

Viṣṇuitische Heiligtümer und Feste im Kathmandu-Tal/Nepal

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
Universität Heidelberg

Vorgelegt am 01. Juni 2007 von Kathleen Gögge

Erstgutachter: Prof. Axel Michaels, Klassische Indologie, SAI
Zweitgutachter: Apl. Prof. Ute Hüsken, Klassische Indologie, SAI

Inhaltverzeichnis

Verzeichnis der Abbildungen	v
Verzeichnis der Karten	viii
Verzeichnis der Tabellen	ix
Vorwort	1
Danksagung	8
Abkürzungen	10
1. Einleitung	11
1.1. Geschichte Nepals	11
1.2. Das viṣṇuitische Pantheon	17
2. Die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer des Kathmandu-Tals	28
2.1. Einleitung	28
2.1.1. Die Errichtung der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer nach Inschriften und Chroniken	28
2.1.2. Die Identifikation der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer	33
2.1.3. Die Anordnung der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer in einem <i>maṇḍala</i> ..	39
2.1.4. Die Übernahme von Kultstätten aus vorhinduistischer Zeit	42
2.1.5. Topographie	43
2.2. Der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel	46
2.2.1. Der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel in der purāṇischen Literatur Nepals	47
2.2.2. Beschreibung des Cāṃgunārāyaṇa-Tempelkomplexes	52
2.2.3. Renovierungsmaßnahmen und Stiftungen	60
2.2.4. Organisation und Ritualhandlungen	70
2.2.5. Resümee	79
2.3. Das Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtum	82
2.3.1. Beschreibung des Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtums	82
2.3.2. Ursprungsmythen	84
2.3.3. Organisation und Ritualhandlungen	87
2.3.4. Resümee	89
2.4. Der Śikhara- oder Ṣeśanārāyaṇa-Tempel	90
2.4.1. Der Standort in den Chroniken und in der purāṇischen Literatur Nepals	90
2.4.2. Historischer Hintergrund	92
2.4.3. Beschreibung des Śikharanārāyaṇa-Tempelkomplexes	93
2.4.4. Organisation und Ritualhandlungen	98
2.4.5. Resümee	100
2.5. Der Icaṃgunārāyaṇa-Tempel	102
2.5.1. Der Icaṃgunārāyaṇa-Tempel in den Chroniken	102
2.5.2. Beschreibung des Icaṃgunārāyaṇa-Tempels	105
2.5.3. Resümee	108
3. Die Jalaśayananārāyaṇa-Heiligtümer	109
3.1. Einleitung	109
3.2. Der Būdhānilakanṭha Jalaśayananārāyaṇa	112
3.2.1. Herleitung des Namens	112

3.2.2.	Der Standort in der purāṇischen Literatur Nepals	114
3.2.3.	Der Būdhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa in den Chroniken	118
3.2.4.	Historischer Hintergrund	119
3.2.5.	Das Besuchsverbot für die Könige	122
3.2.6.	Die Herkunft des Steines der Statue	124
3.2.7.	Ikonographie	126
3.2.8.	Organisation und Priester	133
3.2.9.	Renovierungsarbeiten und Neuerrichtungen	136
3.2.10.	Ritualhandlungen	137
3.2.11.	Resümee	138
3.3.	Der Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa	140
3.3.1.	Standort	141
3.3.2.	Historischer Hintergrund	143
3.3.3.	Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa und Gosāikuṇḍa	145
3.3.4.	Ikonographie	153
3.3.5.	Priester	156
3.3.6.	Resümee	157
3.4.	Der Jalaśayananārāyaṇa im Hanumān Dhokā-Königspalast	159
4.	Kṛṣṇa	162
4.1.	Die Entstehung des Kṛṣṇaismus in Indien und seine Entwicklung im Kathmandu-Tal	162
4.1.1.	Kṛṣṇaismus in Indien	162
4.1.2.	Der Einfluß der ins Kathmandu-Tal eingewanderten Brahmanen	165
4.1.3.	Kṛṣṇa-Verehrung in der Licchavi- und Ṭhakurī-Zeit	170
4.1.4.	Kṛṣṇa-Verehrung in der Malla-Zeit	175
4.2.	Kṛṣṇa-Tempel im Kathmandu-Tal	183
4.2.1.	Kṛṣṇa-Tempel in Patan	183
4.2.2.	Kṛṣṇa-Tempel in Kathmandu und Bhaktapur	198
4.3.	Neuere Entwicklungen	205
4.4.	Resümee	210
5.	Jagannātha	212
5.1.	Der Jagannātha-Tempel in Purī	212
5.2.	Pilgerfahrten der Malla-Könige nach Purī	215
5.3.	Jagannātha-Tempel im Kathmandu-Tal	221
5.4.	Resümee	233
5.5.	Exkurs	235
6.	Rāma	238
6.1.	Rāmaismus im Kathmandu-Tal	239
6.1.1.	Rāma-Verehrung in der Licchavi- und Ṭhakurī-Zeit	239
6.1.2.	Rāma-Verehrung von der Malla-Zeit bis ins 19. Jahrhundert	242
6.2.	Rāma-Tempel in Kathmandu	244
6.3.	Rāma-Tempel in Bhaktapur	260
6.4.	Resümee	267
7.	Feste	271
7.1.	Die Cāṃgunārāyaṇakalaśa-Prozessionen	274
7.1.1.	Die Prozession am zwölften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Śrāvaṇa	274

7.1.2.	Die Prozession am Vollmondtag des Monats Pauṣa	282
7.1.3.	Resümee	284
7.2.	Die Narasiṃha-Prozession	287
7.2.1.	Organisation	287
7.2.2.	Teilnehmer	289
7.2.3.	Ablauf	290
7.2.4.	Die Narasiṃha-Prozessionen in Kathmandu und Sankhu	294
7.2.5.	Resümee	296
7.3.	Kṛṣṇajanmāṣṭamī	298
7.3.1.	Kṛṣṇajanmāṣṭamī am Bālagopāla-Tempel in Patan	299
7.3.2.	Wagenprozessionen	300
7.3.3.	Resümee	302
7.4.	Kṛṣṇapūjā	304
7.4.1.	Historischer Hintergrund	304
7.4.2.	Organisation	305
7.4.3.	Ablauf	306
7.4.4.	Resümee	309
7.5.	Haribodhinīekādaśī	311
7.5.1.	Gelübde an den <i>ekādaśī</i> -Tagen	311
7.5.2.	Haribodhinīekādaśī im Kathmandu-Tal	312
7.5.3.	Resümee	314
7.6.	Die Tänze im Monat Kārttika	317
7.6.1.	Historischer Hintergrund	317
7.6.2.	Ablauf	318
7.6.3.	Organisation und Akteure	320
7.6.4.	Resümee	321
7.7.	Das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde	323
7.7.1.	Historischer Hintergrund und Beschreibung des Geländes am Śālinadī- Fluß	324
7.7.2.	Teilnahmebestimmungen und –gründe	325
7.7.3.	Das Svasthānī-Gelübde	326
7.7.4.	Organisation	328
7.7.5.	Priester, Helfer und Musiker	330
7.7.6.	Reinheitsgebote	331
7.7.7.	Tagesablauf	332
7.7.8.	Prozessionen zu verschiedenen Heiligtümern im Kathmandu-Tal	342
7.7.9.	Aśvamedhayajña	350
7.7.10.	Das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde in Bhaktapur	353
7.7.11.	Resümee	357
8.	Zusammenfassung	360
	Bibliographie	369
	Glossar	389

Verzeichnis der Abbildungen

		Seite
Abb. 1:	Viṣṇu, der auf seiner rechten Seite von Lakṣmī und auf der linken von Garuḍa flankiert wird, ca. 9. Jh. n. Chr., Innenhof Cāṃgunārāyaṇa-Tempel.	18
Abb. 2:	Garuḍāsana Viṣṇu, ca. 7.-8. Jahrhundert, Innenhof Cāṃgunārāyaṇa-Tempel.	19
Abb. 3:	Caturmūrti Viṣṇu, ca. 15. Jh. n. Chr., Maligaon/Kathmandu.	20
Abb. 4:	Matsya Avatāra, 20. Jh., Triveṇīghāṭ/Panauti.	21
Abb. 5:	Varāha, 6. Jh. n. Chr., Dhūṃvārāhīsthān/Kathmandu.	22
Abb. 6:	Narasimha, 13./14. Jh. n. Chr., Innenhof Cāṃgunārāyaṇa-Tempel.	23
Abb. 7:	Narasimha, 1698 n. Chr., am Eingang zum Königspalast von Bhaktapur.	23
Abb. 8:	Viṣṇu Vikrānta, 7./8. Jh. n. Chr., Innenhof Cāṃgunārāyaṇa-Tempel.	24
Abb. 9:	Viśvarūpa, ca. 7./8. Jh. n. Chr., Innenhof Cāṃgunārāyaṇa-Tempel.	25
Abb. 10:	Harihara, ca. 2./3. (?) Jh. n. Chr., Saugah/Patan.	26
Abb. 11:	Hanumān-Statue, 1672 n. Chr., am Eingang zum alten Königspalast von Kathmandu.	27
Abb. 12:	Hanumān-Statue, 17. Jh. n. Chr., am Eingang zum Königspalast von Patan.	27
Abb. 13:	Hariharihivāhana Lokeśvara, 1811 n. Chr., im Kvabāhā in Patan.	51
Abb. 14:	Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, Nordansicht.	53
Abb. 15:	Garuḍa-Statue, 6./7. Jh. n. Chr., vor dem Haupteingang des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels.	58
Abb. 16:	Der Aufgang zum Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtum.	83
Abb. 17:	Die Höhle, in der Viśaṅkhunārāyaṇa anikonisch in einem Stein verehrt wird.	83
Abb. 18:	Der Śikharaṇārāyaṇa-Tempel.	94
Abb. 19:	Der unterhalb des Śikharaṇārāyaṇa-Tempels gelegene Vāsukikuṇḍa.	94
Abb. 20:	Der Icaṃgunārāyaṇa-Tempel, Ostansicht.	106
Abb. 21:	Viṣṇu-Statue am Eingang zum Innenhof des Icaṃgunārāyaṇa-Tempels.	106
Abb. 22:	Die Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa-Statue aus dem 7. Jh. n. Chr. in einem Wasserbecken in Budhanīlkantha.	127
Abb. 23:	Kopfansicht der Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa-Statue.	128
Abb. 24:	Detailaufnahme des strittigen runden Gegenstandes in der linken unteren Hand der Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa-Statue.	128
Abb. 25:	Nārāyaṇa-Statue im Ādinārāyaṇa-Tempel in Thankot.	132
Abb. 26:	Die Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa-Statue aus dem 7. Jh. n. Chr. in einem Wasserbecken in Balaju/Kathmandu.	153

Abb. 27:	Veṇudhara, 17. Jh. n. Chr., Navālitvāḥ/ Deopatan.	178
Abb. 28:	Kṛṣṇalīlā-Gemälde im National Bronze Art Museum in Patan.	181
Abb. 29:	Der Bālagopāla-Tempel in Patan von 1637 n. Chr., Ostansicht.	185
Abb. 30:	Bālakṛṣṇa-Schrein in einem Innenhof des Nāgabāhā/Patan. Die Statue stammt aus dem 17./18. Jh. n. Chr.	197
Abb. 31:	Kṛṣṇa-Schrein von 1899 n. Chr. im Lakṣmīnārāyaṇa-Kṛṣṇa-Tempel in Nugaḥ/ Patan.	197
Abb. 32:	Achteckiger Rādha-Kṛṣṇa-Tempel aus dem 20. Jahrhundert, Bhagavateśvaraghāt/Kathmandu, zwischen Thāpāthali und Ṭeku.	203
Abb. 33:	Jagannātha-Tempel um 1800 n. Chr. am Central Jail in Kathmandu, Nordostansicht.	225
Abb. 34:	Jagannātha-Tempel von 1792 n. Chr. in Ṭeku/Kathmandu, Ostansicht.	228
Abb. 35:	Statuen von Jagannātha und Subhadrā im Bhaktapur Wood Museum.	231
Abb. 36:	Die Jagannātha-Wagenprozession der International Society for Krishna Consciousness (ISCON) am Vollmondtag im Monat Āṣāḍha von Budhanilkantha in die Altstadt von Kathmandu.	232
Abb. 37:	Die von Pratāpamalla 1673 n. Chr. gestiftete Narasiṃha-Statue im Königspalast Hanumān Ḍhokā in Kathmandu.	236
Abb. 38:	Rāma- bzw. Rāmacandra-Tempel im nördlichen Innenhof am Rāmaghāt/Deopatan, Westansicht.	249
Abb. 39:	Die im Rāma- bzw. Rāmacandra-Tempel am Rāmaghāt/Deopatan als Rāma, Kuśa und Lava verehrten Statuen von Viṣṇugupta (633-641 n. Chr.) und seinen beiden Söhnen.	249
Abb. 40:	Rāmacandra-Tempel von 1871 n. Chr. in Battīspatalī/Kathmandu, Südostansicht.	255
Abb. 41:	Rāmacandra-Tempel von 1864 n. Chr. in Jaisīdevala/Kathmandu, Ostansicht.	259
Abb. 42:	Rāma-Tempel von 1927 n. Chr. am Rāmaghāt/Bhaktapur, Südwestansicht.	261
Abb. 43:	Rāma-Tempel von 1932 n. Chr. am Hanumānghāt/Bhaktapur, Nordostansicht.	264
Abb. 44:	Cāṃgunārāyaṇakalaśa-Prozession am 27. August 2004. Verehrung der Gottheiten in den silbernen Wasserkrügen durch die Einwohnern von Mulpanī, einem Dorf auf der Route der Cāṃgunārāyaṇakalaśa-Prozession nach Kathmandu.	279
Abb. 45:	Cāṃgunārāyaṇakalaśa-Prozession am 27. August 2004. Kṛṣṇadharānanda Rājopādhyāya, einer der Priester des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels, bei der <i>pañcopacārapūjā</i> (eine <i>pūjā</i> mit fünf Respekterweisungen) in einem ehemaligen Rasthaus für Pilger am Rānī Pokharī im Stadtteil Jamal/Kathmandu.	280
Abb. 46:	Narasiṃha-Prozession in Patan: Lakṣmī, Narasiṃha und Sarasvatī (von links) vor Beginn der Prozession durch Patan am Haus von Bijñādhara Śarmā in Gābāhā/ Patan.	291
Abb. 47:	Kṛṣṇajanmāṣṭamī am Bālagopāla-Tempel auf dem Darbār-Platz in Patan.	300

Abb. 48:	Kṛṣṇapūjā in Patan: In einer Prozession werden 205 Kṛṣṇa-Statuen und –Tempel in Patan aufgesucht und verehrt.	308
Abb. 49:	Kṛṣṇapūjā in Patan: Eine Bālagopāla-Statue im Kvabāhā.	308
Abb. 50:	Mādhavanārāyaṇa-Gelübde in Sankhu: Während die Mādhavanārāyaṇa-Statue für die anschließende <i>pūjā</i> von den Mitgliedern der Sāvā-Gruppe vorbereitet wird, nehmen die Teilnehmer am Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes im kalten Wasser des Śālinadī-Flusses ein rituelles Bad.	335
Abb. 51:	Mādhavanārāyaṇa-Gelübde in Sankhu: Das Foto zeigt die im Monat Māgha am Ufer des Śālinadī-Flusses stattfindende Mādhavanārāyaṇapūjā.	335
Abb. 52:	Mādhavanārāyaṇa-Gelübde in Sankhu: Das Schmücken eines <i>sahasradhārā</i> -Krugens.	339
Abb. 53:	Mādhavanārāyaṇa-Gelübde in Sankhu: Am siebenten Tag der dunklen Mondhälfte im Monat Māgha legen einige der männlichen Teilnehmer am Mādhavanārāyaṇavrata die gesamte Strecke der Prozessionsroute durch Sankhu auf dem Boden rollend zurück.	340
Abb. 54:	Die vierarmige Viṣṇu-Statue aus dem 17. (?) Jh. n. Chr. am Hanumānghāṭ in Bhaktapur, die während des Mādhavanārāyaṇagelübdes als Mādhavanārāyaṇa verehrt wird.	354

Die Fotos der Abbildungen 3, 5, 17, 20, 21, 25, 33, 34, 35, 37, 38, 40, 42 und 54 wurden von Ajaya Rai aufgenommen, die Fotos 7, 11 und 12 von Karin Schäuble. Alle anderen Fotos stammen von der Autorin selbst.

Abbildung 29 ist entnommen aus: Niels Gutschow (2006), *Benares. The Sacred Landscape of Vārāṇasī*. Stuttgart and London: Edition Axel Menges, S. 182.

Verzeichnis der Karten

		Seite
Karte 1:	Das Kathmandu-Tal mit den heutigen Vier-Nārāyaṇa-Tempeln Cāṃgu-, Viśaṅkhu-, Śikhara- und Icaṃgunārāyaṇa sowie dem Heiligtum von Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa und dem Heiligtum in Haṃsagrha, dessen Standort nur vermutet werden kann.	33
Karte 2:	Die <i>cār dhām</i> , die vier heiligsten Wallfahrtsorte Indiens.	216
Karte 3:	Der Verlauf der Prozession zu Rāmnavamī in Bhaktapur, bei der neunzehn Statuen und Bildnisse von Rāma, Rāma mit Sītā sowie Hanumān aufgesucht werden.	266
Karte 4:	Die Route der Cāṃgunārāyaṇakalaśa-Prozession.	279
Karte 5:	Die Route der Narasiṃha-Prozession in Patan entlang der Hauptprozessionsstraße.	289
Karte 6:	Der Verlauf der Kṛṣṇapūjā in Patan, bei der 205 Kṛṣṇa-Statuen und –Tempel aufgesucht und verehrt werden.	306
Karte 7:	Pilgerfahrt zu den Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern zu Haribodhinīekādaśī im Kathmandu-Tal. Die Karte zeigt den ungefähren Verlauf der Route, die von den Pilgern zu Fuß gegangen wird.	313
Karte 8:	Die acht Stadtteile von Sankhu.	329
Karte 9:	Die tägliche Prozession der Teilnehmer des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes durch Sankhu.	337
Karte 10:	Die Karte zeigt die vermuteten Routen, die von den Teilnehmern der Prozessionen während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes zu den Tempeln Khaḍga Yoginī, Paśupatinātha, Śikharanārāyaṇa, Indreśvara Mahādeva und zu Cāṃgunārāyaṇa zu Fuß zurückgelegt werden.	343
Karte 11:	Der Verlauf der Prozession am letzten Tag des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes in Bhaktapur.	356

Alle Karten wurden von Niels Gutschow gezeichnet, außer Karte 8, die aus B.G. Shrestha (2002), *The Ritual Composition of Sankhu. The Socio-Religious Anthropology of a Newar Town in Nepal*. Den Haag: CIP DATA KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, S. 63 entnommen wurde.

Verzeichnis der Tabellen

	Seite
Tab. 1. Übersicht der Vier-Nārāyaṇa-Tempel in den Chroniken.	32
Tab. 2. Stiftungen an den Cāṃḡunārāyaṇa-Tempel sowie Rituale und Renovierungsmaßnahmen.	61-64
Tab. 3. Das Programm der Tänze im Monat Kārttika 2004 n. Chr.	318
Tab. 4. Prozessionen während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes.	342

Vorwort

Gegenstand dieser Arbeit sind die viṣṇuitischen Heiligtümer und Feste im Kathmandu-Tal. Es geht vor allem um die historischen Hintergründe der Errichtung von viṣṇuitischen Heiligtümern und der Einführung neuer Kulte. Die Anzahl der bereits erschienenen Abhandlungen darf nicht zu der Annahme verleiten, daß der Viṣṇuismus im Kathmandu-Tal bereits erschöpfend untersucht ist. Im Gegenteil, die bisherigen Publikationen sind entweder sehr knapp gehaltene Darstellungen in Form von Aufsätzen oder Unterkapiteln in den verschiedenen unten aufgeführten Veröffentlichungen oder konzentrieren sich auf bestimmte Aspekte, wie Architektur und Ikonographie. Daneben existieren verschiedene Abhandlungen, in denen das Hauptaugenmerk auf einem ausgewählten Heiligtum liegt, welches unter mythologischen, historischen, architektonischen und ikonographischen Aspekten untersucht wird, und die dort durchgeführten Ritualhandlungen und Feste beschrieben werden.

Eine Studie, die den Fokus erweitert und den historischen und politischen Kontext, vor dem neue Kulte auftraten und sich entwickelten, in ihre Untersuchung mit einbezieht, fehlte bisher. In diesem Zusammenhang bin ich besonders der Frage nach der Bedeutung der königlichen Patronage für die Ausbreitung des Viṣṇuismus nachgegangen, womit auch die Frage nach der Herrschaftslegitimation durch viṣṇuitische Kulte zusammenhängt. Daneben habe ich untersucht, ob, und wenn ja, von welchen Bevölkerungsschichten Viṣṇu, Kṛṣṇa, Rāma und Jagannātha verehrt wurden und werden. Bei den Heiligtümern aus der Licchavi-Zeit stehen ihre Geschichte und die mit diesen Heiligtümern oder deren Standorten assoziierten Mythen im Vordergrund. Außerdem gehe ich der Frage nach eventuellen synkretistischen Tendenzen sowie Sonderformen des nepalischen Viṣṇuismus nach.

Zum Thema Viṣṇuismus in Nepal liegen bereits eine Anzahl von Publikationen vor. Der folgende Überblick gibt den Stand der Forschung wieder.

Eine Einführung in die Geschichte des Viṣṇuismus im Kathmandu-Tal publizierte Lienhard 1991 in seinen Aufsatz „Zur Frühgeschichte des Viṣṇuismus in Nepal“. Darin stellt er verschiedene in der Licchavi-Zeit errichtete viṣṇuitische Heiligtümer vor und geht besonders auf die Verbindung von Viṣṇuismus und Königsherrschaft ein. 1992

veröffentlichte Lienhard den Aufsatz „Kṛṣṇaism in Nepal“, in welchem er die im 16./17. Jahrhundert im Kathmandu-Tal einsetzende Kṛṣṇa-Religiosität und ihre königlichen Förderer behandelt. Seine 1995 erschienene Monographie *The Divine Play of Lord Krishna. A Krishnalīlā Painting from Nepal* ist eine Untersuchung zu einem Kṛṣṇalīlā-Gemälde aus dem 17. Jahrhundert aus Patan. Die Einleitung enthält eine kurze Einführung in den Viṣṇuismus der Licchavi-Zeit, Ausführungen zum Konzept Viṣṇuismus und Königsherrschaft, eine Einführung in den Kṛṣṇaismus in Nepal – weitestgehend eine Wiedergabe des Aufsatzes „Kṛṣṇaism in Nepal“ sowie eine kurze Darstellung des Bālagopāla-Tempels auf dem Darbār-Platz in Patan und die dort stattfindenden Feste. Eine Einführung in den Viṣṇuismus und die im Kathmandu-Tal ab der Licchavi-Zeit verehrten Erscheinungsformen von Viṣṇu gibt Slusser im ersten Band ihrer 1982 erschienenen Abhandlung *Nepal Mandala* auf den Seiten 239-258.

Die erste umfassende monographische Abhandlung über Viṣṇuismus im Kathmandu-Tal ist die von Pal 1970 erschienene Publikation *Vaiṣṇava Iconology in Nepal*, die als Standardwerk angesehen werden kann; sie stellt den Viṣṇuismus im Kathmandu-Tal sowohl aus historischer als auch aus kunsthistorischer Perspektive dar. Das Hauptaugenmerk liegt auf der ikonographischen Untersuchung Viṣṇus und seiner Erscheinungsformen. Eine weitere Monographie über viṣṇuitische Ikonographie wurde im Jahre V.S. 2062 (2005/06 n. Chr.) unter dem Titel *Kāṭhmāṇḍau upatyakākā viṣṇuvibhava mūrti ra citraharū* von Paudyāl veröffentlicht. Der Hauptakzent liegt auf der ikonographischen Untersuchung von – thematisch in Kapiteln geordneten – bildlichen Zeugnissen. Diese Publikation enthält auch ein Kapitel, in welchem kurz verschiedene viṣṇuitische Feste behandelt werden, sowie ein Kapitel mit bereits anderenorts veröffentlichten und für diese Abhandlung relevanten Inschriften.

Die 2001 von Jurami verfaßte Dissertation *Architecture et iconographie des temples de Viṣṇu dans la Vallée de Kāṭhmāṇḍu, Népal* setzt sich im ersten Teil mit der Architektur und Ikonographie von viṣṇuitischen Tempeln im Kathmandu-Tal auseinander. Der zweite Teil enthält eine Aufstellung von 188 viṣṇuitischen Tempeln im Kathmandu-Tal, die aus der 1975 erschienenen Publikation *Kathmandu Valley. The Preservation of Physical Environment and Cultural Heritage* von His Majesty's Government of Nepal übernommen und mit einigen zusätzlichen Anmerkungen ergänzt wurde.

Darstellungen zur Ikonographie viṣṇuitischer Statuen finden sich in den von Bangdel veröffentlichten Abhandlungen *The Early Sculptures of Nepal* von 1982 auf den Seiten 42-75 und *Inventory of Stone Sculptures of the Kathmandu Valley* von 1995 auf den Seiten 49-57, wobei er in der Datierung der Statuen oft erheblich von Pals Datierungen in *Vaiṣṇava Iconology in Nepal* abweicht. Eine ausführlichere Darstellung dieses Themas hat Pal im dritten Kapitel der 1974 erschienenen Publikation *The Arts of Nepal. Part I: Sculpture* veröffentlicht.

Darüberhinaus liegen im Rahmen umfassender architektonischer und ikonographischer Abhandlungen auch Untersuchungen zu viṣṇuitischen Heiligtümern vor. Dazu gehört der Abschnitt auf den Seiten 12-14 über den Cārnārāyaṇa- und den Svathanārāyaṇa-Tempel in Patan in Gails Monographie *Tempel in Nepal (Band I)* sowie der Abschnitt auf den Seiten 26-42 über den Cāṃṅunārāyaṇa-Tempel und verschiedene viṣṇuitische Tempel in Patan in *Tempel in Nepal (Band II)*, ebenfalls von Gail. In den Publikationen von Bernier *The Temples of Nepal* von 1970 und *The Nepalese Pagode* von 1979 werden in mehreren Kapiteln kurze, übersichtsartige Darstellungen verschiedener viṣṇuitische Heiligtümer im Kathmandu-Tal gegeben. Gleiches gilt für das von Hutt 1994 herausgegebene Werk *Nepal. A Guide to the Art and Architecture of the Kathmandu Valley*.

Neben diesen eher allgemein gehaltenen Veröffentlichungen zur Ikonographie stehen die beiden 1973 von Slusser und Vajrācārya veröffentlichten Aufsätzen „Some Nepalese Stone Sculptures. A Reappraisal within their Cultural and Historical Context“ sowie „Some Nepalese Stone Sculptures. Further Notes“. Im erstgenannten Text werden die historischen Hintergründe, die zur Errichtung von Jalaśayananārāyaṇa-Statuen in der Licchavi-Zeit führten, näher untersucht sowie die Ikonographie dieser Statuen. Gegenstand des zweiten Aufsatzes ist die im Rāmacandra-Tempel in Deopatan stehende Viṣṇu-Statue, die als Rāma verehrt wird. In einem 2003 erschienenen Aufsatz mit dem Titel: „L’iconographie du temple royal de Caṅgu Nārāyaṇa (Vallée de Kāṭhmāṅḍu)“ von Jurami wird die Ikonographie des Cāṃṅunārāyaṇa-Tempels und der auf dem Gelände dieses Tempelkomplexes stehenden Statuen und Reliefs detailliert dargestellt. Zur Ikonographie dieses Tempels veröffentlichte auch Khanāl 1981 einen Aufsatz mit dem Titel: „Cāṃṅuko-nepāla mūrtikalā“.

Folgende Monographien haben einen bestimmten viṣṇuitischen Tempel bzw. eine Gruppe von Viṣṇu-Tempeln zum Gegenstand: Zum Cāṃṅunārāyaṇa-Tempel erschienen zwei

Monographien: Die im Jahre V.S. 2040 (1989 n. Chr.) von Khanāl veröffentlichte Abhandlung *Cāṃḡunārāyaṇakā aitihāsika sāmāgrī* liefert eine sehr detaillierte Einführung in die Geschichte dieses Heiligtums und beschreibt kurz die dort durchgeführten Feste. Den Hauptteil dieser Abhandlung bildet die Veröffentlichung und Übersetzung (ins Nepālī) von Inschriften über Stiftungen, Reparaturen und Neuerrichtungen. Die andere Abhandlung publizierte Lidke 1996 unter dem Titel *Vishvarupa Mandir. A Study of Changu Narayana, Nepal's most ancient Temple*. Das Hauptgewicht liegt auf der Untersuchung der Architektur und Ikonographie des Cāṃḡunārāyaṇa-Tempels, denen, so Lidkes These, der Viśvarūpa-Symbolismus zugrunde liegt. Daneben enthält Lidkes Abhandlung Kapitel zur Mythologie dieses Heiligtums und den dort durchgeführten Festen. Koirālā veröffentlichte V.S. 2051 (1994 n. Chr.) die Publikation *Vaiṣṇava sampradāya ra nārāyaṇakā mandir*, in welcher die Mythen, die Geschichte und die Feste der Heiligtümer Cāṃḡunārāyaṇa, Būḍhānilakaṇṭha Jalaśayana nārāyaṇa und Śikharanārāyaṇa behandelt werden. Die Ausführungen zum Cāṃḡunārāyaṇa-Tempel sind nahezu wörtlich aus der oben angeführten Monographie von Khanāl übernommen. Das 1995 erschienene Werk *A Rāma Temple in 19th-Century Nepal. History and Architecture of the Rāmacandra Temple in Battīspatalī, Kathmandu* von Michaels (Hrsg.) befaßt sich mit dem Rāmacandra-Tempel in Battīspatalī in Kathmandu. Neben der architektonischen und ikonographischen Gestaltung dieses Tempels sowie den dort durchgeführten Ritualhandlungen liegt der Schwerpunkt auf dem historischen Hintergrund, vor dem dieses Heiligtum im 19. Jahrhundert errichtet wurde. Im Jahre V.S. 2062 (2005 n. Chr.) wurde von Ḍhakāl (Hrsg.) eine auf dieser Abhandlung aufbauende Folgestudie unter dem Titel *Battīspatalīsthita Śrīrāmacandramandirko itivṛtta* veröffentlicht. Sie enthält verschiedene Artikel zu den Entwicklungen der letzten Jahre an diesem Heiligtum sowie einen Nachdruck der von Michaels herausgegebenen, oben genannten Abhandlung zu diesem Tempel.

Die Auswahl an Literatur zu Festen im Kathmandu-Tal, die ausführliche Beschreibungen gibt und die einzelnen Feste nicht nur stichwortartig anführt, ist begrenzt. Es existieren eine Reihe von Publikationen, in denen eine Vielzahl von Festen kurz aufgeführt werden, darunter auch viṣṇuitische Feste. Die 1971 erschienene Abhandlung *The Festivals of Nepal* von Anderson gibt sowohl den Ablauf als auch den mythologischen Hintergrund verschiedener Feste wieder, verzichtet jedoch auf Quellenangaben. Eine ausführlichere wissenschaftliche Abhandlung zu Festen im Kathmandu-Tal ist im Jahre V.S. 2060

(2003/04 n. Chr.) mit dem Titel: *Nepālakā cāḍparva* von H. Joṣī erschienen. Neben dem Ablauf wird hier auch besonders der mythologische Hintergrund des jeweiligen Festes dargestellt.

Eine Untersuchung zur hinduistischen Version des Mythos der Trockenlegung des Kathmandu-Tals durch Kṛṣṇa ist die 1987 von Brinkhaus publizierte Abhandlung *The Pradyumna-Prabhāvatī Legend in Nepal. A Study of the Hindu Myth of the draining of the Nepal Valley*.

Die Untersuchungen zu dieser Arbeit erstreckten sich auf die Zeit vom Frühjahr 2004 bis Herbst 2005, in der ich mich im Rahmen eines Forschungsaufenthalts im Kathmandu-Tal aufgehalten habe. Am Beginn der Untersuchung stand die Sichtung der vorhandenen Literatur. Zur Beschaffung weiterer Informationen suchte ich während meines Forschungsaufenthalts nach und nach über einhundert viṣṇuitische Heiligtümer auf. Dabei führte ich wiederholt mit Priestern, Tempeldienern, Mitgliedern der an den Tempeln ansässigen *guthīs* und Komitees, die an der Organisation der Heiligtümer und den dort stattfindenden Ritualhandlungen und Festen beteiligt sind sowie mit Tempelmusikern und Anwohnern sowohl offene Gespräche als auch narrative Interviews. Für die narrativen Interviews verwendete ich einen auf den jeweiligen Interviewpartner ausgerichteten Fragebogen. Bei den Festen führte ich eine teilnehmende Beobachtung durch und entweder direkt im Anschluß an diese oder zu einem späteren Zeitpunkt halbstrukturierte oder narrative Interviews mit ausgewählten Beteiligten und Organisatoren. Im Fall des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes habe ich die Teilnehmer/innen während ihres dazu einmonatigen Aufenthaltes in Sankhu interviewt, da sie aus verschiedenen Orten im Kathmandu-Tal stammten. Während meines Forschungsaufenthaltes habe ich Kontakte zu lokalen Gelehrten und Ritualspezialisten unterhalten. Bei den wiederholten Treffen wurden in offenen Gesprächen und halbstrukturierten Interviews vor allem Fragen zur historischen Entwicklung verschiedener viṣṇuischer Heiligtümer und Kulte sowie zu Ritualhandlungen erörtert. Die Gespräche und Interviews fanden auf Nepālī, Nevārī und teilweise auch auf Englisch statt.

Nach der Auswertung der durch Gespräche, Interviews und teilnehmender Beobachtung gewonnenen Informationen wählte ich eine begrenzte Anzahl von Heiligtümern aus, die ich in der Folgezeit intensiv untersuchte. Die in der vorliegenden

Arbeit berücksichtigten Heiligtümer habe ich nach folgenden Kriterien ausgewählt, wobei ein Heiligtum nicht alle drei Kriterien erfüllen mußte:

- a) inwieweit das jeweilige Heiligtum für einen bestimmten Kult repräsentativ ist und/oder seine Ausbreitung dokumentiert,
- b) nach dem Vorhandensein historischen Materials in Form von Inschriften und Erwähnungen in lokalen Chroniken und
- c) nach dem Vorhandensein von Mythen, die mit dem Heiligtum oder seinem Standort assoziiert werden.

Neben dem aus der Feldforschung gewonnenen Material habe ich publizierte Inschriften sowie lokale Chroniken mit verwertbaren Informationen herangezogen. Von den lokalen Chroniken, die neben historischen Material auch zahlreiche Mythen enthalten, habe ich folgende herangezogen: Die im 14. Jahrhundert fertiggestellte *Gopālarājavamśāvalī*, welche in korruptem Sanskrit und Nevārī verfaßt ist, sowie die im 19. Jahrhundert verfaßten Chroniken *Bhāṣāvamśāvalī*, *Rājavamśāvalī* und *Rājabhogavamśāvalī*, weiterhin die 1970 von Hasrat auf Englisch herausgegebene Padmagiri-Chronik und die Wright-Chronik, eine ursprünglich in Nevārī verfaßte Chronik, die in einer englischen Übersetzung 1877 von Wright herausgegeben wurde und die nepalische Geschichte, besonders die der nepalischen Frühzeit, vielfach aus buddhistischer Sicht präsentiert. Daneben habe ich vereinzelt bereits publizierte Thyāsaphus herangezogen, leprelloartig gefaltete Manuskripte, die an den Königshöfen als Tagebücher geführt wurden und ebenfalls historisches Material enthalten. Von der purānischen Literatur Nepals habe ich das *Nepālamāhātmya* und das *Himavatkhanda* berücksichtigt. Erstgenanntes ist dem *Himavatkhanda* zugeordnet, welches wiederum dem *Skandapurāṇa* zugerechnet wird.

Die vorliegende Arbeit erhebt keinen Anspruch auf eine Gesamtdarstellung, sondern konzentriert sich auf die Untersuchung der wichtigsten Phasen des Viṣṇuismus im Kathmandu-Tal. Auf die Beschreibung von Ritualhandlungen, wie den in den Heiligtümern durchgeführten *pūjās* habe ich weitestgehend verzichtet, da ich als Ausländerin keinen Zutritt zu diesen Tempeln hatte und daher die dort stattfindenden Rituale nicht beobachten konnte. Ebenso bleiben in dieser Arbeit die häuslichen Rituale unberücksichtigt, da der Fokus meiner Untersuchung auf den Heiligtümern und Festen liegt.

Anmerkung zur Transliteration:

Die in der vorliegenden Arbeit verwendeten indigenen Termini aus dem Sanskrit, Nepālī und Nevārī werden im Text in lateinischer Schrift mit Diakritika transliteriert. Bei der Transliteration der Devanāgarī-Schrift für Nepālī folge ich dem von Turner eingeführten System (vgl. Turner 1931: xvi-ix). Die Transliteration der Nevārī-Devanāgarī richtet sich nach den von Gutschow/Kölver/Shresthacarya (1987: xi-xii) aufgestellten Prinzipien. Sanskrit-Termini und Götternamen sind in der in Wörterbüchern gängigen Form zitiert, dabei griff ich vor allem auf Monier-Williams (1899) zurück. Moderne Ortsnamen habe ich in der heute üblichen Schreibweise verwendet. Namen von Stadt- und Ortsteilen sowie Vierteln und Quartieren gebe ich, um Verwechslungen zu vermeiden, mit Diakritika wieder. Personennamen, Dynastien, Texttitel und Fachtermini aus nepalesischen und indischen Sprachen werden stets transliteriert aufgeführt, die beiden Letztgenannten gebe ich kursiv wieder. Namen von Flüssen und Heiligtümern erscheinen, soweit nicht anders vermerkt, in ihrer Sanskritform. Bei Autorennamen wurde die im jeweiligen Werk benutzte Schreibweise beibehalten.

Danksagung

Diese Arbeit hätte ohne die bereitwillige Hilfe und Unterstützung zahlreicher Personen nicht geschrieben werden können. Zunächst möchte ich Professor Axel Michaels danken, daß er mein Forschungsvorhaben von Anfang an unterstützt und diese Dissertationsschrift betreut hat. Seine zahlreichen Hinweise noch vor Beginn meiner Feldforschung, die fundierte und begründete Kritik am Manuskript und die Gespräche innerhalb und außerhalb des Doktorandenkolloquiums trugen maßgeblich zur Umsetzung des Themas und zum Gelingen meiner Arbeit bei. Ebenso danke ich meiner Zweitgutachterin Frau Professor Ute Hüsken für Anregungen und Verbesserungsvorschläge. Weiterhin möchte ich mich bei Professor Niels Gutschow bedanken, den ich während eines Workshops in Bhaktapur kennengelernt habe und der mir während meiner Feldforschung und danach in Heidelberg unzählige wertvolle Hinweise und Ratschläge gegeben hat. Er erklärte sich freundlicherweise bereit, die in dieser Arbeit verwendeten Karten zu zeichnen, wofür ihn mein besonderer Dank gilt.

Bei den zahlreichen Menschen, die mich bei meiner Forschungsarbeit in Nepal unterstützten und mir fachlich und freundschaftlich zur Seite standen, bedanke ich mich ganz besonders. Diejenigen, deren Hilfe und Kooperation meine Arbeit überhaupt erst ermöglichten, seien namentlich genannt: Für die Vermittlung zahlreicher Kontakte, Hilfe bei meiner Feldforschung und bei Interviews auf Nevārī, welches ich am Anfang meines Aufenthaltes noch nicht ausreichend beherrschte, danke ich Nūtan Śarmā. Śamṣer B. Nuchhen Pradhān danke ich für seine Geduld und seine unvergleichliche Art Nevārī zu unterrichten. Er half mir auch bei Interviews auf Nevārī und öffnete mir für meine Forschung viele Türen. Kedar Rāja Rājopādhyāya aus Lāskū Ḍhokā in Bhaktapur bin ich für das mir mitgeteilte, weitreichende ritualbezogene Wissen sowie seine Gastfreundschaft besonders verbunden. Govinda Ṭaṇḍan aus Battīspatalī in Kathmandu verdanke ich zahlreiche Kontakte zu viṣṇuitischen Gelehrten und unzählige Anregungen für meine Arbeit. Wertvolle Informationen über die Entwicklung des Viṣṇuismus im Kathmandu-Tal sowie Anregungen für meine Arbeit erhielt ich auch von Kāśīnātha Tamoṭ, den ich im Nepal-German Manuscript Preservation Project in Kathmandu kennenlernte.

Für die bereitwilligen Auskünfte über die Geschichte und Verwaltung verschiedener Heiligtümer, die an diesen durchgeführten Ritualhandlungen und Feste, sowie über lokale Mythen möchte ich folgenden Priestern danken: Cakradharānanda und

Kṛṣṇadharānanda Rājopādhyāya (Cāṃgunārāyaṇa-Tempel), Vāsudeva Śarmā (Icaṃgunārāyaṇa-Tempel), den Rājopādhyāya-Priestern am Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtum sowie den Mitgliedern des Śrī Viśaṅkhunārāyaṇa Sevā Sudhār Samiti, Sumānrāja Rājopādhyāya (Śikharaṇārāyaṇa-Tempel), Oṃ Purī Bābā Kiṭaṇa Bhaṇḍārī (Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa) und den Mitgliedern des Būḍhānīlakaṇṭha Sanātana Dharma Sevā Samāj, Vijaya und Viṣṇu Karmācārya (Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa) und Nārāyaṇa Prasāda Vakil (Jānakijīva- bzw. Hare Rāma Kuñja in Deopatan).

Mit seinem Wissen über die Kṛṣṇa-Tempel in Patan sowie über die in Patan stattfindenden religiösen Prozessionen war Sūryacandrānanda Śarmā aus Kisicok/Patan ein wertvoller Gesprächspartner für mich. Keśava Kṛṣṇa Śreṣṭha, der im Jahre 2005 Vorsitzender des Kārttika Nāc Prabandha Samiti war und mir die Hintergründe und den Ablauf der Tänze im Monat Kārttika in Patan erläuterte, gilt ebenfalls mein Dank.

Weiterhin möchte ich den Mitarbeitern des Nepal-German Manuscript Preservation Project in Kathmandu unter der Leitung von Dr. Dragomir Dimitrov danken, die mir beim Auffinden verschiedener Artikel und Bücher sowie bei der Bestellung von Microfilmen behilflich waren, und bei den Bibliothekaren im Department of Archaeology und den National Archives in Kathmandu.

Gesondert erwähnen möchte ich Professor Brinkhaus (Kiel), der mir freundlicherweise Kopien und Übersetzungen zweier von Jagatprakāśamalla verfaßten Lieder auf Maithilī zur Verfügung gestellt hat.

Meiner Familie und Hans-Joachim Böttges möchte ich für ihre bedingungslose Unterstützung und all ihre Ermutigungen danken. Mein besonderer Dank gilt dabei meinem Stiefvater Dr. Frieder Schäuble, auch für die Durchsicht des Manuskripts.

In besonderer Weise bin ich Ajaya Rai verbunden, der mir bei der Feldforschung assistierte. Mit seiner aufgeschlossenen und unkomplizierten Art ermöglichte er mir auch Zugang zu eher konservativ eingestellten Priestern und viṣṇuitischen Gelehrten.

Abkürzungsverzeichnis

Abb.	Abbildung
<i>BhV</i>	<i>Bhāṣāvamaṣśāvalī</i>
CPMDN	H.P. Shastri, <i>Catalogue of Palm-Leaf and Selected Paper Manuscripts belonging to the Durbar Library, Nepal</i> , 2 vols., Calcutta 1905 and 1916
Darb. Libr. Cat.	Darbar Library Catalogue
<i>DevM</i>	<i>Devamālā</i>
Fig.	Figur
<i>GaruḍaPur</i>	<i>Garuḍapurāṇa</i>
<i>GopV</i>	<i>Gopālarājavamaṣśāvalī</i>
<i>Hkh</i>	<i>Himavatkhanda</i>
<i>ibid.</i>	ibidem
Kap.	Kapitel
<i>KūrmaPur</i>	<i>Kūrmapurāṇa</i>
Lat.	Lateinisch
<i>Manu</i>	<i>Mānavadharmasāstra</i>
<i>Mbh</i>	<i>Mahābhārata</i>
M.S.	Mānadeva Saṃvat (M.S. 1 = 575 bzw. 576 n. Chr.)
Nep.	Nepālī
Nepal Govt. Museum Cat.	Nepal Government Museum Catalogue
Nepal Nat. Libr. Cat.	Nepal National Library Catalogue
Nev.	Nevārī
NGMPP	Nepal-German Manuscript Preservation Project
N.S.	Nepāla Saṃvat (N.S. 1, Kārttika śukla 1 = 20. Oktober 879 n. Chr.)
Or.	Oriyā
<i>PadmaPur</i>	<i>Padmapurāṇa</i>
<i>PaśPur</i>	<i>Paśupatiapurāṇa</i>
<i>RājBhV</i>	<i>Rājabhogavamaṣśāvalī</i>
<i>RājV</i>	<i>Rājavamaṣśāvalī</i>
S.	Seite
<i>ŚB</i>	<i>Śatapathabrāhmaṇa</i>
Skt.	Sanskrit
Ś.S.	Śāka Saṃvat (Ś.S. 1 = 78 bzw. 79 n. Chr.)
Tab.	Tabelle
Tel.	Telugu
Tib.	Tibetisch
<i>VālRām</i>	<i>Vālmikīrāmāyaṇa</i>
<i>VarāhaPur</i>	<i>Varāhapurāṇa</i>
<i>VāyuPur</i>	<i>Vāyupurāṇa</i>
<i>VdhPur</i>	<i>Viṣṇudharmottarapurāṇa</i>
vgl.	vergleiche
<i>ViPur</i>	<i>Viṣṇupurāṇa</i>
V.S.	Vikrama Saṃvat (V.S. 1 = 56 bzw. 57 v. Chr.)

Bei der Zitierweise von Textstellen:

()	Erläuterungen in Textstellen und Übersetzungen
[]	Ergänzungen in Textstellen und Übersetzungen
#	Nummer der Inschrift
1.1	Abschnitt.Vers
I:1	Band:Seite

1. Einleitung

1.1. Geschichte Nepals

Die Geschichte Nepals ist im wesentlichen die Geschichte des Kathmandu-Tals. Der heutige Staat Nepal bildete sich erst ab dem Ende des 18. Jahrhunderts heraus, als der Śāha-König Pṛthivī Nārāyaṇa das Kathmandu-Tal 1768/69 n. Chr. von Gorkha her eroberte und das Herrschaftsgebiet nach Osten und Westen ausdehnte. Deshalb schreibt etwa Lienhard:¹

Those who have anything to do with the history of Nepal do not generally include in the concept ‘Nepal’ the whole Kingdom, which consists of districts that differ greatly from each other – geographically, ethnically and linguistically. Instead, when they say ‘Nepal’ they mean the heart-land itself, the scene of its history, the Kathmandu Valley, or the Nepal Valley as it is frequently called.

Man teilt die Geschichte Nepals allgemein in sieben Perioden, die nach den jeweils herrschenden Dynastien benannt sind:²

1. Licchavi-Zeit (circa 300 - circa 879 n. Chr.)
2. Ṭhakurī-Zeit (circa 879 - 1200 n. Chr.)
3. frühe Malla-Zeit (1200 - 1482 n. Chr.)
4. späte Malla-Zeit (1482 - 1769 n. Chr.)
5. Śāha-Zeit (1769 - 1846 n. Chr., danach folgte ein Machtverlust von ungefähr einhundert Jahren während der Rāṇā-Herrschaft)
6. Rāṇā-Zeit (1846 – 1951 n. Chr., als die Macht von einer lokal ansässigen Familie usurpiert wurde)
7. Śāha-Zeit (1951 – 2008 n. Chr.)

¹ Lienhard 1995: 15.

² Nach Slusser I: 18.

Licchavi-Zeit

Aus der Frühzeit Nepals sind keine Inschriften bekannt. Verschiedene Chroniken geben Königslisten an, nach denen die Kirāta-Herrscher im Kathmandu-Tal die Dynastien der Gopāla und Mahiṣapāla (Kuh- und Büffelzüchter) verdrängten und später von den Licchavi-Herrschern unterworfen wurden.³ Die Licchavi-Herrscher nahmen für sich in Anspruch, wie die Licchavis von Vaiśālī (im heutigen indischen Bundesstaat Bihar gelegen), zur Sonnendynastie (Skt. *sūryavaṃśa*) zu gehören.⁴ Nach verschiedenen Chroniken führten die Licchavi-Herrscher von Nepal ihre Genealogie auf die indischen Licchavis zurück.⁵

Die bisher älteste bekannte Inschrift im Kathmandu-Tal stammt von Mānadeva I. aus dem Jahre 464 n. Chr. und steht auf einer inzwischen zerbrochenen Siegestsäule vor dem Cāṃgunārāyaṇa-Tempel. Die Säule, auf der die Eroberungszüge von Mānadeva I. in die östlichen und westlichen Gebiete gerühmt werden, soll einst die Garuḍa-Statue gekrönt haben, die nun vor dem Cāṃgunārāyaṇa-Tempel auf der Erde steht. Zwischen den Licchavis von Nepal und den ab ungefähr 320 n. Chr. in Nordindien herrschenden Guptas bestanden enge kulturelle Kontakte, vermutlich übernahmen die Licchavis von jenen die Verehrung von Viṣṇu. Die Guptas bezeichneten sich selbst als Paramabhāgavatas, als große Verehrer von Viṣṇu, während sie ihre Rivalen mit der Bezeichnung Nāgas (Skt. ‚Schlangen‘) herabsetzten.⁶ Samudragupta (regierte im 4. Jahrhundert), einer der frühen imperialen Guptas, übernahm Garuḍa als Emblem für seine Dynastie.⁷ Garuḍa ist nicht nur Viṣṇus Reittier (Skt. *vāhana*), sondern auch ein erklärter Schlangenfeind. Garuḍa-Statuen auf (Sieges-)Säulen vor Viṣṇu-Tempeln in Nepal wurden unter Berücksichtigung der Assoziation von Feinden/Rivalen als Schlangen höchstwahrscheinlich aus herrschaftslegitimierenden Motiven aufgestellt. Lienhard schreibt:⁸

If, on one hand, Garuḍa could be interpreted as a symbol of universal authority, on the other, the image of Garuḍa as a pitiless enemy of snakes kept the forces that threatened the kingdom and the throne – the ‘snakes’- within bounds.

³ Lévi 1905 II: 78-83 und D.R. Regmi 1969: 56-59.

⁴ Siehe die Inschrift von Jayadeva II. am Paśupatinātha-Tempel in Deopatan von 733 n. Chr. in Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #148 (S. 548-562).

⁵ *GopV* folio 19 und *BhV* I: 51-52.

⁶ Goyal 2005: 173.

⁷ *Ibid.*, S. 168.

⁸ Lienhard 1995: 17.

Obwohl das nepalische Königshaus schon in der Zeit von Aṃśuvarman (605-621 n. Chr.) Paśupati, eine Manifestation von Śiva, als Wunschgottheit (Skt. *iṣṭadevatā*) verehrte, erstreckte sich die königliche Patronage auch auf den Viṣṇuismus, den Buddhismus sowie den Śaktismus.⁹

Ṭhakurī-Zeit

Aus der Zeit von 879-1200 n. Chr. existieren einige, wenn auch wenige Inschriften. Verwertbare Informationen zu dieser Zeit liefern hauptsächlich Kolophone von Manuskripten, Berichte in den späten Chroniken und erhaltene Bauwerke.¹⁰ Die politische Lage in jener Zeit war äußerst instabil und das Kathmandu-Tal war in zahlreiche kleine Königreiche oder Stadtstaaten zersplittert.¹¹ Es ist nicht geklärt, inwieweit das Kathmandu-Tal während der Ṭhakurī-Zeit unabhängig war oder ob es unter der Oberherrschaft Tibets stand.¹² Es wird auch vermutet, das Tal habe unter der Hegemonie verschiedener indischer Dynastien gestanden, darunter der Pāla-Dynastie von Bengalen und Magadha,¹³ den Cālukyas von Kalyāṇī auf dem Dekkhan¹⁴ oder unter dem Einfluß der Könige von Mithilā, auch bekannt unter Videha, Tirabhuktī und Tirhut.¹⁵

frühe Malla-Zeit

Das Sanskrit-Wort *malla* bedeutet u.a. ‚Ringer‘, ‚Athlet‘ oder ‚Sieger‘ und wurde von den indischen Königen als Titel geführt, wie von verschiedenen Pallava-Königen.¹⁶ Später wurde dieser Titel von den Cālukyas von Bādami übernommen, nachdem sie die Pallavas im 8. Jh. n. Chr. besiegt hatten. Ab dem 10. Jahrhundert war der Titel *malla* weit verbreitet.¹⁷

⁹ Petech 1984: 204.

¹⁰ Slusser 1982 I: 41.

¹¹ Lévi 1905 I: 193 und Petech 1984: 32, 37-38 und 40.

¹² Slusser 1982 I: 45.

¹³ Petech 1984: 30 und 53-54. D.R. Regmi 1965 I: 189-191 spricht sich gegen eine Hegemonie der Pālas aus.

¹⁴ Lévi 1905 II: 203-205; Petech 1984: 70 und D.R. Regmi 1965 I: 189-191.

¹⁵ Dh. Vajrācārya V.S. 2021: 26.

¹⁶ Lévi 1905 II: 210-214 und D.R. Regmi 1966 II: 202-204.

¹⁷ Slusser 1982 I: 53.

Die frühe Malla-Zeit läßt sich in zwei Perioden unterteilen:

1. In der Zeit von 1200-1382 n. Chr. begannen die Herrscher in Nepal den Titel *malla* zu tragen. Die Könige dieser Periode waren schwach und die Regierungsgeschäfte wurden von Adligen geführt, die ihre eigenen Interessen verfolgten. Das geschwächte Reich war Ziel mehrerer Eroberungs- und Raubzüge durch die Mithilā-Herrscher, die erst endeten, nachdem das Königreich Mithilā 1324-25 n. Chr. von Ghiyās-ud-Dīn Tughluq attackiert worden war. Neben den Angriffen der Mithilā-Könige unternahmen auch die Herrscher des Khasa-Königreiches, welches im West-Nepal lag, wiederholt Raubzüge ins Kathmandu-Tal.¹⁸ In den Chroniken wird auch von einem Überfall durch Mukundasena, einen König aus Palpa, ein Reich in West-Nepal, berichtet.¹⁹ Im Jahre 1349 n. Chr. wurde das Kathmandu-Tal von den Truppen Sultans Shams ud-Dīn Ilyās von Bengalen angegriffen und eine Woche lang geplündert und gebrandschatzt. Dabei wurden zahlreiche Heiligtümer zerstört, zum Beispiel der Paśupathinātha-Tempel und der Svayambhū-Caitya.²⁰

2. Die Zeit von 1382-1482 n. Chr. war eine Phase politischer Stabilität im Kathmandu-Tal, die mit der Krönung von Jayasthitimalla (1382-1395) eingeläutet wurde. Jayasthitimalla gilt als eine der bedeutendsten Gestalten in der Geschichte Nepals und soll das Kastensystem reformiert haben. Dabei handelt es sich wahrscheinlich um eine nachträgliche Zuschreibung; in den am Königshof geführten Tagebüchern gibt es keine Hinweise für eine solche Reform.²¹ In der *GopV* wird Jayasthitimalla als Rāmāvatāra, als Inkarnation Rāmas, bezeichnet.²² Er legte sich auch den Titel Asuranārāyaṇa zu, der ihn als Inkarnation Viṣṇus auswies. Seine Nachfolger Jyotirmalla und danach Yakṣamalla trugen die Titel Daityanārāyaṇa sowie Lakṣmīnārāyaṇa.²³

¹⁸ D.R. Regmi 1965 I: 244-245 und Slusser 1982 I: 56.

¹⁹ Wright 1958: 102 und Hasrat 1970: 51. Siehe auch D.R. Regmi 1965 I: 239-240, 261 und 266-267.

²⁰ Dh. Vajrācārya V.S. 2022: 6-13.

²¹ Slusser 1982 I: 59 und D.R. Regmi 1965 I: 366-367.

²² *GopV*: folio 29a.

²³ D.R. Regmi 1965 I: 348.

späte Malla-Zeit

1482 n. Chr., nach Yakṣamalla's Tod, wurde das Reich in drei selbständige Königreiche geteilt: Kathmandu, Patan und Bhaktapur. Die folgenden Jahrhunderte, bis zur Eroberung des Kathmandu-Tals durch Pṛthivī Nārāyaṇa Śāha, waren von stetig wechselnden Allianzen der Könige untereinander sowie unzählige Feldzüge gegeneinander gekennzeichnet. Die Rivalität zwischen den drei Malla-Reichen brachte eine Blütezeit für Kunst und Literatur hervor. Im ihrem Bestreben, sich gegenseitig zu übertrumpfen, erweiterten sie ihre Königspaläste und errichteten auf den Palastvorplätzen zahlreiche Tempel. Besonders die Könige Siddhinarasiṃhamalla von Patan (1619-1661 n. Chr.) und Pratāpamalla von Kathmandu (1641-1674 n. Chr.) standen miteinander in Konkurrenz. In diesem Umfeld kam es zu einem Wiedererwachen des Viṣṇuismus im Kathmandu-Tal.

Śāha- und Rāṇā-Zeit

1768 n. Chr. griff Pṛthivī Nārāyaṇa Śāha, König von Gorkha, mit seinen Truppen das Kathmandu-Tal an und nahm im gleichen Jahr Kathmandu und Patan ein, 1769 n. Chr. auch Bhaktapur. Bis 1794 n. Chr. expandierte das Reich bis nach Sikkim im Osten und in westlicher Richtung bis nach Kaschmir. Nach Einfällen in Tibet 1788 und 1791 n. Chr. rückte die chinesische Armee 1792 n. Chr. bis auf dreißig Kilometer vor Kathmandu ins nepalesische Gebiet vor. In einem Friedensvertrag wurden Tributzahlungen vereinbart, welche der König von Nepal an den Kaiser von China zu entrichten hatte. Bei den Expansionsversuchen Nepals in Richtung Süden kam es zwischen 1814-1816 n. Chr. zum Krieg mit der East Indian Company. Nepals Machthaber wurden verpflichtet, einen britischen Residenten in Kathmandu zu stationieren, und die Expansion des Reiches kam zum Stillstand. Nach einer Palastrevolte im Jahre 1846 n. Chr., die als „Koṭ Massaker“ in die Geschichte einging, wurde Jaṅga Bahādur Rāṇā zum Premierminister ernannt. Nur wenige Jahre später, 1856 n. Chr., erklärte er sich zum Mahārāja der Distrikte Kāskī und Lamjuṅg und machte diesen Titel erblich. Die Śāha-Könige waren ihrer politischen Macht beraubt und fungierten als Schattenherrscher. 1951 n. Chr. wurde das Rāṇā-Regim auf Druck von Indien gestürzt und Tribhuvana Vīra Vikrama Śāha, der 1950 n. Chr. aus der Gefangenschaft der Rāṇās nach Delhi geflohen war, kehrte nach Kathmandu zurück.²⁴

²⁴ Vgl. Rose and Fisher 1970 sowie Slusser 1982 I: 76-79.

Die Bevölkerung des Kathmandu-Tals

Die Bevölkerung des Kathmandu-Tals setzt sich hauptsächlich aus zwei großen Gruppen zusammen, den Newars und den Parbatiyās. Die Newars sprechen eine indo-burmesische Sprache, die sie Nepālbhāṣā nennen. Die Parbatiyās haben vermutlich rajputische Vorfahren, die vor den muslimischen Eroberern von Indien nach Nepal flohen und sich mit der dort ansässigen Bevölkerung vermischten.²⁵ Das von ihnen gesprochene Idiom Gorkhālī, heute meist Nepālī genannt, ist eng mit der Rājasthānī-Sprache verwandt. Ihre Hauptstadt, und gleichzeitig ihr politisches und kulturelles Zentrum war Gorkha, eine kleine Stadt, ungefähr 40 km von Kathmandu entfernt. Von dort aus eroberte Pṛthivī Nārāyaṇa Śāha, der Begründer der Śāha-Dynastie, in den Jahren 1768 und 1769 n. Chr. das Kathmandu-Tal.

Während sich die Parbatiyās nahezu ausschließlich zum Hinduismus bekennen, bilden die Newars zwei Gruppen, die Newar-Hindus (Śaivamārgins, d.h., die den Weg Śivas beschreiten) und die Newar-Buddhisten (Buddhamārgins, also die, welche den Weg Buddhas beschreiten), wobei diese Zweiteilung für die niedriger stehenden Bevölkerungsschichten nicht zutrifft, da ihre Zuordnung nicht eindeutig ist. Die Newar-Hindus haben als Hauspriester Rājopādhyāyas, die auch in den meisten viṣṇuitischen Heiligtümern im Kathmandu-Tal als Priester tätig sind. Sie sind selbst keine Newars, sondern siedelten sich erst im 13.-14. Jahrhundert im Kathmandu-Tal an. Ursprünglich stammen die Rājopādhyāyas aus Maharashtra, Gujarat, Südindien, Bengalen und Tirhut.²⁶

²⁵ Siehe Lienhard 1999: 13.

²⁶ Toffin 1996: 86.

1.2. Das viṣṇuitische Pantheon

Die folgenden Ausführungen sind eine kurze Übersicht des in Nepal verehrten viṣṇuitischen Pantheons. Wie dabei ersichtlich wird, waren einige von Viṣṇus Erscheinungsformen in bestimmten Zeiten besonders populär und verbreitet.

a) *para*-Aspekt

Das viṣṇuitische Pantheon ab dem 2. Jahrhundert bis zum Ende der Licchavi-Zeit war noch sehr begrenzt. Im Vordergrund stand die Verehrung von Viṣṇu in seinem *para*-Aspekt, in seiner höchsten Form als universaler Herrscher und Schöpfer. Die ersten Statuen im Kathmandu-Tal, die diesen Aspekt betonen, stammen aus dem 2. Jahrhundert und repräsentieren den Gott in aufrecht stehender Haltung, wie im Satyanārāyaṇa-Tempel in Hadigaon und im Dhanagaṇeśa-Tempel (ebenfalls in Hadigaon), wobei in Letzterem nur noch der Torso der Statue erhalten ist.²⁷

Viṣṇu als Para Vāsudeva ist die am häufigsten verbreitete Darstellung Viṣṇus im Kathmandu-Tal. Besonders ab dem 10. Jahrhundert scheint sich dieser Aspekt besonderer Beliebtheit erfreut zu haben, wie die zahlreichen Statuen aus dieser Zeit nahe legen. Dabei ist Viṣṇu stets als Śrīdhara dargestellt, eine von vierundzwanzig *vyūhas* (Skt. ‚Emanationen‘), auch *caturviṃśamūrti* genannt, die von den Pāñcarātrins aus den *caturvyūhas* oder *caturmūrtis* (Skt. ‚vier Emanationen‘) abgeleitet wurden.²⁸ Die vierundzwanzig *vyūhas* unterscheiden sich in ihren Darstellungen darin, in welcher der vier Hände jeweils die Attribute Keule, Diskus, Muschelhorn und Lotus gehalten werden.²⁹

Das Pāñcarātrā- oder Ekāntika-System hatte seine Blütezeit ungefähr zwischen 600-800 n. Chr. und hob besonders die Bedeutung von Śrī oder Lakṣmī, Viṣṇus Śakti, hervor. Obwohl Lakṣmī von den Pāñcarātrins identisch mit Viṣṇu, als Manifestation seines

²⁷ Bangdel 1995: 113 und 117.

²⁸ Gonda 1954: 96.

²⁹ Für eine detaillierte Aufstellung der vierundzwanzig *vyūhas* siehe Rao 1971 I: 229-233.

Wollens, betrachtet wurde, ist sie auch jene Kraft, die als das Universum selbst erscheint, dieses belebt und regiert.³⁰

Neben den Einzeldarstellungen Viṣṇus in seinem *para*-Aspekt wird er ab dem 5. Jahrhundert auch zusammen mit Lakṣmī und Garuḍa dargestellt, die ihn rechts und links flankieren, wie es die zwei stark beschädigten Statuen aus dem Innenhof des Cāṃgunārāyaṇa-Temples sowie im Nārāyaṇa Caur zeigen. Statuen dieses Typs sind vermehrt ab dem 10. Jahrhundert erhalten und waren bis ins 17. Jahrhundert verbreitet, danach ging ihre Zahl zurück.

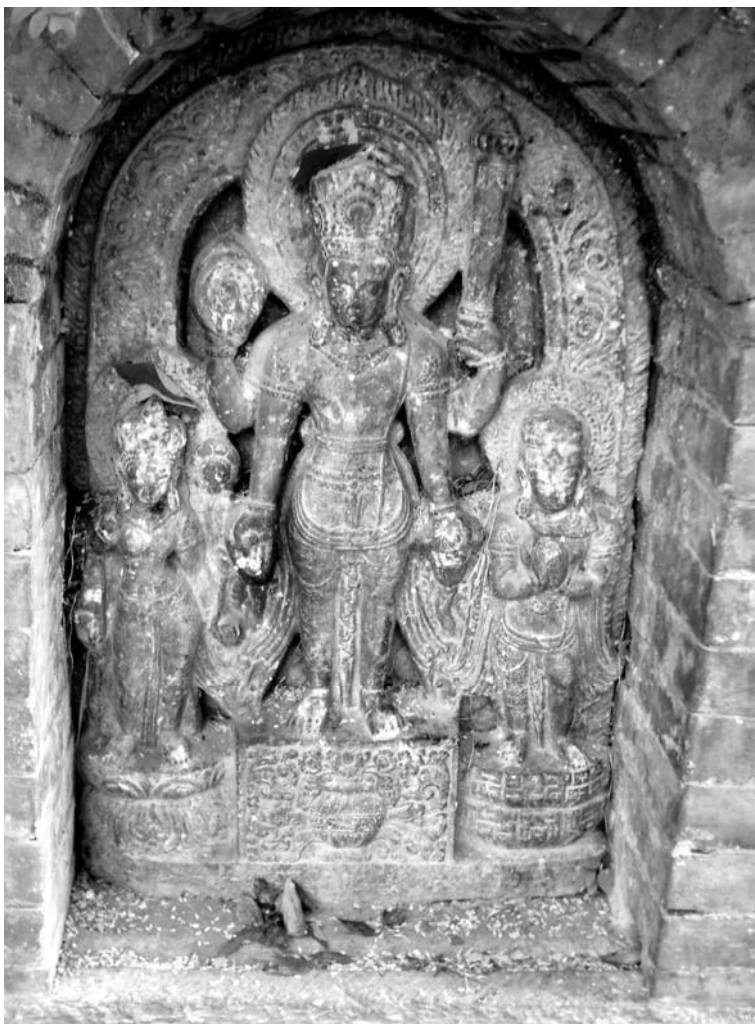


Abb. 1: Viṣṇu, der auf seiner rechten Seite von Lakṣmī und auf der linken Seite von Garuḍa flankiert wird, ca. 9. Jh. n. Chr., Innenhof Cāṃgunārāyaṇa-Tempel. Foto: 2005.

Viṣṇu in seinem *para*-Aspekt wird auch auf Garuḍa, seinem Reittier, repräsentiert. Eine der ältesten Garuḍāsana-Statuen (Viṣṇu auf Garuḍa sitzend) ist das Kultbild im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, der vor dem 4. Jahrhundert errichtet wurde. Möglicherweise

³⁰ Gonda 1963 II: 119-120.

stammt das Kultbild auch aus dieser Zeit. Im Innenhof dieses Tempels stehen zwei weitere Garuḍāsana-Statuen aus dem 7. und 7./8. Jahrhundert. Unzählige Garuḍāsana-Statuen aus dem 18. Jahrhundert belegen die große Verbreitung dieser Repräsentation.



Abb. 2: Garuḍāsana Viṣṇu, ca. 7./8. Jahrhundert, Innenhof Cāṅgunārāyaṇa-Tempel. Die Statue soll nach dem Kultbild im Cāṅgunārāyaṇa-Tempel gearbeitet sein. Foto: 2005.

Als Śeṣaśayana wird Viṣṇu schlafend auf den Windungen der Schlange Śeṣa oder Ananta dargestellt. Aus der Licchavi-Zeit sind die drei großen Statuen Būdhānīlakaṇṭha- und Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa sowie die Jalaśayananārāyaṇa-Statue im Hanumān Dhokā-Königspalast erhalten (siehe Abbildungen 22 und 26).

b) *vyūha*-Aspekt

Bei den *caturmūrti*- oder *caturvyūha*-Darstellungen handelt es sich um Abbildungen der vier Emanationen Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha, die auf den vier Seiten eines Säulenstumpfes dargestellt sind.³¹ Daneben wird Viṣṇu auch häufig in seinem *para*-Aspekt auf den vier Seiten abgebildet, wobei in diesem Fall vier identische Figuren dargestellt werden. Im Kathmandu-Tal sind *caturmūrti*- oder *caturvyūha*-Darstellungen aus dem 2. Jahrhundert erhalten und werden auch nach wie vor installiert und verehrt.



Abb. 3: Caturmūrti Viṣṇu mit vier Darstellungen von Viṣṇu in seinem *para*-Aspekt, ca. 15. Jh. n. Chr., Maligaon/Kathmandu. Foto: 2006

³¹ Banerjea 1956: 387.

c) *vibhava*-Aspekt

Die Inkarnationen von Viṣṇu, auch Avatāras (Skt. ‚Herabkunft‘) genannt, sind Erscheinungen, welche die Ordnung in der Welt wieder herstellen. Obwohl auch in den Epen schon mehrere Inkarnationen bekannt sind, findet sich das klassische Avatāra-System in ihnen noch nicht. Erst in den Purāṇas werden vornehmlich zehn Avatāras in einer festen Reihenfolge erwähnt: 1. Matsya (Skt. ‚Fisch‘), 2. Kūrma (Skt. ‚Schildkröte‘), 3. Varāha (Skt. ‚Rieseneber‘), 4. Narasiṃha (Skt. ‚Mannlöwe‘), 5. Vāmana (Skt. ‚Zwerg‘), 6. Paraśurāma (Skt. ‚Rāma mit dem Beil‘), 7. Rāma, 8. Kṛṣṇa, 9. Buddha und 10. Kalkin.³²



Abb. 4: Matsya Avatāra, 20. Jh., Triveniḡhāt/Panauti. Foto: 2005.

³² Vgl. Gonda 1954: 124-163.

Eine Varāha-Statue aus dem 6. Jahrhundert befindet sich in einem kleinen Schrein in Dhumvārāhīsthān, einem Außenbezirk von Kathmandu. Nach ihrer Größe zählt sie zu den Monumentalstatuen aus der Licchavi-Zeit.



Abb. 5: Varāha, 6. Jh. n. Chr.,
Dhumvārāhīsthān/Kathmandu. Zu
Füßen von Varāha ist die Welten-
schlange Śeṣa abgebildet. Foto: 2006

Narasimha, welcher den Dämonen Hiraṇyakaśipu tötete, um dessen Sohn Prahlāda, ein Viṣṇu-Verehrer, vor seinem zürnenden Vater zu schützen, wurde besonders in der späten Malla-Zeit im Kathmandu-Tal verehrt. Vor den Haupteingängen der drei Malla-Königspaläste steht jeweils eine Narasimha-Statue.



Abb. 6: Narasimha, wie er den Dämon Hiraṇyakaśipu tötet. 13./14. Jh. n. Chr., Innenhof Cāṅgunārāyaṇa-Tempel. Foto: 2004.



Abb. 7: Narasimha, 1698 n. Chr., am Eingang zum Königspalast in Bhaktapur. Foto: 2005.

Von den Avatāras wurden in der Licchavi-Zeit Vāmana als Viṣṇuvikrānta dargestellt, wie er, nachdem sein Körper von einem Zwerg zu einem Riesen angewachsen ist, weit ausschreitend den Raum der Dreiwelt mit drei Schritten ausmißt, den ihn der Dämon Bali gewährt hat. Nachdem er den Himmel und die Erde mit je einem Schritt durchmessen hatte, verzichtete er auf den letzten Schritt in die Unterwelt, die er Bali überließ. Im Kathmandu-Tal sind vier Darstellungen dieses Themas erhalten, wobei zwei von ihnen eine identische Inschrift tragen und 467 n. Chr. von Mānadeva I. aufgestellt wurden.³³ Eine dieser beiden Viṣṇuvikrānta-Statuen steht am Zusammenfluß von Vāgmatī und Viṣṇumatī in Deopatan und die andere, welche ursprünglich in Lazimpat stand, befindet

³³ Inschriften bei Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #4 und #5 (S. 34-38).

sich heute in der Bir Library in Kathmandu. Eine weitere Statue steht im Innenhof des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels und die vierte am Śikharaṇārāyaṇa-Tempel in Pharping.



Abb. 8: Viṣṇu Vikrānta, 7./8. Jh. n. Chr., Innenhof Cāṃgunārāyaṇa-Tempel. Foto: 2004.

Für Rāma wurden erst ab der Rāṇā-Zeit Statuen aufgestellt, es gab nur ein Relief von Rāma aus der Licchavi-Zeit in Deopatan, welches jedoch vor einigen Jahren gestohlen wurde.

Kṛṣṇa hingegen wurde in seinen heroischen Aspekten bereits in der Licchavi-Zeit verehrt; eine monumentale Kālīyadamana-Statue aus dieser Zeit befindet sich im Hanumān-Dhokā-Königspalast in Kathmandu. Ab der späten Malla-Zeit im 16./17. Jahrhundert wurde vor allem der flötespielende Kṛṣṇa verehrt.³⁴ Von den zehn Avatāras erfährt Kṛṣṇa im Kathmandu-Tal die größte Beachtung und Verehrung.

³⁴ Vgl. unten Abb. 27, S. 178.

d) andere

Eine der weniger häufigen Manifestationen (Skt. *vibhūti*) ist der vielarmige und –köpfige, meist pyramidenförmig dargestellte Viśvarūpa (Skt. ‚Allgestaltiger‘), der allmächtige und all-durchdringende Viṣṇu oder Kṛṣṇa. Das zehnte Kapitel der *Bhagavadgītā* mit dem Titel ‚*vibhūtiyoga*‘ ist diesem Thema gewidmet. Eine Viśvarūpa-Statue im Innenhof des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels aus dem 7./8. Jh. n. Chr. zeigt Kṛṣṇa, der sich dem Wagenlenker Arjuna in seiner allumfassenden, göttlichen Form präsentiert, wie im elften Kapitel der *Bhagavadgītā* beschrieben.



Abb. 9: Viśvarūpa, ca. 7./8. Jh. n. Chr., Innenhof Cāṃgunārāyaṇa-Tempel. Foto: 2004.

Im Kathmandu-Tal wird Viṣṇu häufig zusammen mit Śiva in einer Statue dargestellt, wobei die rechte Hälfte der Statue Śiva darstellt und die linke Viṣṇu. Diese synkretistische Abbildung ist im Kathmandu-Tal ab dem 3. Jahrhundert verbreitet, wie die Harihara-Statue aus Saugaḥ in Patan zeigt.



Abb. 10: Harihara, ca. 2./3. (?) Jh. n. Chr., Saugaḥ/Patan. Die Statue ist mit einem Eisenring um den Oberkörper gegen Diebstahl gesichert. Foto: 2004.

Eine nur im Kathmandu-Tal verbreitete Darstellung ist die von Lakṣmīvāsudeva oder Vāsudeva-Kamalajā, bei welcher nach dem Vorbild von Ardhanārīśvara die rechte Hälfte männlich und die linke weiblich abgebildet wird und die Viṣṇu mit Lakṣmī repräsentiert.

Hanumān, der Sohn des Windgottes Māruta oder Vāya, der vortrefflichste aller Affen, steht im *Rāmāyaṇa* Rāma im Kampf gegen Ravaṇa bei, der Rāmas Ehefrau Sītā entführte. In den späteren Quellen kommt Hanumān eine große Bedeutung in der Volksreligiosität zu. Er ist eine beliebte Dorfgottheit und Herr über böse Geister, wird als

Inkarnation Rudra-Śivas, als Wolkenaffe und Seegottheit verehrt.³⁵ Hanumān-Statuen stehen an zahlreichen Tempeln im Kathmandu-Tal. Als treuer Diener Rāmas fungiert er auch als Beschützer, besonders als Hüter des Königspalastes. Dieser Funktion Hanumāns liegt die Aufstellung von Hanumān-Statuen an den Haupteingängen der Malla-Paläste in Kathmandu, Patan und Bhaktapur zugrunde.



Abb. 11: Der alte Königspalast von Kathmandu verdankt seinen Namen „Hanumān Ḍhokā“ dieser Hanumān-Statue. Sie wurde 1672 n. Chr. von Pratāpamalla (1641-1674 n. Chr.) am Eingang zum Palast errichtet. Foto: 1995.

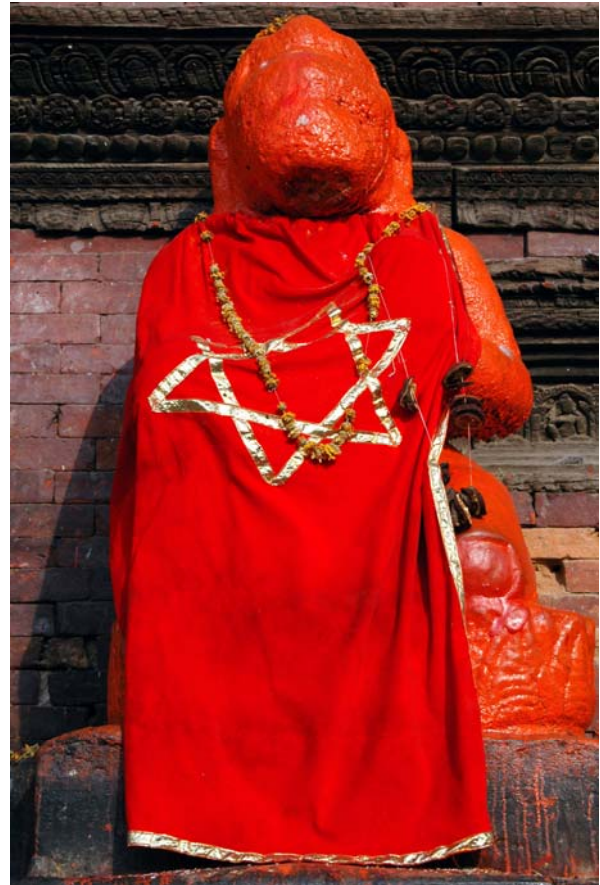


Abb. 12: Hanumān-Statue am Eingang zum Königspalast von Patan. Die mit einer dicken Schicht aus Zinnoberpulver und Öl bedeckte Statue wurde im 17. Jahrhundert von Siddhinarasiṃhamalla (1619-1661 n. Chr.) gestiftet. Foto: 2005.

³⁵ Crooke 1978: 86.

2. Die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer des Kathmandu-Tals

2.1. Einleitung

Im Kathmandu-Tal werden verschiedene Heiligtümer, die jeweils einer bestimmten Gottheit zugeordnet sind und deren verschiedene Manifestationen und Aspekte repräsentieren, in Gruppen zusammengefaßt. Gruppen von vier Heiligtümern¹ existieren für Nārāyaṇa, Vārāhī, Gaṇeśa, Kālī, Mahālakṣmī, Kumārī, Yoginī und Vaiṣṇavī; acht Heiligtümern bilden die Gruppe der Aṣṭamātrkās (acht Mütter), neun diejenigen für Durgā, und vierundsechzig Sivaliṅgas² bilden ebenfalls eine Gruppe. Jede Manifestation einer Gottheit aus einer der Gruppen erfüllt die Schutzfunktion für einen bestimmten Teil des Kathmandu-Tals. Slusser erwähnt, daß nicht immer alle Heiligtümer einer Gruppe einer bestimmten Manifestation und Lokalität zugeordnet sind.³ In den von ihr aufgeführten Beispielen von Heiligtümern für Gaṇeśas, Vārāhīs, Yoginīs und Nārāyaṇas sind nur jeweils drei fixiert, das vierte kann je nach Quelle variieren.

Heute werden zur Gruppe der Vier-Nārāyaṇas die folgenden Heiligtümer gezählt: Cāṃgu-, Viśaṅkhu-, Śikhara- und Icaṃgunārāyaṇa. In dieser Einleitung werde ich auf die Errichtung dieser vier Heiligtümer eingehen sowie auf andere in den Chroniken zu dieser Vierergruppe gezählten Heiligtümern. Die Tempel der heutigen Gruppe werden anschließend in Unterkapiteln einzeln detailliert behandelt.

2.1.1. Die Errichtung der Vier-Nārāyaṇa- Heiligtümer nach Inschriften und Chroniken

In den Chroniken werden über die Errichtung der Vier-Nārāyaṇa- Heiligtümer, heute auch Cār-Nārāyaṇa-Tempel genannt, verschiedene Angaben gemacht, die zum Teil sehr widersprüchlich sind. Als Stifter werden – je nach Quelle – die beiden Licchavi-Herrscher Haridattavarman⁴ und Viṣṇugupta⁵ genannt. In der *GopV* und der *BhV* werden, in unterschiedlichen Textstellen, beide Herrscher genannt. Das kann mit der Art und

¹ Wright 1958: 74; Hasrat 1970: 24-25 und Lévi 1905 I: 378-387.

² Gutschow 1982: 21.

³ Slusser 1982 I: 256.

⁴ Hasrat 1970: 36-37; Wright 1958: 67; *DevM*: 29, 48-49; *GopV*: folio 20a und *BhV* I: 55.

⁵ *GopV*: folio 30b und *BhV* I: 81.

Weise zusammenhängen, wie diese Chroniken kompiliert wurden, nämlich an der Aufnahme mehrerer – im vorliegenden Fall – auch widersprüchlicher Überlieferungen. Von Haridattavarman selbst sind keine epigraphischen Zeugnisse bekannt. Es scheint sich bei ihm um eine historische Person zu handeln, die mehrere Generationen vor Mānadeva I. (464-505 n. Chr.) gelebt hat. In mehreren Chroniken wird berichtet, Nārāyaṇa sei Haridattavarman im Traum erschienen und daraufhin habe er diese vier Heiligtümer errichten lassen.⁶ An einer anderen Stelle in der *GopV* wird Haridattavarman als Erbauer der Viṣṇu-Bhaṭṭāraka-Heiligtümer auf den vier Bergen des Territoriums (Skt. *catuḥśikharapradeśe*) genannt.⁷ Die einzelnen Heiligtümer werden hier nicht namentlich aufgeführt. Nur am Icaṃgunārāyaṇa-Tempel wurde eine Inschrift aus dem 12. Jahrhundert gefunden, in der Haridatta[varman] explizit als Erbauer dieses Heiligtums genannt wird.⁸ Diese Inschrift wurde aber mindestens sechshundert Jahre nach Haridattavarman, der vor dem 4. Jahrhundert gelebt haben soll, verfaßt. Ob dieser Herrscher tatsächlich der Stifter dieses Heiligtums ist oder es ihm nur nachträglich zugeschrieben worden ist, läßt sich aufgrund des langen Zeitraums bis zur Abfassung der Inschrift aus meiner Sicht nicht eindeutig beantworten, da Chroniken erst ab dem 14. Jahrhundert erhalten sind.

