0.03
12:05	33	28.1	21.8	0.2	3	0.01	3	3	0.07	2	0.03
12:06	33.7	27.5	21.8	0.2	10	0	3	2	0.02	2	0.031
12:07	33.5	27.5	21.8	0.2	8	0.01	3	3	0.07	2	0.031
12:08	33.9	28.7	21.9	0.2	6	0	3	3	0.07	2	0.029
12:09	31.8	27.5	21.9	0.2	6	-0.01	3	3	0.08	2	0.029
12:10	31.5	28.2	21.9	0.2	4	0	3	3	0.08	2	0.028
12:11	32.4	27.1	21.9	0.2	5	-0.01	3	3	0.08	2	0.029
12:12	34.1	26.9	21.9	0.2	7	0	3	3	0.08	2	0.03

12:13	35.2	28.3	21.9	0.2	5	0	3	3	0.08	2	0.029
12:14	38.1	28.6	21.9	0.2	6	0	3	3	0.07	2	0.03
12:15	33.3	27.3	21.9	0.2	9	-0.01	3	3	0.07	2	0.033
12:16	37.8	28.1	21.9	0.2	20	0	3	3	0.08	2	0.029
12:17	35.5	27.5	21.9	0.2	13	0	3	3	0.08	2	0.029
12:18	36.5	29	21.9	0.2	9	0.01	3	3	0.08	2	0.028
12:19	35.8	27.6	21.9	0.3	17	-0.01	4	4	0.09	2	0.03
12:20	35	27.6	21.9	0.3	7	-0.01	3	3	0.09	2	0.031
12:21	34.4	28.6	22	0.2	14	0	3	3	0.08	2	0.029
12:22	34	29.2	22	0.2	10	0	3	3	0.08	3	0.033
12:23	30.2	27.5	22	0.2	7	0	3	3	0.09	2	0.031
12:24	31.6	28.9	22	0.2	9	0	3	3	0.08	2	0.039
12:25	34.5	28.8	22	0.2	21	0	4	4	0.08	3	0.031
12:26	35.4	28.9	22	0.2	16	0	4	4	0.08	3	0.031
12:27	35.9	28.1	22	0.2	10	0	4	4	0.09	3	0.032
12:28	51.7	29	21.9	0.3	14	0.01	5	6	0.09	2	0.029
12:29	49.9	29.4	21.9	0.3	10	0	5	5	0.09	2	0.03
12:30	47.5	29	21.9	0.3	27	0.01	4	5	0.08	2	0.031
12:31	46.8	28.8	22	0.3	17	0	4	4	0.08	3	0.032
12:32	82.9	29.7	21.7	0.6	53	0	9	9	0.08	2	0.032
12:33	61.9	28.8	21.9	0.4	13	0	5	6	0.09	2	0.029
12:34	57.3	28.9	21.9	0.3	45	0.01	5	5	0.02	2	0.029
12:35	46.7	28.8	22	0.3	28	0.01	4	5	0.09	2	0.031
12:36	48.2	28.2	22	0.3	34	0.01	5	5	0.09	2	0.032
12:37	46	27.9	22	0.3	14	0	4	4	0.09	2	0.032
12:38	75.5	30	21.8	0.5	147	0	7	8	0.08	4	0.034
12:39	55.8	28.9	21.9	0.5	83	0	6	6	0.09	3	0.033
12:40	39.5	28.2	22	0.2	36	0	4	4	0.08	3	0.029
12:41	43.8	29.3	22	0.2	39	0	4	4	0.08	3	0.029
12:42	42.7	31	22.1	0.3	40	0.01	4	4	0.09	3	0.029
12:43	41.2	30.1	22	0.3	23	0.01	4	5	0.1	2	0.029
12:44	46	29.6	22	0.3	20	0	4	5	0.09	2	0.029
12:45	40.5	28.7	22	0.3	53	0	5	5	0.09	3	0.03
12:46	45.3	28.6	22	0.3	28	0	5	5	0.08	3	0.034
12:47	70.4	30.2	21.9	0.4	13	0.01	8	9	0.08	3	0.03
12:48	74	29.2	21.8	0.6	47	0	9	9	0.08	2	0.031
12:49	45.4	28	22	0.3	77	0.01	5	5	0.09	1	0.028
12:50	45.4	28	22	0.3	37	0	4	5	0.09	3	0.03
12:51	47.6	29.3	22	0.3	63	0	5	6	0.09	3	0.039
12:52	61	29.2	21.9	0.3	19	0	6	6	0.09	3	0.032

12:53	58.3	29.6	21.9	0.3	22	0	5	6	0.09	2	0.032
12:55	41.5	29	21.9	0.2	9	0	4	4	0.08	2	0.031
12:56	43.8	29.2	21.9	0.2	10	0.01	4	4	0.09	2	0.035
12:57	46.6	30.4	21.8	0.3	18	0	5	5	0.02	2	0.038

Report from flue gas analyzer





Observation study on flue gas analyser report:

The flue gas analyser determines the level of gases evolving during the *yajña* process. The flue gas analyser probe is located at a distance of 5 feet above the *yajñakuṇḍa* in order to absorb the combustion gases evolving during the *yajña* process and it is connected to the flue gas analyser through the pipe.

1. Observation of variation in O₂, CO, CO₂, SO₂, NO, NO_x level.
2. The gas levels during *yajña* process are within the limits of the standardization limits for any burning process.
3. The level of SO₂, NO, NO_x are within the limits of Pollution Board Standard of ambient atmospheric conditions.
4. In this study, even though increase of levels of CO, CO₂ has been observed in some stages, it is not steady increase. The levels were getting reduced by the mixture of some herbal ingredients now and then during *yajña* process.
5. Increase in the level of oxygen is observed during *yajña* on 3rd and 4th.

Future work:

Since it is observed that some of the herbal ingredients used during *yajña* plays a vital role in reduction of level of CO, CO₂, SO₂, NO_x deeper research work should be pursued, to determine the effect of the ingredients used and also using a large area of *yajña* or many simultaneously.

A lot more work needs to be carried out to prove its effectiveness in a controlled space / environment with sensitive digital equipment that can monitor regularly, continuously.

Experiments of such type are to be repeated in different climatic conditions and also levels of atmospheric parameters has to be determined in multiple altitudes with high precision instruments.

The frequency level of recitation of mantras during *yajña* has to be analysed digitally and its impact on atmospheric conditions has to be observed.

6.3 Anhang III: Mantra-Index

Mantras nach Textenquellen:

Āpastamba-Śrautasūtra (ĀpŚS)

III.11.2*: 36

III.13.1*: 36

Āśvalāyana-Gṛhyasūtra (ĀśvGS)

I.10.12*: 30, 31, 97

I.24.21*: 28, 71

I.10.22*: 34, 101

I.24.22*: 28, 71

I.24.12*: 28, 71

Atharvaveda (AV)

XIX.71: 80

Bhāgavata-Purāṇa (BhāgP)

XII.13.1: 105

XII.13.2: 105

Garuḍa-Purāṇa (GarP)

I.217.1b: 70, 154

II.47.48: 82

Gobhila-Gṛhyasūtra (GobhGS)

I.3.1*: 31, 99

I.3.3*: 32, 99

I.3.2*: 31, 99

Guru-Gītā (GuGī)

43: 80

44: 80

Mahānirvāṇatantra (MNT)

V.46: 153, 159

Mārkaṇḍeya-Purāṇa (MārP)

LXXXI.17: 83

LXXXVIII.9: 81

Nārada-Purāṇa (NārP)