Viṣṇugupta (633-641 n. Chr.) war ein Herrscher der Ābhīra-Guptas, die von 506-641 n. Chr. die Herrschaft der Licchavi-Könige im Kathmandu-Tal usurpierten. In einer Inschrift von 464 n. Chr., die der Licchavi-König Mānadeva I. am Cāṃgunārāyaṇa-Heiligtum aufstellen ließ, ruft dieser König die Gottheit Hari von Dolādri, wie Cāṃgunārāyaṇa bis in die Malla-Zeit genannt wurde, an. Das belegt, daß zu Viṣṇuguptas Zeit dort bereits eines der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer existiert hat und Viṣṇugupta somit nicht als Erbauer in Frage kommt. Ich vermute, daß sich die Angaben zu Viṣṇugupta auf die Vierer- oder Fünfergruppe von Jalaśayananārāyaṇa-Statuen beziehen, die ihm von Slusser und Vajrācārya zugeschrieben werden.⁹ In den Chroniken könnte es zu einer Vermischung dieser Gruppe mit den Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern gekommen sein. Ich neige dazu, die Errichtung der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer Haridattavarman zuzuschreiben. Das würde bedeuten, daß diese Heiligtümer um das 4. Jh. n. Chr. errichtet

⁶ Hasrat 1970: 36; Wright 1958: 67; *DevM*: 29, 48-49 und *BhV* I: 55.

⁷ *GopV*: folio 20a.

⁸ Vollständig ediert bei Regmi III 1966: 10-11, der als Jahr N.S. 315 nennt. Petech 1984: 76 liest N.S. 320 und gibt als Datum Samstag, den 22. Januar oder Samstag, den 29. Januar 1200 n. Chr. an.

⁹ Siehe Slusser und Vajrācārya 1973: 79-138.

wurden. Die Angaben in den Chroniken geben keine Hinweise auf Gestalt und Größe der vier Heiligtümer. Erst eine Inschrift von 1106 n. Chr. auf dem Sockel einer metallenen Statue von Viṣṇu, Lakṣmī und Garuḍa, die der Gottheit Cāṃgunārāyaṇa gestiftet wurde, gibt den ersten Hinweis.¹⁰ Darin wird der Begriff *devakula* verwendet, was sich wahrscheinlich auf einen kleinen Tempel bezieht.¹¹

Die Standorte in den Chroniken, Inschriften und im *NepM*

Ebenso wie die Angaben zum Stifter variieren auch Namen und Standorte dieser vier Heiligtümer in den Chroniken. Nur Cāṃgunārāyaṇa im Osten und Icaṃgunārāyaṇa im Nordwesten des Kathmandu-Tals werden in allen oben genannten Chroniken erwähnt. Śeṣa- oder Śikharanārāyaṇa, auch Narasiṃhanārāyaṇa genannt, wird als das Heiligtum aufgeführt, das sich im Südwesten des Kathmandu-Tals nahe der Stadt Pharping befindet.¹² In der Padmagiri-Chronik wird ein Heiligtum namens Siṣya oder Sikhor erwähnt¹³ und von Hasrat als Jalaśayana identifiziert:¹⁴

Jalāsyana's image is that of Siṣya Nārāyaṇa which is nevertheless transformed into Nīlkaṇṭha or Śiva by the Śaivite prejudices of the Nepalese Brahmans.

Hier liegt vermutlich eine Verwechslung mit dem Śeṣa- oder Śikharanārāyaṇa-Heiligtum bei Pharping vor; diesen Schluß legt die Namensähnlichkeit nahe. An einer anderen Stelle erwähnt Hasrat die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer in einem anderen Zusammenhang erneut, ohne jedoch Śikharanārāyaṇa mit Jalaśayana (in Budhanilkantha?) zu assoziieren.¹⁵ Als viertes Heiligtum wird in den Chroniken entweder der im Süden gelegene Viśaṅkhu¹⁶ oder Cayaju¹⁷/Chainju¹⁸ genannt. In der *GopV* werden die Vier-Nārāyaṇas unter ihren sanskritisierten Eigennamen sowie zusätzlich mit ihren Nevārī-Namen, die sich auf die Richtung des jeweiligen Heiligtums beziehen, wie folgt angegeben:¹⁹

¹⁰ Khanāl V.S. 2040: #13.

¹¹ Siehe P.R. Sharma 1999: 4-6 und 20, fn. 6.

¹² Wright 1958: 67; *DevM*: 49 und *BhV* I: 55.

¹³ Hasrat 1970: 36.

¹⁴ *Ibid.*, S. 36, fn. 3.

¹⁵ *Ibid.*, S. 58-59, fn. 4.

¹⁶ *Ibid.*, S. 36 und *DevM*: 81.

¹⁷ Lévi 1905 I: 366 und *BhV* I: 55 und 81.

¹⁸ Wright 1958: 67.

¹⁹ *GopV*: folio 30b.

1. Śrī Caṅguṃṅgaruḍanārāyaṇa als Vāncamṅuṃ (Nev. *vān* – ‚Osten‘, d.h. ‚Caṅgu des Ostens‘). Damit ist der Cāṅgunārāyaṇa-Tempel gemeint, der sich im Osten des Kathmandu-Tals auf dem Hügel Dolādri bzw. Dolāgiri befindet.
2. Caṅguṃnārāyaṇa als Yocamṅuṃ (Nev. *yo* – ‚Westen‘, d.h. ‚Caṅgu des Westens‘), was sich auf den Icamṅunārāyaṇa-Tempel bezieht.
3. Viṣṇunābhanārāyaṇa als Yāncamṅuṃ (Nev. *yān* – ‚Norden‘, d.h. ‚Caṅgu des Nordens‘). Dieses Heiligtum kann, wie weiter unten ausführlich beschrieben, nicht eindeutig identifiziert werden.
4. Śrī Viṣṇutīrthanārāyaṇa als Yecamṅuṃ (Nev. *ye* – ‚Süden‘, d.h. ‚Caṅgu des Südens‘). Auch in diesem Fall ist eine eindeutige Identifikation nicht möglich.

Im Kapitel 29 des *NepM* wird über die *kṣetrapradakṣiṇā* berichtet, einer Anleitung für die Umwandlung von Heiligtümern, in diesem Fall der Heiligtümer im Kathmandu-Tal. Von den Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern werden Cāṅgunārāyaṇa²⁰ und Pratyāñnārāyaṇa²¹ erwähnt. Letzterer wird, aufgrund seiner Lage zwischen dem Indreśvara auf dem Berg Dahacok im Westen des Kathmandu-Tals und dem Svayambhūnātha-Caitya, von Acharya als Icamṅunārāyaṇa identifiziert.²² Śikharanārāyaṇa in Pharping wird nicht namentlich aufgeführt. Im Verlauf der *kṣetrapradakṣiṇā* sollen die Heiligtümer Gopāleśvara und Nārāyaṇa verehrt werden, die beide im selben Vers erwähnt werden.²³ Die Anweisung an den Pilger, sich im Verlauf der in dieser Quelle beschriebenen Pilgerfahrt zum nächsten Ort zu begeben, lautet: „Danach möge er zu ... gehen.“ Diese Aufforderung fehlt zwischen Nārāyaṇa und Gopāleśvara, was darauf schließen läßt, daß sich beide im gleichen Ort befinden. Der Gopāleśvara-Tempel steht in Pharping. Somit ist es wahrscheinlich, daß es sich bei dem betreffenden Nārāyaṇa um Śikharanārāyaṇa handelt.

²⁰ *NepM* 29.16-17.

²¹ *Ibid.*, 29.50-54.

²² Acharya 1992: 302-303.

²³ *NepM* 29.43-44.

Tab. 1. Übersicht der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer in den Chroniken

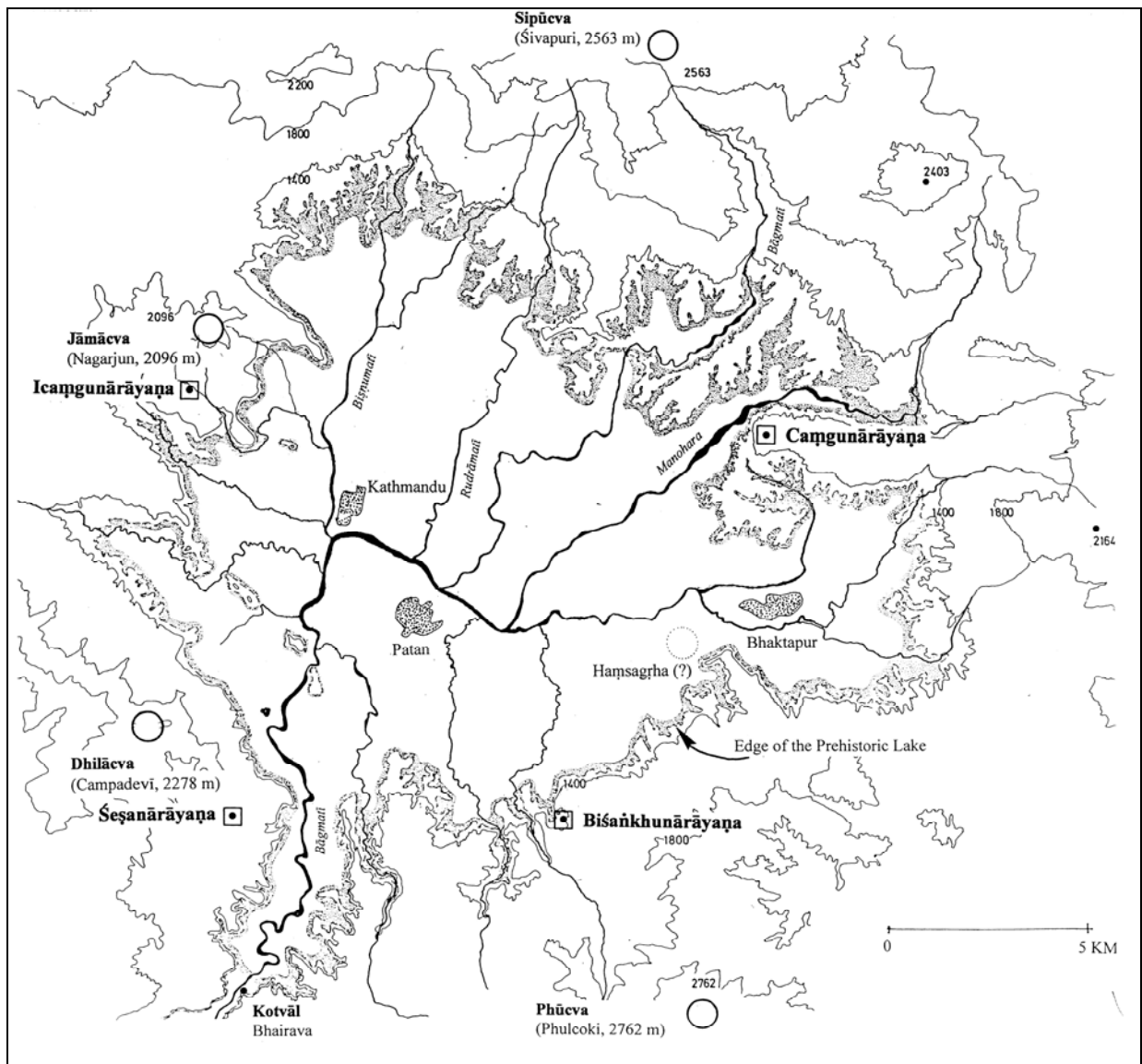
	<i>DevM</i>	<i>BhV</i> ^a	<i>BhV</i> ^b	<i>GopV</i>	Padmagiri	Wright
Gottheit	1. Śrī Cāgu-nārāyaṇa 2. Śrī Īcagu-nārāyaṇa 3. Śrī Sikhara-nārāyaṇa 4. Śrī Bisaṃkhu	1. Śrī Garuḍa-nārāyaṇa 2. Icaṃgu-nārāyaṇa 3. Śrī Nṛsimha-nārāyaṇa 4. Cayaju-nārāyaṇa	1. Caṃgu-nārāyaṇa 2. Icaṃgu-nārāyaṇa 3. Nṛsimha-nārāyaṇa 4. Cayaju	1. Śrī Caṅgum-nārāyaṇa 2. Icaṅgum-nārāyaṇa 3. Śrī Viṣṇu-tīrthanārāyaṇa 4. Viṣṇunābha	1. Chāṅgu 2. Ichāṅgu 3. Siṣya oder Sikhor 4. Viśāṅkhu	1. Changu 2. Ichangu 3. Sikhara 4. Chainju
Śakti	1. Chhinna-mastā 2. Śakti 3. Lakṣmī 4. --	1. Śrī Chhinna-mastā, Kālī 2. Śakti 3. Śikharī, Lakṣmī 4. --	--	--	--	--
Ort	1. Dolādrī-parvata 2. Kāthmāṇḍau 3. Pharpīṅ 4. Lalitpur	1. Dolāgiri 2. -- 3. -- 4. Śatarudra ²⁴	1. Dolāgiri 2. -- 3. Pharping 4. --	--	--	--
Himmelsrichtung (laut Quelle)	--	1. Osten 2. Westen 3. Südwesten 4. Nordwesten	--	1. Osten 2. Westen 3. Süden 4. Norden	--	--
Erbauer	1.-3. Haridattavarman 4. Śivadeva und der Yogī	1.-4. Haridattavarman	1.-4. Viṣṇugupta	1.-4. Haridattavarman 1.-4. Viṣṇugupta	1.-4. Haridattavarman	1.-3. Haridattavarman 4. Śivadeva und der Yogī
Wunscherfüllung	--	--	1. Sieg über Feinde 2. Regen 3. Nachkommen 4. Reichtum/ Gold	1. Nachkommen 2. Beendigung einer Hungersnot 3. Sieg über Feinde 4. Reichtum/ Gold	--	--

Die in den Chroniken verwendete Schreibweise der Heiligtümer wurde in der Tabelle beibehalten. In der *BhV* werden die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer zweimal aufgelistet, die beiden Varianten werden in der Tabelle unter *BhV*^a und *BhV*^b wiedergegeben. Die beiden erstgenannten Heiligtümer in der Tabelle stimmen in den Chroniken überein, die Angaben über das dritte und vierte variieren. Hasrat identifiziert Sikhara bzw. Siṣya in seinen Anmerkungen zur Padmagiri-Chronik an einer Stelle als Jalaśayana (Hasrat 1970: 36, fn. 3) und an anderer Stelle als ein Heiligtum in Pharping (*Ibid.*, S. 58-59, fn. 4).

²⁴ Alternativer Name für den Berg Śivapurī, an dessen Flanke sich das Heiligtum des Būḍhānilakaṅṭha Jalaśayanānārāyaṇa befindet.

2.1.2. Die Identifikation der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer

Im Folgenden sollen die in den Chroniken und im *NepM* aufgeführten Standorte näher untersucht sowie bei den nicht eindeutig zuzuordnenden Heiligtümern Vorschläge zur Identifizierung und Standortbestimmung unterbreitet werden.



Karte 1: Das Kathmandu-Tal mit den heutigen Vier-Nārāyaṇa-Tempeln Cāṃṃgu-, Viśāṃkhu-, Śīkhara- und Icaṃṃgūnārāyaṇa sowie dem Heiligtum von Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayanaṇārāyaṇa und dem Heiligtum in Hāṃsagrha, dessen Standort nur vermutet werden kann.

Viṣṇutīrtha

Lienhard identifiziert das in der *GopV* erwähnte Ye-Camṅuṃ, das Camṅu des Südens, mit dem auf den Ausläufern des Berges Phūlcoki gelegenen Viśaṅkhu.²⁵ Im *NepM* wird ein Viṣṇutīrtha genannt, das sich auf einem Berg namens Candanā, auf der Seite, auf der „der Damm“ gebrochen sei, befindet.²⁶ Bei dem Damm könnte es sich um die Schlucht von Chobar handeln, da an einer anderen Stelle im *NepM* der Berg Candanā im Zusammenhang mit dem Anstauen des Vāgmatī-Flusses durch den Dämon Mahendradamana und der anschließenden Trockenlegung des Kathmandu-Tals durch Pradyumna erwähnt wird.²⁷ Danach gab es einst eine von Mahendradamana gegründete Stadt, die vom Hang des Candanā-Berges bis nach Suprabhā im Norden reichte. Der Candanā-Berg (modern: Candanāgiri bzw. Candrāgiri) erhebt sich im Südwesten des Kathmandu-Tals. An seinen nördlichen Ausläufern liegt die Stadt Thankot, von der Lévi berichtet, daß sich an ihrer Stelle einst die Stadt Suprabhā befunden habe.²⁸ Etwas weiter westlich von Thankot liegt unterhalb der Stadt Kirtipur der kleine Ort Macchegaon, in welchem sich ein Macchenārāyaṇa-Tempel befindet. Seiner Lage nach könnte es sich bei diesem Tempel um das Viṣṇutīrtha handeln.

Der Macchenārāyaṇa-Tempel wird auch bei Slusser und Tiwari als möglicher Standort im Zusammenhang mit den Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern genannt. Tiwari erwägt, daß möglicherweise mehrere Gruppen von Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern parallel existierten, und führt als Beispiel die Gruppe Icaṅgu, Būḍhānilakaṅṭha, Tilamadhavanārāyaṇa in Bhaktapur sowie einen nicht namentlich genannten Tempel in Bungamati, unterhalb von Patan, an.²⁹

Die Schlucht von Chobar befindet sich an den taleinwärts abfallenden Ausläufern des Candanā-Berges. Im *NepM* (siehe oben) wird jedoch nicht erwähnt, an welcher der taleinwärts gelegenen Flanken dieses Berges sich das Viṣṇutīrtha befindet. Somit könnte sich das in dieser Quelle genannte Viṣṇutīrtha auch auf den Śikharanārāyaṇa-Tempel an den südöstlichen Ausläufern des Berges nahe Pharping beziehen. In der *GopV* wird ein Heiligtum mit einem ähnlichen Namen erwähnt: Śrī Viṣṇutīrthanārāyaṇa. Dieses soll sich im Süden befinden und kann daher nach meiner Ansicht nicht der Śikharanārāyaṇa-Tempel sein, der viel weiter im Südwesten des Kathmandu-Tals liegt. Neben einer

²⁵ Lienhard 1991: 357.

²⁶ *NepM* 11.116.

²⁷ *Ibid.*, 8.2.

²⁸ Lévi 1905 I: 369.

²⁹ Tiwari 2001: 156-157. Siehe auch Slusser 1982 I: 256.

Fehlinterpretation bei der Bestimmung des Standortes des Viṣṇufīrtha besteht auch die Möglichkeit, daß im Kathmandu-Tal verschiedene Orte Viṣṇufīrtha genannt wurden. Denkbar wäre schließlich die Aufwertung des Heiligtums von Viśaṅkhu durch den Zusatz „Viṣṇufīrtha“, da es sich bei diesem Heiligtum, wie weiter unten noch ausführlicher dargestellt wird, möglicherweise um ein erst in jüngerer Zeit Viṣṇu zugeschriebenes Heiligtum handelt.

Viṣṇunābha

Das in der *GopV* erwähnte Heiligtum Viṣṇunābha konnte bisher nicht identifiziert werden. Es könnte mit dem nördlich von Kathmandu gelegenen Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa identifiziert werden, das in der *BhV* zu den Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern gezählt wird. Ich ziehe diese Möglichkeit aufgrund des Namens Viṣṇunābha (Skt. ‚Nabel, Mittelpunkt (oder) Zentrum von Viṣṇu‘)³⁰ in Betracht. Nach einem hinduistischen Schöpfungsmythos schläft Viṣṇu zwischen den Weltzeitaltern (Skt. *kalpa*) auf der Schlange Śeṣa bzw. Ananta im Urozean treibend. Aus seinem Nabel bringt er eine Lotusblüte hervor, auf welcher der Schöpfergott Brahmā sitzt.³¹ Die Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa-Statue ist eine Darstellung dieses Themas, auch wenn in diesem Fall weder die Lotusblüte noch Brahmā abgebildet sind. Sollte sich Viṣṇunābha auf Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa beziehen, könnte – wie auch bei den widersprüchlichen Einträgen über den Stifter – eine Vermischung der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer und der Jalaśayananārāyaṇa-Statuen vorliegen.

Cayaju/Cainju

In der *BhV* wird ein Cayaju-Nārāyaṇa-Heiligtum im nordwestlichen Teil des Kathmandu-Tals, am Berg Śatarudra erwähnt.³² An den Ausläufern dieses Berges, der heute unter dem Namen Śivapurī bekannt ist, befindet sich der Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa. Bei dem in der Wright-Chronik erwähnten Cainju handelt es sich vermutlich aufgrund

³⁰ Zu den mit Viṣṇus Nabel verbundenen Vorstellungen siehe Gonda 1954: 84-89.

³¹ Siehe Zimmer 1946: 59-62; Gonda 1954: 151-152 und *KūrmaPur* I.90.6-29.

³² *BhV* I: 55.

anderer Schreibweise für Cayaju wiederum um den Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa.³³

Lokapālasvāmin von Haṃsaḡṛhadraṅga

Das Heiligtum des Lokapālasvāmin befand sich in Haṃsaḡṛhadraṅga, einer Ortschaft am südlichen Rand des Kathmandu-Tals. Vermutlich wurde es bereits in der Licchavi-Zeit von einem Erdbeben begraben und geriet in Vergessenheit. In der Nähe des Anantalingeśvara-Tempels, auf halbem Weg zwischen Bhaktapur und Lubhu, befindet sich eine Inschrift aus der Zeit von Narendradeva (ca. 643-679 n. Chr.).³⁴ Darin wird ein Ort namens Haṃsaḡṛhadraṅga erwähnt, in welchem sich ein Heiligtum für Lokapālasvāmin befunden haben soll.

Vajrācārya hält es für sehr wahrscheinlich, daß es sich bei Lokapālasvāmin um eines der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer handelt. Er stützt seine Annahme darauf, daß das Epitheton ‚Svāmin‘ (Skt. ‚Herr‘) nur für viṣṇuitische Gottheiten verwendet wurde.³⁵ Als Beispiele für seine Theorie führt er die Inschrift von Aṃśuvarman in Hadigaon an,³⁶ in welcher der Gott Cāṃḡunārāyaṇa als Dolāśikharasvāmī (Skt. ‚Herr vom Dolā-Gipfel‘) angerufen wird, sowie die aus der Zeit von Dhruvadeva und Jīṣṇugupta (624-625 n. Chr.) stammende Inschrift aus Kevalpur,³⁷ in der Materialien für die tägliche *pūjā* für den Gott Nārāyaṇasvāmī gestellt werden. Dh. Vajrācārya identifiziert Nārāyaṇasvāmī mit Icaṃḡunārāyaṇa.³⁸ Die oben erwähnte Inschrift in der Nähe des Anantalingeśvara-Tempels nennt als Einweihungstag für den Lokapālasvāmin den 12. Tag des zunehmenden Mondes im Monat Kārttika, also den Tag, an dem Pilger heute noch jedes Jahr die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer aufsuchen.

Auch wenn es ungewiß ist, ob die Herrscher der Licchavi-Zeit sowie Pilger an diesem Tag die Pilgerfahrt zu den Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern unternommen haben, war dieser Tag, Haribodhinīkādaśī, an dem Viṣṇu aus seinem viermonatigen Schlaf erwacht, sicherlich auch in jener Zeit ein wichtiges Kalenderfest. Dh. Vajrācārya bewertet die Einweihung des Tempels an Haribodhinīkādaśī als zusätzliches Indiz dafür, daß es sich bei Lokapālasvāmin um eines der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer gehandelt hat. Ich teile

³³ Wright 1958: 67.

³⁴ Dh. Vajrācārya V.S. 2030: # 129 (S. 485-486).

³⁵ *Ibid.*, S. 489

³⁶ *Ibid.*, # 77 (S. 320-321).

³⁷ *Ibid.*, # 109 (S. 414).

³⁸ *Ibid.*, S. 418.

diese Ansicht nicht: Obwohl ich den Lokapālasvāmin für das vierte Heiligtum der ursprünglichen Gruppe der Vier-Nārāyaṇas halte, sehe ich dies nicht durch das Einweihungsdatum erhärtet, da religiöse Stiftungen oftmals an hohen Feiertagen gemacht wurden und werden, auch an Haribodhinīekādaśī.

Im *NepM* wird der Lokapālasvāmin in Haṃsagrhadraṅga nicht erwähnt. In der Gegend seines angenommenen Standortes wird lediglich der Anantaliṅgeśvara genannt.³⁹ Da der Text des vorliegenden *NepM* laut K.P. Malla im Jahre 1755 n. Chr. aufgeschrieben wurde,⁴⁰ läßt das Fehlen einer Erwähnung des Lokapālasvāmin die Vermutung zu, daß dieses Heiligtum zu jener Zeit bereits nicht mehr existierte. Die Verschüttung des Lokapālasvāmin durch einen Erdbeben fand in der Zeit zwischen der Aufstellung der Inschrift am Anantaliṅgeśvara-Tempel in der Regierungszeit von Narendradeva (circa 643-679 n. Chr.) und dem Abfassen des vorliegenden *NepM* im Jahre 1755 n. Chr. statt, eine Eingrenzung dieses langen Zeitraumes ist nach dem bisherigen Forschungsstand nicht möglich. Ein Nārāyaṇa-Heiligtum in südlicher Richtung wird im *NepM* nicht erwähnt. Möglicherweise war bei der Niederschrift dieses Textes noch kein Ersatz für das verlorene Lokapālasvāmin-Heiligtum gefunden worden, oder es wurde nicht mit in die Liste der Heiligtümer aufgenommen, die im Verlauf der *kṣetrapradakṣiṇā* aufzusuchen sind.

Viśaṅkhu

Slusser⁴¹ vermutet, daß der heute zu den Vier-Nārāyaṇas zählende Viśaṅkhu-Nārāyaṇa nicht zu der ursprünglichen Gruppe gehörte, sondern erst später, sozusagen als Ersatz für den verlorene Lokapālasvāmin von Haṃsagrhadraṅga, aufgenommen wurde. Im Heiligtum von Viśaṅkhu wird Nārāyaṇa anikonisch in Form eines Steines verehrt, der sich in einer kleinen Höhle auf einem Hügel befindet. In der *DevM* wird Viśaṅkhu als Höhle oder Grotte (Nep. *guphā*) bezeichnet.⁴² Haridattavarman wird in dieser Quelle, wie auch bei Wright,⁴³ nicht als Stifter dieses Heiligtums genannt. Das könnte ein Hinweis darauf sein, daß Viśaṅkhu nicht zur Gruppe der von Haridattavarman errichteten

³⁹ *NepM* 29.33-35.

⁴⁰ Malla 1992: 145-158.

⁴¹ Slusser 1982 I: 256.

⁴² *DevM*: 81.

⁴³ Wright 1958: 75-76.

Heiligtümer zählt. An seiner statt werden in der *DevM* und in der Wright-Chronik (siehe oben) Śivadevavarman und ein Yogī erwähnt: Nach Jahren der gemeinsamen Unternehmungen habe der Yogī Śivadevavarman an die Ausläufer des Phūlcoki-Berges in der Nähe der Stadt Godavari geführt und ihm die Geschichte von Viṣṇu, der in einen Berg einfuhr, erzählt. Der Berg trägt den Namen Śālagrāma-Lakṣmī-Nārāyaṇa, hier habe der Yogī den Gott Viṣṇunārāyaṇa angerufen.⁴⁴ In der *DevM* wird diese Geschichte unter der Überschrift „Viśaṃkhunārāyaṇa“ aufgeführt, was die Lokalisierung des Ortes in der Wright-Chronik bestätigt.

Im *NepM* wird ein Heiligtum für Nārāyaṇa in Viśaṅkhu nicht namentlich genannt; jedoch macht Slusser darauf aufmerksam,⁴⁵ daß in dieser Quelle⁴⁶ ein Bhārabhūteśvara erwähnt wird, dessen Heiligtum auf einem Berg namens Bhujāṅgaśaila, d.h. Schlangenberg (Nev. *bhujamgaṃ* - ‚Schlange‘, Skt. *śaila* – ‚Fels oder Berg‘), liege. Der Pilger solle am Eingang einer Höhle dem Gott Gaṇeśa huldigen und danach in die enge, an den Leib einer Frau erinnernden Höhle steigen und sich vor Bhārabhūteśvara verneigen. Slusser (siehe oben) macht keinen Unterschied zwischen dem Gaṇeśa am Eingang und der in der Höhle verehrten Gottheit. Sie folgert, daß es sich um ein Gaṇeśa-Heiligtum handele, welches später in ein Heiligtum für Viśaṅkhunārāyaṇa umgewidmet wurde. Dem widerspricht Acharya im Nachwort zum *NepM* und unterscheidet zwischen dem Gaṇeśa am Eingang der Höhle und der Gottheit in der Höhle, wobei er betont, daß es keine Angaben darüber gebe, ob Bhārabhūteśvara im Inneren der Höhle Viṣṇu, Śiva oder Gaṇeśa sei.⁴⁷ Nach dem Verlauf der Umwandlung der Heiligtümer im Kathmandu-Tal liegt die Höhle zwischen dem Anantaliṅgeśvara und einem Ort namens Manaḥśilā, von dem Acharya vermutet, er sei mit dem Sarasvatī Kuṇḍa in der Nähe von Lele, am Südrand des Kathmandu-Tals, identisch.⁴⁸ Die Beschreibung der Richtung und der Topographie von Bhārabhūteśvara im *NepM* deckt sich mit dem heute als Viśaṅkhunārāyaṇa verehrten Heiligtum.

⁴⁴ Nach Wright liegt dieser Ort auf den Ausläufern der Berge nördlich von Godavari. Siehe *ibid.* 1958: 76, fn. 118.

⁴⁵ Slusser 1982 I: 257.

⁴⁶ *NepM* 29.36-38.

⁴⁷ Acharya 1992: 293.

⁴⁸ *Ibid.*, S. 301.

2.1.3. Die Anordnung der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer in einem *maṇḍala*

Das Zusammenstellen von Tempelgruppen in einem *maṇḍala*, einem kosmischen Diagramm, ist in Südostasien ein vielerorts zu beobachtender Vorgang. Dabei werden die Heiligtümer einer Gruppe nach den vier Haupt- bzw. Nebenrichtungen angeordnet. Diese Anordnung muß dabei nicht exakt den tatsächlichen Himmelsrichtungen entsprechen, wie es auch bei der vorliegenden Tempelgruppe der Fall ist, die sich in den vier Nebenrichtungen befinden. Eine räumlich verzerrte Anordnung im *maṇḍala* mindert keineswegs die sakrale Potenz, die einem Heiligtum durch dessen Ausrichtung im religiösen Raumgefüge innewohnt, da ein *maṇḍala* in der Theorie immer einem Idealtypus entspricht. Ein *maṇḍala* kann um ein Zentrum, einen Mittelpunkt herum, angeordnet sein. Dafür gibt es auch im Kathmandu-Tal zahlreiche Beispiele, wie die Verteilung der Nava Durgā (der Neun Durgās) in Bhaktapur. Acht von ihnen befinden sich in den Haupt- und Nebenrichtungen, eine, die Tripurasundarī, sitzt im Zentrum. Ebenso sind 64 Śivaliṅgas im Kathmandu-Tal in konzentrischen Ringen um den Paśupatiṅgā-Tempel, das zentrale Heiligtum, gewunden.⁴⁹ Ein Beispiel aus dem buddhistischen Kontext ist die räumliche Anordnung der fünf Tathāgatas oder Dhyāni Buddhas, die sich in den Hauptrichtungen um ein Zentrum, den Vairocana-Tathāgata, herum befinden.

Für die Standorte der Tempel Cāṃgu-, Icaṃgu-, Śikharanārāyaṇa und Lokapālasvāmin wurden im Kathmandu-Tal nicht willkürliche Hügel ausgewählt, sondern sie wurden in einem nach den Nebenrichtungen ausgerichteten *maṇḍala* angeordnet: Cāṃgunārāyaṇa im Nordosten, Lokapālasvāmin im Südosten, Śikharanārāyaṇa im Südwesten und Icaṃgunārāyaṇa im Nordwesten. Wiesner vermutet ein fünftes Heiligtum, welches sich im Schnittpunkt der Nord-Süd- und Ost-West-Diagonalen der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer befunden haben soll.⁵⁰ An der möglichen Position dieses Schnittpunktes erstreckte sich zur Licchavi-Zeit die Hauptstadt Viśālanagara. Nach einer Theorie von Tiwari handelt es sich bei dem fünften zentralen Heiligtum um den Satyanārāyaṇa-Tempel in Hadigaon, im Osten der heutigen Stadt Kathmandu.⁵¹ Dieser Tempel beherbergt eine Nārāyaṇa-Statue aus dem 2./3. Jahrhundert. So ist es durchaus möglich,

⁴⁹ Siehe dafür die Karte in Gutschow 1982: 19.

⁵⁰ Wiesner 1976: 180.

⁵¹ Tiwari 2001: 156.

daß, sollten die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer ein zentrales fünftes Heiligtum gehabt haben, dies der Satyanārāyaṇa-Tempel war.

In der Padmagiri-Chronik wird erwähnt, daß Vikramāditya (Vikramajit), ein König aus Ujjain in Indien, der in nepalesischen Legenden oft mit dem Licchavi-König Mānadeva I. (ca. 464-505 n. Chr.) identifiziert wird,⁵² in einem Rundgang täglich die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer aufgesucht habe.⁵³ Um den König den mühevollen Gang zu ersparen, sollen ihm die Vier-Nārāyaṇas im Traum erschienen sein und angeordnet haben, daß er Statuen von ihnen in der Nähe seines Palastes aufstelle. Daraufhin installierte der König vier Statuen westlich seines Palastes. Das Vier-Tempel-Modell wurde später in einem kleineren Maßstab auf die drei Königsstädte Kathmandu, Patan und Bhaktapur übertragen, in denen in der Malla-Zeit Tempel für die vier Nārāyaṇas errichtet wurden.

Mit der Anordnung der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer in den vier Himmelsrichtungen wurde Haridattavarmans bzw. Vikramādityas Reich räumlich abgesteckt und nach außen abgegrenzt. Der Überlieferung zufolge (siehe oben) besuchte Vikramāditya diese Tempel täglich, indem er den abgesteckten sakralen Raum in einer Umwandlung (Skt. *pradakṣiṇā*) abging. Lienhard verweist in diesem Zusammenhang auf das altindische Herrscherideal des Königs als *cakravartin*, des Raddrehers, der das Rad der Königsherrschaft in Bewegung hält und so seine Königsherrschaft sichert.⁵⁴ Nach Scharfe bedeutet Skt. *°vartin* nicht nur ‚drehend‘, sondern auch ‚umherziehend‘.⁵⁵ Dem Ideal eines hinduistischen *mahārājas* (Skt. ‚König‘, ‚Großkönig‘) nach durchmißt ein Herrscher göttergleich, siegreich und ordnend die vier Weltgegenden, um die irdisch-kosmische Harmonie aufrecht zu erhalten.⁵⁶ Der tägliche Vollzug der Umwandlung impliziert den Gedanken an eine tägliche Neuerschaffung des sakralen Raumes durch den König, zugleich Bestätigung und Legitimation seiner Königsmacht. Die Idee des weltbeherrschenden *cakravartin* fand in der Gupta-Zeit (320- ca. 540 n. Chr.) seine bleibende Ausprägung und verbreitete sich nach dem Untergang der Guptas auch in entlegene Teile Indiens und wohl auch nach Nepal. Nach Kulke wurde die *cakravartin*-Idee getragen von: „...Brahmanen, Hofpriestern wie Gelehrten, die das in den

⁵² Slusser 1982 I: 26 und 384-385 fn. 12. Nach diesem König wurde auch der „Vikram Saṃvat“, eine Zeitrechnung, die 57/56 v. Chr. begann, benannt.

⁵³ Hasrat 1970: 27-28.

⁵⁴ Lienhard 1991: 256.

⁵⁵ Scharfe 1987: 300-308.

⁵⁶ Siehe den Aufsatz zum Thema *cakravartin* in Gonda 1966: 123-128.

Rechtsbüchern kodifizierte und in der Sanskrit-Dichtung und religiösen Literatur gepriesene Ideal des hinduistischen Maharaja in Zentral- und Südindien verkündeten, als sie an den Höfen der dortigen lokalen Fürsten nach dem Zusammenbruch des Gupta-Reiches ein neues Betätigungsfeld suchten.⁵⁷

Bei der Interpretation von nepalesischen Chroniken muß berücksichtigt werden, daß sie nicht bewusst als Historiographien abgefasst wurden. Das gilt auch für den Eintrag der Padmagiri-Chronik über das tägliche Aufsuchen der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer durch Vikramāditya. Auch ist die bereits erwähnte Identifikation dieses Herrschers mit dem Licchavi-König Mānadeva I. in diesem Zusammenhang nicht gesichert. Es ist jedoch durchaus möglich, daß die Idee des weltbeherrschenden *cakravartin* bereits während der Regierungszeit von Mānadeva I. (464-505 n. Chr.) an seinem Hof bekannt war. Mānadeva I. könnte somit tatsächlich mit dem täglichen Aufsuchen der Heiligtümer in Verbindung gebracht werden. Zu Beginn seiner Regierungszeit stand Mānadeva I. vor der Herausforderung, seine Herrschaftslegitimation zu festigen. Aus der Inschrift der von ihm 464 n. Chr. am Cāṃṅunārāyaṇa-Heiligtum aufgestellten Säule⁵⁸ geht hervor, daß sich nach dem Tod seines Vaters Dharmadeva mehrere tributpflichtige Fürsten (Skt. *sāmanta*, *mahāsāmanta*) von der Oberherrschaft der Licchavis losgesagt haben. Sie verweigerten dem jungen König ihre Aufwartung am Licchavi-Hof. Um die rebellischen Fürsten in Schach zu halten und zur Loyalität zu zwingen, begab sich Mānadeva I. auf Feldzüge. Der erste Feldzug führte nach Osten, wo die Fürsten seine Oberherrschaft ohne Kampf akzeptierten. Danach begab er sich nach Westen zu den Fürstentümern von Mallapurī, westlich vom Kali Gandaki-Fluß,⁵⁹ die nur mit militärischen Mitteln unterworfen werden konnten. Dabei kam Mānadeva I. wohl sein Onkel mütterlicherseits mit einer eigenen Armee zu Hilfe, wahrscheinlich aus einem nahen indischen Reich.⁶⁰ Nach dem militärischen Sieg über die Fürsten setzte er diese wieder ein. Die rituelle Umgehung des Kathmandu-Tals, des Kerngebietes seiner Macht, könnte von Mānadeva I. aus Gründen der Zurschaustellung seines Herrschaftsanspruchs und zur rituellen Abgrenzung dieses Territoriums nach außen unternommen worden sein. Auch heute noch begeben sich jedes Jahr zu Haribodhinīekādaśī, dem Tag, an dem Viṣṇu aus seinem

⁵⁷ Kulke und Rothermund 1982: 141.

⁵⁸ Für die Inschrift siehe Dh. Vajracārya V.S. 2030: #2 (S. 10-13) und D.R. Regmi 1983 I: #1 (S. 1-6).

⁵⁹ Vgl. Slusser 1982 I: 24.

⁶⁰ *Ibid.*

viermonatigen Schlaf erwacht, tausende Pilger auf den Weg, um in einer Umwandlung die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer aufzusuchen (siehe Kapitel 7.5.).

2.1.4. Die Übernahme von Kultstätten aus vorhinduistischer Zeit

In der Höhle des Heiligtums von Viśaṅkhu werden Nārāyaṇa, Lakṣmī, Sarasvatī und Garuḍa anikonisch in groben, unbehauenen Steinen verehrt.⁶¹ Die Heiligtümer von Cāṃgu-, Icaṃgu- und Śikhararāyaṇa beherbergen entweder innerhalb des Nārāyaṇa-Tempel selbst oder innerhalb der Grenzen des Heiligtums unbehauene, grobe Steine, die allerdings nicht als Nārāyaṇas, sondern als Manifestationen der Göttin verehrt werden: am Cāṃgunārāyaṇa-Tempel Chinnamastā, am Icaṃgunārāyaṇa Mahālakṣmī, am Śikharanārāyaṇa Cāmuṇḍā und am Viśaṅkhunārāyaṇa Lakṣmī und Sarasvatī. Im Śikharanārāyaṇa-Tempel wird außerdem neben einer Statue von Gadādharanārāyaṇa ein unbehauener Felsbrocken als Narasiṃha verehrt, der aus sich selbst entstanden sein soll (Skt. *svayambhū*) und Svayambhūnarasimha, d.h., der aus sich selbst entstandene Narasiṃha, genannt wird. Die anikonischen Repräsentationen können auf vorhinduistische Kultstätten an diesen Orten hindeuten. Im Zuge der sich ab dem 6. Jh. n. Chr. von Tamilnadu aus über Südindien und in den folgenden Jahrhunderten bis nach Nordindien und Nepal ausbreitenden Bhakti-Religiosität, einer inbrünstigen Volksreligiosität, stiegen lokale Gottheiten zunehmend zu Manifestationen der großen hinduistischen Hochgötter auf. Auch bei den hier behandelten Heiligtümern scheint dies der Fall zu sein.

Zwei der erwähnten Tempel werden auch heute noch als Wohnstätten von Nāgas angesehen: So wölbt sich über den Śikharanārāyaṇa ein Felsüberhang, von dem stalaktitenartige Zapfen auf den Tempel herabhängen. Sie werden mit dem dort wohnenden Vāsukināga in Verbindung gebracht, dessen Kopf, in Gestalt des Felsüberhanges, sich wie eine schützende Haube über den Tempel spreizt. Unterhalb des Tempels befindet sich ein Wasserbecken, Vāsukikuṇḍa genannt, in dem sich ebenfalls Vāsukināga aufhalten soll. Die Besucher des Tempels sind sich der Präsenz des Nāga

⁶¹ Gutschow 1982: 21 schreibt: „Es fällt auf, daß die Nārāyaṇa der als jünger angesehenen Schreine nicht als Jalaśayana, den auf der Weltschlange im kosmischen Ozean ruhenden Viṣṇu, repräsentiert werden. Statt dessen werden sie an landschaftlich hervorragenden Stellen in anikonischer Manifestation verehrt.“ Dies kann ich nur für den in Viśaṅkhu anikonisch verehrten Nārāyaṇa bestätigen.

durchaus bewußt und verehren diesen auch. Um den Hals des vor dem Cāṃgunārāyaṇa-Tempel knienden Garuḍa ist der Takṣakanāga gewunden. Der lebendigen mündlichen Tradition des Ortes Changu zufolge lebt dieser Nāga auf dem Dolādri-Hügel, auf dem sich der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel befindet, und in dessen Umgebung. Zu Nāgapañcamī (Skt. ‚der Fünfte der Schlangen‘), dem Tag, an dem die Menschen den Schlangen besonders huldigen, begeben sich tausende Menschen zu diesem Tempel und verehren Cāṃgunārāyaṇa. Slusser zufolge soll an diesem Tag die Stirn der Garuḍastatue schwitzen. Als Grund dafür wird der anstrengende Kampf von Garuḍa mit Takṣakanāga genannt. Der Schweiß soll in früherer Zeit mit einem Taschentuch aufgetupft und an den König geschickt, in einer Schüssel mit Wasser eingeweicht und als wirksames Gegenmittel gegen Schlangenbisse eingesetzt worden sein.⁶²

Bezüglich der Verehrung von Nāgas an den Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern läßt sich folgendes festhalten: Die Identifikation des Bhārabhūteśvara auf dem Berg Bhujāṅgaśaila, dem Schlangenberg, mit Viśaṅkhu, wie sie Slusser (siehe oben) vertieft, läßt vermuten, daß es dort entweder sehr viele Schlangen gab oder Nāgas verehrt wurden. Allerdings werden derzeit am Viśaṅkhunārāyaṇa keine Nāgas verehrt. Auch in Icaṃgu wird meines Wissens kein Nāga verehrt, und über eine Verehrung von Nāgas am einstigen Lokapālasvāmin enthalten die Quellen keine Angaben. Die direkte Umgebung des Śikharanārāyaṇa-Tempels, mit Nāgas und anikonisch verehrten Gottheiten, deutet sehr auf einen Kultort hin, der älter als der ursprüngliche Śikharanārāyaṇa-Tempel ist. Gleiches läßt sich von den Tempeln Cāṃgunārāyaṇa und von Viśaṅkhu annehmen.

2.1.5. Topographie

Die von den genannten Chroniken der Gruppe der Vier-Nārāyaṇas zugeschriebenen Heiligtümer liegen entweder auf Hügeln, die den das Kathmandu-Tal umgrenzenden Bergen vorgelagert sind oder befinden sich an den Flanken dieser Berge, wie das bei dem Heiligtum von Būḍhānīlakaṅṭha der Fall ist. Da die genaue Lage von Haṃsagrhadraṅga nicht bekannt ist, kann hier nur vermutet werden, daß der Tempel des Lokapālasvāmin ebenfalls auf einem Hügel gelegen war. Als Standort kommt die Gegend zwischen dem

⁶² Slusser 1982 I: 254.

Sūryavināyaka-Tempel, südlich der Stadt Bhaktapur, und dem Ort Lubhu, in der Nähe des Anantaliṅgeśvara-Tempels, in Frage.⁶³

Im Folgenden setze ich die Standorte der von den Quellen zur Gruppe der Vier-Nārāyaṇa-Tempel gezählten Heiligtümer mit dem Verlauf von Straßen und Wegen, die über Pässe aus dem Kathmandu-Tal heraus nach Indien und Tibet führen, in Beziehung. Mit dem Erstarken des Königreiches in Tibet mit der Hauptstadt Lhasa im 7. Jahrhundert und mit dem Ausbau des Handelsweges nach Indien durch das Kathmandu-Tal entwickelte sich letzteres zu einem kulturellen und wirtschaftlichen Zentrum. Das Wegenetz im Kathmandu-Tal ist für die Licchavi-Zeit aufgrund mangelnder Angaben in den Quellen noch wenig erforscht. Daher beruhen die folgenden Überlegungen auf der Annahme, daß die genutzten Straßen, die über fünf Pässe aus dem Kathmandu-Tal herausführen, in ihren groben Verlauf auch schon zu Beginn der Licchavi-Zeit genutzt wurden, als die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer errichtet worden sind.

Der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel liegt auf dem Dolādri-Hügel genau oberhalb einer Straße, die aus dem Tal heraus nach Tibet führt. Südöstlich führt eine Straße von Kathmandu über Thimi, Bhaktapur, Sanga und Banepa ebenfalls nach Tibet. Der Lokapālasvāmin-Tempel soll sich in einem Gebiet in der Nähe dieser Straße, unterhalb von Bhaktapur befinden haben. In südlicher Richtung führt eine Straße über Patan, Bungamati und Khokana entlang des Vāgmatī-Flusses nach Patna in Indien. Auf einem Hügel in der Nähe von Pharping, hoch über dem Flußbett der Vāgmatī, liegt der Śikharanārāyaṇa-Tempel. An der Straße, die über Thankot das Tal in westlicher Richtung nach Hetauda verläßt und nach Indien führt, befindet sich keiner der von den Quellen genannten Tempel. Eine fünfte Straße verläuft nordwestlich über Kakani aus dem Kathmandu-Tal nach Nuvakot, wo sie sich in den Weg nach Gorkha und in den Weg nach Kyirong an der heutigen tibetischen Grenze teilt. In unmittelbarer Nähe dieser Straße steht nordwestlich von Kathmandu der Icaṃgunārāyaṇa-Tempel. Sollten die alten Handelswege einen ähnlichen Verlauf wie die modernen Straßen genommen haben, ist die exponierte Lage

⁶³ Dh. Vajracārya V.S. 2030: 219. Er schreibt, daß dort, wo der Anantaliṅgeśvara steht, zur Licchavi-Zeit eine Siedlung war, die aus einem Zusammenschluß von mehreren Dörfern bestand. Die Erwähnung verschiedener Feste in der Anantaliṅgeśvara-Inschrift, z.B. eine Varāhayātrā, läßt nach seiner Ansicht auf eine gut entwickelte Siedlung schließen.

der Heiligtümer an den für Handel und militärischen Operationen so wichtigen Orten entlang dieser Wege sicherlich nicht zufällig gewählt.⁶⁴

Damit ergibt sich auch für die Umgehung des von den Vier-Nārāyaṇa-Tempel umgrenzten Raums durch den König und die Pilger zum Schutz und Erhalt des Reiches eine neue Dimension, lägen doch die Heiligtümer dann an genau den Wegen, die einerseits das Licchavi-Reich in friedlichen Zeiten durch den Handel aufblühen ließen, und andererseits auch von Invasoren als Einfallstore in das Kathmandu-Tal benutzt werden konnten.

⁶⁴ Siehe auch Tiwari 2001: 37.

2.2. Der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel

Der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel auf der Hügelkuppe des Dolāgiri ist, neben dem Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa, zweifelsfrei das bedeutendste Viṣṇu-Heiligtum im Kathmandu-Tal. Dieses Heiligtum muß bereits in der frühen Liccavi-Zeit eine sehr bedeutende Stellung im religiösen Gefüge des Kathmandu-Tals innegehabt haben, da König Mānadeva I. 464 n. Chr. genau diesen Standort für die Aufstellung seiner berühmten Stele auswählte, welche die bisher älteste Inschrift im Kathmandu-Tal trägt. In dieser Inschrift ruft Mānadeva I. die Gottheit auf dem Dolāgiri als ‚Hari von Dolādri‘ an,⁶⁵ was belegt, daß sich zu jener Zeit bereits tatsächlich ein Viṣṇu-Heiligtum auf dem Hügel befand, welches wahrscheinlich schon einige Generationen vor Mānadeva I. von Haridattavarman errichtet wurde. Die Gottheit im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel war in der Licchavi-Zeit als Dolāśikharasvāmin (Skt. ‚Herr vom Dolā-Gipfel‘) bekannt,⁶⁶ in der Malla-Zeit als Garuḍanārāyaṇa.⁶⁷ Heute wird die Gottheit Garuḍanārāyaṇa, meist aber Cāṃgunārāyaṇa genannt. Das Nevārī-Kompositum *cāṃgu* bzw. *caṃgu* setzt sich aus *cāṃ/caṃ* (‚lieblich‘) und *gu* (‚Hügel‘, ‚Berg‘) zusammen.

In diesem Unterkapitel werde ich auf die Geschichte des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels eingehen und durch Auswertung zahlreicher Inschriften die enge Verknüpfung dieses Tempels mit den Herrscherhäusern im Kathmandu-Tal aufzeigen. Darüberhinaus werde ich die Ritualhandlungen im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel beschreiben, besonders die hier auf ungewöhnliche Weise durchgeführte *nityapūjā*, sowie die zahlreichen mit dem Tempel verknüpften Feste kurz schildern.

⁶⁵ Für die Inschrift siehe Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #2 (S. 10-13) und D.R. Regmi 1983 I: #1 (S. 1-6). Die Stele ist in drei Teile zerbrochen, die vor dem westlichen Eingang des Tempels aufgestellt sind.

⁶⁶ Siehe Aṃśuvarmans Hadigaon-Inschrift von 608 n. Chr. sowie die Cāṃgunārāyaṇa-Inschrift von Viṣṇugupta (633-641 n. Chr.) in Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #77 (S. 320-321) sowie #119 (S. 452) und D.R. Regmi 1983 I: #74 (S. 76-77) sowie #110 (S. 109-110).

⁶⁷ Siehe die Inschriften in Khanāl V.S. 2040.

2.2.1. Der Cāṃḡunārāyaṇa-Tempel in der purānischen Literatur Nepals

Hinduistischer Ursprungsmythos

Im *NepM*, Kapitel 2, findet sich der hinduistische Ursprungsmythos der im Cāṃḡunārāyaṇa-Tempel verehrten Gottheit. Diesem zufolge lebte der Gott in Gestalt eines schönen Mannes in einem Campaka-Baum auf dem Dolāgiri.⁶⁸ Sieben Tage lang ging eine Kuh zu diesem Baum und ließ den Mann von ihrer Milch trinken. Ihren Besitzer, einen Brahmanen namens Sudarśana, erzürnte dies sehr und er schlug dem Mann - wegen des Milchdiebstahls - den Kopf ab. Nun erst zeigte sich der Geköpfte in seiner wahren Gestalt als Garuḡanārāyaṇa. Die Einleitung zu diesem Mythos, das Auffinden eines verborgenen Heiligtums - hier Garuḡanārāyaṇa in Gestalt eines schönen Mannes durch eine Kuh - ist ein in indischen und nepalesischen Tempelmythen weit verbreitetes Motiv. Die Kuh lässt entweder ihre Milch über das Heiligtum laufen (ein rituelles Bad, Skt. *abhiṣeka*) oder säugt, anstelle ihres Kalbes, eine heilige Schlange oder Viṣṇu in Gestalt eines göttlichen Kalbes.⁶⁹ Im vorliegenden Mythos liegt eine Variante des Motivs der säugenden Kuh vor, die hier nicht Viṣṇu als göttliches Kalb, sondern in Gestalt eines schönen Mannes säugt.

Aufgrund der Länge des Mythos gebe ich hier nur die wichtigsten Passagen auf Sanskrit und in Übersetzung wieder, den mittleren Teil, in welchem Garuḡanārāyaṇa dem Brahmanen Sudarśana erklärt, warum dieser ihm den Kopf abschlagen mußte, nur als Zusammenfassung.

āsīt sudarśanaḥ kaścit tāpasaḥ kopanaḥ śuciḥ // 5b //
dolāgirivare cakre tapovanam anuttamam /
tasyaikā kapilā dhenuḥ kāmadenur ivāparā // 6 //
tasyā dugdhena sa munir havyakavyādikaṃ svayam /
prāṇayātrāṃ ca vidadhe yatātmā 'tithipūjakaḥ // 7 //
ekadā kapilā tasya bhramantī campake gatā /
campakād bahir āgatya puruṣaḥ ko 'pi śobhanaḥ // 8 //
tasyā dugdhaṃ svayaṃ pītvā campakābhyantaram yayau /
tasyā dugdhaṃ munir naiva lebhe yatnaparāyaṇaḥ // 9 //
yāti campakamūlaṃ sā kṣīraṃ ca puruṣaḥ papau /
alabdhvā kapilākṣīraṃ munir vai saptavāsarān // 10 //
cukopātīva saṃkruddho vacanaṃ cedam abravīt /
yaḥ pibatya eva kapilādugdhaṃ havyanimittakam // 11 //
śiraś chetsyāmi durbuddher yady ahaṃ tapaso nidhiḥ /

⁶⁸ Campaka (Lat. *Plumeria acutifolia*) ist ein Baum mit gelblich-weißen Blüten und gehört zur Familie der Magnoliengewächse.

⁶⁹ Siehe Eichinger Ferro-Luzzi 1987: 6.

ity uktvā sa śanair vipraḥ kapilāpṛṣṭhato yayau // 12 //
alaksite tarutale kapilā campakaṃ yayau /
campakād bahir āgatyā kapilāyāḥ papau payaḥ // 13 //
yāvat pītvā tarutale tāvat sa tapaso nidhiḥ /
śiraś ciccheda khadgena puruṣasyātikopanaḥ // 14 //
vicchinnaśirasas tasya puruṣasya tadā vapuḥ /
śaṅkhacakraḡadāpadmasamāyuktaṃ babhūva ca // 15 //
garuḡopari taṃ drṣṭvā viśiraskaṃ tadā munih /
viṣaṅṅo ‘bhavad atyantam kiṃ kṛtam ca mayā punaḥ // 16 //
garhayām āsa cātmānaṃ bhūyo bhūyas tapodhanaḥ /
mūrchaṃ avāpa mahatīm samjñāṃ labdhvā tapodhanaḥ // 17 //
nidhanāyodyataḥ sadyaḥ prāyaścittaṃ carāmy ahaṃ /
marāṅyodyataṃ drṣṭvā prāha nārāyaṅo munim // 18 //
mā bhaiṣṭs tvam muniśreṣṭha mā viṣādo bhavatv iti /
tvayā kṛtam samyag eva tuṣṭo ‘haṃ te tapodhana // 19 //
bhayaṃ tyaja muniśreṣṭha varam varaya suvrata /
niśamya nārāyaṅavākyaṃ uttamaṃ tapodhano bhītimudasya tatkaṣaṅāt /
kṛtāñjaliḥ prāha mahāpakārine varam dadāśīsa viḡambanaṃ hi tat // 20 //
adhamaṃ māṃ durātmānaṃ karmacāṅḡālatāṃ gatam /
sudarśanena cakreṅa jahi māṃ madhusūdana // 21 //
yasya devāḥ sagandharvāḥ yuddhe sāsuramānuṣāḥ /
loma chettuṃ na śaktāḥ syus tasya cchinnaṃ mayā śiraḥ // 22 // (NepM 2.5b-22)⁷⁰

Es war einmal ein jähzorniger, (im Herzen) reiner Asket namens Sudarśana, der auf dem vorzüglichen Dolā-Berg den besten Asketenhain anlegte. Seine einzige bräunliche Kuh war wie eine andere Kāmadhenu (,Wunschkuh’). Mit ihrer Milch bestritt der sich zurückhaltende, gastfreundliche Muni die Opfergabe, das Ahnenopfer usw. sowie seinen eigenen Lebensunterhalt. Eines Tages ging seine umherschweifende Kuh an einen Campaka-Baum. Aus dem Campaka-Baum kam ein schöner Mann heraus. Er trank ihre Milch und ging (wieder) ins Innere des Campaka-Baumes. Der Muni, der Inbegriff der Mühe, erhielt ihre Milch nicht. Sie (die Kuh) ging zur Wurzel des Campaka-Baumes, und der Mann trank ihre Milch. Nachdem der Muni jedoch sieben Tage keine Milch von der bräunlichen Kuh bekommen hatte, wurde er sehr zornig. Der Wütende sprach folgende Worte: „Den Übeltäter, welcher die Milch der bräunlichen Kuh trinkt, die für das Opfer bestimmt ist, dem werde ich den Kopf abschlagen, so wahr ich der Inbegriff der Askese bin!“ Nachdem er so gesprochen hatte, folgte der Brahmane langsam der bräunlichen Kuh. Die bräunliche Kuh ging zum Campaka-Baum. Während sie unter dem Baum unbeobachtet war, trank (der Mann), nachdem er aus dem Campaka-Baum herausgetreten war, die Milch der bräunlichen Kuh. Sobald dieser unter dem Baum getrunken hatte, schlug der Zornige, der Inbegriff der Askese, den Kopf des Mannes mit dem Schwert ab. Dann war der Körper dieses Mannes vom Kopf getrennt und wurde [in den Händen] versehen mit Muschelhorn, Diskus, Keule und Lotus. Als der Muni den Kopflosen auf Garuḡa erblickte, war er sehr bestürzt und sprach: „Was habe ich nur getan?“ Und so klagte sich der Asket immer wieder an. Er fiel in eine tiefe Ohnmacht. Nachdem der Asket das Bewußtsein (wieder)erlangt hatte, [dachte er]: „Ich übe sofort Buße, ich bin zum Sterben

⁷⁰ Siehe Acharya 1992: 26-28.

bereit.“ Als Nārāyaṇa sah, daß dieser bereit war zu sterben, sprach er zum Muni: „Fürchte dich nicht, oh Bester Muni! Sei nicht verzweifelt! Was du getan hast, war richtig. Ich bin zufrieden mit dir, oh Asket! Gib [deine] Furcht auf, oh bester Muni! Wähle einen Wunsch, oh Frommer!“ Nachdem der Asket Nārāyaṇas vorzügliche Rede gehört hatte, gab er augenblicklich die Furcht auf. Die Hände ehrerbietig aneinandergelegt sprach er: „Oh Gebieter! Ihr gewährt dem großen Sünder einen Wunsch, das ist doch Hohn! Oh Madhusūdana (Beiname Viṣṇus), töte mich mit dem Sudarśana-Diskus, mich, den niedrigsten Bösewicht, der zum Karmacāṇḍāla⁷¹ geworden ist. Ich habe demjenigen den Kopf abgeschlagen, dem weder Götter, Gandharven, Asuras noch Menschen im Kampf ein Haar krümmen konnten.“

Im *NepM* 2.23-64 erzählt Nārāyaṇa dem Brahmanen Sudarśana, wie er verflucht wurde, auf daß ihm einst der Kopf von einem Brahmanen abgeschlagen werde. Demnach lebte einst ein tapferer Dämon namens Caṇḍa in Benares, der Śiva verehrte und Askese übte. Aus diesem Grund gewährte ihm Śiva den Wunsch, daß er (Caṇḍa) nur von einer Frau getötet werden könne. In Caṇḍas Diensten stand der Brahmane Sumati, der ein hervorragender Bogenschütze war und einen guten Lebenswandel führte. Caṇḍa erlangte, nachdem ihm Śiva seinen Wunsch erfüllt hatte, die Herrschaft über die drei Welten (Unterwelt, Erde und Himmel). Die Götter waren deshalb sehr beunruhigt und riefen Nārāyaṇa an, an ihrer Spitze gegen Caṇḍa zu kämpfen. In einer blutigen Schlacht erlitten die Götter eine Niederlage und Nārāyaṇa zog daraufhin, auf Garuḍa sitzend, erneut in den Kampf. Nārāyaṇa verletzte Caṇḍa schwer und wurde dann vom Brahmanen Sumati angegriffen. Der schoß Nārāyaṇa siebzig Pfeile ins Herz und traf Garuḍa mit neunzig Pfeilen, worauf Garuḍa schwer verwundet auf die Erde stürzte. Nārāyaṇa schleuderte nun zornig dem Brahmanen Sumati seinen Diskus entgegen und köpfte ihn damit. Wegen dieses Brahmanenmordes wurde Nārāyaṇa von Sumatis Lehrer Śukra verflucht, auf daß ihm einst ein Nachkomme aus dem Geschlecht Sumatis den Kopf abschlagen werde.

In den folgenden Versen wendet sich Nārāyaṇa wieder an Sudarśana und erklärt, daß er von nun an auf dem Dolā-Berg verweilen würde und Sudarśana ihn verehren solle:

*dolāgirau campakavr̥kṣamadhya mayā sthītaṃ pāpavaśena vipra /
śukrasya śāpena śīro madīyaṃ chinnaṃ tvayā vipra na te ‘sti doṣaḥ // 65 //*
*atra dolāgirau sthāsye chinnaśāpo dvijottama /
sudarśana tvam atraiva mama pūjāparo bhava // 66 //*
*dvādasyāṃ paurṇamāsyāṃ ca tathaiva budhavāsare /
ye draṅṣanti narā bhaktyā te vai vaikunṭhagāmiṇaḥ // 67 //*
evaṃ dolāgirau ramye hariś campakapādapāt /

⁷¹ Ein Mann, der aufgrund seiner Taten zum Mitglied der niedrigsten und meist verachtetsten Mischkaste geworden ist.

chinnaśirṣaḥ sthitas tatra pūjakastu sudarśanaḥ // 68 // (NepM 2.65-68)⁷²

„Wegen meiner Sünde harrte ich am Dolā-Berg, inmitten des Campaka-Baumes, aus, oh Brahmane! Infolge von Śukras Fluch hast du meinen Kopf abgeschlagen, oh Brahmane! Es ist nicht deine Schuld. Hier auf dem Dolā-Berg werde ich leben, da der Fluch gebrochen ist, oh Brahmane! Oh Sudarśana, sei du hier mein Verehrer! Die Menschen, die (mich) am zwölften Tag oder am fünfzehnten Tag des zunehmenden Mondes oder an einem Mittwoch verehren, die kommen in Viṣṇus Himmel.“ So verweilte Hari, der aus einem Campaka-Baum [herausgekommen war] und dessen Kopf abgeschlagen war, dort auf dem lieblichen Dolā-Berg. Sudarśana war (sein) Verehrer.

Sollte dieser Mythos jünger als das Kultbild im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel sein, dann liegt ihm möglicherweise der Versuch zugrunde, das Kultbild zu erklären, welches in der Weise beschädigt ist, daß ihm der Kopf fehlt. Mit der Aufnahme dieses Mythos in das *NepM* wurde der Dolāgiri-Hügel mit dem Cāṃgunārāyaṇa-Heiligtum auf der Kuppe in der purānischen Literatur verankert. Die Rājopādhyāya-Priester des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels führen ihre Abstammung auf den Brahmanen Sudarśana aus dem Ursprungsmythos zurück. Mit diesem Anspruch fanden die Priester Eingang in diesen Mythos, und es ist somit ihrem Vorfahren Sudarśana zu verdanken, daß der Gott Garuḍanārāyaṇa den Gläubigen an diesem Ort erschien und sie ihn hier verehren können. Die für die Priester aus dieser Verbindung resultierenden ökonomischen Vorteile sind nicht zu unterschätzen. Die Zuwendungen an den Tempel seitens der Herrscherhäuser in der Vergangenheit, aber auch von Privatpersonen umfaßten Landschenkungen sowie zu bestimmten Anlässen auch Stiftungen von Vieh, Geld und Lebensmitteln. Dies sicherte dem Tempel ein sicheres und dauerhaftes Einkommen zur Durchführung aller dort stattfindenden Rituale und damit auch den Priestern eine wirtschaftliche Grundlage. Der Ursprungsmythos dient ihnen als legitimatorisches Mittel zur Sicherung ihrer Position als Priester dieses Heiligtums.

Buddhistischer Ursprungsmythos

Der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel wird auch von Buddhisten aufgesucht, welche die Gottheit in diesem Heiligtum als Bodhisattva Avalokiteśvara verehren. Im *Svayambhūpurāṇa*, einem buddhistisch-mythologischen Werk aus dem Mittelalter, von dem im Kathmandu-Tal in großer Zahl Handschriften erhalten sind, findet sich eine buddhistische Version

⁷² Acharya 1992: 34.

des Ursprungsmythos für die im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel verehrte Gottheit.⁷³ Kurz zusammengefaßt lautet der Mythos wie folgt: Der Schlangenkönig Takṣaka übte einst am Puṇyatīrtha im Kathmandu-Tal Askese. Garuḍa, Viṣṇus Reittier und erklärter Schlangenfeind, sah den unbeweglich am Ufer liegenden Takṣaka, hielt ihn für geschwächt und griff ihn an. Es kam zu einem heftigen Kampf, in dem Garuḍa zu unterliegen drohte. Er rief Viṣṇu um Hilfe an, der darauf sofort herbeieilte, um Takṣaka mit seinem Diskus zu töten. Takṣaka wiederum rief Lokeśvara an. Als dieser am Ort des Geschehens eintraf, erkannte Viṣṇu sofort dessen Oberherrschaft an und der Kampf wurde eingestellt. Als Zeichen seiner Verehrung ließ Viṣṇu Lokeśvara auf seine Schultern steigen und setzte sich selbst auf Garuḍa. Auf Lokeśvaras Befehl hin legte sich Takṣaka wie eine Kette lose um Garuḍas Hals, der darauf zum Gipfel des Dolāgiri-Hügels flog.



Abb. 13: Hariharivāhana Lokeśvara, 1811 n. Chr., im Kvabāhā in Patan. Diese Statue ist eine aus einer Gruppe von zwölf Lokeśvara-Statuen, die auf die einzelnen Monate des Sonnenjahres bezogen sind. Lokeśvara sitzt auf Nārāyaṇas Schultern, der wiederum auf Garuḍa sitzt.
Foto: 2005.

⁷³ Siehe Brinkhaus 1985: 422-429, der verschiedene Textversionen, sowohl in Nevārī als auch in Sanskrit, zum Hariharivāhana Lokeśvara-Mythos untersucht hat. Für eine kurze Zusammenfassung dieses Mythos siehe auch Lévi 1905 I: 324; Hasrat 1970: 13-14 und Pal 1970: 70-71.

In diesem Mythos wird die Rivalität zwischen Buddhismus und Viṣṇuismus im Kathmandu-Tal deutlich. Der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, eines der bedeutendsten Viṣṇu-Heiligtümer im Kathmandu-Tal, wird hier in die Reihe der buddhistischen Heiligtümer aufgenommen. In der besonders hervorgehobenen Unterlegenheit und Unterordnung Viṣṇus und seine Verehrung, die er Lokeśvara entgegen bringt, kommt zum Ausdruck, daß nach diesem Mythos nicht Garuḍanārāyaṇa, sondern Lokeśvara im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel verehrt wird. Im *Svayambhūpurāṇa* wird unter den hinduistischen Gottheiten, die in das Vajrayana-Pantheon aufgenommen wurden, auch Cāṃgunārāyaṇa genannt. Am Cāṃgunārāyaṇa-Tempel soll, am Stamm eines Campaka-Baumes, ein goldfarbener Lokeśvara, genannt Harivāhana, verehrt werden.⁷⁴

2.2.2. Beschreibung des Cāṃgunārāyaṇa-Tempelkomplexes

Der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel steht auf der Kuppe des Dolāgiri, eines Hügels ungefähr 8 km östlich von Kathmandu und 5 km nördlich von Bhaktapur. Der zweigeschossige Tempel steht frei innerhalb eines großen Innenhofs, der auf seinen vier Seiten von Gebäuden eingeschlossen ist, die heutzutage Unterkünfte für die Priester, Lagerräume, eine Apotheke und eine kleine Teestube beherbergen. In früheren Zeiten wurden die Gebäude auch als Pilgerherbergen genutzt.

Der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel

Der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel selbst ist ein zweigeschossiger Pagodentempel mit quadratischem Grundriß. Er hat im Erdgeschoß einen geschlossenen Umgang und große dreiteilige Portale an jeder Seite, von denen heute jedoch nur der Haupteingang auf der westlichen Seite genutzt wird. In seiner heutigen Gestalt entspricht er höchstwahrscheinlich dem 1708 n. Chr. nach einem Brand wieder aufgebauten Heiligtum. Dieser Neubau gibt aber wahrscheinlich nicht die Gestalt des alten Tempels wieder, sondern orientierte sich in seiner Architektur an den für das 17./18. Jahrhundert im Kathmandu-Tal verbreiteten Pagodentempeln.

⁷⁴ Mitra 1971: 254.



Abb. 14: Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, Nordansicht. Foto: 2005.

Das ikonographische Programm weist einige Besonderheiten auf: Beiderseits der Portale an den vier Seiten sind - wie auch an anderen Pagodentempeln dieser Zeit üblich – Holzreliefs mit den Darstellungen der Weltenhüter (Skt. *dikpāla*) eingelassen, die jedoch stark beschädigt und kaum noch zu erkennen sind. Zusätzlich befindet sich eine Serie der acht Weltenhüter (Skt. *aṣṭadikpāla*) auf den jeweils äußeren Dachstreben des ersten Etage, deren Darstellung nach Gail im Dachstützenbereich an Tempeln aus jener Zeit ansonsten nicht überliefert ist.⁷⁵ Die Dachstreben der ersten Etage zeigen außerdem Darstellungen der zehn Avatāras sowie weiterer Götter: Auf der westlichen Seite sind das Matsya, Kūrma, Varuṇa, Varāha und Narasiṃha; auf der nördlichen Seite: Vikrānta, Paraśurāma, Rāmacandra und Kṛṣṇa-Viṣṇu oder Balarāma; auf der östlichen Seite: Buddha und Kalkin sowie die Götter Indra, Brahmā und Viṣṇu und auf der südlichen Seite: Vaikuṅṭha, Yama, Viṣvarūpa und Caturmukha-Nārāyaṇa.

⁷⁵ Gail 1988: 26.

Eine zweite Serie von Avatāras ist zwischen Türgewende und Türsturz beiderseits der vier Portale des Tempels abgebildet. Da auf diese Weise jedoch insgesamt nur acht der zehn Avatāras abgebildet werden können, wurden Buddha und Kalkin weggelassen. Nach Gail gibt es an keinem anderen der älteren, großen Viṣṇu-Tempel im Kathmandu-Tal Avatāra-Darstellungen auf den Konsolen.⁷⁶ Die Dachstreben der zweiten Etage zeigen auf der Westseite Kṛṣṇa-Veṅuḡopāla, Viṣṇu, Trivikrama und Vīnādhara, auf der Nordseite Viṣṇu, Harihara, Viṣṇu und Kṛṣṇa-Veṅuḡopāla, auf der Ostseite an den jeweils äußeren Streben Nāgas, dazwischen Harihara und Viṣṇu sowie auf der Südseite Narasiṃha, Buddha (?) und zweimal Viṣṇu.⁷⁷

Das Kultbild im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel

Im Kultraum des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels befindet sich eine Statue von Garuḡanārāyaṇa. Ihr genaues Alter ist nicht bekannt; sie scheint aber schon vor 464 n. Chr. aufgestellt worden zu sein, da in der Inschrift von Mānadeva I., die sich vor dem Tempel befindet, nichts über die Installation einer Statue durch diesen Licchavi-König am Ort des Tempels geschrieben steht. Es ist also anzunehmen, daß die Statue von Haridattavarman stammt, dem Errichter der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer im Kathmandu-Tal. Da Nicht-Hindus der Zutritt zum Tempel strengstens untersagt ist und auch die Besucher dieses Tempels die steinerne Statue nicht direkt betrachten können, zitiere ich hier D.R. Regmi, der die Statue offensichtlich gesehen hat:⁷⁸

Although the date of the original image is not known, we can accept ... that it was set up by king Haridattavarman, the 9th ruler of the early Licchavi dynasty. The style of art revealed in the image can be put to the later third century or early 4th century A.D. This synchronises with the date of the ruler who comes three generations previous to Vrsadeva.

Das Besondere an dieser Statue ist, daß der auf Garuḡa sitzende Nārāyaṇa ohne Kopf dargestellt sein soll.⁷⁹ Es ist nicht bekannt, ob die Statue ursprünglich ohne Kopf angefertigt wurde oder ob der Kopf durch eine Beschädigung verloren ging. Die Statue trägt eine metallene Schutzhülle (Skt. *kavaca*). D.R. Regmi scheint der einzige

⁷⁶ Gail 1988: 27.

⁷⁷ Siehe auch Bernier 1978: 149-152 und 1979: 167-170 sowie Jurami 2003: 47.

⁷⁸ D.R. Regmi 1969: 276. Siehe auch Slusser 1975-76: 80-85. Für eine Abbildung dieser Statue mit ihrer Schutzhülle siehe Khanāl 1981: Nr. 11.

⁷⁹ Lidke 1996: 132, der die Statue selbst nicht gesehen hat und sich bei seinen Angaben auf Informanten beruft.

Außenstehende zu sein, der die Statue ohne die metallene Schutzhülle gesehen und darüber geschrieben hat. Seine Angaben können nicht verifiziert werden. Die Schutzhülle wurde, laut der in ihrem unteren Teil eingravierten Inschrift, im Jahre Mānadeva Saṃvat 31, am dreizehnten Tag der hellen Mondhälfte im Monat Māgha (607 n. Chr.) von König Aṃśuvarman gestiftet, weil die alte Schutzhülle im Laufe der Zeit brüchig geworden war.⁸⁰ Die Statue war demzufolge schon vor dem 7. Jahrhundert von einer Schutzhülle bedeckt gewesen. Die von Aṃśuvarman gestiftete Hülle bestand aus zwei Teilen, einem mit der Inschrift versehenen unteren Teil, der sich noch heute an der Statue befindet, und einem abnehmbaren Kopfteil. Letzterer wurde in N.S. 814, im Monat Pauṣa (1694 n. Chr.) von König Bhūpālendramalla aus Kathmandu und seiner Mutter Ṛddhilakṣmī erneuert, nachdem das alte Kopfteil im Jahre N.S. 796, in der hellen Mondhälfte des Monats Pauṣa (1676 n. Chr.) während der täglichen *pūjā* zerbrach.⁸¹ Dieses gestiftete Kopfteil soll jenes sein, welches auch heute noch als obere Hülle benutzt wird.

Da nicht bekannt ist, ob die steinerne Statue mit oder ohne Kopf angefertigt wurde, kann nicht gesagt werden, inwieweit der oben erwähnte Mythos vom Brahmanen Sudarśana, der Nārāyaṇa den Kopf abschlug, als Erklärung für den eventuell fehlenden Kopf der Statue dient. Sollte der Mythos jedoch älter als die Statue sein, könnte er der Grund für diese ungewöhnliche Darstellung sein. Wie weiter unten noch ausgeführt wird, spielt die zweiteilige Schutzhülle der Statue eine besondere Rolle in der täglichen *pūjā* im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel.

Andere Heiligtümer des Cāṃgunārāyaṇa-Tempelkomplexes

Im Innenhof befinden sich neben dem Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, dem zentralen Heiligtum auf dem Dolāgiri, noch mehrere andere Heiligtümer, darunter kleinere Tempel und Schreine für Kileśvara, Kṛṣṇa, Paśupatinātha und Lakṣmīnārāyaṇa. Der Kṛṣṇa-Tempel wurde 1907 n. Chr. von Raghuvīra Sāhu aus dem nahen Ort Thimi gestiftet und beherbergt Statuen von Kṛṣṇa, Rukmiṇī und Rādhā.⁸² Der Somaliṅgeśvara-Tempel, in dem ein Śivaliṅga steht, wurde 1856 n. Chr. von Śaṃśer Siṃha aus dem Stadtteil Asan/Kathmandu errichtet.⁸³

⁸⁰ Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #76 (S. 317) und D.R. Regmi 1983 I: #73 (S. 75).

⁸¹ Für die Inschrift über die Renovierung des Tempelgeländes und den Austausch des Kopfteils der Schutzhülle siehe G. Vajrācārya V.S. 2023: 25.

⁸² Khanāl V.S. 2040: #334.

⁸³ *Ibid.*, #279.

Im Zusammenhang mit dem (wohl) kopflos dargestellten Garuḍanārāyaṇa ist hier besonders der Chinnamastā-Tempel im südlichen Teil des Innenhofs interessant.⁸⁴ Es ist ein rechteckiger, eingeschossiger Tempel, in welchem Darstellungen der Saptamātr̥kāś, der Daśamahāvidyās, von Śiva, Pārvaṭī und Gaṇeśa stehen. Darstellungen der Göttin Chinnamastā („die mit dem abgeschnittenen Kopf“) aus Nepal und Indien sind als Gemälde oder Kunstdrucke vielerorts erhältlich. Auch eine Statue dieser Göttin soll sich in dem Tempel befinden; da er jedoch von Nicht-Hindus nicht betreten werden darf, kann ich darüber keine näheren Angaben machen. In bildlichen Darstellungen wird Chinnamastā stets wie folgt abgebildet: Die Göttin hat sich geköpft und trägt in ihrer linken Hand eine Schale, auf der das abgeschlagene Haupt liegt, welches das im hohen Bogen aus ihrem Hals spritzende Blut trinkt. In der rechten Hand hält sie das Messer, mit dem sie sich enthauptet hat. Sie steht oder sitzt auf Rati, der Göttin der Lust, und dem Liebesgott Kāma, die in ‚umgekehrter Stellung‘ den Liebesakt vollziehen. Chinnamastā ist links und rechts von zwei Gefährtinnen flankiert, einer Ḍākinī (Dämonin) und einer Varṇinī (einer Frau, die zu einer der vier *varṇas* (oberen Kasten) gehört), und die auf vielen Darstellungen von einem Blutstrahl aus dem Hals der Göttin trinken.⁸⁵

Der Chinnamastā-Tempel wurde mehrfach renoviert, das letzte Mal 1985/86 n. Chr., zusammen mit dem gesamten Cāṃṅunārāyaṇa-Tempelkomplex. Über das Alter des Chinnamastā-Tempels gibt es keine Angaben. Das Konzept der Daśamahāvidyās, einer Gruppe von zehn Göttinnen, scheint erst im 10. Jahrhundert aufgekommen zu sein. In einem Text aus dieser Zeit, der *Mahākālasaṃhitā*, werden einundfünfzig Göttinnen aufgelistet, unter denen auch die Mahāvidyās – bis auf Dhūmāvātī – genannt werden.⁸⁶ Somit kann die Verehrung von Chinnamastā erst Jahrhunderte nach dem Aufstellen des Garuḍanārāyaṇas im Cāṃṅunārāyaṇa-Tempel aufgenommen worden sein. Hintergrund ist vermutlich die Absicht gewesen, eine zu dem „kopflosen“ Garuḍanārāyaṇa geeignete Gefährtin zu verehren. In verschiedenen Texten werden die Daśamahāvidyās mit den zehn Avatāras von Viṣṇu identifiziert, was ebenfalls die Wahl Chinnamastās als Gefährtin für Garuḍanārāyaṇa beeinflusst haben mag.⁸⁷ Eine Inschrift auf dem Torbogen

⁸⁴ Es scheint nur sehr wenige Tempel zu geben, in denen speziell Chinnamastā verehrt wird, z.B. in einem Schrein im Durgā-Tempelkomplex in Ramnagar bei Benares. Siehe Kinsley 1998: 164-165.

⁸⁵ Siehe Satpathy 1992: 61 und Kinsley 1987: 172-177.

⁸⁶ Benard 1994: 58. Siehe auch Satpathy 1992: 1-44.

⁸⁷ Nach dem *Guhyātiguhyatantra* ist Kālī Kṛṣṇa, Tārā Rāma, Chinnamastā Narasiṃha, Bhuvaneśvarī Vamāna, (Tripura-)Sundarī Paraśurāma, Dhūmāvātī Matsya, Bālā (Vagalā ?) Kūrma, Bhairavī Balabhadra, Mahālakṣmī Buddha und Durgā Kalkin. Siehe Sircar 1973: 48. Ebenso – mit Abweichungen – im *Muṇḍamālātāntra*: Hier wird Kālī mit Kṛṣṇa identifiziert, Tārā mit Rāma, Bhuvaneśvarī mit Varāha,

über dem Eingang des Chinnamastā-Tempels belegt, daß sich an dieser Stelle schon im 17. Jahrhundert ein Heiligtum befunden hat. In der Inschrift aus dem Jahre N.S. 799, am zwölften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Vaiśākha (1678 n. Chr.) werden Śrī 3 Yitāju Cāmuṇḍā Parameśvarī sowie die Aṣṭamāṭṛkās angerufen. Die Inschrift läßt den Schluß zu, daß zu jener Zeit in diesem Heiligtum besonders Cāmuṇḍā verehrt wurde, eine Göttin, die sowohl zur Gruppe der Aṣṭamāṭṛkās (,acht Mütter') als auch zu den Daśamahāvidyās gezählt wird. Möglicherweise wurde Cāmuṇḍā hier erst nach dem 17. Jahrhundert von Chinnamastā als Hauptgottheit des Tempels abgelöst. Im Chinnamastā-Tempel stehen mehrere Statuen von Muttergottheiten, die von Bangdel ins 2./3. Jahrhundert datiert werden, unter ihnen Vaiṣṇavī und Vārāhī.⁸⁸ Wenn diese Statuen ursprünglich hier aufgestellt worden sind, dann spricht das für einen sehr alten Ort der Verehrung von Muttergottheiten.