I.27.34*: 84

I.51.98*: 85

Paraśurāma-Kalpasūtra (ParKS)

IX.9*: 156

IX.13: 155, 163

IX.11: 155, 163

Pāraskara-Gṛhyasūtra (PārGS)

I. 3.25*: 29, 73

II.2.11*: 75

I.3.27*: 92

II.4.8*: 106

Ṛgveda (ṚV)

I.24.11: 36, 77

IV.31.3*: 38

I.24.15*: 36

V.5.1: 30, 98

I.25.19*: 35

VII.59.12: 83, 101, 157, 166, 185

I.89.6: 93, 152

VIII.44.1: 30, 98

I.89.7: 93

IX.66.19*: 34

I.89.8: 70, 93

IX.66.20*: 34

I.89.9: 93

IX.66.21*: 34

III.62.10*: 157, 168

X.121.10*: 35

IV.1.4*: 35

X.190.1: 73

IV.1.5*: 35

X.190.2: 73

IV.31.1*: 38

X.190.3: 73

IV.31.2*: 38

Śatapatha-Brāhmaṇa (ŚB)

III.4.1.24*: 36

XIII.4.1.10*: 102

IV.4.4.13*: 102

XIV.3.1.27*: 103

Skanda-Purāṇa (SkP)

V.157.7: 81

Taittirīya-Āraṇyaka (TaiĀr)

X.27: 72

Yajurveda (YV)

I.3: 102	XIII.29: 92
II.13: 77	XIV.20: 89
III.3: 31, 98	XV.54: 30, 97
III.5: 29, 94	XVI.1: 91
III.9: 79	XVIII.36: 89, 92
III.49: 102	XIX.30: 77
III.62*: 106	XXII.17: 94
V.15: 91	XXIII.19: 88
V.21: 89	XXIII.32: 92
VI.19: 92	XXV.19: 89
XI.7: 32, 99	XXX.3: 89
XII.75: 92	XXXI.16: 108
XIII.3: 91	XXXVI.3*: 29, 100, 106, 155
XIII.27: 92	XXXVI.17: 89, 109
XIII.28: 92	

* Die gekennzeichneten Mantras werden im Text in verkürzter oder in leicht veränderter Form dargestellt.

Mantras bekannter Textstellen:

<i>akhaṇḍamaṇḍalākāraṃ</i>	GuGī 44	80
<i>agna āyūṃsi parasa</i>	ṚV IX.66.19	34
<i>agnim dūtaṃ purodadhe</i>	YV XXII.17	94
<i>agnim prajvalitaṃ vande</i>	ParKS IX.11	155, 163
<i>agnirṛṣiḥ pavamānaḥ</i>	ṚV IX.66.20	34
<i>agnirjyotirjyotiragniḥ</i>	YV III.9	79
<i>agnirdevatā vāto devatā</i>	YV XIV.20	89
<i>agne pavasva svapā</i>	ṚV IX.66.21	34
<i>adite 'numanyasva</i>	GobhGS I.3.1*	31, 99
<i>anumate 'numanyasva</i>	GobhGS I.3.2	31, 99
<i>apavitraḥ pavitro vā</i>	GarP I.217.1b	70, 154
<i>abhīṣu ṇaḥ sakhīnāmavitā</i>	ṚV IV.31.3	38
<i>amṛtāpidhānamasi</i>	ĀśvGS I.24.21*	28, 71
<i>amṛtopastaraṇamasi</i>	ĀśvGS I.24.12*	28, 71
<i>ayanta idhma ātmā</i>	ĀśvGS I.10.12*	30, 31, 97
<i>ayāścāgne 'syanaḥsiastipāśca</i>	ĀpŚS III.11.2*	36

<i>idaṃ viṣṇurvi cakrame</i>	YV V.15	91
<i>imaṃ me varuṇa śrudhī</i>	ṚV I.25.19*	35
<i>uduttamaṃ varuṇa</i>	ṚV I.24.15*	36
<i>udbudhyasvāgne prati</i>	YV XV.54	30, 97
<i>oṃ bhūḥ oṃ bhuvah oṃ svaḥ</i>	TaiĀr X.27	72
<i>rtañca satyañcārbbhāddhāttapaso</i>	ṚV X.190.1	73
<i>kayā naścitra ābhuvadūtī</i>	ṚV IV.31.1	38
<i>kastvā satyo madānāṃ</i>	ṚV IV.31.2	38
<i>gaṅge ca yamune</i>	MNT V.46	153, 159
<i>gaṅānāṃ tvā gaṅapatiṃ</i>	YV XXIII.19	88
<i>gururbrahmā gururviṣṇuḥ</i>	GuGī 43	80
<i>ghṛtaṃ ghṛtapāvānaḥ</i>	YV VI.19	92
<i>cit piṅgala hana hana</i>	ParKS IX.13	155, 163
<i>tattvā yāmi brahmaṇā</i>	ṚV I.24.11	36, 77
<i>tanūpā agne 'si</i>	PārGS II.4.8*	106
<i>tantvā samidbhiraṅgiro</i>	YV III.3	31, 98
<i>tryambakaṃ yajāmahe</i>	ṚV VII.59.12	83, 101, 157, 166, 185
<i>tryāyuṣaṃ jamadagneḥ</i>	YV III.62*	106
<i>tvanno agne varuṇasya</i>	ṚV I.4*	34
<i>dadhikrāvṇo akāriṣi</i>	YV XXIII.32	92
<i>durge smṛtā harasi</i>	MārP LXXXI.17	83
<i>durmitriyāstambhai</i>	ŚB XIV.3.1.27*	103
<i>deva savitaḥ pra suva</i>	YV XI.7	32, 99
<i>devā gāntu vidogātum</i>	ŚB IV.4.4.13*	102
<i>dyauḥ śāntirantarikṣaṃ</i>	YV XXXVI.17	89, 109
<i>dhr̥tiḥ puṣṭistathā tuṣṭiḥ</i>	NārP I.51.98*	85
<i>dhyānāvasthitatadgatena</i>	BhāgP XII.13.2	105
<i>namaste rudra manyava</i>	YV XVI.1	91
<i>payah pṛthivyām paya</i>	YV XVIII.36	89, 92
<i>puṣkarādīni tīrthāni</i>	NārP I.27.34*	84
<i>pūrṇādarvi parāpata</i>	YV III.49	102
<i>pṛṣadaśvā marutaḥ</i>	ṚV I.89.7	93
<i>prajāpate na tvadetānyanyo</i>	ṚV X.121.10	35
<i>brahma jajñānaṃ prathamam</i>	YV XIII.3	91
<i>bhadraṃ karṇebhiḥ</i>	ṚV I.89.8	70, 93
<i>bhavatan naḥ samanasaḥ</i>	ŚB III.4.1.24*	36
<i>bhūrbhuvah svaḥ</i>	YV XXXVI.3*	29, 155