Statuen im Innenhof des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels

Im Innenhof stehen mehrere kunsthistorisch bedeutende Statuen aus verschiedenen Epochen der nepalesischen Geschichte. Die Statuen befinden sich nicht mehr an ihren ursprünglichen Aufstellungsorten, sondern wurden wohl im Zuge von Renovierungsarbeiten teils auf neuen Podesten aufgestellt, teils in kleinen Gruppen im Innenhof arrangiert.

Direkt vor dem Eingang des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels befindet sich eine Garuḍa-Statue aus dem 6./7. Jahrhundert (siehe Abb. 15). Die Darstellung zeigt Garuḍa, der auf seinem rechten Bein kniet, die Hände ehrerbietig aneinandergelegt (Skt. *namaskāra mudrā*). Um seinen Hals ist eine Schlange gewunden; es heißt, daß es sich dabei um Takṣakanāga aus dem Hariharivāhana Lokeśvara-Mythos handele. Das Gesicht von Garuḍa ist auf menschliche Art dargestellt, mit offenen Augen, fein modellierter Nase und Oberlippenbart. Pal vermutet, daß es sich um das Porträt eines Königs handeln könnte.⁸⁹

Tripurasundarī mit Narasiṃha, Dhūmāvātī mit Vāmana, Chinnamastā mit Paraśurāma, Kamalā mit Matsya, Bagalāmukhī mit Kūrma, Mātāṅgī mit Buddha und Ṣoḍaṣī mit Kalkin. Siehe Kinsley 1998: 20.

⁸⁸ Bangdel 1995: 364.

⁸⁹ Pal 1970: 119.



Abb. 15: Garuḍa-Statue, 6./7. Jh. n. Chr., vor dem Haupteingang des Cāṅgunārāyaṇa-Tempels. Um den Hals von Garuḍa ist Takṣakanāga gewunden. Foto: 2005.

Die Verewigung von Herrscherporträts in Nepal ist häufig anzutreffen; ein weiteres Beispiel aus der Licchavi-Zeit ist die Garuḍa-Statue vor dem Satyanārāyaṇa-Tempel in Hadigaon aus dem 8. Jahrhundert, die ebenfalls sehr fein gearbeitete, individuelle Gesichtszüge trägt. Es wird vermutet, daß die Garuḍa-Statue vor dem Cāṅgunārāyaṇa-Tempel einst auf der Stele mit der Inschrift von Mānadeva I. gestanden hat und später, eventuell infolge eines Erdbebens, herunterfiel.⁹⁰ Für diese Annahme spricht, daß im Kathmandu-Tal Garuḍa-Statuen – bis auf wenige Ausnahmen, bei denen es sich auch um von Säulen gestürzte Statuen handeln könnte – stets auf Säulen thronend dargestellt sind. Sollte sich diese Garuḍa-Statue auf der Stele von Mānadeva I. befunden haben, so ist sie beim Herabfallen nicht beschädigt worden. Jayaswal schreibt dazu: „...the Garuḍa [of Changu] is a copy of the Guptan Garuḍa – a human figure with wigs.“⁹¹ Demnach basiert

⁹⁰ Vgl. Slusser 1982 I: 253-254.

⁹¹ Jayaswal 1936: 209.

die Säule stilistisch auf einem Prototyp aus der Gupta-Periode. Die Guptas, die von 320-ca. 540 n. Chr. in Nordindien herrschten, waren Zeitgenossen der Licchavis von Nepal.

Südlich vom Cāṃgunārāyaṇa-Tempel steht ein Relief aus dem 8. Jahrhundert, welches Viśvarūpa Kṛṣṇa zeigt (siehe Abb. 9).⁹² Die zentrale Gestalt auf diesem Relief ist der zehnköpfige und zehnmarmige Kṛṣṇa. Im unteren Viertel des Reliefs ist eine männliche Gestalt dargestellt, die auf einem gewundenen Schlangenkörper ruht. Es handelt sich um eine Darstellung der Weltenschlange Ananta, wie im *Viṣṇudharmottarapurāṇa* III. 65 beschrieben. In der *Sātvatasamhitā*, einem Pāñcarātra-Text, ist Ananta auch als Avatāra Viṣṇus aufgeführt.⁹³ Auf der linken Seite, am Rand des Reliefs, ist der Held Arjuna mit Pfeil und Bogen abgebildet, dem Kṛṣṇa auf Wunsch seine allumfassende, göttliche Gestalt (Skt. *viśvarūpa*) enthüllt.⁹⁴

Westlich vom Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, neben dem Kṛṣṇa-Tempel, steht eine Garuḍāsana Viṣṇu-Statue, die von Pal ins 8. und von Slusser circa ins 9. Jahrhundert datiert wird (siehe Abb. 2).⁹⁵ Zwei weitere Statuen dieses Themas aus dem 8. Jahrhundert⁹⁶ sowie aus dem 17. Jahrhundert⁹⁷ befinden sich im nordöstlichen Teil des Innenhofs.

Ein Relief von Viṣṇu Vikrānta oder Vāmana Avatāra steht in der südwestlichen Ecke des Innenhofs (siehe Abb. 8), neben dem Lakṣmīnārāyaṇa-Tempel. Das Relief wird von Pal ins 8. Jahrhundert datiert, der es für eine Kopie der Viṣṇu Vikrānta-Reliefs hält, die von dem Licchavi-König Mānadeva I. 467 n. Chr. am Zusammenfluß von Tilgaṅgā und Vāgmatī nahe Mṛgasthalī/Deopatan sowie in Lazimpat (dieses Relief steht heute in der Bir Library in Kathmandu) aufgestellt wurden.⁹⁸

Im nordwestlichen Teil des Innenhofs befindet sich eine Śrīdhara-Statue aus dem 9. Jahrhundert (siehe Abb. 1).⁹⁹ Śrīdhara, ein Erscheinungsform Viṣṇus, ist hier auf der rechten Seite von Lakṣmī und auf der linken Seite von Garuḍa flankiert.

Im nordöstlichen Teil des Innenhofs sind mehrere Statuen unter einem Baum gruppiert, darunter zwei Vaikuṅṭha-Statuen aus dem 16. und 17. Jahrhundert,¹⁰⁰ eine Bodhisattva Padmapāṇi-Statue aus ungefähr dem 12. Jahrhundert, eine Lakṣmīnārāyaṇa-

⁹² Slusser 1982 II: plate 371.

⁹³ Schrader 1916: 42.

⁹⁴ Für eine ausführliche Besprechung dieses Reliefs siehe Pal 1970: 52-55.

⁹⁵ Pal 1970: 71-72 und Slusser 1982 II: plate 378.

⁹⁶ Pal 1970: 71-72.

⁹⁷ Slusser 1996: Fig. 30.

⁹⁸ Pal 1970: 34.

⁹⁹ Kramrich 1964: plate VI.

¹⁰⁰ Pal 1970: Fig. 77.

Statue aus circa dem 14. Jahrhundert sowie mehrere Bhagavatī- und Viṣṇu-Statuen aus dem 16. und 17. Jahrhundert.

2.2.3. Renovierungsmaßnahmen und Stiftungen

Anders als bei den meisten Heiligtümern im Kathmandu-Tal, liegen für den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel eine große Anzahl von Inschriften vor, die auf Metallplatten, Statuen und Schmuckstücken Stiftungen an dieses Heiligtum dokumentieren. Khanāl hat in seinem umfassenden Werk über die Geschichte dieses Tempels „*Cāṃgunārāyaṇakā aitihāsikā sāmāgrī*“ sowohl Inschriften auf gestifteten Artikeln, die sich in einem Lagerraum im Hanumān Dhokā-Königspalast in Kathmandu befinden, als auch Inschriften über Reparaturen und Landschenkungen veröffentlicht. Die Auswertung dieser Inschriften sowie Erwähnungen über königliche Stiftungen an diesen Tempel in der *GopV* haben ergeben, daß ab dem 5. Jahrhundert von den Herrscherhäusern Stiftungen an den Tempel gemacht sowie zahlreiche Renovierungsarbeiten durchgeführt wurden. Die Stiftungen reichen dabei von Statuen, Utensilien für den Gebrauch im Tempel und Schmuckstücken bis zur Gründungen von *guthīs* für die Durchführung verschiedener Rituale und Feste.

Diese kontinuierlichen Zuwendungen müssen als Indiz dafür gewertet werden, daß der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel eine hervorragende und wichtige Stellung für die Herrschenden hatte und noch immer hat. Das zeigt sich auch daran, daß der Tempel während der Dreiteilung des Reiches in der späten Malla-Zeit von den Königen der drei Reiche regelmäßig Stiftungen erhielt bzw. renoviert und mehrmals auch gänzlich wiederaufgebaut wurde. Im folgenden soll ein chronologischer Überblick über diese Stiftungen und Renovierungen gegeben werden. Soweit in Inschriften und Chroniken über die Durchführung von Ritualen an diesem Tempel durch Könige berichtet wird, werden diese ebenfalls genannt. Ich führe hier nur diejenigen Stiftungen und Renovierungsmaßnahmen an, die von Mitgliedern der Herrscherhäuser getätigt wurden. Die durch Inschriften bei Khanāl belegten Stiftungen von Privatpersonen müssen aufgrund ihrer hohen Zahl unberücksichtigt bleiben.

Tab. 2. Stiftungen an den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel sowie durchgeführte Rituale und Renovierungsmaßnahmen.

Jahr	Stifter	gestiftetes Objekt/durchgeführtes Ritual/Renovierungsmaßnahme
Ś.S. 386 Jyeṣṭha śukla 1 (464 n. Chr.)	Mānadeva I.	Säule mit Inschrift und Garuḍa-Statue ¹⁰¹
M.S. 31 Māgha śukla 13 (607 n. Chr.)	Aṃśuvarman	Stiftung einer neuen metallenen Hülle für das Kultbild ¹⁰²
N.S. 157 Vaiśākha śukla 5 (1036 n. Chr.)	Lakṣmīkāmadeva I.	kleine goldene Statuen von Nārāyaṇa, Lakṣmī, Sarasvatī und Garuḍa ¹⁰³
N.S. 173 Vaiśākha śukla 3 (1052 n. Chr.)	Śaṅkaradeva II.	eine mit einer Inschrift versehene Garuḍāsana-Statue (heute im nordöstlichen Teil des Innenhofes aufgestellt) ¹⁰⁴
zwischen 1099-1126 n. Chr.	Śivadeva	Renovierung des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels und der umliegenden Heiligtümer ¹⁰⁵
N.S. 417 Āṣāḍha śukla 5 (1296 n. Chr.)	Anantamalla	<i>dhvajārohaṇa</i> (das Aufstellen von Bannern) am Cāṃgunārāyaṇa-Tempel ¹⁰⁶
N.S. 501 Māgha śukla 15 (1381 n. Chr.)	Jayasthitimalla zusammen mit der Königin und drei Prinzen	Durchführung einer <i>śrapāhanapūjā</i> (?) ¹⁰⁷
N.S. 506 Pauṣa śukla 11 (1386 n. Chr.)	Jayasthitimalla	Reparatur der Brunnenanlage im Ort Changu ¹⁰⁸
V.S. 1522 Āśvina (1465 n. Chr.)	Königin Sarasvatīdevī (Yakṣamallas Ehefrau)	führte am Cāṃgunārāyaṇa-Tempel eine <i>pūjā</i> durch und stiftete einen Leuchter für die Beleuchtung des Tempels im Monat Kārttika ¹⁰⁹
N.S. 614 Āśvina śukla 15 (1493 n. Chr.)	Rāmamalla (ein Bruder von Rāyamalla aus Bhaktapur)	- Stiftung eines Leuchters für die Beleuchtung des Tempels im Monat Kārttika - Gründung einer <i>guhī</i> für die Beleuchtung des Tempels im Monat Kārttika ¹¹⁰
N.S. 619 Āśvina śukla 15 (1498 n. Chr.)	Mayanādevī (eine Ehefrau von Arimalla aus Kathmandu)	- Stiftung eines Leuchters für die Beleuchtung des Tempels im Monat Kārttika - Gründung einer <i>guhī</i> für die Beleuchtung des Tempels im Monat Kārttika ¹¹¹

¹⁰¹ Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #2 (S. 10-13) und D.R. Regmi 1983 I: #1 (S. 1-6).

¹⁰² Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #76 (S. 317) und D.R. Regmi 1983 I: #73 (S. 75).

¹⁰³ Khanāl V.S. 2040: #10.

¹⁰⁴ *Ibid.*, #8.

¹⁰⁵ *GopV*: folio 24b.

¹⁰⁶ *GopV*: folio 27a.

¹⁰⁷ *GopV*: folio 60a.

¹⁰⁸ *GopV*: folio 62b.

¹⁰⁹ Khanāl V.S. 2040: #33.

¹¹⁰ *Ibid.*, #48.

¹¹¹ *Ibid.*, #50.

Jahr	Stifter	gestiftetes Objekt/durchgeführtes Ritual/Renovierungsmaßnahme
N.S. 627 Āṣāḍha śukla 3 (1506 n. Chr.)	Devakīdevī (eine Enkelin von Rāyamalla aus Bhaktapur)	Renovierungsarbeiten am Tempel ¹¹²
N.S. 663 Jyeṣṭha kṛṣṇa 9 (1542 n. Chr.)	Narendramalla (Kathmandu)	eine goldene <i>torāṇa</i> , einen Baldachin und Schmuck für Garuḍanārāyaṇa ¹¹³
zwischen 1548-60 n. Chr.	Viśvamalla (Bhaktapur)	erneuerte den Tempel nach einem Einsturz ¹¹⁴
N.S. 673 Jyeṣṭha śukla 12 (1552 n. Chr.)	Narendramalla (Kathmandu)	verschiedene <i>pūjā</i> -Materialien ¹¹⁵
N.S. 751 Vaiśākha śukla 15 (1630 n. Chr.)	Lakṣmīnaraśimhamaḷla (Kathmandu)	gründete die Dhvajaguṭhī (Banner- <i>guṭhī</i>) und stiftete für deren Unterhalt Land ¹¹⁶
N.S. 763 Kārttika śukla 15 (1642 n. Chr.)	Purandarasiṃhamalla und sein Sohn Bhīmamalla (Patan)	Gründung einer <i>guṭhī</i> , verbunden mit Landschenkungen, für die Durchführung der <i>pūjā</i> an folgenden Tagen: Kārttika śukla 12, Holī und Kṛṣṇajanmāṣṭamī ¹¹⁷
N.S. 773 Vaiśākha kṛṣṇa 7 (1652 n. Chr.)	Pratāpamalla und seine Königinnen Rūpamatī und Lālamatī (Kathmandu)	stifteten drei Figuren, die sie selbst als Verehrer darstellen. ¹¹⁸
N.S. 779 Phālguna śukla 12 (1659 n. Chr.)	Pratāpamalla	stiftete für die Tür des Kultraums Statuen der beiden Türhüter (Skt. Dvārapāla) Jaya und Vijaya ¹¹⁹
N.S. 782 Āṣāḍha śukla 15 (1661 n. Chr.)	Pratāpamalla	Lotussitz (Skt. <i>padmāsana</i>) aus Metall für Garuḍanārāyaṇa ¹²⁰
zwischen 1680-87 n. Chr.	Parthivendramalla (Kathmandu)	Reparaturen am Tempel ¹²¹
N.S. 814 Phālguna śukla 14 (1694 n. Chr.)	Bhūpalendramalla und seine Mutter R̥ddhilakṣmīdevī (Kathmandu)	- Renovierungsarbeiten am Tempel - Stiftung eines neuen Kopfteils der metallenen Schutzhülle des Kultbildes ¹²²

¹¹² Khanāl V.S. 2040: #52.

¹¹³ *Ibid.*, #89.

¹¹⁴ D.R. Regmi 1966 III: 569.

¹¹⁵ Khanāl V.S. 2040: #98.

¹¹⁶ *Ibid.*, #117.

¹¹⁷ *Ibid.*, #119.

¹¹⁸ *Ibid.*, #125.

¹¹⁹ *Ibid.*, #128 und 129.

¹²⁰ *Ibid.*, #130.

¹²¹ Hasrat 1970: 80.

¹²² Khanāl V.S. 2040: #146. Siehe auch G. Vajrācārya V.S. 2033: 25.

Jahr	Stifter	gestiftetes Objekt/durchgeführtes Ritual/Renovierungsmaßnahme
nach 1702 n. Chr.	Bhāskaramalla (Kathmandu)	Reparaturarbeiten am Tempel nach dem Brand von 1702 n. Chr. ¹²³
N.S. 826 Kārttika śukla 15 (1705 n. Chr.)	Bhāskaramalla und seine Mutter Bhuvanalakṣmī (Kathmandu)	große Glocke südlich des Haupteingangs des Tempels ¹²⁴
1708 n. Chr.	Könige der 3 Malla-Reiche	Stiftung der Metallverkleidung der beiden Dächer ¹²⁵
N.S. 866 Jyeṣṭha śukla 7 (1745 n. Chr.)	Jayaprakāśamalla (Kathmandu)	- goldener Torbogen - Statuen der Türwächter Jaya und Vijaya ¹²⁶
N.S. 866 Phālguna śukla 4 (1746 n. Chr.)	Jayaprakāśamalla	Kette aus Silber und Gold ¹²⁷
N.S. 867 (1746/47 n. Chr.)	Viṣṇumalla (Patan)	eine kleine Glocke vor dem Tempel ¹²⁸
N.S. 877 Phālguna śukla 12 (1757 n. Chr.)	Jayaprakāśamalla (Kathmandu)	goldener Baldachin, unter dem die Garuḍanārāyaṇa-Statue im Kultraum steht ¹²⁹
V.S. 1856 (1799/1800 n. Chr.)	Gīrvāṇa Yuddha Vikrama Śāha	gründete eine <i>guhī</i> für die Durchführung der jährlich am 12. Tag der hellen Mondhälfte im Monat Māgha stattfindenden Mahāsnānapūjā (Skt. ‚Große Waschung‘) im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel ¹³⁰
Śaka 1734 Kārttika śukla 15 (1812 n. Chr.)	Gīrvāṇa Yuddha Vikrama Śāha	stiftete eine große Glocke vor dem Tempel, nachdem die alte, von Joganarendra (1684-1705 n. Chr.) gestiftete Glocke zerbrochen war ¹³¹
V.S. 1879 Māgha śukla 15 (1823 n. Chr.)	Rājendra Vikrama Śāha	stiftete einen großen Leuchter ¹³²
V.S. 1896 Māgha śudi 4 (1840 n. Chr.)	Rājendra Vikrama Śāha	gründete für die Durchführung der täglichen <i>pūjā</i> im Tempel eine <i>guhī</i> und stiftete Land ¹³³

In den Jahren 1883-1889 n. Chr. gab es von verschiedenen Mitgliedern der königlichen Familie Stiftungen von silbernem Geschirr für die *pūjā* im Tempel sowie Glocken.¹³⁴

¹²³ D.R. Regmi 1966 III: *Thyāsaphu A*, folio 84, S. 37-38.

¹²⁴ Khanāl V.S. 2040: #170.

¹²⁵ D.R. Regmi 1966 III: *Thyāsaphu A*, folio 84, S. 37-38.

¹²⁶ Khanāl V.S. 2040: #187.

¹²⁷ *Ibid.*, #186.

¹²⁸ *Ibid.*, #188.

¹²⁹ *Ibid.*, #195.

¹³⁰ *Ibid.*, #240.

¹³¹ *Ibid.*, #245.

¹³² *Ibid.*, #252.

¹³³ *Ibid.*, #269.

¹³⁴ *Ibid.*, #293-298 und 302.

Jahr	Stifter	gestiftetes Objekt/durchgeführtes Ritual/Renovierungsmaßnahme
V.S. 2016 Pauṣa śukla 8 (1960 n. Chr.)	Mahendra Vīra Vikrama Śāha und Königin Ratna Rājya Devī Lakṣmī	drei silberne Krüge für Nārāyaṇa, Lakṣmī und Sarasvatī für die zweimal jährlich stattfindende Kalaśajātrā von Cāṃgunārāyaṇa zum Hanumān Ḍhokā-Königspalast nach Kathmandu ¹³⁵
1961/62 n. Chr.	Mahendra Vīra Vikrama Śāha	Renovierung des gesamten Tempelkomplexes ¹³⁶
1986/87 n. Chr.	Ministry of Archaeology	Renovierung des gesamten Tempelkomplexes ¹³⁷

Auswertung der Stiftungen

Aus der Licchavi-Zeit sind nur wenige Stiftungen an den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel bis heute erhalten oder werden in Inschriften erwähnt. Im Innenhof des Tempelkomplexes stehen einige Statuen aus dieser Zeit. Mānadeva I. muß diesem Heiligtum große Bedeutung zugemessen haben, da er genau davor seine berühmte Säule, welche die Siege über seine Feinde verkündet, aufstellen ließ. In der Inschrift auf der Säule sind Landschenkungen an den Tempel erwähnt, die sich in Kamprīṅgrāmapradeśa befanden, einer Gegend, die von Tiwari mit Kapan, einem Ort nordöstlich von Kathmandu nahe Gokarna, identifiziert wird.¹³⁸

In einer Steininschrift vor dem westlichen Portal des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels aus der Zeit von Śivadeva I. (590-604 n. Chr.) werden die von seinen Vorgängern an den Tempel gestifteten Ländereien sowie die Privilegien ihrer Nutzung und Bewirtschaftung bestätigt.¹³⁹ Weiterhin wird ein Ort namens Gungdīmaka erwähnt, der sich laut den Angaben in der Inschrift nahe dem heutigen Dorf Changu befand.¹⁴⁰ Dieser Ort wird in der Inschrift als *koṭṭa* aufgeführt, nach D.R. Regmi: „attained the dignity of a fort“; die Bewohner sollen einen höheren Status gegenüber denen in gewöhnlichen Dörfern gehabt haben.¹⁴¹ Śivadeva ließ diese Inschrift ausdrücklich auf Anraten von Śrī Sāmanta Aṃśuvarman aufstellen, dessen vorzügliche Qualitäten im Text gepriesen werden. Das läßt darauf schließen, daß diese Inschrift nur formal von König Śivadeva aufgestellt

¹³⁵ Khanāl V.S. 2040: #346 und #347.

¹³⁶ *Ibid.*, S. 47 und Ś. Śreṣṭha V.S. 2055/56: 58.

¹³⁷ In einem internen Bericht des Ministry of Archaeology sind alle durchgeführten Renovierungsarbeiten detailliert aufgeführt: V.S. 2044: *Cāṃgu samraksita smāraka kṣetrako guruyojanā*.

¹³⁸ Siehe auch D.R. Regmi 1969: 268 und Tiwari 2001: 103-104.

¹³⁹ Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #58 (S. 233-239) und D.R. Regmi 1983 I: #53 (S. 51-53).

¹⁴⁰ Tiwari 2001: 100.

¹⁴¹ D.R. Regmi 1969: 246.

wurde. Aṃśuvarman hatte unter Śivadeva die Position eines hohen Adligen oder Ministers inne und war *de facto* der Herrscher, der Śivadeva zu einem Marionettenkönig degradierte. Nach dem Tod von Śivadeva I. im Jahre 604 n. Chr. regierte er als Alleinherrscher. Höchstwahrscheinlich war er kein Licchavi, obgleich er in den Chroniken als Śivadevas Neffe aufgeführt wird.¹⁴² Seine Abstammung ist ungeklärt, Slusser hält es jedoch nicht für ausgeschlossen, daß er mit den Ābhīra-Guptas verwandt war.¹⁴³ 607 n. Chr. stiftete Aṃśuvarman für das Kultbild eine zweiteilige metallene Hülle, wie aus der Inschrift im unteren Teil hervorgeht.

Während der Ṭhakuṛī-Zeit (879-1200 n. Chr.), einer politisch sehr instabilen Phase in der Geschichte des Kathmandu-Tals, wurden nur wenige Stiftungen an den Cāṃṅunārāyaṇa-Tempel gemacht. Von Lakṣmīkāmadeva wurden 1036 n. Chr. drei kleine Statuen gestiftet und von Śaṅkaradeva II. 1052 n. Chr. eine Garuḍāsana-Statue. Śaṅkaradeva II. wurde 1083 n. Chr. von Vāmadeva, der über eine Nebenlinie von Aṃśuvarman abstammte, vertrieben. Vāmadevas Nachfolger Harṣadeva (ca. 1085-1099) war ein schwacher König; während seiner Regierungszeit versuchten sich einige Fürsten unabhängig zu machen und das Kathmandu-Tal wurde von Nānyadeva geplündert. Nānyadeva, der aus Karṇāṭaka im westlichen Teil Südiens stammte, rief sich 1097 n. Chr. als König von Mithilā aus und gründete die Hauptstadt Simraongarh. Er fiel unverzüglich mit seinen Truppen ins Kathmandu-Tal ein.¹⁴⁴ Nach Harṣadevas Tod wurde mit Śivadeva alias Siṃhadeva, der ein Sohn von Śaṅkaradeva II. war und von circa 1099-1122 n. Chr. regierte, die alte Dynastie wiederbelebt.¹⁴⁵ Er beendete die politischen Unruhen. Während seiner Regierungszeit ließ er nach der *GopV* zahlreiche Statuen aufstellen, Heiligtümer reparieren sowie Brunnenanlagen und Wasserbecken anlegen. Dem Paśupatiṅātha-Tempel in Deopatan stiftete er einen silbernen Lotus und ein Kupferdach.¹⁴⁶ In diesem Zusammenhang muß auch die von ihm angeordnete Renovierung des Cāṃṅunārāyaṇa-Tempels und der umliegenden Heiligtümer betrachtet werden. Solche Stiftungsaktivitäten fanden besonders oft nach Dynastienwechsel oder politisch instabilen Zeiten statt.

¹⁴² *GopV*: folio 22b und *BhV* I: 84.

¹⁴³ Slusser 1982 I: 26.

¹⁴⁴ Siehe Petech 1984: 50 und 55; Slusser 1982 I: 46-47 und Shaha 2001: 42-43.

¹⁴⁵ Petech 1984: 52-54 hält es für sehr wahrscheinlich, daß es sich bei Śivadeva und Śivasimha um ein und dieselbe Person handelt und nicht um Co-Regenten. Siehe auch Slusser 1982 I: 398.

¹⁴⁶ *GopV*: folio 24b.

1147 n. Chr. machte Ānandadeva I. (1147-1166 n. Chr.) Bhaktapur zur Hauptstadt seines Reiches und ließ den königlichen Tripura-Palast errichten.¹⁴⁷ Zu jener Zeit wurde das Reich Banepa bzw. Bhoṭarājya, das nur wenige Kilometer in östlicher Richtung außerhalb des Kathmandu-Tals liegt, von Adligen regiert, die den Königen in Bhaktapur nur nominal Gefolgschaft leisteten, faktisch jedoch weitgehend unabhängig und zeitweilig sogar weitaus mächtiger als die Malla-Könige im Kathmandu-Tal waren.¹⁴⁸ Banepas Adlige hatten einflußreiche Positionen am Königshof Bhaktapur inne. Einige der Malla-Könige stammten selbst aus Banepa.

Ende des 13. Jahrhunderts war das Malla-Reich wiederholt Angriffen von außen ausgesetzt. Zwischen 1287 und 1290 n. Chr. kam der Khasa-König Jayatāri, der über Westnepal regierte, dreimal ins Kathmandu-Tal. Dabei besuchte er verschiedene Heiligtümer, brandschatzte aber auch zahlreiche Dörfer.¹⁴⁹ Die Überfälle setzten sich unter seinen Nachfolgern bis 1334 n. Chr. fort.¹⁵⁰ Im Dezember 1291 wurde das Kathmandu-Tal von Truppen aus Mithilā angegriffen.¹⁵¹ 1296 n. Chr. führte Anantamalla (1274-1307 n. Chr.) ein *dhvajārohaṇa*-Ritual am Cāṃgunārāyaṇa-Tempel durch.¹⁵² Unter dem gleichen Datum findet sich in der *GopV* auch der Eintrag über eine Stiftung von vier Tempellöwen aus Metall an den Paśupatinātha-Tempel in Deopatan und die Vergoldung des Daches dieses Tempels. Anantamalla stammte, wie auch sein Nachfolger Ānandadeva II., aus Banepa. Beide Könige waren eher Marionetten der Adligen von Banepa, die mit diesen Stiftungen versucht haben könnten, ihren Machtanspruch im Kathmandu-Tal auszubauen und religiös zu legitimieren, besonders nach ihrer Unfähigkeit, das Malla-Reich gegen Aggressoren von außen zu verteidigen.

Das Malla-Reich war in kleinere Einheiten zersplittert, die von Höflingen und Feudalherren regiert wurden. Die regelmäßigen Überfälle des Kathmandu-Tals von Truppen aus Mithilā fanden erst ein Ende, als 1324/25 n. Chr. das Heer von Ghiyās-ud-Dīn Tughlug nach seiner Invasion von Bengalen auf dem Rückweg nach Delhi das Königreich Mithilā angriff. Hara- oder Harisimha, der letzte König von Mithilā, suchte

¹⁴⁷ Slusser 1982 I: 54. Nach Petech 1984: 60-61 regierte möglicherweise bereits Ānandadeva I. Vorgänger Narendradeva II. das Reich von Bhaktapur aus.

¹⁴⁸ D.R. Regmi 1965 I: 382-409.

¹⁴⁹ *GopV*: folio 26b. Siehe auch Petech 1984: 102.

¹⁵⁰ Siehe D.R. Regmi 1965 I: 244-248, 251-252 und 299-300 sowie Petech 1984: 102-103, 107-108 und 117-118.

¹⁵¹ *GopV*: folio 26b.

¹⁵² Für die Durchführung von *dhvajārohaṇa* während indischer Tempelfeste siehe H.D. Smith 1982: 28.

1326 n. Chr. mit seiner Familie Zuflucht am Königshof in Bhaktapur, starb jedoch unterwegs. Seine Witwe Devaladevī erreichte mit ihrem Sohn Jagatsiṃha Bhaktapur und wurde im Palast aufgenommen.¹⁵³ 1349 n. Chr. verwüsteten und plünderten die Truppen von Sultan Shams-ud-Dīn Ilyās von Bengalen das Kathmandu-Tal.¹⁵⁴ Mit der Inthronisation von Jayasthitimalla im Jahre 1382 n. Chr. endete die seit 1200 n. Chr. andauernde Herrschaft schwacher Könige. Jayasthitimallas Herkunft konnte bisher nicht eindeutig geklärt werden, höchstwahrscheinlich stammte er aus Mithilā und kam durch die Heirat mit Rājalladevī an die Macht.¹⁵⁵ Rājalladevī war die Enkelin von Rudramalla, einen Adligen aus Bhaktapur, der die Regierungsgeschäfte unter dem schwachen König Ānandadeva II. (1308-1320 n. Chr.) führte.¹⁵⁶ Jayasthitimalla einte das Königreich und beendete die politisch instabile Periode. Ihm werden zahlreiche Neuerungen zugeschrieben, wie die Reform des Kastensystems. Er ließ viele der durch Plünderungen, Verfall und Erdbeben beschädigten Tempel und Schreine reparieren,¹⁵⁷ so auch im Jahre N.S. 506, am elften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Pauṣa (1385 n. Chr.) die Brunnenanlage im Ort Changu.¹⁵⁸

Nach Yakṣamallas Tod im Jahre 1482 n. Chr. wurde das Malla-Reich in die drei selbständigen Königreiche Kathmandu, Bhaktapur und Patan geteilt. Während der gemeinsamen Regierungszeit von Rāya-, Ratna-, Raṇa- und Bhīmamalla (1482-1505 n. Chr.) sowie unter ihrem Nachfolger Bhuvanamalla (1505-1519 n. Chr.) nahm das Königreich Bhaktapur etwas weniger als das halbe Kathmandu-Tal ein und umfasste auch das Gebiet um den Ort Changu.¹⁵⁹ Während dieser Zeit tätigten Mitglieder der königlichen Familie von Bhaktapur Stiftungen an den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, wie 1493 n. Chr. Rāmamalla, ein Bruder von Rāyamalla. In einer Inschrift auf einer Goldplatte werden Renovierungsarbeiten aus dem Jahre N.S. 627, am dritten Tag der hellen Mondhälfte des Monats Āṣāḍha (1506 n. Chr.) erwähnt. Sie wurden von Devakīdevī, einer Enkelin von König Rāyamalla aus Bhaktapur veranlaßt, nachdem der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel im gleichen Jahr durch ein Erdbeben beschädigt worden war. Aber auch die Königsfamilien der beiden anderen Malla-Reiche scheinen Zugang zu

¹⁵³ Siehe D.R. Regmi 1965 I: 258, 271-293; Petech 1984: 113-117 und Slusser 1982 I: 54-55.

¹⁵⁴ Siehe Regmi 1965 I: 312-322 und Petech 1984: 124-127.

¹⁵⁵ Siehe D.R. Regmi 1965 I: 323-372; Brinkhaus 1991: 118-122 und Shaha 2001: 55-61.

¹⁵⁶ Regmi 1965 I: 354-360.

¹⁵⁷ *Ibid.*, S. 354-360.

¹⁵⁸ *GopV*: folio 62 b.

¹⁵⁹ Wright 1958: 114 und D.R. Regmi 1966 II: 206.

diesem Tempel gehabt zu haben, wie 1498 n. Chr. die Stiftung von Mayanādevī, einer Ehefrau von König Arimalla aus Kathmandu, zeigt.

Nach den Chroniken soll Sūryamalla von Kathmandu (1520-1529 n. Chr.) die nahe beieinander liegenden Orte Sankhu und Changu in sein Reich annektiert haben.¹⁶⁰ In den folgenden Jahrhunderten, bis zur Zerschlagung der Malla-Reiche 1768-1769 n. Chr. durch Pṛthivī Nārāyaṇa Śāha aus Gorkha, gehörte der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel fast durchgehend zum Königreich Kathmandu.¹⁶¹ Die in der Tabelle aufgeführten Stiftungen vom 16. bis Mitte des 17. Jahrhunderts stammen überwiegend aus dem Königshaus Kathmandu.

In einem ehemals als Pilgerherberge genutzten Gebäude gegenüber des Haupteingangs des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels findet sich eine Inschrift über Reparaturarbeiten an diesem Tempel von N.S. 814, am siebenten Tag der hellen Mondhälfte im Monat Phālguna (1694 n. Chr.), die Bhūpālendramalla und seine Mutter Ṛddhilakṣmīdevī in Auftrag gaben. Dabei wurde auch das Kopfteil der goldenen Hülle über der Garuḍanārāyaṇa-Statue im Kultraum des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels erneuert. Laut der Inschrift fiel das alte Kopfteil im Jahre N.S. 796 Pauṣa śukla (ohne Tag), in der hellen Mondhälfte im Monat Pauṣa (1676 n. Chr.), während der täglichen *pūjā* herunter und zerbrach. Nach Beendigung der Reparaturarbeiten führten Bhūpālendramalla und Ṛddhilakṣmīdevī ein *tulādāna* am Cāṃgunārāyaṇa-Tempel durch, ein Ritual, bei dem das Gewicht der Königin mit edlen Metallen und Juwelen aufgewogen wurde. Ṛddhilakṣmīdevī schenkte den anwesenden Brahmanen einen Elefanten, einhundertacht Pferde, Kühe, Büffelkühe, Ziegen, Schafe sowie Schmuck und Lebensmittel.¹⁶²

Der Tempel muß in den folgenden Jahren erneut beschädigt worden sein, denn er wurde unter Parthivendramalla von Kathmandu (1680-1687 n. Chr.) wieder repariert. Die finanziellen Mittel dafür stammten aus dem von Parthivendramalla konfiszierten Besitz eines Brahmanen namens Dharma, der aus Mithilā stammte und des Mordes angeklagt war. Mit diesem Geld wurden noch andere Heiligtümer im Kathmandu-Tal renoviert, wie der Svayambhū-Caitya.¹⁶³ Im Jahre N.S. 822, am zehnten Tag des hellen Mondes im Monat Māgha (1702 n. Chr.) fing der Tempel Feuer¹⁶⁴ und wurde in den folgenden

¹⁶⁰ Wright 1958: 125 und Hasrat 1970: 62.

¹⁶¹ Siehe D.R. Regmi 1966 II: 382 und 449.

¹⁶² D.R. Regmi 1966 III: *Thyāsaphu A*, folio 84, S. 37-38.

¹⁶³ Hasrat 1970: 80.

¹⁶⁴ D.R. Regmi 1966 III: *Thyāsaphu A*, folio 99, S. 44.

Jahren von König Bhāskaramalla aus Kathmandu restauriert. Zur Wiedereinweihung des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels trafen sich 1708 n. Chr. die Könige aus den drei Malla-Reichen und stifteten bei dieser Gelegenheit die Metallverkleidung für die beiden Dächern des Tempels.¹⁶⁵ Die gemeinsame Teilnahme zeigt, welche bedeutende Stellung der Tempel für die Könige der drei Malla-Reiche innegehabt haben muß.

Gegen Ende der Malla-Zeit verschoben sich durch die fortwährenden Kriegshandlungen ihrer Könige die ohnehin wohl zu keinem Zeitpunkt festgeschriebenen Reichsgrenzen ständig. So wurde Changu mehrfach von Bhaktapur annektiert und von Kathmandu zurückerobert. Changu war ein wichtiger Verteidigungsposten für den östlichen Teil des Kathmandu-Tals. Zu dieser Zeit versuchten die Gorkhās bereits, das Kathmandu-Tal zu erobern und hielten Randgebiete des Tals besetzt, so auch zeitweise das als Einfallstor ins Tal strategisch bedeutsame Gebiet zwischen Sankhu und Changu.¹⁶⁶ 1754 n. Chr. wurden die Orte Changu und das nahegelegene Sankhu kurzzeitig von Bhaktapurs König Raṇajitamalla eingenommen. Dabei wurde er von König Jayaprakāśamalla von Kathmandu unterstützt, mit dem er vorher eine Allianz gegen die angreifenden Gorkhas eingegangen war.¹⁶⁷ Es verwundert nicht, daß besonders in den Jahren 1745-1757 n. Chr., nach einer längeren Pause, wieder vermehrt an den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel gestiftet wurde.

Nach der Eroberung des Kathmandu-Tals durch die Gorkhās 1768/69 n. Chr. scheint der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel für die Herrscherdynastie der Śāhas für fast ein Jahrhundert keine herausragende Rolle gespielt zu haben. Deren Präferenz galt Deopatan mit dem Paśupatinātha-Tempel. Dort wurden, besonders im 19. und 20. Jahrhundert, zahlreiche Motiv- und Stiftungslīngas, aber auch Tempel, Rasthäuser, Brunnenanlagen und ähnliche Bauten von den Mitgliedern der Rāṇā- und Śāha-Familien gestiftet. Paśupati ist die Schutzgottheit Nepals und der Könige und ist seit der Licchavi-Zeit außerordentlich populär.¹⁶⁸

Erst nach der Inthronisation von Gīrvāṇa Yuddha Vikrama Śāha 1799 n. Chr. sind wieder Stiftungen an den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel belegt. Dieser König war zu seiner Krönung ein Kind von zwei Jahren, das einer illegitimen Verbindung von Raṇa Bahādur

¹⁶⁵ D.R. Regmi 1966 II: 877.

¹⁶⁶ T.R. Vaidya 1996: 59-61 und 71.

¹⁶⁷ Regmi 1966 II: 250-251.

¹⁶⁸ Michaels 1994: 66-79.

Śāha mit einer Brahmanenwitwe aus Mithilā entstammte.¹⁶⁹ Die Stiftungen von 1799/1800 und 1812 n. Chr. hatten wahrscheinlich legitimatorische Gründe. Derart motiviert waren wohl auch die Stiftungen von Gīrvāṇa Yuddhas Nachfolger Rajendra Vikrama Śāha 1823 und 1840 n. Chr.

Unter Mahendra Vīra Vikrama Śāha, der von 1955-1972 n. Chr. regierte, wurden ab 1962 n. Chr. zahlreiche Heiligtümer renoviert und zum Teil neu errichtet. Darunter fallen auch die Sanierungen der Tempelkomplexe von Cāṃgu-, Icaṃgu- und Śikharaṇārāyaṇa 1962 n. Chr. Die baulichen Stiftungsaktivitäten dieses Königs begannen nach seinem Staatsstreich vom 15. Dezember 1960, als er alle in Kathmandu anwesenden Mitglieder des Kabinetts einschließlich des Premierministers V.P. Koirālā verhaften ließ und damit die parlamentarische Demokratie in Nepal beendete. V.P. Koirālā und seine Anhänger vom Nepālī Congress, einer sozialistisch ausgerichteten Partei, hatten das Ziel einer Trennung von Staat und Religion nach dem Vorbild Indiens. Die von Mahendra Vīra Vikrama Śāha getätigten großzügigen Stiftungen waren ein Zeichen für die Wiederherstellung der königlichen Macht, die sich auch auf die Patronage von Heiligtümern erstreckt. Damit sicherte er sich auch das weitere Wohlwollen derjenigen traditionsorientierten Gruppierungen, insbesondere orthodoxer Hindus, die ihn - neben den landbesitzenden und kommerziellen Bevölkerungsschichten - bei der Wiederherstellung seiner Autorität durch den Staatsstreich 1960 n. Chr. unterstützten.

2.2.4. Organisation und Ritualhandlungen

Im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel waren in der Zeit meines Forschungsaufenthalts in Nepal 2004-2005 n. Chr. zwei Priester tätig, Kṛṣṇadharānanda und Cakradharānanda Rājopādhyāya, die sich jährlich im Tempeldienst abwechseln. Sie führen ihre Genealogie bis auf den Brahmanen Sudarśana aus dem Ursprungsmythos des Tempels zurück und geben an, die Verehrung dieses Heiligtums sei seit Sudarśanas Zeit bis heute ununterbrochen in der Hand seiner Nachkommen; deshalb nennen sie sich selbst „Sudarśana brāhṃaṇakā santāna“ (Nep. ‚Nachkommen des Brahmanen Sudarśana‘). Neben den Priestern sind im Tempel vier Tempeldiener beschäftigt. Diese kommen aus

¹⁶⁹ Vgl. unten Kapitel 5.3., S. 223-224.

dem Ort Changu und gehören zu den Bhaṇḍel, einer Kaste von Kuhzüchtern. Sie sind jeweils für einen Monat im Tempel beschäftigt und wechseln an jedem zwölften Tag der hellen Mondhälfte. Der gesamte Cāṃgunārāyaṇa-Tempelkomplex untersteht dem Guṭhī Saṃsthāna, der für die Gehälter der Priester und Tempeldiener, die Materialien für die Ritualhandlungen sowie für die finanziellen Mittel zur Durchführung der verschiedenen Feste aufkommt. Daneben erhält der Tempelkomplex bei anfallenden Renovierungen finanzielle Zuwendungen vom Ministry of Archaeology.

Die *nityapūjā*

Jeden Morgen, kurz nach der Dämmerung, wird im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel die *nityapūjā* durchgeführt. Vorbereitend werden von den im Tempel angestellten Tempeldienern aus der Bhaṇḍel-Kaste der Metallsitz, auf dem die Garuḍanārāyaṇa-Statue im Kultraum steht, und der Schmuck der Statue gesäubert. Erst danach betritt der Priester den Tempel. Im Verlauf der *nityapūjā* wird die Statue rituell gebadet (Skt. *snāna*). Dazu wird vor Beginn des Bades das Kopfteil der Schutzhülle von der Statue entfernt und neben den Sitz der Statue gesetzt. Anschließend wird die Statue nacheinander mit Wasser, Kuhmilch und *pañcāmṛta* übergossen. Danach setzt der Priester das Kopfteil wieder auf den Rumpf. Während dieser *pūjā* ist der Priester allein im Kultraum, selbst die Tempeldiener müssen vor dem Tempel warten. Es war mir nicht möglich, nähere Auskünfte von den beiden 2004/05 n. Chr. im Tempel beschäftigten Priestern zu erhalten, lediglich den Hinweis, daß auf diese Weise täglich die Enthauptung von Garuḍanārāyaṇa durch den Brahmanen Sudarśana aus dem Gründungsmythos des Tempels wiederholt wird.¹⁷⁰

Slusser weist im Zusammenhang mit der Abnahme des Kopfteils auf einen Mythos im *Śatapathabrāhmaṇa* hin.¹⁷¹ Dieser Mythos handelt von der Herstellung des Mahāvīra-Topfes, eines tönernen Topfes, in welchem im Pravargya-Ritual Milch erhitzt wird. Dieses wahrscheinlich ursprünglich selbständige Ritual wurde in der späteren vedischen Zeit mit dem Soma-Opfer aus dem Ṛgveda kombiniert und während letzteren

¹⁷⁰ Mündliche Information von Cakradharānanda Rājopādhyāya, einer der Priester im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, 18. Oktober 2004, Changu.

¹⁷¹ Slusser 1975/76: 80-95 und 1982 I: 253.

durchgeführt.¹⁷² Der Mahāvīra (Skt. ‚großer Mann‘) genannte Milchtopf ist der Mittelpunkt des Pravargya-Rituals und gilt als Haupt des Opfers. Das Ritual soll durchgeführt werden, damit sowohl dem Opfer als auch dem Opfernden ein Kopf verschafft wird.¹⁷³ Nach dem *Śatapathabrāhmaṇa* führten die Götter Agni, Indra, Soma, Makha, Viṣṇu und die Viśvadevās (wörtlich: ‚alle Götter‘, zumeist aber eine Gruppe von neun oder zehn Göttern), um Ruhm zu erlangen, auf dem Kurukṣetra ein Opfer durch. Sie beschlossen, daß derjenige, der das Opfer als erster beendet, der Höchste unter ihnen wäre und sie gemeinsam Ruhm erlangen würden (*ŚB* 14.1.1.1-5). Viṣṇu erklärte sich bereit, das Opfer zu sein. Er nahm seinen Bogen, spannte diesen und legte seinen Kopf darauf. Termiten zerbissen die Bogensehne, vorauf die Enden des Bogens nachgaben und Viṣṇu den Kopf abtrennten (*ŚB* 14.1.1.6-7). Der Kopf fiel herunter und wurde die Sonne. Der geköpfte Körper lag, mit dem Hals nach Osten zeigend, ausgestreckt auf dem Boden (*ŚB* 14.1.1.10). Die Götter traten nun heran und Indra legte sich auf Viṣṇus Körper, umschlang ihn und erhielt von ihm den Ruhm (*ŚB* 14.1.1.12). Danach verehrten die Götter das geköpfte Opfer (*ŚB* 14.1.1.17). Im *ŚB* 14.1.1.18-25 wird beschrieben, wie die heilkundigen Aśvins Viṣṇus Kopf wieder mit seinem Körper vereinigen.¹⁷⁴ Der Gleichsetzung von Viṣṇus Kopf mit der Sonne (*ŚB* 14.1.1.10) liegt zweifelsohne seine enge Beziehung zur Sonne zugrunde, deren sich ausbreitende Strahlen als eine Manifestation Viṣṇus angesehen werden.¹⁷⁵

Nach der *nityapūjā* ist der Tempel für Besucher geöffnet. Im Tempel werden zehn kristalline Steine aufbewahrt, die, vor einen Leuchter gehalten, das Abbild jeweils eines Avatāras von Viṣṇu an die Tempelwand werfen. Auch Besucher von außerhalb des Kathmandu-Tals, darunter viele Tibeter, kommen zum Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, um die zehn Avatāras (Skt. *daśāvatāra*) gegen ein kleines Entgelt zu sehen. Am Tempel wird erzählt, daß einst ein tibetischer Lama an Lepra erkrankte. Eines Nachts träumte er von einer überirdischen Erscheinung, die ihm den Rat gab, sich zum Cāṃgunārāyaṇa-Tempel zu begeben, um dort die Daśāvatāras zu sehen. Am nächsten Morgen machte sich der Lama auf den Weg. In der selben Nacht, in welcher der Lama seinen Traum hatte, erschien dem Priester des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels Nārāyaṇa im Traum und sagte ihm,

¹⁷² Vgl. Keith 1914: CXXIII. Siehe auch Rao 1971 I: 75 und Houben 1991.

¹⁷³ *Taittirīyāraṇyaka* 5.2.6. Siehe auch Hillebrandt 1897: 8.

¹⁷⁴ Vgl. auch *Tāṇḍyabrāhmaṇa* 7.5.6., wo das Opfer Makha genannt wird sowie *Taittirīyāraṇyaka* 1.1-7. In Letzterem wird das Opfer Makha Vaiṣṇava genannt.

¹⁷⁵ Siehe Gonda 1954: 25-28.

wenn er aufwache, werde er neben sich ein kleines Kästchen mit zehn kleinen transparenten Steinen finden. Wenn er diese gegen eine Butterschmalzlampe halte, würden die Daśāvatāras an der Tempelwand erscheinen. Als der Priester erwachte, fand er das besagte Kästchen neben sich. Als der Lama am Cāṃgunārāyaṇa-Tempel ankam, berichtete ihm der Priester von seinem Traum, und der Lama erkannte, daß ihm Garuḍanārāyaṇa selbst im Traum erschienen war. Beide gingen in den Tempel hinein, und der Priester hielt die Steine gegen die Lampe, worauf die Daśāvatāra an der Wand erschienen. Es heißt, daß der Lama durch den Anblick (Skt. *darśana*) der Daśāvatāras von seiner Krankheit geheilt wurde.¹⁷⁶ Dieser Geschichte könnte der rivalisierende Anspruch der Buddhisten und der Hindus auf dieses Heiligtum zugrunde liegen. Der tibetische Lama wurde nicht von Avalokiteśvara, den die Buddhisten hier verehren, sondern – als Machtdemonstration des hinduistischen Gottes Viṣṇu – von den Daśāvatāras geheilt.

Feste

Über das Kalenderjahr verteilt finden im Cāṃgunārāyaṇa-Tempelkomplex zahlreiche Feste statt. Ich konzentriere mich hier auf diejenigen Feste, an denen der Tempel Cāṃgunārāyaṇa selbst bzw. die Gottheit in diesem Tempel beteiligt sind. Diejenigen Feste und Rituale, die an den verschiedenen kleinen Schreinen und Tempel im Innenhof stattfinden, bleiben unberücksichtigt. Die aufgeführten Feste habe ich, ausgenommen den Jahrestag des Tempels, die Große Waschung (Skt. *mahāsnāna*), Holī und Kṛṣṇajanmāṣṭamī, in den Jahren 2004 und 2005 selbst beobachtet.

Die am Cāṃgunārāyaṇa-Tempel stattfindenden Feste werden zum Teil direkt im Tempel oder im Innenhof durchgeführt, wie der Jahrestag des Tempels, Nāgapañcamī und die Große Waschung. Andere Feste sind mit einer Prozession in die umliegende Umgebung verbunden; dabei werden Statuen der Gottheiten auf einen Festwagen gesetzt. Die überregionale Bedeutung des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels wird besonders zu Haribodhinīkēkaḍāṣī deutlich, wenn der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel im Verlauf der Pilgerfahrt zu den Vier-Nārāyaṇa-Tempeln des Kathmandu-Tals aufgesucht wird, bei der zweimal jährlich stattfindenden Cāṃgunārāyaṇakalaśa-Prozession in den Königspalast nach Kathmandu und bei der Prozession während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes aus

¹⁷⁶ Diese Geschichte wird am Cāṃgunārāyaṇa-Tempel erzählt. Siehe auch Khanāl V.S. 2040: 107.

Sankhu. Während sich an Haribodhinīekādaśī zehntausende Menschen beteiligen, findet die Prozession zum Königspalast keine größere Beachtung.¹⁷⁷ Zu anderen Gelegenheiten nimmt die Öffentlichkeit in unterschiedlichem Maße teil, meist jedoch nur in Gestalt der Bewohner der umliegenden Dörfer. Die jährlich durchgeführte Große Waschung findet ganz unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt.

Jedes Jahr findet für sechs Tage im April/Mai, vom dreizehnten Tag der dunklen Mondhälfte bis zum dritten Tag der hellen Mondhälfte im Monat Vaiśākha, die Cāṃṅunārāyaṇarathajātrā statt. Während dieses Festes werden vier Prozessionswagen mit Statuen der Götter Garuḍanārāyaṇa, Lakṣmī, Sarasvatī, Bhairava, Kileśvara und Kālī durch den Ort Changu gefahren. Im Folgenden werde ich eine Zusammenfassung der an diesen Tagen durchgeführten Performanzen geben.

1. Tag: Mitglieder der Kaste der Schlächter und Fleischverkäufer (Nev. Nāy) aus Changu, die traditionell Opfertiere schlachten und als Musiker an zahlreichen Tempeln im Kathmandu-Tal tätig sind, treffen sich frühmorgens am Ufer des Flusses Manoharā/Manamatī, der unterhalb des Dolāgiri fließt, am Heiligtum von Kāntibhairava. Die Opferung einer Ziege an diesem Ort markiert den Beginn der Cāṃṅunārāyaṇarathajātrā.

2. Tag: Der für den Chinnamastā-Tempel zuständige Priester, ein Karmācārya, trägt die Statue von Bhairava unter musikalischer Begleitung der Nāy aus diesem Tempel zum Kāntibhairava-Heiligtum. Dort wird erneut ein Opfer durchgeführt.

3. Tag: Derselbe Karmācārya-Priester setzt die Bhairava-Statue, die die Nacht über im Kāntibhairava-Heiligtum stand, in einen Prozessionswagen, der zurück in den Innenhof des Cāṃṅunārāyaṇa-Tempels gefahren wird. Dort angekommen, holt der Karmācārya-Priester aus dem Chinnamastā-Tempel eine Kālī-Statue und setzt sie ebenfalls auf einen Prozessionswagen. Gegen Abend holt der für den Cāṃṅunārāyaṇa-Tempel zuständige Rājopādhyāya-Priester kleine Statuen von Garuḍanārāyaṇa, Lakṣmī und Sarasvatī aus diesem Tempel und setzt sie auf einen eigenen Prozessionswagen. Auf den vierten Wagen setzt der Karmācārya-Priester eine Kileśvara-Statue. Unter großer Beteiligung der Einwohner Changus und der umliegenden Orte werden die vier Prozessionswagen einmal um den Cāṃṅunārāyaṇa-Tempel herumgefahren, wobei die versammelte Menschenmenge Zinnoberpulver, Blüten und ungebrochenen Reis in Richtung des

¹⁷⁷ Für die Cāṃṅunārāyaṇakalaśa-Prozession, Kṛṣṇajanmāṣṭamī und Haribodhinīekādaśī siehe unten die Kapitel 7.1., 7.3. und 7.5.

Wagens wirft. Anschließend werden die kleinen Prozessionswagen von den turnusmäßig am Cāṃṅunārāyaṇa-Tempel diensthabenden Bhaṇḍel, die als Tempeldiener tätig sind, durch das westliche Tor in den etwas unterhalb der Hügelkuppe gelegenen Ortsteil Kuñche gezogen. In Kuñche angekommen, werden die Wagen von den dort wartenden Menschen erneut mit Zinnoberpulver, Blüten und ungebrochenen Reis beworfen und dann in einer Rechtsumwandlung entlang der Prozessionsstraße durch den gesamten Ort Changu gefahren, wobei der Hügel genau einmal umrundet wird.

4. Tag: An diesem Tag werden die Prozessionswagen in den Ortsteil Balāṃpu gefahren, wo sich einst ein Palast befunden haben soll. Am Standort des ehemaligen Palastes werden die Wagen abgestellt und die Statuen von den zahlreich versammelten Menschen, die für diesen Tag auch aus anderen Orten des Kathmandu-Tals angereist sind, verehrt. Am Abend werden die Wagen in einer Rechtsumwandlung um den Ort des einstigen Palastes gefahren und anschließend an einem nahegelegenen, ehemaligen Rasthaus für Pilger (Nep. *pāṭī*) für die Nacht abgestellt.

5. Tag: Tagsüber stehen die Prozessionswagen vor dem *pāṭī* im Ortsteil Balāṃpu. Erst gegen Abend werden die beiden Wagen mit Garuḍanārāyaṇa und Kileśvara von den Bhaṇḍel wieder in den Innenhof des Cāṃṅunārāyaṇa-Tempels gefahren. Die Bhairava- und Kālī-Prozessionswagen hingegen werden unter großer Anteilnahme der Anwohner durch den gesamten Ort Changu gezogen, von einem Haus zum anderen, und danach weiter in die nahegelegene Stadt Sankhu, wobei unterwegs auch die Dörfer besucht werden.

6. Tag: Im Laufe dieses Tages kehren die Bhairava- und Kālī-Prozessionswagen in den Innenhof des Cāṃṅunārāyaṇa-Tempels zurück. Nachdem alle vier Wagen hintereinander, mit Garuḍanārāyaṇa an der Spitze, den Cāṃṅunārāyaṇa-Tempel in einer Rechtsumwandlung einmal umrundet haben, ist das Fest beendet und die Statuen werden von den Priestern in die entsprechenden Tempel zurückgebracht.

Über den Ursprung dieses Festes gibt es keine Quellen. Es scheint sich jedoch um ein sehr altes Fest zu handeln, da die Prozessionswagen zum Ort des früheren Palastes in Changu gefahren werden. Für ihn gibt es keine historischen Belege, die Einwohner behaupten jedoch, es handele sich bei den dort liegenden Mauerresten um die Überreste eines Palastes aus der Kirāta-Zeit. Die Kirātas sollen einst im Kathmandu-Tal ansässig gewesen und von den Licchavis besiegt worden sein.¹⁷⁸ Der Ausflug der

¹⁷⁸ Siehe Lévi 1905 II: 78-83 und D.R. Regmi 1969: 56-59.

Prozessionswagen von Bhairava und Kālī über die heutige Ortsgrenze Changus hinaus in Richtung Sankhu könnte möglicherweise der Nachhall einer Begehung des in der Inschrift von Śivadeva I. erwähnten Ortes Gungdīmaka sein, der sich nach Tiwari zwischen Changu und Sankhu erstreckt haben soll.¹⁷⁹ Somit könnten die Prozessionen bereits zur Regierungszeit von Śivadeva I. von 590-604 n. Chr. durchgeführt worden sein.

Am siebenten Tag der hellen Mondhälfte im Monat Vaiśākha (April/Mai) wird der Jahrestag (Skt. *varṣavandhana*) des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels begangen. Vor dem Eingang des Tempels wird ein Banner (Skt. *dhvaja*) aufgestellt. Das Blutopfer zu diesem Anlass wird nicht im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel selbst (in Viṣṇu-Tempeln werden nur vegetarische Opfer dargebracht), sondern im Chinnamastā- und Bhairava-Tempel vollzogen, wo eine Ziege bzw. eine Ente geopfert wird. Vor dem Cāṃgunārāyaṇa-Tempel wird tagsüber von den Rājopādhyāya-Priestern ein Guß- und Feueropfer (Skt. *homa*) durchgeführt. Abends stellen die Tempeldiener rings um diesen Tempel kleine Butterschmalzlämpchen auf, welche die ganze Nacht über brennen. An diesem Fest nimmt die Öffentlichkeit nicht teil, die Tore zum Tempelkomplex werden geschlossen.

Im Monat Āṣāḍha (Juni/Juli), am achten Tag der hellen Mondhälfte, werden Garuḍanārāyaṇa im Tempel nach der *nityapūjā* Campaka-Blüten dargebracht. Zu dieser Zeit stehen die zahlreichen Campaka-Bäume in der Umgebung des Dolāgiri in voller Blüte, und die Bewohner von Changu pflücken an diesem Tag Campaka-Blüten, bevor sie den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel aufsuchen. Im Laufe des Tages wird die Statue im Tempel komplett mit Campaka-Blüten bedeckt. Dieser Tag soll als Erinnerung an den hinduistischen Ursprungsmythos des Heiligtums erinnern, nämlich daran, daß Nārāyaṇa als junger, gutaussehender Mann aus einem Campaka-Baum herausstrat.

Am elften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Āṣāḍha wird hier, wie auch an allen anderen Viṣṇu-Tempeln im Kathmandu-Tal, Hariśayanīekādaśī begangen, der Tag, an dem Viṣṇu in seinen viermonatigen kosmischen Schlaf fällt. Besucher aus allen Teilen des Kathmandu-Tals kommen zum Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, um in bereitgestellten Blumentöpfen Tulsī-Setzlinge zu pflanzen. Am Abend stellen die Tempeldiener rings um

¹⁷⁹ Tiwari 2001: 100.

diesen Tempel kleine Butterschmalzlämpchen auf, welche die ganze Nacht über brennen gelassen werden.

An Nāgapañcamī, dem fünften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Śrāvaṇa (Juli/August) werden in Nepal und Indien die Schlangen (Skt. *nāga*) verehrt. Schon kurz nach der Morgendämmerung versammelt sich im Innenhof des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels eine große Menschenmenge, zumeist Einwohner der umliegenden Dörfer und aus dem nahen Bhaktapur. Es heißt, daß derjenige, der an diesem Tag Kileśvara im Innenhof des Tempels verehrt, nach seinem Tod Erlösung erlangt. Daneben wird hier Takṣakanāga verehrt, welcher in der Umgebung des Dolāgiri leben soll. An diesem Tag soll die Garuḍa-Statue vor dem Eingang des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels aufgrund des Kampfes mit Takṣaka (siehe den buddhistischen Ursprungsmythos) „schwitzen“. Der Priester wischt diesen „Schweiß“ mit einem Tuch auf, welches er an den König sendet. In Wasser eingeweicht soll es ein sicheres Mittel gegen Schlangenbiß sein.¹⁸⁰ Die derzeit am Tempel beschäftigten beiden Priester Cakradharānanda und Kṛṣṇadharānanda Rājopādhyāya gaben an, daß es während ihrer bisherigen Amtszeit nicht zu einem „Schwitzen“ der Statue kam.

Am zwölften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Mārga (November/Dezember) findet im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel *mahāsnāna*, die Große Waschung statt. Früh am Morgen wird am Kāntibhairava-Heiligtum im Ort Changu ein Schaf geopfert. Danach werden im Chinnamastā-Tempel eine Gans, eine Ziege und ein Büffel geopfert. Im Laufe des Tages werden Tonkrüge in den Innenhof des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels gebracht und von Mitgliedern der Malerkaste (Nev. Pu(n), Nep. Citrakāra) mit Darstellungen und Emblemen verschiedener Gottheiten bemalt. Zwei Kühe werden im Innenhof als Repräsentationen der Göttin Lakṣmī verehrt. Die Tempeldiener tragen zehn große, mit *pañcāmṛta*, einer Mischung aus Milch, Ghee, Joghurt, Zucker und Honig gefüllte Krüge dreimal um den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel herum, wobei sie die beiden Kühe vor sich hertreiben. Anschließend führt der Rājopādhyāya-Priester im Tempel eine *pūjā* durch, in deren Verlauf der Kopfteil der Schutzhülle über der Garuḍanārāyaṇa-Statue abgenommen wird und die Statue mit der *pañcāmṛta*-Mischung aus den Krügen übergossen wird. In der folgenden Nacht werden die Krüge im Innenhof mit Wasser

¹⁸⁰ Siehe Wright 1958: 22.

gefüllt und am Ende unter den bei der Vorbereitung und Durchführung dieses Festes Mitwirkenden (Maler, Priester, Astrologen und Tempeldiener) verteilt. Der größte Krug, der Indrakalaśa, wird an den König gesandt.¹⁸¹ Dieses Fest findet unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt.

Im Verlauf des jährlich im Monat Māgha in der Stadt Sankhu stattfindenden Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes besuchen die Teilnehmer dieses Gelübdes in Prozessionen verschiedene Tempel im Kathmandu-Tal, am zwölften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Māgha (Januar/Februar) auch den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel. Die Teilnehmer verbringen die Nacht in einem Gebäude, welches an den Innenhof grenzt. Am nächsten Morgen, nach der Mādhavanārāyaṇapūjā kehrt die Prozession nach Sankhu zurück.¹⁸²

Am Vollmondtag des Monats Phālguna (Februar/März) wird in Indien und Nepal das Holī-Fest gefeiert. An diesem Tag findet am Cāṃgunārāyaṇa-Tempel die Vaṃśagopāla-Prozession statt. Dazu werden von den Rājopādhyāya-Priestern und den Tempeldienern Statuen von Kṛṣṇa, Rādhā und Rukmiṇī geschmückt und in einen kleinen Prozessionswagen gesetzt. Der Wagen wird von den Tempeldienern zuerst in einer Rechtsumwandlung um den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel gefahren, dann in den Ortsteil Balaṃpu und später in den Ortsteil Taravache, wo die Statuen in ein ehemaliges Rasthaus für Pilger (Nep. *pāṭī*) gestellt und verehrt werden. Die Einwohner Changus und der umliegenden Dörfer versammeln sich dort und feiern ausgelassen, indem sie sich mit Farbpulver und gefärbten Wasser bewerfen. Gegen Abend werden die Statuen zurück in den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel gebracht.¹⁸³

¹⁸¹ Für den detaillierten Anlauf des *mahāsnāna* und eine Liste über die Verteilung der einzelnen Krüge siehe Khanāl V.S. 2040: 124.

¹⁸² Siehe dazu unten Kapitel 7.7.8., S. 348.

¹⁸³ Siehe Khanāl V.S. 2040: 129.

2.2.5. Resümee

Die zahlreichen Inschriften über Reparaturen, Stiftungen und Gründungen von *guthīs*, oft verbunden mit Landschenkungen, die seit der Errichtung des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels von Mitgliedern der Königshäuser getätigt wurden, stehen als Zeugnis für die andauernde königliche Patronage des Heiligtums.

Die Position des Königs resultiert aus dem Wirken kosmischer Kräfte oder dem Willen der Götter, welche die königlichen Beschützer des *dharma* in der Welt unterstützen. Dem altindischen Herrscherideal zufolge steht der König im Zentrum seines Reiches und geht durch einen täglichen und jährlichen Kreislauf von Opfern und Feldzügen, deren Ziel sowohl die Zurschaustellung seiner Unterstützung religiöser Institutionen als auch die Demonstration seiner Stärke ist, die gerechte Ordnung aufrecht zu erhalten und gegen Bedrohungen zu verteidigen.¹⁸⁴ Landschenkungen an religiöse Institutionen und an Brahmanen und deren Ausstattung mit Privilegien stellten ein Herrschaftsinstrument dar, welches nach Kulke wohl: „Mittel und Ausdruck der Festigung der Herrschaft innerhalb des Kerngebietes und der Integration der Außengebiete“ war.¹⁸⁵ Die bedeutendste Art der Legitimation war die dauerhafte Unterstützung von religiösen Institutionen wie Tempel oder Klöster, da sich in ihnen der Schutz des *dharma* durch den König sichtbar manifestiert.¹⁸⁶

Bei den Gaben an den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel handelte es sich um einmalige Stiftungen. Dabei zeigte die Menge bzw. der Wert der Stiftungen, die als Statussymbole galten, den Reichtum des Stifters an. Oftmals wurden Inschriften angebracht, bei kleineren Objekten auf diesen, bei umfangreicheren Stiftungen auch in Stein, Kupfer- oder sogar Goldplatten. Besonders Steininschriften wurden gut sichtbar aufgestellt und enthielten zumeist die Genealogie und Namen des Stifters, seinen Status, die Art der Stiftung und den Empfänger. Manchmal folgten der Stiftung umfangreiche Zeremonien und die Verehrung von Brahmanen mit Gaben, z.B. das bereits erwähnte von Bhūpālendramalla und Rddhilakṣmīdevī im Jahr 1676 n. Chr. am Cāṃgunārāyaṇa-Tempel durchgeführte *tulādāna*-Ritual und der anschließenden Gabe von einem Elefanten, Pferden, Kühen,

¹⁸⁴ Siehe Kane 1993 III: 66-69; Heine-Geldern 1942: 15-30; Hocart 1970: 67-69 und 89-99; Heitzman 1991: 23 und Heesterman 1998: 14.

¹⁸⁵ Kulke und Rothermund 1985: 86.

¹⁸⁶ Heitzman 1991: 24.

Ziegen, Nahrungsmittel usw. an die anwesenden Brahmanen.¹⁸⁷ Um sicherzustellen, daß eine Stiftung auch von zukünftigen Königen nicht widerrufen wird – vor allem Landschenkungen – wurden am Ende des Inskriptentextes oft Verwünschungsverse eingefügt.

Die Auswertung der königlichen Stiftungen an den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel hat die enge Verbindung von territorialen Hoheitsansprüchen, Herrschaftslegitimation und königlicher Patronage verdeutlicht. Stiftungen wurden vermehrt nach Dynastienwechseln und in Zeiten politischer Instabilität gemacht, was den Aspekt der religiösen Legitimation durch Stiftungen betont.

Der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel muß bereits während der Regierungszeit von Mānadeva I. (464-505 n. Chr.) eine bedeutende Stellung unter den Heiligtümern im Kathmandu-Tal innegehabt haben, da dieser König im Jahre 464 n. Chr. hier seine Siegessäule aufstellte, auf der von seinen Eroberungszügen berichtet wird. Der Stiftungsrückgang von viṣṇuitischen Statuen in der Zeit vom 10.-14. Jahrhundert läßt eine zeitweilige Vernachlässigung des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels während dieser politisch äußerst instabilen Zeit vermuten. Nach der Dreiteilung des Malla-Reiches im Jahre 1482 n. Chr. wurde der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, der bis dahin zum Königreich Bhaktapur gehörte, von den Mallas aus Kathmandu annektiert. Die Könige von Kathmandu haben wahrscheinlich mit ihren zahlreichen Stiftungen an diesen Tempel ihren Herrschaftsanspruch auf die annektierten Gebiete religiös zu legitimieren versucht. Wie ich im Kapitel 7.1. aufzeige, liegt diese Annahme auch der Einführung - zumindest einer der bis heute zweimal jährlich von Cāṃgunārāyaṇa-Tempel zum Hanumān Dhokā-Königspalast und Nārāyaṇahiṭī-Palast führenden – Cāṃgunārāyaṇakalaśa-Prozessionen zugrunde.

Der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel spielte und spielt im kulturellen Leben seines Einzugsbereiches eine signifikante Rolle. Er wird, abgesehen von Haribodhinīekādaśī, überwiegend von Einwohnern der umliegenden Dörfern und Bhaktapurs aufgesucht. Dennoch bestimmt er die Infrastruktur von Changu, das mit einer ausgebauten Zufahrtsstraße, regelmäßigen Busverbindungen, Devotionalienläden und Restaurants auf Besucher eingestellt ist. Die ehemals als Pilgerunterkünfte genutzten Gebäude, die zum

¹⁸⁷ D.R. Regmi 1966 III: *Thyāsaphu A*, folio 84, S. 37-38.

Tempelkomplex gehören, lassen darauf schließen, daß auch in früheren Zeiten Pilger aus nah und fern den Tempel aufsuchten. Tempel waren wohl stets Orte der Gelehrsamkeit und des Austausches, an denen Brahmanen religiöse Texte rezitierten und Unterweisungen gaben. Dies ist auch für den Cāṅgunārāyaṇa-Tempel anzunehmen. Mit der Durchführung von Festen wird die Kontinuität der religiösen Tradition an einem Heiligtum sichergestellt. Die während der Feste zur Schau gestellten Tempelschätze, wie Kleidung und Schmuck der bei den Prozessionen verwendeten Statuen, und das Engagieren von Musikern zu bestimmten Gelegenheiten ließen Rückschlüsse auf die ökonomische Situation und damit den Status eines Heiligtums zu. Stiftungen ermöglichten die Durchführung ritueller Handlungen an einem Tempel und steigerten gleichzeitig auch seine Pracht. Im Gegenzug wurde der Status des Stifters erhöht und seine Autorität legitimiert.

2.3. Das Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtum

Das Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtum liegt ungefähr 20 km südöstlich von Kathmandu auf einem Hügel an den Ausläufern des Phulcoki-Berges. Es ist von Godamcaur, einem kleinen Ort an der Straße nach Godavari, innerhalb von zwanzig Minuten zu Fuß zu erreichen. Der heute geläufigste Name für dieses Heiligtum ist Viśaṅkhu, teilweise auch Viśāṅkhu. Bei den älteren Einwohnern der umliegenden Dörfer ist dieses Heiligtum auch als Visyūṃ Nārāṃ bekannt. Nārāṃ ist eine bei den Newars gebräuchliche Kurzform von Nārāyaṇa und *visyūṃ* steht im Nevārī für ‚entkommen‘ und ‚entfliehen‘. Bei dem Ausdruck Viśaṅkhu handelt es sich wahrscheinlich um ein Kompositum, gebildet aus einer korrupten Form von Visyūṃ mit *khu* als hinteres Glied, welches im Nevārī ‚Fluß‘ oder ‚Wasserlauf‘ bedeutet und ein Hinweis auf den kleinen Flußlauf sein könnte, der sich am Fuße des Hügels entlang schlängelt.

2.3.1. Beschreibung des Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtums

Das Heiligtum von Viśaṅkhunārāyaṇa befindet sich in einer kleinen Höhle im Fels nahe der Hügelkuppe. Die Höhle wird Śaṅkhākāra¹⁸⁸-Höhle genannt und bietet gerade Platz für eine Person. In ihr werden Nārāyaṇa, Lakṣmī, Sarasvatī und Garuḍa anikonisch in Steinen verehrt. An den Höhlenwänden sind undeutlich eingeritzte Bilder zu erkennen. Da die Höhle jedoch nur von den Priestern dieses Heiligtums betreten werden darf, können diese Bilder nicht näher untersucht werden, und vom Eingang aus ist nicht zu erkennen, was diese Bilder darstellen. Das Heiligtum ist nur während der morgens und abends von dem zuständigen Rājopādhyāya-Priester durchgeführten *pūjās* geöffnet, ansonsten verwehrt ein Eisengitter den Zugang.

Die Śaṅkhākāra-Höhle war früher nur über einen schmalen, sehr engen und steilen Aufstieg im Fels zu erreichen, an dessen unterem Ende ein großes neues Eingangstor aus Beton errichte wurde. Vor einigen Jahren wurde ein zweiter Ausgang in den Fels gehauen; seitdem ist die Höhle bequem zu erreichen. Vor dem Eingangstor, auf einem kleinen natürlichen Plateau, befinden sich ein Rasthaus für Pilger, ein als *bhajanghar*

¹⁸⁸ Höhle ‚in Form eines Schneckengehäuses‘ in Anlehnung an das Muschelhorn (Skt. *śaṅkha*), eines der heiligen Attribute Viṣṇus.



Abb. 16: Der Eingang zum Viṣṅkhunārāyaṇa-Heiligtum. Die hier zu Haribodhiniekādaśī anstehenden Menschen warten für viele Stunden, um Viṣṅkhunārāyaṇa zu verehren. Foto: 2005.



Abb. 17: Die Höhle, in der Viṣṅkhunārāyaṇa anikonisch in einem Stein verehrt wird. Foto: 2006.

genutztes Gebäude und ein überdachter Opferplatz (Skt. *yajñamaṇḍapa*). Ein Schrein für Jvālādevī, die hier als Viśaṅkhunārāyaṇas Śakti verehrt wird, und ein kleiner Tempel für Santoṣīmātā stehen unterhalb des Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtums auf einem Plateau.

Zwischen dem Plateau und der Śaṅkhākāra-Höhle liegt die Dharmadvāra-Höhle (Skt. ‚Tor des *dharmā*‘), die durch eine vertikale Felsspalte zugänglich ist. Es wird gesagt, daß eine sündenbeladene Person den engen Spalt nicht passieren könne und auf diese Weise am Betreten der Höhle gehindert werde. Ein Rechtschaffener hingegen werde keine Schwierigkeiten haben, die Höhle zu betreten und in ihrem Inneren die Gottheiten Mahākāla Bhairava, Gaṇeśa und Kāmadhenu zu verehren. Links neben dem Eingang steht eine Statue von Hanumān aus dem 20. Jahrhundert.

2.3.2. Ursprungsmythen

Śivadeva und der Yogī

Viśaṅkhunārāyaṇa wird in der *DevM*, der *GopV* und der Wright-Chronik erwähnt. Am ausführlichsten wird in der Wright-Chronik über dieses Heiligtum berichtet,¹⁸⁹ in der *DevM* wird die Geschichte stark verkürzt wiedergegeben:¹⁹⁰

König Śivadevavarman¹⁹¹ wurde zugetragen, daß täglich ein Yogī zum Svāpnaṭīrtha¹⁹² komme, um ein rituelles Bad zu nehmen. Der König wollte mehr über diesen Yogī erfahren und begab sich zum Svāpnaṭīrtha. Nach einiger Zeit offenbarte der Yogī dem König, er sei eine Inkarnation von Dūrvāsā (Śiva), und vollbrachte mehrere Wunder. Eines Tages waren König und Yogī unterwegs auf dem Weg nach Godavari, einem Ort im Süden des Tals am Hang des Berges Phulcoki. Sie legten einen Halt an der Stelle ein, wo Viṣṇu einst in den Berg eingefahren sei und die Śālagrāma-Lakṣmī-Nārāyaṇa genannt wird. Dort habe sich Viṣṇu, in einer Höhle verborgen, manifestiert. In der *DevM* (siehe oben) wird dieser Ort als Viśaṅkhunārāyaṇa bezeichnet, nach der

¹⁸⁹ Wright 1958: 75-76.

¹⁹⁰ *DevM*: 81.

¹⁹¹ Die von Wright 158: 74 gegebene Genealogie von Śivadevavarman ist nicht eindeutig, es könnte sich um Śivadeva II (694-705 n. Chr.) gehandelt haben. Für die Datierung siehe Slusser 1982 I: 397.

¹⁹² Wright 1958: 75, fn. 115: „A pond near the Vishnumati, in which the people bathe on the Mesh Sankranti.“ Die Stelle konnte von mir nicht identifiziert werden.

Wright-Chronik als Viṣṇugun.¹⁹³ Wright identifiziert Viṣṇugun mit einem Ausläufer des Berges nördlich von Godavari.¹⁹⁴ Das könnte sich auch auf den ins Kathmandu-Tal verlagerten Mythos von Śivas Lichtstrahllinga beziehen, der sich im Tretāyuga, dem zweiten Weltzeitalter, in Viṣṇugun bzw. Viṣṇugupta manifestiert haben soll. Während der Gott Brahmā nach dem oberen Ende von Śivas Lichtstrahllinga suchte, begab sich Viṣṇu in die Erde, um das untere Ende zu finden.¹⁹⁵

Bhasmāsura

Ein weiterer mündlich überlieferter Mythos berichtet von dem Dämon Bhasmāsura. Um Macht über seine Feinde zu erlangen, nahm dieser Dämon über viele Jahre hinweg an allen Festen für Śiva teil, fastete und meditierte. Durch strenge Askese (Skt. *tapas*, wörtlich: ‚Hitze‘) erlangte er Kraft und nötigte Śiva, ihm jeden Wunsch zu erfüllen. Bhasmāsura erbat für sich die Fähigkeit, alles Leben durch die Berührung seiner Hände in Asche zu verwandeln, und versuchte sogleich Śivas Kopf zu berühren, um seine neue Kraft auszuprobieren. Śiva flüchtete und soll sich in einer Höhle unterhalb des späteren Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtums versteckt haben. Er rief Viṣṇu um Hilfe an, welcher daraufhin die Gestalt von Mohinī, einer verführerischen jungen Frau, annahm. Sie bezauberte Bhasmāsura und machte ihn betrunken. Dann forderte sie den Dämon auf, mit ihr zu tanzen und alle ihre Bewegungen zu imitieren. Er folgte ihren Anweisungen und als sie mit der Hand ihren Kopf berührte, führte er ebenfalls seine Hand zu seinem Kopf, worauf er sich sofort zu Asche verwandelte.¹⁹⁶ Bei der kleinen Erhebung neben der Höhle, in der sich Śiva nach diesem Mythos versteckte, soll es sich um die Asche von Bhasmāsura handeln.

¹⁹³ Viṣṇugun ist ein Sanskrit-Neṅvārī-Kompositum und besteht im hinteren Glied aus Nev. *gun* ‚Hügel‘, ‚höher gelegener Platz‘ oder ‚Berg‘.

¹⁹⁴ Wright 1958: 76, fn. 118.

¹⁹⁵ Vgl. auch unten Kapitel 2.4.1., S. 90-91.

¹⁹⁶ Siehe auch Nepali 1965: 293-294; Anderson 1971: 264-265; O’Flaherty 1980: 137-138 und 320-322; Michaels 1993: 184-185 und Parasher-Sen 1999: 48-49.

Jvālādevī

Über den Standort des Heiligtums von Viśaṅkhu gibt es einen weiteren Mythos, der von den Bewohnern der umliegenden Dörfer mündlich wiedergegeben wird. Es wird erzählt, daß sich einst Viṣṇu, Lakṣmī und Mahādeva (Śiva) in menschlicher Gestalt auf dem Gebiet von Viśaṅkhu aufhielten und mit ihnen Jvālādevī, Viṣṇus junge Tochter. Als Jvālādevī ins heiratsfähige Alter kam, beratschlagten Viṣṇu und Mahādeva darüber, wo ein geeigneter Bräutigam für Jvālādevī zu finden sei, und beschlossen, sich getrennt auf die Suche zu begeben; Viṣṇu nach Süden und Mahādeva nach Westen. Beide Götter fanden jeweils einen Bräutigam. An dem Tag, der von den Astrologen für die Hochzeit als glücksverheißend bestimmt worden war, begaben sich Viṣṇu und Mahādeva mit dem jeweiligen Bräutigam, der Hochzeitsgesellschaft, Elefanten, Pferden und einem Zug von Musikern auf den Rückweg zu Jvālādevī nach Viśaṅkhu. Kurz vor Viśaṅkhu trafen die beiden Hochzeitsgesellschaften aufeinander. Viṣṇu und Śiva erstarrten vor Schreck, als sie sahen, daß sie für ein Mädchen zwei Bräutigame ausgesucht hatten. Daraufhin offenbarten die beiden Götter den erstaunten Hochzeitsgesellschaften ihre wahre göttliche Gestalt und zogen sich beschämt zurück: Viṣṇu begab sich in die Śaṅkhākāra-Höhle von Viśaṅkhu und manifestierte sich dort in einem Stein, während Śiva, der sich den Hochzeitsgesellschaften in Gestalt des Mahākāla Bhairava offenbart hatte, sich in die Dharmadvāra-Höhle zur Meditation begab.

Von der Hügelkuppe aus sind links und rechts zwei sichelförmige Felsformationen zu sehen, Koṭṭāḍḍā und Savarīḍḍā, bei denen es sich um die steinernen Repräsentationen der beiden Hochzeitsgesellschaften handeln soll.

Im *Mahābhārata*¹⁹⁷ ist Jvālā eine Tochter von Takṣaka, einem Schlangenkönig. Takṣakas Genealogie geht über Brahmā, Marīci und Kaśyapa direkt auf Viṣṇu zurück. Sollte Jvālādevī aus dem oben genannten Mythos mit Jvālā identisch sein, dann erklärt sich die Nennung Viṣṇus als ihren Vater aus Takṣakas Abstammung von diesem. Bei dem heutigen Viśaṅkhu handelt es sich nach meiner Meinung um den Standort des im *NepM* 29.36-38 erwähnten Bhārabhūteśvara, dessen Heiligtum sich auf einem Berg namens Bhujāṅgaśaila (,Schlangenberg') befindet.¹⁹⁸ Der Name des Berges deutet auf einen Ort der Schlangenverehrung hin, der später sanskritisiert und mit dem Mythos von Jvālā in Verbindung gebracht wurde. In einem weiteren Schritt wurde der Schlangenkönig

¹⁹⁷ *Mahābhārata*, *Ādi Parva* 95.25.

¹⁹⁸ Vgl. oben Kapitel 2.1.2., S. 38.

Takṣaka als Jvālās Vater getilgt und durch Viṣṇu ersetzt, was auf eine Übernahme des Ortes als Viṣṇu-Heiligtum hinweist.

Sowohl der Bhasmāsura- als auch der Jvālādevī-Mythos haben die sakrale Topographie des Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtums und seiner näheren Umgebung zum Thema. In beiden Mythen dominiert Viṣṇu über Śiva: bei Bhasmāsura als Mohinī und bei Jvālādevī als deren Vater, Śiva kommt bei letzteren nur eine beratende Funktion zu. Dies weist darauf hin, daß es sich bei der in der Dharmadvāra-Höhle befindlichen, von den Rājopādhyāya-Priestern und Gläubigen als Bhārabhūteśvara verehrten Gottheit um ein altes Śiva-Heiligtum handeln könnte. Viṣṇus Superiorität drückt sich durch die Lage seines Heiligtums aus, das sich oberhalb der Dharmadvāra-Höhle befindet.

2.3.3. Organisation und Ritualhandlungen

Die Rājopādhyāya-Priester, die im Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtum ihren Dienst versehen, sind Mitglieder einer Familie, die ursprünglich aus Dhuni Besi im Distrikt Dhading stammt und sich erst im 17./18. Jahrhundert im Kathmandu-Tal niederließ. Während früher stets ein männliches Mitglied dieser Familie als Priester im Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtum beschäftigt war, teilen sich seit ungefähr zwanzig Jahren elf Männer dieser Familie, die in den beiden umliegenden Dörfern Godamcaur und Mulpani leben, das Priesteramt. Dabei wechseln sie sich alle fünfzehn Tage ab.

Im Jahre V.S. 2046 (1989/90 n. Chr.) wurde ein Komitee zur Verwaltung des Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtums gegründet, genannt Śrī Viśaṅkhu Nārāyaṇa Sevā Sudhār Samiti. Dieses Komitee zählte 2005 n. Chr. vierzehn Mitglieder, die überwiegend in Godamcaur und Mulpani wohnen. Da die Spendeneinnahmen nicht für den Unterhalt des Heiligtums ausreichen, erhält das Komitee finanzielle Unterstützung vom Guthī Saṁsthāna. Zeitlich begrenzte Bau- und Restaurationsprojekte werden vom Ministry of Archaeology sowie von verschiedenen Bauämtern finanziert. 2005 n. Chr. wurde der Bereich um die Dharmadvāra-Höhle neu gestaltet.

Der diensthabende Priester kommt zweimal täglich zum Heiligtum, um morgens eine *pūjā* in fünf Schritten (Skt. *pañcopacāra*) mit Bad (Skt. *snāna*), der Gabe von Blumen (Skt. *puṣpa*), Weihrauch (Skt. *dhūpa*), Licht (Skt. *dīpa*) und Speisung (Skt. *naivedya*) durchzuführen. Dazu steigt er in die Höhle, die Besucher reichen ihre Opfergaben und erhalten im Gegenzug *prasāda*. Abends führt der Priester *āratī* durch. Viśaṅkhunārāyaṇa und die anderen Heiligtümer auf dem Hügel werden nur von wenigen Menschen besucht, überwiegend von Frauen aus den umliegenden Dörfern. Zuerst wird stets Viśaṅkhunārāyaṇa verehrt, danach begeben sich die Gläubigen in die Dharmadvāra-Höhle, um ihre Rechtschaffenheit unter Beweis zu stellen und um dort Mahākāla Bhairava bzw. Bhārabhūteśvara zu verehren. Es heißt, denjenigen, die im Anschluß daran noch zum Schrein von Jvālādevī gehen, werde Gesundheit und Lebenskraft gewährt. Ohne die Verehrung von Jvālādevī wird der Besuch des Heiligtums von Viśaṅkhunārāyaṇa als unvollständig betrachtet.

Am sechsten Tag des abnehmenden Mondes im Monat Pauṣa (Dezember/Januar) kommen alle Rājopādhyāya-Priester des Heiligtums zusammen, um *mahāsnāna*, die Große Waschung, für Viśaṅkhunārāyaṇa durchzuführen.

Der rituelle Höhepunkt des Jahres am Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtum ist Haribodhinīekādaśī, der Tag, an dem das Erwachen Viṣṇus aus seinem viermonatigen Schlaf gefeiert wird. An diesem Tag begeben sich tausende Menschen auf eine Pilgerfahrt zu den Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern des Kathmandu-Tals und suchen dabei auch das Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtum auf. Nur an diesem Tag erlangt das Heiligtum, im Zusammenhang mit dem Besuch der Vier-Nārāyaṇas, eine überregionale Bedeutung. Als Einzelobjekt hat der Besuch des Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtums für auswärtige Besucher keine Bedeutung. Gelegentlich kommen diejenigen, die am Mahātīrtha in Godavari ihr rituelles Bad genommen haben, anschließend auch zum Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtum, um vor der (außer morgens und abends während der *pūjā* durch den Priester) vergitterten Höhle eine *pūjā* durchzuführen und *darśana* zu nehmen.

2.3.4. Resümee

Das Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtum hat, abgesehen von Haribodhinīekādaśī, nur lokale Bedeutung. Durch verschiedene, in den vergangenen Jahren durchgeführte Baumaßnahmen versucht das zuständige Komitee, das Heiligtum attraktiver zu gestalten und mehr Besucher anzuziehen. Zu den an jedem Morgen im *bhajanghar* auf dem Plateau unterhalb des Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtums stattfindenden religiösen Veranstaltungen, bei denen devotionale Hymnen und Lieder gesungen werden, kommen besonders Frauen aus der Umgebung. Sie besuchen außerdem den Santoṣīmātā-Tempel. Der Kult der Göttin Santoṣīmātā hat sich vor allem in den letzten Jahren im Kathmandu-Tal stark ausgebreitet.

In der Einleitung über die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer im Kathmandu-Tal habe ich gezeigt, daß Viśaṅkhunārāyaṇa nicht mit zur Gruppe der ursprünglichen Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer gehört. Die anikonische Verehrung von Viśaṅkhunārāyaṇa, Lakṣmī, Gaṇeśa, Mahādeva Bhairava sowie Jvālādevī deutet auf die Übernahme und Sanskritisierung eines alten Kultortes hin. Ich nehme an, daß diese Übernahme nach der Zerstörung des Lokapālasvāmin von Haṃsaḡṛha stattfand.

Nach den Angaben der 2004/2005 n. Chr. am Viśaṅkhunārāyaṇa-Heiligtum beschäftigten Rājopādhyāya-Priester haben ihre Vorfahren bei ihrer Ansiedlung in Godamcaur und Mulpani im 17./18. Jahrhundert dieses Heiligtum in einem aufgegebenen Zustand übernommen. Über die vor ihnen dort verantwortlichen Priester ist nichts bekannt. Die Rājopādhyāya-Priester behaupten, daß jedoch schon vor der Übernahme des Heiligtums durch ihre Vorfahren die Gottheit Viśaṅkhunārāyaṇa dort verehrt worden sei. Ebenso wäre es denkbar, daß dieser Rājopādhyāya-Clan im 17./18. Jahrhundert die lokale Tradition dieser Gegend aufgegriff und durch die Ausgestaltung mit den Mythen von Bhaśmāsura und Jvālādevī an die „Große Tradition“ angebunden hat. Ich vermute, daß das Heiligtum auf dem Hügel erst zu dieser Zeit mit Viśaṅkhunārāyaṇa assoziiert und Teil der Vier-Nārāyaṇa-Gruppe wurde.

2.4. Der Śikhara- oder Śeṣanārāyaṇa-Tempel

Der Śikharanārāyaṇa-Tempel steht circa 14 km südlich von Kathmandu vor der Stadt Pharping am Hang des Caukhel Dāṛā. Unterhalb des bewaldeten Hügels fließt ein kleiner Fluß, der Panim Kholā, der sich nahe dem Hügel mit dem Naito Kholā zum Śeṣanārāyaṇa Kholā vereint und nach ungefähr 3 km in südöstlicher Richtung in die Vāgmatī mündet. Am Fuß der Hügels liegen kleine, künstlich angelegte Wasserbecken. Der Felsvorsprung, auf dem sich neben dem Śikharanārāyaṇa-Tempel auch noch andere Tempel und Schreine befinden, ist über zwei Treppenaufgänge zu erreichen. Da der Śikharanārāyaṇa-Tempel direkt an einer Felswand errichtet ist, entsteht der Eindruck, daß sich sein hinterer Teil in der Felswand fortsetzt. Nach Bernier ist es das einzige Beispiel in Nepal, wo ein Tempel nicht nur auf einem Hügel, sondern auch direkt an den Fels gebaut ist.¹⁹⁹ Die Felswand überwölbt mit einem Vorsprung den Śikharanārāyaṇa-Tempel. Von diesem Felsüberhang hängen stalaktitenähnliche Zapfen herab, von denen, besonders während und nach der Regenzeit, kalkweißes Wasser tropft. Ausformungen und Strukturen des mehrfarbigen Felsgesteins werden mit den Körperteilen heiliger Tiere assoziiert. Der Felsüberhang selbst soll die Schlangenhaube des hier wohnenden Vāsukināga darstellen, die sich schützend über den Tempel spreizt. Die herabhängenden Zapfen werden als das Euter der göttlichen Wunschkuh Kāmadhenu angesehen, die ihre Milch auf den heiligen Ort fließen läßt.

2.4.1. Der Standort in den Chroniken und in der purāṇischen Literatur Nepals

Um den Ort, an dem sich der Śikharanārāyaṇa-Tempel befindet, ranken sich verschiedene Mythen, die teils lokalen Ursprungs sind, teils aus der purāṇischen Literatur stammen. Diese Mythen sind in verschiedenen Chroniken sowie im *Himavatkaṇḍa* des *Skandapurāṇas* überliefert und sind den Menschen, die den Tempel besuchen, oft vertraut.

In der Wright-Chronik wird der Mythos von Brahmā und Viṣṇu, die vergeblich versuchen, das Ende eines Lichtstrahlīṅgas zu erreichen, ins Kathmandu-Tal verlagert:²⁰⁰ Im Tretāyuga, dem zweiten Weltzeitalter, erschien ein Lichtstrahlīṅga. Um dessen

¹⁹⁹ Bernier 1979: 159.

²⁰⁰ Wright 1958: 48. Vgl. auch *Śivapurāṇa* 49.82-85.

Anfang und Ende zu finden, begaben sich Viṣṇu in die Erde und Brahmā hoch in die Luft. Später trafen sich diese beiden Götter an der Stelle des späteren Śikharanārāyaṇa-Tempels. Brahmā berichtete Viṣṇu, er habe ein Ende des Śivaliṅgas gefunden, und rief als seine Zeugin die göttliche Wunschkuh Kāmadhenu herbei. Diese bestätigte zwar mit Worten Brahmās Bericht, wedelte aber gleichzeitig als Verneinung mit ihrem Schwanz von links nach rechts. Viṣṇu verfluchte daraufhin Kāmadhenu wegen ihrer Unaufrichtigkeit, auf daß ihr Maul unrein sei und ihr Schwanz als heilig angesehen werden solle. Brahmā belegte er mit dem Fluch, daß er nirgends Verehrung erfahren solle. Daraufhin verschwand Brahmā vom Ort des Geschehens, und Viṣṇu blieb zusammen mit Kāmadhenu dort.

Im *NepM* 12.1-4 wird die Aufstellung des Gopāleśvaraliṅga durch Kṛṣṇa, seinem Sohn Pradyumna und den Weisen Nārada sowie die Errichtung von Śivanārāyaṇa durch Pradyumna beschrieben. Derjenige, der zu dieser von Pradyumna errichteten Viṣṇu-Statue²⁰¹ geht, wird in dieser Welt glücklich werden und den höchsten Zustand erreichen, d.h., die Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten. Das Gopāleśvaraliṅga befindet sich in Pharping ungefähr 2 km vom Śikharanārāyaṇa-Tempel entfernt.

Nach dem *Hkh* 106.11-35 nahm Viṣṇu am Gopālatīrtha am Fluß Vāgmatī ein Bad.²⁰² Dort erblickte er die Wunschkuh Kāmadhenu und folgte ihr. Er sah, wie sie an einer Stelle Milch aus ihrem Euter vergoß und fragte sie nach dem Grund dafür. Sie antwortete ihm, er werde, wenn er an dieser Stelle grabe, ein Śivaliṅga finden. Dessen Verehrung werde Śiva erfreuen und er (Viṣṇu) werde an einem Ort westlich dieses Śivaliṅgas wohnen. Daraufhin begann Viṣṇu dort zu graben und fand das Śivaliṅga, verehrte es und erhielt von Śiva einen Ort weiter westlich als Wohnstätte zugewiesen.

In der *DevM* wird Śikharanārāyaṇa nur kurz erwähnt:²⁰³ Kṛṣṇa habe das Gopāleśvaraliṅga und Pradyumna einen vierarmigen Viṣṇu aufgestellt. Haridattavarman

²⁰¹ *NepM* 12.4.: „pradyumnasthāpitām viṣṇumūrtiṃ...“

²⁰² Das Gopālatīrtha soll sich in der Nähe der Schlucht von Chobar zwischen Pharping und Kathmandu befinden.

²⁰³ *DevM*: 49.

soll einen Traum gehabt haben,²⁰⁴ der ihn veranlasste, für Nārāyaṇa einen berühmten Tempel zur täglichen Verehrung zu bauen, ebenso ein Wasserbecken für Vāsukināga.

Die Einwohner Pharpings assoziieren diese Mythen mit ihrer Stadt. Sie betrachten das von Viṣṇu gefundene Śivaliṅga als Gopāleśvara und den Ort, den Śiva westlich davon Viṣṇu als Wohnstätte zugewiesen hat, als Śikharaṇārāyaṇa. Letzterer ist auch als Śivanārāyaṇa bekannt, nach der von Pradyumna aufgestellten Viṣṇu-Statue gleichen Namens, die im *NepM* (siehe oben) erwähnt wird.

Das Vergießen von Milch durch die Wunschkuh Kāmadhenu oder einer anderen Kuh über einem verborgenen Heiligtum ist ein in indischen Tempelmythen weit verbreiteter Topos. Ihm liegt der Gedanke der rituellen Waschung (Skt. *abhiṣeka*) von Gottheiten zugrunde. Dafür können neben Wasser auch Produkte der Kuh, wie Milch, Joghurt oder Butterschmalz, verwendet werden. Es verwundert daher nicht, daß die als hingebungsvoll erachtete Kuh in den Tempelmythen dieses Ritual selbst vollzieht.²⁰⁵

2.4.2. Historischer Hintergrund

Über die Gründung des Śikharaṇārāyaṇa-Tempels existieren keine epigraphischen Zeugnisse, es liegen nur die Angaben zu den Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern aus den Chroniken vor. Die *GopV* schreibt die Fertigstellung der vier Nārāyaṇas König Haridattavarman zu,²⁰⁶ der einige Generationen vor Mānadeva I. (464-505 n.Chr.) regiert haben soll und von dem selbst keine eigenen Inschriften überliefert sind. Nach der Padmagiri-Chronik hat Vikramāditya zum Zweck der Verehrung täglich vier Nārāyaṇa-Tempel namens Cāṃgu, Sishya oder Sikhora, Viśaṅkhu und Icaṃgu aufsucht.²⁰⁷ In einer Steininschrift, die sich im Tempelhof vom Icaṃgunārāyaṇa-Tempel befindet, wird Haridattavarman als Stifter eben dieses Tempels genannt.²⁰⁸ Diese Inschrift ist der erste

²⁰⁴ Es steht hier nicht, um was für einen Traum es sich handelte. Vermutlich erschien ihm Nārāyaṇa, weil er daraufhin für diesen einen Tempel errichtete.

²⁰⁵ Siehe Eichinger Ferro-Luzzi 1987: 5-22 und 104-121.

²⁰⁶ *GopV*: folio 20.

²⁰⁷ Hasrat 1970: 27-28. Für die Identifikation von Vikramāditya mit Mānadeva I. siehe Slusser 1982 I: 24, fn. 52.

²⁰⁸ Veröffentlicht in Regmi 1966 III, 10-11, der als Jahr N.S. 320 angibt. Petech 1984: 76 und Slusser 1982 I: 252 datieren diese Inschrift ebenfalls auf N.S. 320 (1200 n.Chr.).

historische Verweis auf Haridattavarman als Erbauer eines der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer.

In der *GopV* wird Viṣṇugupta (633-641 n.Chr.) als Erbauer der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer erwähnt.²⁰⁹ Der südliche Cāṃgu, d.h. Śikharanārāyaṇa, wird an dieser Stelle der Chronik *Ye-Cāṅgu* (,Cāṃgu des Südens') genannt und soll von Viṣṇugupta mit dem Wunsch, Feindesland zu erobern, errichtet worden sein. Auch in der *BhV* wird Viṣṇugupta als Erbauer der Vier-Nārāyaṇas genannt; er soll in Pharping eine Viṣṇustatue in Gestalt eines Narasiṃhanārāyaṇa errichtet haben, damit ihm Nachkommenschaft geschenkt werde.²¹⁰ Der Wunsch, Feindesland zu erobern, wird in dieser Chronik mit Cāṃgunārāyaṇa in Verbindung gebracht, wohingegen nach der *GopV* dieses Heiligtum aus dem Wunsch nach Nachkommenschaft errichtet worden sein soll. Heutzutage besuchen viele Gläubige den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel mit dieser Bitte, der Śikharanārāyaṇa wird, meines Wissens nach, nicht mit diesem Ziel aufgesucht.

2.4.3. Beschreibung des Śikharanārāyaṇa-Tempelkomplexes

Der Śikharanārāyaṇa-Tempel

Der Tempel ist eine eingeschossige Pagode mit einem rechteckigen Grundriß, die auf einem zweistufigen Unterbau steht. Die Rückseite des Tempels grenzt direkt an die Felswand, so das die heilige Umwandlung (Skt. *pradakṣiṇā*) um den Tempel nicht durchführbar ist. Die metallene Tempelspitze (Skt. *gajura*), die sich gewöhnlich in der Mitte des Daches befindet, ist hier direkt am Felsen angebracht, was bedeutet, daß nur die vordere Hälfte des Tempels gebaut wurde und sich die hintere Hälfte imaginär in den Felsen erstreckt.²¹¹

Das mit Metallblech gedeckte Dach ruht auf vier Holzpfeuern. Als Wände sind Holzgitter eingebaut. Auf dem mit Messingblech beschlagenen Tympanon ist ein achtarmiger Lakṣmīnārāyaṇa abgebildet. Das zum Teil eingedrückte Stirnbild in der Mitte des

²⁰⁹ *GopV*: folio 30.

²¹⁰ *BhV*: 81.

²¹¹ Siehe auch U. Ācārya V.S. 2047: 1-13.



Abb. 18: Der Śikharanārāyaṇa-Tempel ist direkt an die dahinterliegende Felswand gebaut.
Foto: 2005.



Abb. 19: Der unterhalb des Śikharanārāyaṇa-Tempels gelegene Vāsukikuṇḍa, der in der Mitte durch einen gemauerten Zwischensteg in zwei Becken geteilt ist, in welchen sich Vāsukināga aufhalten soll. Foto: 2005.

Türsturzes zierte ein in Blech geschlagener vierarmiger Viṣṇu. Die Türflügel und der Türsturz sind ebenfalls mit Blechen verkleidet, die mit floralen und figürlichen Darstellungen verziert sind. Der Tempel hat nur auf der nach Osten zeigenden Vorderseite eine Tür; die bei anderen Tempeln im Pagodenstil üblichen Türen oder Scheintüren auf den drei anderen Tempelseiten sind hier nicht vorhanden.

Auf den Dachstreben sind Pfauen, erotische Darstellungen und darüber mehrarmige weibliche Figuren abgebildet. Die Dachstreben an den beiden Ecken zierte jeweils ein Paar, welches kniend mit vor der Brust aneinandergelegten Händen dargestellt ist, möglicherweise die Stifter.

Im Kultraum des Tempels (Skt. *garbhagrha*) befindet sich eine ungefähr 70 cm hohe vierarmige Statue von Gadādharaṇārāyaṇa aus schwarzem Stein, die nach Osten ausgerichtet ist und von König Birendra Vīra Vikrama Śāha vermutlich 1960 n. Chr. gestiftet wurde, als auf dem Gelände umfangreiche Renovierungsarbeiten stattfanden. Die alte Statue war bereits Jahre vorher gestohlen worden. Rechts daneben wird ein unbearbeiteter Felsbrocken als Narasiṃha verehrt, der aus sich selbst entstanden (Skt. *svayaṃbhū*) sein soll und deshalb Svayaṃbhūnarasiṃha genannt wird. Auf der linken Seite stehen kleine, neue Statuen von Lakṣmīnārāyaṇa, Lakṣmī, Gaurī und Gaṇeśa; die alten Statuen wurden gestohlen.

Beschreibung des Tempelgeländes

Links neben dem Śikharaṇārāyaṇa-Tempel steht ein Cāmuṇḍā-Schrein, eine neue, ungefähr 1,80 m hohe Betonkonstruktion, die 1960 n. Chr. im Zuge der Renovierungsarbeiten auf dem Gelände errichtet wurde. Der Schrein beherbergt einen großen Stein, in dem Cāmuṇḍā anikonisch verehrt wird. Rechts neben dem Śikharaṇārāyaṇa-Tempel befindet sich ein Relief von Viṣṇu als Vikrānta aus dem 14. Jahrhundert,²¹² heute durch ein eingemauertes Gitter vor Diebstahl geschützt. Weiter links neben dem Tempel, aber auf derselben Terrasse, befindet sich eine kleine Pilgerherberge, die früher von den diensthabenden Priestern bewohnt wurde und heute zu besonderen Anlässen von den Musikern als *bhajanghar* genutzt wird.

²¹² Pal 1970: 33ff, Fig. 10.

Zwei Inschriften berichten über die Aufstellung von zwei Garuḍa-Statuen am Śikharanārāyaṇa-Tempel. Beide sind von Bhāgiratha Bhaiya, dem ersten Minister von Patans König Śrīnivāsamalla (1661-1684 n. Chr.), gestiftet worden. Auf dem Sockel des Garuḍas vor dem Śikharanārāyaṇa-Tempel steht eine Inschrift von N.S. 803 Māgha pūrṇimā, dem Vollmondtag im Monat Māgha (1683 n. Chr.).²¹³ Sie verweist auf den Sieg über Makvānpur, welches kurz vorher von Patan am 7. Tag des zunehmenden Mondes im Monat Phālguna angegriffen wurde. Die Hanumān-Statue neben dem Garuḍa trägt keine Inschrift. Eine Inschrift²¹⁴ vor dem Kṛṣṇa-Tempel auf dem Gelände berichtet über einen weiteren Garuḍa, der im Jahre N.S. 799 Kārttika kṛṣṇa navamī, am neunten Tag des abnehmenden Mondes im Monat Kārttika (1678 n. Chr.), gestiftet wurde. In einer Inschrift im Ortsteil Kochu in Pharping von N.S. 797 Caitramāsa²¹⁵ (ohne Angabe des Tages), 1677 n. Chr. im Monat Caitra, steht, daß König Śrīnivāsamalla und der Minister Bhāgiratha Bhaiya Reparaturen an den Wasserspeiern und an den Wasserbecken unterhalb des Tempels durchführen und einen neuen Wasserspeier bauen ließen. In der Inschrift steht ferner, daß die Anwohner ihr Vieh nicht durch das Tempelareal treiben und das Gelände beim Holzsammeln nicht verschmutzen dürfen.

Im Tempelhof ist eine Marmorplatte mit einem Relief der Kāmadhenu eingelassen, die zum Gedenken an Śrīmatī Viṣṇumāyā Śreṣṭha aus dem Viertel Yalkhu in Pharping im Jahre V.S. 2038 Bhādra 6 gate, am sechsten Tag im Monat Bhādra (1981 n. Chr.), gestiftet wurde. Der Stiftung einer Abbildung der mythischen Wunschkuh Kāmadhenu liegt hier wohl der weiter oben erwähnte Ursprungsmythos des Heiligtums zugrunde. Die vor dem Śikharanārāyaṇa-Tempel aufgehängten Glocken wurden 1978, 1979/80, 1982 und 1988/89 n. Chr. gestiftet.

In den letzten Jahren wurden auf dem Gelände vom Guṭhī Saṃsthāna mehrfach Baumaßnahmen durchgeführt. Eine große Renovierung fand unter König Mahendra Vīra Vikrama Śāha 1960 n. Chr. statt, bei der der Śikharanārāyaṇa-Tempel und die Wasserbecken repariert und zum Teil erneuert wurden, ebenso die beiden zum Tempel führenden Treppen sowie der Cāmuṇḍā-Schrein. Die neben dem Wasserbecken gelegene

²¹³ D.R. Regmi 1966 IV: 194-95.

²¹⁴ Dh. Vajracarya V.S. 2056: 201f.

²¹⁵ *Ibid.*, S. 195f.

Pilgerherberge wurde ausgebessert und ein *bhajanghar* sowie ein Kṛṣṇa-Tempel gebaut. 2002 n. Chr. baute die Vereinigung Śrī Śikharapura Vedic Samāḥ das Śrī Śeṣanārāyaṇa Bhajana Kīrtana Maṇḍala, ein Gebäude, das für die täglich dort abgehaltenen devotionalen Gesänge genutzt wird.

Unterhalb des Śikharanārāyaṇa-Tempels, am Fuß des Hügels, liegen zwei große Wasserbecken, von denen eines in der Mitte durch einen gemauerten Zwischensteg in zwei Becken geteilt ist und Vāsukikuṇḍa genannt wird; das andere große Becken ist der Sarasvatīkuṇḍa. Die Fische in diesen Wasserbecken werden von den Besuchern gefüttert und gelten als Verkörperung von Matsyanārāyaṇa, der Inkarnation Viṣṇus als Fisch. Aus diesen Wasserbecken wird das Wasser für das im Rahmen der *nityapūjā* im Śikharanārāyaṇa-Tempel durchgeführte rituelle Bad (Skt. *snāna*) des Gottes entnommen. Im Vāsukikuṇḍa stehen zwei Sūrya-Statuen und ein Relief von Śiva mit Pārvatī halb im Wasser. Am Beckenrand befinden sich zwei kleine Mahādeva-Tempel sowie ein kleiner Lakṣmīnārāyaṇa-Tempel. In ihnen stehen Statuen aus dem 20. Jahrhundert von Śiva, Nārāyaṇa und Lakṣmī.

Buddhistische Heiligtümer auf dem Gelände des Śikharanārāyaṇa-Tempels

Die Gegend um den Śikharanārāyaṇa-Tempel bis weiter südlich in Richtung Pharping ist stark buddhistisch geprägt. An den Hängen des Caukhel Dāṅṅā stehen zahlreiche buddhistische Klöster, viele noch in der Bauphase. Nördlich von Pharping führt vom Vajrayoginī-Tempel ein steiler Pfad nach oben zu einer Höhle, in der Padmasaṃbhava, auch Guru Rinpoche genannt, auf seinem Weg von Indien nach Tibet meditiert haben soll. Er ist eine historische Gestalt und wurde als einer der vierundachtzig Siddhas ins Vajrayāna-Pantheon aufgenommen.²¹⁶ Mit Siddha werden die in die Riten des Tantra eingeweihten „Vollkommenen“ betitelt, die durch yogisch-magische Fähigkeiten die Erlösung schon zu Lebzeiten verwirklicht haben. Vor der Höhle werden die Fußabdrücke von Gorakhnātha, dem Gründer der śivaitischen Sekte der Kānpaṭās bzw. Gorakhnāthas, verehrt.

In einer kleinen Höhle im Felsgestein, nur wenige Meter rechts vom Śikharanārāyaṇa-Tempel, wird Gorakhnātha verehrt, der sich dorthin einst zur

²¹⁶ Siehe Snellgrove 1957: 150-151 und 251-256.

Meditation zurückgezogen haben soll. Während der Pilgerfahrt der Kānphaṭā-Asketen nach Gosāīkuṇḍa, einem See ungefähr 50 km nördlich von Kathmandu, wird die Stelle mit den Fußabdrücken von Gorakhnātha oberhalb des Vajrayoginī-Tempels aufgesucht, nicht aber die Höhle am Śikharanārāyaṇa-Tempel. Das deutet auf eine jüngere Zuschreibung dieser Höhle zu Gorakhnātha hin. Die Buddhisten verehren in dieser Höhle Ācārya Padmasaṃbhava (,der im Lotus Geborene'), von dem gesagt wird, er habe hier im 8. Jh. n. Chr. meditiert. Am Berghang rechts neben dem Śikharanārāyaṇa-Tempel stehen mehrere buddhistische Klöster. An diesem Ort verehren die Buddhisten Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, einer der acht Transzendenten Bodhisattvas. Deren Heiligtümer sind in Form eines *maṇḍala* in den acht Richtungen auf Hügeln rings um das Kathmandu-Tal gruppiert.

2.4.4. Organisation und Ritualhandlungen

Zweimal täglich kommt der Priester aus Pharping zum Śikharanārāyaṇa-Tempel, um hier und in den umliegenden hinduistischen Tempeln frühmorgens *pūjā* und abends *ārati* durchzuführen. Die Familie des Priesters - 2005 n. Chr. war Sumānrāja Rājopādhyāya als Priester beschäftigt - stammt ursprünglich aus Patan und wurde vor Generationen nach Pharping gerufen. Für die laufenden Kosten des Tempelbetriebs kommt der Guṭhi Saṃsthāna auf; die bewilligten Gelder sind jedoch so niedrig, daß die Kuśle-Gruppe, die während der *pūjās* musizierte, sich vor zehn Jahren aufgelöst hat und nur noch gelegentlich am Tempel zusammentrifft, wie etwa zu Haribodhinīekādāśī.

Am Śikharanārāyaṇa-Tempel werden verschiedene Feste begangen:

- Am vierten Tag der dunklen Mondhälfte im Monat Āśvina (September/Oktober) findet die Śeṣanārāyaṇajātrā statt. Dazu wird eine kleine goldene Statue von Śeṣanārāyaṇa, über dessen Kopf eine Schlangenhaube gespreizt ist, auf eine Prozessionstrage (Nep. *khaṭ*) gesetzt und über das Gelände getragen.
- Während der jährlich in Pharping durchgeführten Hariśaṅkarajātrā werden vom Tag der Śeṣanārāyaṇajātrā an, die am ersten Tag der Hariśaṅkarajātrā stattfindet, bis zum Neumond im Monat Āśvina, dem letzten Tag der Hariśaṅkarajātrā, am Śikharanārāyaṇa-Tempel vom Priester Butterschmalzlämpchen aufgestellt.

- An Haribodhinīekādaśī, am elften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Kārttika, wird der Tempel im Rahmen der Pilgerfahrt zu den Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern von tausenden Menschen aufgesucht. An den drei darauf folgenden Tagen bis zu Vaikuṅṭhacaturdaśī stellt der Priester an diesem Tempel Butterschmalzlämpchen auf.
- Am Neumondtag im Monat Māgha (Januar/Februar) wird der Śikharanārāyaṇa-Tempel von der Prozession der Teilnehmer am Mādhavanārāyaṇavrata aus der Stadt Sankhu aufgesucht. Sie treffen spät abends ein und verbringen die Nacht wachend in einer Pilgerherberge neben dem Vāsukikuṅḍa. Am folgenden Morgen führt der Priester des Śikharanārāyaṇa-Tempels die Mādhavanārāyaṇapūjā durch. Danach begibt sich die Prozession nach Pharping, wo sie entlang der Prozessionsstraße (Skt. *pradakṣiṇāpatha*) durch die Stadt zieht und anschließend über Śaṅkhamūla/Patan nach Sankhu zurückkehrt.
- Śikharanārāyaṇa und die umliegenden Heiligtümer sind eines der Ziele, die im Verlauf der unregelmäßig, ungefähr alle zwölf Jahre stattfindenden Dīpaṅkarajātrā aufgesucht werden. Während dieser Prozession werden überlebensgroße metallene Statuen von Dīpaṅkara (ein Vorzeitbuddha) aus Patan, Bhaktapur und anderen Orten zu verschiedenen Heiligtümern im Kathmandu-Tal getragen und als Höhepunkt der Prozession am Svayambhū-Caitya versammelt.

In einer Inschrift aus dem Jahre N.S. 803 Māgha śukla pūrṇimā, dem Vollmondtag im Monat Māgha (1683 n. Chr.), die vor dem Kṛṣṇa-Tempel aufgestellt ist, wird eine Landschenkung erwähnt, aus deren Einnahmen folgende Feste finanziert werden sollen:²¹⁷ an den Vollmondtagen in den Monaten Kārttika und Māgha sollen jeweils eine *pūjā* mit *pañcāmṛta* (Skt. ‚fünf Nektar‘, oft eine Mischung aus Milch, Joghurt, Butterschmalz, Zucker und Honigwasser) durchgeführt werden, an Akṣayaṭṛtīya eine *pūjā* und zu Gāijātrā eine Gāipūjā. Die Inschrift ist von König Śrīnivāsamalla und seinem ersten Minister Bhāgiratha Bhaiya verfasst worden. Keines der darin aufgezählten Feste findet heutzutage noch am Śikharanārāyaṇa-Tempel statt, eine Auswirkung auf den Wegfall von Einnahmen, der dadurch entstand, daß während verschiedener Landreformen in den letzten zweihundert Jahren Tempelländerein konfisziert wurden.

²¹⁷ Dh. Vajracarya V.S. 2056: 236f.

2.4.5. Resümee

Zahlreiche kunstgeschichtliche, epigraphische und literarische Zeugnisse aus dem Kathmandu-Tal lassen darauf schließen, daß in der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrtausends der Viṣṇuismus neben dem Buddhismus eine herausragende Stellung innehatte. Der Śivaismus gewann in dieser Gegend erst später zunehmend an Bedeutung. Die Dualität zwischen Viṣṇuismus und Buddhismus schlug sich auch in der religiösen Topographie des Kathmandu-Tals nieder. Auf verschiedenen, geographisch herausragenden Punkten, besonders auf den das Tal begrenzenden Hügeln, finden sich Heiligtümer dieser beiden religiösen Gruppen. So werden neben Sarvanīvaraṇaviṣkambhin am Hang des Caukhel Dāṛā auch an zwei weiteren Standorten der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern Transzendente Bodhisattvas oder Mahāsattvas (‚Großwesen‘) verehrt: Am Cāṃgunārāyaṇa-Tempel Samantabhadra (‚der rundum Siegreiche‘) und am Icaṃgunārāyaṇa-Tempel Khagarbha bzw. Ākāśagarbha (‚der seinen Ursprung im Raumäther hat‘).²¹⁸

Die religiöse Entwicklung im Kathmandu-Tal ist von zahlreichen Synkretismen geprägt. Es besteht die Tendenz, männliche Gottheiten in Lokeśvara-Matsyendranātha, der Züge von Śiva, dem Yoga-Heiligen Matsyendranātha und dem Bodhisattva Avalokiteśvara in sich vereint, aufgehen zu lassen. Göttinnen verschmelzen oft mit der śivaitischen Kālī-Durgā/Bhagavatī oder aus buddhistischer Perspektive mit dem bedeutendsten weiblichen Bodhisattva Tārā. Laut *Svayambhūpurāṇa* sind die hinduistischen Götter Paśupati (Śiva) und Nārāyaṇa in Wirklichkeit Lokeśvara.²¹⁹ Bei diesem bis heute andauernden, durch Übertragung, Analogie oder Identifikation gekennzeichneten Religionssynkretismus ist in der Regel der Buddhismus das überlagernde und der Hinduismus das überlagerte System.²²⁰

Die religiösen Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Viṣṇuiten an den Tempeln von Śikhara- und Icaṃgunārāyaṇa scheinen jedoch nicht soweit gereicht zu haben wie im Fall des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels, wo es zu einer Unterordnung der Gottheit Cāṃgunārāyaṇa unter Hariharivāhana Lokeśvara, einer Form von Avalokiteśvara, kam. Cāṃgunārāyaṇa wird in seinem Tempel von den Buddhisten als Hariharivāhana Lokeśvara verehrt, wie eine Sanskrit-Version des *Svayambhūpurāṇa*

²¹⁸ Gellner 1992: 195.

²¹⁹ Mitra 1971: 254.

²²⁰ Lienhard 1978: 146-177. Zur Synkretismus-Debatte siehe Stolz 1996: 15-36.

deutlich macht.²²¹ Nach dieser wird Cāṃgunārāyaṇa, der als Hariharivāhana Lokeśvara entstanden ist, auf der östlichen Seite des Cāru-Berges dort für immer unter dem Namen Lokeśvara verehrt werden.

Der Śikharanārāyaṇa-Tempel als Teil der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer des Kathmandu-Tals erfährt nur einmal pro Jahr, zu Haribodhinīkādāśī, größere Beachtung, wenn tausende Menschen den Hügel hinauf gehen, um Śikharanārāyaṇa zu verehren. Das Jahr über wird dieses Heiligtum überwiegend von der in der nahen Umgebung lebenden Bevölkerung besucht. Heutzutage dominieren am Caukhel Dāṛā die buddhistischen Heiligtümer. Auf dem Gelände des Śikharanārāyaṇa-Tempels wird von den Buddhisten besonders Padmasambhava in einer kleinen Höhle verehrt. Die Einnahmen durch Spenden am Śikharanārāyaṇa-Tempel sind in den letzten Jahren durch die große Anzahl überwiegend buddhistischer Besucher gestiegen und wurden auch für anfallende Renovierungsarbeiten verwendet.

²²¹ *The Vṛhat Svayambhū Purāṇam* (1894): 495. Siehe auch Brinkhaus 1985: 425-426.

2.5. Der Icaṃḡunārāyaṇa-Tempel

Anders als bei den Tempeln Cāṃḡu- und Śikharanārāyaṇa gibt es keine Mythen über Icaṃḡunārāyaṇa²²² in der purāṇischen Literatur Nepals. Einträge in verschiedenen Chroniken deuten darauf hin, daß dieser Tempel einst durch einen Erdrutsch verschüttet wurde, daß aber später, nach dem Fund einer Nārāyaṇa-Statue in einem Fluß, die Verehrung von Icaṃḡu wieder aufgenommen wurde. Im Folgenden werden diese Begebenheiten einzeln nach Quellen aufgeführt und ausgewertet.

2.5.1. Der Icaṃḡunārāyaṇa-Tempel in den Chroniken

Devamālāvaṃśāvalī

In der *DevM* wird erwähnt, daß sich zu Beginn der Weltzeitalter Icaṃḡunārāyaṇa an diesem Ort manifestiert habe.²²³ Zusammen mit seiner Śakti soll er Haridatta[varman] (vor dem 4. Jahrhundert), einem großen Verehrer von Nārāyaṇa, in einem Traum erschienen sein. Daraufhin ließ der König einen Tempel für Icaṃḡunārāyaṇa errichten. Unter der Herrschaft von König Prāṇamalla aus Bhaktapur (1524-1548 n. Chr.) soll dieser Tempel nach starken Regenfällen durch einen Erdrutsch verschüttet worden sein. Einige Zeit später fand der Brahmane Sahasraśivānanda Rājopādhyāya aus dem Indracok in der Altstadt von Kathmandu beim Baden im Viṣṇumatī-Fluß zufällig eine Statue von Nārāyaṇa. Er wollte die Statue an genau der Stelle aufstellen, an welcher sich der vom Erdrutsch verschüttete Tempel von Icaṃḡunārāyaṇa befand. Deshalb begann er dort zu graben und fand eine Statue, die äußerlich mit der Statue aus dem Fluß identisch war. Die Chronik nennt für das Auffinden der Statue im Viṣṇumatī-Fluss das Jahr N.S. 663 (1542/43 n. Chr.). Sahasraśivānanda Rājopādhyāya stellte die Statue aus dem Fluß neben der am verschütteten Icaṃḡunārāyaṇa-Tempel ausgegrabenen Statue auf und verehrte Icaṃḡunārāyaṇa als seine *iṣṭadevatā* (Skt. ‚Wunschgottheit‘). Der Eintrag in der *DevM* endet mit dem Vermerk, daß der Tempel durch das großen Erdbeben im Jahre N.S. 1990 (1934 n. Chr.) nicht beschädigt wurde.

²²² Slusser 1982 I: 252 gibt *Iśāna* als Alternativform zu *Icaṃḡu* an. Während *Yocāṃḡu*, wenn auch selten, von den älteren Menschen noch für *Icaṃḡu* verwendet wird, kann ich gleiches nicht für *Iśāna* bestätigen. Auch wird *Iśāna* eher mit *Śiva* assoziiert.

²²³ *DevM*: 48-49.

Wright-Chronik

Nach dieser Chronik²²⁴ begrub ein Fels, der vom „Yamalaya mountain“²²⁵ herabstürzte, den Tempel unter sich. Ein Brahmane namens Śivānanda soll eine vom Viṣṇumatī-Fluss fortgespülte Nārāyaṇa-Statue an der Stelle des verschütteten Icaṃgunārāyaṇa-Tempels aufgestellt haben. Die Verschüttung des Tempels soll sich in genau dem Jahr ereignet haben, in welchem sich König Viśvamalla von Bhaktapur (1548-1560 n. Chr.) nach Deopatan ins Königreich Kathmandu begab. Nach Absprache mit dem König von Kathmandu rief er dort die Vier-Nārāyaṇas an und ließ ihre Statuen an den vier Seiten des Paśupatinātha-Tempels in Deopatan aufstellen.

Padmagiri-Chronik

Auch in der Padmagiri-Chronik²²⁶ wird das Auffinden einer Statue von Nārāyaṇa in einem Flußbett, hier in der Vāgmatī, durch den Brahmanen Sahasraśivānanda überliefert.²²⁷

...an image of Nārāyaṇa was found in the bed of the Vāgmati by a Brahman called Sahasra Śivananda who placed his family god on the spot where the image of Ichāṅgu Nārāyaṇa had been buried by the Bhotias of the Himalaya, and gave it the name Ichāṅgu.

Nach dieser Quelle wurde der Icaṃgunārāyaṇa-Tempel von den Bhotias des Himalayas vergraben. Ich vermute, daß es sich bei „Bhotias“ um einen Schreib- oder Lesefehler handelt und es korrekt *māṭī* (Nep. ‚Erdreich‘, ‚Erde‘) heißen müßte.²²⁸ Sahasraśivānanda soll eine Statue von seinem „family god“²²⁹ und eine Statue von sich selbst im Indracok aufgestellt haben.²³⁰ Auch hier wird, wie in der Wright-Chronik, erwähnt, daß Sahasraśivānanda die Statue im Fluß in dem Jahr gefunden habe, in welchem König

²²⁴ Wright 1958: 114.

²²⁵ Hier ist sicherlich Jāmācok gemeint, der Gipfel des Berges Nagarjunadaṇḍa, an dessen Flanke sich der Icaṃgunārāyaṇa-Tempel befindet.

²²⁶ Hasrat 1970: 58-59.

²²⁷ *Ibid.*, S. 58-59.

²²⁸ Mit ‚Bhoṭiyā‘ oder ‚Bhoṭe‘ werden die Bewohner Tibets, Bhutans und des nepalesischen Hochgebirges von der Nepālī sprechenden Bevölkerung Nepals sowie ab der Malla-Zeit die Einwohner der Stadt Banepa bezeichnet. Das ergibt in diesem Zusammenhang jedoch keinen Sinn.

²²⁹ Hier ist vermutlich *iṣṭadevatā* (Skt. ‚Wunschgottheit‘) gemeint.

²³⁰ Die am Indracok lebenden Nachfahren von Sahasraśivānanda wissen nichts über diese Statuen, halten es aber für möglich, daß diese, wenn es sie tatsächlich gegeben hatte, vor langer Zeit verloren gegangen sein müssen. Mündliche Information von Śrīmad und Pramod Rājopādhyāya, die zeitweilig am Icaṃgunārāyaṇa-Tempel als Priester beschäftigt sind, 04.04.2005, Kathmandu.

Viśvamalla von Bhaktapur nach Deopatan ging, um den König von Kathmandu zu bitten, am Paśupatinātha-Tempel vier Statuen von Nārāyaṇa aufzustellen.²³¹

Die Berichte in den aufgeführten Chroniken stimmen darin überein, daß der Tempel zerstört wurde und ein Brahmane namens Śivānanda oder Sahasraśivānanda, seinem Namen nach möglicherweise ein Daśanāmī-Asket, eine Statue am Ort des zerstörten Tempels aufstellte. Aus den Chroniken geht auch hervor, daß ein Erdbeben oder ein Steinschlag den Tempel unter sich begrub. Da sich der Standort des Icaṃṅunārāyaṇa-Tempels an einem Berghang befindet, kann die berichtete Begebenheit tatsächlich stattgefunden haben, gleiches gilt für das Auffinden der Nārāyaṇa-Statue in einem Flußbett.

Der Zeitraum zwischen der Verschüttung des Tempels und der Wiederaufnahme seiner Verehrung läßt sich mit Hilfe der Angaben aus den Chroniken annähernd rekonstruieren. Nach der *DevM* wurde der Tempel in dem Jahr verschüttet, in welchem König Prāṇamalla, der von 1524-1548 n. Chr. im Königreich Bhaktapur regierte, vier Nārāyaṇa-Statuen an den vier Ecken des Paśupatinātha-Tempel errichtet ließ. Für das Auffinden der Statue durch Sahasraśivānanda wird in dieser Chronik 1542/43 n. Chr. angegeben. In der Wright-Chronik heißt es, der Tempel sei während der Regierungszeit von Viśvamalla (1548-60 n. Chr.), dem Nachfolger von Prāṇamalla, verschüttet worden. Außerdem wird in dieser Chronik König Viśvamalla das Aufstellen der vier Nārāyaṇas am Paśupatinātha-Tempel zugeschrieben. Das stimmt mit den Angaben aus der Padmagiri-Chronik überein.²³² Für die Stiftung von vier Nārāyaṇa-Statuen am Paśupatinātha-Tempel in Deopatan existieren keine epigraphischen Belege, auch sollen sich heute dort keine solchen Statuen befinden.²³³

Die Angaben über die Herkunft der Nārāyaṇa-Statue aus dem Flußbett variieren in den Chroniken. Nach der *DevM* wollte Sahasraśivānanda die Statue genau an der Stelle des zerstörten Icaṃṅunārāyaṇa-Tempels aufstellen. Beim Abtragen des Erdreichs habe er die Statue von Icaṃṅunārāyaṇa aus dem verschütteten Tempel gefunden, die in ihrem Aussehen mit der Statue aus dem Flußbett identisch war. Von dieser wird lediglich

²³¹ Hasrat 1970: 58-59.

²³² Es wird in den Hasrat-Chroniken eine Statue von Icaṃṅunārāyaṇa aufgeführt, ein Tempel wird nicht erwähnt.

²³³ In den Monographien über Deopatan und das Umfeld des Paśupatinātha-Tempels lassen sich keine Hinweise auf diese Statuen finden. Siehe Michaels 1994 und Ṭaṇḍan V.S. 2056.

berichtet, es habe sich um einen Nārāyaṇa gehandelt. Sahasraśivānanda stellte beide Statuen nebeneinander und verehrte sie. In der Wright-Chronik wird berichtet, daß die Statue vom Fluß fortgespült und von Sahasraśivānanda an der Stelle des verschütteten Tempels aufgestellt wurde. Nach der Padmagiri-Chronik wurde die im Fluß gefundene Statue an der Stelle der verschütteten Statue von Icaṃṅunārāyaṇa aufgestellt. Nach Auskunft von Vāsudeva Śarmā, der 2005 n. Chr. am Icaṃṅunārāyaṇa-Tempel als Priester beschäftigt war, soll die Statue von seinem Vorfahren Sahasraśivānanda im Viṣṇumatī-Fluß auf Höhe des Śobha Bhagavatī-Tempels²³⁴ gefunden worden sein. Über den Verbleib der gefundenen Statue gab er an, daß sie von Sahasraśivānanda am Eingang zum Innenhof des heutigen Tempels aufgestellt wurde, wo sie heute noch steht. Demzufolge wäre sie zu keiner Zeit im Icaṃṅunārāyaṇa-Tempel gewesen.²³⁵

Die Überlieferungen zeigen, daß die Erinnerung an den Standort des verschütteten Tempels zur Zeit der Installation der Statue aus dem Flußbett noch präsent gewesen sein muß und die Verehrung durch das Aufstellen eines neuen, bzw. wiedergefundenen Kultbildes, anders als beim Lokapālasvāmin von Haṃsaḡṛhadraṅga, wieder aufgenommen wurde. Der Zeitraum zwischen der Verschüttung und Wiederinbetriebnahme des Icaṃṅunārāyaṇa-Tempels betrug möglicherweise nur die Dauer einer Generation.

2.5.2. Beschreibung des Icaṃṅunārāyaṇa-Tempels

Der Icaṃṅunārāyaṇa-Tempel befindet sich innerhalb des Dorfes Ichangu. Das Tempelgelände, von einer hohen Mauer umgeben, wird durch ein Tor auf der östlichen Seite betreten. Der zweistöckige Tempel im Pagodenstil steht frei im Innenhof. Auf dessen nördlicher Seite liegt eine zweigeschössige Pilgerherberge (Skt. *dharmāśālā*), die derzeit von der Schule des Dorfes genutzt wird; es gibt jedoch Bestrebungen der Tempelverwaltung, das Gebäude wieder für den Tempel zu nutzen. Links hinter dem Tempel befindet sich ein offener Schrein für Mahālakṣmī, die dort anikonisch verehrt wird.

²³⁴ Circa 1 km östlich vom Svayambhū-Chaitya am nordwestlichen Stadtrand von Kathmandu gelegen.

²³⁵ Mündliche Information von Vāsudeva Śarmā, Priester im Icaṃṅunārāyaṇa-Tempel, 03.04.2005, Kathmandu.



Abb. 20: Der Icaṃḡunārāyaṇa-Tempel, Ostansicht.
Foto: 2006.



Abb. 21: Diese Viṣṇu-Statue am Eingang zum Innenhof des Icaṃḡunārāyaṇa-Tempels soll die im 16. Jh. n. Chr. von dem Brahmanen Sahasraśivānanda in einem Fluß gefundene Statue sein. Foto: 2006.

Im Inneren des Icaṃṃunārāyaṇa-Tempels befindet sich die Statue von Icaṃṃunārāyaṇa, dargestellt als Garuḍāsanaviṣṇu. Slusser datiert diese bronzene Statue in die späte Malla-Zeit.²³⁶ Regmi erwähnt eine Statue von N.S. 320 (1200 n. Chr.), aus der Zeit von König Vijayakāmadeva. Diese von ihm als: „God Viṣṇu in Ichaṃṃu“²³⁷ bezeichnete Statue befindet sich heute nicht mehr im Tempel. Im Innenhof stehen verschiedene Statuen von Nārāyaṇa, Śiva-Pārvatī, Bhīmsen, Gaṇeśa, Hanumān, Akṣobhya sowie Śivaliṅgas.

Die Rājopādhyāya-Priester am Icaṃṃunārāyaṇa-Tempel sind die Nachkommen von Sahasraśivānanda und leben am Indracok in Kathmandu. Seit dem Auffinden der Statue durch Sahasraśivānanda verehren sie Icaṃṃunārāyaṇa als ihre Wunschgottheit (Skt. *iṣṭadevatā*). Die männlichen Familienmitglieder wechseln sich jährlich im Dienst am Tempel ab. Der jeweils amtierende Priester kommt jeden Morgen zum Tempel, um die *nityapūjā* durchzuführen, die abendliche *ārati* findet nur gelegentlich statt.

Im Jahre 1995 n. Chr. wurde das Icaṃṃu Nārāyaṇa Preservation Committee gegründet, welches für anfallende Reparaturarbeiten zuständig ist. Der Tempel untersteht dem Guṭhī Saṃsthāna, der für die laufenden Kosten am Tempel aufkommt.

Eine beschädigte Inschrift aus dem Jahre N.S. 320,²³⁸ der Regierungszeit von König Vijayakāmadeva, die im Innenhof des Tempelgeländes zu finden ist, nennt als Erbauer des Tempels Haridatta[varman]. Eine weitere Inschrift auf dem Tempelgelände stammt aus dem Jahr N.S. 794 (1673 n. Chr.).²³⁹ In jenem Jahr wurde König Nṛpendramalla von Kathmandu (1674-1680 n. Chr.) gekrönt; möglicherweise steht die Stiftung mit diesem Anlass in Verbindung. Kinharāma Bhāro und Rāmavina schenken dem Tempel verschiedene *pūjā*-Utensilien und ließen eine Pilgerherberge (Skt./Nep. *dharmaśālā*) sowie einen Wasserspeier (Nep. *hiṭī*) errichten.

Im Jahre V.S. 2015, im Monat Phālguna (Februar-März 1959 n. Chr.), wurden umfangreiche Reparaturarbeiten auf dem Gelände abgeschlossen, die König Mahendra Vīra Vikrama Śāhā in Auftrag gab. Die Inschrift darüber befindet sich in einem ehemaligen Rasthaus für Pilger (Nep. *pāṭī*) links vom Tempel.

²³⁶ Slusser 1982 I: 256.

²³⁷ Regmi 1965 I: 595.

²³⁸ Publiziert bei D.R. Regmi 1966 III: 10-11. Er gibt das Jahr mit N.S. 315 an. Petech 1984: 76 liest: „ākāśa-nayana-dahane yā[te] (=320) Nepālavatsare rājye Āśādha-site śvauri-divase rājñah śrī-Vijayakāmadevasya.“ und rechnet es in Samstag, 22. Januar 1200 A.D. oder Samstag, 29. Januar 1200 A.D. um. Slusser 1982 I: 252 übernimmt die Datierung von Petech.

²³⁹ Publiziert bei D.R. Regmi 1966 III: 163.

Im Jahr Śrī Saṃvat 2021, Kārttika śudi 15, am 15. Tag der hellen Mondhälfte (Vollmond) im Monat Kārttika (1964 n. Chr.), während der Regierungszeit von König Mahendra Vīra Vikrama Śāhā, stiftete eine Gruppe von Mānandhars aus Maruṭol in Kathmandu das steinerne Pflaster rings um den Tempel.

Am Gaṇeśa-Schrein ist eine Inschrift über umfassende Restaurationsarbeiten auf dem Tempelgelände angebracht, welche vom Icaṃgu Nārāyaṇa Saṃrakṣaṇa Samiti, einem Parlamentarier namens Rājendra Śreṣṭha und weiteren, nicht namentlich erwähnten Spendern finanziert wurden.

In einer am Eingang des Tempels über der Tür befestigten gravierten Kupferplatte wird die Stiftung einer dreiteiligen eisernen Gittertür für den Eingang des Tempels erwähnt. Diese Gittertür wurde von einer Śākya-Familie aus Kathmandu von Kimadol/Svayambhū am N.S. 1119 Kachlāthvaḥ 11 (der 11. Tag des zunehmenden Mondes im Monat Kārttika 1998 n. Chr., zu Haribodhinīekādaśī) gestiftet.

2.5.3. Resümee

Am Icaṃgunārāyaṇa-Tempel werden zweimal jährlich Feste begangen. An Haribodhinīekādaśī wird der Tempel im Rahmen des Besuches der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer von tausenden Menschen aufgesucht. Der zweite Anlass ist die Mahālakṣmī- und Gaṇeśa-Prozession, während der Statuen der Gottheiten Mahālakṣmī und Gaṇeśa in kleinen Prozessionswagen (Nep. *khaṭ*) vom Innenhof des Tempels über Halancok nach Chisapani, einen kleinen Ort westlich vom Tempel, gebracht werden. Im Gegensatz zu Haribodhinīekādaśī nehmen hier nur Besucher aus den umliegenden Orten teil. Abgesehen von diesen beiden Anlässen, wobei dem Gott Icaṃgunārāyaṇa bei letzterem Fest keine Rolle zukommt, wird der Icaṃgunārāyaṇa-Tempel nur von der lokalen Bevölkerung aufgesucht.

Der Icaṃgunārāyaṇa-Tempel hat nur durch seine Zugehörigkeit zur Gruppe der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer an Haribodhinīekādaśī eine überregionale Bedeutung. An diesem Tag erfüllt er seine Funktion als Teil des *maṇḍala*, welches durch die Könige und Pilger abgeschritten bzw. heute abgefahren wird, und bekräftigt auf diese Weise die Grenzen des durch die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer beschützten Raumes des Kathmandu-Tales.

3. Die Jalaśayananārāyaṇa-Heiligtümer

3.1. Einleitung

In diesem Kapitel sollen die drei aus der Licchavi-Zeit stammenden Jalaśayananārāyaṇa-Statuen im Kathmandu-Tal besprochen werden, die sich heute in Budhanilkantha, Balaju und im alten Königspalast Hanumān Dhokā in Kathmandu befinden. Ob es sich, wie bei den Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern des Kathmandu-Tales, um eine Vierergruppe handelt, deren Anordnung eine *maṇḍala*-Struktur zugrunde liegt, läßt sich nach dem derzeitigen Stand der Forschung nicht sagen, da es – wie weiter unten ausführlich dargestellt – möglicherweise noch ein bis zwei andere Statuen dieser Art gegeben hat, die bisher noch nicht aufgefunden wurden.

Die Bezeichnung Śeṣanārāyaṇa, auch Anantanārāyaṇa genannt, bedeutet der ‚auf der Schlange Śeṣa/Ananta ruhende Nārāyaṇa‘. Jalaśayananārāyaṇa bezeichnet ‚den auf dem Wasser (des Urozeans) ruhenden Nārāyaṇa‘. Bei dem im kosmischen Schlaf ruhenden Viṣṇu, der in Spiel(lust) (Skt. *līlā*) aus seinem Nabel den auf einer Lotusblüte sitzenden Schöpfergott Brahmā hervorbringt, handelt es sich um einen Schöpfungsakt der zahlreichen zyklischen hinduistischen Schöpfungsmythen, in denen die Welt immer wieder neu geschaffen wird. Am Ende eines jeden Weltzeitalters (Skt. *kalpa*) fällt Viṣṇu in seinen kosmischen Schlaf, bei dem er auf der Weltenschlange Ananta (Skt. ‚der Unendliche‘), einer Personifikation der Ewigkeit, liegt bzw. auf Śeṣa (Skt. ‚der Rest‘), der nach der periodischen Zerstörung der Schöpfung zwischen den Weltzeitaltern im Urozean übrig bleibt.¹

In Indien sind Darstellungen dieses Themas ab dem 6. Jahrhundert verbreitet, besonders in Südindien. Es handelt sich – bis auf die Statue in Māmallapuram an der südöstlichen Küste von Indien, ungefähr sechzig Kilometer südlich von Madras² - um Reliefs bzw. Halbreiefs, die teilweise von gewaltiger Größe sind, wie die circa fünfzehn Meter lange Śeṣanārāyaṇa-Darstellung in Sarang/Orissa am Ufer der Brahmaṇī.³ Vollplastische

¹ Siehe Zimmer 1946: 59-62; Gonda 1954: 151-152 und *KūrmaPur* I.90.6-29.

² W. Smith 1996: 19-32.

³ Rajan 1967: 67.

Darstellungen wie die Jalaśayananārāyaṇa-Statuen im Kathmandu-Tal, für die eigens Wasserbecken gebaut wurden, sind meines Wissens aus Indien nicht bekannt.

Es ist wahrscheinlich, daß die Statuen in Nepal von der Statue in Māmallapuram beeinflußt sind. Während der Licchavi-Zeit, in der die drei großen Jalaśayananārāyaṇa-Statuen im Kathmandu-Tal errichtet wurden, bestand zwischen Nepal und Indien eine enge kulturelle Verbindung, die von Handel, Pilgerfahrten und Heiratspolitik geprägt war.⁴ So könnten die Statuen nach den Vorstellungen der Stifter von indischen Künstlern gefertigt worden sein, wie es wohl bei vielen Statuen dieser Zeit in Nepal der Fall war.

Das Heiligtum in Māmallapuram steht unmittelbar am Ozean und stammt aus dem 7. Jahrhundert, also aus der gleichen Zeit wie die nepalesischen Statuen. Die Statue dieses vierarmigen liegenden Viṣṇus befindet sich in einem rechteckigen Schrein, im Gegensatz zu den Statuen in Nepal jedoch nicht auf der Weltenschlange, sondern auf einer Steinplatte. Smith nimmt an, daß der Schrein früher durch den Gezeitenwechsel regelmäßig vom Meer überflutet worden ist;⁵ er vermutet, dadurch sei auf sehr anschauliche Weise die Verbindung der Statue zu dem im Urozean treibenden schlafenden Viṣṇu hergestellt worden.⁶ In zwei Inschriften aus dem 11. Jahrhundert an diesem Heiligtum wird der Gott als Jalaśayana angerufen; ebenfalls ein Indiz für die Überflutung des Schreines.⁷ Nachdem im 20. Jahrhundert ein Damm errichtet wurde, ist das nicht mehr der Fall. Heute sammelt sich nur noch während der Regenzeit Wasser im Schrein.

Jalaśayananārāyaṇa-Statuen sind vielerorts im Kathmandu-Tal anzutreffen, besonders an den befestigten Uferanlagen der Flüsse Vāgmatī und Viṣṇumatī. Sie wurden zum großen Teil in den vergangenen zweihundert Jahren gestiftet. Ihre Größe beträgt selten mehr als einen Meter, und in ihrer handwerklichen Ausführung reichen sie nicht die Qualität der Jalaśayananārāyaṇa-Statuen aus der Licchavi-Zeit heran. Im 14. Jahrhundert wurden von den Rāmavarddhanas, Adligen, die zu jener Zeit im Reich Bhoṭarājya bzw. Banepā regierten, zwei Jalaśayananārāyaṇa-Statuen gestiftet. Eine Statue befindet sich in einem kleinen Schrein im Ort Pandali nahe Palancok, ungefähr 40 km östlich von Kathmandu, und ist circa 2 m groß. Sie wurde von Madanasimha Rāma aus der Familie der Rāmavarddhanas gestiftet. Die zweite Statue, die etwas kleiner ist, befindet sich am

⁴ Siehe Slusser 1982 I: 31-32.

⁵ W. Smith 1996: 21.

⁶ *Ibid.*, S. 21.

⁷ *Ibid.*

Indreśvaramahādeva-Tempel in Panauti.⁸ Die Rāmavarddhanas leisteten ihren Oberherren, den Malla-Königen in Bhaktapur, nur nominal Gefolgschaft. Einige der Adligen aus Banepa hatten einflußreiche Positionen am Königshof in Bhaktapur inne. Zwei Könige, die im 13. und 14. Jahrhundert in Bhaktapur regierten, Anantamalla und sein Nachfolger Ānandadeva II., stammten aus Banepa.⁹ Das Aufgreifen des Jalaśayananārāyaṇa-Themas durch die Rāmavarddhanas könnte der Legitimation ihrer Herrschaft gedient haben.

⁸ Slusser and Vajrācārya 1973: 127.

⁹ D.R. Regmi 1965 I: 382-409.

3.2. Der Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa

Die Statue des Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa befindet sich am Fuß des Berges Śivapurī, ca. acht Kilometer nördlich von Kathmandu. Einst außerhalb der Siedlungsgebiete zwischen Feldern gelegen, ist das Heiligtum heute von den Gebäuden der modernen Ortschaft Budhanilkanta umschlossen. Der Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa liegt auf einem Schlangenbett in einem rechteckigen Wasserbecken, welches durch Wasserspeier aus einer natürlichen Quelle gespeist wird. Die Statue ist circa 6,5 Meter lang und damit die größte Statue, die bisher aus der Licchavi-Zeit in Nepal gefunden wurde.

3.2.1. Herleitung des Namens

Der Name Būḍhānīlakaṇṭha setzt sich zusammen aus dem Nepalī-Wort *budho/budhā/būdhā*, welches aus dem Sanskrit von *vṛddha* in der Bedeutung von ‚alt‘ oder ‚groß‘ abgeleitet ist, und aus Nīlakaṇṭha. Durch den Teil „*būdhā*“ unterscheidet sich Būḍhānīlakaṇṭha vom Bālanīlakaṇṭha, dem jungen Nīlakaṇṭha, der sich in Balaju in einem Wasserbecken befindet. Der Name bezieht sich nicht, wie Pal vermutet, auf Buddha.¹⁰ Nīlakaṇṭha, ein Sanskrit-Kompositum, welches ‚der, der eine blaue Kehle hat‘ bedeutet, ist ein Beiname von Śiva und kann nicht zufriedenstellend für die Verwendung im Zusammenhang mit Viṣṇu geklärt werden. Slusser und Vajrācārya nehmen an, daß der Name auf einen Vorfahren der an diesem Heiligtum dienenden Priester namens Nīlakaṇṭha zurückgeht.¹¹ Die beiden Autoren zweifeln an, daß der Name, wie von Bāburāma Ācārya angenommen,¹² auf eine bestimmte Gruppe von Saṃnyāsī-Asketen zurückgeht.

Am Heiligtum wird die Geschichte erzählt, daß ein Brahmane namens Nīlakaṇṭha einst ein Reisfeld an dieser Stelle besaß. Zur Reisernte halfen ihm seine Nachbarn. Der Brahmane begann dort zu graben und hackte der unter dem Erdreich verborgenen Statue des Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa in den Daumen, der sofort zu bluten begann. Danach verletzte er die Statue versehentlich an der Nase und aus dieser Wunde begann

¹⁰ Pal 1970: 17.

¹¹ Slusser and Vajrācārya 1973: 88.

¹² B. Ācārya V.S. 2027: 24.

Milch zu fließen. Nachdem er schließlich die gesamte Statue ausgegraben hatte, nahm er ihre tägliche Verehrung auf.¹³ Nach den Untersuchungen von Eichinger Ferro-Luzzi ist das Fließen von Blut und Milch in vielen indischen und nepalesischen Tempelmythen eine der Erscheinungen, die zur Entdeckung eines verborgenen Heiligtums führen. Die ursprünglichen Muster einer Kuh, die ihre Milch über ein Heiligtum fließen läßt und auf diese Weise ein *abhiṣekha* (Skt. ‚rituelle Waschung einer Gottheit‘) vollzieht, und eines blutenden *liṅga* erscheinen vielfach in abgewandelter Form in Tempelmythen.¹⁴ Dabei symbolisiert Milch den positiven, nährenden und lebenserhaltenden Aspekt, während Blut negativ mit Verletzung und Tod assoziiert wird. Die Gegensätze wurden oft auch miteinander kombiniert, z.B. beim Austreten dieser beiden Flüssigkeiten aus einer bei ihrer Bergung beschädigten Statue; dabei wird Milch auch mit Eiter assoziiert.¹⁵ Über die Verwendung von Milch und Blut in nepalesischen Mythen schreibt Eichinger Ferro-Luzzi:¹⁶

...Nepalese tales also blur the distinction between the positive associations of milk and the ambivalent or negative ones of blood, since either fluid may be a sign of death. In their disregard for all contrasts between milk and blood except colour they rejoin *sthala purāṇas* in which both fluids were the result of injury.

Der Milch-Blut-Symbolismus in der oben aufgeführten Erzählung muß im Zusammenhang mit der Legitimierung der Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa-Statue gesehen werden, welche, wie weiter unten noch ausführlich beschrieben, möglicherweise im 17. Jahrhundert wiederentdeckt wurde, nachdem sie von einem Erdbeben verschüttet worden war.

In der Rānī Pokharī-Inschrift von Pratāpa Malla aus dem Jahre 1670 n. Chr. werden 52 *tīrthas* (Skt. ‚Furt‘, in der Bedeutung von heiliger Ort oder Wallfahrtsort) in Indien und Nepal erwähnt, unter denen auch ein Ort namens Nīlakaṇṭha genannt ist.¹⁷ Das Nīlakaṇṭhatīrtha in Gosāīkuṇḍa, das sich circa 50 km nördlich vom Kathmandu-Tal befindet, ist in der Inschrift mit seinem alternativen Namen Golahiṭḍaha aufgeführt und somit von dem erwähnten Nīlakaṇṭha verschieden. Es drängt sich die Vermutung auf, daß

¹³ Mündliche Information von Sūrya Prasāda Dahāl, der seit circa fünfundzwanzig Jahren auf dem Gelände des Heiligtums als Priester tätig ist, 07.07.2005, Budhanilkantha.

¹⁴ Eichinger Ferro-Luzzi 1987: 22 und 59.

¹⁵ *Ibid.*, S. 57-66 und 109-112.

¹⁶ *Ibid.*, S. 65.

¹⁷ Publiziert bei Clark 1957: 168.

sich Nīlakaṅṭha auf den Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa oder den Bālanīlakaṅṭha in Balaju bezieht.¹⁸ Trifft dies zu, so ist, zumindest ab den 17. Jahrhundert, eine dieser beiden Statuen als ein Wallfahrtsort im Kathmandu-Tal bekannt.

Die Buddhamārgins unter den Newars, welche ihre Rituale von Guvāju-Priestern durchführen lassen, verehren die Statue als Bhuijasī-, Bhuyujasī- oder Bhujungasāyinārāyaṇadyaḥ (,der Gott Nārāyaṇa von Bhuijasī' bzw. , - Bhuyujasī' oder , - Bhujungasāyi') und assoziieren ihn mit Nīlakaṅṭha Lokeśvara, einem der einhundertacht Lokeśvaras.¹⁹ Bis heute ist der Ort Budhanilkantha bei den Newars als Bhuijasī bekannt. Laut Slusser und Vajrācārya verehren gelegentlich auch Tibeter aus den Bergen und buddhistische Newar-Priester aus den Städten im Kathmandu-Tal den Gott Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa als Buddha.²⁰ Slusser und Vajrācārya leiten den Namen von Bhoyujalasena (Nev. ,klares Wasser') her. Tiwari leitet Bhuijasī/Bhuyujasī Nārāyaṇadyaḥ von Nev. *bhuyu* (,braun' oder ,aschefarben') ab, nach seiner Ansicht ein Hinweis auf die Farbe des Steins, aus dem die Statue gearbeitet wurde oder, wenn es in der Bedeutung von „weiß“ gebraucht wird, auf die Farbe des kalkhaltigen Wassers in dieser Gegend.²¹

3.2.2. Der Standort in der purāṇischen Literatur Nepals

Heute ist der Berg, an dessen Fuße sich das Heiligtum befindet, unter dem Namen Śivapurī bekannt. Im *PaśPur*, im *Hkh* und im *NepM* wird der Berg unter dem Namen Mṛgendraśikhara (Skt. *mṛgendra* – ,Herr des Wildes', d.h. ,der Löwe' und *śikhara* – ,Spitze', Gipfel') erwähnt. Auf die mit Mṛgendraśikhara verbundenen Geschichten in diesen Pūraṇas möchte ich näher eingehen, da sie sowohl viṣṇuitische als auch śivaitische Ansprüche auf diesen Berg widerspiegeln und der weiter unten dargestellten Diskussion über die Identität der Statue des Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa eine Bedeutung geben, die meiner Ansicht nach bisher nicht ausreichend beachtet worden ist.

In den drei genannten Pūraṇas wird Mṛgendraśikhara in den Mythen über Narasiṃhas Besuch dieses Berges, die Entstehung des Flusses Vāgmatī und König Sūryaketu's Zuflucht auf eben diesem Berg erwähnt. Die zentrale Rolle kommt dem

¹⁸ Vgl. D.R. Regmi 1966 II: 617ff.

¹⁹ Vgl. auch *ibid.*, S. 565 und 582, der Bhuyuji oder Bhujungasāyi angibt.

²⁰ Slusser and Vajrācārya 1973: 88.

²¹ Tiwari 2001: 71.

Mythos über die Entstehung der Vāgmatī zu, die beiden anderen Mythen sind diesem untergeordnet.

Im *NepM* 7.29-11.82 wird als Rahmenhandlung die Geschichte von König Sūryaketu erzählt, der ein Verehrer Viṣṇus war (Kapitel 7.35) und bei einem Angriff von Hamsadhvaja, dem König von Mithilā, mit seiner Familie auf dem Berg Mṛgendraśikhara Zuflucht suchte. Darin eingebettet sind die Mythen über den Ursprung des Vāgmatī-Flusses und des Kampfes zwischen dem Dämon Mahendradamana und Kṛṣṇas Sohn Pradyumna um Candrāvati, die Tochter Sūryaketus. Der Kampf endet mit Pradyumnas Sieg. Die Entstehung der Vāgmatī wird im Kapitel 7.49-65 beschrieben. Gleich zu Beginn wird die Herkunft des Namens Mṛgendraśikhara erklärt und dieser Berg mit Narasiṃha in Verbindung gebracht.

*nārada uvacā /
mṛgendrarūpam āsthāya bhagavān harīśvaraḥ // 50b //
hiraṇyakaśipuṃ daityaṃ jaghāna nṛpasattama /
prahlādaṃ tu paritrātuṃ bhaktivaśyo janārdanaḥ // 51 //
daityaṃ hatvā pariśrānto himavacchikharaṃ yayau /
tam anveṣtuṃ mahābhakto hiraṇyakaśipoḥ sutaḥ // 52 //
japan nṛsiṃhanāmāni himavacchikharaṃ yayau /
mṛgendrarūpam āsthāya himavacchikhare hariḥ // 53 //
sthito yasmād ataḥ śailaṃ mṛgendraśikharaṃ viduḥ / 54a (NepM 50b-54a)²²*

Nārada sprach:

Nachdem er die Gestalt eines Löwen angenommen hatte, tötete der erhabene Harīśvara (Beiname Viṣṇus) den Dämon Hiraṇyakaśipu, oh bester König. Aber um Prahlāda zu schützen, tötete der mit Bhakti willig gemachte Janārdana (Beiname Viṣṇus) den Dämon und begab sich erschöpft zum Gipfel des Himālaya. Um ihn (Janārdana) zu suchen, ging Hiraṇyakaśipus verehrungsvoller Sohn (Prahlaḍa), Narasiṃhas Namen murmelnd, zum Gipfel des Himālaya. Weil Hari (Beiname Viṣṇus), nachdem er Löwengestalt angenommen hatte, auf dem Gipfel des Himālaya verweilte, ist der Gipfel auch als Mṛgendraśikhara („Löwengipfel“) bekannt.

Im *PaśPur* 1.24-27 wird der Name des Berges Mṛgendraśikhara mit eben diesem viṣṇuitisch geprägten Mythos erklärt und als Ort Viṣṇus aufgeführt:

...śṛṅgādhirohaṇāt tasya tuṣyate puruṣottamaḥ // 27 //²³

...Puruṣottama (Beiname Viṣṇus) ist über die Besteigung seines Gipfels erfreut.

²² Die Verse sind übernommen aus Acharya 1992: 81-82.

²³ Brinkhaus 1987: 14f.

Die Geschichte im *NepM* 7.54-58 fährt damit fort, daß Prahlāda den Narasiṃha auf dem Mṛgendraśikhara nicht sehen konnte und deshalb eintausend Jahre lang strenge Askese übte. Damit erfreute er Śiva so sehr, daß dieser laut auflachte, und aus seinem Lachen heraus die Vāgmatī entstand. Er erklärte Prahlāda, daß dieser Fluß aus seiner Rede²⁴ (Skt. *vāk*) entstanden sei und deshalb „Vāgmatī“ heiße. In Vers 7.59 erklärt Śiva, daß dieser Ort ein heiliger Ort für die Viṣṇuiten sein solle, da hier Narasiṃha verweilte:

*mṛgendrarūpam āsthāya viṣṇur atra yataḥ sthitaḥ /
atastu vaiṣṇavaṃ kṣetram idaṃ loke bhaviṣyati // 59*²⁵

Deshalb, weil Viṣṇu hier in Löwengestalt verweilte, soll dieser Ort hier der heilige Ort für die Viṣṇu-Anhänger in der Welt sein.

In dem darauf folgenden Vers 7.60 sagt Śiva, daß der obere Teil sein heiliger Ort ist, weil sein Śivaliṅga dort steht und Śivapurī genannt wird. Mit dem Einschub dieses Verses wird der śivaitische Anspruch auf den Berg geltend gemacht, wobei der heilige Ort Śivas topographisch noch über den für die Viṣṇuiten geheiligten Ort gesetzt wird, vor dem Hintergrund, daß der höchstgelegene auch der dominante ist.

*asyordhvabhāge matsthānaṃ śivaliṅgamayaṃ śubham /
bhaviṣyati yato lokās tataḥ śivapurīm jaguḥ / 60*²⁶

Im oberen Teil ist mein glücksverheißender Platz, versehen mit Śivaliṅgas. Deshalb werden ihn die Menschen Śivapurī nennen.

Im Vers 7.63 spricht Śiva Prahlāda explizit als Verehrer Viṣṇus an und informiert ihn darüber, daß oberhalb dieses Ortes aus seiner Kraft heraus *liṅgas* entstanden. Die Śivaliṅgas liegen am Gipfel höher als der Ort an dem Prahlāda in Askese verharrte. Vers 7.64 schließlich stellt die Quelle der Vāgmatī unter śivaitischen Anspruch:

*vāgmatīprabhava snātvā drṣtvā śivapurīm naraḥ /
janmāntarakṛtāt pāpān mucyate nātra saṃśayaḥ / (64)*²⁷

Der Mensch, der in der Quelle der Vāgmatī badet und den Śivapurī anblickt, der wird von der Sünde befreit, auch von der in anderen Leben verursachten. Hieran gibt es keinen Zweifel.²⁸

Aus den aufgeführten Versen wird deutlich, daß sowohl im *NepM* als auch im *PaśPur* der Berg unter dem Namen Mṛgendraśikhara als viṣṇuitischer Ort aufgeführt wird, unter dem

²⁴ Das Lachen wird hier als Ausdrucksform der Rede verstanden.

²⁵ Acharya 1992: 83.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ An dieser Stelle wird auf den wechselseitigen Anblick von Verehrer und Gott Bezug genommen, der ein zentraler Teil der *pūjā* und der entscheidende Moment der Gottesbegegnung dabei ist.

Namen Śivapurī jedoch als heiliger Ort Śivas. Brinkhaus legt ausführlich dar, wie die Texte des *NepM*, *PaśPur* und *Hkh* mehrfach śivaitisch und viṣṇuitisch überarbeitet wurden. Er vermutet, daß im *NepM* die viṣṇuitischen Elemente des Mythos in Hinblick auf die śivaitische Belegung des Berges im *PaśPur* hervorgehoben sind.²⁹ Erst später seien die śivaitisch geprägten Verse 7.60 und 7.63-65 in das *NepM* eingefügt worden, die den Berg mit der Quelle der Vāgmatī Śiva zusprachen.

Während das *NepM* und *PaśPur* die viṣṇuitischen Elemente der Geschichten um den Mṛgendraśikhara noch enthält, wurden sie im *Hkh* völlig getilgt. Die Entstehung der Vāgmatī wird im *Hkh* 86.8-23 behandelt, wobei hier Prahlāda durch den Gott Brahmā ersetzt worden ist, der sich einst zum Berg Śivakūṭa begab, um dort Askese für Śiva zu üben. Im Kapitel 117.8-16 wird die Geschichte von Narasiṃha erzählt, der, nachdem er den Dämon Hiraṇyakaśipu erschlagen hatte, sich auf den Mṛgendraśikhara begab und dort für so lange Zeit Śatarudra (ein Beiname Śivas) verehrte, daß schließlich einhundert Śivaliṅgas an dem Ort erschienen, welche diejenigen, die sie verehren, aus dem Kreislauf der Wiedergeburten befreien. Kapitel 117.16-33 berichtet die Geschichte von König Sūryaketu, der hier im Narasiṃhatīrtha badete und danach die erwähnten einhundert Śivaliṅgas verehrte. Daraufhin wurden ihm und seiner Familie von Śiva Unsterblichkeit und der Einzug in die Stadt Śivas (*Śivapuram*) versprochen. Brinkhaus³⁰ nimmt an, daß Kapitel 117 eine śivaitische Überarbeitung erfahren hat, da es auf dem viṣṇuitisch-śivaitischen Mythos aus dem *PaśPur* basiert.

Die Entwicklung der Mythen über den Berg Mṛgendraśikhara/Śivapurī in den drei Pūraṇas wird von Brinkhaus folgendermaßen zusammengefaßt:³¹ Im *PaśPur* wurde die Entstehung der Vāgmatī, anfangs ein śivaitischer Mythos, von den viṣṇuitischen Bearbeitern des Textes zu ihren Gunsten umgeschrieben und in den Narasiṃha-Mythos eingebettet. Daraufhin erhielt der Text eine śivaitisch gefärbte Überarbeitung, in der Prahlāda als Verehrer Śivas dargestellt und der Anspruch auf alle *tīrthas* der Vāgmatī erhoben wurde. Im *NepM* wurde der Mythos aus dem *PaśPur* aufgegriffen und die Quelle der Vāgmatī zum Viṣṇutīrtha erklärt. Auch Prahlāda erscheint hier wieder als Verehrer Viṣṇus. Eine śivaitisch geprägte Bearbeitung führte daraufhin die Quelle der Vāgmatī als ein Śivatīrtha an, und der Berg, dem diese Quelle entspringt, wurde Śivapurī genannt. Im *Hkh* sind in den betreffenden Kapiteln keine viṣṇuitischen Einflüsse mehr enthalten.

²⁹ Brinkhaus 1987: 24-25.

³⁰ *Ibid.*, S. 26.

³¹ *Ibid.*, S. 27-28.