<i>bhūrbhuvah svaḥ tat saviturvareṇyam</i>	ṚV III.62.10*	157, 168
<i>bhūrbhuvah svaḥ tatsaviturvareṇyam</i>	YV XXXVI.3*	100, 106
<i>bhūrbhuvah svardyauriva</i>	YV III.5	29, 94
<i>maṅgalaṃ bhagavān</i>	GarP II.47.48	82
<i>madhu naktamutoṣaso</i>	YV XIII.28	92
<i>madhumānno vanaspatir</i>	YV XIII.29	92
<i>madhu vātā ṛtāyate</i>	YV XIII.27	92
<i>mano jūtirjuṣatāmājyasya</i>	YV II.13	77
<i>mātā rudrāṇāṃ duhitā</i>	PārGS I.3.27*	92
<i>yajñopavītaṃ paramaṃ</i>	PārGS II.2.11*	75
<i>yajñena yajñamayajanta</i>	YV XXXI.16	108
<i>yadasya karmaṇo</i>	ĀśvGS I.10.22*	34, 101
<i>yaṃ brahmā varuṇendra</i>	BhāgP XII.13.1	105
<i>yā oṣadhīḥ pūrvā jātā</i>	YV XII.75	92
<i>ye te śataṃ varuṇaye</i>	ĀpŚS III.13.1*	36
<i>vasoḥ pavitramasi</i>	YV I.3	102
<i>vānma āsye 'stu</i>	PārGS I.3.25*	29, 73
<i>viśvāni deva savitar</i>	YV XXX.3	89
<i>viṣṇo rarātamasi viṣṇoḥ</i>	YV V.21	89
<i>vaiśvānara jātaveda</i>	ParKS IX.9*	156
<i>vratena dikṣāmāpnoti</i>	YV XIX.30	77
<i>śataminnu śarado</i>	ṚV I.89.9	93
<i>satyaṃ yaśaḥ śrīrmayi</i>	ĀśvGS I.24.22*	28, 71
<i>sa tvam no agne 'vamo</i>	ṚV I.5*	34
<i>samidhāgniṃ duvasyata</i>	ṚV VIII.44.1*	30, 98
<i>samudrādarṇavādadhi</i>	ṚV X.190.2	73
<i>sarasvatyanumanyasva</i>	GobhGS I.3.3*	32, 99
<i>sarvadā sarvakāryeṣu</i>	SkP V.157.7	81
<i>sarvamaṅgalamāṅgalye</i>	MārP LXXXVIII.9	81, 152
<i>sarvaṃ vai pūrṇaṃ</i>	ŚB XIII.4.1.10*	102
<i>sumitriyā na 'āpa</i>	ŚB XIV.3.1.27*	103
<i>susamiddhāya śociṣe</i>	ṚV V.5.1	30, 98
<i>sūryācandramasau dhātā</i>	ṚV X.190.3	73
<i>stutā mayā varadā</i>	AV XIX.71	80
<i>svasti na indro vṛddhaśravāḥ</i>	ṚV I.89.6, YV XXV.19	89, 93, 152

* Die gekennzeichneten Mantras werden im Text in verkürzter oder in leicht veränderter Form dargestellt.

Weitere Mantras:

<i>aṅgaiśca sahitāḥ sarve</i>	78
<i>apakrāmantu bhūtāni</i>	90
<i>apasarpantu te bhūtā</i>	90
<i>abhīpsitārthasiddhyarthaṃ</i>	81
<i>ādityā vasavo rudrā</i>	78
<i>āyātu varade devi</i>	80
<i>ārdraṃ yaḥ kariṇīm</i>	84
<i>āvāhanaṃ na jānāmi</i>	107
<i>ūrdhvaṃ rakṣatu dhātā</i>	90
<i>etāvaddīnaparyantaṃ</i>	76
<i>aiṃ tripuradevyai ca vidmahe</i>	166
<i>kalaśasya mukhe viṣṇuḥ</i>	78
<i>kālikāṃ tu kalātītāṃ</i>	84
<i>kīrtilakṣmīrdhṛtirmedhā</i>	85
<i>kukṣau tu sāgarāḥ sarve</i>	78
<i>kṛṣṇa kṛṣṇa mahāyogin</i>	166
<i>kṣetrapālānnamasyāmi</i>	86
<i>gaccha gaccha suraśreṣṭha</i>	110
<i>gaccha tvaṃ bhagavannagne</i>	110
<i>gaurī padmā śacī medhā</i>	85
<i>candanasya mahatpuṇyaṃ</i>	76
<i>cidrūpiṇi mahāmāye</i>	71
<i>tvatprasādādīmaṃ yajñaṃ</i>	78
<i>tvameva mātā ca pitā</i>	171
<i>tvam vai caturmukho</i>	82
<i>tvayi tiṣṭhanti bhūtāni</i>	78
<i>namo 'stvanantāya</i>	107
<i>nāgapṛṣṭhasamārūḍhaṃ</i>	85
<i>nārāyaṇāya vidmahe</i>	167
<i>paścime caiva govindo</i>	90
<i>punātu puṇḍarikākṣaḥ</i>	70
<i>pūrṇamadaḥ pūrṇamidaṃ</i>	102
<i>pūrve rakṣatu vārāhaḥ</i>	90
<i>prthvi tvayā dhṛtā lokā</i>	74
<i>pramādātkurvataṃ</i>	107
<i>brahmāmurāristripurāntakārī</i>	85
<i>mantrahīnaṃ kriyāhīnaṃ</i>	107

<i>mahā devyai ca vidmahe</i>	167
<i>yanmaṇḍalaṃ gūḍhamati</i>	95
<i>yanmaṇḍalaṃ jñānaghanam</i>	95
<i>yanmaṇḍalaṃ dīptikaram</i>	95
<i>yanmaṇḍalaṃ devaganaiḥ</i>	95
<i>yanmaṇḍalaṃ brahmavido vadanti</i>	96
<i>yanmaṇḍalaṃ viśvasṛjāṃ</i>	96
<i>yanmaṇḍalaṃ vedavidopagītam</i>	96, 97
<i>yanmaṇḍalaṃ vedavido vadanti</i>	96
<i>yanmaṇḍalaṃ vyādhivināśadakṣam</i>	95
<i>yanmaṇḍalaṃ sarvagatasya</i>	96
<i>yanmaṇḍalaṃ sarvajaneṣu</i>	96
<i>yadakṣarapadabhraṣṭam</i>	107
<i>yadakṣaram paribhraṣṭam</i>	157
<i>yasya smṛtyā ca nāmoktyā</i>	107
<i>yāni kāni ca pāpāni</i>	109
<i>yāntu devagaṇāḥ sarve</i>	110
<i>vande devamumāpatim</i>	83
<i>vināyakaṃ gurum</i>	82
<i>viṣṇupādābjasambhūte</i>	84
<i>śāntākāram bhujagaśayanam</i>	82
<i>śuklām baradharam</i>	81
<i>śuklām brahmavicāra</i>	83
<i>śraddhām medhām</i>	108
<i>sarve bhavantu sukhinaḥ</i>	108
<i>sūryadeva sahasrāmśo</i>	109
<i>svasti prajābhyaḥ</i>	108

* Die gekennzeichneten Mantras werden im Text in verkürzter oder in leicht veränderter Form dargestellt.

7. Literaturverzeichnis

Primärliteratur Textausgaben und Übersetzungen

Āpastamba-Śrauta-Sūtra (Text with English Translation and Notes). 2 Bde. Hg. und übers. von Thite, Ganesh Umakant. 2004. Delhi: New Bharatiya Book Corporation.

Āśvalāyana Gṛhyasūtram (With Sanskrit Commentary of Nārāyaṇa, English Translation, Introduction and Index). Hg. und übers. von Sharma, Narendra Nath. 1976. Delhi: Eastern Book Linkers.

Āśvalāyana-Śrautasūtra. Übers. von Mylius, Klaus. 1994. Wichtrach: Institut für Indologie.

Atharva Veda Sanhita. Hg. von Roth, Rudolf von; Whitney, William Dwight & Lindenau, Max. ²1924. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Atharva-Veda Saṃhitā (Translated with a Critical and Exegetical Commentary). 2 Bde. Übers. von Whitney, William Dwight. 1905. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Bhāgavata-Purāṇa. Hg. von S. Pāṇḍuraṅga. Bombay: Nirṇayasāgara Press, 9 1950.

Bharadvāja: Sūtras of Bharadvāja. Hg. und übers. von Kashikar, Chintamani G. ²2002-2003. [1964]. Poona: Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala.

Das Paraśurāma-Kalpasūtra. Sanskrit-Edition mit deutscher Erstübersetzung, Kommentaren und weiteren Studien. Hg. und übers. von Weber, Claudia. 2010. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Das Śrautasūtra des Āpastamba. Übers. von Caland, Willem. 1921. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. Erster Teil. Erster bis Vierter Liederkreis. Übers. von Geldner, Karl Friedrich. 1951a. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. Zweiter Teil. Fünfter bis Achter Liederkreis. Übers. von Geldner, Karl Friedrich. 1951b. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. Dritter Teil. Neunter bis Zehnter Liederkreis. Übers. von Geldner, Karl Friedrich. 1951c. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

Devī-Māhātmya. The Glory of Goddess. Hg. und übers. von Thakur, Manoj K. 1999. Delhi: World View Publications.

- Devī-Māhātmyam. The Glorification of the Great Goddess.* Hg. und übers. von Agrawala, Vasudeva S. 1963. Ramnagar, Varanasi: All-India Kashiraj Trust.
- Gobhiliya Grihya Sutra.* 2 Bde. Hg. von Tarkālankāra, Chandra Kānta. 1907-1908. Calcutta: Baptist Mission Press.
- Hiranyakeśingrhyasūtram.* Hg. von Mātr̥datta. 1889. Vienna: Hölder.
- Karmakaṇḍa-Bhāskara.* Hg. von Sharma, Shriram. 1997. Haridwar: Brahmavarcas Shantikunj.
- Khādiragrhyasūtra.* Hg. von Mahadeva Sastri, Alladi. 1913. Mysore: Government Oriental Library.
- Mahānīrvāṇatantra.* Hg. und übers. von Gupta, J. L. & Dutt, Manmatha Nath. 2003. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan.
- Nārada-Purāṇa.* 2 Bde. Hg. von Sharma, Shriram. 2000. Bareilī: Saṃskṛti Saṃsthāna.
- Pāraskara Gṛhyasūtra (Sanskrit Text, English Translation with Introduction).* Hg. und übers. von Narain, Vijay & Oldenberg, Hermann. 2005. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan.
- Saṃskāravidhiḥ: Vedānukūlaigarbhādhanādy-antyeṣṭiparyantaiḥ ṣoḍaśa saṃskāraiḥ.* Hg. von Nirmिताḥ, Dayānandasarasvatīsvāminā. 1997. Dillī: Ārya Prakāśana.
- Skandapurāṇam.* 5 Bde. Hg. von Śrīmanmaharṣikṛṣṇadvaipāyanavyāsaviracitam. 1961. Kalakattā: Gurumaṇḍala Granthamālā.
- Sri Guru Gita.* Hg. und übers. von Murthy, P. G. Krishna. 1988. Machilipatnam: Sri Ganapati Sachchidananda Publication Trust.
- Taittirīya-Saṃhitā.* 6 Bde. Hg. und übers. von Röver, Eduard & Cowell, Edward B. 1860-1899. Calcutta: Baptist Mission Press.
- The Baudhāyana Śrautasūtra.* 5 Bde. Hg. und übers. von Kashikar, Chintamani G. 2003. Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, Motilal Banarsidass.
- The Bhāgavata-Purāṇa.* 5 Bde. Übers. von Tagare, Ganesh Vasudeo. 1976-1979. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass.
- The Garuḍa Mahāpurāṇam.* 2 Bde. Hg. und übers. von Kumar, Pushpendra & Dutt, Manmatha Nath. 2006. Delhi: Eastern Book Linkers.
- The Garuḍa Purāṇa. Translated by a board of scholars.* 3 Bde. Hg. von Shastri, J. L. 1978-1980. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass.
- The Grihya-Sūtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies. Part I. Śāṅkhyāyana-Grihya-Sūtra, Āśvalāyana-Grihya-Sūtra, Pāraskara-Grihya-Sūtra, Khādira-Grihya-Sūtra.* Übers. von Oldenberg, Hermann. 1964 [Nachdruck]. [1886]. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass.

- The Gṛihya-Sūtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies. Part II. Gobhila, Hiranyakesin, Āpastamba, Āpastamb's Yagña Paribhāshā-Sūtras.* Übers. von Oldenberg, Hermann. 1964 [Nachdruck]. [1892]. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass.
- The Hymns of the Rigveda in the Samhita and Pada Texts.* 2 Bde. Hg. von Müller, Max F. ²1877. [1873]. London: Trübner & Co.
- The Kātyāyana Śrauta Sūtra (Rules for the Vedic Sacrifices) (Translated into English).* Hg. und übers. von Ranade, H. G. 1978. Pune: Ranade, H. G.; Ranade, R. H.
- The Mārkaṇḍeya Mahāpurāṇaṃ.* Hg. und übers. von Kumar, Pushpendra & Dutt, Manmatha Nath. 2005. Delhi: Eastern Book Linkers.
- The Nārada-Purāṇa.* 5 Bde. Übers. von Tagare, Ganesh Vasudeo. 1980-1982. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass.
- The Śatapatha-Brāhmaṇa. According to the Text of the Mādhyandina School.* 5 Bde. Übers. von Eggeling, Julius. 1882-1900. Delhi: Motilal Banarsidass.
- The Śatapatha-Brāhmaṇa. Sanskrit Text with English Translation & Notes.* 4 Bde. Hg. und übers. von Deshpande, Maitreyee & Eggeling, Julius. 2008. Delhi: New Bharatiya Book Corporation.
- The Skanda-Purāṇa.* 20 Bde. Übers. von Tagare, Ganesh Vasudeo & Balooni, Shridhar. 1992-2003. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass.
- The Śrauta Sūtra of Āśvalāyana.* Hg. von Vidyāratna, Rāmanārāyaṇa & Nārāyaṇa, Gārgya. 1874. Calcutta: Asiatic Society of Bengal.
- The Taittirīya-Āraṇyaka of the Black Yajur Veda.* Hg. von Mitra, Rājendralāla. 1872. Calcutta: Baptist Mission Press.
- The Veda of the Black Yajus School entitled Taittirīya Sanhita.* 2 Bde. Übers. von Keith, Arthur Berriedale. 1914. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- The Yajurveda: Sanskrit Text with English Translation.* Hg. und übers. von Chand, Devi. ⁷2009. [1959]. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Yajña kā Jñāna-Vijñāna.* Hg. von Sharma, Shriram. 1998a. Mathura: Akhanda Jyoti Samsthana.
- Yajurveda Samhitā.* Hg. und übers. von Pratap, Surendra & Griffith, Ralph T. H. 1990. Delhi: Nag Publishers.

Sekundärliteratur

Amar, Ivy. 2007. „Healing in New Mexico.“ In: *Satsang* 35 (2), 9.