Laut Brinkhaus könnten die Viṣṇuiten die Verse über den Berg Mṛgendraśikhara eingeschoben haben, um einen Kontrast zu Paśupati, dem Herrn der Tiere, zu schaffen, der in Nepal, speziell im Kathmandu-Tal, als eine Form von Śiva verehrt wird.³² Dieser vergnügte sich einst zusammen mit Pārvaṭī in Gestalt einer Gazelle (*mṛgā*) im Gazellenhain (*mṛgasthālī*).³³ Im *VarāhaPur* 215.28 wird Paśupati in seiner Gazellengestalt als Mṛgendra bezeichnet. Brinkhaus schließt aus der Benennung der Orte auf die andauernden Rivalitäten zwischen śivaitischen und viṣṇuitischen Sekten. Im vorliegenden Fall des Būdhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa scheinen sich die Ansprüche der Viṣṇuiten und Śivaiten auf diesen Ort, wie ich zeigen möchte, bis zum heutigen Tag fortzusetzen.

3.2.3. Der Būdhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa in den Chroniken

In den nepalesischen Chroniken wird die Errichtung der Statue des Būdhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa verschiedentlich behandelt. Am ausführlichsten ist der Bericht in der *DevM*:³⁴ Zum Ende des *dvāparayuga*, des dritten Weltzeitalters, staute der Dämon Mahendradamana den Vāgmatī-Fluß durch einen Damm, den Pradyumna mit Kṛṣṇas Diskus durchschlug, so daß die Vāgmatī wieder ungehindert fließen konnte.³⁵ Als Erinnerung daran ließ König Sūryaketu einen Jalaśayananārāyaṇa errichten. Unter der Herrschaft König Viṣamadevas wurde die Statue bei einem Bergrutsch am Śatarudra-Berg begraben, und danach wurde das Gelände als Feld genutzt. Nachdem Jalaśayananārāyaṇa dem König Dharmagatadeva im Traum erschienen war, ließ dieser die von Geröll begrabene Statue wieder ausgraben und verehrte sie täglich. Als später die Statue erneut ein Erdbeben verschüttete und der Herrscher Viṃvagupta (=Viṣṇugupta?) Geröll und Erdreich abtragen ließ, wurde die Nase der Statue mit einer Hacke beschädigt. Dieser Erzählung schließt sich ein Eintrag zu König Pratāpamalla von Kathmandu (1641-74 n. Chr.) an, dem ebenfalls Jalaśayananārāyaṇa im Traum erschien und ihm sowie den nachfolgenden Königen verbot, ihn in Budhanilkanta zu verehren. An dieses Verbot halten sich die Könige von Nepal bis zum heutigen Tag.

³² Brinkhaus 1987: 15-16.

³³ Diese Episode findet sich im *NepM* Kapitel 1.7-33, außerdem im *PaśPur* 15.25ff; im *Hkh* 30.1ff und im *VarāhaPur* 215.1ff. Vgl. Acharya 1992: 14-18 und Uebach 1987: 55-57.

³⁴ *DevV*: 26-27.

³⁵ Zur Trockenlegung des Kathmandu-Tals vgl. Brinkhaus 1987.

In der *BhV* wird berichtet, König Dharmagatadeva (= Dharmagupta) habe einen Traum gehabt, in welchem ihm Jalaśayananārāyaṇa befahl, nicht mehr täglich die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer des Kathmandu-Tales aufzusuchen, sondern ihn zu verehren. Dies verband er mit dem Hinweis, daß er am Berg Śatarudra verschüttet liege. Dharmagatadeva ließ ihn ausgraben und täglich verehren.³⁶ Die Aufforderung Jalaśayananārāyaṇas an Dharmagatadeva, ihn anstatt der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer des Tales zu verehren, läßt vermuten, daß eine Rivalität zwischen dem Heiligtum Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa und den Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern bestand, vor allem um die königliche Patronage und den damit verbundenen Zustrom spendenwilliger Verehrer. Die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer hatte König Haridattavarman errichtet,³⁷ und sie wurden von König Vikramāditya³⁸ täglich zur Verehrung aufgesucht.³⁹

In den Hasrat-Chroniken wird dieser Traum König Haridattavarman zugeschrieben.⁴⁰ Sowohl in der *DevM* als auch in der *BhV* wird der Ort, an dem sich die Statue befindet, Śatarudra-Berg genannt. Daraus kann abgeleitet werden, daß sich entweder der śivaitische Name des Berges, zur Zeit als diese Chroniken verfaßt wurden, gegenüber Mṛgendraśikhara durchgesetzt hatte oder aber die Chroniken, zumindest an dieser Stelle, eine śivaitische Einfärbung haben.

3.2.4. Historischer Hintergrund⁴¹

In der *GopV* (folio 22a) wird erwähnt, daß König Śrī Viṣṇugupta, der 71 Jahre lang regiert haben soll, im Norden, am Fuße eines Berges, am Narasiṃhasthāna (,Ort des Narasiṃha'), ein Gebäude und eine massive Statue von Jalaśayananārāyaṇa aus Stein errichten ließ.

Die Yaṅgalhiṭī-Inschrift, ein Edikt von Bhīmārjunadeva und Viṣṇugupta aus dem Jahr M.S. 64 (640 n. Chr.), beginnt mit der Anrufung von Anantaśayana Nārāyaṇa.⁴² Die

³⁶ *BhV* I: 57-58.

³⁷ Vgl. Slusser 1982 I: 252. Für die Erwähnung von Haridattavarman als Erbauer in der Icaṃgunārāyaṇa-Inschrift siehe D.R. Regmi 1966 III: 10-11. Vgl. auch oben Kapitel 2.1.

³⁸ Vgl. Slusser 1982 I: 26, fn. 52 für die Identifikation von Vikramāditya mit Mānadeva I. in nepalesischen Legenden.

³⁹ Hasrat 1970: 27f.

⁴⁰ *Ibid.*, S. 36f.

⁴¹ Für eine kurze Übersicht siehe G. Vajrācārya V.S. 2021: 14-16.

Inschrift informiert die Einwohner von Dakṣiṇakolīgrāma, daß sie bis auf wenige Ausnahmen jede Art von Schmuck tragen dürfen, weil sie Bhīmārjunadeva und Viṣṇugupta damit erfreuten, daß sie beim Transport des großen Steines für die Statue eines Jalaśayananārāyaṇa mitwirkten. Eine weitere Inschrift von Bhīmārjunadeva und Viṣṇugupta von M.S. 65 (641 n. Chr.) befindet sich in der Nähe des antiken Bhṛṅgāreśvaraḷiṅga in der Ortschaft Sunaguṭhi, circa 2 km südlich von Patan gelegen.⁴³ Nach der Anrufung von Jalaśayananārāyaṇa wird die Befreiung der Einwohner des Verwaltungsbezirkes (Skt. *pāñcālikā*) Bhṛṅgāra von der Fronarbeit erwähnt sowie die Neuregelung der Konfiskation von Gütern nach Straftaten. Mit diesen Privilegien wird der Dank für die geleistete Arbeit beim Ziehen des Steins für die Jalaśayananārāyaṇa-Statue ausgedrückt.

Slusser und Vajrācārya vermuten, daß auch noch andere, in den Inschriften nicht erwähnte *pāñcālikās* am Transport des Steines beteiligt waren.⁴⁴ Die Dankbarkeit der Herrscher ist nach Meinung der beiden Autoren ein Indiz dafür, daß diese Arbeit über die normalerweise von *pāñcālikās* zu leistenden Dienste hinausging. Sie vertreten ferner die Ansicht, daß die Statue Viṣṇugupta zuzurechen ist und nicht dem in der Inschrift ebenfalls genannten Licchavi-König Bhīmārjunadeva; denn die Statue sei zu einer Zeit entstanden, in der die Guptas über die Licchavis dominierten. Viṣṇugupta sei der *de facto*-Herrscher und nur in dieser Position in der Lage gewesen, so viele Menschen aus verschiedenen *pāñcālikās* für diese Arbeit abzustellen und ihre Dienste durch die Gewährung von Privilegien zu belohnen. Pal gibt dagegen als den wahrscheinlichen Stifter der Statue Bhīmārjunadeva an, da Viṣṇugupta ein bekennender Śivait gewesen sei.⁴⁵ Diese Schlußfolgerung teile ich nicht, da aus verschiedenen Licchavi-Inschriften hervorgeht, daß die Herrscher, unabhängig von ihrer eigenen religiösen Ausrichtung, Heiligtümer für unterschiedliche Gottheiten des hinduistischen und buddhistischen Pantheons stifteten.

In der Nähe des Eingangstores zum Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa liegt eine in zwei Stücke zerbrochene Inschrift von Śivadeva und Aṃśuvarman aus dem Jahre

⁴² Vgl. Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #117 (S. 442-447) und D.R. Regmi 1983 I: #108 (S. 106-108). Diese steinerne Inschrift steht im Süden von Kathmandu in einem Hof, der nach dem dort befindlichen Brunnen „Yaṅgalhiṭī“ genannt wird.

⁴³ Vgl. Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #18 (S. 448-451) und D.R. Regmi 1983 I: #109 (S. 108-109).

⁴⁴ Slusser and Vajrācārya 1973: 85.

⁴⁵ Pal 1970: 2 und 78f.

Ś.S. 517 (595 n. Chr.),⁴⁶ gerichtet an die Einwohner der *pāñcālikās* Āṅglābakasapitā und Narasiṃha. Aufgrund des Fundortes werden diese beiden *pāñcālikās* am Fuße des Śivapurīs lokalisiert. Die Inschrift gilt als erster historische Beleg für die Lokalisierung von Narasiṃhatīrtha, wobei angenommen wird, daß die *pāñcālikā* Narasiṃha ihren Namen von eben diesem *tīrtha* herleitet.⁴⁷

Die erwähnten Inschriften enthalten keine Angaben, wohin der große Stein für die Statue des Jalaśayaṇa transportiert wurde. Daß die am Narasiṃhatīrtha in Budhanilkantha liegende Statue gemeint sei, schließen Slusser und Vajrācārya aus der in der *GopV* erwähnten Stiftung einer Jalaśayanānārāyaṇa-Statue durch Viṣṇugupta am Narasiṃhasthāna (siehe oben) sowie aus der bereits genannten Inschrift von Śivadeva und Aṃśuvarman.⁴⁸

Im *Hkh* 117.1-15 und in der *RājBhV* wird ein Narasiṃhatīrtha erwähnt, welches am Zusammenfluß zweier Flüsse an den Ausläufern des Berges Śatarudra liegt, des Berges der einhundert Śivas, laut dieser Chronik Śivapurī genannt.⁴⁹ Slusser und Vajrācārya identifizieren diesen Ort mit dem oberhalb von Budhanilkantha gelegenen Zusammenfluß zweier Bäche, der den Namen Narasiṃhaghāt trägt.⁵⁰ Zum Zeitpunkt ihrer Untersuchung waren dort keine Statuen vorhanden und auch die Anwohner in der Umgebung konnten sich nicht an ein *ghāt* dieses Namens erinnern. Zwar kamen noch einzelne Besucher zur Verehrung dorthin, letztlich konnten Slusser und Vajrācārya die Stelle aber nur mit Hilfe der am Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayanānārāyaṇa beschäftigten Priester identifizieren. Meine Nachfragen bei den Priestern des Tempels erbrachten zu diesem Punkt keine Ergebnisse, da sich keiner der Priester, die während meiner Feldforschung 2004/2005 n. Chr. dort beschäftigt waren, an diesen Ort erinnern konnte. Die Flüsse sind Anfang des 20. Jahrhunderts zu einem als Wasserreservoir genutzten großen Becken aufgestaut worden, so daß der ursprüngliche Ort überflutet ist und sich somit einer wissenschaftlichen Auswertung entzieht.

⁴⁶ Vgl. Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #64 (S. 260-262) und D.R. Regmi 1983 I: #59 (S. 35-36). Gnoli 1956: #27 (S. 81-82) liest Saṃvat 518, was wohl ein Lesefehler ist.

⁴⁷ Dh. Vajrācārya V.S. 2030: 445.

⁴⁸ Slusser and Vajrācārya 1973: 85.

⁴⁹ *RājBhV* in: *Ancient Nepal*, no. 8, July 1969: 19. Somit war dieser Ort noch zur Zeit der Niederschrift dieser Chronik im 19. Jahrhundert als Narasiṃhasthāna bekannt.

⁵⁰ Slusser and Vajrācārya 1973: 86.

3.2.5. Das Besuchsverbot für die Könige

In den Chroniken werden zwei unterschiedliche Versionen genannt, warum es dem König und seinen Nachfolgern verwehrt ist, sich persönlich zum Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa zu begeben. In den Chroniken von Wright und Hasrat⁵¹ wird erwähnt, daß König Pratāpamalla aus Kathmandu in seinem Palast eine Statue von Jalaśayananārāyaṇa aufstellen wollte. Deshalb begab er sich zu [Būḍhānīlakaṇṭha] Jalaśayananārāyaṇa, um diesen um Rat zu fragen. Die Antwort hieß, er solle keine neue Statue herstellen, sondern eine bereits vorhandene in seinem Palast verehren. Der König bediente sich daraufhin einer in einem Wasserbecken nahe Jñāneśvara⁵² gefundenen Statue. Mit Erlaubnis des Gottes ließ er einen Kanal von Budhanilkantha zum Wasserbecken in seinem Palast graben. Als das Wasser das Becken füllte, träumte der König, daß ihm „Buddha[sic!]-nilakantha“⁵³ weissagte, wenn er oder einer seiner Nachfolger je nach Budhanilkantha komme, um ihn zu verehren, werde dieser Besucher sterben. Seit dieser Zeit hat kein König mehr den Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa besucht.

Slusser erwähnt folgende Geschichte, die nicht in den veröffentlichten Chroniken zu finden ist und für die sie keine schriftliche Quelle angibt:⁵⁴ Nachdem ein Bauer bei der Feldarbeit mit seiner Hacke die im Erdreich verborgene Statue des Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa beschädigt hatte, informierte er den König über den Fund. Als der König eintraf, um den Gott seine Ehrerbietung zu bezeugen, richtete sich der Gott langsam auf, je näher der König ihm kam. Daraufhin wich der König zurück, und bis heute geht kein König mehr zum Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa. Diese Geschichte wurde Slusser nach ihren Angaben von den amtierenden königlichen Priestern bestätigt. Daß in der mündlichen Überlieferung der Priester von Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa das Besuchsverbot der Könige mit einem Malla-König aus Kathmandu in Verbindung gebracht wird, könnte auch auf ein angespanntes Verhältnis zwischen dem König – laut den Priestern Pratāpamalla - und den damaligen Priestern

⁵¹ Wright 1958: 129-130 und Hasrat 1970: 75.

⁵² Dieser Gegend ist heute als Gyāñeśvara bekannt und liegt in der östlichen Vorstadt von Kathmandu.

⁵³ Wright 1958: 130.

⁵⁴ Slusser 1996: 21. Diese Geschichte wurde mir auch 2005 n. Chr. von den Priestern am Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa erzählt, wobei sie diese Begebenheit mit König Pratāpamalla in Verbindung bringen.

hinweisen.⁵⁵ Da dieses Heiligtum zum Königreich Kathmandu gehörte, hätte sich – um Konflikte zu vermeiden – das Besuchsverbot auch auf die Könige von Patan und Bhaktapur übertragen. Es gibt bisher keine Hinweise dafür, daß die Könige von Patan und Bhaktapur nach ihrer Inthronisierung dieses Heiligtum aufgesucht haben.

B. Ācārya vermutet, daß ab der Zeit von Viṣṇuguptas Nachfolger Narendradeva, die Licchavi-Könige die Verehrung der von einem Gupta gestifteten Statue verweigerten, und führt dies auf die unterschiedliche religiöse Orientierung von Licchavies und Guptas zurück.⁵⁶ Slusser und Vajrācārya⁵⁷ halten diese These für unhaltbar, da die Guptas sowohl Śiva als auch Viṣṇu verehrten. Sie nehmen eher an, daß die Licchavis auf die Errichtung des Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa durch die Guptas eifersüchtig waren und das Wegbleiben der königlichen Familie nicht erst im 17. Jahrhundert, sondern schon im 7. Jahrhundert begann. Das von Slusser und Vajrācārya vorgebrachte Argument scheint mir stichhaltig, ich gebe aber zu bedenken, daß die Statue, wie eingangs bereits erwähnt, zumindest einmal verschüttet war, und halte es durchaus für wahrscheinlich, daß, nach ihrer Wiederentdeckung, spätere Könige dieses imposanten Heiligtum aufsuchten und verehrten. Nimmt man darüber hinaus an, daß in den Einträgen der Chroniken zur Aufstellung der Jalaśayananārāyaṇa-Statue im Königspalast von Kathmandu ein wahrer Kern enthalten ist, dann deutet dies darauf hin, daß bis zu diesem Zeitpunkt die Könige den Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa besucht haben.

Für die Śāha-Könige war das Besuchsverbot bindend, was jedoch nicht bedeutete, daß sie diesem Heiligtum keine Spenden zukommen ließen. Zumindest in der jüngeren Vergangenheit wurde das Gelände mehrfach mit finanzieller Unterstützung der königlichen Familie renoviert, wie unten ausführlicher behandelt wird.

⁵⁵ Die Jalaśayananārāyaṇa-Statue im Hanumān Dhokā-Königspalast in Kathmandu wurde nach einer von Astrid Krause kürzlich erschlossenen Quelle von König Jayaprakāśamalla 1743 n. Chr. eingeweiht. Nach Krause handelt es sich bei der Zuschreibung der Statue zu (Jaya-)Pratāpamalla (1641-1674 n. Chr.) um eine Namensverwechslung mit Jayaprakāśamalla (siehe unten Kapitel 3.4., S. 161). Demzufolge könnte es sich bei dem König in der mündlichen Überlieferung der Priester auch um letztgenannten König handeln.

⁵⁶ B. Ācārya V.S. 2027: 24.

⁵⁷ Slusser and Vajrācārya 1973: 87.

3.2.6. Die Herkunft des Steines der Statue

Ein wichtiger Anhaltspunkt für die Identität des in Budhanilkantha liegenden Gottes läßt sich gewinnen, wenn aus den genannten Inschriften ermittelt werden kann, woher der Stein für die Statue stammte; daraus läßt sich ableiten, ob sich die Inschriften auf sie beziehen. Slussers und Vajrācārya vermuten, daß der Stein aus einem Steinbruch in der Ortschaft Kotkha stammt, deren Lage sie in der Nähe von Sunaguṭhi annehmen, oder aus einem anderen, südlich von Patan gelegenen Steinbruch.⁵⁸ Kotkha war in der späten Malla-Zeit für die Qualität des dort abgebauten Steines berühmt, der auch für große Statuen geeignet war. Die von König Jitāmitramalla aus Bhaktapur gestiftete Statue eines Kālīyadamanas, die heute als verschollen gilt, wurde aus einem Stein dieses Steinbruchs gefertigt.⁵⁹ Allerdings ist Kotkha circa 20 km von Budhanilkantha entfernt. Die Frage, warum solch eine Anstrengung unternommen wurde, um den Stein nach Budhanilkantha zu transportieren, beantworten Slusser und Vajrācārya folgendermaßen:⁶⁰

Perhaps Narasiṃhasthāna was considered an especially appreciated site because of its ancient connection with Viṣṇu near the Narasiṃha *tīrtha*.

Sie schließen aus, daß es sich bei Budhanilkantha um den Ort Bhumbhukkikā handelt, an dem sich eine ältere Jalaśayananārāyaṇa-Statue befand.⁶¹ Genau das ist aber die Vermutung von Regmi, der den Namen Bhuyusideo von Bhumbhukkikā ableitet.⁶²

Tiwari hat eine neue Theorie über die Herkunft des Steines aufgestellt, nach der sich in Budhanilkantha die in der Hadigaon-Inschrift erwähnte Statue von Bhumbhukkikā Jalaśayana befinde. Sein Hauptargument ist, daß der für die Statue verwendete Stein nicht nur im Steinbruch von Kotkha und den südlich von Patan gelegenen Brüchen vorkommt, sondern auch in der Nähe von Budhanilkantha. Es sei also nicht erforderlich gewesen, einen so gewaltigen Stein quer durch das Kathmandu-Tal zu ziehen. Also könne die in Budhanilkantha liegende Statue nicht die von Viṣṇugupta gestiftete sein. Er ist weiter der Ansicht, daß sich die Inschriften von Viṣṇugupta über den Transport eines großen Steines durch die Einwohner von Dakṣiṇakolīgrāma und Bhṛṅgāra nicht auf ein

⁵⁸ Slusser and Vajrācārya 1973: 87.

⁵⁹ Für die Inschrift siehe Pauḍel und Dh. Vajrācārya V.S. 2017: 7.

⁶⁰ Slusser and Vajrācārya 1973: 87.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² D.R. Regmi 1969: 128.

und dasselbe Ereignis beziehen, sondern daß es sich um zwei voneinander getrennte Unternehmungen handelt, die mit der Statue in Budhanilkantha nicht in Bezug stehen.⁶³

Die in der Hadigaon-Inschrift erwähnte Statue von Bhumbhukkikājalaśayana wurde mehr als 30 Jahre vor den beiden anderen errichtet, womit sie für die in Budhanilkantha befindliche Statue in Frage käme.⁶⁴ Die beiden anderen Statuen werden von Tiwari den in der Yaṅgalhiṭī- und Bṛṅgāreśvara-Inschrift erwähnten Orten Dakṣiṇakolīgrāma und Bṛṅgāra zugeschrieben. Er hält es für sehr wahrscheinlich, daß sich die Einwohner der Orte, in welchem die Statue dann aufgestellt wurde, auch an der Arbeit des Ziehens beteiligt haben. Bisher sind diese beiden von Tiwari vermuteten Statuen jedoch nicht gefunden worden.

Den Namen ‚Bhumbhukkikājalaśayana‘ erklärt Tiwari mit einer neuen Lesung desselben: Bhumalakkikā. Dabei steht Nev. *malaka* für eine Gesteinsart und Nev. *bhu* bezieht sich auf das Gelände, in dem der Stein abgebaut wurde. Zur Bestätigung seiner Theorie zieht er die Yaṅgabahāl-Inschrift⁶⁵ heran, in der ein aus einem vorzüglichen Stein gefertigter Avalokiteśvara gestiftet wurde.

Will man Tiwaris Theorie folgen, ergeben sich folgende Konsequenzen: Bisher waren nur drei bzw. vier Jalaśayanānārāyaṇa-Statuen aus der Licchavi-Zeit bekannt: die Statue in Budhanilkantha, die Statue in Balaju, die Statue im Königspalast Hanumān Dhokā in Kathmandu, welche in einem Wasserbecken in der Nähe von Jñāneśvara, gefunden wurde, und schließlich die laut Slusser und Vajrācārya⁶⁶ nicht mehr zu identifizierende Statue von Bhumbhukkikā. Bei dieser handelt es sich entweder um eine der drei erstgenannten Statuen oder eben um eine bisher nicht aufgefundene vierte. Da in Bṛṅgāra bis jetzt keine passende Statue gefunden wurde und die Lage von Dakṣiṇakolīgrāma noch nicht eindeutig identifiziert ist, scheinen nach Tiwari vier bis fünf Jalaśayanānārāyaṇa-Statuen in der Licchavi-Zeit im Kathmandu-Tal aufgestellt worden zu sein.

Ich halte diese Theorie von Tiwari für wahrscheinlich. Die Argumentation von Slusser und Vajrācārya baut gänzlich auf dem in den genannten Inschriften erwähnten

⁶³ Tiwari 2001: 72-75.

⁶⁴ Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #77 (S. 320-322); Lévi 1905 III: #14 (S. 91-96); Gnoli #36 (S. 50-51) und Regmi 1983 I: #74 (S. 76-77).

⁶⁵ Siehe Dh. Vajrācārya V.S. 2030: 591 und D.R. Regmi 1983 I: #156 (S. 161). Die entsprechende Stelle lautet: „*avalokiteśamamalampāṣāṇamatyadbhutām*“.

⁶⁶ Slusser and Vajrācārya 1973: 126.

Transport auf und legt nahe, daß die beiden Autoren bei der Veröffentlichung ihres Aufsatzes nichts von der Existenz eines geeigneten Steinbruchs ganz in der Nähe von Budhanilkantha wußten und daher einen Transport des Steines quer durch das Kathmandu-Tal annahmen. Wenn der Stein aus dem nahen Steinbruch stammt, dann können sich die in den Inschriften genannten Transporte nur auf andere, noch nicht aufgefundene Statuen beziehen, die ebenfalls eine beträchtliche Größe gehabt haben müssen, da mir aus den Licchavi-Inschriften keine anderen Beispiele bekannt sind, in denen der Transport von Statuen erwähnenswert gewesen wäre.

3.2.7. Ikonographie

Die in einem Wasserbecken liegende Statue ist circa 6,5 m lang und liegt unter freiem Himmel (siehe Abbildungen 22 und 23). Slusser erhielt von den Priestern die Auskunft, daß die vier Säulen um die Statue herum einst ein Dach getragen hätten.⁶⁷ Auf älteren Fotos ist zu erkennen, daß nicht immer alle vier Säulen vorhanden waren.⁶⁸ Möglicherweise wurden einzelne Säulen bei einem Erdbeben beschädigt und ihre Reste wurden entfernt. Bei der letzten Renovierung des Wasserbeckens 1988/89 n. Chr. wurden wieder vier Säulen aufgestellt. An den beiden Säulen am Fußende der Statue sind Metallbleche in der Form der Viṣṇu-Attribute Keule und Lotusblüte befestigt, an der rechten hinteren Säule ein Muschelhorn und auf der linken hinteren Säule die Wurfscheibe. Ebenfalls an der linken hintern Säule ist auch ein Dreizack aus Metall angebracht, an dem eine kleine Trommel (Skt. *ḍamaru*) hängt, beides Attribute von Śiva.

Der vierarmige Jalaśayanānārāyaṇa ruht mit geöffneten Augen ausgestreckt auf den Windungen der Schlange Ananta/Śeṣa. Die elfköpfige Schlangenhaube erhebt sich rings um seinen Kopf. Der Knöchel des rechten Beines liegt über dem des linken Beines. In seinen vier Händen hält der Gott folgende Attribute: rechts oben den Diskus (Skt. *cakra*), links die Keule (Skt. *gadā*) und links unten das Muschelhorn (Skt. *śaṅkha*) Über den kleinen rundlichen, an einer Seite zugespitzten Gegenstand in der rechten unteren Hand der Statue (siehe Abbildung 24) gibt es divergierende Ansichten. Laut Slusser und

⁶⁷ Slusser 1982 I: 225.

⁶⁸ Vgl. Gail 2004: 38, Abb. 3.

Vajrācārya handelt es sich bei diesem Gegenstand um den Ascheball (Skt. *vibhūti*) der Yogīs. Sie schreiben dazu:⁶⁹

Since Śiva is the archetypal yogi, the symbol thus interpreted reinforces the Śaiva aspect of the image and many therefore worship it as Śāṅkara Nārāyaṇa, or Harihara, a syncretic half-Śiva, half Viṣṇu.



Abb. 22: Die Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayanānārāyaṇa-Statue aus dem 7. Jh. n. Chr. befindet sich in einem Wasserbecken in Budhanilkantha. Das Wasser wurde am 22. August 2005 wegen Säuberungsarbeiten abgelassen, so daß die Statue im ganzen sichtbar ist. Ansonsten steht das Wasser bis zu den obersten Schlangenwindungen. Foto: 2005.

⁶⁹ Slusser and Vajrācārya 1973: 88.



Abb. 23: Kopfansicht der Būdhānīlakaṇṭha Jalaśayana-nārāyaṇa-Statue. Foto: 2005.



Abb. 24: Detailaufnahme des strittigen runden Gegenstandes in der linken unteren Hand der Būdhānīlakaṇṭha Jalaśayana-nārāyaṇa-Statue. Foto: 2005.

Pal hingegen hält diesen Gegenstand für einen Lotussamen.⁷⁰ Gail widerspricht beiden Deutungen.⁷¹ Nach seiner Ansicht ist dieser in den Händen der indischen Viṣṇu der ausgehenden Kuṣāṇa- und Guptazeit verbreitete runde Gegenstand eine Frucht oder spezifischer: eine Zitrusfrucht (Skt. *bījapūraka*, *mātuluṅga*). Gail hält es für wahrscheinlich, daß die bengalische Quitte oder Belfrucht (Skt. *bījapūraka* oder *bilva*) dargestellt ist und entzieht mit dieser Deutung der *vibhūti*-Theorie von Slusser und Vajrācārya die Grundlage.⁷² Ihm zufolge zählte dieser rundliche Gegenstand in der indischen Ikonographie der späten Kuṣāṇa- und Gupta-Zeit, aus der die Statue stammt, zu den Attributen von Viṣṇu. Er führt an, daß Lakṣmī im *Viṣṇudharmottarapurāṇa* bei ihrer vierarmigen Darstellung zwei Lotusblüten sowie Muschelhorn und Belfrucht hält.⁷³ Als Erklärung für die beiden letzten Attribute verweist Gail auf Viṣṇu, dem diese Attribute zugeordnet sein sollen. Die Belfrucht ist ein Attribut, welches sowohl mit Viṣṇu als auch mit Śiva assoziiert wird.⁷⁴ Gails Interpretation erscheint mir angesichts der Verbindung der Belfrucht mit Viṣṇu und Lakṣmī wahrscheinlicher als die Herausarbeitung eines Śiva-Aspektes bei Slusser und Vajrācārya. Der Belfruchtbaum wird in der *Bṛhatsamhitā* 58.6 als *śrīvrkṣa* (Skt. ‚Baum der Śrī (Beiname der Göttin Lakṣmī)‘) aufgeführt. Nach dem *Saurapurāṇa* 43.40 zählt *bilva* zu den Pflanzen, die Viṣṇu heilig sind. In diesem Zusammenhang sei auf *ihi* hingewiesen, ein Übergangsritual, bei dem Newar-Mädchen mit dem Gott Nārāyaṇa verheiratet werden.⁷⁵ Im Verlauf dieses Rituals erhalten die Mädchen eine Belfrucht und ein kleines goldenes Bild von Nārāyaṇa.

Auf dem Kopf trägt die Statue eine Krone, die aus drei scheibenförmigen Ornamenten besteht. Über die Abbildung auf der mittleren Scheibe, die sich oberhalb der Stirn der Statue befindet, gibt es unterschiedliche Ansichten. Für den westlichen Betrachter, der zur Statue keinen direkten Zugang hat und mit einem Blick über den Betonzaun, mit dem das Wasserbecken - bis auf den Zugang zur Statue – ummauert ist, vorlieb nehmen muß, ist die Perspektive zu ungünstig, um die Darstellung klar zu erkennen.⁷⁶ Nach

⁷⁰ Pal 1970: 79.

⁷¹ Gail 1984: 68-69.

⁷² Für die gesamte Argumentation siehe Gail 1984: 67-69.

⁷³ *VDhPur* III, Kap. 82 und Rao 1971 I: 374.

⁷⁴ S.S. Gupta (ed.) 1965: 37-38, 130 und 135. In Kerala wird die Belfrucht nicht gegessen, weil sie mit Śivas Kopf assoziiert wird. Siehe *ibid.*, S. 95.

⁷⁵ Von diesem Ritual ausgeschlossen sind unberührbare Kasten sowie am oberen Ende der Kastenhierarchie die Rājopādhyāya-Brahmanen.

⁷⁶ Die mittlere Scheibe mit der Abbildung ist vom Zaun aus nur im Profil zu sehen.

Slusser und Vajrācārya zeigt die mittlere Scheibe über der Stirn das Ruhmesgesicht (Skt. *kīrtimukha*), was der üblichen Ikonographie Viṣṇus entspricht.⁷⁷

Die Buddhisten unter den Besuchern dagegen behaupten, daß auf der mittleren Scheibe Buddha abgebildet ist und sozusagen - als Zeichen seiner Dominanz - auf Viṣṇus Kopf thronet.⁷⁸ Diese Mutmaßung wird auch von dem Brauch genährt, die Krone mit einem Tuch und Blumenkränzen zu schmücken und sie damit neugierigen Blicken zu entziehen. Nur einmal täglich, während der Vorbereitungen zur morgendlichen *pūjā*, werden Blumenkränze und Tuch von den Priestern entfernt und durch neue ersetzt. Unter den buddhistischen Besuchern ist die Ansicht verbreitet, die Krone werde durch das Tuch und die Kränze verdeckt, weil die Priester des Heiligtums die Existenz des abgebildeten Buddhas verheimlichen wollen. Das Tuch wird naß über der Krone ausgebreitet, um, wie die Priester angeben, den Kopf des Gottes zu kühlen. Einer anderen Version zufolge wird mit dem Tuch der Schweiß des Gottes, der ungeschützt der Sonne ausgesetzt ist, aufgesaugt. Letztere Version könnte sich physikalisch erklären, da es durchaus möglich ist, daß sich, aufgrund von Kapillarwirkung und/oder feiner Risse im Stein der Statue, kleine Wassertröpfchen auf der Oberfläche ansammeln. Verifizieren läßt sich dies nicht, weil solche Untersuchungen an der Statue derzeit nicht erlaubt werden. Möglicherweise ist das Tuch ein Überbleibsel eines früheren Brauchs, den vielleicht doch gelegentlich auftretenden „Schweiß“, ob nun durch göttliches Wirken oder Kapillarwirkung hervorgerufen, aufzusaugen und an den König zu senden. Auch der Garuḍa vor dem Cāṃgunārāyaṇa-Tempel soll gelegentlich „schwitzen“. Hier wird der „Schweiß“ von der Stirn mit einem Tuch abgetupft, welches an den König geschickt wird, weil der Schweiß dieses Garuḍas ein Mittel gegen Schlangenbisse sein soll. Ich vermute, daß der Verwendung des Tuches am Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa eine ähnliche Vorstellung zugrunde liegt.

⁷⁷ Slusser and Vajrācārya 1973: 93.

⁷⁸ Diese Ansicht vonseiten der buddhistischen Besucher wurde mir in den Jahren 2004/05 in zahlreichen Interviews unterbreitet. Das heißt aber nicht, daß sie von allen Buddhisten geteilt wird; die meisten kommen zum Heiligtum, um Nāgapūjā (Verehrung der Schlangen) zu machen.

Am Heiligtum hält sich das von einigen Priestern und Mitgliedern der dort angesiedelten Komitees verbreitete Gerücht, daß es sich bei der Statue – aus einem anderen als dem von Slusser und Vajracārya vermuteten Grund – nicht um eine rein viṣṇuitische Statue handelt. Bei der im Jahr 1968 n. Chr. durchgeführten Reinigung des Wasserbeckens hätten der damalige Priester Dhruva Bhaṇḍārī und einige Helfer die nach dem Ablassen des Wassers komplett sichtbare Statue eingehend betrachtet und abgetastet. Mit Keilen sollen sie die Statue etwas hochgestemmt und dabei auf der Unterseite eine Śivastatue entdeckt haben, die Dreizack (Skt. *triśūla*) und Trommel (Skt. *ḍamaru*) trage. Diese Statue soll mit dem Gesicht nach unten liegen und kleiner als der Nārāyaṇa auf der gegenüberliegenden, nach oben zeigenden Seite, sein.⁷⁹ Nachdem um 1990 n. Chr. auf Anweisung des Guṭhī Saṁsthānas der Boden des Wasserbeckens zementiert und dabei auch die Statue einzementiert wurde, sind weitere Untersuchungen in dieser Richtung nicht mehr möglich. Sollte das den Tatsachen entsprechen, würde sich natürlich die Frage stellen, aus welchem Grund eine so gestaltete Statue in Auftrag gegeben wurde. Wie aus den Licchavi-Inschriften bekannt ist, haben die Guptas sowohl Śiva als auch Viṣṇu verehrt und ihnen, neben vielen anderen Gottheiten, Statuen gestiftet. Kann in einem solchen synkretistischen Umfeld eine Statue entstanden sein, die oberflächlich viṣṇuitisch ist, für die Eingeweihten jedoch ein Śāṅkaranārāyaṇa (halb Śiva halb Viṣṇu)? Im Kathmandu-Tal gibt es zahlreiche Beispiele für synkretistische Tendenzen bei der Darstellung von Statuen. So befindet sich über dem Kopf des Ādinārāyaṇas in Thankot ein kleines Śivaliṅga (siehe Abbildung 25). Erst bei näherer Untersuchung ist zu erkennen, daß das *liṅga* nicht aus demselben Stein wie die Statue gefertigt ist, sondern auf diese aufgesetzt wurde. Für die Besucher, die eventuell das kleine *liṅga* übersehen könnten, ist an der Verzierung der Nische, in welcher die Statue steht, am Scheitel des gemauerten Bogens, ein *liṅga* eingelassen.

⁷⁹ Vgl. Hutt (ed.) 1994: 216.



Abb. 25: Nārāyaṇa-Statue im Ādinārāyaṇa-Tempel in Thankot. Deutlich zu erkennen ist das Śivaliṅga über der Nische mit dem Kultbild (Mitte). Auf den Kopf des Nārāyaṇa wurde nachträglich ebenfalls ein Śivaliṅga gesetzt. Aus diesem Grund wird die Statue von vielen Gläubigen als Śaṅkaranārāyaṇa, d.h. als Viṣṇu und Śiva, verehrt. Foto: 2006.

Die verschiedenen ikonographischen Interpretationen der Statue scheinen sich auch aus den unterschiedlichen Ansprüchen auf den Berg Śivapurī, wie in den oben aufgeführten Pūraṇas beschrieben wird, zu ergeben. Statuen, in denen Śiva und Viṣṇu als Śaṅkaranārāyaṇa vereinigt sind, waren in Nepal spätestens seit dem 5./6. Jh. n. Chr. bekannt, wie etwa die Śaṅkaranārāyaṇa-Statue aus dem Stadtteil Saugaḥ in Patan belegt.⁸⁰ Die rechte Hälfte repräsentiert Śiva mit seinen Attributen Dreizack und Rosenkranz, die linke Hälfte Viṣṇu mit Wurfscheibe und Muschelhorn. Die Darstellung eines Śaṅkaranārāyaṇa oder Harihara mit den üblichen Attributen in Budhanilkantha scheint nicht in Viṣṇuguptas Absicht gelegen zu haben. Sollte es sich bei dem strittigen rundlichen Gegenstand in der rechten Hand der Statue tatsächlich um die von Gail

⁸⁰ Für die Datierung siehe Slusser 1975: 42.

angenommene bengalische Quitte oder Belfrucht handeln, würde der Statue das einzige sichtbare śivaitisch zu deutende Attribut entzogen sein.⁸¹

3.2.8. Organisation und Priester

Das Heiligtum mit allen dort stattfindenden Aktivitäten untersteht der Aufsicht des Guthī Saṃsthānas, der das Gelände V.S. 2022 (1965/66 n. Chr.), einschließlich der Länderein, übernommen hat und für einen Teil der laufenden Kosten aufkommt. Die restlichen Kosten, derzeit der größere Teil, werden vom Būḍhānīlakaṇṭha Sanātan Dharma Sevā Samāj übernommen. Diese nichtstaatliche Vereinigung ließ sich V.S. 2052 (1995/96 n. Chr.) registrieren und wird von Personen aus der näheren Umgebung geleitet. Die Finanzierung erfolgt über die am Heiligtum gesammelten Spenden. Derzeit gehören dem Leitungsorgan acht Mitglieder an, die alle zwei Jahre in einer Hauptversammlung gewählt werden. Seit der Registrierung wurden umfangreiche Reparatur- und Instandsetzungsarbeiten durchgeführt. Dazu gehören die Säuberung des Geländes, die Errichtung von Mauern rings um das Gelände, die Verlegung von Pflaster im Innenhof und auf den Zugangswegen sowie der Bau einer öffentlichen Wasserstelle neben dem westlichen Eingangstor.

In einem westlich des Heiligtums stehenden Gebäude, welches sich noch im Bau befindet, hat das Būḍhānīlakaṇṭha Kṣetra Vikās Samiti seinen Sitz. Dieses V.S. 2053 (1996/97) gegründete Komitee zur Entwicklung des Geländes rings um das Heiligtum ist ein staatliches Komitee und untersteht dem Ministerium für Tourismus, Kultur und zivile Luftfahrt. Geplant war die Betreuung und Versorgung aller Heiligtümer auf dem Gelände und in der Umgebung von Budhanilkantha durch das Komitee. Bisher trat es diesbezüglich jedoch kaum in Erscheinung, weil das zuständige Ministerium nicht genügend finanzielle Mittel zur Verfügung stellte, so daß zur Zeit nur die Verwaltungskosten, insbesondere Gehälter, abgedeckt sind.

Die ehemals selbstständige Śrī Būḍhānīlakaṇṭha Nārāyaṇa Guthī untersteht dem Guthī Saṃsthāna, der auch die Priester einsetzt. Die Priester sind Parbatiyā-Brahmanen der

⁸¹ Die Blätter des Bilva-Baumes werden zwar in Śiva- und Śakta-Ritualen verwendet, die Belfrucht wird jedoch nicht in den Händen Śivas oder der verehrten Göttinnen dargestellt. Siehe S.S. Gupta (ed.) 1965: 37-39, 95, 130 und 135.

Subkasten Purī, Giri, Bhāratī, Vana, Bhaṇḍārī und Adhikārī. Der Posten des *mahant* wird stets für die Dauer von vier Jahren vergeben. Die ersten Monate gelten als Probezeit, nach deren Ablauf über die endgültige Anstellung entschieden wird. Im Jahre 2005 n. Chr. war Oṃ Purī Bābā Kitaṇa Bhaṇḍārī als *mahant* angestellt. Zu seinen Aufgaben gehören die Aufsicht über das Heiligtum, die Bereitstellung der Materialien für die Ritualhandlungen, sonstige organisatorische Aufgaben und die Ausbildung seines Nachfolgers. Er muß ein *saṃnyāsin*, ein Asket bzw. Entsager sein. Für die Dauer der Anstellung wohnt der jeweilige *mahant* in einer nordwestlich der Statue gelegenen Asketenherberge (Skt. *maṭha*).

An der Statue des Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa haben zwei *pūjāris* Dienst; der eine ist für die Verehrung des oberen Teils des Gottes zuständig und wird *śirpūjāri* (Nep. ‚Priester des Kopfes‘) genannt, und der andere für den unteren Teil, der *pāupūjāri* (Nep. ‚Priester der Füße‘). Jeder *pūjāri* beginnt seine Laufbahn hier mit dem Dienst an dem unteren Teil der Statue und nimmt, wenn der *pūjāri* für den oberen Teil seinen Dienst aufgibt, dessen Platz ein, worauf ein neuer *pāupūjāri* eingestellt wird. Meiner Beobachtung zufolge assistiert der *pāupūjāri* dem *śirpūjāri* lediglich und übernimmt bei der täglichen Reinigung und Schmückung der Statue sowie während der *pūjā* nur Hilfsaufgaben, zum Beispiel das Reichen der *pūjā*-Materialien an den *śirpūjāri*. Es ist eindeutig eine Lehrer-Schüler Konstellation erkennbar, in welcher der *śirpūjāri* seinen Nachfolger ausbildet. Die Titel der beiden Priester entwickelten sich wahrscheinlich aus der Arbeitsteilung während der Reinigung der Statue. Ursprünglich wird es nur einen *pūjāri* gegeben haben, dem ein Schüler assistierte. Möglicherweise erhielt letzterer den Titel *pāupūjāri*, um ihn gegenüber den anderen Schülern am Heiligtum abzugrenzen oder zu erhöhen.

Die *pūjāris* müssen sich im Lebensstadium eines *vaṭuka* (Skt. ‚Knabe‘) befinden, d.h., sie haben den Lebenszyklusritus *vratabandha*, die hinduistische Initiation, bereits hinter sich, sind aber noch unverheiratet. Sie können selbst bestimmen, wie lange sie ihren Dienst tun möchten, dürfen während dieser Zeit jedoch nicht heiraten und müssen von ihren Familien getrennt leben. Für den Dienst eines *pūjāris* kann sich jeder Junge aus den entsprechenden Kasten und im Stadium eines *vaṭuka* bewerben. Die Jungen kommen oft auch aus anderen Distrikten. Paramātmā Nepāl, der 2005 n. Chr. als *śirpūjāri* angestellt war, kommt aus Sindhu Palancok im Norden von Nepal und Bhagavān Adhikārī, der in dieser Zeit *pāupūjāri* war, stammt aus dem Distrikt Saptari im Westen Nepals. Slussers

Beobachtung, die Posten der Priester seien erblich,⁸² trifft nach den Auskünften, die mir am Heiligtum von den Priestern und Mitgliedern des Būḍhānīlakaṇṭha Sanātan Dharma Sevā Samāḷ gegeben wurden, zumindest für die letzten fünfzig Jahre nicht zu. Auf dem Gelände befindet sich der Vedavidyāśram, der 1996 n. Chr. eröffnet wurde. Hier lernen zwischen zwanzig und fünfundzwanzig Schüler, zumeist Waisen, Sanskrit und werden mit den Regeln und Abläufen der Ritualhandlungen am Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa vertraut gemacht. Diese Jungen können sich für die Stelle eines Priesters bewerben.

Drei der Subkasten, aus denen die *mahants* und *pūjāris* stammen, Purī, Giri und Bhāratī legen nahe, daß es sich bei ihnen um śivaitische Daśanāmī-Asketen handeln könnte. Deren Orden beruft sich auf den Stifter Śaṅkarācārya (angeblich 788-820 n. Chr.), einen Wanderasketen, der in Indien zahlreiche Mönchsorden und Klöster gegründet haben soll. Die heutige Situation am Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa-Heiligtum könnte der Wiederhall einer früheren Oberaufsicht durch ein *maṭha* sein. Darauf deutet auch die Auswahl der beiden *pūjāris* hin, die aus den gleichen Subkasten wie der *mahant* kommen müssen und sich im Lebensstadium eines Schülers befinden, sowie die Bevorzugung von Waisen als Schüler. Diejenigen, die noch Eltern haben, verpflichten sich für die Dauer ihrer Ausbildung am Heiligtum, keinerlei Kontakte zu ihrer Familie zu unterhalten. Meines Wissens erhalten die Schüler und *pūjāris* keine Initiation in einen Asketenorden, wie es früher der Fall gewesen sein könnte. Das liegt möglicherweise daran, daß heute der Guṭhī Saṁsthāna die Oberaufsicht über das Heiligtum innehat. Die Ausbildung der Schüler ist heute Aufgabe der am Vedavidyāśram angestellten Brahmanen.

Es ist nicht bekannt, ab wann die Asketenherberge die von mir vermutete Aufsicht über das Heiligtum innehatte und ob davor einheimische oder indische Priester dort tätig waren. Die oben erwähnten, am Heiligtum erzählten Geschichten sprechen von einer Verschüttung des Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa. Das könnte ein Grund dafür sein, daß die Priestertradition abriß und bei Wiederentdeckung der Statue die möglicherweise in der Zwischenzeit dort gegründete Asketenherberge die Verwaltung des Heiligtums übernahm.

⁸² Slusser 1982 I: 225.

Früher spielte eine Musikgruppe während *nityapūjā* und *āratī* sowie zu den Festtagen am Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa. Seit ungefähr dreizehn Jahren gibt es nur noch zwei Musiker am Tempel, die zu *nityapūjā* und *āratī* spielen. Beide erhalten ein eher symbolisches Gehalt von der *maṭha*-Verwaltung und werden von Būḍhānīlakaṇṭha Kṣetra Vikās Samiti und Būḍhānīlakaṇṭha Sanātan Dharma Sevā Samāj bezahlt.

3.2.9. Renovierungsarbeiten und Neuerrichtungen

In den letzten Jahren sind auf dem Gelände des Heiligtums zahlreiche Renovierungsarbeiten durchgeführt und neue Gebäude, Tempel, Tore und Mauern errichtet worden. Nach Auskunft von Dipak Karka, dem Vorsitzenden des Būḍhānīlakaṇṭha Sanātan Dharma Sevā Samāj, wurde das Gelände während der Rāṇā-Zeit umfassend renoviert. Im Jahre V.S. 2045 (1988/89 n. Chr.) wurde im Auftrag des Guṭhī Saṁsthānas das Wasserbecken zementiert, in dem der Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa liegt, außerdem erneuerte und ersetzte man die dort einige Jahre zuvor angebrachten bunten Fliesen durch rote Ziegel.

Ein kleiner Rādhā-Kṛṣṇa-Tempel wurde 1994 n. Chr. mit Hilfe von Spenden eines Rajendras aus Maharajgunj und Spenden aus der lokalen Bevölkerung errichtet. Keśava Kuikel, seit acht Jahren Priester an diesem Tempel, war vorher *pūjāri* am Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa.

Ein großes Tor circa 100 m unterhalb des Heiligtums an der Hauptstraße wurde V.S. 2054 (1997/98 n. Chr.) vom Śrī Viṣṇu Village Development Committee mit Unterstützung der Einwohner gebaut.

Die drei großen Eingangstore zum Heiligtum wurden 2000 n. Chr. fertiggestellt, u.a. mit finanzieller Unterstützung vom Būḍhānīlakaṇṭha Kṣetra Vikās Samiti.

2002 n. Chr. wurde ein östlich vor dem Gelände gelegenes Brachland in einen kleinen Park mit Bänken und einen *havanamaṇḍapa* (ein Platz zur Durchführung von Opfern) umgewandelt, finanziert vom Būḍhānīlakaṇṭha Kṣetra Vikās Samiti.

Südwestlich vom Heiligtum wurde 2005 n. Chr. ein zweistöckiges Gebäude renoviert, in dem sich seit der Fertigstellung der Śrī Kavi Prasād Gautam Hare Rāma Saṅkīrtana Maṇḍala befindet, der vorher in einem baufälligen Gebäude im Nordosten des Geländes untergebracht war. Die Renovierungen wurden durch die Spende einer Anwohnerin und Zuschüsse vom Būḍhānīlakaṇṭha Kṣetra Vikās Samiti finanziert. Das

Gebäude trägt den Namen Akhaṇḍa Hare Kṛṣṇa Saṅkīrtana. Darin spielt eine aus zwölf Mitgliedern bestehende *bhajan*-Gruppe seit V.S. 2038 (1981/82 n. Chr.) ununterbrochen vierundzwanzig Stunden täglich. Ein Ableger dieser *bhajan*-Gruppe spielt in einem *bhajanghar* auf dem Areal des Jānakījivakuṅja bzw. Hare Rāma Kuṅja in Deopatan.

Das Būḍhānīlakaṅṭha Kṣetra Vikās Samiti ließ 2005 n. Chr. ein dreistöckiges Gebäude westlich vom Heiligtum errichten. Die Räume sollen später vermietet werden, um Einnahmen für die Finanzierung des Tempelbetriebs zu gewinnen.

Vor ungefähr zwanzig Jahren wurde der Mahālakṣmī-Tempel erbaut, für dessen Errichtung Svamī Sudhāmā Mānandhar aus Budhanilkantha sein eigenes Grundstück verkaufte. Etwa zeitgleich wurde ein kleiner Lakṣmīnārāyaṇa-Tempel gebaut.

Im Jahre V.S. 2042 (1985/86 n. Chr.) wurde im Auftrag des damalige Vorstehers der Asketenherberge, Vairabanabda Mahārāja, der am Rand des Wasserbeckens stehende und mit seiner Krone über den Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa reichende heilige Pipalbaum gefällt. Die Folge waren Demonstrationen aufgebracht Menschen, und es soll zu Unruhen gekommen sein. Aus dem königlichen Palast kam daraufhin der Erlaß, umgehend einen neuen Pipalbaum an die Stelle des gefällten zu pflanzen. Von den Priestern am Heiligtum erfuhr ich, der heilige Baum sei gefällt worden, weil ständig Krähen vom Baum aus Fleischreste und Knochen in das Wasserbecken und auf die Statue fallen ließen und diese dadurch rituell verunreinigten.

3.2.10. Ritualhandlungen

Am Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa findet jeden Morgen eine *nityapūjā* statt. Zur Vorbereitung wird die Statue von den beiden *pūjāris* von Blütenschmuck und Opfergaben des vorangegangenen Tages gereinigt, und es werden das Tuch auf der Krone sowie das als Kleidung dienende große Tuch vom Körper der Statue entfernt. Die tägliche *pūjā* enthält sechzehn Respekterweisungen (Skt. *ṣoḍaśopacārapūjā*), während der die Schüler aus dem Vedavidyāśram die eintausend Namen von Viṣṇu aus dem *Śrī Viṣṇu Sahasranāma Stotram* rezitieren.

Die in ihrem Ablauf der Satyanārāyaṇapūjā folgenden *nityapūjā* enthält ein zusätzliches Ritual, die Rudrīpūjā, bei der Rudra (Śīva) verehrt wird. Während der Rudrīpūjā wird auf den Kopf der Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa-Statue ein kleiner,

auf einem Dreifuß stehender Wasserkessel (Skt. *jalaharī*), gestellt. Darin befindet sich eine Mischung aus Milch, Joghurt, Butterschmalz, Honig und Zucker, ‚fünf Nektar‘ (Skt. *pañcāmṛta*) genannt, die durch ein Loch im Boden des Kessels auf die Statue läuft. Für die Dauer dieses eingeschobenen Rituals rezitieren die Schüler Hymnen (Skt. *stotra*) zu Ehren von Rudra.⁸³

Auf dem Gelände des Būdhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa werden verschiedene jahreszyklische Feste begangen. Besonders an den auf Haribodhinīekādaśī folgenden Tagen begeben sich tausende Menschen hierher. An Kṛṣṇajanmāṣṭamī findet eine Prozession statt, bei der Statuen von Rādhā-Kṛṣṇa in einen kleinen Wagen gesetzt und einige hundert Meter den Hügel hinaufgefahren werden. Daneben werden Gāījātrā, Holī, Rāmanavamī und Nāgapañcamī begangen.

3.2.11. Resümee

Auf den vorangegangenen Seiten habe ich versucht herauszuarbeiten, wie sehr die Ansichten über die Identität der in diesem Heiligtum verehrten Gottheit voneinander abweichen. Die multiple Identität von Göttern ist eine im Kathmandu-Tal verbreitete Erscheinung. Hier treffen die brahmanische Tradition auf volksreligiöse Elemente, Hinduismus auf Buddhismus sowie verschiedene tantrische Traditionen aufeinander. Als Beispiele sollen an dieser Stelle nur Guhyeśvarī,⁸⁴ Hārītī⁸⁵ und Cāṃgunārāyaṇa genannt werden. Besonders in der besprochenen purāṇischen Literatur werden die rivalisierenden Ansprüche der śivaitischen und viṣṇuitischen Verfasser auf dieses Heiligtum deutlich. Vor diesem Hintergrund sind die von den dortigen Priestern und einem Teil der Besucher unterstützten Bemühungen zu betrachten, die Gottheit als Śaṅkaranārāyaṇa zu verehren, was mit der Durchführung der Rudrīpūjā sichtbar wird. Die in dieser Statue unterschiedlichen, miteinander vereinten Identitäten veranschaulicht auch der Name „Būdhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa“, dessen Namensteil Nīlakaṇṭha, wie eingangs beschrieben, ein Beiname Śivas ist. Lienhard bemerkt dazu:⁸⁶

⁸³ Siehe auch Slusser and Vajrācārya 1973: 88.

⁸⁴ Michaels 1996: 303-342.

⁸⁵ Merz 1996: 343-354.

⁸⁶ Lienhard 1978: 153.

Die Benennung ist, wie wir annehmen müssen, nicht höherer Einsicht, sondern simpler Verwechslung mit Śiva(-Nīlakaṇṭha) entsprungen, erscheint aber dennoch nicht völlig verfehlt, zumal Jalaśayana Nārāyaṇa in der Form des Nīlakaṇṭha-Lokeśvara in die Schar die einhundertundacht Lokeśvaras eingereiht wurde.

Aus den Inschriften, die mit diesem Heiligtum in Verbindung gebracht werden, geht hervor, daß eine Jalaśayana-Statue geweiht wurde. In den entsprechenden Erzählungen der Chroniken wird ebenfalls von einem Jalaśayananārāyaṇa berichtet, der verschiedenen Königen im Traum erschien und ihnen Anweisungen gab, in welcher Weise er zu verehren sei. In einer Nevārī-Hymne aus der Zeit von König Jayabhāskaramalla von Kathmandu (1700-1714 n. Chr.) wird Bhumbhukkikā Jalaśayana als viṣṇuitischer Gott angerufen: „Oh Nārāyaṇa, (der du) glücklich am Fuße des Berges (Śivapurī) ruhst!“⁸⁷ Diese Beispiele zeigen jedoch lediglich, daß der jeweilige Schreiber oder Auftraggeber der Quellen diese Ansicht öffentlich vertrat, was nicht zwingend die tatsächliche Verehrungspraxis am Heiligtum wiedergegeben hat. So ist nichts darüber bekannt, ab wann die Rudrīpūjā in das ansonsten viṣṇuitische morgendliche Ritual aufgenommen und ob und als welche Gottheit Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa früher von den Buddhisten verehrt wurde. Unter den tibetischen Buddhisten wird die Statue auch als „Klu-gan rkyal“ (Tib. ‚ein Nāga, der auf dem Boden liegt (mit dem Gesicht nach oben)‘) verehrt. Der Beckenrand ist besonders frühmorgens von zahlreichen, aus Tibet stammenden, buddhistischen Mönchen, Nonnen und Laienanhängern besetzt, die hier vor allem die Nāgapūja zu Klu-gan rkyal machen. Am Heiligtum gibt es keine Organisation, welche die Interessen der buddhistischen Besucher vertritt, und dies wird meines Wissens auch nicht angestrebt.

⁸⁷ Siehe Lienhard 1974: #14, S. 47 und 142. Das Original lautet: „*he Nārāyaṇaju guṁyā sīsa rasana bijyāka*“.

3.3. Der Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa

Obwohl der Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa heute weitaus weniger Beachtung erfährt als der Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa, soll das Heiligtum im Rahmen dieser Arbeit behandelt werden. Wie bei Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa lassen sich auch hier verschiedene sich überlagernde Ansprüche auf dieses Heiligtum feststellen. Um die Identität des Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa herauszuarbeiten, halte ich es für erforderlich, etwas ausführlicher auf seine Verbindung zum Gosāikuṇḍa-See einzugehen, auf dessen Grund sich ein Gott befinden soll, der als Śīva, Viṣṇu, Harihara oder Avalokiteśvara verehrt wird.

Der Name Bālanīlakaṇṭha setzt sich aus *bāla* (Skt. ‚jung‘, ‚kindlich‘ oder ‚Junge‘) und *nīlakaṇṭha* (Skt. ‚der, der eine blaue Kehle hat‘) zusammen. Diesem ‚jungen‘ Nīlakaṇṭha steht Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa, der ‚alte‘ oder ‚große‘ Nīlakaṇṭha, gegenüber. Die Verwendung dieser Antonyme könnte auf eine Hierarchie in Bezug auf die Verehrungswürdigkeit oder auch auf den Größenunterschied hinweisen.⁸⁸ Beide Statuen sind vergleichsweise groß, der Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa mißt circa 6,5 Meter, der Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa ist mit circa vier Metern etwas kleiner.

Seit wann der Name Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa für dieses Heiligtum im Gebrauch ist, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. In den weiter unten aufgeführten und ausgewerteten Quellen zur Geschichte der Statue kommt dieser Name nicht vor. In einem *lālmohar*, einem Dekret von V.S. 1863 (1806/07 n. Chr.), wurde für die Durchführung der Rituale von „Śrī Bālanīlakaṇṭha“ ein gewisser Bālakadāsa Vairāgi als Priester berufen.⁸⁹ Dies ist das älteste mir bekannte Dokument, in welchem der Namen Bālanīlakaṇṭha erwähnt wird.

⁸⁸ Kirkpatrick 1811, Reprint 1969: 142 schreibt dazu: „*Bâlâ Neel-khent is so called to distinguish it from Boora (or great) Neel-khent, which is situated a few miles to the northward of Kathmānda...*“.

⁸⁹ NGMPP Reel no. K 30/20.

3.3.1. Standort

Das Heiligtum des Bālanīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa befindet sich in Balaju, einer Ortschaft circa vier Kilometer nordwestlich des alten Königspalastes Hanumān Ḍhokā in Kathmandu. Der heute gebräuchliche Name dieses Heiligtums, Bālāju oder Bālāji (Nep. ‚der verehrungswürdige Junge‘), leitet sich von Bālanīlakaṅṭha ab. Die Statue liegt in einem der Wasserbecken im Balaju Water Garden. Neben der Statue befinden sich in diesem Park, der in seiner heutigen Gestalt im 18. Jahrhundert angelegt wurde, mehrere Wasserbecken, Tempel und eine Brunnenanlage mit zweiundzwanzig Wasserspeiern, die Bāisdhārā (Nep. ‚zweiundzwanzig Wasserspeier‘) genannt wird.⁹⁰

In der Nähe des Balaju Water Garden lag im 18. Jahrhundert ein Fort, genannt Luṭikoṭ (‚Luṭis Fort‘).⁹¹ Im *NepM* 29.58 wird ein Luṅṭhikeśa-Heiligtum erwähnt, welches im Verlauf der in diesem Kapitel beschriebenen *kṣetrapradakṣiṇā*, der Umwandlung heiliger Orte, aufgesucht werden soll, und an dem die Pilger Hari (Viṣṇu), der auf der Schlange Ananta liegt, verehren sollen. Die Heiligtümer, die im Vers 29.58 und in den vorangehenden und nachfolgenden Versen genannt werden, ermöglichen eine Identifikation mit dem Standort von Bālanīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa.

*tataḥ parvatam ullaṅghya pratyaṅ nārāyaṇaṃ vrajet /
nārāyaṇaṃ pūjayitvā tatraiva vasatiṃ caret // 51 //
rātaru jāgaraṇaṃ kuryād viṣṇudharmakathādibhiḥ /
tataḥ prabhāte vimale snānaṃ kṛtvā yathāvidhi // 52 //
anujñāṃ prārthayet tatra śrīnārāyaṇasannidhau /
mahyaṃ dehi prabho ‘nujñāṃ viṣṇo trailokyapūjita // 53 //
kṣetrapradakṣiṇavidhipūrṇo ‘stu kṛpayā tava /
ity anujñāṃ tato labdhvā buddhasthānaṃ tato vrajet // 54 //
paramānandakandābje dharmadhātudrave jale /
māhacīnāt tathāgatya buddho devaḥ svayaṃ sthitaḥ // 55 //
vasanti bhikṣavo yatra vihāya sutabāndhavān /
jñānānandasamāyuktā buddhadarś(a)namānasāḥ // 56 //
buddhaṃ pradakṣiṇīkrtya tato viṣṇumatīm vrajet /
viṣṇumatyāṃ naraḥ snātvā santarpya ca pitāmahān // 57 //
luṅṭhikeśaṃ tato gacced yastrāste bhagavān hariḥ /
anantaśayanāsīnaṃ vīkṣya nārāyaṇaṃ naraḥ // 58 //
uttareṇa tato gacced viṣṇusmaraṇatatparaḥ /
adhastāt parvatasyaiva bhogibhogāsanasthitaṃ // 59 //
naro nārāyaṇaṃ drṣṭvā mucyate cāpi kilbiṣāt / 60a // (NepM 29.51-60a)⁹²*

⁹⁰ Siehe auch Hegewald 2002: 92 und Becker-Ritterspach 1995: 73-74.

⁹¹ Slusser and Vajracārya 1973: 90-91, die in ihrem Aufsatz ausführlich auf Bālanīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa eingehen.

⁹² Aus Acharya 1992: 275-277.

Dann soll er, nachdem er die Berge passiert hat, zum westlichen Nārāyaṇa⁹³ gehen. Nachdem er Nārāyaṇa verehrt hat, soll er dort auch übernachten. In der Nacht muß er wachen und Geschichten usw. aus dem Viṣṇudharma erzählen. Nachdem er dann beim lichten Tagesanbruch vorschriftsmäßig ein Bad genommen hat, soll er dort Śrī Nārāyaṇa um Erlaubnis bitten: „Oh Viṣṇu, der in den drei Welten verehrt wird, oh Gebieter, gib mir die Erlaubnis! Die Durchführung der Umwandlung des heiligen Gebietes soll durch deine Gnade vollendet werden!“. Nachdem er dort die Erlaubnis erhalten hat, soll er dann nach Buddhasthāna⁹⁴ gehen. Gott Buddha, der aus Mahācīna (China?) gekommen ist, verweilt selbst im Wasser, in der Flüssigkeit der Essenz der Welt, in der Lotusblume, die in der Wurzel die höchste Wonne hat. Dort leben die Mönche, die (ihre) Söhne und Angehörigen zurückgelassen haben, die Wonne der Erkenntnis verkünden (und) den Geist auf den Anblick Buddhas (gerichtet haben). Er soll Buddha umwandeln und zum Viṣṇumatī(-Fluss) gehen. Sobald der Mann in der Viṣṇumatī ein Bad genommen und die Ahnen gesättigt hat, soll er zum Luṅṭhikeśa gehen, wo der erhabene Hari ist. Nachdem der Mann den Nārāyaṇa, der auf der Schlange Ananta ruht, gesehen hat, soll er dann nach Norden gehen, in Gedanken an Viṣṇu versunken. Der Mann, der den unterhalb des Berges auf einem Bett aus den Windungen einer Schlange liegenden Nārāyaṇa⁹⁵ gesehen hat, soll auch von Schuld befreit sein.

Bei Lévi⁹⁶ und Uebach⁹⁷ wird das Luṅṭhikeśatīrtha mit dem Standort von Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa identifiziert. Ich verstehe den Text so, daß der Pilger zuerst zum Luṅṭhikeśa gehen soll, wo sich auch ein Anantaśayananārāyaṇa befindet, und erst nachdem er Letztgenannten erblickt hat, nach Norden zu einem weiteren Anantaśayananārāyaṇa. Dem Text nach befindet sich der nördlich der Heiligtümer in Balaju gelegene Anantaśayananārāyaṇa am Fuße eines Berges. Das stimmt mit der tatsächlichen Lage von Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa überein. Demzufolge handelt es sich im Text um zwei Anantaśayananārāyaṇa-Heiligtümer, die im Verlauf der Pilgerfahrt nacheinander aufzusuchen sind. Slusser und Vajrācārya⁹⁸ sehen den Namen Luṅṭhikeśa als eine Ableitung von Hlutikeśa, ein Nevārī-Sanskritkompositum, welches sich aus *hluti* (Nev. ‚Badeplatz‘) und Īśa (Skt. ‚höchster Gott‘, hier auf Śiva bezogen) zusammensetzt und später zu Luṭi verkürzt wurde. Die

⁹³ Slusser and Vajrācārya 1973: 275. Acharya 1992: 275 identifiziert den westlichen Nārāyaṇa als Icaṅgunārāyaṇa.

⁹⁴ Acharya 1992: 276 identifiziert Buddhasthāna als Svayambhū, einen Caitya nordwestlich von Kathmandu.

⁹⁵ Nach *ibid.* S. 276 handelt es sich bei diesem Heiligtum um Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa am Fuß des Śivapurī-Berges.

⁹⁶ Lévi 1905 I: 390-391.

⁹⁷ Uebach 1970: 26.

⁹⁸ Slusser and Vajrācārya 1973: 90.

ältesten bekannten Manuskripte des *NepM* stammen nach Brinkhaus und Malla aus dem 17. Jahrhundert.⁹⁹ Wann das *NepM* kompiliert wurde, kann nach dem derzeitigen Forschungsstand nicht beantwortet werden. Es kann an dieser Stelle lediglich festgehalten werden, daß spätestens ab dem 17. Jahrhundert an dieser Stelle ein Anantaśayananārāyaṇa verehrt wurde.

3.3.2. Historischer Hintergrund

Da keine Inschrift über die Errichtung des Bālanīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa berichtet, stützt sich die folgende Rekonstruktion auf Angaben in verschiedenen Chroniken.¹⁰⁰

Nach der *GopV* weihte Viṣṇugupta (633-641 n. Chr.) unweit von seinem Palast in westlicher Richtung eine steinerne *catu(r)mūr[t]i* von Viṣṇu ein und ließ an diesem Ort auch Parameśvarapraṇālī errichten, einen Wasserspeier für Parameśvara.¹⁰¹ Das Aufstellen einer Viṣṇu-Statue und der Bau von Wasserspeiern werden auch in den späteren Chroniken erwähnt. Dabei variieren sowohl die Angaben über den Stifter als auch über die Art der Statue. In der *RājBhV* wird die Errichtung der Statue Dharma[gata]deva (ca. 450 n. Chr.) zugeschrieben,¹⁰² in der *RājV*, der Wright-Chronik und in den Hasrat-Chroniken¹⁰³ Vikramāditya.¹⁰⁴ Aus den angenommenen Regierungszeiten dieser Herrscher kann geschlossen werden, daß die in den Chroniken erwähnte(n) Statue(n) irgendwann zwischen 450 - 641 n. Chr. in der Licchavi-Zeit eingeweiht wurde(n).

Laut *GopV*, der ältesten dieser Chroniken, handelt es sich, wie gesagt, um einen *catu(r)mūrt[t]i Bhaṭ(t)āraka*,¹⁰⁵ nach der späten *RājV* um eine *cāra vāhu caturmūrti*,¹⁰⁶ und in der *RājBhV* wird von der Einweihung eines *caturmukha Nārāyaṇas* berichtet.¹⁰⁷

⁹⁹ Brinkhaus 1987: 80 und Malla 1992: 147-148.

¹⁰⁰ Slusser and Vajrācārya 1973: 92, fn. 78 führen an dieser Stelle an, daß ihnen von einem der Priester berichtet wurde, es habe eine Inschrift gegeben, die jedoch im 19. Jahrhundert bei einer Auseinandersetzung zwischen den Priestern zerbrochen sein soll.

¹⁰¹ *GopV*: folio 22a.

¹⁰² *RājBhV* in: *Ancient Nepal*, no. 8, July 1969: 9.

¹⁰³ *RājV* in: *Ancient Nepal*, no. 4, July 1968: 5-6; Wright 1958: 58 und Hasrat 1970: 28.

¹⁰⁴ Vikramāditya, in den Chroniken auch Vikramajit genannt, war König in Ujjain/Indien und fungiert als Namensgeber für die Vikrama Saṃvat-Āra, die im Jahre 57 v. Chr. beginnt. In nepalesischen Legenden wird dieser König oft mit Mānadeva I. identifiziert. Siehe Slusser 1982 I: 26, fn. 52. Basham 1967: 495 hält Vikramāditya für eine fiktive Person, N.R. Pant V.S. 2024: 250-251 hingegen für eine historische Person.

¹⁰⁵ *GopV*: folio 22a.

¹⁰⁶ *RājV* in: *Ancient Nepal*, no. 4, July 1968: 5.

¹⁰⁷ *RājBhV* in: *Ancient Nepal*, no. 8, July 1969: 9.

Eine *caturmūrti* oder *caturvyūha* ist die Verkörperung der vier *vyūhas* oder Emanationen von Viṣṇu, die sich in Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha manifestieren.¹⁰⁸ *Caturmūrti*- oder *caturvyūha*-Darstellungen finden sich vielerorts im Kathmandu-Tal. Der Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa ist jedoch auf einen Schlangenbett liegend dargestellt und läßt sich ikonographisch nicht der Gruppe der *caturmūrti*- oder *caturvyūha*-Darstellungen zuordnen. Slusser und Vajrācārya¹⁰⁹ vermuten, daß der Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa einen inzwischen vergessenen Typus repräsentiert und in den Chroniken an Mangel eines treffenderen Begriffs als *caturmukha* und *caturmūrti* bezeichnet wurde. Die Autoren geben auch zu bedenken, daß es sich um eine unglücklich gewählte Formulierung für die Errichtung von vier Statuen für Viṣṇu handeln könnte. Dieser Gedanke liegt nahe, da in den Chroniken auch über die Errichtung von vier Statuen für Jalaśayana Nārāyaṇa berichtet wird.¹¹⁰

Die in mehreren Sekundärquellen vorgenommene Datierung des Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa ins 17. Jahrhundert beruht auf einer irrtümlichen Annahme, die sich erstmals bei Oldfield findet.¹¹¹ Andere Autoren haben diese Angabe entweder übernommen, oder sie stammt aus einer gemeinsamen, nicht zitierten Quelle. Ebenso ist seit Kirkpatrick die Annahme verbreitet, es handle sich bei Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa um eine Kopie des Himvatnīlakhaṇṭha¹¹² oder Būḍhānīlakaṇṭha.¹¹³ Pal datiert den Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa ebenfalls ins 17. Jahrhundert, gibt jedoch folgendes zu bedenken: „...the Balaju copy [is] less impressive both in size and expression, although the amazing closeness in styles demonstrates once again the difficulty of dating Nepali sculptures with any absoluteness.“¹¹⁴

Slusser und Vajrācārya¹¹⁵ halten es für unwahrscheinlich, daß der zu jener Zeit in Kathmandu regierende Pratāpamalla den Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa aufstellen

¹⁰⁸ Siehe Banerjea 1956: 368-388 und Rao 1971 I: 227-244.

¹⁰⁹ Slusser and Vajrācārya 1973: 115.

¹¹⁰ Hasrat 1970: 28; *RājBhV* in: *Ancient Nepal*, no. 8, July 1969: 19 und *RājV* in: *Ancient Nepal*, no. 4, July 1968: 16.

¹¹¹ Oldfield 1880 II: 339 berichtet, daß der Bala Nil Khent vor ca. 150 Jahren errichtet wurde. Brown 1912: 182 gibt als Alter der Statue ca. 200 Jahre an. Siehe auch Lévi 1905 I: 368, der die Errichtung Pratāpamalla zuschreibt, ebenso Waldschmidt 1969: 25, Abb. 8 und Snellgrove 1961: 112.

¹¹² Kirkpatrick 1811: 141-142 schreibt, daß es sich bei Bālanīlakaṇṭha und bei Būḍhānīlakaṇṭha um Darstellungen von „*Himma-leh Neel-khent*“ handelt. Siehe auch Lévi 1905 I: 368.

¹¹³ Oldfield (siehe oben); Brown 1912: 183 und Landon 1928 I: 227-228.

¹¹⁴ Pal 1985: 79-80. Ein möglicher Grund für Pals Fehldeutung ist, daß sich die Statue zum Zeitpunkt seiner Untersuchung zu großen Teilen unter der Wasseroberfläche befand und er diese Statue nur ungenau studieren konnte.

¹¹⁵ Slusser and Vajrācārya 1973: 89, fn. 66.

ließ, und begründen das damit, daß er in diesem Zusammenhang in keiner der späteren Chroniken genannt wird, obwohl diese über sein Leben und Schaffen sehr umfangreich berichten. Es fehlen ebenfalls Eintragungen in den zu dieser Zeit als Tagebücher verwendeten *Thyāsaphus*. Ich gehe davon aus, daß die Einweihung der Statue durch Pratāpamalla in den Chroniken erwähnt worden wäre, insbesondere, da in ihnen ausführlich über eine von diesem König in seinem Palast aufgestellte Anantaśayananārāyaṇa-Statue berichtet wird. Wie noch ausführlich dargestellt wird (Kapitel 3.3.1.), deutet auch die ikonographische Darstellung des Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa auf die Licchavi-Zeit hin.

3.3.3. Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa und Gosāikuṇḍa

Zwischen Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa und dem Gosāikuṇḍa-See, der sich circa fünfzig Kilometer nördlich vom Kathmandu-Tal befindet, besteht eine Verbindung. Der Gosāikuṇḍa-See wird vom Triśūlī-Fluß gespeist und ist Teil einer Gruppe von vier Seen, von denen er am höchsten liegt. Unter ihm liegen stufenförmig der Bhairavakuṇḍa-See, der Sarasvatīkuṇḍa-See und der Brahmākuṇḍa-See. Der Gosāikuṇḍa-See wird auch Nīlakaṇṭha-See und von den Newars im Kathmandu-Tal Silu genannt. Mit ihm werden neben Rudra (Śiva) auch Viṣṇu, Brahmā und Avalokiteśvara in Verbindung gebracht. Die nähere Untersuchung der Verbindung dieses Sees zu Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa soll Anhaltspunkt zur Identität der Statue und zur Einordnung dieses Gottes in die religiöse Topographie Nepals liefern. Dazu sollen der mythologische Ursprung von Gosāikuṇḍa und die jährliche Pilgerfahrt dorthin, die auch den Besuch des Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇas einschließen kann, ausführlicher dargestellt werden.

Der mythologische Ursprung Gosāikuṇḍas

Die Kapitel 45 und 46 des *Hkh* handeln von der „Quirlung“ des Milchozeans durch die Götter und Asuras, einen in der epischen und purāṇischen Literatur Indiens¹¹⁶ verbreiteten kosmischen Mythos. In seiner im *Hkh* enthaltenen Version spielen sich Teile der Handlung am Gosāikuṇḍa-See ab, die im Folgenden kurz skizziert werden sollen.

¹¹⁶ Siehe auch *Mbh* I.16ff und *ViPur* I.9.

Um an den Unsterblichkeitstrank (Skt. *amṛta*) zu gelangen, beschlossen die Götter einst, mit Unterstützung der Asuras, den Milchozean zu quirlen. Dazu benutzten sie den Berg Mandara als Quirl, um den die Schlange Vāsuki als Zugseil geschlungen wurde. Auf einer Seite zogen die Götter und auf der anderen die Asuras. Im Verlauf der „Quirlung“ entstanden aus dem schäumenden Ozean die Göttin Lakṣmī, ein Pferd, der Wunschbaum (Skt. *kalpavṛkṣa*), der Elefant Airāvata, ein Bogen und schließlich der Unsterblichkeitstrank *amṛta*. Zugleich entwich dem Ozean das tödliche Gift Halāhala, auch Kalākuṭa genannt. Die Götter fürchteten sich sehr und riefen Rudra (Śiva) zu Hilfe. Dieser trank das Gift, das seine Kehle blau färbte und ihm so den Namen Nīlakaṇṭha (,der, der eine blaue Kehle hat‘) verlieh. Um sich von dem Gift zu befreien, begab sich Rudra in den Himālaya zu jenem Ort, an dem die Göttin Gaurī einst Buße tat und badete dort. In seinen Händen trug er einen Stab und einen Dreizack. Aus dem Gipfel, in den Rudra den Stab zum ersten Mal hineingestoßen hatte, entsprang der Fluß Vetravatī, auch Vetragaṅgā genannt, nach dem Stab (Skt. *vetra*). Der vom Gift erschöpfte und verwirrte Rudra begab sich danach zum Berg Śūlādri und stieß seinen Dreizack (Skt. *triśūla*) in den Gipfel. Aus den Löchern, die der Dreizack im Gipfel hinterließ, entsprangen drei Quellen, die sich zum Fluß Triśūlīgaṅgā vereinten. Das Wasser der Triśūlīgaṅgā bildete den kristallklaren Nīlakaṇṭha-See, in dessen Mitte sich der erschöpfte Rudra für einhundert Götterjahre zum Schlafen niederlegte. Das Wasser der Triśūlīgaṅgā brachte den Nīlakaṇṭha-See zum Überlaufen und es bildete sich unterhalb von diesem ein zweiter und danach ein dritter See. In der Zeit zwischen den Weltzeitaltern kam die zweite Verkörperung von Mahādeva zum Nīlakaṇṭha-See, um ein Bad zu nehmen, ebenso kamen Bhairava, Viṣṇu und Brahmā. Bhairava legte sich zum Schlafen in den Bhairavaḥṇa und Viṣṇu in den Sarasvatīḥṇa, der nach Viṣṇu auch Viṣṇuḥṇa genannt wird.

Die Pilgerfahrt nach Gosāīkuṇḍa

Jedes Jahr im Monat Śrāvaṇa (Juli-August) begibt sich eine Gruppe von Kānpṭhā-Yogīs aus dem Gorakhnātha-Tempel in Mṛgasthālī, nordöstlich vom Paśupatinātha-Tempel gelegen, zum Gosāīkuṇḍa.¹¹⁷ Bei dieser Pilgerfahrt führen die Kānpṭhā-Yogīs eine kleine Statue ihres Gottes Gorakhnāth mit sich, die einer von ihnen unter seinem Turban

¹¹⁷ Für eine detaillierte Beschreibung der Pilgerfahrt der Kānpṭhā-Yogīs nach Gosāīkuṇḍa siehe Unbescheid 1980: 49-50 und 101-104.

trägt. Vor ihrer Abreise aus Kathmandu suchten die Kānphaṭā-Yogīs früher u.a. Balaju auf, um Bālānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa und in einem nur wenige Meter entfernten Tempel Umā¹¹⁸ zu verehren.¹¹⁹ Nach ihrem Besuch in Balaju begaben sie sich nach Dharmasthali, auch Dharmathari oder Dharamthali genannt, einen Ort circa vier Kilometer nördlich von Balaju. Dort verbrachten sie die letzte Nacht, bevor sie das Kathmandu-Tal verließen und nach Gosāīkuṇḍa gingen.¹²⁰ Seit etwa fünfzehn Jahren fahren die Kānphaṭā-Yogīs mit dem Bus oder Auto in Richtung Gosāīkuṇḍa und suchen nun Balaju auf ihrem Weg nicht mehr auf.¹²¹ Am Vollmondtag im Monat Śrāvaṇa nehmen außer den Kānphaṭā-Yogīs hunderte Pilger im Gosāīkuṇḍa-See ein Bad.

Der See soll mit einem weiteren Heiligtum im Kathmandu-Tal verbunden sein, dem Kumbheśvara-Tempel in Patan. In der Wright-Chronik¹²² wird berichtet, daß König Śrīnivāsamalla von Patan den Sareśvara-Tempel¹²³ (Kumbheśvara-Tempel) auf fünf Stockwerke erhöhen und das Wasserbecken sowie den Brunnen reparieren ließ. In dem Wasserbecken soll einst eine Ente verschwunden sein, die ihr Besitzer später im Gosāīkuṇḍa-See wiederfand. Seit dieser Zeit wird angenommen, daß das Wasserbecken am Kumbheśvara-Tempel vom fernen Gosāīkuṇḍa-See gespeist wird.¹²⁴ Die Chronik berichtet weiter, daß in der Vollmondnacht im Monat Śrāvaṇa das Sareśvaraliṅga in das Wasserbecken gesetzt wird und diejenigen, welche nicht nach Gosāīkuṇḍa pilgern können, in dieser Nacht im Wasserbecken baden und Sareśvara verehren sollen.

Auch zwischen Balaju und Gosāīkuṇḍa soll es eine unterirdische Verbindung geben, in der das Wasser des Sees durch ein verborgenes Kanalsystem nach Balaju fließt.¹²⁵ Einmal jährlich, zu Hluti Punhī, dem Vollmondtag im Monat Caitra, wenn in Balaju die Bālājujātrā begangen wird, soll die Brunnenanlage Bāīsdhārā mit dem heiligen

¹¹⁸ Es handelt sich bei diesem Tempel um ein Heiligtum der Pockengöttin, die bei den Buddhisten als Hārītī *ajimā* und bei den Hindus als Sītālā bekannt ist. Der Tempel beherbergt die Statue einer *ajimā* aus circa dem 2. Jh.n.Chr. Siehe Merz 1996: 343-354.

¹¹⁹ Unbescheid 1980: 49-50.