- Arya, Krishan Singh & Shastri, P. D. 1987. *Swami Dayananda Sarasvati. A Study of His Life and Work*. Delhi: Manohar.
- Bechler, Silke. 2013. „Globalized Religion: The Vedic Sacrifice (*Yajña*) in Transcultural Public Spheres.“ In: Derrick M. Nault, Bei Dawei, Evangelos Voulgarakis, Rab Paterson & Cesar Andres-Miguel Suva (Hg.): *Experiencing Globalization: Religion in Contemporary Contexts*. London, New York: Anthem Press, 59-77.
- Bechler, Silke. 2013. „Kumbha Mela: Millions of pilgrims on the move for immortality and identity.“ In: Ute Hüsken & Axel Michaels (Hg.): *South Asian Festivals on the Move*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bergunder, Michael. 2005. „Das Streben nach Einheit von Wissenschaft und Religion: Zum Verständnis von Leben in der modernen Esoterik.“ In: Eilert Herms (Hg.): *Leben. Verständnis, Wissenschaft, Technik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 559-578.
- Berufsverband der Yoga Vidya Lehrer e.V. (Hg.). 1999. *Autobiographie von Swami Sivananda*. Horn – Bad Meinberg: Yoga Vidya.
- Berufsverband der Yoga Vidya Lehrer e.V. (Hg.). 2010. *Der Yogi. Portraits von Swami Vishnudevananda von Gopala Krishna*. Horn – Bad Meinberg: Yoga Vidya.
- Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hg.). ⁵2007. [1991]. *Der Weg des Yoga: Handbuch für Übende und Lehrende*. Petersberg: Via Nova.
- Biardeau, Madeleine & Malamoud, Charles. 1976. *Le Sacrifice dans l'Inde Ancienne*. Paris: Presses universitaires de France.
- Billig, Michael. ⁵2004. [1995]. *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Blavatsky, Helena P. ³1995. [1924]. *Der Schlüssel zur Theosophie*. Satteldorf: Adyar, Theosophische Verlagsgesellschaft.
- Bloomfield, Maurice. 1976. *The Daily Evening and Morning Offering (Agnihotra) According to the Brāhmaṇas*. Leiden: Brill.
- Bodewitz, Hendrik W. 1973. *Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1-65*. Leiden: Brill.
- Bodewitz, Hendrik W. 1976. *The Daily Evening and Morning Offering (Agnihotra) According to the Brāhmaṇas*. Leiden: Brill.
- Bozeman, Adda B. 1958. „India's Foreign Policy Today: Reflections Upon Its Sources.“ In: *World Politics* 10 (2), 256-273.
- Bühnemann, Gudrun. 1988. *Pūjā: A Study in Smārta Ritual*. Wien: Institut für Indologie der Universität Wien.
- Buitenen, Johannes A. B. van. 1968. *The Pravargya: An Ancient Indian Iconic Ritual; Described and Annotated*. Poona: Deccan College, Postgraduate and Research Institute.

- Caland, Willem & Henry, Victor. 1906-1907. *L' Agniṣṭoma: Description Complète de la Forme Normale du Sacrifice de Soma dans le Cult Védique*. 2 Bde. Paris: Leroux.
- Caland, Willem. 1893. *Altindischer: Das Śrāddha nach den verschiedenen Schulen mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt*. Leiden: Brill.
- Campbell, Colin. 2007. *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Dange, Sadashiv A. 2000. *Vedic Sacrifices Early Nature (Some Problems and Discussions)*. 2 Bde. New Delhi: Aryan Books International.
- Drexler, Josef. 1993. *Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivismusmodell*. München: Akademischer Verlag München.
- Dreyer, Rupendra Michael. 2004. „Innere und äußere Reinheit. Die sanfte Kunst, transzendental zu meditieren.“ In: *Yoga Vidya Journal* 11, 6-9.
- Dumont, Paul-Émile. 1927. *L' Aśvamedha: Description du Sacrifice Solonnel du Cheval dans le Culte Védique d' après les Textes du Yajurveda Blanc*. Paris: Geuthner.
- Dunn, Halbert L. 1959. „High-Level Wellness for Man and Society.“ In: *American Journal of Public Health* 49 (6), 786-792.
- Dwivedi, Bhojraj. 2006. *Religious Basis of Hindu Beliefs*. New Delhi: Diamond Pocket Books.
- Einoo, Shingo. 1988. *Die Cāturmāsya oder die altindischen Terialopfer: Dargestellt nach den Vorschriften der Brāhmaṇas und der Śrautasūtras*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
- Esposito, John L.; Fasching, Darrell, J. & Lewis, Todd. 2008. *Religion and Globalization: World Religions in Historical Perspective*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Fernandes, Leela. 2006. *India's New Middle Class: Democratic Politics in an Era of Economic Reform*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Frölich, L. & Schneider, F. 2012. „Nichtsubstanzbedingte delirante Syndrome (F05) und andere organische psychische Erkrankungen (F04, F06, F07).“ In: Frank Schneider (Hg.): *Facharztwissen: Psychiatrie und Psychotherapie*. Berlin, Heidelberg: Springer, 225-232.
- Garcia, Irma. 1998. „Sigatoka Negra Update – 100 % Sucess.“ In: *Satsang* 25 (6), 6-9.
- Geertz, Clifford. 1973. „Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture.“ In: Clifford Geertz: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books, 3-32.
- Goleccha, G. R.; Deshpande, M.; Sethi, I. C.; Singh, R. A. 1987. „Agnihotra – A Useful Adjunct in Recovery of a Resistant Demotivated Smack Addict (A Case Report).“ In: *Indian Journal of Psychiatry* 29 (3), 247-252.

- Goody, Jack. 1961. „Religion and Ritual: The Definitional Problem.“ In: *The British Journal of Sociology* 12 (2), 142-164.
- Grapard, Allan G. 1991. „Rule-Governed Activity vs. Rule-Creating Activity.“ In: *Religion* 21 (3), 207-212.
- Gutschow, Niels & Michaels, Axel. 2005. *Handling Death: The Dynamics of Death and Ancestor Rituals among the Newars of Bhaktapur, Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Gutschow, Niels & Michaels, Axel. 2008. *Growing Up: Hindu and Buddhist Initiation among Newar Children in Bhaktapur, Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Gutschow, Niels & Michaels, Axel. 2012. *Getting Married: Hindu and Buddhist Marriage Rituals among the Newars of Bhaktapur and Patan, Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Heelas, Paul & Woodhead, Linda. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden: Blackwell.
- Heesterman, Jan C. 1957. *The Ancient Indian Royal Consecration: The Rājasūya Described According to the Yajus Texts and Annotations*. S' Gravenhage: Mouton.
- Heesterman, Jan C. 1993. *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Heigl, Horst & Heigl, Birgitt. 2002. *Shivapuri*. Heiligenberg: Horst Heigl Verlag.
- Heigl, Horst & Heigl, Birgitt. 2011. *Agnihotra: Ursprung, Praxis und Anwendung*. Tübingen: Horst Heigl Verlag.
- Hernandez, Abel & Macan, Aleta. 2007. „Homa Therapy and Healing.“ In: *Satsang* 35 (2), 10-13.
- Hillebrandt, Alfred. 1879. *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer in seiner einfachsten Form*. Jena: Fischer.
- Hobsbawm, Eric. 1983. „Introduction: Inventing Tradition.“ In: Eric Hobsbawm & Terence Ranger (Hg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-14.
- Hubert, Henri & Mauss, Marcel. 1899. „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice.“ In: *L'Année Sociologique* 2, 29-138.
- Hubert, Henri & Mauss, Marcel. 1964. *Sacrifice: Its Nature and Function*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jordens, Joseph T. F. 1978. *Dayānanda Sarasvatī. His Life and Ideas*. Delhi: Oxford University Press.
- Joshi, Rajani R. 2008. *The Integrated Science of Yagna*. Mathura: Yug Nirman Yojana.