¹²⁰ Slusser and Vajrācārya 1973: 91.

¹²¹ Diese Information erhielt ich während eines Interviews mit Yogī Narināth vom Goraknāth-Tempel auf dem Mrgasthālī nahe dem Paśupatinātha-Tempel in Deopatan am 19.10.2004. Auch der Kumbheśvara (der früher nach der Rückkehr von Gosāīkuṇḍa aufgesucht wurde) wird heute im Zusammenhang mit der Pilgerfahrt nicht mehr aufgesucht. Einzelne Kānphaṭā-Yogīs suchen Balaju und Kumbheśvara noch auf, unabhängig von der Pilgerfahrt.

¹²² Wright 1958: 149.

¹²³ Das *liṅga*, welches der Kumbheśvara-Tempel beherbergt, ist als Kumbheśvara oder als Sareśvara bekannt.

¹²⁴ Wright 1958: 149.

¹²⁵ Slusser and Vajrācārya 1973: 121.

Wasser des Triśūlī-Flusses verbunden sein.¹²⁶ Zu diesem Anlass kommen schon in der Nacht tausende Menschen, um an den Wasserspeiern ein Bad zu nehmen und anschließend Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa zu verehren.

Im Folgenden möchte ich auf drei Manuskripte und zwei Gemälde, welche die Pilgerfahrt nach Gosāīkuṇḍa thematisieren und aus verschiedenen Jahrhunderten stammen, ausführlicher eingehen. Durch die Beschreibung und Auswertung dieser Quellen soll die Darstellung der verschiedenen Verbindungen zwischen Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa und dem Gosāīkuṇḍa-See weiter vertieft werden. Die Beispiele sollen außerdem illustrieren, daß der Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa nicht als separates, vom Gosāīkuṇḍa losgelöstes Heiligtum verstanden wird.

Die lange Tradition der Pilgerfahrt nach Gosāīkuṇḍa belegt ein Manuskript, welches aus dem Jahr 1447 n. Chr. stammt und von Regmi abgedruckt und übersetzt wurde:¹²⁷

*Samvat 567 Bhādrapada śuddhi 3 Śrī Śrī Jaya Jakṣamalladeva ṭhākurasya Śivaluti (modern site called Silu by the Newars but otherwise known as Gosaiṅsthān) vijyayaya prastāvana yānyā divasa Bhādra pada śukla dvādaśī śravaṇa nakṣatra budhavāra // Harivāsa // thva konhu Śivalutisa sthāna yānāva dānadakṣiṇā yānāva // svachā penhu Śivalutisa vijyānyāva // sa dāna yānyā // thvate dhunakava Kokhavijyānyāao Bhādrapada vadi thva khunhu chandra Śrī Nārāyaṇasake snāna dhunakāva śvalaṅ vijyānyāva Śrī Paśupatisake sthānayānāva thvate sthāna dhunakāva thva konhu rājakula (Royal Palace) vijyāva // yakhala pinlana ma lakkva saṅjabuddha saṅ etc.*¹²⁸

...*Samvat 567 Bhādrapada śuddhi 3, this day Śrī Śrī Jaya Jakṣamalladeva Ṭhākura, set out on a journey to Śivaluti (the ancient Newari name for Gosaiṅkund). On Bhādrapada śukla dvādaśī śravaṇa nakṣatre buddhavāra reached Harivāsa and this day took bath in Śivaluti, gave alms and gifts; after three nights and four days starting from Śivaluti; made a gift of cows; on completing all this he came to Ṭokhā¹²⁹, and arrived at the temple of Śrī Candranārāyaṇa; three days after he had 'darśana of Śrī Paśupatinātha after taking bath and entered the palace'.*

In diesem Manuskript wird nicht erwähnt, ob auch Luṅṭhikeśvara und Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa aufgesucht wurden. Das Hauptaugenmerk liegt hier auf dem Bad im

¹²⁶ Anderson 1971: 273.

¹²⁷ *Ibid.*, S. 438.

¹²⁸ Regmi 1965 I: 433-434. Das Manuskript trägt den Titel *Sumatisiddhānta grahagaṇita* (Kaisher Library Catalogue no. 82).

¹²⁹ Von mir konnte in der Ortschaft Tokha kein Tempel für Śrī Candranārāyaṇa lokalisiert werden. Möglicherweise handelt es sich um einen älteren Tempel, der heute nicht mehr existiert, oder es befand sich ein älterer Tempel an der Stelle, an der im 16. Jahrhundert ein Nārāyaṇa-Tempel im Ortsteil Thalag Lacchiṭol errichtet wurde.

Gosāīkuṇḍa und dem Almosengeben und Verteilen von Gaben sowie auf dem Besuch des Śrī Candranārāyaṇa- und des Paśupatinātha-Tempels nach der Rückkehr ins Kathmandu-Tal. Dieses Manuskript ist das bislang älteste Zeugnis für die Pilgerfahrt nach Gosāīkuṇḍa.

Aus einem *Thyāsaphu* stammt ein Bericht über diese Pilgerfahrt, die im Oktober 1714 n. Chr. von Jayabhāskaramalla¹³⁰ unternommen wurde:¹³¹

*Sam 834 kārṭtika śukla dvitīyā śanaiśvaravāra thvakunhuyā cānhasa Śrī 2
Jayabhāskara malla juju, siruthi bijyāyāta pasthāna yāt parameśvara
hitisa thvayāna svanhurio cothāka kunhu dharmmātharisa vijyāta // kārṭtika
kṛṣṇayā navamī kunhu ryāhā vijyāta //*

In Saṃvat 834, am zweiten Tag des zunehmenden Mondes im Monat Kārṭtika, an einem Samstag, in der Nacht, reiste König Śrī Śrī Jayabhāskaramalla nach Siruthi. Von der Parameśvara-Brunnenanlage begab er sich nach drei Tagen, am Tag von *Cothāka* (dem vierten Tag des abnehmenden Mondes im Monat Bhādra), nach Dharmmāthari. Am neunten Tag des abnehmenden Mondes im Monat Kārṭtika kehrte er zurück.

Die Angaben in diesem Eintrag beziehen sich auf Orte, die vor dem Verlassen des Kathmandu-Tales nach Gosāīkuṇḍa aufgesucht wurden. Für Gosāīkuṇḍa wird der Nevārī-Name Siruthi verwendet, eine Variante von Siluthi.¹³²

Eine Beschreibung von Gosāīkuṇḍa und Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa findet sich auch in einem Abschnitt über Nepal eines tibetischen Manuskripts aus dem 19. Jahrhundert, das von der Geographie der Erde handelt, dem „Dzam-gling-rgyas-bshad“.¹³³ Diesem Manuskript zufolge befindet sich in „Gau-sān-sthān“ ein Wasserbecken, das wie ein See aussieht und in welchem sich eine menschenähnliche Figur aus Stein von graublauer Farbe, deren Gesicht von einem safranfarbenen Schal verdeckt ist, befindet. Diese Figur scheint auf dem Rücken zu liegen, (beschützt) von neun Kobraköpfen.¹³⁴ MacDonald weist darauf hin, daß diese Beschreibung eher auf den Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa zutrifft. Die Beschreibung fährt fort: „The heretics in India think it is Śiva (Dbañ phyug), and worship it frequently. But although it is famous

¹³⁰ Jayabhāskaramalla regierte von 1700-1722 n. Chr. in Kathmandu und von 1717-1722 auch in Patan.

¹³¹ G. Vajrācārya V.S. 2023: 35.

¹³² Eine Ableitung von Śivahluti (Śivas Brunnen, hier eventuell „Quelle“).

¹³³ Turell V. Wylie veröffentlichte 1962 den Text der tibetischen Sektion des Manuskripts und eine englische Übersetzung dieser in *The Geography of Tibet according to the 'Dzam-gling-rgyas-bshad'*. Der Auszug aus der Sektion über Nepal, der von Gosāīkuṇḍa handelt, ist bei MacDonald 1975: 300-301, nach einer Vorlage der englischen Übersetzung von Turell V. Wylie, abgedruckt.

¹³⁴ MacDonald 1975: 306.

throughout all India, many Buddhists in India and Nepal do not worship it.“¹³⁵ Es folgt die Beschreibung der „Quirlung“ des Milchozeans durch die Götter und das Verschlucken des Giftes durch Śiva, der sich daraufhin in einem kalten Fluss in den eisigen Bergen niederlegt. An dieser Stelle im Manuskript wird ausdrücklich verneint, daß es sich bei dem schlafenden Gott um Śiva handle:¹³⁶

The gods put his recumbent body in this place, say the Hindus. Now, despite its ordinary external appearance, which is natural, it is in fact an image of Arya-Avalokiteṣvara (Phags-pa Thugs-rje Čhen-po). If anyone wants to know why this is so, it is because, although many heretics worship Śiva, the custom of erecting images of him is not very widespread. Moreover, Mahākāruṇika (Thugs-rje Čhen-po) has many of the characteristics of Śiva (Phyugs-bdag), and texts like the Kāraṇḍa-vyūha Sūtra claim that he is a manifestation of Avalokiteṣvara (Phags-pa). Again, if someone asks why this figure is famous among the Hindus as Śiva, it is because it already existed in the world long ago, before the Buddha came into the world. Since, in those days, no one in the world was reputed to be more powerful than Śiva (Phyugs-bdag), the figure became famous in Hindu terms. While taking these arguments into consideration, one should not take the figure to be that of a Hindu god.

Der Text des Manuskriptes macht sehr deutlich, daß sowohl Hindus als auch Buddhisten Anspruch auf dieses Heiligtum erheben. Das Manuskript fährt mit der Beschreibung der Errichtung des Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa fort, der hier Bha-lak-ni-la Kantha genannt wird und sich nahe dem Svayambhū-Caitya befindet. Ein nepalesischer König soll sich einst nach Gosāikuṇḍa begeben haben, um Avalokiteśvara zu sehen. Der König, von seinen Sünden verblendet, konnte Avalokiteśvara auch bei mehrmaligen Aufsuchen des Sees nicht sehen. Daraufhin gab er seinen Ministern die Anweisung:¹³⁷

‘Call some craftsmen and order them to make a figure similar to the one at Gau-sān-sthān, whatever it is like, in another place.’ When the ministers raised a statue in a place near Nya-koṭa¹³⁸, even though the king went there on several occasions to find it, he saw nothing at all. When it was raised at Bha-lak-nī-la Kantha, very near Kathmandu, the first time the king visited it, he saw it...

Diese Beschreibung ist die einzige mir bekannte Quelle, in der so ausführlich beschrieben ist, daß es sich bei Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa um eine Kopie von Gosāikuṇḍa-Nīlakaṇṭha handelt. Der Autor des Manuskriptes gibt an, er habe diese

¹³⁵ MacDonald 1975: 300.

¹³⁶ *Ibid.*, S. 300-301.

¹³⁷ *Ibid.*, S. 301.

¹³⁸ Laut dem Manuskript nahe Gosāikuṇḍa gelegen.

Informationen von den Gosāi¹³⁹ gehört. Auch Oldfield erwähnt einen Felsbrocken in der Mitte des Sees, der vom Ufer aus im klaren Wasser zu sehen sei und von denen, die Śiva verehren, als Mahādeva angesehen werde.¹⁴⁰ Die Unbestimmtheit in der Zuschreibung dieser Figur – Śiva oder Ārya Avalokiteśvara – macht diese für viele zum Ziel einer Pilgerfahrt. In der Religionsgeschichte von Nepal tendieren männliche Gottheiten dazu, in dem buddhistischen Gott Lokeśvara aufzugehen.¹⁴¹ Pal betont, daß Avalokiteśvaras Ikonographie stark von der Śivas beeinflusst worden ist.¹⁴²

Neben schriftlichen Berichten existieren auch Gemälde (Nep.: *pauvā*, Nev.: *vilampu*), auf denen die Pilgerfahrt nach Gosāikuṇḍa dargestellt wurde. Ein *pauvā*, welches auf eine lange Stoffbahn gemalt ist und die Geschichte des Iṭumbāhās, ein buddhistischen Kloster in Kathmandu, illustriert, wird ausführlich bei Slusser und Vajrācārya besprochen.¹⁴³ Es wird im Iṭumbāhā aufbewahrt und jedes Jahr für einige Tage für die Öffentlichkeit im Kloster ausgehängt. Die beiden Autoren datieren dieses *pauvā* ins 14. Jahrhundert, wobei es über die Jahrhunderte mehrere Male ausgebessert wurde und in seiner heutigen Gestalt eine Überarbeitung aus dem 17. Jahrhundert ist. Auf diesem *pauvā* ist auch die Pilgerfahrt nach Gosāikuṇḍa dargestellt. Auf der Wasseroberfläche des Gosāikuṇḍas sind zwei Götter abgebildet, die von Slusser und Vajrācārya wie folgt beschrieben werden:¹⁴⁴

One is seated in yogic posture, an ascetic with matted locks piled into the *jaṭāmukuta*, the other lies on the water, the ankles crossed and the four arms arranged as a Jalaśayana Nārāyaṇa. That both are meant to be Śiva is evident by their color, white as prescribed for him, his third eye, a *tripuṇḍra* sect mark, and his symbols, the *damaru* and *triśūla*, both of which are also common yogi's adoptive emblems ... The *jalaśayana* image seems to hold the rosary in his left hand and what can only be identified as a *vajra*, the thunderbolt of Indra, the Adamantine Diamond of the Buddhists, in the right. The *yogāsana* image also appears to hold a *vajra* between thumb and forefinger before the right breast, and, steadied by the left hand, a *kumbha*, or more likely *bhikṣāpatra*, the mendicant's begging bowl, in his lap.

¹³⁹ Ghurye 1964: 70-71: „Samnyāsins are sometimes called Gosāi. The word Gosāi ... meaning as it does, one who has control over his senses. But in popular parlance, more often than not, it is used in a derogatory sense, and has come to be commonly applied to Jogis or Nāthapanthi Sādhus, and only one or two orders of Samnyāsins, which recruit non-Brahmins.“

¹⁴⁰ Oldfield 1880 I: 31-32.

¹⁴¹ Mitra 1971: 254.

¹⁴² Pal 1974 II: 35.

¹⁴³ Slusser and Vajrācārya 1973: 120-121, Fig. 16.

¹⁴⁴ *Ibid.*, S. 120-121.

Besonders interessant ist die Darstellung des Jalaśayananārāyaṇas, der Rosenkranz und Bettelschale in seinen Händen hält, was, wie noch weiter unten beschrieben wird, an die Ikonographie des Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa erinnert. Die Darstellung des *vajra* (Skt. ‚Donnerkeil‘) sehen die beiden Autoren als Folge einer fehlerhaften Restauration an und vermuten, daß der Jalaśayananārāyaṇa hier ursprünglich ein kleines Gefäß, aus einem ausgehöhlten Flaschenkürbis gefertigt (Skt.: *tumbī*), anstelle des *vajra* trug. Die Autoren sehen die Darstellung des Gosāīkuṇḍa als *tīrtha*, das sich Śīva und Viṣṇu in einem buddhistischen Gemälde teilen, als Zeugnis für die universelle Natur dieses *tīrthas* an. Ich schließe mich der Ansicht von Slusser und Vajrācārya an, daß es sich dem *vajra* in der Hand von Jalaśayananārāyaṇa durchaus um einen Fehler bei der Restaurierung handeln könnte. Allerdings besteht auch die Möglichkeit, daß der *vajra* bewußt dargestellt wurde, um die im *Svayambhūpurāṇa* beschriebene Identifikation von Nārāyaṇa mit Lokeśvara¹⁴⁵ zu betonen und den buddhistischen Anspruch auf Gosāīkuṇḍa zu unterstreichen.

Ein weiteres Gemälde, welches die Pilgerfahrt nach Gosāīkuṇḍa abbildet und aus dem 17. Jahrhundert stammt, befindet sich im Philadelphia Museum of Art und wurde ausführlich von Vegati beschrieben.¹⁴⁶ In diesem Gemälde ist Śīva im Gosāīkuṇḍa-See dargestellt und in dem darunterliegenden See der Gott Brahmā.¹⁴⁷

Wie diese Beispiele verdeutlichen, wird der Gosāīkuṇḍa-Nīlakaṇṭha sowohl von Buddhisten als auch von Hindus im Rahmen der Pilgerfahrt aufgesucht und verehrt. Die Pilger kommen aus verschiedenen Regionen Nepals, Indiens und Tibets, was für die überregionale Bedeutung des Heiligtums spricht.

Die Verbindung zwischen Balaju und Gosāīkuṇḍa spiegelt sich in folgenden Vorstellungen wider: Einerseits kann Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa, wie auch Kumbheśvara, im Verlauf der Pilgerfahrt aufgesucht werden. Beide Heiligtümer sollen durch ein geheimes unterirdisches Kanalsystem mit Gosāīkuṇḍa verbunden sein, durch welches die sakrale Potenz von Gosāīkuṇḍa auf sie ausgedehnt wird. Andererseits wird Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa in verschiedenen Quellen auch als eine Kopie des im Gosāīkuṇḍa ruhenden Gottes angesehen und kann als Substitut für letzteren aufgesucht

¹⁴⁵ Mitra 1971: 254.

¹⁴⁶ Vegati 2004: 116-125.

¹⁴⁷ Die mir zugängliche Reproduktion des Gemäldes im oben genannten Aufsatz von Vegati ist zu undeutlich, um die Ikonographie von Śīva im Detail zu erkennen. Er scheint jedoch mit übereinander gekreuzten Beinen liegend dargestellt zu sein.

werden. Seit wann diese beiden Modelle, die sich durchaus überlagern können, bestehen, läßt sich anhand der Quellen nicht feststellen. Im oben zitierten Manuskript aus dem Jahr 1447 n. Chr. werden weder *Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa* noch *Kumbheśvara* erwähnt. Erst in dem Manuskript von 1714 n. Chr. wird der *Parameśvara*-Wasserspeier von König *Jayabhāskaramalla* im Verlauf der Pilgerfahrt aufgesucht. Da er sich dort drei Tage lang aufgehalten haben soll, wäre es ihm zeitlich möglich gewesen, dort auch den *Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa* zu verehren.

3.3.4. Ikonographie

Der *Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa* ruht ausgestreckt, mit übereinandergeschlagenen Beinen auf der neunköpfigen Schlange *Śeṣa/Ananta* in einem mit Wasser gefüllten Becken. Auf dem Kopf trägt er eine Krone mit dem Ruhmesgesicht (Skt. *kīrtimukha*) in der Mitte.

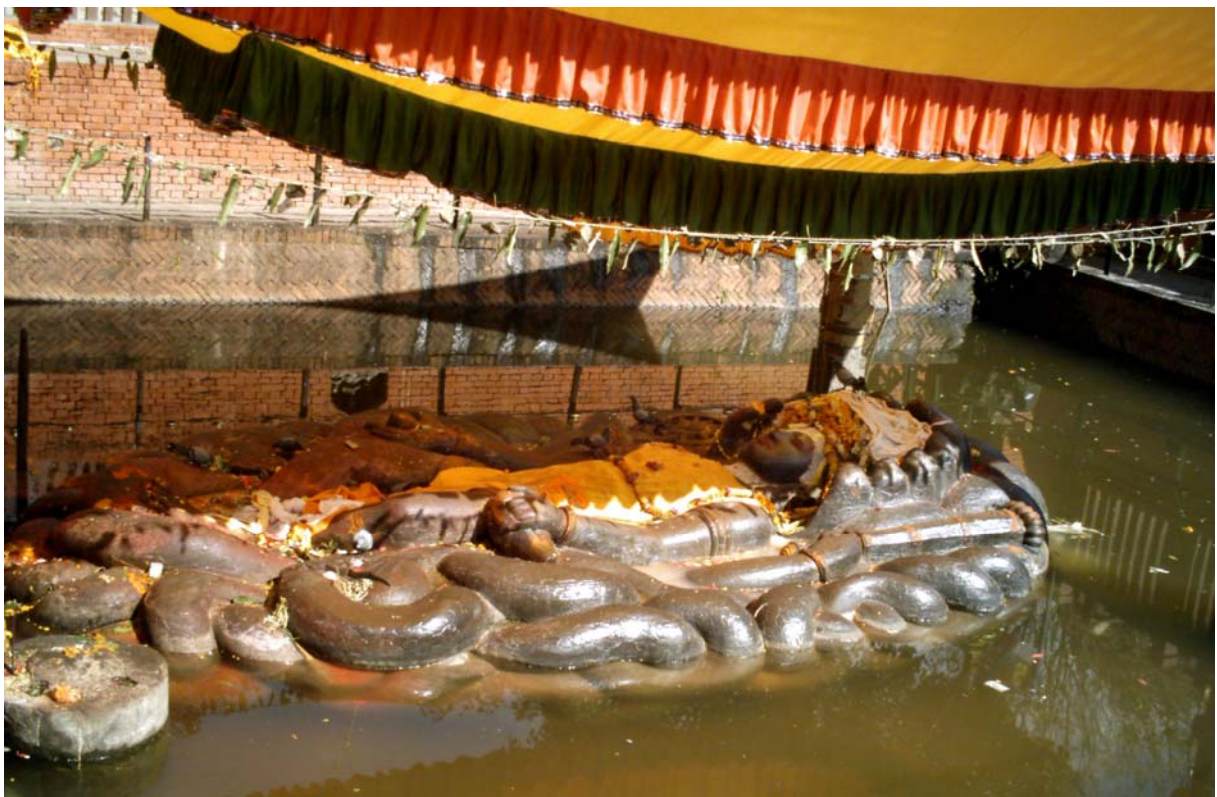


Abb. 26: Die *Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa*-Statue aus dem 7. Jh. n. Chr. in einem Wasserbecken in Balaju/Kathmandu. Foto: 2004.

Die Schwierigkeit einer ikonographischen Deutung ergibt sich aus den Attributen in den Händen der Statue. In der rechten oberen Hand hält Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa den Gebetskranz (Skt.: *akṣamālā*), in der linken oberen Hand den Wassertopf (Skt.: *kamaṇḍalu*) oder die kleinere nepalesische Version, eine Flasche aus einem ausgehöhlten Flaschenkürbis (Nep. *tumbī*), in der rechten unteren Hand einen kleinen eiförmigen Gegenstand und in der linken unteren Hand das Muschelhorn (Skt.: *śaṅkha*). Zur Deutung dieser ungewöhnlichen Komposition vergleichen Slusser und Vajrācārya die Statue mit weiteren im Kathmandu-Tal befindlichen Statuen.¹⁴⁸ Dabei führen sie als Beispiele für die gemeinsame Darstellung von *akṣamālā* und *tumbī* eine Brahmā-Darstellung auf einem kleinen Relief an, das sich in Mṛgasthalī/Deopatan befindet, eine Brahmā-Statue aus dem Ort Chapagaon, welche die Autoren ins 5. Jahrhundert datieren, eine Śiva-Statue neben dem Kumbheśvara-Tempel in Patan sowie die Darstellung einer auf einem Schlangenbett liegenden Figur im unteren Teil eines Viśvarūpa-Reliefs am Cāṅgunārāyaṇa-Tempel, welche von verschiedenen Autoren als Jalaśayana Viṣṇu¹⁴⁹, Ananta¹⁵⁰ oder Balarāma¹⁵¹ identifiziert wurde. Slusser und Vajrācārya schreiben:¹⁵²

The inclusion of the *tumbī* in this particular composition, therefore, either serves a particular symbolic purpose, as it unquestionably does in the Bālanīlakaṇṭha image, or perhaps more likely, the Cāṅgu sculptor inspired by an earlier model, merely preferred the exotic flask in lieu of the prescribed conch ... In the instance of the Bālanīlakaṇṭha image, however, the *tumbī* was by no means a random inclusion but symbolized the underlying ideology of this remarkable image.

Die Autoren folgern weiter, daß die Darstellung von *akṣamālā* und *tumbī* die asketische Seite von Viṣṇu betone und führen als Beispiel für eine weitere Statue einen Yogāsana-Viṣṇu an, der sich in einem Schrein nahe Sundhārā/Deopatan befindet. Dieser ist nach Art der Yogīs sitzend, mit untergeschlagenen Beinen, dargestellt und hält unter anderem einen Wasserkessel (Skt. *kalaśa*, *kumbha*). Für den Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa schlußfolgern die Autoren:¹⁵³

The Bālanīlakaṇṭha image, despite its syncretic overtones and Śaiva coloring, is then perhaps more correctly to be interpreted as Viṣṇu Yogaśayana. In general ornamentation and in two of the symbols, lotus and conch, the image is certainly Viṣṇu, and the snake couch is also exclusively his. By adding to the latter the paired yogic symbols *par excellence*, the

¹⁴⁸ Slusser and Vajrācārya 1973: 117-118.

¹⁴⁹ P.R. Sharma: 1963/1964: 28-30.

¹⁵⁰ Pal 1970: 52.

¹⁵¹ Waldschmidt 1969: 22.

¹⁵² Slusser and Vajrācārya 1973: 118.

¹⁵³ *Ibid.*, S. 118-119.

mendicant's gourd flask and the *rudrākṣa*-seed rosary, his yogic nature is affirmed. The rosary, symbolic of the never-ending cycle of Eternity, is equally with the gourd flask, *tumbī* or *kamaṇḍalu*, the inevitable companion of the yogi.

Eine andere Deutung wird von Gail vorgeschlagen, der sich gegen die von Slusser und Vajrācārya unternommene Interpretation ausspricht:¹⁵⁴

Auch hier vermag ich aus historischer Sicht weder einen ‚Harihara‘-Charakter noch ‚Śaiva coloring‘ zu erkennen, eher schon eine brahmāitische Komponente Viṣṇus. Gebetskranz und Wasserflasche sind genuine priesterliche Attribute Brahmās, der *kamaṇḍalu* ist auch bei früheren Viṣṇus nicht ungewöhnlich. Eine *Brahmāisierung* Viṣṇus paßt aber gerade wieder zum Jalaśayana-Thema, da Viṣṇu in dieser Gestalt als Schöpfergott auftritt, als uranfänglicher Prajāpati, aus dessen Nabel der (ehemals autonome) Prajāpati-Brahmā allererst geboren wird.¹⁵⁵

Den rundlichen Gegenstand in der rechten unteren Hand des Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇas, von Slusser und Vajrācārya (siehe oben) als Lotus gedeutet, identifiziert Gail als (wunscherfüllendes) Juwel (Skt. (*cintā-*)*maṇi*). Nach Gail gibt es im Kathmandu-Tal zahlreiche spätere Darstellungen von Viṣṇu, die zwischen Daumen und Zeigefinger der unteren rechten Hand einen kleinen eiförmigen Gegenstand halten; als Beispiele nennt er die Nārāyaṇa-Statue, die in einem kleinen Tempel in Svatha/Patan steht sowie die Tulānārāyaṇa-Statue in Panauti. Er führt weiter aus, daß das (*cintā-*)*maṇi* in den Händen anderer männlicher und auch weiblicher Gottheiten, sowohl hinduistischer als auch buddhistischer, in Nepal, anders als in Indien, belegt sei. Daraus folgert Gail: „...daß es sich in Nepal um eine Beeinflussung der hinduistischen durch die buddhistische Emblemik handelt.“¹⁵⁶ Diese Interpretation erscheint mir überzeugend. Der in indischen Darstellungen des Anantaśayananārāyaṇa-Themas abgebildete Lotus mit dem Gott Brahmā, der aus Viṣṇus Nabel herauswächst, fehlt bei den Statuen aus Nepal. Möglicherweise wurden bei der Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa-Statue aus diesem Grund Gebetskranz und Wasserkessel, Attribute von Brahmā, abgebildet.

Pal konnte die Attribute, welche Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa in den Händen hält, nicht genau erkennen, da der Wasserstand zum Zeitpunkt seiner Untersuchung höher war, und sich die Hände der Statue unter Wasser befanden.¹⁵⁷ Er identifiziert den Gebetskranz und vermutet anstelle der Keule eine Kürbisflasche. Über

¹⁵⁴ Gail 1984: 69.

¹⁵⁵ *Ibid.*, S. 69.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Pal 1970: 79-80.

die Attribute in den beiden unteren Händen schreibt er, daß sie mit den Attributen von Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa übereinstimmen, die er als Muschelhorn und Lotussamen identifiziert.¹⁵⁸ Pal geht davon aus, daß der Darstellung von Gebetskranz und Kürbisflasche eine tiefere Bedeutung zukommt und nicht auf künstlerischer Freiheit beruht. Er schreibt: „In his Jalaśayana form Viṣṇu is said to be in *yoganidrā* and perhaps the rosary and the vase have been included to emphasize his character as *yogī*.“¹⁵⁹.

In einem Vergleich der Statuen von Bālanīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa und Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa kommen Slusser und Vajrācārya zu dem Schluß, daß die Statue von Bālanīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa den letzteren an künstlerischer Fertigkeit und an Ästhetik übertreffe.¹⁶⁰ Daraus leiten die Autoren ab, daß es sich bei Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa um eine Kopie von Bālanīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa handle. Beide Statuen sollen zwischen 633-643 n. Chr. während der *de facto* Regentschaft von Viṣṇugupta am Licchavi-Hof entstanden sein. Als Grund für die Errichtung des Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa vermuten sie, daß die Statue des Bālanīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇas Viṣṇuguptas Vorstellungen nicht entsprochen habe:¹⁶¹ „Perhaps he wished an equally distinctive image of Viṣṇu alone-neither in his yogic aspect, nor symbolic of a *tīrtha*, now combined with Śiva.“

3.3.5. Priester

Die am Bālanīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa tätigen Priester sind Karmācāryas aus Nyokā, in der Nähe des Naradevī-Tempels in der Innenstadt von Kathmandu. Nach eigenen Angaben sind die männlichen Mitglieder dieser Familie seit dem 17. Jahrhundert Priester am Bālanīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa.¹⁶² Zu dieser Zeit soll durch eine Dürre das Wasser in den Brunnen und Wasserbecken in Balaju versiegt sein. Einer ihrer Vorfahren, ein gewisser Nānak Siṅgācārya, habe durch Buße und tantrisches Wissen eine Quelle in Balaju gefunden. Aus diesem Grund soll er am Bālanīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa als

¹⁵⁸ Zur Ikonographie von Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa siehe auch oben Kapitel 3.2., S. 126-133.

¹⁵⁹ Pal 1985: 80.

¹⁶⁰ Slusser and Vajrācārya 1973: 124-125.

¹⁶¹ *Ibid.*, S. 124.

¹⁶² Die folgenden Angaben stammen aus einem Interview vom 04.06.2005 mit Vijaya Karmācārya, dem derzeitigen Priester am Bālanīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa, und Viṣṇu Karmācārya, dem Bruder seines Vaters.

Priester eingesetzt worden sein. Die Familie gehört zu den Śākta-Verehrern, deren *kuladevatā* Bhāgavatī und deren *iṣṭadevatā* Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa ist.

Die Priester verehren Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa während der morgendlichen *pūjā* als Nārāyaṇa. Nur einmal jährlich, zu Hluti-Punhī, führen sie ein *homa*, ein Guß- und Feueropfer, durch und rufen Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa als Harihara an. Sie malen der Statue während der morgendlichen *pūjā* sowohl das Stirnzeichen der Śrī Vaiṣṇavas als auch links und rechts davon die drei horizontalen Streifen des *tripuṇḍraka*, ein von den Śivaiten verwendetes Zeichen, auf die Stirn. Dazu schreibt Pal:¹⁶³

In his Jalaśayana form Viṣṇu is said to be in *yoganidrā* and perhaps the rosary and the vase have been included to emphasize his character as yogī. At the same time, it is curious that his forehead is marked with the *tripuṇḍraka* symbol, three horizontale stripes, associated commonly with the Śaiva sect. This is probably because the image is now under worship by Śaiva Brahmins, or, possible, the image itself with the two unusual attributes, reflects a syncretic intention, which had become a commonplace in the country by the seventeenth century.

3.3.6. Resümee

Abschließend läßt sich feststellen, daß auch diesem Heiligtum keine eindeutige Identität zugeschrieben werden kann. Der heutigen Verehrung Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇas als Harihara liegt nach meiner Ansicht die Verbindung mit der im Gosāīkuṇḍa-See verehrten Gottheit zugrunde. Das könnte eine spätere Entwicklung sein, da die Statue aus der Licchavi-Zeit stammt und es nicht bekannt ist, seit wann a) Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa auf dem Weg von Kathmandu nach Gosāīkuṇḍa aufgesucht wird und b) diese Statue als Substitut der Gottheit von ebendiesem See verehrt wird bzw. über einen verborgenen Wasserkanal mit diesem See als verbunden betrachtet wird. Die Priester geben an, daß ihre Vorfahren seit der Übernahme des Heiligtums sowohl das Sektenzeichen der Śrī Vaiṣṇavas als auch das śivaitische *tripuṇḍraka*-Zeichen auf die Stirn der Statue malen, also scheinen hier spätestens ab dem 17. Jahrhundert synkretistische Tendenzen vorzuliegen. Ich vermute, daß die zumindest zeitweilige Verehrung des Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇas als Harihara durch das Aufsuchen des Heiligtums im Verlauf der Pilgerfahrt initiiert oder verstärkt wurde. Es ist

¹⁶³ Pal 1970: 80.

anzunehmen, daß das Gemälde, welches jährlich im Iṭumbāhā in Kathmandu einige Tage lang für die Öffentlichkeit ausgehängt wird und Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa als eine Station der Pilgerfahrt zeigt, nicht das einzige seiner Art war. Das Wissen um die Verbindung von Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa und Gosāīkuṇḍa kann demnach ab dem 14. Jahrhundert, in welches das Gemälde aus dem Iṭumbāhā datiert ist, der Bevölkerung zugänglich gewesen sein. Bis vor etwa zwanzig Jahren befand sich in unmittelbarer Nähe des Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇas eine Statue von Harihara, die von Bangdel ins 9. Jahrhundert datiert wird.¹⁶⁴ Möglicherweise ist diese Harihara-Statue ein Hinweis darauf, daß das Konzept einer Verbindung zwischen dem Standort Balaju und Gosāīkuṇḍa bis ins 9. Jahrhundert zurückreicht.

¹⁶⁴ Bangdel 1982: Pl. 149 sowie *ibid.* 1989: 284, Pl. 195 und 196.

3.4. Der Jalaśayananārāyaṇa im Hanumān Dhokā-Königspalast

Eine weitere Statue eines Jalaśayananārāyaṇas befindet sich im Hanumān Dhokā-Königspalast. Weil der Teil des Palastes, in dem sich die Statue befindet, für die Öffentlichkeit nicht zugänglich ist, kann an dieser Stelle nur auf bereits veröffentlichtes Material zurückgriffen werden.

König Pratāpamalla von Kathmandu ließ während seiner Regierungszeit (1641-1674 n. Chr.) den Hanumān Dhoka- Königspalast umbauen und erweitern¹⁶⁵. Im östlichen Teil des Palastes ließ er einen Garten anlegen, der unter dem Namen Bhaṇḍārakhāla bekannt ist und dort ein großes Wasserbecken ausheben. In den Chroniken wird berichtet, daß Pratāpamalla in der Mitte dieses Wasserbeckens einen Jalaśayananārāyaṇa aufstellen lassen wollte.¹⁶⁶ Er konsultierte den Gott Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa, der ihn anwies, keine neue Statue anfertigen zu lassen, sondern eine bereits existierende im Bhaṇḍārakhāla aufzustellen. Pratāpamalla folgte dieser Anweisung und installierte die Statue eines Jalaśayananārāyaṇas, die zuvor in einem Wasserbecken nahe dem Stadtteil Jñāneśvara, heute Gyāneśvara genannt, im östlichen Teil von Kathmandu, gelegen hatte. Um das ausgehobene Wasserbecken zu füllen, plante Pratāpamalla den Bau eines Kanals von dem Wasserbecken, in dem Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa ruht, zum Bhaṇḍārakhāla; dafür erhielt er von Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa die Erlaubnis. Aufgrund von Unebenheiten im Gelände kamen die Grabungsarbeiten bei Rāniban, im Nordwesten von Kathmandu, zum Stillstand. Pratāpamalla legte einen Schwur ab, seinen Palast erst dann wieder zu betreten, wenn das Wasser aus dem Kanal im Wasserbecken in Bhaṇḍārakhāla ankomme. Die Fertigstellung des Kanals dauerte fast ein Jahr und während Navarātri (Dasaī) kam das Wasser schließlich im Wasserbecken an. Pratāpamalla begab sich umgehend dorthin, um den Jalaśayananārāyaṇa zu verehren. In der folgenden Nacht erschien ihm Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa im Traum und drohte, sollte er oder einer seiner Thronfolger jemals zu seiner Verehrung nach Budhanilkantha kommen, würde derjenige sofort sterben. Seit jener Zeit soll kein König mehr in Budhanilkantha auf dem Gelände des Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa-Heiligtums gewesen sein.

¹⁶⁵ Slusser 1982 I: 191ff.

¹⁶⁶ Wright 1958: 129; Hasrat 1970: 75; *BhV* II: 87 und *RājV* in: *Ancient Nepal*, no. 6, January 1969: 2-3.

Ikonographie

Der Kapuzinermönch Father Giuseppe da Rovato¹⁶⁷, der ab 1769 n. Chr. für einige Jahre in Patan lebte, beschrieb diese Statue als erster:¹⁶⁸

At *Cat'hmándú*, on one side of the royal garden, there is a large fountain, in which is one of their idols, called *Náráyan*. This idol is of blue stone, crowned and sleeping on a mattress of the same kind of stone; and the idol and the mattress appear as floating upon the water. This stone machine is very large: I believe it to be eighteen or twenty feet long, and broad in proportion; but well worked, and in good repair.

Slusser und Vajrācārya veröffentlichten eine Abbildung der Statue, erhielten jedoch keine Genehmigung, die Statue zu untersuchen.¹⁶⁹ Aus dem Foto schlossen sie, daß die Statue dem Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇas äußerlich sehr ähnelt und zeitgleich mit dieser gefertigt sei, d.h., ebenfalls aus dem 6.-7. Jahrhundert stammen müsse. Wiesner¹⁷⁰ datiert den Jalaśayananārāyaṇa im Bhaṇḍārakhāla um 600 n. Chr., ebenso J.C. Regmi¹⁷¹, der die Länge der Statue mit zwanzig Fuß (6,096 m) angibt. Mit dieser Länge ist sie nur wenig kürzer als der Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa, der circa 6,5 m mißt.

Die Statue wurde aus einem einzigen Stein gefertigt und stellt einen Jalaśayananārāyaṇa dar, der ausgestreckt auf den Windungen der Ananta- bzw. Śeṣa-Schlange ruht. Der Kopf des Jalaśayananārāyaṇa ist von elf Schlangenköpfen umgeben, zwei weitere Schlangenköpfe erheben sich über dem oberen Ende des Schlangenbettes. Der Jalaśayananārāyaṇa hält in der rechten oberen Hand den Diskus (Skt. *cakra*), in der linken oberen die Keule (Skt. *gadā*), in der rechten unteren einen rundlichen Gegenstand und in der linken unteren Hand das Muschelhorn (Skt. *śaṅkha*). G.Vajrācārya identifiziert den rundlichen Gegenstand in der rechten unteren Hand, der auf den Abbildungen nur schlecht zu erkennen ist, als Lotussamen (Skt. *padmabīja*).¹⁷² Die Statue des Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa trägt ebenfalls in der rechten unteren Hand einen rundlichen Gegenstand. Sollten die beiden Statuen zeitgleich sein, handelt es sich möglicherweise um ein und denselben Gegenstand. Wie bereits im Kapitel 3.2. näher

¹⁶⁷ Father Giuseppe 1801: 241-253.

¹⁶⁸ *Ibid.*, S. 245-246.

¹⁶⁹ Slusser and Vajrācārya 1973: 126 und Fig. 17 sowie Krause (im Druck): Fig. 1.

¹⁷⁰ Wiesner 1976: 64 und Abb. IV.

¹⁷¹ J.C. Regmi 1991: 16-17.

¹⁷² G.Vajrācārya V.S. 2033: 127.

ausgeführt,¹⁷³ hält Gail diesen Gegenstand für die Darstellung der bengalischen Quitte oder Bel-Frucht (Skt. *bilva*) und nicht für einen Lotussamen.¹⁷⁴

Ein erst kürzlich von Krause erschlossenes Manuskript eines *Puṣpacintāmaṇi* läßt die Aufstellung der Statue in einem neuen Licht erscheinen.¹⁷⁵ Dem Kolophon dieses Manuskripts wurden zwei Zeilen hinzugefügt, aus denen hervorgeht, daß der Jalaśayananārāyaṇa im Hanumān Dhokā- Königspalast im Jahre 814 (1743 n. Chr.), am 13. Tag der hellen Mondhälfte im Monat Kārttika eingeweiht wurde:¹⁷⁶

3. *siddham saṃ 864 kārttika śukla, trayodasi, vṛhaspativāla, thva kunhu, baṃḍālakhāla-*
4. *sa coṇa, jalasenadeva, pratiṣṭhādina juro // //*

Hail. The year 864, Kārttika, bright half, the thirteenth, Thursday: on that date was the day of the consecration of the waterlying deity located at Bhaṇḍārakhāla.

Über die Authentizität des Manuskripts besteht kein Zweifel. Das bedeutet, daß die Statue nicht unter Pratāpamalla, sondern in der Regierungszeit von Jayaprakāśamalla aufgestellt wurde. Die Erklärung, die Krause für die Zuschreibung der Statue zu Pratapāmalla in den Chroniken gibt, ist schlüssig: es handelt sich um eine Namensverwechslung. Pratāpamallas Namen wird oft das Präfix Jaya^o vorangesetzt. So kann es leicht zu einer Verwechslung zwischen Jayapratāpamalla und Jayaprakāśamalla kommen.

Es ist bekannt, daß die späten Mallas von Kathmandu, Bhaktapur und Patan in der Ausstattung ihrer Palastvorplätze und in Zahl und Größe ihrer religiösen Stiftungen miteinander konkurrierten. Das Aufstellen einer großen Jalaśayananārāyaṇa-Statue innerhalb des Königspalastes verschaffte Jayaprakāśamalla gegenüber den Königen der beiden anderen Reiche vor allem Prestige, zumal die Könige von Nepal als Manifestationen von Viṣṇu angesehen und verehrt wurden.

¹⁷³ Siehe oben S. 126-129.

¹⁷⁴ Gail 1984: 67-68.

¹⁷⁵ Krause (im Druck): 1-6. Das *Puṣpacintāmaṇi*-Manuskript wurde von NGMPP unter der Nr. G 92/14 verfilmt.

¹⁷⁶ Krause (im Druck): 3.

4. Kṛṣṇa

Dieses Kapitel befaßt sich mit dem Kṛṣṇaismus im Kathmandu-Tal. Im Verhältnis zu anderen Avatāras (Buddha sei hier ausgeklammert) genießt Kṛṣṇa eine breite Verehrung, auch wenn sein Kult gegenüber anderen Göttern, wie verschiedenen Manifestationen von Śiva und Devī oder Gaṇeśa, nur eine untergeordnete Rolle spielt. Seit der Licchavi-Zeit erfuhr die Kṛṣṇa-Verehrung im Kathmandu-Tal ständig Impulse aus Indien, wobei sich einzelne Entwicklungen und Bewegungen oft erst mit erheblicher Verspätung in Nepal bemerkbar machten. Die einzelnen Entwicklungsphasen des Kṛṣṇaismus im Kathmandu-Tal werden vor dem Hintergrund der Entstehung des Kṛṣṇaismus in Indien und den politischen Entwicklungen speziell in Nordindien eingehend behandelt. Dabei wird besonders auf die Blütezeit des Kṛṣṇaismus in der späten Malla-Zeit und den Faktoren, die zu ihrem Auftreten führten, eingegangen werden.

4.1. Die Entstehung des Kṛṣṇaismus in Indien und seine Entwicklung im Kathmandu-Tal

4.1.1. Kṛṣṇaismus in Indien

Aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten bis zum Ende der Kusāṇa-Zeit im 3. Jahrhundert existieren in Indien nur wenige Zeugnisse in Form von Inschriften und Skulpturen.¹ So zeigt z.B. ein Relief aus dem 2. Jahrhundert aus Mathura Vasudeva, der den neugeborenen Kṛṣṇa über den Fluß Yamunā nach Gokula trägt.²

Während der Gupta-Zeit im 4.-6. Jahrhundert erlangte Kṛṣṇa große Popularität unter den Bhāgavatas – besonders im heutigen Uttara Pradesh und anderen Teilen Nordindiens. Das zentrale Objekt ihrer Verehrung war Kṛṣṇa als Sohn von Vasudeva und Devakī, der von seinen Pflegeeltern Nanda und Yaśodā großgezogen wurde. Im 4. Jahrhundert entstanden die Werke *Harivaṃśa* und *Viṣṇupurāṇa*, die beide von Kṛṣṇas Kindheit und Jugend berichten. Zahlreiche Steinreliefs zeigen die bildliche Umsetzung

¹ S.K. Bhattacharya 1996: 10.

² P. Banerjee 1994: Fig. 22.

der einzelnen Episoden aus Kṛṣṇas Leben: Die Mandor-Säulen (aus der Nähe von Jodhpur) aus dem 4./5. Jahrhundert,³ Reliefs am Daśavatāra-Tempel in Deogarh aus dem 5. Jahrhundert, Reliefs am Siṃhanātha-Tempel in Cuttack/Orissa aus dem 7. Jahrhundert⁴ und in Mahābalipuram (Tamil Nadu).⁵ Bādāmi und Paṭṭaḍakal in Karnataka waren im 7. Jahrhundert bedeutende viṣṇuitische Zentren. Die Höhlen von Bādāmi sind mit Reliefs ausgeschmückt, die verschiedene Episoden aus Kṛṣṇas Leben zeigen.⁶ Die Beispiele verdeutlichen, daß Kṛṣṇa etwa ab dem 2. Jh. n. Chr. in Nordindien in der Kunst dargestellt wurde und sich sein Kult in den folgenden Jahrhunderten nach Süden ausbreitete. Das zur Gupta-Zeit in Indien verbreitete Motiv des Kṛṣṇas, der mit der linken Hand den Berg Govardhana hochhebt, ist aus Nepal nicht bekannt.

Während in der Gupta- und Post-Gupta-Zeit der heroische Charakter Kṛṣṇas im Vordergrund stand, nahm mit der Verbreitung des *Bhāgavatapurāṇa*, das vermutlich im 10. oder 11. Jahrhundert entstand, die Verehrung Kṛṣṇas als höchstes Wesen ihren Anfang. Seit dem Erscheinen von Rādhā im *Gītagovinda* im 12. Jahrhundert wurde der Schwerpunkt auf die amouröse Natur Kṛṣṇas gelegt, mit der Ausbreitung der Bhakti-Bewegung veränderte sich die Verehrung Kṛṣṇas als Kuhhirte in die des Liebhabers der Gopīs (Skt. ‚Hirtenmädchen‘). Im Vordergrund der Verehrung stand nun die liebevolle Hingabe zu Kṛṣṇa, wie sie im *Bhāgavatapurāṇa* propagiert wird.

Ab dem 14. Jahrhundert entstehen in Indien zahlreiche Werke zum Thema Rādhā-Kṛṣṇa in den Landessprachen, die zum Teil auch in andere Landessprachen übersetzt wurden. Als erster verfaßte wohl Chaṇḍī Dās zwischen 1380-1420 n. Chr. Hymnen für Rādhā-Kṛṣṇa auf Baṅgālī. Ihm folgten weitere Dichter, wie die südindischen Ālṅvārs, deren Werke neben *Bhāgavatapurāṇa*, Jayadevas *Gītagovinda* und Līlāsukas *Kṛṣṇakarṇāmṛta* hauptsächlich an der Verbreitung des Kṛṣṇaismus in ganz Indien beteiligt waren. Die frühesten illustrierten Manuskripte, ein *Gītagovinda* und zwei Versionen der *Bālagopālastuti*, entstanden circa 1450 n. Chr. in Mathura, wo sich die Kunst der Manuskriptillustration in Indien zuerst entwickelte.⁷

³ P. Banerjee 1994: Fig. 9 und 10.

⁴ *Ibid.*, S. 12.

⁵ *Ibid.* Für Mahābalipuram siehe auch Ch. Schmid 2005: 459-527.

⁶ P. Banerjee 1994: Fig. 11-13.

⁷ Archer 1957: 94.

Im 16. Jahrhundert kam es in Indien zu einer Blüte des Kṛṣṇaismus: Caitanya, Vallabha, Mīrābāī und andere Saints, ebenso Dichter wie Keśavadāsa, Bihārīlāla, Sūradāsa und Rahīm trugen mit ihren Liedern und Gedichten zu seiner Ausbreitung bei.

In Nordindien tat sich dabei besonders der aus Bengalen stammende Mystiker Caitanya (1485-1533 n. Chr.) hervor, der Begründer der Gauḍīya-Saṁpradāya, eine der vier großen Schulen des viṣṇuitischen theologischen Denkens. Unter seinen Anhängern galt er bereits zu Lebzeiten als Inkarnation Kṛṣṇas. Nach seiner Ordination durch einen Mādhva-Saṁnyāsin im Jahre 1509 n. Chr., wanderte er sechs Jahre lang durch verschiedene Gegenden Indiens und ließ sich schließlich bei dem berühmten Jagannātha-Tempel in Purī/Orissa nieder. Die folgenden zwei Jahrzehnte bis zu seinem Tod verbrachte er dort fast durchgehend und verehrte in ekstatischer Verzückung Jagannātha als den höchsten Kṛṣṇa. In seiner leidenschaftlichen Liebe zu Kṛṣṇa glaubte er, diesen Gott überall zu sehen und sein Flötenspiel zu hören. Er erlebte Visionen, Ohnmachtsanfälle und ekstatische Raserei, empfand sich als Kṛṣṇas Gefährtin Rādhā und erlebte ihren Schmerz über die Trennung von Kṛṣṇa. Caitanyas charismatische Persönlichkeit, seine religiöse Begeisterung und seine Fähigkeit zur instrumentalen Begleitung von Rādhā-Kṛṣṇa-Hymnen begeisterte die Menschen.

Caitanya selbst betätigte sich nicht als religiöser Lehrer, er überließ es seinen Schülern, ein theologisches System aus seiner Lehre zu entwickeln. Mathura wurde auf Caitanyas Geheiß hin von seinen Schülern zum Zentrum der Kṛṣṇa-Verehrung erhoben. Die Gründe für den großen Erfolg und die rasche Verbreitung seiner Lehre in dem durch muslimische Herrschaft geprägten Nordindien des 15. Jahrhunderts waren hauptsächlich folgende: Caitanya nahm Anhänger aus den untersten Gesellschaftsschichten auf, ebenso Konvertiten; denn die von ihm und seinen Schülern gepredigte und gelebte Bhakti-Religiosität ist auch einfachen Menschen mit geringer Bildung zugänglich. Das Götterpaar Rādhā-Kṛṣṇa wurde hauptsächlich durch *saṅkīrtana*, von der Gemeinschaft gesungene Lieder, verehrt. Auch galt das *ahiṁsā*-Gebot, d.h. die Nichtverletzung von Lebewesen sowie die Pflicht zum Tempeldienst; dem Hören von Rezitation aus dem *Bhāgavatapurāṇa* kam geringere Bedeutung zu. Durch die von Caitanya gepredigte Gleichheit der Geschlechter war die Lehre besonders für die ansonsten eher

benachteiligten Frauen attraktiv, konnten sie doch sogar führende Stellungen in der Bewegung einnehmen.⁸

Ein weiterer Faktor, der die Ausbreitung des Kṛṣṇaismus begünstigte, war die tolerante Religionspolitik Akbars (1556-1605 n. Chr.), der die Gosvāmīs (mit religiöser Autorität bekleidete Vorsteher) von Mathura respektierte und dort die Errichtung von Kṛṣṇa-Tempeln gestattete. Er war ein Liebhaber der schönen Künste, der besonders Literatur und Malerei förderte. Verschiedene hinduistische Werke, darunter auch das *Rāmāyaṇa* und das *Harivaṃśa*, ließ er ins Persische übersetzen und illustrieren.⁹ Archer schreibt dazu:¹⁰

Following the Mughal court the Rajput and Pahari kings also encouraged artists in their own courts. Thus many schools of art flourished in Rajasthan, the Himalayan region and other parts of India in the 18th and 19th centuries. The paintings produced in these courts show preponderance of the Kṛṣṇa theme.

Im 16. Jahrhundert entwickelte sich Mathura unter dem Einfluss verschiedener viṣṇuitischer Heiliger, wie Rūpa, Sanātana, und anderer Gosvāmīs, zu einem bedeutenden religiösen Zentrum, von dem eine neue Welle der Bhakti-Verehrung ausging und die Vraja-Literatur beeinflusste. Im Zuge dieser Bewegung erhoben sich Orte wie Brindavan, Govardhana und Gokula, die eng mit der Lebensgeschichte Kṛṣṇas verknüpft sind, zu bedeutenden Pilgerzentren. Mit Akbars Billigung wurden an diesen Orten zahlreiche Kṛṣṇa-Tempel gebaut.¹¹

4.1.2. Der Einfluß der ins Kathmandu-Tal eingewanderten Brahmanen

Die kulturelle Entwicklung im Kathmandu-Tal ist untrennbar mit den Einflüssen aus Indien verbunden, ob religiöser, gesellschaftlicher, sozialer, architektonischer oder literarischer Natur. Im Folgenden werde ich auf die Einwanderung von Brahmanen aus Indien nach Nepal eingehen. Besonders die Einwanderungswellen im 16./17. Jahrhundert

⁸ Siehe z.B. Bhandarkar 2001, 82-86; Sen 1922: 52-57; Kennedy 1925: 1-9; Mukherji 1966 und Gonda 1963: 157-161.

⁹ Archer 1957: 98.

¹⁰ *Ibid.*, S. 98.

¹¹ P. Banerjee 1994: 81.

ermöglichten die kulturelle Blütezeit im Kathmandu-Tal dieser Zeit, in der auch der Kṛṣṇaismus dort seinen Höhepunkt hatte.

Bereits in Inschriften aus der Licchavi-Zeit werden Brahmanen als „Anführer“ von Dörfern erwähnt; über die Umstände ihrer Einwanderung und Ansiedlung im Kathmandu-Tal ist jedoch nichts bekannt.¹² Im Mittelalter gab es sporadische Einwanderungen von Brahmanen aus verschiedenen Teilen Indiens, wie durch die Kolophone verschiedener Manuskripte und Inschriften bezeugt ist: So ist das Manuskript einer *Amṛteśvarapūjā* im Jahre N.S. 336 im Monat Jyeṣṭha (1215 n. Chr.) von einem Brahmanen namens Paṇḍitācārya aus Gujarat geschrieben worden.¹³ Ein anderes Manuskript wurde von einem Schreiber N.S. 264 (1143/44 n. Chr.) aus Kaschmir geschrieben.¹⁴ Auch Brahmanen aus Südindien und Bengalen siedelten sich im Kathmandu-Tal an.¹⁵ In der Folgezeit kamen besonders Brahmanen aus Mithilā ins Kathmandu-Tal. Die Gründe hierfür waren teils die gezielte Ansiedlung von Mithilā-Brahmanen durch verschiedene Malla-Könige, teils eine Reaktion auf die Ausbreitung des Islam in Nordindien.

Der Einfluß von Mithilā und Bengalen auf das Kathmandu-Tal

Besonders in Zusammenhang mit den Eroberungszügen der muslimischen Herrscher in Nordindien sind Einwanderungsschübe von Brahmanen aus Mithilā nachweisbar. Im Jahre 1201 n. Chr. stieß die Armee der muslimischen Ghūriden über Delhi ostwärts bis in die Gangesebene vor und drang in Bengalen ein, wo sie die Hauptstadt des Sena-Dynastie plünderte. In der Folgezeit suchten Künstler und Handwerker auch in Nepal Zuflucht. Dazu schreibt Mukherji:¹⁶

At the end of the 12th century A.D., i.e., with the Muslim conquest of Bihar and Bengal, the artistic activity in the true sense of the term came to an end in Bihar and West Bengal comprising the empire of the Pālas and the Senas. But, the Pāla art did not perish altogether; for certain artists and craftsmen from Bengal and Bihar, who took refuge in Nepāl after the Muslim invasion of Eastern India, developed a brilliant tradition therein.

¹² Witzel 1985: 55.

¹³ D.R. Regmi 1965 I: 640 und 685 und Darb. Libr. Cat.: I. 1365.

¹⁴ D.R. Regmi 1965 I: 640.

¹⁵ D.R. Regmi 1966 II: 757-758.

¹⁶ Mukherji 1966: 206.

Slusser bestätigt zwar die engen kulturellen Beziehungen zwischen den Pālas und Nepal vor der Invasion der Muslime in Bengalen, hält den Einfluß des Pāla-Stils auf die Kunst des Kathmandu-Tals jedoch für minimal.¹⁷

Eine weitere Einwanderungswelle wurde ausgelöst, als das Heer von Ghiyās-ud-Dīn Tughlug auf dem Rückweg von seiner Invasion in Bengalen nach Delhi 1324/25 n. Chr. das Königreich Mithilā annectierte und Hara- oder Harisīṃha, der letzte König von Mithilā, 1326 n. Chr. mit seiner Familie Zuflucht am Königshof in Bhaktapur suchte. Er starb jedoch unterwegs. Seine Witwe Devaladevī erreichte mit ihrem Sohn Jagatsīṃha Bhaktapur und wurde im Palast aufgenommen.¹⁸ Nach ihrer Flucht kamen auch viele Höflinge und gelehrte Brahmanen nach Nepal; so sind im Kathmandu-Tal Manuskripte in östlicher Devanāgarī bzw. Maithilī-Schrift aus dieser Zeit in größerer Zahl erhalten.¹⁹ Angehörige verschiedener Kasten, deren Vorfahren ursprünglich aus Mithilā eingewandert sein sollen, leben auch heute noch im Kathmandu-Tal.²⁰

Mithilā war für viele Jahrhunderte ein Zentrum der Sanskrit-Gelehrsamkeit, Philosophie und Literatur; gelehrte Brahmanen wurden von den Königen gefördert.²¹ Besonders während der Oinivāra-Dynastie (1353-1526 n. Chr.), deren Könige Mithilā-Brahmanen waren, wurden viele Gelehrte an den Königshof gerufen, um dort ihre Werke zu verfassen.²² Sie kamen aus ganz Indien nach Mithilā, besonders aus Bengalen. Einer dieser Gelehrten war der berühmte Dichter Vidyāpati, der im 14. Jahrhundert lebte und dessen Eltern Mithilā-Brahmanen gewesen sein sollen. Er war stark von Jayadevas *Gītagovinda* beeinflusst. Seine Rādhā-Kṛṣṇa-Lieder waren in Mithilā, Bengalen und Assam sehr verbreitet. Er war selbst kein Vaiṣṇava, sondern komponierte auch Lieder zu Ehren von Śiva, Gaṅgā, Gaṇeśa und Śakti. Seine Rādhā-Kṛṣṇa-Lieder wurden von Caitanya aufgegriffen und weiter bekannt gemacht. Auch andere Dichter aus Mithilā schrieben über das Rādhā-Kṛṣṇa-Thema und wurden in Nordindien bekannt, unter ihnen Nandīpati, Jayānanda, Ratnapāṇi, Viṣṇupurī, Caturbhuja u.a. Sie alle lebten ungefähr zur

¹⁷ Slusser 1982 I: 46.

¹⁸ Siehe D.R. Regmi 1965 I: 258 und 271-293; Petech 1984: 113-117 und Slusser 1982 I: 54-55.

¹⁹ Witzel 1985: 56.

²⁰ Siehe Allen 1975: 38-39 und 42.

²¹ Mishra 1979: 123-190.

²² M. Jha 1982: 67.

gleichen Zeit oder kurz nach Caitanya.²³ Damals gab es einen regen Austausch zwischen den einzelnen Zentren der Gelehrsamkeit. M. Jha schreibt dazu:²⁴

There was a close connection between Bengal and Mithilā in the Medieval times. (...) There was no dearth of Bengalee scholars in the adjacent states like Mithilā, Moraṅgadeśa and Nepāl. There had been a continuous flow of lyrics (especially the *padāvalī* songs) in these states in both pure Maithili and mixed Brajavuli languages.

Nach dem Tod des letzten Königs der Oinivāra-Dynastie Lakṣmīnātha Deva im Jahre 1526 n. Chr. zerbrach die Stabilität in Mithilā, und die Gelehrten wanderten an andere Königshöfe ab, besonders ins Kathmandu-Tal. Dazu schreibt Mishra:²⁵

After the downfall of the Oinivāra Dynasty, the centre of activity shifted to Nepal where the royal courts had, by force of circumstances come to patronise Maithila intelligentsia.

Gelehrte Brahmanen aus Indien und speziell aus Mithilā genossen gegenüber den lokalen Brahmanen im Kathmandu-Tal eine besonders hohe Reputation. Um 1380 n. Chr. werden von König Jayasthitimalla fünf Brahmanen nach Nepal geholt, auch Brahmanen aus Mithilā sollen unter ihnen gewesen sein.²⁶ Ratnamalla von Kathmandu (1482-1520 n. Chr.) machte Landschenkungen an vier Mithilā-Brahmanen, die ihn mit Truppen aus dem Senā-Königreich Palpa in West-Nepal gegen die Bhoṭiyās unterstützten.²⁷ Auch die späteren Malla-Könige riefen gezielt Brahmanen aus Mithilā an ihre Höfe. So sandte Śivasimhamalla, der von 1578-1619 n. Chr. in Kathmandu regierte, Geschenke an den Herrscher von Mithilā, welches zu diesem Zeitpunkt unter der Oberherrschaft der Muslime stand und von tributpflichtigen Vasallen regiert wurde. Der Herrscher von Mithilā schickte vier Brahmanen zu Śivasimhamallas. Grund für Śivasimhamallas Handeln soll die schlechte Ausbildung seines Familienpriesters gewesen sein, der nicht korrekt Sanskrit sprechen konnte.²⁸ Pratāpamalla von Kathmandu (1641-1674 n. Chr.) holte ebenfalls Brahmanen an seinen Hof. Er hatte vier religiöse Lehrer: den śivaitischen Tantriker Jñānānanda vom Dekkhan, Lambakaraṇa Bhaṭṭa aus Mahārāṣṭra, Narasiṃha Ṭhākur aus Mithilā und einen lokalen buddhistischen Gelehrten namens Jamanā

²³ M. Jha 1982: 143-144 und Mishra 1979: 172-190.

²⁴ M. Jha 1982: 142.

²⁵ Mishra 1979: 190.

²⁶ Wright 1958: 110.

²⁷ *Ibid.*, S. 122; Lévi 1905 II: 182-183 und D.R. Regmi 1966 II: 33-34.

²⁸ Hasrat 1970: 64-65.

Guvāju.²⁹ In der späten Malla-Zeit avancierte Maithilī zur Hofsprache, Gedichte und Dramen wurden auf Maithilī abgefaßt. Slusser bemerkt dazu:³⁰

The impact of Mithilā is not only registered in politics, in religion, and social organization, but also in language and writing. Maithilī is a rich, Sanskrit-derived language whose literary tradition dates from at least the fifteenth century A.D. It soon took its place beside Sanskrit as a prestigious language at the Malla courts, and was favored in the composition of poetry and dramas, often by the rulers themselves. From the seventeenth century, works in Maithilī were particularly popular at the Malla courts.

Kolophone von Manuskripten belegen, daß mehrere Malla-Könige ihre literarischen Werke auf Maithilī abfaßten, wie Jagajjyotirmalla von Bhaktapur (1613-1637), der dazu von einem Gelehrten aus Mithilā angeleitet wurde, welcher auch am Hofe von Kathmandu Dramen verfaßte.³¹ Besonders die Könige Jitāmitramalla (1673-1696 n. Chr.), Bhūpatīndramalla (1696-1722) und Raṇajitamalla (1722-1769) von Bhaktapur taten sich in dieser Beziehung hervor; sie schrieben in einer Mischung aus Sanskrit, Nevārī und Maithilī.³²

Neben den Mithilā-Brahmanen kamen ab Anfang des 14. Jahrhunderts die Pūrbīya-Brahmanen aus Bengalen und ab dem 16. Jahrhundert auch die Kumañ-Brahmanen ins Kathmandu-Tal. Die Besiedlung der Gebirgszüge und Hügel des Kathmandu-Tals durch die Kumañ-Brahmanen geschah im Laufe der ostwärts gerichteten Wanderung der Khaśa, die über den Süden Kaschmirs und das Königreich der Mallas in Westnepal gegen Ende des 16. Jahrhunderts nach Zentral-Nepal einwanderten und heute bis nach Assam siedeln.³³ Beide Brahmanengruppen wurden später unter den Śāhas und Rāṇās besonders gefördert.

Die Religionspolitik der Moghul-Herrscher

Die Ausbreitung des Islam in Indien und die Religionspolitik der Mogul-Herrscher nach Akbar wirkten sich sehr nachteilig auf die Religionen Indiens aus. Der Mogulherrscher Śāh Jajān³⁴ (1628-1658 n. Chr.), dessen Reich sich von Nordindien über den Dekkhan bis an die Grenze zu Südindien erstreckte, soll 1633 n. Chr. durch einen Erlaß verfügt haben,

²⁹ Regmi 1966 II: 69; Wright 1958: 129 und 131 sowie Hasrat 1970: 77.

³⁰ Slusser 1982 I: 68.

³¹ Siehe D.R. Regmi 1966 II: 215.

³² *Ibid.*, S. 406.

³³ Witzel 1985: 49.

³⁴ Nicht zu verwechseln mit der Śāha-Dynastie in Nepal.

alle neu errichteten Tempel und andere nichtislamische Heiligtümer in seinem Reich zu zerstören, und die Reparatur alter sowie die Errichtung neuer zu verhindern.³⁵ Obwohl unter seiner Regierung der islamische Charakter des Reiches nachdrücklich betont wurde, hatten aber viele Hindus weiterhin hohe Posten in Militär und Verwaltung inne.³⁶

Die Religionspolitik seines Nachfolgers Aurangzeb (1658-1707 n. Chr.), eines rigorosen Gegners der Religionsvielfalt in Indien, zeichnete sich durch eine weitere Islamisierung aus. Das äußerte sich unter anderem darin, daß alle nichtislamischen Bräuche am Hof abgeschafft wurden.³⁷ Hindus wurden aller staatlichen Ämter enthoben und zu Gunsten von Muslimen aus den Regierungsbehörden entlassen.³⁸ Angeblich erließ Aurangzeb am 9. April 1669 n. Chr. einen Erlaß, wonach alle nichtislamischen Schulen und Heiligtümer zu zerstören und die Lehre und Religionsfreiheit der Ungläubigen zu unterdrücken seien. Da dieser Erlaß nur in einer persischen Quelle erwähnt wird, hegen allerdings einige Autoren Zweifel an seiner Authentizität.³⁹ Gesichert ist, daß es während Aurangzebs Herrschaft im ganzen Reich zu Zerstörungen von Tempeln und anderen religiösen Einrichtungen kam, teils im Zuge militärischer Operationen, teils auf Veranlassung fanatischer Provinzbeamter. Besonders betroffen waren Benares und Mathura.⁴⁰ In dieser Zeit emigrierten in großer Zahl Hindus und Buddhisten nach Nepal. Dies hat zweifelsfrei dem gerade aufblühenden Kṛṣṇaismus im Kathmandu-Tal zusätzliche Impulse verschafft. Auch in den folgenden Jahrhunderten gab es einen regen kulturellen Austausch zwischen Indien und Nepal, sei es durch Einwanderer nach Nepal, Wanderasketen, Heiraten oder durch Pilgerfahrten nach Indien.

4.1.3. Kṛṣṇa-Verehrung in der Licchavi- und Ṭhakuṛī-Zeit

Kṛṣṇa war ab der frühen Licchavi-Zeit im Kathmandu-Tal bekannt. Verschiedene Inschriften und mehrere Skulpturen belegen, daß sowohl das *Mahābhārata*-Epos als auch das *Harivaṃśa*- und *Viṣṇupurāṇa* im Kathmandu-Tal bekannt waren. So wird Yudhiṣṭhira, der älteste der fünf Pāṇḍava-Brüder und Held aus dem *Mahābhārata*, in

³⁵ Vgl. Lari 1990: 150 und Richards 1993: 122.

³⁶ Vgl. Lari 1990: 146-152 und Richards 1993: 143-148.

³⁷ Siehe Lari 1990: 215.

³⁸ S.R. Sharma 1940: 118 und Lari 1990: 215.

³⁹ Im *Ma'asir-i-Alamgiri* von Mustaid Khan Saqi, nach dem Tod Aurangzebs geschrieben. Vgl. Rizvi 1965: 397 und Faruqi 1977: 117.

⁴⁰ Lari 1990: 221-227; Faruqi 1977: 121-134 und Richards 1993: 175-177.

zwei Licchavi-Inschriften erwähnt: In einer Inschrift aus Thimi aus der Regierungszeit von Śivadeva II. (694-705 n. Chr.)⁴¹ und in einer Inschrift aus Laganṭol/Kathmandu von 695 n. Chr.⁴² In zwei weiteren Inschriften wird Vāsudeva (ein Beinamen Kṛṣṇas) genannt: In der Viṣṇupāduka-Steile von 595 n. Chr. in der Nähe des Ortes Budhanilkantha⁴³ und in einer Inschrift aus Thimi, die aus der Regierungszeit Aṃśuvarmans (605-621 n. Chr.) stammt.⁴⁴ Die Lele-Inschrift von Śivadeva I. aus dem Jahr 604 n. Chr.⁴⁵ zählt neben mehreren *goṣṭhikas* aus verschiedenen Bereichen des sozialen Lebens auch eine Vāsudeva-Brāhmana-*goṣṭhikā* auf, die laut Regmi aus einer Gruppe von Personen bestanden haben könnte, die Kṛṣṇa als Vāsudeva verehrten.⁴⁶

Skulpturen und Reliefs

Das zehnte Kapitel der *Bhagavadgītā*, das den Titel *vibhūtiyoga* trägt, befasst sich mit den Manifestationen (Skt. *vibhūti*). In diesem Kapitel erklärt Kṛṣṇa dem Helden Arjuna, wie er allem Belebten und Unbelebten im Universum immanent ist. Auf Arjunas Wunsch enthüllt ihm Kṛṣṇa seine allumfassende, göttliche Gestalt (Skt. *viśvarūpa*). In einem Steinrelief aus dem 8. Jahrhundert zeigt sich die Vertrautheit der nepalesischen Steinmetze mit diesem Thema. Es befindet sich im Innenhof des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels und belegt, daß die *Bhagavadgītā* zu dieser Zeit im Kathmandu-Tal bekannt war. Das Relief folgt nicht nur der im *Viṣṇudharmottarapurāṇa*⁴⁷ beschriebenen Ikonographie einer Viśvarūpa-Darstellung, sondern zeigt am linken Rand des Reliefs auch den stehenden Arjuna mit Pfeil und Bogen. Die Ikonographie des Reliefs ist mit einem zeitgleichen Werk aus Kanauj/Indien vergleichbar.⁴⁸ Eine weitere Viśvarūpa-Statue aus dem Nepal des 8. Jahrhunderts befindet sich heute im Museum of Fine Arts, Boston, Keith McLeod Fund.⁴⁹

⁴¹ Siehe Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #142 (S. 527-529); D.R. Regmi 1983 I: #135 (S. 136-137); Gnoli 1956: #82 (S. 120) und Lévi 1908 III: #19 (S. 119-137).

⁴² Siehe Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #139 (S. 514-516); D.R. Regmi 1983 I: #132 (S. 132-133) und Gnoli 1956: #77 (S. 107-108).

⁴³ Siehe Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #64 (S. 260-262); D.R. Regmi 1983 I: #49 (S. 47-48) und Gnoli 1956: #27 (S. 35-36).

⁴⁴ Siehe Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #101 (S. 392-393); D.R. Regmi 1983 I: #94 (S. 91); Gnoli 1956: #49 (S. 64) und Lévi 1908 III: #5 (S. 46-47).

⁴⁵ Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #70 (S. 282-284) und D.R. Regmi 1983 I: #65 (S. 66-67).

⁴⁶ D.R. Regmi 1983 III: 113.

⁴⁷ *VDhPur* III.83.11.

⁴⁸ Pal 1970: 54-59, Fig. 21.

⁴⁹ *Ibid.*, S. 61, Fig. 20.

Auf eine ganz andere Art setzten die Künstler in der späten Malla-Zeit dieses Thema um, wie zwei Beispiele zeigen: Ein *kalāpustaka* von circa 1600 n. Chr. zeigt Episoden aus dem *Mahābhārata*, darunter Arjuna, wie er die Viśvarūpa-Gestalt Kṛṣṇas erblickt.⁵⁰ In dieser Darstellung ist der furchterregende Aspekt stark hervorgehoben, was auf Einflüsse der Ikonographie der Götter aus dem Vajrayāna-Pantheon hinweist.⁵¹ Der furchterregende Aspekt ist auch bei einer Holzstatue von Viśvarūpa-Kṛṣṇa aus dem 18. Jahrhundert betont worden.⁵² Pal hält es für unwahrscheinlich, daß die beiden letzten Beispiele in dieser Weise jemals in Texten beschrieben wurden, und bemerkt dazu: „In all probability the artists were left to themselves to give form to this cosmic manifestation.“⁵³

Im Basantapura-Palast von Kathmandu befindet sich im Sundaracok, einem der Innenhöfe, eine Kālīyadamana-Statue, die Kṛṣṇa als Knaben darstellt, wie er den Schlangendämon Kālīya erschlägt. Kālīya, dessen in mächtige Windungen gelegter Unterkörper fast zwei Drittel der Skulptur ausmacht, schaut zu Kṛṣṇa auf, der mit einem Fuß auf der Krone des Dämon und mit dem anderen auf dessen Schulter steht. Über Kālīyas Kopf spreizt sich eine Schlangenhaube, auf den Windungen des Unterkörpers steht seine Frau, die Hände vor der Brust aneinandergelegt, in der Haltung *namaskāramudrā* um Gnade bittend.

Die Wright-Chronik berichtet, daß im 17. Jahrhundert König Pratāpamalla im Sundaracok seines Palastes einen Nārāyaṇa, der auf einer Kālānāga, einer schwarzen Schlange, reitet, aufstellen ließ, die in Sākonhā in Sankasya Nagari gefunden wurde.⁵⁴ Über das Alter dieser circa 2.20 Meter hohen und 1.80 Meter breiten Statue gibt es unterschiedliche Ansichten: Pal datiert sie ins 6. und J.C. Regmi ins 11. Jahrhundert.⁵⁵ Letzterer orientiert sich an einer Inschrift, die zusammen mit der Statue in Sākonhā geborgen wurde und nun ebenfalls im Sundaracok im Basantapura-Palast steht. Da die Inschrift zerbrochen ist, ist das Datum nicht lesbar. G. Vajrācārya datiert sie aufgrund der verwendeten Schriftart ins 10. Jahrhundert.⁵⁶

⁵⁰ Pal 1970: Fig. 65.

⁵¹ *Ibid.*, S. 61.

⁵² *Ibid.*, Fig. 25.

⁵³ *Ibid.*, S. 61.

⁵⁴ Siehe G. Vajrācārya V.S. 2033: 107 sowie Slusser und Vajrācārya 1973: 136. Sākonhā befindet sich in der Nähe des Stadtteils Lajimpāt, nördlich vom Nārāyaṇahiṭī-Palast, im Norden Kathmandus.

⁵⁵ Pal 1970: 88 und J.C. Regmi 1991: 13.

⁵⁶ G. Vajrācārya V.S. 2033: 107-108 und #4 (S. 195-196).

Nach Pal stammt die Kālīyadamana-Statue aus derselben Werkstatt wie der heute als Dhuṃvārāhī verehrte Varāha aus dem 6. Jahrhundert.⁵⁷ Aus dieser frühen Zeit ist in Indien nur eine Kālīyadamana-Statue bekannt, nämlich eine Darstellung aus dem 5. Jahrhundert aus Mathura, deren Fragment sich heute im Lucknow Museum befindet. Hier ist jedoch Kṛṣṇa weitaus größer als Kālīyadamana dargestellt, während bei der nepalesischen Statue das Größenverhältnis umgekehrt ist. Aus dem direkten Vergleich beider Arbeiten leitet Pal ab, daß die Skulptur in Kathmandu von der aus Mathura oder einer ähnlichen Darstellung dieses Themas beeinflusst ist.⁵⁸ Gleichzeitig stellt er die Einzigartigkeit der vollplastisch gearbeiteten nepalesischen Statue heraus: „There is nothing known from India with which this sculpture, carved fully in its round, is comparable.“⁵⁹

In Patan, nahe des Kumbheśvara-Tempels in Gaihrīdhārā, befindet sich eine weitere Darstellung eines Kālīyadamana. Diese Statue wird von Slusser in die Malla-Zeit datiert.⁶⁰ Das Kālīyadamana-Thema wird um 1600 n. Chr. in einem illustrierten Manuskript (*kalāpustaka*) wieder aufgegriffen.⁶¹ Nur einige Jahrzehnte später stifteten Yoganarendramalla von Patan (1684-1705 n. Chr.) und Jitāmitramalla von Bhaktapur (1673-1696 n. Chr.) jeweils eine Kālīyadamana-Statue, was auf eine kurzzeitige Wiederbelebung des Interesses an diesem Thema schließen läßt.⁶² Slusser schreibt dazu: „The subjugation of Kālīya, a theme known as Kālīyadamana, is of uncommon interest in Nepal, and in contrast to other Kṛṣṇa exploits, it has often been rendered in plastic form.“⁶³ Als Grund vermutet Slusser:⁶⁴

It is probable that the Kālīyadamana theme owes its widespread appeal in Nepal to its association with the serpent, a creature of much significance there. Viṣṇu is not only himself the cosmic serpent Ananta/Śeṣa, symbol of life-generating and life-sustaining water, but he is intimately associated with the destruction of evil forces embodied in serpents or other creatures associated with water. For example, besides Kālīya there is Hiraṇyakṣa (Golden Eye), ravisher of Earth in the Varāha avatar; the marine demon conch, Pañcajana, and the *grāha*, a rapacious aquatic monster of the Gajendramokṣa legend.

⁵⁷ Pal 1970: 89.

⁵⁸ *Ibid.*, S. 90.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Slusser 1982 II: Plate 407.

⁶¹ *Ibid.*, Fig. 53.

⁶² Für die von Jitāmitramalla gestiftete Statue siehe Pauḍel und Vajrācārya V.S. 2021a: 15. Für Yoganendramalla gibt Slusser 1982 I: 249 ein unveröffentlichtes *Thyāsaphu* an.

⁶³ Slusser 1982 I: 249.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 249.

Eine Inschrift aus dem Jahre N.S. 296 (1176 n. Chr.), die während der Regierungszeit von Amṛtadeva (1174-1178 n. Chr.) verfaßt wurde und sich im Innenhof des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels auf dem Sockel einer Gaṇeśa-Statue befindet, enthält einen Hinweis auf die Verehrung von Kṛṣṇa.⁶⁵ Sie besagt, daß ein gewisser Śrī Viśākha, seine Mutter Madhukaśrī und andere Personen für den verstorbenen Bruder und Sohn namens Vijayadeva eine Viṣṇu-Statue installieren ließen, damit er den Himmel erreichen möge.⁶⁶ Weiter heißt es, daß die Stifter Anhänger von Kṛṣṇa-Riten waren: „*Kṛṣṇasya-vidhivadbhaktyā*“.

Die Ābhīra-Guptas

In der Wright-Chronik wird erwähnt, daß Kṛṣṇa von Dvāraka/Indien aus ins Kathmandu-Tal kam. In seinem Gefolge befand sich auch eine Gruppe von Kuhhirten.⁶⁷ In diesem Zusammenhang sei auf die Ābhīras (modern: Āhir) hingewiesen, welche mit der frühen Verehrung des pastoralen Kṛṣṇa in Verbindung gebracht werden. Bhadarkar vermutet, daß die Viehzucht betreibenden Pflegeeltern von Kṛṣṇa zu diesem Stamm gehörten, der nach dem *Harivaṃśa* 5161-5163 die Gegend zwischen Madhuvana nahe Mathura und Dvāraka besiedelte.⁶⁸ In Nepal wurden die Licchavi-Könige kurzzeitig von der Dynastie der Ābhīra-Guptas (506-641 n. Chr.) dominiert. Über ihre Identifikation mit den in der Wright-Chronik erwähnten Kuhhirten schreibt Lienhard:⁶⁹

Although it is tempting to identify the Ābhīra Guptas with the Gopāla Guptas, the ‘Cowherd Guptas’, who are likewise mentioned in the Nepalese chronicles, the identity of neither is all sure.

In ihren frühen Inschriften bezeichneten sich die Ābhīra-Guptas von Nepal als Ābhīra oder Gomī bzw. Gomin. Mit diesen Titeln wurde eine wohlhabende Person mit Viehbesitz bezeichnet. Gomin findet sich als Honoration auch in den Inschriften der Gupta-Zeit in Indien.⁷⁰ Aus noch unbekanntenen Gründen verzichteten die Guptas in Nepal später auf diesen Titel.

⁶⁵ Die Inschrift ist bei D.R. Regmi 1966 III: #XVIII (S. 9) veröffentlicht. Petech 1984: 71 datiert diese auf den 17. Mai 1176.

⁶⁶ Vermutlich stand auf dem Sockel einst auch eine Viṣṇu-Statue, die verloren ging. Der Sockel wurde dann weiterverwendet.

⁶⁷ Wright 1958: 64.

⁶⁸ Jaiswal 1981: 83-88 und Basham 1967: 197 und 308.

⁶⁹ Lienhard 1992: 227. Vgl. auch Slusser 1982 I: 27-28.

⁷⁰ Slusser 1982 I: 27. Für die Inschriften aus Nepal siehe Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #29, 61 und 125 (S. 141-142, 249-252 und 472-473).

4.1.4. Kṛṣṇa-Verehrung in der Malla-Zeit

Den wenigen epigraphischen und kunsthistorischen Belegen aus der Licchavi-Zeit steht eine Fülle von Zeugnissen aus der Malla-Zeit gegenüber, in der die erotisch gefärbte Kṛṣṇa-Verehrung (Skt. *kṛṣṇabhakti*) ihren Durchbruch erzielte. Sie galt vor allem dem jungen Kṛṣṇa und seinen amourösen Abenteuern mit den Gopīs. Die Anfänge der Ausbreitung der Kṛṣṇa-Verehrung im Kathmandu-Tal fallen mit der Blütezeit von Kunst und Literatur im 16./17. Jahrhundert zusammen. Aus dieser Zeit existiert eine Vielfalt von Material mit kṛṣṇaitischen Inhalten, wie Skulpturen, Gemälden und literarische Werke. Diese Ausbreitung erhielt nach meiner Ansicht ihren „Hauptimpuls“ von den Vaiṣṇava-Brahmanen, die aus Mithilā (Tirhut), Bengalen und Bihar vorübergehend oder dauerhaft in Nepal immigrierten. Viele von ihnen fanden Beschäftigung an den Höfen der drei Malla-Königreiche und in Gorkha, das bis zur Eroberung des Kathmandu-Tals im Jahre 1768/69 n. Chr. der Sitz der Śāhas war. Lienhard schreibt dazu: „Spared the storm of Islamic conquest, Nepal was for centuries the preferred goal of religiously minded men, scholars and artists from beyond the border.“⁷¹ Daneben spielte mit Sicherheit auch die von dem bengalischen Mystiker Caitanya ins Leben gerufene Bhakti-Bewegung, die Gauḍīyā-Saṃpradāya, eine maßgebliche Rolle, die sich von Bengalen aus rasch in Nordindien verbreitete. Ihre Lehre gelangte über Wanderprediger und Emigranten aus Indien auch ins Kathmandu-Tal. D.R. Regmi schreibt dazu:⁷²

...it appears that the rulers were passing under the influence of Bengal Vaiṣṇavism which flourished following the preaching of Chaitanya and his devotees. At about the time when Jīva Svāmī, Rūpa Svāmī and others were preaching the cult of *Bhakti*, a large number of Bengali scholars had gone to Nepal. Obviously the message of *Bhakti* was carried by them. The voluminous literature which Bengal produced on *Bhakti-mārga* surely reached Nepal.

Ab dem späten 17. Jahrhundert fanden Gemälde im Rājputen-Stil und Einflüsse des Mewār- und Moghul-Stils mit Episoden von Kṛṣṇas Abenteuern Verbreitung im Kathmandu-Tal. Sie sind in großer Zahl erhalten und lassen auf eine rege Nachfrage schließen. Einige dieser Gemälde legen aufgrund ihres Stils nahe, daß zumindest zeitweise Künstler aus Rajasthan und den westlichen Ausläufern des Himalayas, die

⁷¹ Lienhard 1992: 228-229.

⁷² D.R. Regmi 1966 II: 616.

unter den Herrschern und Adligen des Kathmandu-Tals Patrone gefunden hatten, in den Malerwerkstätten tätig waren.⁷³

Der Einfluß Gelehrter aus Bengalen und Mithilā an den Königshöfen zeigt sich auch in zahlreichen Manuskripten, die heute in verschiedenen nepalesischen Bibliotheken, z.B. in der Darbar Library in Kathmandu aufbewahrt werden und in einer Mischung aus Nevārī, Maithilī und Baṅgālī abgefaßt sind.⁷⁴ Weitere Impulse kamen aus den Hügelgebieten von Panjab und Garhwal, in denen die Kṛṣṇa-Verehrung im 16. Jahrhundert anstieg und sich in Wellen kultureller und ethnischer Migration sowie durch Heiratsbeziehungen der Königshäuser untereinander nach Nepal ausbreitete.⁷⁵ Von Pratāpamalla, der von 1641-1674 n. Chr. in Kathmandu regierte, ist bekannt, daß einige seiner Ehefrauen aus den genannten Gebieten stammten; so kam Anantapriyā aus Bihar,⁷⁶ ebenso ihre Schwester Rūpamatī,⁷⁷ auch sie eine der Ehefrauen Pratāpamallas. Rājamatī kam aus Karnataka und Mahārajakumarī aus Koch Bihar.⁷⁸ In der Gründungsinschrift⁷⁹ des weiter unten noch ausführlich beschriebenen Kṛṣṇa-Tempels auf dem Darbār-Platz von Kathmandu aus dem Jahr 1668 n. Chr. heißt es, daß Pratāpamalla den Stammbaum der Mallas auf Rāmacandras Sonnendynastie zurückführt, mit direkter Abstammung von Nānyadeva aus Karnataka, der später seine Dynastie in Mithilā begründete.

Literatur

Ab dem 12. Jahrhundert ist kṛṣṇaitische Literatur aus dem Kathmandu-Tal erhalten, sie liegt in Form von Manuskripten vor, die in Sanskrit, Maithilī und etwa ab dem 15. Jahrhundert in Nevārī verfaßt sind. Das älteste Manuskript ist eine Kopie des *Harivaṃśa* aus dem Jahre Saṃvat 257 (1136/37 n. Chr.).⁸⁰ Welch hohen Stellenwert dieses Werk in der späten Malla-Zeit genoß, zeigen folgende zwei Begebenheiten, die in *Thyāsaphus* vermerkt sind: Im Jahre N.S. 794, zu Neumond im Monat Vaiśākha (1674 n. Chr.), als das Kathmandu-Tal gerade eine friedliche Periode genoß und die Verbindungsstraßen

⁷³ Pal 1970: 88.

⁷⁴ Vgl. D.R. Regmi 1966 II: 849-852.

⁷⁵ Pal 1970: 88.

⁷⁶ Siehe die Inschrift aus einer Steinsäule vor dem Taleju-Tempel/Hanumān Dhokā aus dem Jahre N.S. 784 (1663 A.D.), veröffentlicht bei D.R. Regmi 1966 IV: #64 (S. 129-131) und G. Vajrācārya V.S. 2033: #38 (S. 231-232).

⁷⁷ D.R. Regmi 1966 II: 89.

⁷⁸ Siehe *ibid.*, S. 90-91 und die Inschrift am Sundhārā in Mohancok von Pratāpamalla von N.S. 774 (1654 n. Chr.) bei D.R. Regmi 1966 IV: #52 (S. 90-91).

⁷⁹ G. Vajrācārya V.S. 2033: #96 (S. 202-204).

⁸⁰ CPMDN: 25, Nr. 910.

zwischen den drei Malla-Reichen wieder geöffnet waren, trafen sich die Könige Jitāmitramalla von Bhaktapur, Nṛpendramalla von Kathmandu sowie verschiedene Minister am Ufer der Vāgmatī. Dort schwuren sie unter Berührung des *Harivaṃśa* auf den Erhalt des Friedens im Tal.⁸¹ Einige Jahre später, im Jahre N.S. 806, am zwölften Tag der dunklen Mondhälfte im Monat Jyeṣṭha (1685 n. Chr.), wurde erneut eine Öffnung der Verbindungsstraßen zwischen den Malla-Reichen und der Erhalt des Friedens durch einen Schwur bekräftigt. Dazu trafen sich der König Śrīnivāsamalla von Patan und die Könige von Kathmandu und Bhaktapur in Ṭeku/Kathmandu und schwuren auf *Harivaṃśa*, *śālagrāma* und *Jāgeśvaraliṅga*.⁸² Das *Harivaṃśa* wurde auch von den Mitgliedern der königlichen Familien und den Ministern rezitiert, worüber Kolophone von Manuskripten informieren: So wurde im Jahre N.S. 665,⁸³ am Neumondtag im Monat Bhādra (1544 n. Chr.), die Beendigung der Rezitation des gleichen Werkes durch den Minister Bhārasimha Pradhāna gefeiert und im Jahre N.S. 773, am 15 Tag der hellen Mondhälfte im Monat Vaiśākha (1652 n. Chr.), die Vollendung der zwölfmaligen Rezitation dieses Werkes durch Lālamatī, eine Frau König Pratāpamallas.⁸⁴

Die beiden ältesten Manuskripte der *Bhagavadgītā* im Kathmandu-Tal stammen aus dem 14. Jahrhundert. Sie befinden sich in der Darbar Library in Kathmandu.⁸⁵ Von König Pratāpamalla von Kathmandu ist bekannt, daß er einen Teil des Tages mit dem Abschreiben religiöser Werke verbrachte, wie aus dem Kolophon einer Kopie des *Bhāgavatapurāṇa* aus dem Jahre N.S. 768, an Neumond des Monats Jyeṣṭha (1647 n. Chr.), ersichtlich ist.

Es ist nicht bekannt, inwieweit die verschiedenen Werke auch öffentlich an und in Tempeln sowie zu bestimmten Anlässen rezitiert wurden. Man kann aber annehmen, daß religiöse Volksdichtungen mit kṛṣṇaitischen Inhalten, nachdem sie ab dem 14. Jahrhundert in Indien in den verschiedenen Lokalsprachen verfaßt und in andere übersetzt wurden, ihren Weg auch ins Kathmandu-Tal fanden, ins Nevārī übertragen und so von den Newars auch verstanden wurden.

⁸¹ *Thyāsaphu* E, folio 7 in D.R. Regmi 1966 III: 90 und *ibid.* 1966 II: 296. In der Quelle werden weder der zu jener Zeit regierende König Śrīnivāsamalla von Patan noch seine Minister genannt.

⁸² *Thyāsaphu* A, folio 59 in D.R. Regmi 1966 III: 25 und *ibid.* 1966 II: 312.

⁸³ Darb. Libr. Cat.: Nr. I.977.

⁸⁴ Nepal Govt. Museum Cat.: Nr. 448.

⁸⁵ Darb. Libr. Cat.: Nr. 1608 und 1508.

Statuen

Eine der nach dem 17. Jahrhundert im Kathmandu-Tal populären Darstellungen Kṛṣṇas war die des Veṇudhara Kṛṣṇas, auch Veṇu-, Gāna- oder Vamśagopāla genannt. Hier hält der zumeist stehende Kṛṣṇa mit beiden Händen die (Bambus-)Flöte in Brusthöhe.⁸⁶ Mit der Verbreitung von Jayadevas *Gītagovinda* im 12. Jahrhundert hatten die Bhāgavatas das Konzept des flötespielenden Kṛṣṇas aufgegriffen, der mit seinem Spiel die Gopīs bezaubert. Seit dieser Zeit waren in ganz Indien Darstellungen des Veṇugopāla verbreitet, der von einer bzw. mehreren Frauen oder Gopīs und oft auch von Kühen umgeben ist.⁸⁷ In Navālitvāḥ/Deopatan steht über einem Brunnen ein vierhändiger Kṛṣṇa mit Flöte unter dem Wunschbaum (Skt. *kalpavṛkṣa*) aus dem 17. Jahrhundert, flankiert von zwei weiblichen Figuren, bei denen es sich, wie Pal⁸⁸ vermutet, eventuell um Rukmiṇī und Satyabhāmā handelt. Mit seinen beiden unteren Händen hält Kṛṣṇa die Flöte, die rechte obere hält die Wurfscheibe, die linke obere die Keule – beides Viṣṇus Attribute.

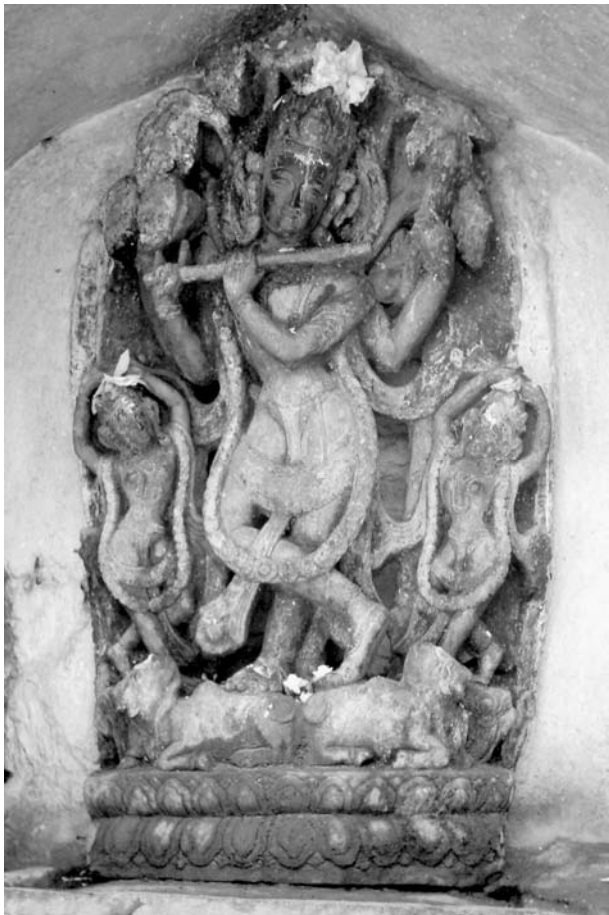


Abb. 27: Veṇudhara, 17. Jh. n. Chr., Navālitvāḥ/Deopatan. Der flötespielende Kṛṣṇa ist von zwei weiblichen Figuren flankiert, vermutlich Rukmiṇī und Satyabhāmā. Foto: 2005.

⁸⁶ Pal 1970: 92 und Rao 1971 I: 207-210.

⁸⁷ Pal 1970: 93.

⁸⁸ *Ibid.*

Diese Komposition ist eine in Indien verbreitete Darstellung des Themas.⁸⁹ Die Abbildung von Venugopāla in sitzender Haltung ist hingegen weniger verbreitet. Ein Beispiel aus dem Kathmandu-Tal des 17. Jahrhunderts ist die Statue eines sitzenden Venugopālas aus Metall, der das Zeichen der nördlichen Schule der Śrī Vaiṣṇavas, der Vaḍagalai, auf der Stirn trägt. Pal vergleicht diese Statue mit einer zeitgenössischen aus Westindien und schreibt dazu:⁹⁰

However, although the iconic type is the same, stylistically the two sculptures are far apart, and, once again, demonstrates [sic!] that the Nepali artist usually borrowed only the skeleton but clothed it with flesh and blood according to his own tradition and predilection.

Aus der späten Malla-Zeit sind mehrere Kṛṣṇa- und Viṣṇu-Statuen bekannt, die das Zeichen der Śrī Vaiṣṇavas, möglicherweise der Vaḍagalai-Schule, auf der Stirn tragen, z.B. ein Viśvarūpa-Kṛṣṇa aus dem 18. Jahrhundert⁹¹ und der Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa, auf dessen Stirn dieses Zeichen während der täglichen *nityapūjā* mit Farbe aufgemalt wird. Es ist nicht bekannt, seit wann die Priester das Zeichen auf die Statue des Būḍhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa auftragen. Die Verwendung des Stirnzeichens auf nepalesischen Statuen spricht dafür, daß die Śrī Vaiṣṇavas wenigstens ab der späten Malla-Zeit in Nepal gut bekannt waren und daß höchstwahrscheinlich auch ihre Rituale durchgeführt wurden; allerdings läßt sich ihre zahlenmäßige Bedeutung im Kathmandu-Tal nicht feststellen. Wie die Beispiele aus Nepal zeigen, kam es hier erst mit einigen Jahrhunderten Verzögerung zu plastischen Darstellungen von Venugopāla.

Die in der Geschichte Nepals wohl bedeutendste Person für die Verbreitung des Kṛṣṇaismus war König Siddhinarasiṃhamalla von Patan (1619-1661 n. Chr.). Er war ein Förderer der schönen Künste, der neben der Erweiterung seines Palasts auch zahlreiche Tempel und buddhistische Klöster errichten ließ. Im Jahre 1636 n. Chr. baute er, zu Ehren des jungen Kuhhirten Kṛṣṇa, den Bālagopāla-Tempel auf dem Maṅgalbazār in Patan, der weiter unten noch ausführlich behandelt wird.

⁸⁹ Rao 1971 I: 209.

⁹⁰ Pal 1970: 93. Für die Abbildung beider Skulpturen siehe *ibid.*, Fig. 58 und 59.

⁹¹ *Ibid.*, S. 59-60, Fig. 25.

Gemälde

Eine große Zahl noch existierender Gemälde und einige Rollbilder auf Stoffbahnen haben Kṛṣṇas Leben und Abenteuer zum Thema. Dagegen ist bisher nur ein illustriertes Manuskript (Skt. *kalāpustaka*) über die Kṛṣṇalīlā aus der Malla-Zeit bekannt. Es stammt von circa 1600 n. Chr. und wird heute in der University Library von Cambridge aufbewahrt.⁹² Dieses *kalāpustaka* enthält auch Illustrationen aus dem *Mahābhārata*, unter anderem die Episoden, wie Kṛṣṇa Śiśupāla, seinen Cousin und Todfeind, tötet und die Offenbarung Kṛṣṇas universaler Gestalt zu Arjuna.⁹³ Eines der ältesten Rollbilder aus Nepal, das Einflüsse des Rajput-Stils aufweist, stammt von 1692 n. Chr. und zeigt Episoden aus der Kṛṣṇalīlā. Die einzelnen Szenen tragen Bildunterschriften auf Nevārī.⁹⁴ Pal macht darauf aufmerksam, daß zahlreiche bekannte buddhistische Gemälde und Rollbilder aus dieser Zeit einen ähnlichen Malstil aufweisen. Daraus folgert er, daß die Künstler sowohl Gemälde buddhistischen als auch hinduistischen Inhalts anfertigten. Er schreibt dazu: „...that iconographic types and motifs were often transferred from one to the other.“⁹⁵

Lienhard beschreibt in seiner Monographie *The Divine Play of Lord Krishna. A Krishnalīlā Painting from Nepal* ein Kṛṣṇalīlā-Gemälde, welches im National Bronze Art Museum in Patan ausgestellt wird.⁹⁶ Das Gemälde wurde höchstwahrscheinlich in der Regierungszeit von Siddhinarasiṃhamalla im 17. Jahrhundert angefertigt und ist vom Rajput-Stil und der Pahārī-Schule beeinflusst.⁹⁷ Es zeigt einunddreißig Episoden aus dem Leben Kṛṣṇas in Vṛndāvana. Unter jeder Episode steht ein Liedtext mit den Angaben zum jeweiligen Rhythmus (Skt. *rāga* und *tāla*); ein Hinweis darauf, daß die Liedtexte tatsächlich gesungen wurden. Sie sind im klassischen Nevārī geschrieben und werden Siddhinarasiṃhamalla zugeschrieben. Lienhard vermutet, daß sie wahrscheinlich auf ältere Vorlagen indischer Dichter zurückgreifen, vor allem auf die Werke des berühmten Dichters Vidyāpati Ṭhakur (circa 1375-1450 n. Chr.), der auf Maithilī dichtete.⁹⁸ Siddhinarasiṃhamalla ist auf dem Gemälde zweimal abgebildet, wobei sich seine Kleidung von den anderen Dargestellten unterscheidet. Interessant ist, daß er – wie Kṛṣṇa

⁹² Pal 1970: Fig. 60-63.

⁹³ *Ibid.*, Fig. 64-65.

⁹⁴ *Ibid.*, Fig. 66-69.

⁹⁵ *Ibid.*, S. 99.

⁹⁶ Lienhard 1995.

⁹⁷ *Ibid.*, S. 35.

⁹⁸ Lienhard 1992: 231.

– mit blauer Hautfarbe abgebildet ist. Lienhard schreibt: „As he represents an incarnation of Viṣṇu, the king, whom we recognize from his face and his hands, has skin that is blue in colour.“⁹⁹



Abb. 28: Kṛṣṇalīlā-Gemälde im National Bronze Art Museum in Patan. Dieses Gemälde wird König Siddhinarasiṃhamalla (1619-1661 n. Chr.) zugeschrieben. Die Abbildung zeigt Szene 11 mit Kṛṣṇa auf der rechten Seite und einer weiblichen Gestalt (ein Hirtenmädchen?) auf der linken. Foto: 2006.

⁹⁹ Lienhard 1992: 233.

Auf dem Gemälde hat sich der König nicht nur als Verehrer von Kṛṣṇa abbilden lassen, sondern als Kṛṣṇa selbst. Wie unten noch beschrieben wird, errichtete sein Neffe Pratāpamalla in Kathmandu auf dem Darbār-Platz einen Vaṁśagopāla-Tempel, in welchem er eine Kṛṣṇa-Statue aufstellen ließ, mit der er sich in der Gründungsinschrift selbst identifizierte. So könnte die Darstellung Siddhinarasiṁhamallas auf dem Gemälde, dessen Entstehungsdatum unbekannt ist, durchaus seine Reaktion auf Pratapāmallas Kṛṣṇa-Statue im Vaṁśagopāla-Tempel sein oder umgekehrt.

Auch heute noch werden die Lieder des Kṛṣṇalīlā-Gemäldes von den Musikern des Bālagopāla-Tempels auf den Maṅgalbazār/Patan dreimal pro Jahr gesungen: an Jyeṣṭhapūrṇimā, dem Vollmondtag im Monat Jyeṣṭha (Mai/Juni), werden im Bālagopāla-Tempel insgesamt fünfunddreißig Lieder gesungen, die alle Siddhinarasiṁhamalla zugeschrieben werden. Zur Rückkehr der Statue von Bodhisattva Avalokiteśvara-Karuṇāmaya aus dem Tempel in Bungamati zum Tempel in Taṅgaḥ/Patan werden hier in den folgenden Tagen je ein Lied für Kṛṣṇa und zwei für andere Gottheiten gesungen. Im Monat Kārttika (Oktober/November), dem heiligen Monat der Viṣṇuiten, wird jeden Tag eines der Lieder vor dem Bālagopāla-Tempel gesungen. Lienhard¹⁰⁰ vermutet, daß die Lieder ursprünglich für die Aufführung von Tänzen im Monat Kārttika verfaßt wurden, da ihre Anzahl mit den Tagen des Mondmonats insofern übereinstimmt, als am ersten Tag zwei Lieder gesungen werden, wovon das erste an Paśupati-Śiva gerichtet ist, und das letzte der einunddreißig Lieder des Gemäldes am Abend des letzten Tages während der *āratī*. Die Musikergruppe soll von Siddhinarasiṁhamalla gegründet worden sein und besteht heute aus circa 20-30 Musikern aus der Kaste der Tāmra-kārs, der Kupferschmiede, die sich in Patan zu den Śivamārgīs zählen.

¹⁰⁰ Lienhard 1992: 231-232 und 1995: 43.

4.2. Kṛṣṇa-Tempel im Kathmandu-Tal

4.2.1. Kṛṣṇa-Tempel in Patan

Auch nachdem die Söhne Yakṣamallas nach seinem Tod im Jahre 1482 n. Chr. die drei Malla-Königreiche gegründet hatten, blieb Patan bis ins 16. Jahrhundert hinein selbständig. Die Stadt war in einzelne Zentren zersplittert, die von den dort ansässigen Adelsfamilien kontrolliert wurden. Aus ihren Reihen wählten sie drei Personen, die als Regenten gemeinsam in Patan regierten. Erst mit Siddhinarasiṃhas Inthronisierung im Jahre 1618 n. Chr. entwickelte sich Patan zu einem unabhängigen Königreich.¹⁰¹ Ihm verdankte die Stadt den Beginn einer Blütezeit, die sich unter seinen Nachfolgern Śrīnivāsamalla (1658-1685 n. Chr.) und Yoganarendramalla (1685-1705 n. Chr.) fortsetzte und sich in der Errichtung von Heiligtümern, der Erweiterung des Königpalastes um zwei Höfe, den Mūl- und den Sundaricok¹⁰², sowie literarischem Schaffen und der Aufführung religiöser Tänze und Dramen¹⁰³ äußerte. In der Wright-Chronik wird berichtet, daß Siddhinarasiṃhamalla ein hingebungsvoller Verehrer von Kṛṣṇa war.¹⁰⁴ Seinem Vorbild eiferten viele Mitglieder der königlichen Familie und deren Nachkommen nach, was Patan eine große Zahl größerer und kleinerer Kṛṣṇa-Tempel bescherte.¹⁰⁵ Die hohe Anzahl der Kṛṣṇa-Tempel darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich beim Kṛṣṇaismus in Patan, aber auch in den beiden anderen Königsstädten, höchstwahrscheinlich um eine sehr elitäre Religion gehandelt hat, deren Anhänger eher im Milieu der Königshöfe als unter der breiten Bevölkerung zu finden waren.

¹⁰¹ Regmi 1966 II: 258-268.

¹⁰² Hasrat 1970: 69 gibt Śrīnivāsamalla als Bauherren für den Mūlcok an, während Regmi 1966 II: 284 diesem die Errichtung des Sundaricoks zuschreibt. Nach Wiesner 1976: 87 ließ Siddhinarasiṃhamalla beide Höfe errichten.

¹⁰³ Wie die von Siddhinarasiṃhamalla eingeführten Tänze im Monat Kārttika, die von seinen Nachfolgern Śrīnivāsa- und Yoganarendramalla jeweils um einige Tage verlängert wurden. Siehe Wright 1958: 148-149 sowie unten Kapitel 7.6.

¹⁰⁴ Wright 1958: 147.

¹⁰⁵ Dh. Vajrācārya V.S. 2056: 212.

a) Bālagopāla-Tempel auf dem Maṅgalbazār

Über den im Jahre N.S. 757, am zehnten Tag der hellen Mondhälfte im Monat Phālguna (1636 n. Chr.), an einem Freitag, von Siddhinarasiṃha eingeweihten Bālagopāla-Tempel auf dem Maṅgalbazār in Patan schreibt Lienhard: „...this structure represents the most important centre of the Kṛṣṇa cult in the Nepal Valley.“¹⁰⁶ Dieser Tempel ist der im Kathmandu-Tal bekannteste Kṛṣṇa-Tempel und der einzige mit einer signifikant überregionalen Bedeutung. In den Hasrat-Chroniken wird berichtet, daß dem König Siddhinarasiṃhamalla, nachdem er diesen Tempel fertiggestellt hatte, Kṛṣṇa in einem Traum erschienen sei und ihm befohlen habe, er solle nach seiner (d.h. Kṛṣṇas) Statue suchen. Der König folgte diesem Befehl und fand eine Kṛṣṇa-Statue, an deren linken Fuß eine Zehe abgebrochen war. Aus diesem Grund ließ er die Statue an ihrem Fundort und wollte für den Tempel eine neue, unversehrte anfertigen lassen. In der folgenden Nacht erschien ihm Kṛṣṇa erneut im Traum und teilte ihm mit, daß es sich bei der Wunde am Zeh um eine wirkliche Wunde handelt, die durch einen Jäger verursacht worden sei. Er sagte zu Siddhinarasiṃhamalla, daß er die gefundene Statue im Tempel aufstellen solle, was dieser dann auch erfreut tat.¹⁰⁷

Die Chroniken berichten weiter, daß es am Tag der Einweihungszeremonien des Bālagopāla-Tempels zu einem Duell tantrischer Kräfte zwischen Siddhinarasiṃhamalla und seinem Neffen Pratāpamalla gekommen sei.¹⁰⁸ Letztgenannter nahm zusammen mit seinem in tantrischen Praktiken erfahrenen Guru Lambakāraṇa Bhaṭṭa die Gestalt schwarzer Schlangen an, und so attackierten sie Siddhinarasiṃhamalla.¹⁰⁹ Viśvanātha Upādhyāya, ein späterer Priester an diesem Tempel und Guru von Siddhinarasiṃha, erkannte jedoch sofort ihre wahre Identität und bannte sie für die Dauer der Einweihungszeremonien mit einem Spruch unter seinen Sitz.

¹⁰⁶ Lienhard 1992: 230.

¹⁰⁷ Hasrat 1970: 67. Für eine Kurzversion dieser Geschichte siehe *BhV* V.S. 2023 II: 62. In der Wright Chronik wird der Bau des Tempels nur mit einem Satz erwähnt. Wright 1958: 142.

¹⁰⁸ Hasrat 1970: 68 und *BhV* V.S. 2023 II: 63.

¹⁰⁹ Im Kathmandu-Tal ist die Vorstellung weit verbreitet, daß Schlangen menschliche Gestalt annehmen können und umgekehrt. Besonders Pratāpamalla scheint ein großes Interesse an diesem Thema gehabt zu haben. In den Chroniken wird berichtet (Hasrat 1970: 78 und *BhV* V.S. 2023 II: 90), daß Pratāpamalla zusammen mit Lambakāraṇa Bhaṭṭa und einem buddhistischen Priester namens Jamana Guvāju einige Schlangen, die mit einer *pūjā* für Mātṛkas beschäftigt waren, mittels Zauberkraft überwältigte. In derselben Quelle steht (Hasrat 1970: 79), Pratāpamalla hätte auch Patans König Yogendramalla in Gestalt einer schwarzen Schlange angegriffen, als dieser ein *koṭyāhuti* am Kumbheśvara-Tempel durchführte. Auch hier wurde Pratāpamalla von Viśvanātha Upādhyāya rechtzeitig entdeckt.

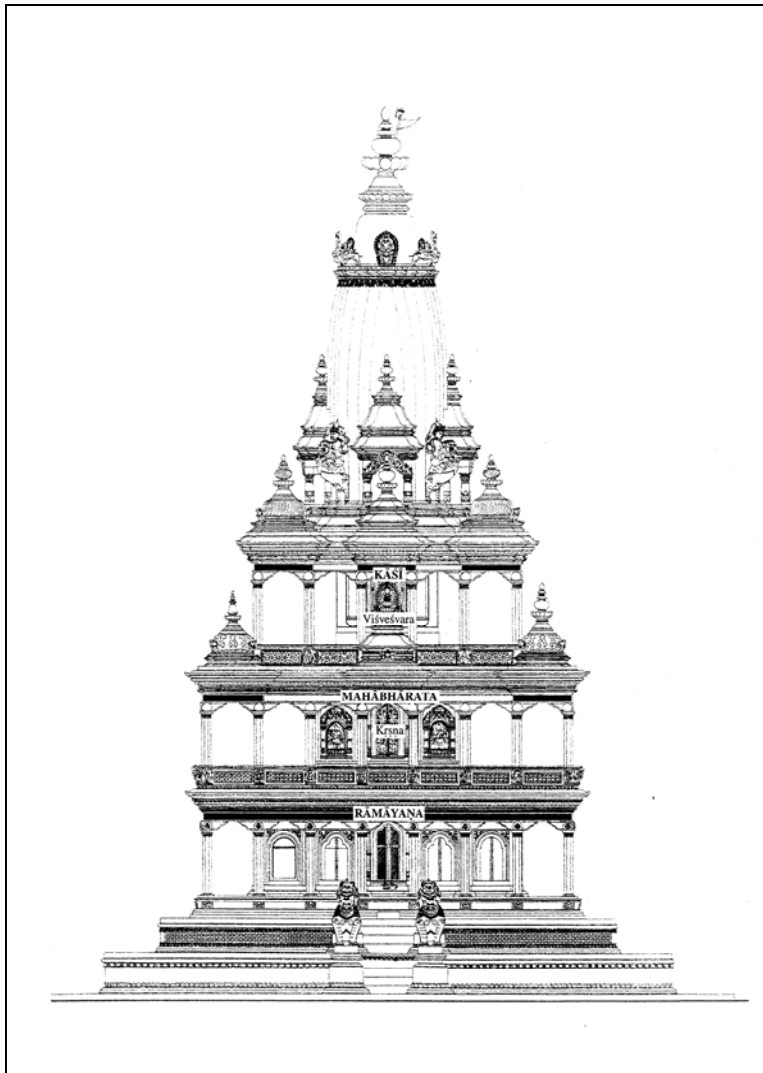


Abb. 29: Der Bālagopāla-Tempel in Patan von 1637 n. Chr., Ostansicht. Der Tempel beherbergt im Kultraum in der ersten Etage Statuen von Kṛṣṇa, Rukmiṇī und Satyabhāmā sowie in der zweiten Etage ein Kaśīviśveśvara-līṅga. Im Erdgeschoß läuft ein Fries mit Szenen aus dem Rāmāyaṇa um das Gebäude und in der ersten Etage ein Fries mit Szenen aus dem Mahābhārata. Der Fries über der zweiten Etage mit 108 Miniaturlīṅgas gibt die sakrale Landschaft von Kāśī (Benares) wieder.

Abbildung aus: Niels Gutschow (2006), *Benares. The Sacred Landscape of Vārāṇasī*. Stuttgart and London: Edition Axel Menges, S. 182.

Aus Dankbarkeit schenkte ihm Siddhinarasiṃhamalla achtundvierzig Felder, die dieser unter den Brahmanen aufteilte. Außerdem ernannte er seinen Guru zum Familienpriester (Skt. *purohita*) von ganz Patan. Darüber hinaus berief er ihn auf das erbliche Priesteramt im Bālagopāla-Tempel. Diese Legende weist vermutlich auf einen tatsächlichen Angriff Pratāpamallas während der Einweihungszeremonien hin. In der Gründungsinschrift des Bālagopāla-Tempels heißt es, an dem Tag, als das vierzig tägige *koṭyāhuti*¹¹⁰ begann, habe ein heimtückischer und listiger Feind die militärischen Außenposten von Patan angegriffen. Mit diesem Feind kann nur Pratāpamalla gemeint sein, der den von seinem

¹¹⁰ Ein (Skt.) *koṭyāhuti* oder *koṭihoma* ist ein aufwendiges Guß- und Feueropfer, bei dem, zumindestens theoretisch, zehn Millionen mal Gaben ins Feuer gegeben werden.

Vater Lakṣmīnarasiṃhamalla mit Siddhinarasiṃhamalla geschlossenen Waffenstillstand¹¹¹ kurz nach seiner Krönung brach.¹¹²

Die Gründungsinschrift

Die Gründungsinschrift besteht aus einem Sanskrit- und einem Nevārī-Teil.¹¹³ Der Sanskrit-Teil beginnt mit der Anrufung des Gottes Gopāla als Trimūrti, in seinen Eigenschaften als der die Welt erschaffenden Brahmā, der sie erhaltenden Hari (Viṣṇu) und der sie am Ende eines Weltzeitalters zerstörenden Rudra (Śiva). Es folgt Siddhinarasiṃhamallas Genealogie. Sein Vater Hariharasiṃha wird mit Karṇa verglichen, einem mythischen Helden im *Mahābhārata*, seine Mutter Lālamatī mit Indrāṇī, Lakṣmī, Sītā und Pārvaṭī¹¹⁴ und Siddhinarasiṃhamallas Tapferkeit im Kampf mit Arjuna, dem Helden aus dem *Mahābhārata*. Die Vergleiche der Stifter und ihrer Vorfahren mit mythologischen Gestalten und Göttern sowie die Zurückführung des Stammbaumes auf diese sind in Indien und Nepal verbreitet. Im vorliegenden Fall liegt die Betonung sehr stark auf dem viṣṇuitischen *Mahābhārata*-Epos und der Verbindung von Siddhinarasiṃhamalla zu Arjuna, dem in der *Bhagavadgītā* Kṛṣṇa einen Blick auf seine universale Gestalt gewährt.

In der Inschrift steht ferner, daß der Bau des Bālagopāla-Tempels sehr kostspielig war und dieser, nach seiner Fertigstellung, mit den heiligen Bergen Meru, Mandara, Mahendra, Himādri, Vindhya und Kailāśa verglichen wurde. Als Hauptpriester für die Durchführung des *koṭyāhuti* wird Viśvanātha Upādhyāya genannt. Während dieses Guß- und Feueropfers verteilte Siddhinarasiṃhamalla reiche Gaben unter den anwesenden Gästen. Im Nevārī-Teil der Inschrift werden die am Tempel durchzuführenden Ritualhandlungen und die für ihre Finanzierung gestifteten Ländereien aufgelistet. Die Aufzählung zeigt, daß neben der täglichen *pūjā*, der jährlich am Einweihungstag stattfindenden *pūjā* und Feueropfern dem für die Viṣṇuiten bedeutende Monat Kārttika besondere Aufmerksamkeit zugewendet wurde: Während des ganzen Monats sollen rings um den Tempel 120 Butterschmalzlämpchen brennen; außerdem soll die Utthānapūjā am

¹¹¹ Siehe die Kupferplatteninschrift am Taleju-Tempel im Hanumān Dhokā aus dem Jahre N.S. 741, Māgha vadi 14 (1621 n. Chr.), veröffentlicht bei D.R. Regmi 1966 IV: #34 (S. 56) und G. Vajrācārya V.S. 2033: #9 (S. 197)

¹¹² Siehe D.R. Regmi 1966 II: 57.

¹¹³ Für die Inschrift siehe Dh. Vajrācārya V.S. 2033: #37 (S. 74-78).

¹¹⁴ Indras-, Viṣṇus-, Rāmas- und Śivas Gemahlinnen.

12. Tag der hellen Mondhälfte im Kārttika durchgeführt werden, zum Anlaß des Wiedererwachens von Gott Viṣṇu, der jedes Jahr von Hariśayanīkādaśī (am 11. Tag der hellen Mondhälfte im Monat Āṣāḍha) bis zu Haribodhinīkādaśī (am 11. Tag der hellen Mondhälfte im Monat Kārttika) für vier Monate schläft, einer Periode, die als *caturmāsa* bekannt ist. An Hariśayanīkādaśī wird am Tempel die Hariśayanapūjā durchgeführt. Daneben wird, höchstwahrscheinlich im Kathmandu-Tal das erste Mal an einem Tempel, Kṛṣṇas Geburtstag (Kṛṣṇajanmāṣṭamī) und das Schaukelfest Dohalayātrā am Vollmondtag und den darauf folgenden Tag im Monat Phālguna gefeiert. Inwieweit diese beiden Feste bis dahin im Kathmandu-Tal begangen wurden, ist nicht bekannt. Neben den viṣṇuitischen und kṛṣṇaitischen Festen sollen auch für sechs Tage während der Matsyendranātha- und der Indrayātrā Butterschmalzlämpchen am Tempel angezündet werden.

Architektur und Ikonographie

Der dreistöckige Bālagopāla-Tempel ist eine Verbindung von Elementen des indischen Śikhara-Turmes und der Architektur mehrstöckiger Gebäude im Mogul-Stil.¹¹⁵ Wiesner bemerkt dazu:¹¹⁶

Dieser im Kathmandu-Tal ungewöhnliche Bau soll nach dem Vorbild eines Krishna-Tempels in Mathura (bei Delhi) errichtet worden sein. Da die Bala Gopala-Episode in Krishnas Vita in Mathura stattgefunden haben soll, erscheint es möglich, daß man eine für Mathura typisch geltende Architektur, die damit auch für Krishna selbst typisch war, nahm und sie nach Nepal verpflanzte. Daß dies eine Architektur war, die heute wesentlich als islamisch angesehen würde, störte Siddhinarasimha im 17. Jahrhundert offensichtlich nicht. Wichtig für ihn war nicht der zeitliche Bezug, sondern der lokale, Mathura.

Vom Erdgeschoß führen zwei Treppen in die erste Etage, dort stehen Statuen von Bālagopāla mit Rukmiṇī und Satyabhāmā aus schwarzem Stein.¹¹⁷ In der zweiten Etage befindet sich ein großes Kāśīviśveśvaraliṅga.¹¹⁸ Nach einer mündlichen Überlieferung ist es während der Errichtung des Tempels immer wieder zu Komplikationen und Einstürzen gekommen. Der Gott Śiva soll erklärt haben, daß ihm der Platz zukomme. Siddhinarasimha versprach Śiva, über dem Kṛṣṇa einen Śiva im Tempel zu installieren.

¹¹⁵ Bernier 1978: 64-65.

¹¹⁶ Wiesner 1976: 91.

¹¹⁷ *Ibid.*, S. 65.

¹¹⁸ Gutschow 2006: 180-185.

Darauf konnte der Bau ohne weitere Zwischenfälle beendet werden.¹¹⁹ An den Außenwänden des Kultraumes in der ersten Etage verlaufen Steinreliefs mit den Darstellungen der zehn Inkarnationen Viṣṇus. Entlang der nach außen zeigenden Tragebalken des Kolonnadenumgangs im Untergeschoß verläuft ein zweireihiger Relieffries, welcher das gesamte *Rāmāyaṇa* in Einzelszenen erzählt, die jeweils eine Beschriftung auf Nevārī tragen.¹²⁰ Ein weiterer Fries in der ersten Etage entlang der Architrave des Pfeilerumgangs zeigt Szenen aus dem *Mahābhārata*. Die äußeren Seiten der auf der zweiten Etage, die den Kāśīviśveśvaraliṅga beherbergt, befindlichen Pavillions zierte ein schmaler Fries mit einhundertacht Miniaturliṅgas, welche die sakrale Landschaft Kāśī (Benares) wiedergeben.¹²¹ Unter jedem *liṅga* steht der entsprechende Name, was eine Identifikation ermöglicht. Gutschow schreibt über diesen Fries: „Kāśī appears in the air, on a level that is rarely visited by devotees.“¹²²

Ritualhandlungen

Der erste Priester Harivaṃśa Śarmā, ein Rājopādhyāya, der für die Durchführung der Rituale in diesem Tempel verantwortlich war, wurde höchstwahrscheinlich von Siddhinarasiṃhamalla eingesetzt. Das erbliche Priesteramt wird noch heute von seinen Nachfahren bekleidet.¹²³ Seit der Einweihung des Tempels werden im Kultraum vom zuständigen Rājopādhyāya-Priester täglich *nityapūjā* und *āratī* durchgeführt. Neben diesen täglichen Ritualen finden verschiedene jahreszyklische Feste im und am Bālagopāla-Tempel statt:

- a) Der Jahrestag der Einweihung des Tempels (Skt. *varṣabandhana*) wird am zehnten Tag der hellen Mondhälfte im Monat Phālguna (Februar/März) begangen.
- b) Holī bzw. Holikā vom achten Tag der hellen Mondhälfte bis zum Vollmond im Monat Phālguna. Der Beginn des Festes wird durch das Aufstellen eines Bambusstammes (Nev. *cīr*) vor diesem Tempel und vor dem Kumārī-Haus in Basantapura/Kathmandu markiert. Dieses Fest ist auch Thema eines der Lieder auf dem Kṛṣṇalīlā-Gemälde von Siddhinarasiṃhamalla: Rādhā und andere Gopīs

¹¹⁹ Siehe Gail 1988: 30.

¹²⁰ Für die ausführliche Besprechung der einzelnen Szenen siehe *ibid.*, S. 30-39 und die Tafeln XXIX-XLV.

¹²¹ Gutschow 2006: 180-185 identifiziert die abgebildeten *liṅgas* und lokalisiert 87 von ihnen in Kāśī (siehe die Karte in *ibid.*, S. 184 und die vollständige Liste der *liṅgas* auf S. 185).

¹²² Gutschow 2006: 180.

¹²³ Information von Nūtan Śarmā, ein Nachfahre von Harivaṃśa Śarmā, am 21.02.05, Patan.

nehmen zusammen mit Kṛṣṇa am Holī-Fest teil, bei dem sie sich selbst und den tanzenden Kṛṣṇa mit Farbpulver bewerfen.¹²⁴

- c) Am Vollmondtag im Monat Jyeṣṭha werden vor dem Tempel fünfunddreißig Kṛṣṇa-Lieder von den Musikern des Tempels gesungen (siehe oben). An diesem Tag werden auch Siddhinarasiṃhamallas vergoldeter Thron und das Kṛṣṇalīlā-Gemälde vor dem Tempel ausgestellt.¹²⁵ Beide befinden sich ansonsten im National Bronze Art Museum von Patan.
- d) Das Schaukelfest Dolatsava bzw. Dolī findet im Monat Śrāvaṇa (Juli/August) statt und wird an vielen Kṛṣṇa- und Viṣṇu-Tempeln begangen. Schon Tage vorher wird vor dem Bālagopāla-Tempel eine kleine Statue von Bālagopāla in ein schaukelartiges Gestell gesetzt.
- e) Zur Gāījātrā (Nev. Sāpāru), die im Monat Bhādra (August/September) durchgeführt wird, zieht eine Gruppe von kostümierten Personen, die Kṛṣṇa, Subhadrā, Rukmiṇī und Prahlāda verkörpern, vom Bālagopāla-Tempel entlang der Prozessionsstraße von Patan und zum Tempel zurück. Die Prozession dieser Gruppe zu Gāījātrā ist als Kṛṣṇajātrā bekannt.
- f) Am achten Tag der dunklen Mondhälfte im Monat Bhādra wird in Indien und Nepal Kṛṣṇajanmāṣṭamī, die Geburt Kṛṣṇas, gefeiert. Dieses Fest wird an vielen Kṛṣṇa-, Rāma- und Viṣṇu-Tempeln begangen. Im Kathmandu-Tal ist in diesem Zusammenhang der Bālagopāla-Tempel berühmt; im Laufe dieses Tages wird er von hunderttausenden Menschen aufgesucht, bis zur Abdankung des letzten Königs von Nepal 2008 n. Chr. auch vom Königspaar.
- g) Einen Tag nach Kṛṣṇajanmāṣṭamī findet die 1928 n. Chr. in Patan eingeführte Kṛṣṇapūjā statt, eine Prozession, in deren Verlauf zweihundertfünf Kṛṣṇa-Statuen und –Tempel aufgesucht werden, darunter auch der Bālagopāla-Tempel.¹²⁶
- h) Der Tempel wird auch an den Ekādaśī-Tagen, den jeweils elften Tagen der hellen Mondhälften von Gläubigen besucht, besonders – wie viele andere Kṛṣṇa- und vor allem Viṣṇu-Tempel - zu Hariśayanīekādaśī im Monat Āṣāḍha (Mai/Juni), dem Tag, an dem Viṣṇu in seinen viermonatigen kosmischen Schlaf fällt, und zu Haribodhinīekādaśī, im Monat Kārttika (Oktober/November), wenn er wieder erwacht.

¹²⁴ Lienhard 1995: Lied Nr. 21, S. 148-149.

¹²⁵ Bezüglich des goldenen Thrones siehe auch die Inschrift in Dh. Vajrācārya V.S. 2056: #110 (S. 151-152).

¹²⁶ Siehe auch unten Kapitel 7.4., S. 304-310.

- i) Während des Monats Kārttika werden bei Einbruch der Dunkelheit rings um den Tempel Butterschmalzlämpchen entzündet. In diesem Monat werden an acht aufeinanderfolgenden Abenden auf einem Podest vor dem Tempel die im Kathmandu-Tal berühmten Tänze aufgeführt, die von Siddhinarasiṃhamalla eingeführt wurden.¹²⁷

Am Bālagopāla-Tempel finden sowohl panindische kalenderzyklische Feste, wie Holī, Dolatsava, Kṛṣṇajanmāṣṭamī und die Ekādaśī-Tage statt, als auch solche, die nur im Kathmandu-Tal begangen werden, wie Gājātrā mit der an diesem Tag nur in Patan stattfindenden Kṛṣṇajātrā sowie die ebenfalls nur in dieser Stadt durchgeführte Kṛṣṇapūjā und die Tänze im Monat Kārttika. Die von Siddhinarasiṃhamalla eingeführten Feste und Prozessionen zeigen deutlich, daß dieser Tempel als regionaler Schwerpunkt der neuen, auf Kṛṣṇa ausgerichteten Religionspolitik dieses Königs gefördert wurde.

Mit der Errichtung des für die Verhältnisse des Kathmandu-Tals monumentalen Bālagopāla-Tempels vor seinem Palast hat Siddhinarasiṃhamalla ein sichtbares Zeichen seiner Kṛṣṇa-Verehrung gesetzt. Es war der erste Kṛṣṇa-Tempel im Tal und wurde in der Blütezeit von Kunst und Literatur errichtet. Neben der Zurschaustellung seiner Verehrung für Kṛṣṇa dürfte für Siddhinarasiṃhamalla auch der Aspekt der religiösen Legitimation seiner Autorität, sowohl gegenüber den Königen der beiden anderen Malla-Reiche als auch gegenüber den erst wenige Jahre zuvor entmachteten Adelsfamilien in Patan, eine ausschlaggebende Rolle gespielt haben. Je prächtiger ein königlicher Tempel war, desto legitimer war auch die Macht des Königs und seines Hofstaates. Nach Picket legitimierten die Könige von Patan ihre Herrschaftsansprüche im besonderen Maße durch die Errichtung verschiedener Tempel vor dem Königspalast auf dem Maṅgalbazār. Er schreibt dazu:¹²⁸

The present day arrangement of monuments in Lalitpur's palace square demonstrates a very carefully thought out strategy to sanctify the central, royal space by establishing a number of seats of gods. The intended effect of this sanctification was no doubt to lend legitimacy to the king's reign.

Der Bau von prächtigen Tempeln auf den Palastvorplätzen diente auch als Mittel der Propaganda. Mit Siddhinarasiṃhamalla in Patan und seinem Neffen Pratāpamalla in

¹²⁷ Siehe auch unten Kapitel 7.6., S. 317-322.

¹²⁸ Picket 2005: 253.

Kathmandu standen sich zwei höchst ambitionierte Herrscher in eng benachbarten Gebieten gegenüber, was zu einer lebenslangen Konkurrenz sowohl als militärische Führer und Strategen als auch als Förderer von Kunst und Literatur führte.

In den Jahren nach der Einweihung des Bālagopāla-Tempels wurden in Patan zuerst von Mitgliedern der königlichen Familie, wenig später auch von Privatpersonen zahlreiche Tempel und Schreine für Kṛṣṇa errichtet. Diese Tempel und Schreine standen abseits der königlichen Bauzone des Palastvorplatzes auf den Hauptplätzen der Stadtviertel oder an Kreuzungen. Kleinere Tempel und Schreine wurden auch an den Wohnhäusern ihrer Stifter gebaut. Hatte Siddhinarasiṃhamalla mit dem Bālagopāla-Tempel seine Autorität als Herrscher legitimiert, schufen sich die Mitglieder seiner Familie und Privatpersonen mit den von ihnen gestifteten Kṛṣṇa-Tempeln ihren eigenen Einflußbereich und demonstrierten ihre Frömmigkeit und den Schutz des *dharmā*.¹²⁹ Zugleich drückte sich darin auch der wirtschaftliche und gesellschaftliche Status der Stifter aus.

b) Die Kṛṣṇa-Tempel der Malla-Prinzen und-Prinzessinnen

Die Kṛṣṇa-Tempel im Stadtteil Svatha

Auf dem zentralen Platz im Stadtteil Svatha/Patan stehen zwei Kṛṣṇa-Tempel: ein steinerner Kuppelbau und eine Pagode. Der Stifter dieser Tempel war Kīrtisiṃha, der in dem großen Haus, welches bis heute unter dem Namen Yautāgrha (Nev. *yautā* – ‚Westen‘, Skt. *grha* – ‚Haus‘) bekannt ist, am Rande des Platzes wohnte. Kīrtisiṃha war ein unehelicher Sohn von Siddhinarasiṃhamalla, der laut *BhV* im Jahre N.S. 789, am vierten Tag der hellen Mondhälfte im Monat Vaiśākha (1668 n. Chr.), einen dreistöckigen Tempel einweihte.¹³⁰ Der Eintrag in der Chronik bezieht sich höchstwahrscheinlich auf den dreistöckigen Steintempel, der erst später mit einer Kuppel versehen wurde, eventuell nach dem Erdbeben 1934 n. Chr., bei dem der Tempel teilweise einstürzte. An der südlichen Wand ist eine Inschrift befestigt, die aufgrund von Beschädigungen nur noch eingeschränkt lesbar ist. In ihr wird ein Raghuvamṣī aus Yautāgrha erwähnt. Die Raghuvamṣīs dieses Viertels führen ihren Stammbaum (Skt. *vamśa*) auf Raghu, ein mythologischer König und Urgroßvater von Rāma, zurück. Die

¹²⁹ Siehe auch Heitzman 1991: 53.

¹³⁰ *BhV* V.S. 2023 II: 69.

Malla-Könige waren Nachkommen desselben Familienclans. In zahlreichen Inschriften der Malla-Zeit ist Raghuvamśa Teil ihres königlichen Epithetons.¹³¹

Vermutlich verließ Kīrtisimha den Palast, als nach dem Tod Siddhinarasimhamallas dessen rechtmäßiger Sohn Śrīnivāsamalla (1661-1684 n. Chr.) den Thron bestieg, und baute das Yautāgrha genannte Haus, welches mehrere Innenhöfe und reichverzierte Holzfenster hat. In seiner Architektur erinnert es an eine Miniaturausgabe des von Śrīnivāsamalla erweiterten Königpalastes auf dem Maṅgalbazār.¹³² Es heißt, Kīrtisimha habe die beiden Kṛṣṇa-Tempel für seine zwei Ehefrauen gebaut. Zuerst errichtete er die Pagode, die als Rādhā-Kṛṣṇa-Tempel bekannt ist, für die ältere der beiden Frauen. Danach den steinernen Kṛṣṇa-Tempel für die jüngere Ehefrau.¹³³ Es ist möglich, daß sich Kīrtisimha vor seinem herrschaftlichen Haus sozusagen einen privaten Palastvorplatz schaffen wollte, mit zwei Tempeln des in den elitären Bevölkerungsschichten jener Zeit populären Gottes Kṛṣṇa. Es heißt, Kīrtisimha habe in seinem Haus Gott Kṛṣṇa symbolisiert, die beiden Tempel sollen für Kṛṣṇas Gefährtinnen Rukmiṇī und Satyabhāmā stehen und Kīrtisimhas beiden Ehefrauen symbolisieren.¹³⁴ Die Anregung dafür könnte der von Pratāpamalla 1649 n. Chr. errichtete Vamśagopāla-Tempel geliefert haben, in welchem sich der König zusammen mit seinen beiden verstorbenen Ehefrauen als Kṛṣṇa mit Rukmiṇī und Satyabhāmā abbilden ließ.

Die Originalstatuen beider Tempel sind verloren gegangen, heute stehen in ihnen Statuen von Veṅugopāla, Rukmiṇī und Satyabhāmā. Neben der *nityapūjā* wird an beiden Tempeln Kṛṣṇajanmāṣṭamī begangen.

Der Vamśagopāla-Tempel im Stadtteil Kva Bāhā

Dieser Kṛṣṇa-Tempel befindet sich auf dem zentralen Platz in Kva Bāhā. Auf dem dreistufigen Unterbau steht ein zweigeschossiger Kern mit einem Umgang auf beiden Etagen. Ursprünglich mit einem Śikhara-Turm versehen, wurde der Tempel, durch das Erdbeben 1934 n. Chr. stark beschädigt, 1944/45 n. Chr. unter dem Premierminister

¹³¹ Regmi 1966 II: 394-395.

¹³² Siehe N. Śarmā 1997: 1-3.

¹³³ N. Śarmā 1997: 1.

¹³⁴ Mündliche Information von Nūtan Śarmā, 23.02.2005, Patan.

Juddha Śaṃṣer renoviert und mit einer Kuppel versehen.¹³⁵ Der Originaltempel soll eine Kopie des Bālagopāla-Tempels auf dem Maṅgalbazār gewesen sein. Laut Gründungsinschrift¹³⁶ wurde er im Jahre N.S. 800, am fünften Tag der dunklen Mondhälfte im Monat Jyeṣṭha (1680 n. Chr.), errichtet. Die Stifter waren Narasiṃha Kumhara und Kīrtimaṅgalā Ṭhakuriṇī. Kīrtimaṅgalā soll die älteste Tochter von König Siddhinarasiṃhamalla gewesen sein, die diesen Tempel bauen ließ, damit ihr Wunsch nach Nachkommen erfüllt werde.¹³⁷ Die ehemals im Tempel aufgestellten Statuen von Kṛṣṇa, Rukmiṇī und Satyabhāmā wurden 1991 n. Chr. gestohlen und durch neue ersetzt. Im gleichen Jahr wurde das Kṛṣṇa Pūjā Prabandha Samiti gegründet, das sich um die Verwaltung des Tempels kümmert. Der Priester, Nṛpendra Rājopādhyāya aus Piṃ Bahāl, kommt nur einmal täglich, um, von der Öffentlichkeit unbeachtet, die *nityapūjā* durchzuführen. Zu Kṛṣṇajanmāṣṭamī besuchen einige Anwohner diesen Tempel. Der Tempel liegt außerdem auf der Route der Kṛṣṇapūjā und wird in ihrem Verlauf besucht. Ansonsten findet dieses Heiligtum keine Beachtung seitens der Bevölkerung.

Der Lakṣmīnārāyaṇa-Kṛṣṇa-Tempel am Sundhārā-Brunnen im Stadtteil Nugāḥ Dieser Tempel, der mehr an ein *bhajanghar*, ein Gebäude zum Singen devotionaler Lieder, erinnert, wurde nach der Gründungsinschrift im Jahre N.S. 820, am zehnten Tag der hellen Mondhälfte im Monat Āṣāḍha (1699 n. Chr.), von Siddhinarasiṃhamallas Sohn Cakrasīṃha, dessen Frau Phimkunīlakṣmī und ihren Söhnen errichtet. Im Kultraum wurde zunächst eine Statue von Lakṣmīnārāyaṇa aufgestellt, vor circa einhundert Jahren dann Metallstatuen von Veṇugopāla, Rukmiṇī und Satyabhāmā. Der Tempel wurde im 19. und 20. Jahrhundert mehrmals renoviert und umgebaut. Das dem Tempel direkt gegenüberliegende Gebäude beherbergt den 1967/68 n. Chr. gegründete Pravat Red Star Club, der sich um die Verwaltung des Tempels kümmert. Der Tempel finanziert sich fast ausschließlich aus Spenden der Anwohner, von denen einige auch frühmorgens zur *nityapūjā* kommen. Von den jahreszyklischen Festen wird nur Kṛṣṇajanmāṣṭamī begangen, darüber hinaus ist der Tempel einer der acht Lokalitäten, die sich jährlich mit

¹³⁵ Auf dem Umgang in der zweiten Etage ist mit großen Buchstaben die Inschrift: „*saṃ 2001 Śrī Mahārāja Juddha Prabhu jīṃandhāra*“ angebracht.

¹³⁶ Dh. Vajracārya V.S. 2056: 209-213.

¹³⁷ *Ibid.*, S. 212.

der Organisation der Kṛṣṇapūjā abwechseln, in deren Verlauf er auch aufgesucht wird. An jedem achten Tag der Mondhälften werden abends im Tempel devotionale Lieder gesungen.

Der Cyāsiṃ-Deval auf dem Maṅgalbazār

Der Name dieses Tempels leitet sich von Nev. *cyā* – ‚acht‘ und Nev. *si/siṃ* – ‚Seite‘ oder ‚Ecke‘ ab und bezieht sich auf seinen achteckigen Grundriß. Er wurde im Jahre N.S. 843 (1723 n. Chr.) von Yogamatī gebaut, einer Tochter von König Yoganarendramalla (1684-1705 n. Chr.). Nach dem Tod ihres Vaters stieg sie in Patan für rund zwei Jahrzehnte zur politisch mächtigsten Figur hinter den Kulissen auf, anfänglich als Regentin für ihren minderjährigen Sohn Lokaprakāśamalla.¹³⁸ Yogamatī hat den Tempel gemäß Gründungsinschrift zum Gedenken an den im Kleinkindalter verstorbenen Lokaprakāśamalla (1705-1706 n. Chr.) errichtet sowie aus Bestürzung über die einunddreißig Frauen, die nach dem Tod ihres Vaters *satī* (Skt. ‚Witwenverbrennung‘) begingen.¹³⁹ Die politische Macht Yogamatīs spiegelt sich auch in der exponierten Lage dieses Tempels und des ebenfalls von ihr im Jahre 1705 n. Chr. errichteten Hariśaṅkara-Tempels wieder.¹⁴⁰ Beide Tempel stehen auf dem Palastvorplatz, auf dem es den regierenden Feudalherren und Königen vorbehalten war zu bauen.

Im Kultraum stehen Statuen von Veṅugopāla, Rukmiṇī und Satyabhāmā. Der Tempel wurde vom Erdbeben 1934 n. Chr. vollständig zerstört und später wieder in seiner alten Form aufgebaut.¹⁴¹ Heute finden im Tempel keine Ritualhandlungen mehr statt, er ist auch in keines der jahreszyklischen Feste eingebunden. Befragungen in diesem Stadtteil haben keine befriedigende Antwort darauf ergeben, wann die Ritualhandlungen eingestellt wurden, es ist jedoch anzunehmen, daß man sie nach dem Wiederaufbau nicht wieder aufnahm.

¹³⁸ Regmi 1966 II: 340-346.

¹³⁹ Für die Inschrift siehe Dh. Vajrācārya V.S. 2056: #367 (S. 425-429).

¹⁴⁰ Siehe Wiesner 1976: 126 und Gail 1984: 44. Nach der Wright-Chronik wurde der Hariśaṅkara-Tempel von Rudramatī, einer von König Yoganarendramallas Töchtern, gestiftet. Hier liegt höchstwahrscheinlich eine Verwechslung mit Śrīnivāsamallas Tochter Rudramatī vor. Siehe Wright 1958: 151.

¹⁴¹ Siehe auch die Beschreibung des Tempels in Bernier 1978: 59-61.

Der Vaṃśagopāla-Tempel im Stadtteil Saugaḥ

Dieser Tempel wurde im Jahre N.S. 825, am zwölften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Jyeṣṭha (1705 n. Chr.), von Rudramatī Ṭhakuriṇī, der ältesten Tochter von Śrīnivāsamalla (1661-1684 n. Chr.), gestiftet.¹⁴² Der heutige Kuppelbau entspricht nicht dem Originaltempel, der bei dem Erdbeben von 1934 n. Chr. zerstört wurde. Im Tempel stehen Statuen von Veṇugopāla, Rukmiṇī, Satyabhāmā und zwei weiteren Gopīs. Bis vor wenigen Jahren führten die Rajopādhyāyas aus dem Stadtteil Paṭuko die täglichen *pūjās* durch, heute finden keine Ritualhandlungen mehr statt.

c) Private Kṛṣṇa-Tempel in Patan

Ab der späten Malla-Zeit bauten Privatpersonen in Patan zahlreiche Kṛṣṇa-Tempel, die entweder auf den Stadtteilplätzen und in den Straßen vor den Häusern ihrer Stifter stehen oder – wie in den meisten Fällen – in den Hinterhöfen der Häuser. Diese Tempel und Schreine unterscheiden sich von denen, die Mitglieder der königlichen Familie errichteten, zum einen durch ihre geringe Größe und zum anderen durch den für die Statuen verwendeten Kalkstein. Dieses Material wurde vor dem 17. Jahrhundert nicht für die Herstellung von Statuen verwendet, erst aufgrund der großen Nachfrage nach Statuen wurde es wegen seines niedrigen Preises und der leichten Bearbeitbarkeit eingesetzt. Der Nachteil liegt in der schnellen Verwitterung des Kalksteins.¹⁴³ Da die meisten dieser kleinen Tempel keine Inschrift haben und viele durch das Erdbeben 1934 n. Chr. beschädigt und nicht wieder in ihrer ursprünglichen Form aufgebaut wurden, ist eine genaue Altersbestimmung schwierig, teilweise unmöglich. Die Auswertung der vorhandenen Inschriften sowie der Auskünfte der Nachkommen der Stifter haben ergeben, daß die ersten dieser Tempel im 17. Jahrhundert errichtet wurden und die letzten zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Folgende Tempel, die aufgrund von Inschriften eindeutig datierbar sind, sollen für diese Entwicklung als Beispiele stehen:

- Der Kṛṣṇa-Tempel im Stadtteil Ola aus dem Jahre 1643 n. Chr.
- Der Vaṃśagopāla-Tempel im Stadtteil Gābāhā aus dem Jahre N.S. 847 (1727 n. Chr.), der von Lakṣmīnārāyaṇa Śarmā, einem Nachkommen von Harivaṃśa

¹⁴² Für die Inschrift siehe Dh. Vajrācārya V.S. 2056: #274 (S. 346-350) und D.R. Regmi 1966 IV: #112 (S. 240-243).

¹⁴³ Information von Nūtan Śarmā, 07.03.05, Patan.

Śarmā, dem ersten Priester im Bālagopāla-Tempel auf dem Maṅgalbazār, errichtet wurde.

- Die Kṛṣṇa-Tempel in den Stadtteilen Nyāuta, Saugaḥ und Guīṭa aus den Jahren 1855, 1860 und 1953 n. Chr.

Im Stadtteil Gābāhā steht ein zweistöckiger Pagoden-Tempel aus der späten Mallazeit; der einzige große, von einer Privatperson gestiftete Kṛṣṇa-Tempel in Patan. Die Stifter waren Surnanda Upādhyāya und Kṛṣṇapadma Devī, deren beider Namen auf einer Steinsäule im Inneren des Tempels erwähnt sind. Im Kultraum des erst vor wenigen Jahren renovierten Tempels stehen neue Statuen von Viṣṇu, Lakṣmī, Sarasvatī und Gaṇeśa. Die metallenen Originalstatuen von Veṅugopāla, Rukmiṇī, Satyabhāmā und zwei weiteren Gopīs befinden sich im Haus der Rājopadhyāya-Familie gegenüber des Tempels, die Nachkommen der Stifter sind. Nur am Tag der Kṛṣṇapūjā werden die Statuen vor dem Haus ausgestellt.

In den letzten Jahrzehnten wurden meines Wissens keine neuen Kṛṣṇa-Tempel in Patan errichtet, sondern man verlegte sich auf die Renovierung der vorhandenen Tempel und auf das Aufstellen neuer Statuen, da die alten in vielen Fällen gestohlen wurden.

Ikonographisch wird Kṛṣṇa an diesen Tempeln und Schreinen auf zwei verschiedene Arten dargestellt, wobei die erste häufiger anzutreffen ist: als Veṅugopāla mit Rukmiṇī und Satyabhāmā sowie als Bālakṛṣṇa in Krabbelpose mit einem Butterball in einer der beiden Hände – Darstellungen, die entweder den erotischen oder elterlichen Aspekt der Zuwendung und Liebe zu Kṛṣṇa ansprechen sollen. Dagegen wurden Bildnisse, welche den heroischen Kṛṣṇa abbilden, wie sie während der Licchavi-Zeit verehrt wurden, in den letzten Jahrhunderten nicht gestiftet.



Abb. 30: Bālakṛṣṇa-Schrein in einem Innenhof des Nāgabāhā/Patan. Die Statue stammt aus dem 17./18. Jh. n. Chr. Foto: 2005.



Abb. 31: Kṛṣṇa-Schrein von 1899 n. Chr. im Lakṣmīnārāyaṇa-Kṛṣṇa-Tempel in Nugaḥ/ Patan. Foto: 2005.

Die Auswertung der vorhandenen Inschriften im Hinblick auf die Motive für die Stiftung von Kṛṣṇa-Tempeln hat ergeben, daß fast alle im Namen eines Verstorbenen errichtet wurden, damit diesem Erlösung (Skt. *mokṣa*) erteilt werde oder er den Himmel (Skt. *svarga*) erreichen möge. Dem liegt vermutlich die Verehrung der Toten am Grab durch den Nārāyaṇabali, Speisegaben an Nārāyaṇa, zugrunde, eine Praxis, die später Umdeutungen erfuhr und im Rahmen der Totenriten in die Dharma-Literatur Eingang fand.¹⁴⁴ Nach Krick war der Nārāyaṇabali „...ursprünglich die einzige Form der Totenverehrung für alle, die durch ihren Opfertod *mokṣaḥ*, endgültiges Eingehen zu Nārāyaṇa und ihren erlösten Vorvätern erlangt hatten. Als Opfertod gilt dabei sowohl der von anderen erlittene wie der selbst vollzogene und der durch geistige Hingabe an Gott zum Opfer gemachte bzw. als Selbstopfer akzeptierte Tod.“¹⁴⁵ Bei dem in die

¹⁴⁴ Siehe Kane 1991 IV: 302-305.

¹⁴⁵ Krick 1977: 126.

viṣṇuitischen Purāṇas aufgenommenen Nārāyaṇabali handelt es sich nicht um das direkt von den Nārāyaṇa-Anhängern übernommene Totenritual, sondern um die Weiterentwicklung der *bali*-Formen aus der späteren Bauddhāyana-Schule, wobei der Name Nārāyaṇa innerhalb des *bali* fast durchgehend durch Viṣṇu ersetzt wurde.¹⁴⁶ Mit der Verehrung von Kṛṣṇa-Vāsudeva als höchstem Wesen durch Kṛṣṇa-Verehrer wurde das Konzept der Errichtung von Statuen und Tempeln für Verstorbene vermutlich übernommen und dahingehend angepasst, daß in diesem Zusammenhang auch Kṛṣṇa-Statuen konsekriert wurden.

Einige Tempel wurden aus dem Wunsch nach männlichen Nachkommen errichtet, wie der Schrein im Stadtteil Piṃbāhā, den vor circa neunzig Jahren Bālagopāla Śreṣṭha stiftete. Da er nach seiner Hochzeit ohne männliche Nachkommen blieb, legte er ein Gelübde ab, daß er nach der Geburt eines Sohnes einen Kṛṣṇa-Schrein bauen würde. In den folgenden Jahren brachte seine Frau drei Söhne zur Welt. Die vor vielen Jahren gestohlenen Originalstatuen wurden durch eine Garuḍāsanakṛṣṇa-Statue ersetzt, einen Kṛṣṇa, der auf Garuḍa reitet.¹⁴⁷

4.2.2. Kṛṣṇa-Tempel in Kathmandu und Bhaktapur

a) Kṛṣṇa-Tempel auf dem Darbār-Platz in Kathmandu

Vaṃśagopāla-Tempel

Der Vaṃśagopāla-Tempel, wegen seines achteckigen Grundrisses auch Cyāsiṃ-Deval genannt, wurde im Jahre N.S. 769 (1649 n. Chr.) von Pratāpamalla (1641-1674 n. Chr.) errichtet, worüber eine Gründungsinschrift am Tempel informiert.¹⁴⁸

Die Inschrift beginnt mit der Anrufung von Bhavanīśaṅkara (Śiva und Śakti) und nicht, wie üblicherweise bei einem Kṛṣṇa-Tempel, mit der Anführung Kṛṣṇas oder Viṣṇus. Daran schließt sich Pratāpamallas Genealogie an, die mit Rāmacandra aus der Sonnendynastie beginnt und über Nānyadeva, den Begründer der Dynastie in Mithilā, der ursprünglich aus Karnāṭaka in Südindien stammte,¹⁴⁹ über Yakṣamalla von Bhaktapur und über weitere Generationen zu ihm selbst führt. Es folgt eine Aufzählung seiner

¹⁴⁶ Krick 1977: 130.

¹⁴⁷ Information von Kṛṣṇa Gopāla Śreṣṭha, dem zweiten Sohn des Stifters, am 18.03.05, Patan.

¹⁴⁸ G. Vajrācārya V.S. 2033: #16 (S. 202-204).

¹⁴⁹ Siehe Petech 1984: 55-57; Thakur (1956): 227-245 und C.P.N. Sinha (1979): 34-54.

kriegerischen Erfolge, die damit schließt, daß er mehrere militärische Außenposten von Patan eroberte. Das kann als Reaktion darauf verstanden werden, daß in der Gründungsinschrift des von Siddhinarasiṃhamalla gestifteten Bālagopāla-Tempels erwähnt wurde, am Tag der Einweihung habe ein nicht näher benannter heimtückischer und listiger Feind Patans militärische Außenposten angegriffen, bei dem es sich nur um Pratāpamalla handeln kann. In den darauffolgenden Versen werden die beiden kurz zuvor verstorbenen Königinnen Rūpamatī und Rājamatī, für die Pratāpamalla diesen Tempel stiftete, damit sie den Himmel erreichen mögen, auf poetische Weise beschrieben. Pratāpamalla vergleicht beide in der Inschrift mit Kṛṣṇas Gefährtinnen Rukmiṇī und Satyabhāmā und schließt den Sanskritteil der Inschrift mit den Worten: „Dieser König (Pratāpamalla) weilt hier, wie eine Darstellung von Hari (Beiname Viṣṇus) - denkend: ‚Laß [mich] nicht von Rukmiṇī und [Satya]bhāmā getrennt sein, auch nicht in anderen Leben!‘.“¹⁵⁰

Im anschließenden Nevārī-Teil werden aus dem ersten Teil die Genealogie sowie die Angabe über den Grund für die Errichtung des Tempels wiederholt.¹⁵¹ Erst hier aber wird erwähnt, daß es sich bei den im Tempel aufgestellten Statuen um Vaṃśagopāla, den Pratāpamalla in seinem Namen installieren ließ, sowie um Rukmiṇī und Satyabhāmā in Gestalt der beiden verstorbenen Königinnen handelt. Die Inschrift schließt mit der Aufzählung der am Tempel zu begehenden Feste.

Dieser Tempel ist sicherlich eine Reaktion Pratāpamallas auf den von Siddhinarasiṃhamalla errichteten Bālagopāla-Tempel in Patan, in dessen Kultraum sich ebenfalls Statuen von Kṛṣṇa, Rukmiṇī und Satyabhāmā befinden. Im Gegensatz zu seinem Onkel, der sich in der Bālagopāla-Inschrift und in den von ihm verfaßten Kṛṣṇa-Liedern¹⁵² als eifriger Verehrer Kṛṣṇas präsentiert, geht Pratāpamalla einen Schritt weiter: Die Inschrift am Cyāsiṃ-Deval impliziert seine Identifikation mit Kṛṣṇa selbst. Möglicherweise hat sich Siddhinarasiṃhamalla aus diesem Grund in dem oben ausführlich beschriebenen Kṛṣṇalīlā-Gemälde ebenfalls als Kṛṣṇa abbilden lassen. Bledsoe macht in diesem Zusammenhang auf eine für Siddhinarasiṃhamalla heikle

¹⁵⁰ Gründungsinschrift Zeile 22 und 23.

¹⁵¹ Majupuria und Kumar 1993: 39-40 führen einen weiteren Grund an: Demzufolge ließ Pratāpamalla den Tempel errichten, um damit seine Ehre wieder herzustellen, nachdem er Patan ausgerechnet während der Einweihungszeremonien für den Bālagopāla-Tempel angegriffen hatte. Diese Version wird weder von der Gründungsinschrift noch von den Chroniken gestützt. Möglicherweise handelt es sich um eine nur mündlich weitergegebene Erklärung.

¹⁵² Siehe Lienhard 1995.

Implikation der Identifikation von Pratāpamalla mit Kṛṣṇa aufmerksam: „The implication is, I think, that if Siddhinarasiṃha longs for Kṛṣṇa’s presence – as his songs declare he does – then he has only to behold his nephew Pratāpa, enthroned in Kathmandu.“¹⁵³

Der achteckige Tempel hat drei Pagodendächer. An seiner Rückseite grenzt er direkt an eine hohe Mauer, die ihn einerseits stützt und andererseits von den dahinterliegenden Privathäusern trennt. Aufgrund der erst in jüngerer Zeit errichteten Mauer ist der Umgang im Erdgeschoß blockiert und kann nicht mehr vollständig begangen werden.¹⁵⁴ Neben den Metallstatuen von Vaṃśagopāla, Rukmiṇī und Satyabhāmā stehen im Kultraum noch Statuen von sechs Gopīs. Auf einer Säule vor dem Bau befindet sich eine Hanumān-Statue. In dem Tempel war früher ein Rājopādhyāya-Priester angestellt. 1984 n. Chr. wurde der Kathmandu Durbar Square Cleaning Club gegründet, der sich um die Reinigung des Platzes und der daraufstehenden Tempel kümmert. Seit die Priester am Vaṃśagopāla-, Koṭilingeśvara-, Śrī Kṛṣṇa Mahāviṣṇu- und Sarasvatī-Tempel auf dem Darbār-Platz die Ritualhandlungen eingestellt haben, kümmern sich ein von den Mitglieder des Cleaning Club bestimmter Priester um die Ritualhandlungen an diesen Tempeln. Neben der täglichen *nityapūjā* und *ārati* werden am Vaṃśagopāla-Tempel Kṛṣṇajanmāṣṭamī und Dolā, das Schaukelfest, begangen.

Weiter Kṛṣṇa-Tempel auf dem Darbār-Platz

Ebenfalls auf dem Darbār-Platz steht eine dreistöckige Pagode auf einem Ziegelsockel, genannt Gopinātha-Tempel. Am Tempel gibt es keine Inschrift, und auch in den Chroniken findet sich kein Hinweis auf das Datum seiner Einweihung und auf seinen Stifter. Aufgrund der Architektur wäre das 17. Jahrhundert als Zeitraum für die Errichtung denkbar. Der Name des Tempels ist irreführend, da sich im Kultraum eine circa einen Meter hohe Viṣṇu-Statue aus vergoldeter Bronze befindet. Die Identifikation dieser Statue mit Kṛṣṇa geschah vermutlich aufgrund ihrer Ikonographie: der sitzende vierhändige Viṣṇu hält die beiden oberen Hände in einer Haltung, die an einen flötespielenden Kṛṣṇa erinnert.¹⁵⁵ Heute trägt die Statue eine nachträglich in diese Hände

¹⁵³ Bledsoe 2004: 143, fn. 65.

¹⁵⁴ Für die Beschreibung des Tempels siehe auch Bernier 1979: 148-149.

¹⁵⁵ Siehe dazu G. Vajracārya V.S. 2033: 83-84.

gelegte Flöte. Gegenwärtig werden im Tempel die Feste Haribodhinīkādaśī, Rāmanavamī und Kṛṣṇajanmāṣṭamī begangen.

Ein weiterer Kṛṣṇa-Tempel wurde durch das große Erdbeben 1934 n. Chr. völlig zerstört und auf einem dreistöckigen Sockel wieder aufgebaut. Auf den beiden Etagen, von denen die untere von einem Kolonnadenumgang umgeben ist, sitzt eine glockenförmige Kuppel. Es ist keine Inschrift erhalten, aber G. Vajrācārya geht davon aus, daß der Originaltempel im 18. Jahrhundert errichtet wurde.¹⁵⁶ Im Kultraum befindet sich eine vierarmige Kṛṣṇa- oder Viṣṇu-Statue.¹⁵⁷ Der Tempel wird nur einmal jährlich zu Kṛṣṇajanmāṣṭamī geöffnet, abgesehen davon finden in ihm keine Ritualhandlungen statt.

b) Weitere Kṛṣṇa-Tempel in Kathmandu

Im Vergleich zu Patan gibt es in Kathmandu nur wenige Kṛṣṇa-Tempel, die außerhalb des Darbār-Platzes gebaut wurden, was zeigt, daß der Kṛṣṇaismus auch in Kathmandu vor allem im höfischen Milieu verbreitet war. Bis auf eine Ausnahme stammen sie aus der Śāha-Zeit und wurden sowohl von Mitgliedern der königlichen und der Rāṇa-Familie als auch von Privatpersonen errichtet. Wie die Kṛṣṇa-Tempel aus dem Darbār-Platz wurden auch die folgenden Tempel zum großen Teil durch das große Erdbeben 1934 n. Chr. zerstört und später wieder aufgebaut. Über die Architektur und das ikonographische Programm der Originaltempel liegen keine Informationen vor.

Der Kṛṣṇa-Tempel in Balkumārī

Dieser Tempel befindet sich auf einer belebten Straße zwischen dem Stadtteil Asan und dem Indracok. Er hat einen achteckigen Grundriß und ist, da eingezwängt zwischen den benachbarten Wohnhäusern, nur zum Teil sichtbar. Der Bau ist von einem dreistöckigen Pagodendach gekrönt. Im Erdgeschoß befindet sich ein Umgang, der jedoch im hinteren Teil verschlossen ist. Der gesamte Tempel ist mit Holzschnitzereien verziert. Da es mir nicht erlaubt war, den Tempel zu betreten, und die Angaben der Anwohner widersprüchlich waren, kann ich keine Informationen über die Statuen im Kultraum

¹⁵⁶ G. Vajrācārya V.S. 2033: 62.

¹⁵⁷ *Ibid.*

geben. Dieser nach 1934 n. Chr. restaurierte Tempel soll aus der späten Malla-Zeit stammen.

Der Gopāla-Tempel in Thāpāthali

Dieser große, verputzte Ziegeltempel befindet sich am Kālmocanaghāt, in der Nähe der Brücke über den Vāgmatī-Fluß. Der eingeschossige Tempel steht auf einem dreistufigen Sockel und hat eine glockenförmige Kuppel. Der Gründungsinschrift zufolge wurde der Tempel im Jahre 1805 der Śaka-Era (1883 n. Chr.) von Śubha Kumarī errichtet, damit ihr sechs Jahre zuvor verstorbener Ehemann Jaṅga Bahādur Rāṅā, Premierminister und König in den heutigen Distrikten Kaski und Lamjung, den Himmel (Skt. *svarga*) erreichen möge. Im gleichen Jahr wurde eine *guṭhī* gegründet, die mit der Verwaltung des Tempels betraut war.

Nach Auskunft des derzeitigen Priesters soll der Tempel für Jaṅga Bahādur Rāṅās *kuladevatā* Gopāla errichtet worden sein. Es ist Frauen generell nicht gestattet, den Tempel zu betreten. Von der Öffentlichkeit wird der Tempel nicht besucht, nur zu Kṛṣṇajanmāṣṭamī kommen einige Angestellte des in einem benachbarten Gebäude untergebrachten Büros des Guṭhī Samsthāna.

Der Kṛṣṇa-Tempel in Dhārāhara

Der derzeit wegen Renovierungsarbeiten nicht zugängliche große Tempel wurde nach 1934 n. Chr. anstelle des durch das Erdbeben zerstörten Originaltempels errichtet. Er steht auf einem fünfstufigen Sockel, hat einen gedeckten Umgang und wird von einer Kuppel gekrönt. Wahrscheinlich wurde dieser Tempel von Upendra Vikrama, einem Bruder von König Surendra Vikrama Śāha (1847-1881 n. Chr.) gestiftet.¹⁵⁸

Private Kṛṣṇa-Tempel

In verschiedenen Stadtteilen Kathmandus stehen kleinere Kṛṣṇa-Tempel und –Schreine aus dem 19. Jahrhundert, die höchstens von den unmittelbaren Anwohnern besucht werden und an denen nur Kṛṣṇajanmāṣṭamī gefeiert wird. Zu ihnen zählen der im 19. Jahrhundert im Stadtteil Ṭeku, direkt am Ufer der Vāgmatī gebaute Śikhara-Tempel für

¹⁵⁸ Nach Angaben der Anwohner. Am Tempel soll eine Gründungsinschrift stehen, die aufgrund der Renovierungsarbeiten derzeit nicht zugänglich ist.

Rādhā-Kṛṣṇa, der ebenfalls im 19. Jahrhundert gebaute Kṛṣṇa-Tempel im Stadtteil Naradevī sowie der 1905 n. Chr. gestiftete oktagonale Rādhā-Kṛṣṇa-Tempel zwischen Thāpāthali und Ṭeku am Bhagavateśvaraghāṭ, an dem keine Ritualhandlungen mehr durchgeführt werden. Weiterhin zählt dazu ein kleiner Kṛṣṇa-Tempel in Hadigaon, der am Fuße eines großen Pipalbaumes steht und durch dessen Wurzeln so beschädigt ist, daß seine ursprüngliche Struktur nicht mehr erkennbar ist. Die im Inneren dieses Tempels stehenden Statuen des achtarmigen Veṇugopālas, der von zwei ebenfalls achtarmigen Göttinnen flankiert wird, scheinen aus der späten Malla-Zeit zu stammen.



Abb. 32: Achteckiger Rādhā-Kṛṣṇa-Tempel aus dem 20. Jahrhundert, Bhagavateśvaraghāṭ/Kathmandu, zwischen Thāpāthali und Ṭeku. Foto: 2005.

c) Kṛṣṇa-Tempel in Bhaktapur

Im Gegensatz zu Patan und Kathmandu gibt es in Bhaktapur nur zwei Kṛṣṇa-Tempel, an denen noch Ritualhandlungen durchgeführt werden. Keiner der späten Malla-Könige von Bhaktapur tat sich durch nachdrückliche Kṛṣṇa-Verehrung hervor, so daß hier die königliche Patronage fehlte. Ein weiterer Grund mag im religiösen Umfeld der Stadt liegen, deren enges Client-Priester-Verhältnis die Entwicklung einer Bhakti-Religion, in der Brahmanen, wenn überhaupt, dann nur eine untergeordnete Rolle spielen, nicht zuließ.