- Kashikar, Chintamani G. & Parpola, Asko. 1983. „Śrauta Traditions in Recent Times.“ In: Frits Staal (Hg.): *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*. 2 Bde. Berkeley: Asian Humanities Press, Bd. 2, 199-251.
- Katju, Manjari. ²2010. [2003]. *Vishva Hindu Parishad and Indian Politics*. New Delhi: Orient BlackSwan.
- Kippenberg, Hans G. 1987. „Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens.“ In: Hans G. Kippenberg (Hg.): *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Frankfurt: Suhrkamp, 9-51.
- Klostermaier, Klaus K. 1989. *A Survey of Hinduism*. Albany: State University of New York Press.
- Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt, New York: Campus Verlag.
- Krick, Herta. 1982. *Das Ritual der Feuergründung (Agnyādheya)*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaft.
- Kube, Sītārām. 2010. *Homa*. [Ms., unveröffentlicht].
- Kumar, Kamakhya & Joshi, Bhanu. 2009. „Study on the effect of Pranakarshan pranayama and Yoga nidra on alpha EEG & GSR.“ In: *Indian Journal of Traditional Knowledge* 8 (3), 453-454.
- Kyrer, Alfred & Populorum, Michael Alexander (Hg.). 2008. *Trends und Beschäftigungsfelder im Gesundheits- und Wellness-Tourismus*. Berlin: LIT Verlag.
- Leviton, Richard. 1990. „How the Swamis Came to the States.“ In: *Yoga Journal* 91, 42-55, 119-130.
- Lipner, Julius. ²2010. [1994]. *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices*. London, New York: Routledge.
- Lüddeckens, Dorothea. 2004. „Neue Rituale für alle Lebenslagen. Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses.“ In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 57 (1), 37-53.
- Mack, Burton L. 1991. „Staal’s Gauntlet and the Queen.“ In: *Religion* 21 (3), 213-218.
- Malamoud, Charles. 1989. *Cuire le Monde: Rites et Pensée dans l’ Inde Ancienne*. Paris: La Découverte.
- Malamoud, Charles. 1996. *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*. Delhi: Oxford University Press.
- Malamoud, Charles. 2005. *La Danse des Pierres: Études sur la Scène Sacrificielle dans l’ Inde Ancienne*. Paris: Seuil.
- McKean, Lise. 1996. *Divine Enterprise. Gurus and the Hindu Nationalist Movement*. Chicago: University of Chicago Press.

- Menon, Kalyani Devaki. 2010. *Everyday Nationalism: Women of the Hindu Right in India*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Metcalf, Barbara Daly. 1992. „Imagining Community: Polemical Debates in Colonial India.“ In: Kenneth W. Jones (Hg.): *Religious Controversy in British India: Dialogues in South Asian Languages*. Albany: State University of New York Press, 229-240.
- Michaels, Axel. 1998. *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck.
- Michaels, Axel. 2005. „General Preface to the ‘Heidelberg Studies in South Asian Rituals’.“ In: Jörg Gengnagel, Ute Hüsken & Srilata, Raman (Hg.): *Words and Deeds: Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*. [Ethno-Indology, Heidelberg Studies in South Asian Rituals, Vol. 1]. Wiesbaden: Harrassowitz, 7-13.
- Minkowski, Christopher. 1996. „Review: The Broken World of Sacrifice.“ In: *Journal of the American Oriental Society* 116 (2), 341-344.
- Mishra, Neeraj. 2003. „In God I Trust.“ In: *India Today* 12.05.2003.
- Monier-Williams, Monier. ¹⁵1999. [1899]. *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Mylius, Klaus. 1973. „Die gesellschaftliche Entwicklung Indiens in jungvedischer Zeit nach den Sanskritquellen. Anhang: Das vedische Opferritual.“ In: *EAZ. Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 14, 475-499.
- Nanda, Meera. 2009. *The God Market. How Globalization is Making India more Hindu*. Noida: Random House India.
- Pandey, Sanjay. 2013. „Mahakumbh Camp Dedicated to Martyrs.“ In: *Deccan Herald* 02.02.2013.
- Pandeya, Rajabali. 1949. *Hindu Saṃskāras: A Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*. Banaras: Vikrama Publications.
- Pandya, Pranav. 2003a. „How It All Started ...“ In: *Akhand Jyoti* 1 (1), 7-8.
- Pandya, Pranav. 2003b. „Some Scientific Aspects of Yajña Environmental Effects.“ In: *Akhand Jyoti* 1 (2), 12-17.
- Pandya, Pranav. 2003c. „Yagyopathy – Applications of Yajna for Healing.“ In: *Akhand Jyoti* 1 (3), 7-10.
- Pandya, Pranav. 2003d. „Yajña – The Foundation of Vedic Culture.“ In: *Akhand Jyoti* 1 (1), 16-19.
- Pandya, Pranav. 2003e. „Yugrishi Vedmurti Taponishtha Pt. Sriram Sharma Acharya Seer-Sage of The New Golden Era.“ In: *Akhand Jyoti* 1 (1), 23-26.
- Pandya, Pranav. 2005a. „Aśvamedha: The King of Yajñas.“ In: *Akhand Jyoti* 3 (4), 24-27.

- Pandya, Pranav. 2005b. „From Chief Editor’s Desk.“ In: *Akhand Jyoti* 3 (4), 5-6.
- Pandya, Pranav. 2005c. „Fulfillment of Desire through Yajña.“ In: *Akhand Jyoti* 3 (4), 16-19.
- Pandya, Pranav. 2005d. „Science and Spirituality: The modes of Yajña and the science of Kuṇḍa [sic].“ In: *Akhand Jyoti* 3 (4), 55-59.
- Pandya, Pranav. 2005e. „Supreme Spiritual Endeavor of this Era.“ In: *Akhand Jyoti* 3 (4), 7-11.
- Pandya, Pranav. 2005f. „The one that Awakens ‘medhā’ (intelligence) is aśvamedha.“ In: *Akhand Jyoti* 3 (4), 28-31.
- Pandya, Pranav. 2005g. „The Process of Yajña, Divine Discipline and Yajña Sansad.“ In: *Akhand Jyoti* 3 (4), 45-49.
- Pandya, Pranav. 2005h. „The Purpose and Significance of Grand Yajñas.“ In: *Akhand Jyoti* 3 (4), 69-72.
- Pandya, Pranav. 2005i. „Yajña is based not only on Faith but also on Science.“ In: *Akhand Jyoti* 3 (4), 20-23.
- Pandya, Pranav. 2006. „On the eve of RSA Aśvamedha Yajña: Yajña, Mahāyajña, Aśvamedha Yajña.“ In: *Akhand Jyoti* 4 (3), 37-41.
- Pandya, Pranav. 2007. „Yagya: Medicinal Effects & Therapy for Eyes.“ In: *Akhand Jyoti* 5 (2), 19-22.
- Paranjpe, Vasant V. 1976. *Light Towards Divine Path*. Aurangabad: Fivefold Path Mission.
- Paranjpe, Vasant V. 1989. *Homa Therapy. Our last Chance*. Madison: Fivefold Path, Inc.
- Paranjpe, Vasant V. 1971. *Grace Alone*. Belgaum: Kusum Paranjpe.
- Potdar, M. G. 1959. *In Search of Happiness*. Bhopal: Potdar Agencies Private Ltd.
- Potdar, Manohar Madhavji. 1990. *Agnihotra for Equilibrium of Nature and Enhancement of Human Life*. Shivpuri, Akkalkot: Institute for Studies in Vedic Sciences.
- Rademacher, Stefan. 2009. „Esoterik“. Bd. 5. In: Karl E. Grözinger (Hg.): *Religionen und Weltanschauungen: Werte, Normen, Fragen in Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus/Buddhismus, Esoterik und Atheismus*. 6 Bde. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.
- Rajimwale, Shreekant Gajananmaharaj. 1991. *Essence of – Veda – Sapta Shloki – Seven Verses*. Shivpuri, Akkalkot: Institute for Studies in Vedic Sciences.
- Rajimwale, Shreekant Gajananmaharaj. 2004. *Agnihotra Farming Method: An Adjunct to Ecological Farming Practices*. Shivpuri, Akkalkot: Institute for Studies in Vedic Sciences.

- Ranade, H. G. 2006. *Illustrated Dictionary of Vedic Rituals*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts & Aryan Books International.
- Rau, Wilhelm. 1983. *Zur vedischen Altertumskunde*. Wiesbaden: Steiner.
- Rawal, Ashok N. 1981. *The New Age Force: Gayatri*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Rosen-Bizberg, Parvati. 2007. *Messenger of the Sacred Fire. The Extraordinary Life and Works of Shree Vasant Paranjpe*. Dhule: Fivefold Path Publications.
- Rothermund, Dietmar. 1995. *Indien. Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt*. München: C. H. Beck.
- Salmond, Noel A. 2006. *Hindu Iconoclasts. Rammohun Roy, Dayananda Sarasvati and Nineteenth Century Polemics Against Idolatry*. Calcutta: Sampark.
- Saraswati, Dayanada. 1976. *The Sanskar Vidhi (The Procedure of Sacraments) of Swami Dayanada Saraswati. Translated by Acharya Vaidyanath Shastri*. New Delhi: Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha.
- Saraswati, Dayanada. 1984. *Light of Thruth. An English Translation of the Satyarth Prakash. Translated by Chiranjiva Bharadwaja*. New Delhi: Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha.
- Scharfe, Hartmut. 1990. „The Great Rituals – Were They Really Meaningless?“ In: Bimal Krishna Matilal & Purusottama Bilimoria (Hg.): *Sanskrit and Related Studies: Contemporary Researches and Reflections*. Delhi: Sri Satguru Publications, 89-98.
- Schwab, Julius. 1886. *Das altindische Thieropfer*. Erlangen: Deichert.
- Sharma, Shriram. 1986. *Hamārī Vasīyat Aur Virāsāt*. Mathura: Yug Nirman Yojna.
- Sharma, Shriram. 1991. *My Will and Heritage*. Mathura: Yug Nirman Yojna.
- Sharma, Shriram. 2009. *Form and Spirit of Vedic Ritual Worship: Procedure of Yagya*. Mathura: Yug Nirman Yojana Vistar Trust.
- Sharma, Shriram. ²1998b. [1988]. *My Life – Its Legacy and Message*. Haridwar: Yugtirth Shantikunj.
- Singer, Milton. 1972. *When a Great Tradition Modernizes*. New York: Praeger.
- Smith, Brain K. 1989. *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Frederick M. 1987. *The Vedic Sacrifice in Transition. A Translation and Study of the Trikāṇḍamaṇḍana of Bhāskara Mīśra*. Poona: Bhandakar Oriental Research Institute.
- Smith, Frederick M. 2000. „Indra Goes West: Report on a Vedic Soma Sacrifice in London in July 1996.“ In: *History of Religions* 39 (3), 247-267.

- Staal, Frits. 1983. *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*. 2 Bde. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Staal, Frits. 1989. *Rules Without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*. New York: Peter Lang.
- Staal, Frits. 1991. „Within Ritual, About Ritual and Beyond.“ In: *Religion* 21 (3), 227-234.
- Staal, Frits. 1993. „From Meanings to Trees.“ In: *Journal of Ritual Studies* 7 (2), 11-32.
- Steiner, Karin. 2005. „Proposal for a Multi-Perspective Approach to Śrauta Ritual.“ In: Jörg Gengnagel, Ute Hüsken & Srilata Raman (Hg.): *Words and Deeds: Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*. [Ethno-Indology, Heidelberg Studies in South Asian Rituals, Vol. 1]. Wiesbaden: Harrassowitz, 257-275.
- Steiner, Karin. 2010. „Yajña.“ In: Knut A. Jacobsen (Hg.): *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. 5 Bde. Leiden, Boston: Brill, Bd. 2, 364.
- Stevenson, Margaret Sinclair. ²1971. [1920]. *The Rites of the Twice-Born*. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.
- Stietencron, Heinrich von. 2001. *Der Hinduismus*. München: C. H. Beck.
- Stolz, Jörg. 2005. „Der Erfolg der Spiritualität. Gesellschaftsentwicklung und Transzendenzerfahrung am Beispiel der Schweiz.“ In: Samuel Leutwyler & Markus Nägeli (Hg.): *Spiritualität und Wissenschaft*. Zürich: vdf Hochschulverlag AG, 121-132.
- Strenski, Ivan. 1991. „What's Rite?“ In: *Religion* 21 (3), 219-225.
- Teshima, Hideki. 2008. *Die Entwicklung des vorbereitenden Rituals im Aśvamedha ausgehend von der Darstellung im Vādhūla-Śrauta-Sūtra*. Berlin: Logos-Verlag.
- Varma, Pavan K. 1998. *The Great Indian Middle Class*. New Delhi: Viking.
- Veer, Peter van der. 1994. *Religious Nationalism*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Veer, Peter van der. 1999. „The Moral State: Religion, Nation, and Empire in Victorian Britain and British India.“ In: Peter van der Veer & Hartmut Lehmann (Hg.): *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton: Princeton University Press, 15-43.
- Verein für Homa-Therapie e.V. 2012. *Agnihotra Aktuell 1*. Oberhaslach: Heiligenberg, <http://www.agnihotra-aktuell.de/main/index.php/en/press-review/agnihotra-aktuell> (04.04.2013).
- Verein für Homa-Therapie e.V. 2013. *Agnihotra Aktuell 2*. Oberhaslach: Heiligenberg, <http://www.agnihotra-aktuell.de/main/index.php/en/press-review/agnihotra-aktuell> (04.04.2013).

- Vijayakar, Malati Balakrishna. 1980. *Shree. Biography of Param Sadguru Gajanan Maharaj Akkalkot, Dist: Solapur (Maharashtra)*. Bombay: Smt. Malati Balkrishna Vijayakar.
- Villavicencio Montufar, Jaime. 2006. „Breakthrough – Healing AIDS and Cancer with Homa Therapy.“ In: *Satsang* 34 (1), 6-7.
- Wallis, Christopher D. 2012. *Tantra Illuminated: The Philosophy, History, and Practice of a Timeless Tradition*. The Woodlands, Texas: Anusara Press.
- Weber, Albrecht. 1893. *Über die Königsweihe, den Rājasūya*. Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften.
- Welsch, Wolfgang. 1999. „Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today.“ In: Mike Featherstone & Scott Lash (Hg.): *Spaces of Culture: City, Nation, World*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, 194-213.
- Werthmann, Antje & Wieting, Johannes. ⁴2005. [1997]. „Medizinische Psychologie und Soziologie: Entstehung und Verlauf von Krankheiten.“ In: Hamid Emminger (Hg). *Physikum Exakt. Das gesamte Prüfungswissen für die 1. ÄP*. Stuttgart: Thieme, 984-1054.
- Willis, Michael. 2009. *The Archaeology of Hindu Ritual: Temples and the Establishment of the Gods*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Witzel, Michael. 1992. „Meaningful Ritual. Structure, Development and Interpretation of the Tantric Agnihotra Ritual of Nepal.“ In: Albert W. van den Hoek (Hg.): *Ritual, State and History in South Asia*. Leiden: Brill, 774-827.
- Woodroffe, Sir John. 2001. *Hymns to the Goddess and Hymns to Kali*. Madras: Ganesh & Company.
- Yoga Vidya e.V. (Hg.). ¹⁵2010. [1994]. *Kirtan: Mantras und Liedertexte zum Singen mit Übersetzungen und Erläuterungen*. Horn – Bad Meinberg: Yoga Vidya.
- Yoga Vidya e.V. (Hg.). 2012. *Yoga Vidya Presseinformation*. Horn – Bad Meinberg: Yoga Vidya.
- Zaremba, Daricha. 2005. *Homa: Anleitung für die Durchführung einer Homa Zeremonie*. [Ms., unveröffentlicht].

Online-Veröffentlichungen

Videos

- abpnewstv. 25.01.2013. „Village of martyrs“ in Mahakumbha. Online im Internet: URL: <http://www.youtube.com/watch?v=GdnP651kPIo> (26.04.2013).
- ayurvedayoga. 16.12.2010. *Homa Mantras rezitiert von Sītārām*. Online im Internet: URL: <http://www.youtube.com/watch?v=fdqmN5ZjoCA> (26.04.2013).

ayurvedayoga. 01.01.2012. *Yoga Vidya Satsang vom 31.12.2011 – Sylvester 2011 – Teil 3: Homa*. Online im Internet: URL: <http://www.youtube.com/watch?v=sxTMdWoJgD8> (26.04.2013).

Shreeramshishya. 16.09.2009. *Shantikunj Gayatri Yagya Karmakand – Part 1 to 8 – Yagya Paddhati*. Online im Internet: URL: <http://www.youtube.com/playlist?list=PLoFDC3oFD8E4B5AF3> (26.04.2013).

YogaVidyaVortrag. 05.05.2010. *Homa, das Feuerritual*. Online im Internet: URL: <http://www.youtube.com/watch?v=OOnB46L6iS8> (26.04.2013).

Webseiten

Agnihotra.org. 2013. *Satsang Archives (List Format)*. Online im Internet: URL: <http://www.agnihotra.org/content/satsang-archives-list-format> (26.04.2013).

Aleta, Macan & Hernandez, Abel J. 2013. *Homa-Therapie*. Online im Internet: URL: <http://www.terapiahoma.com/deutsch/index.htm> (26.04.2013).

All World Gayatri Parivar. 2013a. *Abroad*. Online im Internet: URL: http://www.awgp.org/Contact_Us/ContactsAbroad/ (26.04.2013).

All World Gayatri Parivar. 2013b. *Dr. Pranav Pandya*. Online im Internet: URL: <http://www.awgp.org/presentmentor-guides/drpranavpandya/> (26.04.2013).

All World Gayatri Parivar. 2013c. *Following is a description of the different kinds of course programs and training sessions that are run here regularly*. Online im Internet: URL: <http://www.awgp.org/Establishments/shantikunj/Following/> (26.04.2013).

All World Gayatri Parivar. 2013d. *Literature*. Online im Internet: URL: <http://literature.awgp.org/hindibook/GayatriAndYagya/> (26.04.2013).

All World Gayatri Parivar. 2013e. *Science and Philosophy of Yagya*. Online im Internet: URL: <http://yagya.awgp.org> (26.04.2013).

Atharvasrividya – Vedic & Scientific Research Foundation. 2013. *Founder*. Online im Internet: URL: <http://www.atharvasrividya.org/founder.php> (26.04.2013).

Brahmavarchas Research Centre. 2013. *Scientific Spirituality*. Online im Internet: URL: <http://scientificspirituality.awgp.org/BrahmavarchasResearchCentre/> (26.04.2013).

Bretz, Sukadev. 2011. *Was ist die Bedeutung des Mantras Yadaksharam Paribhrashtam*. Online im Internet: URL: <http://mein.yoga-vidya.de/forum/topics/was-ist-die-bedeutung-des-mantras-yadaksharam-paribhrashtam> (22.03.2014).

Deutsche Gesellschaft für Homa-Therapie e.V. 2013. *Agnihotra*. Online im Internet: URL: <http://www.homatherapie.de> (26.04.2013).

- Dev Sanskriti Vishwavidyalaya. 2013. *Courses offered*. Online im Internet: URL: <http://www.dsvv.ac.in/admission/courses-offered/> (26.04.2013).
- Ekata Trust Charitable Organisation. 2013. *About Us*. Online im Internet: URL: <http://www.ekatatrust.org/about-us> (26.04.2013).
- o. A. o. J. *Mantras, Ślokas und Stotras (in der Reihenfolge der CD von Sukhadeva Bretz)*. Online im Internet: URL: http://api.ning.com/files/Exinrk58A-8YJr2N1IX4gOlPE7LNz-KIPb8UHPodYuJ5s2SLQK4Sz-nQcObCh9l-n9BL54rLpRqlRHY-Bssj03pgLtsXaR*o/Mantra_ShlokasundStotraswissenschaftlicheTranskription.pdf (22.03.2014).
- Ramachander, P. R. o. J. *Aditya Ashtakam*. Online im Internet: URL: <http://www.scribd.com/doc/61121345/Grahas> (22.03.2014).
- Verlag Horst Heigl. 2013. *Agnihotra-Zeiten (Sonnenauf- und Sonnenuntergang)*. Online im Internet: URL: <http://www.heigl-verlag.de/agnitimer.html> (26.04.2013).
- Yoga Vidya e.V. 1998-2012a. *Der Verein Yoga Vidya*. Online im Internet: URL: <http://www.yoga-vidya.de/netzwerk/yogavidyao/der-verein.html> (26.04.2013).
- Yoga Vidya e.V. 1998-2012b. *Die Geschichte des Yoga Vidya e.V.* Online im Internet: URL: <http://www.yoga-vidya.de/netzwerk/yogavidyao/geschichte.html> (26.04.2013).
- Yoga Vidya e.V. 1998-2012c. *Sītārām Kube*. Online im Internet: URL: <https://www.yoga-vidya.de/seminare/leiter/sitaram-kube.html> (26.04.2013).
- Yoga Vidya e.V. 1998-2012d. *Sukadev Bretz*. Online im Internet: URL: <http://www.yoga-vidya.de/center/haus-bad-meinberg/yoga/tradition/sukadev-bretz.html> (26.04.2013).
- Yoga Vidya e.V. 1998-2012e. *Swami Sivananda*. Online im Internet: URL: <http://www.yoga-vidya.de/center/haus-bad-meinberg/yoga/tradition/swami-sivananda.html> (26.04.2013).
- Yoga Vidya e.V. 1998-2012f. *Swami Vishnu-Devananda*. Online im Internet: URL: <http://www.yoga-vidya.de/center/haus-bad-meinberg/yoga/tradition/swami-vishnu-devananda.html> (26.04.2013).
- Yoga Vidya e.V. 1998-2012g. *Yoga Vidya und die Yoga Vidya Tradition*. Online im Internet: URL: <http://www.yoga-vidya.de/gemeinschaft/unsere-tradition.html> (26.04.2013).
- Yoga Vidya e.V. 2013. *Sukadev Volker Bretz*. Online im Internet: URL: http://wiki.yoga-vidya.de/Sukadev_Volker_Bretz (26.04.2013).