Auf dem Lāyaku, dem Palastvorplatz, steht der Dvārikānātha-Tempel, der auch als Gopīnātha-, Kedarnātha-Tempel und *cār dhām* (nach den vier heiligen Wallfahrtsorten in Indien) bekannt ist.¹⁵⁹ Die Errichtung des Tempels wird König Bhūpatīndramalla zugeschrieben, der von 1696-1722 n. Chr. in Bhaktapur regierte.¹⁶⁰ Im Kultraum wurde ursprünglich Nārāyaṇa verehrt, später – es ist nicht bekannt wann - wurde eine Statue von Vaṃśagopāla aufgestellt.

Im Stadtteil Tekhāco, im Westen der Stadt, befindet sich der Vaṃśagopāla-Tempel, auch Vaṃśagopāla-Bhajanghar genannt. Dieser Tempel soll im 16. Jahrhundert von Gaṅgārāṇī, einer Königin von Bhaktapur, gestiftet worden sein. In der ersten Etage befindet sich ein Schrein mit Skulpturen von Vaṃśagopāla, Rādhā und Rukmiṇī. Jeden Abend trifft sich hier die Śrī Vaṃśagopāla Bhajana Maṇḍala, eine Gruppe von männlichen Musikern. Sie singen überwiegend, aber nicht ausschließlich Kṛṣṇa-Lieder. Im Tempel werden Kṛṣṇajanmāṣṭamī und Holī begangen.

Neben diesen beiden Tempeln gibt es in Bhaktapur mehrere *bhajanghars*, die in ihrem musikalischen Repertoire auch Lieder für Kṛṣṇa haben. Bei den zumeist täglichen Zusammenkünften der Musiker werden aber auch Lieder für andere Gottheiten gesungen.

¹⁵⁹ Dieser Tempel ist Teil einer Gruppe von vier Tempeln, die gemeinsam die *cār dhām* Jagannātha, Badrinātha, Rameśvara und Kedarnātha in einer miniaturisierten Form repräsentieren.

¹⁶⁰ Wiesner 1976: 144 und 1978: 24-25.

4.3. Neuere Entwicklungen

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts setzte im Kathmandu-Tal verstärkt eine Form der Kṛṣṇa-Verehrung ein, bei der nicht die Ritualhandlungen im Tempel im Vordergrund stehen, sondern das gemeinsame Singen devotionaler Lieder (Skt. *bhajana*) und die Belehrungen durch einen Guru. Dazu treffen sich die Interessierten in eigens dafür errichteten Tempeln oder in *bhajanghars*, die auf dem Gelände vieler Tempel zu finden sind. Aber auch hier gibt es Unterschiede: So gründeten sich vielerorts an den Tempeln Gruppen von Musikern, die sich täglich oder nur zu bestimmten Anlässen, morgens und/oder abends treffen, um gemeinsam zu musizieren und zu singen. Diese Musikergruppen sind oft in *guthīs* organisiert, von denen es viele schon seit Jahrhunderten im Kathmandu-Tal gibt, und die ausschließlich männlichen Mitglieder haben. Das musikalische Repertoire dieser Gruppen ist in der Regel nicht exklusiv an eine Gottheit gebunden. Diese alteingesessenen Musikergruppen unterscheiden sich maßgeblich von denjenigen Gruppen, in denen die Gesänge exklusiv an Viṣṇu und seine Inkarnationen, meist Rāma und Kṛṣṇa, gerichtet werden. Letztgenannte Gruppen haben einen „harten Kern“ von Musikern, an deren Treffen auch Anwohner und Besucher beiderlei Geschlechts teilnehmen.

a) Der Jānakījīvakuñja bzw. Hare Rāma Kuñja in Deopatan

Auf dem Gelände dieses religiösen Komplexes befinden sich ein Rāma-Tempel, ein Rondell mit zwei *havana*-Plätzen, welches Jānakījīvakuñja oder Hare Rāma Kuñja genannt wird, ein *bhajanghar* und ein zweistöckiges Gebäude, in dessen Erdgeschoß diverse Ritualhandlungen, verschiedene Opfer sowie *pūjās* vorbereitet und teils auch durchgeführt werden. Im Obergeschoß des Gebäudes lebten 2005 n. Chr. circa fünfundzwanzig Personen. Zu dem Komplex gehören schließlich das Haus des Priesters und mehrere Statuen von Bhīmasena, Garuḍa und Hanumān.¹⁶¹ Die Gebäude auf diesem Gelände wurden 1929 n. Chr. von Śrī Kaviprasāda Gautam, auch Rāmaguru genannt, errichtet. Er hatte zuvor mehrere Jahre in Brindavan/Indien zugebracht, was ihn zum Bau dieses Komplexes anregte. Im *bhajanghar* werden seit 1929 n. Chr. ununterbrochen, Tag

¹⁶¹ Für eine Karte des Geländes siehe Michaels und Tandan 1994 (Beiheft): 68-69.

und Nacht, devotionale Gesänge zu Kṛṣṇa und Rāma gesungen. Die Musiker und Sänger, sowohl Männer als auch Frauen, kommen dafür im Schichtbetrieb zum *bhajanghar*.

Der Komplex wird von den Anwohnern wie auch von Besuchern stark frequentiert. Neben der *nityapūjā* und *āratī* werden auf dem Gelände täglich Ahnenrituale (Skt. *śrāddha*) vom Priester durchgeführt sowie gelegentliche Rituale, wie die Knabeninitiation (Skt. *vratibandha*), Geburtstagszeremonien, die Satyanārāyaṇapūjā und verschiedene Guß-, Feuer- und andere Opfer (Skt. *homa*, *mahāyajña*).

Der Jānakījīvakuñja bzw. Hare Rāma Kuñja in Deopatan wird als Hauptzentrum angesehen, das in Nepal und Indien insgesamt fünfzehn Außenstellen hat, in denen zumindest für einige Stunden am Tag devotionale Gesänge stattfinden. Fünf Außenstellen befinden sich auch im Kathmandu-Tal:

- in Budhanilkantha auf dem Gelände des Būḍhānīlakaṇṭha-Jalaśayananārāyaṇa, in Bhaktapur im Stadtteil Bolācheṃ sowie am Vajravārāhī-Tempel, in Kathmandu nahe dem Flughafen in einem „Satya Nivās“ genannten Haus und im Ort Godavari im Süden des Kathmandu-Tals.

Folgende Außenstellen befinden sich in anderen Distrikten Nepals:

- im mittleren Teil von Nepal: zwei in Kabhre nahe dem Kathmandu-Tal,
- an der indischen Grenze: in Makwanpur (Hetauda), in Chitwan (in Devaghāt), in Nawalaparasi (Butwal) und in Parsa,
- im Osten von Nepal: in Okhaldhunga und in Sunsari (Dharan).

In Indien befinden sich nur zwei Außenstellen:

- in Mathura (Brindavan) und in Sikkim.

Die Außenstellen haben untereinander kaum Kontakt, sie verwalten und organisieren sich selbständig. Im Kathmandu-Tal findet nur in Deopatan und in Budhanilkantha ein durchgehendes *bhajan*-Programm statt, dessen Durchführung das Hauptanliegen des Stifters war, die Ritualhandlungen in den angegliederten Tempeln haben eine geringere Bedeutung.

b) Der Gītā Adhyayana Maṇḍala im Stadtteil Svayambhu/Kathmandu

Dieses moderne, hallenartige Gebäude findet man in der Nähe des Aufgangs zum Svayambhū-Caitya in Kathmandu, es wurde von Svāmī Ísvarānanda Girī, einem Daśanamī-Asketen, im Jahre 1961 n. Chr. gegründet. Im Kultraum werden Śāṅkarācārya, Kṛṣṇa und Satya Sai Baba verehrt sowie in der ersten Etage die Göttin Sarasvatī. An den Wochenenden finden Veranstaltungen statt, zu denen jeweils bis zu zweihundertfünfzig Personen aus allen Gegenden des Kathmandu-Tals kommen. Samstags findet Harirāma-kīrtana statt und sonntags Sairāma-kīrtana. Zu beiden Veranstaltungen spielen Musiker, die ein eigenes Komitee gegründet haben. Die Besucher nehmen nicht an der frühmorgens durchgeführten *pūjā* teil, sondern kommen ausschließlich zu den Programmen, in denen gesungen und zum Teil ekstatisch getanzt wird – sowohl von Männern als auch von Frauen.

An der Außenseite des Tempels sind mehrere Inschriften angebracht, auf denen diejenigen aufgelistet sind, die für die Errichtung des Tempels gespendet haben. Daraus ist erkennbar, daß geringfügig mehr Newars als Parbatiyās gespendet haben. Im Beobachtungszeitraum von 2004-05 kamen mehr Newars als Parbatiyās zu den Treffen im Gītā Adhyayana Maṇḍala. Aus Befragungen ergab sich, daß sich der Anteil der Newars in den vergangenen Jahren kontinuierlich erhöht hat.

Dieses *bhajan*-Zentrum hat eine Außenstelle, die sich in Capaligaon befindet, einen kleinen Ort nördlich von Kathmandu, und den Namen Śrī Kṛṣṇa Hari Kīrtana Maṇḍapa trägt. Das kleine Gebäude wurde nur einige Jahre später als das am Svayambhū-Caitya gegründet und 1980 n. Chr. mit Spendengeldern umfassend renoviert. Hier trifft sich täglich morgens und abends eine Gruppe von 5-10 Personen, um Kṛṣṇa-Lieder zu singen; Śāṅkarācārya und Satya Sai Baba werden hier nicht verehrt.

c) Der Śrī Śrī Rādhā-Kṛṣṇa-Tempel in Budhanilkantha

Der in Budhanilkantha auf einem großen, eingezäunten Gelände stehende Tempel ist in Nepal das Hauptzentrum der International Society for Krishna Consciousness, kurz ISCON.

Diese missionierende Stifterreligion wurde von Abhey Charan De Bhaktivedanta Svāmī gegründet. Bhaktivedanta Svāmī oder Śrīla Mahāprabhupāda, wie er sich später nannte, wurde 1896 n. Chr. in Calcutta geboren. Im Jahre 1925 begab er sich auf eine Pilgerreise nach Brindavan. Von seinem Guru Bhaktisiddhanta Sarasvatī erhielt er 1932 in Allahabad die Initiation in die von Caitanya begründete Gauḍīya-Bewegung, und den Auftrag, Caitanyas Lehre im Westen zu verbreiten. Dazu reiste er 1965 in die USA, wo er 1966 in New York die ISCON gründete. Später folgten weitere Zentren in San Francisco und London. 1969 leitete er mit der Errichtung von großen Tempelkomplexen in Bombay, Mayapur (Caitanyas Geburtsort) und Brindavan eine neue Phase in der Bewegung ein, die bis dahin nur außerhalb Indiens wirkte. Bereits im Jahr 1971 gab es in den meisten amerikanischen Großstädten ISCON-Zentren, ebenso in Montreal, Toronto, Tokio, Paris und Amsterdam. Zwei Jahre nach der Einweihung seines Tempels in Brindavan starb Bhaktivedanta Svāmī 1977 dort.¹⁶² Seitdem hat sich die Bewegung in Asien, Europa, Afrika sowie Nord- und Südamerika weiter ausgebreitet. Ein Schwerpunkt der missionarischen Tätigkeit ist – neben öffentlichem Musizieren und Singen sowie Informationsveranstaltungen – die Herausgabe der Schriften Bhaktivedanta Svāmīs in den verschiedenen Landessprachen. Die ISCON beruft sich auf die von Caitanya begründete Gauḍīya-Bewegung, mit der Bhaktivedanta Svāmī über seine Guru-Tradition verbunden war.

Die ISCON ist seit etwa dreißig Jahren im Kathmandu-Tal tätig. Viele Jahre trafen sich die Anhänger in einer angemieteten Wohnung in der Altstadt von Kathmandu. Mit ausländischen Spendengeldern wurde später das Gelände in Budhanilkantha erworben und 1996 der Śrī Śrī Rādhā-Kṛṣṇa-Tempel eingeweiht. Auf dem Gelände befinden sich auch eine Küche, ein Kuhstall, verschiedene Wohnunterkünfte und eine Verkaufs- und

¹⁶² Über Bhaktivedanta Svāmī und die International Society for Krishna Consciousness gibt es ein großes Angebot an Literatur. An dieser Stelle können nur einige wenige ausgewählte Werke genannt werden: Brooks, Charles 1989: *The Hare Krishnas in India*; Daner, Francine J. 1976: *American Children of Krishna*; Gelberg, Steven 1983: *Hare Krishna, Hare Krishna. Five Distinguished Scholars on the Krishna Movement in the West*; Goswami, Satyarupa Dasa 1980-1983: *Śrīla Prabhupāda-līlāmṛta*. (6 vols.) und Rosen, Steven (ed.) 1992: *Vaiṣṇavism. Contemporary Scholars Discuss the Gauḍīya Tradition*.

Informationsstelle. Verkauft werden die Bücher von Bhaktivedanta Svāmī sowie Devotionalien.

Im Tempel werden täglich Programme mit devotionalen Gesängen, Tanz und Vorträgen durchgeführt. Das Hauptprogramm findet samstags statt, dann kommen Mitglieder und Interessenten aus dem gesamten Kathmandu-Tal. Die religiösen Höhepunkte des Jahres sind die Kṛṣṇajanmāṣṭamī und die vom Tempel in die Altstadt Kathmandus führende *rathajātrā* für Jagannātha am Vollmondtag im Monat Āṣāḍha (Juni/Juli).¹⁶³ Fast täglich sind einige Mitglieder im Kathmandu-Tal unterwegs, wo sie auf öffentlichen Plätzen singend, tanzend und Bücher verkaufend missionieren.

Der Tempel hat eine Außenstelle in Bhaktapur, das ISCON Youth Forum (I.Y.F.), welches vor allem unter der jüngeren Bevölkerung missioniert. Zur Gāijātrā im Monat Bhādra (August/September), wenn in Bhaktapur für die im vergangenen Jahr Verstorbenen Kühe oder solche symbolisierende Tonfiguren und Gestelle entlang der Prozessionsstraße getrieben bzw. getragen werden, fährt auch ein von der ISCON geschmückter Wagen unter Lautsprechermusik mit.

Der Initiator und religiöse Leiter des Zentrums in Budhanilkantha ist Bhaktisiddhānta Dāsa. Er ist gebürtiger Nepali und kam in den 70er Jahren durch einen Touristen in Kontakt mit der Lehre von Bhaktivedanta Svāmī. Einige Jahre später gründete er in einer Wohnung den ersten ISCON-Treff im Kathmandu-Tal. Das heutige Zentrum hat intensive Kontakte zu anderen ISCON-Zentren in Indien und vor allem den USA. Regelmäßig werden ausländische Mitglieder eingeladen, die oft über Wochen sowohl Vorträge in Budhanilkantha und Bhaktapur halten als sich auch aktiv an der Missionstätigkeit beteiligen.

Die Anzahl der Anhänger ist nur schwer zu schätzen, da viele die Zentren nur gelegentlich aufsuchen, ihre Zahl dürfte schätzungsweise 1500 Personen betragen. Nach einer von der ISCON in Nepal herausgegebenen Broschüre betrug im Jahre 2004 die Anzahl der lebenslangen Mitglieder zweihundert Personen, davon der Großteil aus dem Kathmandu-Tal und den Grenzstädten nach Indien.¹⁶⁴

¹⁶³ Siehe dazu auch unten Kapitel 5.3., S. 232.

¹⁶⁴ *Shree Krishna Janmastami Souvenir-2004*.

4.4. Resümee

Wie in diesem Kapitel dargestellt wurde, bezog und bezieht der Kṛṣṇaismus in Nepal seine Impulse aus Indien. Eigenständige Entwicklungen haben sich höchstens in der Ikonographie während der Malla-Zeit eingestellt, indem Elemente aus der Vajrayāna-Ikonographie in die Darstellungen hinduistischer Götter, auch Kṛṣṇas, übernommen wurden.

Abgesehen von den wenigen inschriftlichen Hinweisen, den Viśvarūpa-Reliefs und der Kālīyadamana-Statue gibt es keine Zeugnisse aus der Licchavi-Zeit, die auf eine breite Verehrung von Kṛṣṇa-Vāsudeva schließen lassen. Erst in der späten Malla-Zeit erlebt der Kṛṣṇaismus durch die eingewanderten Gelehrten aus Indien im Kathmandu-Tal eine Blütezeit, die von Patans König Siddhinarasiṃhamalla eingeleitet wurde. Sein Neffe Pratāpamalla in Kathmandu, wie Siddhinarasiṃhamalla ein Liebhaber der schönen Künste und Förderer verschiedener religiöser Traditionen, sorgte mit der Errichtung des Vamaśagopāla-Tempels für einen Aufschwung der Kṛṣṇa-Verehrung in Kathmandu. Gegenstand der Verehrung war nicht wie in der Licchavi-Zeit der heroische Kṛṣṇa-Vāsudeva, sondern der pastorale Kṛṣṇa-Gopāla, der mit seinem Flötenspiel die Hirtenmädchen verzaubert. Daneben wurde auch Bālagopāla, der kleinkindliche Kṛṣṇa verehrt. Aus dieser Zeit gibt es eine große Anzahl von Manuskripten mit kṛṣṇaitischen Inhalten, ab dem 15. Jahrhundert auch auf Nevārī und Maithilī. Die Verbreitung der Schriften in den verschiedenen Volkssprachen ermöglichte ihre Rezeption durch die breite Bevölkerung. Die Verehrung Kṛṣṇas und seiner Gefährtinnen erfolgt mittels *bhakti*, der emotionalen, erotisierten Gottesliebe. Je nach religiöser Tradition wird diese über Gesänge und Lieder¹⁶⁵ (Skt. *kīrtana* und *bhajana*), Hymnen (Skt. *stotra*, *stuti* und *vacana*) oder Liebes- und Brautmystik ausgedrückt, wobei erstgenannte auch mit Musik und Tänzen einhergehen können.

Die Blütezeit der Kṛṣṇaismus im Kathmandu-Tal im 16./17. Jahrhundert war eng an königliche Patronage gebunden. Nach der Eroberung des Tals durch die Gorkhās erfuhr der Kṛṣṇaismus nicht länger königliche Förderung und die Errichtung von Kṛṣṇa-Tempeln ging stark zurück. Es entstanden kleinere religiöse Zentren, die oft von Personen nach einem Indienaufenthalt gegründet wurden. Während der Rāṇā-Herrschaft,

¹⁶⁵ Aus der späten Malla-Zeit sind Kṛṣṇa-Lieder erhalten, wie in der bereits erwähnten Monographie von Lienhard (1995). Weitere Lieder sind publiziert in Lienhard 1974: Nr. 14, 70, 71, 72 und 73.

besonders von Ende des 19. Jahrhunderts bis 1951 n. Chr., war es für viele religiöse Zentren nur unter erschwerten Bedingungen möglich zu existieren. Die Versammlungsfreiheit war durch das Rāṇā-Regime auch für religiöse Bewegungen eingeschränkt bzw. zeitweise außer Kraft gesetzt.¹⁶⁶ So wurde auch dem 1929 n. Chr. von Śrī Kaviprasāda Gautam gegründeten Jānakījīvakuñja bzw. Hare Rāma Kuñja in Deopatan während dieser Zeit mehrfach mit der Schließung gedroht; auch durfte Śrī Kaviprasāda Gautam dort zeitweise keine Vorträge (Skt. *pravacana*) mehr halten.¹⁶⁷ Eine bis heute nachwirkende Folge dieser Beschränkungen ist, daß es im Kathmandu-Tal eine große Anzahl von Wohnungen gibt, in denen ein oder mehrere Räume für das Abhalten von religiösen Versammlungen und Programmen eingerichtet sind und die meist einen Schrein enthalten. Diese privaten Zentren haben einen festen Besucherstamm, der zum Teil aus der Nachbarschaft kommt, oft aber auch aus anderen Stadtteilen. Die Zentren werden zumeist von einem Guru betreut, für die Durchführung bestimmter Programme werden jedoch auch religiöse Lehrer eingeladen. Befragungen in verschiedenen dieser Zentren ergaben, daß die Besucherzahlen relativ stabil sind, so daß – neben finanziellen Gründen – auch keine Notwendigkeit zum Ausbau oder Umzug in ein eigens dafür errichtetes Gebäude besteht.

Im Gegensatz zu Indien wird Kṛṣṇa im Kathmandu-Tal, im Verhältnis zur Einwohnerzahl, nur von einer geringen Anzahl Menschen exklusiv verehrt. Dabei liegt der Anteil der Parbatiyās über dem der Newars. Einen Grund dafür sehe ich in der nicht-vegetarischen Lebensweise der Newars. Die restriktiven Speisevorschriften sind in diesem Umfeld nur sehr schwer oder gar nicht einzuhalten. Des weiteren gibt es bestimmte religiöse Verpflichtungen, die der einzelne Newar gegenüber seiner Familie zu erfüllen hat. Diese schließen auch verschiedene Tieropfer mit ein, z.B. zu Dasāi und Lakṣmīpūjā. Bei letzterer wird bei den Newars auch Fleisch geopfert. Darüber hinaus ist in den neueren Zentren oft Tanz ein Bestandteil bzw. Ausdruck der Kṛṣṇa-Verehrung. Bei den Newars ist es hingegen nicht üblich, daß Frauen in der Öffentlichkeit tanzen. Die Geschlechterverteilung in den neu errichteten Zentren liegt ungefähr gleich, es gibt nur wenig Frauen mehr als Männer. Das mag daran liegen, daß es für nur einen Ehepartner sehr schwierig, ja unmöglich ist, die strikten Speisevorschriften einzuhalten und an den religiösen Programmen teilzunehmen.

¹⁶⁶ Siehe D.R. Regmi 1958: 221-231 und Rose and Fisher 1970: 92-98.

¹⁶⁷ Mündliche Information von Nārāyaṇa Prasāda Vakil, dem derzeitigen Priester dieses Heiligtums, 08.06.05, Deopatan.

5. Jagannātha

Erste Hinweise für die Verehrung von Jagannātha in Nepal stammen aus der Mitte des 17. Jahrhunderts. Nach einer kurzen Blütezeit unter den späten Malla-Königen klang aber das öffentliche Interesse am Jagannātha-Kult im Kathmandu-Tal bald wieder ab. In diesem Kapitel soll untersucht werden, wie sich der Jagannātha-Kult im Kathmandu-Tal ausgebreitet hat, worauf sich sein plötzliches Erscheinen gründete und von welchen Bevölkerungsschichten er getragen wurde. Um das Auftreten des Jagannātha-Kultes im Kathmandu-Tal historisch einzuordnen, werde ich einen kurzen Überblick über die Geschichte des Jagannātha-Tempels in Purī/Orissa geben. Vor diesem Hintergrund wird die Entwicklung des Jagannātha-Kultes im Kathmandu-Tal, beginnend mit den ersten Kontakten nach Purī bis zur Errichtung des letzten großen Tempels für Jagannātha in Kathmandu, chronologisch dargestellt werden. Der Schlußteil enthält eine Zusammenfassung und geht auf die Verehrung Jagannāthas unter den Śāha-Könige ein.

5.1. Der Jagannātha-Tempel in Purī

Die im Jagannātha-Tempel von Purī verehrten Hauptgötter sind Jagannātha, Subhadrā und Balabhadra; aus Holzpfehlern gefertigte Statuen, die aus einem tribalen Pfahlkult in das hinduistische Pantheon übernommen wurden. Der erste historisch nachweisbare Puroṣottama-Jagannātha-Tempel in Purī wurde von König Yayāti Mitte des 10. Jahrhunderts errichtet. Seitdem ist Purī als heiliger Ort Puroṣottamas bekannt und als Wallfahrtsort Ziel von Pilgern.¹

Im Jahre 1135 n. Chr. ließ Anantavarman Coḍagaṅga von Kaliṅganagara, der nach der Eroberung des Deltagebietes von Zentralorissa die Herrschaft der Imperialen Gaṅgas begründete, den heutigen großen Tempel (Or. *baḍa deula*) für Jagannātha in Purī errichten. Er erhob Jagannātha zur Reichsgottheit (Skt. *rāṣṭradevatā*), der so zum wichtigsten Gott von Zentralorissa aufstieg. Die ideologische und administrative Vereinigung der verschiedenen, zu einem Reich zusammengeschlossenen Kerngebiete

¹ Siehe von Stietenron 1978: 19 und Kulke 1979: 32.

und Königreiche wurde durch diese Maßnahme nachhaltig gefördert.² Laut einer Inschrift³ in Bhubaneśvara übertrug König Anaṅgabhīma III. das Reich im Jahre 1230 n. Chr. symbolisch an den Gott von Purī, indem er verkündete, daß er zukünftig lediglich als Stellvertreter (Tel. *rāuta*)⁴ oder Sohn (Skt. *putra*) unter Jagannāthas Oberherrschaft (Skt. *sāmrājya*) bzw. Befehlsgewalt (Skt. *ādeśa*) regieren würde. Sein Sohn Narasiṃha I. verklärte seine eigenen militärischen Siege ideologisch dadurch, daß er sich den Titel „Gajapati“, d.h. „Herr der Elefanten“ zulegte. Das war von nun an das Attribut der Herrscher Orissas. Narasiṃha I. proklamierte sich als militärischer Stellvertreter Jagannāthas und unterstellte sich in seinen Eroberungen und politischen Entscheidungen dem ausdrücklichen Befehl des Gottes.⁵ Mit der Machtergreifung Kapilendra Devas wurde 1434 n. Chr. die Herrschaft der Gaṅgas beendet. Gajapati Kapilendra Deva, dessen familiäre Herkunft zweifelhaft war, legitimierte seine Herrschaft, indem er sich nicht mehr - wie seine Vorgänger - als Stellvertreter Jagannāthas bezeichnete, sondern für sich in Anspruch nahm, von Jagannātha persönlich auserwählt worden zu sein.⁶

Ab Anfang des 16. Jahrhunderts geriet Purī in kriegerische Auseinandersetzungen mit der von Hussain Śāha in Bengalen gegründeten Dynastie, dem Vijayanagara-Reich im Süden und mit dem 1512 n. Chr. gegründeten Golkonda-Sultanat in Zentralindien. Im Jahre 1568 n. Chr. wurde die Residenz der Gajapatis in Cuttack/Orissa von den afghanischen Truppen des Sultans von Bengalen, Sulaimān Khān Kararānī, erobert. Die Eroberer plünderten den Jagannātha-Tempel in Purī und verbrannten die Statuen. Erst Gajapati Rāmacandra von Khurda (1568-1607 n. Chr.) ließ während seiner Regierungszeit neue Statuen im Tempel aufstellen und sorgte für eine Wiederbelebung des Kults. Ermöglicht wurde das durch die tolerante Religionspolitik des Mogulherrschers Akbar.⁷

Während der folgenden rund einhundertfünfzig Jahre, bis ins frühe 18. Jahrhundert hinein, wurde der Jagannātha-Tempel in Purī wiederholt von muslimischen Streitkräften geplündert, erst unter dem Mogulherrscher Aurangazeb und seinen Gouverneuren sowie später durch die Nawābs von Bengalen. In den Phasen zwischen den

² Zu Anantavarman Coḍagaṅga siehe Tripathi 1978: 41; Kulke 1978: 139ff und 199-200 sowie 1979: 42.

³ Für die Bhubaneśvara-Inschrift Nr. 1 siehe Sircar 1954: 235-236.

⁴ *rāuta* (auch *rāutta*, *rāvata* und *rāvatu* in Telugu-Inschriften, abgeleitet von Skt. *rājaputra* – ‚Sohn‘, ‚Fürst‘ oder ‚Prinz‘) wird hier in der Bedeutung von ‚Stellvertreter‘ oder ‚Statthalter‘ verwendet. Siehe Kulke 1979: 49.

⁵ Zu Anaṅgabhīma III. und Narasiṃha I. siehe Eschmann, Kulke und Tripathi 1978: 190-193; G.N. Dash 1978: 161-168; Kulke 1978a: 150-155 sowie 1979: 48-66.

⁶ Kulke 1978b: 204-208; 1979: 71-75 und Dash 1978a: 209-221.

⁷ Kulke 1978c: 321-329 und 1979: 76-133.

Übergriffen wurde der Jagannātha-Kult in Purī mehrmals neu zum Leben erweckt; den Gajapatis und Priestern gelang es immer wieder, die Statuen oder die Essenz- bzw. Kernsubstanz (Skt. *brahmapadārtha*) der Statuen zu retten und damit in die Berge Südorissas zu fliehen.⁸ 1803 n. Chr. übergaben die Priester von Purī die Aufsicht über den Jagannātha-Tempel der East Indian Company. Erst im Jahre 1840 n. Chr. wurde der Tempel wieder unabhängig. Unter den Briten wurden die Gajapatis politisch völlig entmachtet⁹ und haben auch heute weder ökonomische noch militärische Macht – sie leben als „Könige ohne Königtum“¹⁰ in der Tempelstadt von Purī.

Die Entwicklung der Jagannātha-Triade

Wann genau die heutige Jagannātha-Triade im Tempel von Purī aufgestellt wurde ist nicht sicher, es kann aber angenommen werden, daß dies in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts geschah. Anaṅgabhīma III. nannte sich 1216 n. Chr. „Sohn der Göttertriade“ von Orissa, die 1237 n. Chr. erstmals namentlich als Halin, Cakrin und Subhadṛā erwähnt wird. Bereits im Jahre 1230 n. Chr. übergab er sein Reich symbolisch an Puroṣottama (siehe oben). Der ursprünglich aus dem tribalen Umfeld stammende hölzerne Pfahlgott wurde nach und nach hinduisiert. Noch heute wird – hauptsächlich im westlichen Teil von Orissa – die Pfahlgöttin Stambheśvarī verehrt. Wie Kulke, von Stietencron, Eschmann und Tripathi gezeigt haben,¹¹ wurde der Tempel in Purī ursprünglich wohl für zwei Götter errichtet, die im Laufe ihrer Hinduisierung als Narasiṃha und Lakṣmī verehrt wurden, später dann als das göttliche Ehepaar Puroṣottama und Lakṣmī. Die Gleichsetzung des Gottes mit Puroṣottama führte zwangsläufig auch zu dessen Identifikation mit Kṛṣṇa.¹² Die weitere Entwicklung lief nicht auf die Hervorhebung der erotischen Aspekte des Konzepts Rādhā-Kṛṣṇa der beiden Götter hinaus, sondern die Göttin wurde als Jagannāthas Schwester Subhadṛā verehrt. Mit der Aufnahme eines weiteren Gottes, Jagannāthas älteren Bruder Balabhadra, war die Triade komplett. Zeitweise wurde sie auch als Śiva, Viṣṇu und Durgā verehrt. Die Kṛṣṇaisierung der Göttertriade erfolgte im Zuge der Verbreitung der

⁸ Kulke 1978c: 329-345 und 1979: 139-197.

⁹ *Ibid.* 1978d: 345-357 und 1979: 216-222.

¹⁰ *Ibid.* 1979: 220.

¹¹ Zur Entwicklung der Jagannātha-Triade siehe Eschmann 1978: 79-97 und 1978a: 99-117; von Stietencron 1978a: 119-123; Kulke 1978a: 150-155; Eschmann, Kulke und Tripathi 1978: 169-198 sowie Tripathi 1978a: 477-490.

¹² Tripathi 1978: 31-59.

Kṛṣṇa-Verehrung unter dem Einfluß des *Bhāgavatapurāṇa* im 11./12. Jahrhundert in Orissa. Die Ablösung Puroṣottamas durch Jagannātha als Bezeichnung für den Gott in Purī erfolgte im 13./14. Jahrhundert. Jagannātha wurde als neunter *avatāra* Viṣṇus betrachtet, der in der Liste der zehn *avatāras* an die Stelle von Buddha bzw. Kṛṣṇa trat. In dieser Zeit entwickelte sich Purī zu einem der bedeutendsten Wallfahrtsorte Indiens.¹³ Ab dem 15. Jahrhundert wurde Jagannātha mit dem aus zehn Silben bestehenden *Gopālamantra* verehrt.¹⁴ Gleichzeitig führte man das nächtliche Rezitieren des *Gītagovinda* von Jayadeva, das die amourösen Abenteuer Kṛṣṇas mit den Gopīs zum Gegenstand hat, im Tempel ein.¹⁵ Im 17. Jahrhundert beschrieben die Dichter Dīnakṛṣṇadāsa in *Rasakallola* und Divākaradāsa in *Jagannāthacaritāmṛta* Gott Kṛṣṇa lediglich als sechzehnten Teil von Jagannātha, aus dessen Körper Millionen von *avatāras* hervorgehen und in den sie auch wieder eingehen.

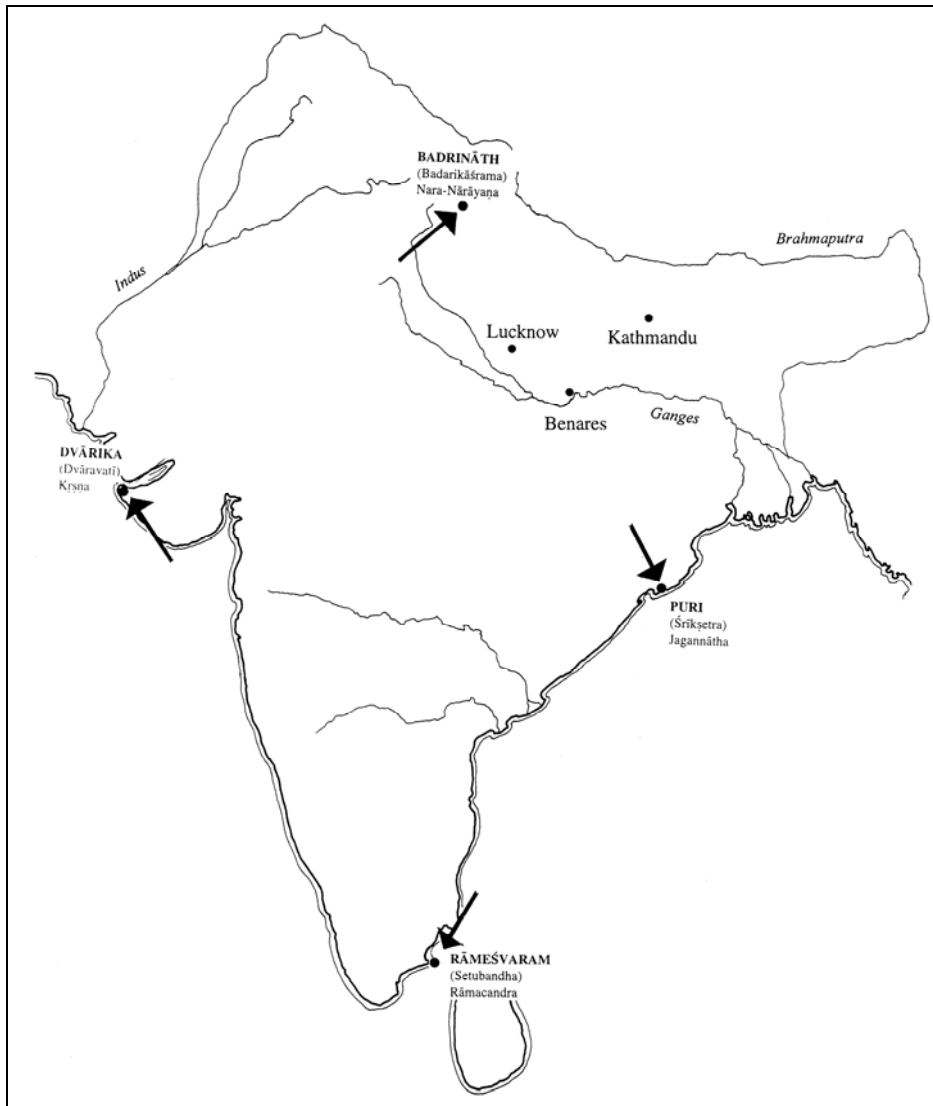
5.2. Pilgerfahrten der Malla-Könige nach Purī

Verschiedene Quellen, wie die *BhV*, Gemälde, Inschriften und Lieder berichten von Pilgerfahrten der Malla-Könige Siddhinarasiṃha und Jagatprakāśa nach Indien sowie den Besuch eines Jagannātha-Tempels, wobei jedoch nur bei letztgenanntem König eindeutig hervorgeht, daß er tatsächlich in Purī war. Im Folgenden werden die verschiedenen Quellen dieser Pilgerfahrten genannt und ausgewertet.

¹³ Kulke 1978: 133; 1978b: 200-204 und 1979: 50-70. Der Jagannātha-Tempel von Purī ist einer der vier Wallfahrtsorte, die *cār dhām* genannt werden. Die anderen drei Orte sind Badrinātha im Norden Indiens, Rameśvara im Süden und Dvārakā im Westen. Siehe auch Bhardwaj 1973: 170.

¹⁴ Tripathi 1978a: 482 gibt hierfür die zeitgenöÙe Oriyā-Quelle *Cakaḍa Pothī o Cakaḍa Bhasāṇa* an.

¹⁵ In einer Inschrift an der Jaya-Vijaya-Tür des Tempels von 1500 n. Chr. wird die exklusive Rezitation des *Gītagovinda* vor dem Gott Jagannātha erwähnt. Für die Inschrift siehe Chakravarti 1893: 88-104; Tripathy 1962: 300-301 und Mahapatra: 1973: 88-89. Nach Dash 1978a: 220 handelt es sich nicht um Jayadevas *Gītagovinda*, sondern um das *Abhinavagītagovinda* von Gajapati Puroṣottamadeva.



Karte 2: Die *cār dhām*, die vier heiligsten Wallfahrtsorte Indiens. In Purī befindet sich der berühmte Jagannātha-Tempel, der ab Mitte des 17. Jahr-hunderts im Rahmen von Wallfahrten nach Indien von den Malla-Königen aus dem Kathmandu-Tal besucht wurde.

a) Siddhinarasiṃhamalla

Im Jahre 1652 n. Chr. begab sich König Siddhinarasiṃhamalla, der von 1619-1661 n. Chr. in Patan regierte, auf eine ausgedehnte Pilgerreise nach Indien. In ihrem Verlauf suchte er auch einen als „Jagannātha“ angeführten Ort auf, wie in der *BhV* berichtet wird. Demnach ging König Siddhinarasiṃhamalla nach Devaprayāga, Vadrī, Kedāra, Haridvāra, Śrīnagara, Nāgakoṭa, Lāhura, Dillī, Āgarā, Kurukṣetra, Mathurā, Jagannātha, Rāmeśvara, Prayāga, Vārāṇasī und Gayā, führte dort Ahnenrituale durch und nahm

religiöse Bäder.¹⁶ Ob es sich dabei um den Jagannātha-Tempel in Purī gehandelt hat, kann nach dem derzeitigen Stand der Forschung nicht mit Sicherheit gesagt werden, da es ab Mitte des 16. Jahrhunderts auch außerhalb von Orissa mehrere Jagannātha-Tempel gab; die Feudalherren (Skt. *sāmantarāja*) der Fürstenstaaten in Orissa errichteten sie in ihren verschiedenen Hauptstädten. Das war allerdings erst nach der Eroberung von Purī durch die Truppen des Sultans von Bengalen und der Zerschlagung der Monopolstellung Purīs durch die Zerstörung der Statuen der Göttertriade möglich geworden. Die Feudalherren folgten damit dem Vorbild der Gajapatis von Orissa, die den Jagannātha-Tempel von Purī als Symbol ihres Herrschaftsanspruchs proklamierten. Kulke schreibt dazu:¹⁷

Whereas during the time of the 'Imperial Gajapatis' only a few Jagannātha temples existed outside Puri (e.g. one in the political capital Cuttack), a wave of 'Jagannathism' swept over Orissa after the downfall in 1568 A.D.

Für die vorliegende Untersuchung ist es wichtig festzuhalten, daß die oben genannte Stelle in der *BhV* der erste Beleg für die Verehrung von Jagannātha in der nepalesischen Geschichte ist. Gutschow schreibt in diesem Zusammenhang:¹⁸

This was probably the first contact of a king from Nepal with the imperial god of Orissa whose fame by then had reached the remotest corners of the subcontinent. Siddhinarasiṃha reached Purī probably in the sixties of the 17th century, only a few years ahead of Bhaktapur's Jagat Malla who ruled from 1645 to 1672.

Neben der *BhV* wird auch in anderen Chroniken berichtet, daß Siddhinarasiṃhamalla, nachdem er zugunsten seines Sohnes Śrīnivāsamalla abgedankt hatte, auf eine Pilgerreise nach Indien ging,¹⁹ von der er 1654 n. Chr. nach Nepal zurückkehrte.²⁰ Einzelne Orte seiner Pilgerreise führen diese Chroniken nicht auf.

¹⁶ *BhV* II: 64-65.

¹⁷ Kulke 1984: 142.

¹⁸ Gutschow [o.J.]: [3].

¹⁹ Hasrat 1970: 69; *RājV* in: *Ancient Nepal*, no. 5, October 1968: 14 und Wright 1958: 146-147.

²⁰ D.R. Regmi 1966 II: 275.

b) Jagatprakāśamalla

König Jagatprakāśamalla, der von 1643-1672 n. Chr. in Bhaktapur regierte, unternahm im Jahre 1670 n. Chr. eine Pilgerfahrt nach Purī. Ein Ritualgemälde auf Stoff (Skt. *paṭa*), das sich heute im Victoria & Albert Museum in London befindet, belegt diese Unternehmung.²¹ Das Gemälde ist in zwei Bereiche aufgeteilt, wobei der obere, der den größten Teil einnimmt, einen Plan des Areals des Jagannātha-Tempels in Purī zeigt. Das zentrale Element im oberen Teil ist die Darstellung des Jagannātha-Tempels von Purī mit Jagannātha, Subhadrā und Balabhadra im Tempel, zwei kleine Schreine zeigen Narasiṃha und Varāha rechts daneben. Der untere Teil, der nur circa ein Zehntel des Gemäldes ausmacht, stellt die Auftraggeber dar: Die königliche Familie von Bhaktapur mit König Jagatprakāśamalla.²² In einer Zeile darüber stehen die Namen der abgebildeten Familienmitglieder, die jedoch nur eingeschränkt lesbar sind, da die Farbschicht stellenweise Beschädigungen aufweist. Die Inschrift über dem doppelgesichtig dargestellten König ist unleserlich.²³ Der Text der Hauptinschrift, die sich in der Spitze des abgebildeten Tempels befindet, läßt keinen Zweifel an der Identität des Königs aufkommen. Brinkhaus transkribierte die in Nevārī geschriebene, beschädigte Inschrift und gibt eine ungefähre englische Übersetzung der Zeilen 3-6, die in einer Mischung aus Oriyā und Baṅgālī verfaßt sind:²⁴

śrī 3 jagannāthāya namaḥ // 1 //
āsāvāri // e // 2 //
uḍiyāro nagare kariyā bāsero hari, jagannātha murati sarūpa // 3 //
kailiyā devālaya i nāme viśvakarmā, banāyiyā thākiro rūpa // 4 //
nikaṭero sāgara naṭi gaṇa nacāiyā, thākiro kariyā bahu sukhe / 5 //

²¹ Für die Abbildung des Gemäldes siehe Starza-Majewski 1993: 48 Fig. 1 und Guy 1992: 215 Fig. 1. A. Schmid 2001: 304-305 führt für die traditionelle Anfertigung von Gemälden in Purī zwei Gründe an: Die von den Pilgern erworbenen Gemälde werden von diesen bei ihrer Rückkehr an Familienmitglieder verschenkt. So sollen sie zur Ausbreitung des Jagannātha-Kultes führen und damit neue Pilger rekrutieren, die seit der Errichtung des Tempels zu einem bedeutenden Wirtschaftsfaktor geworden sind. Einen weiteren Grund liefert nach Schmid der Mythos, nach dem Indradyumna für Viṣṇu einen Tempel baute. Bei der Darstellung der im Tempel zu verehrenden Götter half ihm Brahmā, der die Skizze der geplanten Götterbildnisse mit farbigem Reispulver auf ein Stück Stoff streute. Brahmā fertigte darauf ein detailliertes Gemälde der Jagannātha-Triade an, sozusagen das erste Gemälde.

²² Für eine ausführliche Besprechung des Gemäldes siehe den Aufsatz von Starza-Majewski 1993: 47-60 sowie Guy 1992: 213-230.

²³ Starza-Majewski 1993: 49 identifiziert die abgebildeten Personen von links nach rechts als: Jagaccandra auf dem Thron, Jitāmitramalla (Jagatprakāśamallas Sohn), Ugramalla (Jagatprakāśamallas jüngerer Bruder), die Königinmutter Annapūrṇalakṣmī, Nandinī (Jagatprakāśamallas Enkelin) und eine weitere junge Frau namens Ghelava.

²⁴ Veröffentlicht in Starza-Majewski 1993: 57-58. Eine andere Interpretation der Inschrift, transkribiert und auszugsweise übersetzt von Siegfried Lienhard, ist bei Guy 1992: 226 veröffentlicht. Die Zeilen 3-6 sind hier nicht übersetzt. Die Sprache dieses eingeschobenen Liedes ist Maithilī.

*kailu jagatcandra brahma dāru guṇa ami, bare diyāte jāyilu dukhe // 6 //
saṃ 790 bhādra śūdi 14 śrī 2 jagaccandramalla devayā anantadharmā
dhuṇa dina // 7 //
// śubham // 8 //*

line 3: Hari has settled down *in the town of Orissa*, in his form and nature as Jagannātha.

line 4: He had Viśvakarman create this seat of the gods in a durable shape.

line 5: Near the ocean he made female dancers dance, and so gave permanent pleasures.

line 6: I, Jagaccandra, have dealt with the merits of [the wooden image of] Jagannātha. *He was gracious when I went (there?) in pain.*

Die zweite Zeile enthält Angaben zum Rhythmus (Skt. *rāga* und *tāla*) für die Zeilen drei bis sechs. Die erste, siebente und achte Zeile lauten: „Verehrung dem dreifach ehrwürdigen Jagannātha! Am 14. Tag der hellen Hälfte im Bhādra, Saṃvat 790 [August/September 1670 n. Chr.], führte der zweifach ehrwürdige Jagaccandramalla die religiösen Zeremonien für Ananta durch. [Möge es] glückverheißend [sein]!“ Der 14. Tag der hellen Hälfte im Bhādra ist auch als Anantacaturdaśī bekannt. An diesem Tag wird von vielen *anantavrata*, ein mit Fasten verbundenes Gelübde begangen und der auf den Windungen der tausendköpfigen Schlange Ananta ruhende Viṣṇu verehrt.

Jagaccandramalla ist die Kombination der Namen des Königs Jagatprakāśamalla und seines Ministers Candraśekharasiṃha. Die Verwendung des Namens Jagaccandramalla und die Darstellung der Beiden als eine Person mit zwei Gesichtern ist auch in anderen Zusammenhängen belegt.²⁵ Zwischen Jagatprakāśamalla und Candraśekharasiṃha scheint eine enge Freundschaft bestanden zu haben. Nach dem Tod des Ministers im Jahre 1662 n. Chr. trauerte Jagatprakāśamalla viele Jahre um seinen Freund. Die Vermischung der beiden Namen ist in historischen und literarischen Dokumenten erst seit dem Tod des Ministers belegt.²⁶

²⁵ In einem Innenhof des Königspalastes von Bhaktapur, im Gaṇeśachowk, befindet sich eine Inschrift von 1671 n. Chr., in der Jagatcandra[malla] erwähnt wird. Siehe Vaidya and Shrestha 2002: 195, Inschrift Nr. 49. Guy 1992: 228-229 identifiziert eine doppelgesichtige Holzstatue, die sich im National Museum in Kathmandu befindet, als Jagaccandramalla. Siehe zu Jagaccandramalla auch B. Pauḍel V.S. 2022: 20-25; D.R.Regmi 1966 II: 222 und Brinkhaus1987a: 10-14.

²⁶ Brinkhaus 1987a: 10-17.

In zwei von Jagatprakāśamalla auf Maithilī verfaßten Liedern wird erwähnt, daß er im August/September 1670 n. Chr. einen von ihm neun Jahre lang befolgten *anantavrata* abschloß.²⁷ In beiden Liedern wird kein Besuch des Jagannātha-Tempels in Purī erwähnt. Berücksichtigt man die sechste Zeile der Hauptinschrift des Gemäldes, wonach Jagatprakāśamalla im Schmerz nach Purī ging, so läßt sich folgern, daß er das *anantavrata* kurz nach Candraśekharasimhas Tod begonnen hat und der Verlust des Freundes Anlaß für dieses Gelübde war. Starza-Majewski interpretiert die doppelgesichtige Darstellung des König-Ministers nicht allein als die oben erwähnte Verschmelzung der beiden zu einer Person, sondern weist auf die Ähnlichkeit mit ikonographischen Abbildungen von Śiva als Ardhanarīśvara hin: „It is of particular interest that the king is represented with the facial features of Siva as Ardhanari though some might argue that this is merely a joint portrait of Jagat and Candra.“²⁸ Nach Starza-Majewski gewährte der Gott von Purī Jagatprakāśamalla das Erlebnis einer Verschmelzung mit seinem Minister: „There [d.h. in Purī] the god granted his request because Jagaccandra experienced the state of Sadasiva/Ardhanarisvara.“²⁹

Aus den Quellen geht nicht hervor, ob diese beiden Pilgerreisen, von denen nur die von Jagatprakāśamalla unternommene nachweislich nach Purī führte, spezielle Unternehmungen der Könige waren, oder ob Purī im Rahmen von Pilgerreisen zu den vier heiligen Wallfahrtsorten (Skt. *cār dhām*) Indiens auch von Privatpersonen aus dem Kathmandu-Tal aufgesucht wurde.

²⁷ NGMPP film reel no. B285/24, folios 178b-179b. Ich danke Professor Horst Brinkhaus, der mir freundlicherweise Kopien der Folios und eine Übersetzung dieser zur Verfügung gestellt hat.

²⁸ Starza-Majewski 1993: 49.

²⁹ *Ibid.*, S. 59.

5.3. Jagannātha-Tempel im Kathmandu-Tal

a) Der Jagannātha-Tempel auf dem Darbār-Platz in Kathmandu

Eine unter dem Namen Jagannātha-Tempel bekannte viereckige Pagode befindet sich an der südöstlichen Ecke des Darbār-Platzes von Kathmandu vor dem Eingang zum Königspalast Hanumān Ḍhokā.³⁰ Diesen Tempel errichtete 1562 n. Chr. König Mahindramalla, der von 1560-1574 n. Chr. in Kathmandu regierte, für den Gott Caturvyūhanārāyaṇa. Das geht aus einer Inschrift auf dem Sockel der Statue hervor, die sich im Kultraum des Tempels befindet.³¹

Die Statue des Caturvyūhanārāyaṇa zeigt auf jeder der vier Seiten eine der vier Entfaltungen (*caturvyūha*), die in der viṣṇuitischen Pāñcarātra-Lehre eine zentrale Rolle gespielt haben: Vāsudeva (der hier nach Osten in Richtung des Königspalastes ausgerichtet ist),³² Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha. Auf jeder Seite des Tempels befindet sich eine Tür, doch nur diejenige auf der östlichen Seite wird heute noch benutzt. Der Kultraum, in dem sich die Statue des Caturvyūhanārāyaṇa befindet, war ursprünglich nach allen Seiten offen. Später wurde der östliche Zugang mit einer Mauer verschlossen, an deren Außenseite Statuen von Jagannātha, Balabhadra und Subhadrā aufgestellt sind. Seitdem ist der Blick in den Kultraum auf den Caturvyūhanārāyaṇa verstellt.

Die Installation der Jagannātha-Triade und die damit verbundene Umbenennung des Tempels in Jagannātha-Tempel erfolgte unter König Pratāpamalla, der von 1641-1674 n. Chr. in Kathmandu regierte. Es ist nicht überliefert, in welchem Regierungsjahr er die drei Statuen aufstellen ließ. Unter Berücksichtigung von Inschriften und Einträgen in verschiedenen Chroniken soll im Folgenden ein wahrscheinlicher Zeitraum rekonstruiert werden. An der östlichen Eingangstür des Tempels ist eine Kupferinschrift von V.S. 1689 (1632 n. Chr.) befestigt, die aus der Regierungszeit von König Lakṣmīnaraśiṃhamalla (1619-1641 n. Chr.) stammt und, sollte sie dort ursprünglich befestigt worden sein, belegt, daß der Tempel bereits vor Pratāpamallas Regierungszeit

³⁰ Siehe auch Wiesner 1978: 23-24.

³¹ G. Vajrācārya V.S. 2033: #7 (S. 197).

³² Gutschow [o.J.]: [4].

fertiggestellt wurde.³³ In der Kavīndrapura-Inschrift von N.S. 792 (1671/72 n. Chr.) werden mehrere von Pratāpamalla errichtete Tempel aufgezählt, darunter ein Jagannātha-Tempel.³⁴ Auch in der Wright-Chronik³⁵ wird Pratāpamalla als Erbauer des Jagannātha-Tempels genannt, in der *DevM*³⁶ wird ihm sowohl die Errichtung dieses Tempels als auch die Installation der Jagannātha-Triade zugeschrieben. In einigen Chroniken wird erwähnt, daß Pratāpamalla sich während seiner Regierungszeit, auf Anraten eines Ṣodānyāsī Svāmī namens Jñānānada aus Südindien, für ungefähr vier Jahre aus dem öffentlichen Leben zurückzog. Für diese Zeit übergab er die Regierungsgeschäfte an seine vier Söhne, die jeweils ein Jahr lang regierten.³⁷ Regmi gibt für diese Regierungspause einen Zeitraum von ca. 1668-1672 n. Chr. an.³⁸ In der Annahme, daß Pratāpamalla die Jagannātha-Triade nicht in den vier Jahren seiner Abwesenheit installieren ließ, kommen für die Aufstellung der Statuen die Zeiträume zwischen seiner Inthronisation im Jahre 1641 n. Chr. bis zu seiner Regierungspause circa 1668 n. Chr., sowie unmittelbar nach seiner Rückkehr bis zur Abfassung der Kavīndrapura-Inschrift 1671/72 n. Chr. in Frage.

Heute darf das Innere des Tempels ausschließlich von den Priestern betreten werden; die Besucher sehen durch die östliche Tür nur auf die Jagannātha-Triade.³⁹ Es ist zu vermuten, daß das Innere des Tempels für Besucher seit der Aufstellung der Jagannātha-Triade unzugänglich ist, da sonst die exklusive Verehrung von Jagannātha nicht gewährleistet wäre. Daß Pratāpamalla genau dies beabsichtigte, legt die eingezogene Wand hinter den drei Statuen nahe. Die Statuen von Jagannātha, Balabhadra und Subhadrā ähneln in ihrem Aussehen denen aus dem Jagannātha-Tempel in Purī.⁴⁰ Ob sie, wie die Statuen aus Purī, ebenfalls aus Holz gefertigt sind, läßt sich aufgrund der dicken

³³ D.R. Regmi 1966 IV: #39 (S. 65-66). Die Inschrift enthält keine Hinweise auf den Tempel und richtet sich an verschiedene Daśanāmī Asketen und andere Personen. Es ist nicht sicher, ob sie ursprünglich am Tempel angebracht worden ist oder dies erst im Zuge von Restaurierungsarbeiten geschah.

³⁴ D.R. Regmi 1966 IV: #71 (S. 143-147). Die Inschrift befindet sich im Dhāsa Devatā, auch Natyeśvara- oder Nrtyeśvara-Tempel genannt, der nahe des Jagannātha-Tempels im Stadtteil Maru-Ṭol steht.

³⁵ Wright 1958: 129.

³⁶ *DevM*: 100.

³⁷ Siehe Wright 1958: 133; *RājV* in: *Ancient Nepal*, no. 6, January 1969: 3 und *RājBhV* in: *Ancient Nepal*, no.10, January 1970: 18.

³⁸ D.R. Regmi 1966 II: 89.

³⁹ G. Vajrācārya V.S. 2033: 67; Gutschow [o.J.]: [4]. Der Tempel wurde während meines Forschungsaufenthaltes in den Jahren 2005/06 restauriert und war von einem hohen Bauzaun umgeben. Der Tempeldienst war für die Dauer der Restaurierungsarbeiten eingestellt worden. Eine nähere Untersuchung des Tempels war nicht möglich.

⁴⁰ Unveröffentlichter Bericht der Kathmandu Darbar Initiative 2000-2003: *Restoration of the Jagannath, Indrapur, and Narayana temples – Kathmandu Darbar World Heritage Site*, [ohne Seitenangaben].

Farbschicht, mit der sie bedeckt sind, nicht mehr feststellen.⁴¹ Eine regelmäßige Erneuerung der Statuen (Skt. *navakalevara*) in Anlehnung an Purī ist nicht belegt. Die zahlreichen Farbschichten lassen aber darauf schließen, daß die Statuen in Abständen neue Bemalungen erhalten haben. In einer Ecke im Inneren des Tempels befindet sich eine metallene Hülle (Skt. *kavaca*), die während der dunklen Mondhälfte im Monat Āṣāḍha, zur Zeit der jährlichen Wagenprozession der Jagannātha-Triade in Purī, über die Statue des Caturvyūhanārāyaṇa gestülpt wird.⁴² In den Quellen lassen sich keine Hinweise dafür finden, daß es an diesem Tempel früher eine Wagenprozession gegeben hat. Heute ist der Tempel in keines der jahreszeitlichen Rituale, die in Kathmandu stattfinden, eingebunden.

b) Der Jagannātha-Tempel von Rāṇa Bahādur Śāha

Dieser Tempel befindet sich auf einer kleinen Anhöhe im südlichen Teil von Kathmandu oberhalb der Tripureśvara Road und grenzt direkt an das Gelände des Kathmandu Central Jail. Der Erbauer des zur damaligen Zeit imposanten und weithin sichtbaren Tempels war König Raṇa Bahādur Śāha, der von 1777-1799 n. Chr. regierte. Auch bei diesem Tempel sind weder das Jahr noch der genaue Anlaß für die Errichtung bekannt.⁴³ Als Hintergrund für die Auswertung der Angaben in den Chroniken und für Hypothesen bezüglich der Gründe, die zur Errichtung des Tempels führten, soll an dieser Stelle etwas näher auf einige Abschnitte in Raṇa Bahādur Śāhas Biographie eingegangen werden.

Raṇa Bahādur Śāha wurde 1775 n. Chr. als Sohn von König Pratāpasimha Śāha und Königin Rajendralakṣmī geboren. 1777 n. Chr. starb Pratāpasimha Śāha, und Raṇa Bahādur Śāha wurde als sein Nachfolger gekrönt. Rajendralakṣmī kam die Rolle der Regentin für ihren erst zweijährigen Sohn zu. Als Raṇa Bahādur Śāha im Jahre 1796 n. Chr. eine junge Brahmanenwitwe namens Kāntimatī Jhā heiratete, deren Familie aus

⁴¹ G. Vajracārya V.S. 2033: 67.

⁴² Die Hülle soll eine datierte Inschrift haben, die bisher nicht veröffentlicht wurde und mir nicht vorliegt. Spätere Nachforschungen könnten Anhaltspunkte erbringen, zu welchem Anlaß die Hülle gestiftet wurde. Mündliche Information von Kāśinātha Tāmoṭ, Kathmandu, 07.10.2005.

⁴³ Slusser 1982 I: 149 gibt für die Errichtung des Tempels das Jahr 1797 n. Chr. an, ein Hinweis auf die Quelle dieser Information fehlt jedoch. Einige der publizierten Chroniken enthalten Angaben über Raṇa Bahādur Śāha als Erbauer, aber kein Datum (siehe Details weiter unten).

Mithilā stammte, wurde diese Mischehe von den Brahmanen für ungesetzlich erklärt.⁴⁴ Als König hätte er sich nur eine Frau aus der Rajputenkaste wählen dürfen. Kāntimatī gebar ihm einen Sohn, Gīrvāṇa Yuddha. Um diesem den Thron zu sichern, dankte Raṇa Bahādur Śāha 1799 n. Chr. zugunsten des erst achtzehn Monate alten Gīrvāṇa Yuddha ab. Kurz darauf erkrankte Kāntimatī an den Pocken. Raṇa Bahādur Śāha spendete hohe Geldbeträge an Brahmanen, damit diese Kāntimatīs Heilung bewirkten.⁴⁵ Sie überlebte die Krankheit, beging jedoch Selbstmord, nachdem sie ihr durch die Krankheit entstelltes Gesicht erblickt hatte. Aus Trauer um Kāntimatī und aus Rachegefühlen gegenüber den Brahmanen, die ihren Tod nicht verhindern konnten, ließ Raṇa Bahādur Śāha zahlreiche Tempel entweihen und teilweise durch Artilleriefeuer zerstören. Er soll auch mehrere Brahmanen getötet haben. Der Bevölkerung untersagte er das Aufsuchen von Tempeln.

Diese Unternehmungen und seine Forderungen nach einer Position, die es ihm erlauben würde, die Regierungsgeschäfte bis zur Volljährigkeit seines Sohnes zu kontrollieren, führten dazu, daß Raṇa Bahādur Śāha von seinen Ministern als unzurechnungsfähig erklärt wurde. Er begab sich daraufhin ins Exil nach Benares.⁴⁶ Dort lebte er unter dem Namen Nirguṇānda- bzw. Nirvāṇānda Svāmī.⁴⁷ Es ist nicht bekannt, inwieweit er während seines Aufenthaltes in Benares religiösen Pflichten nachgegangen ist. Sein angenommener Name deutet jedenfalls auf die Initiation in einen Asketenorden hin.⁴⁸ Aus der Politik zog er sich jedoch nicht völlig zurück, im Gegenteil, er arbeitete an einer Rückkehr nach Nepal.⁴⁹ In einem Schreiben von 1801 n. Chr. bittet er die britische Verwaltung in Benares, ihm eine Pilgerreise nach Purī zu genehmigen.⁵⁰ Ob er tatsächlich dort war, ist nicht bekannt.

Im Jahre 1804 n. Chr. kehrte Raṇa Bahādur Śāha nach Nepal zurück und beanspruchte die Stelle des Premierministers für sich.⁵¹ Im Jahre 1806 n. Chr. wurde er von seinem jüngeren Halbbruder Śer Bahādur Śāha ermordet.

⁴⁴ Landon 1976 I: 70. Nach Oldfield 1974: 284-285 handelte es sich bei Kāntimatī um seine rechtmäßige zweite Ehefrau. Er macht darauf aufmerksam, daß es über Kāntimatīs Abstammung auch die Ansicht gibt, daß sie aus der Unterkaste der Basnet stammte, die zu den Parbatīyā Chetris gezählt werden.

⁴⁵ Shaha 1990 I: 85

⁴⁶ Für die Vorgänge, die zu Raṇa Bahādur Śāhas Exil führten siehe Wright 1958: 160; Hasrat 1970: 95; *RājV* in: *Ancient Nepal*, no. 6, January 1969: 16; Landon 1976 I: 71-72; Shaha 1990 I: 83-85; Stiller: 1975: 299-301 sowie D.R. Regmi 1961: 269-271 und 1975 II: 1-62.

⁴⁷ Gaenzle 2002: 15.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Stiller 1975: 301-307 und D.R. Regmi 1975 II: 159-181.

⁵⁰ D.R. Regmi 1975 II: 140.

⁵¹ Stiller 1975: 322 und Shaha 1990 I: 100.

In den Chroniken wird Raṇa Bahādur Śāha als Erbauer des Jagannātha-Tempels aufgeführt. Dieser war jedoch bei seinem Tod noch nicht fertiggestellt,⁵² weshalb die Statuen der Jagannātha-Triade vorübergehend in einer Pilgerherberge (Nep. *pāṭī*) am Pulcok in Patan untergebracht wurden.⁵³ In den Hasrat-Chroniken findet sich der Hinweis, daß es sich bei dem heutigen Kuppelbau nicht um den von Raṇa Bahādur Śāha erbauten Tempel handelt:

The temple itself, which was very large and after the model of the celebrated Orissan pagoda, was destroyed by the great earthquake of 1833. But out of its debris an elegant Grecian-looking edifice was erected in 1841 ; but it has been left roofless owing to the presumed displeasure of the heaven.⁵⁴

Es ist also wahrscheinlich, daß der Tempel in seiner heutigen Gestalt erst nach 1841 n. Chr., als Ersatz für den errichtet wurde, der dem Erdbeben von 1833 n. Chr. zum Opfer gefallen war, möglicherweise unter dem Premierminister Jaṅga Bahādur Rāṇā (1846-1856 und 1857-1877 n. Chr.). Landon schreibt: „Jang Bahadur’s solid temple to Jagannath near Thapathali is almost an anachronism.“⁵⁵



Abb. 33: Jagannātha-Tempel um 1800 n. Chr. am Central Jail in Kathmandu, Ostansicht. Foto: 2006.

⁵² Wright 1958: 159; Hasrat 1970: 94-95 und *RājV* in: *Ancient Nepal*, no. 6, January 1969: 16.

⁵³ Hasrat 1970: 95 und *RājV* (siehe oben): 16.

⁵⁴ Hasrat 1970: 95, Fn. 1.

⁵⁵ Landon 1976 I: 196; Shaha 1990 I: 85; D.R. Regmi 1961: 270-271 und Stiller 1975: 298.

Obwohl der Tempel in seiner heutigen Form nicht von Raṇa Bahādur Śāha gebaut wurde, lassen die oben genannten Chroniken erkennen, daß der Vorgängerbau ein großer, eindrucksvoller Tempel gewesen sein muß. Für Raṇa Bahādur Śāha muß der Gott Jagannātha von größter Wichtigkeit gewesen sein, da er nach den bereits erwähnten Chroniken nur diesen einen Tempel bauen ließ. An anderen Tempeln begnügte er sich mit Reparaturen und gründete *guthīs* für deren Unterhalt. Für den Bau des großen Tempels in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts führt Gutschow an, daß Raṇa Bahādur Śāha den Tempel errichten ließ, um die Brahmanen zu beschwichtigen, die seiner Heirat mit Kāntimatī Jhā ablehnend gegenüber standen:

To appease the Brahmins Raṇa Bahādur started in 1796 to built the temple dedicated to the Lord of the Universe, who at least in the Nepalese context is associated with the removal of pollution.⁵⁶

An anderer Stelle nennt Gutschow einen weiteren Grund, der in anderer Weise die Beseitigung von Unreinheit durch Jagannātha thematisiert:

Der Überlieferung nach ließ Raṇabahādur Śāha den Tempel bauen, damit in dessen Nachbarschaft die Angehörigen aller Kasten ihr Mahl teilen, wie es auch am Jagannātha-Tempel in Purī gemacht wird.⁵⁷

Das gemeinsame Einnehmen eines Mahls von Menschen verschiedener Kasten auf dem Gelände eines Tempels drückt die Gleichheit der Beteiligten vor Gott aus. Im traditionellen Indien und Nepal ist es nicht üblich, gemeinsam zu speisen, kann doch bereits ein Blick auf die Speise diese verunreinigen. Die verschiedenen Subkasten sind in der Regel sehr darauf bedacht, den Kontakt zu anderen während der Speisung einzuschränken. Ausnahmen bilden Anlässe wie Hochzeiten, obwohl auch hier die Gäste oft vom Gastgeber und auch untereinander getrennt essen. In der räumlichen Distanz drücken sich Ehrerbietung und Standesunterschiede aus. Im Kathmandu-Tal wird die Tempelspeisung an einigen wenigen Viṣṇu- und Kṛṣṇa-Tempeln praktiziert, z.B. am Venkateśa-Tempel in Battīspatalī/Kathmandu und am ISCON-Tempel in Budhanilakantha.

Die Lebensgeschichte Raṇa Bahādur Śāhas läßt auch folgende Vermutung zu: Seine Astrologen sollen ihm einen frühen Tod vorausgesagt haben.⁵⁸ Um seinem Sohn Gīrvāṇa Yuddha, der kein rechtmäßiger Nachfolger war, den Thron zu sichern, dankte er 1799 n.

⁵⁶ Gutschow [o.J.]: [5-6].

⁵⁷ Gutschow 1986: 294. Für die Speisung am Jagannātha-Tempel in Purī siehe Rösel 1980: 176-184.

⁵⁸ Stiller 1975: 298 und D.R. Regmi 1961: 269.

Chr. zu dessen Gunsten ab. Laut den oben genannten Chroniken hatte Raṇa Bahādur Śāha vor der Heirat Kāntimatī Jhā versprechen müssen, einen aus ihrer Verbindung gezeugten Sohn als seinen Nachfolger zu bestimmen. Folgt man dieser Darstellung, so könnte die Errichtung des Jagannātha-Tempels auch dem Ziel gedient haben, Gīrvāṇa Yuddhas Herrschaft zu legitimieren.

Heute beschränken sich die religiösen Handlungen an dem beschriebenen Tempel auf die morgendliche *nityapūjā*. Für den Rest des Tages bleibt der Tempel verschlossen. Nur einmal jährlich, am Tag der *rathajātrā* in Purī, wird der Tempel ganztägig geöffnet, und Menschen aus der näheren Umgebung kommen, um Jagannātha zu verehren. Nach Gutschow bekleidet ein Nachkomme aus der Familie von Kāntimatī Jhā das erbliche Priesteramt.⁵⁹ Der derzeitige Priester, Rājan Mīśra, weiß nach eigenen Angaben nichts über eine solche Verbindung seiner Familie, Madheśī-Brahmanen, die ursprünglich aus der Terairegion stammt, aber bereits seit Generationen in Kathmandu lebt. Ihm zufolge wurde der Tempel noch bis vor circa zehn Jahren jeden Morgen von einigen Anwohnern aufgesucht. Da man, um zum Tempel zu gelangen, den Eingang des benachbarten City Jail mitbenutzen muß, und die Kontrollen der Tempelbesucher durch die Wache am Tor zugenommen haben, sank die Besucherzahl.

Der Tempel untersteht dem Guṭhī Saṃsthāna, der aber lediglich für das Gehalt des Priesters aufkommt. Die letzte größere Renovierung wurde kurz nach dem Erdbeben von 1934 n. Chr. durchgeführt. Vor ca. zwei Jahren stellte die Kathmandu Municipality die Mittel für einen Außenanstrich zur Verfügung.

⁵⁹ Gutschow 1986: 294.

c) Der Jagannātha-Tempel in Ṭeku

Ein weiterer Jagannātha-Tempel steht nahe des Vāgmatī-Flusses im Stadtteil Ṭeku in Kathmandu. Der quadratische Bau im Śikhara-Stil ruht freistehend auf einem oktagonalen Podest in einem dreieckigen Innenhof und ist von mehreren Gebäuden umgeben, die früher als Pilgerunterkünfte dienten.



Abb. 34: Jagannātha-Tempel von 1792 n. Chr. in Ṭeku/Kathmandu, Nordostansicht. Foto: 2006.

Ein wohlhabender Händler namens Bhaba Man Singh aus dem Stadtteil Makhaṇ Ṭol, nahe des Königspalastes Hanumān Ḍhokā, stiftete 1792 n. Chr. diesen Tempel, nachdem er von einer Reise aus Benares zurückgekehrt war.⁶⁰ Über Bhaba Man Singh wird gesagt, dass er nach einem entsprechenden Traum zwei Quellen auf dem Gelände des späteren Tempels entdeckt haben soll – einer entsprang Milch, der anderen Blut.⁶¹ Er ließ den Jagannātha-Tempel auf der Quelle bauen, aus der Milch strömte und einen Schrein für

⁶⁰ Becker-Ritterspach 1994: 169.

⁶¹ Das Fließen von Milch und/oder Blut bei der Entdeckung eines bis dahin verborgenen Heiligtums ist ein gängiges Motiv in indischen und nepalesischen Mythen. Siehe Eichinger Ferro-Luzzi 1987.

die Göttin Guhyeśvarī auf der andere Quelle.⁶² Es heißt, Bhaba Man Singh habe den Tempel errichten lassen, weil er keine Nachkommen hatte.⁶³ Die Stiftung eines Tempels für Viṣṇu oder Kṛṣṇa (als der Jagannātha von Bhaba Man Singh möglicherweise verehrt wurde) war eine verbreitete Praxis, um nach dem Tod in Viṣṇus Himmel (Skt. *vaikuṅṭhaloka*) zu gelangen, auch wenn kein Sohn gezeugt wurde.

Während der Bauzeit soll es zu einem Streit zwischen dem Stifter und Raṇa Bahādur Śāha gekommen sein: Der König hatte Geld für die Spitze des Tempels gegeben, das Bhaba Man Singh aber für den Bau eines weiteren Jagannātha-Tempels in Nigahapur, in der Terairegion, verwendete.⁶⁴ Raṇa Bahādurs Sohn und Nachfolger, König Gīrvāṇa Yuddha, schenkte Bhaba Man Singh ein großes Stück Land im Terai für den Unterhalt des Jagannātha-Tempels in Ṭeku.⁶⁵ Bhaba Man Singh soll, während er im Tempel Jagannātha verehrte, unter mysteriösen Umständen verschwunden sein. Eine Pradhān-Familie aus Makhaṇ Ṭol erhebt den Anspruch, rechtmäßige Nachfahren von Bhaba Man Singh zu sein.⁶⁶ Allerdings kommt sie schon seit elf Jahren nicht mehr für die Finanzierung der *rathajātrā* auf, die jährlich zu Kṛṣṇāṣṭamī durchgeführt wurde, und auch die Rezitationen während der *caturmāsa*-Periode (Juli-November) wurden eingestellt.

Der an drei Seiten mit Eingängen versehene Kultraum wird durch die östliche Tür betreten. Die an der gegenüberliegenden Wand aufgestellten Statuen von Jagannātha, Subhadrā und Balabhadra sind nach Osten ausgerichtet. Im Gegensatz zu den Statuen aus Holz im Jagannātha-Tempel von Purī, sind diese Statuen aus schwarzem Stein gefertigt. Nach Becker-Ritterspach befanden sich 1990 n. Chr. im Tempel noch Statuen aus Holz.⁶⁷

⁶² Eichinger Ferro-Luzzi 1987: 169.

⁶³ Information von Kṛṣṇadāsa Vaiṣṇava, der 2005 n. Chr. Priester am Jagannātha-Tempel in Ṭeku war, Kathmandu, 11.08.2005.

⁶⁴ Becker-Ritterspach 1994: 169.

⁶⁵ Information von Kṛṣṇadāsa Vaiṣṇava.

⁶⁶ Kṛṣṇadāsa Vaiṣṇava gibt an, daß sie die Nachkommen eines Mitglieds der nach dem Tod des Stifters gegründeten *rājguthī*, die sich um die Belange des Tempels kümmerte, sind.

⁶⁷ Die steinernen Statuen befinden sich erst seit einigen Jahren im Tempel. Becker-Ritterspach 1994: 169 weist darauf hin, daß die Statuen aus unbearbeiteten Baumstümpfen, ohne Gliedmaßen und mit Gewändern bekleidet waren. Die jetzigen Statuen können erst nach Becker-Ritterspachs Forschungsaufenthalt in Nepal im Jahr 1990 in den Tempel gebracht worden sein. Das muß aber nicht im Rahmen eines *navakalevara*-Rituals geschehen sein.

Das könnte bedeuten, daß hier der rituelle Austausch der Statuen (Skt. *navakalevara*) noch durchgeführt wird.⁶⁸

d) Weitere Jagannātha-Tempel im Kathmandu-Tal

Auf dem Darbār-Platz von Bhaktapur befindet sich ein Jagannātha-Tempel, der Teil einer Gruppe von vier Tempeln ist, welche die *cār dhām*, die vier heiligsten Wallfahrtsorte Indiens, in komprimierter Form repräsentieren. Die Errichtung der Tempelgruppe, zu der neben dem Jagannātha-Tempel auch die Tempel von Badrinātha, Rāmeśvara und Kedarnātha gehören, wird König Bhūpatīndramalla zugeschrieben, der von 1696-1722 n. Chr. in Bhaktapur regierte.⁶⁹ Durch das große Erdbeben im Jahre 1934 n. Chr. wurden diese Tempel zerstört und nur der Kedarnātha-Tempel wurde wieder in seiner ursprünglichen Śikhara-Form aufgebaut. Der Jagannātha-Tempel, ehemals auch im Śikhara-Stil errichtet, ist heute ein quadratisches, eingeschossiges Gebäude. Die beiden anderen Tempel des Ensembles wurden nur notdürftig wiederhergestellt. Im Jagannātha-Tempel befinden sich hölzerne Statuen von Jagannātha, Subhadrā und Balabhadra. Über die Zeit nach den ersten Kontakten mit Purī bis zur Errichtung dieser vier Tempel schreibt Gutschow folgendes:

The following decades must have seen many pilgrims heading for Puri and even the Cār Dhām, those shrines that mark the four corners of the Subcontinent. Jagatprakāśas grandson Bhupatindra Malla therefore placed four temples on the square in front of his palace that are identified with the Cār Dhām. Pilgrimage seemed to have drained the resources of the small kingdom. A valid substitute at home was meant to gain merit easier and faster.⁷⁰

Ein weiterer Jagannātha-Tempel steht östlich des Königspalastes von Bhaktapur in Tulache, nahe des Tripurasundarī-Schreins, der neunten der *navadūrgās* (neun Dūrgās) von Bhaktapur. Dieser Tempel wurde ebenfalls durch das Erdbeben im Jahre 1934 n. Chr. zerstört, seine ursprüngliche Form ist nicht bekannt. Er wurde von der Bhaktapur Municipality wieder aufgebaut und beherbergt mannshohe Steinskulpturen der

⁶⁸ Dieses Ritual wird hier – wie auch in Purī – unter Ausschluß der Öffentlichkeit durchgeführt. Weder der Priester Kṛṣṇadāsa Vaiṣṇava noch die unmittelbaren Anwohner waren bereit, sich darüber zu äußern. Im Gegenteil, nach Auskunft von Kṛṣṇadāsa Vaiṣṇava befinden sich die steinernen Statuen von Anfang an im Tempel.

⁶⁹ Wiesner 1978: 24-25; Slusser 1982 I: 203; Vaidya und Shrestha 2002: 96 und Gutschow [o.J.]: [4].

⁷⁰ Gutschow [o.J.]: [4].

Jagannātha-Triade. Die Größe der Statuen steht in keinem Verhältnis zu dem kleinen Kultraum und läßt auf einen ehemals größeren Tempel schließen.

Am Vollmondtag von Āṣāḍha (Juni/Juli) findet von diesem Tempel aus eine *khatjātrā* statt, in Anlehnung an die zeitgleich in Purī stattfindende *rathajātrā*. Die *khatjātrā*, bei der eine kleine metallene Kṛṣṇa-Statue auf einer geschmückten Trage in einer Prozession entlang der Prozessionsstraße in Bhaktapur getragen wird, findet weitgehend unbeachtet von der Öffentlichkeit statt.

In Patans Stadtteil Ikhālakhū findet man eine kleine zweistöckige Pagode aus dem 18. Jahrhundert, die Statuen von Jagannātha, Subhadrā und Balabhadra beherbergte. Die Statuen sind seit langem verschollen. 1995 n. Chr. restaurierte das Department of Archaeology den Tempel und ließ eine Statue von Viṣṇu darin aufstellen.⁷¹



Abb. 35: Statuen von Jagannātha und Subhadrā im Bhaktapur Wood Museum. Die Herkunft der Statuen ist nicht bekannt, es ist jedoch anzunehmen, daß sie aus einem der Jagannātha-Tempel im Kathmandu-Tal stammen. Foto: 2006.

⁷¹ Gutschow [o.J.]: [6-7].

Von der International Society for Krishna Consciousness, kurz ISCON, wird im Kathmandu-Tal seit circa dreißig Jahren, am Vollmondtag im Monat Āṣāḍha, eine *rathajātrā* für Jagannātha durchgeführt. Der Festwagen mit den Statuen der Jagannātha-Triade wird vom Gelände der ISCON im Ort Budhanilkantha, circa 8 km nördlich von Kathmandu gelegen, zum Ratna-Park ins Zentrum Kathmandus gebracht, von wo aus die *rathajātrā* ihren Anfang nimmt. Der motorisierte Festwagen, auf dem ein hoher Baldachin befestigt ist, bewegt sich langsam entlang folgender Route: Ratna-Park, Kāntipath, Darbārmārg, Ghaṇṭāghar, Kamalādī, Putalīsaḍak, Siṃhadarbār, Bhadrakālī, Sidegate, New Road, Indracok, Makhaṇ Ṭol und endet auf dem Platz vor dem als Vasantapura bekannten Pavillon, der zum alten Königspalast von Kathmandu gehört. Spät in der Nacht wird der Festwagen wieder nach Budhanilkantha gefahren. Obwohl diese *rathajātrā* unter Einsatz von Lautsprecheransprachen und lauter Musik durch die Innenstadt Kathmandus führt, folgen dem Zug nicht mehr als circa 200-250 Menschen.



Abb. 36: Die Jagannātha-Wagenprozession der International Society for Krishna Consciousness (ISCON) am Vollmondtag im Monat Āṣāḍha von Budhanilkantha in die Altstadt von Kathmandu. Das Foto zeigt die Ankunft des Festwagens mit der Jagannātha-Triade auf dem Darbār-Platz in Kathmandu am 21. Juli 2005.

5.4. Resümee

Die ersten nachweisbaren Kontakte der Malla-Könige zum Jagannātha-Tempel in Purī in der Mitte des 17. Jahrhunderts fanden zu einer Zeit statt, in der Purī mehrfach von muslimischen Truppen eingenommen und der Tempel verwüstet wurde. Pilgerreisen nach Purī dürften nur in den ruhigeren Perioden zwischen den Plünderungen unternommen worden sein, nach der jeweiligen Neuinstallation der Jagannātha-Triade durch die Gajapatis. Als im Jahre 1568 n. Chr. Purī zum ersten Mal von den Truppen des Sultans von Bengalen angegriffen wurde, flohen viele Priester des Jagannātha-Tempels.⁷² Ich gehe davon aus, daß einige dieser Priester bis nach Nepal in das Kathmandu-Tal geflohen sind, in den Königspalästen aufgenommen wurden und dort den Jagannātha-Kult verbreiteten. Die späten Malla-Könige, die ihre Jagannātha-Tempel auf oder in der Nähe der Darbār-Plätze errichteten, könnten dem Vorbild zahlreicher lokaler Fürsten und Könige nachgeeifert haben, die – wie oben bereits erwähnt – nach dem Zusammenbruch des Jagannātha-Monopols in Purī, Tempel für Jagannātha in ihren Hauptstädten bauten. Möglicherweise wollten die Malla-Könige der untereinander rivalisierten Reiche mit der Errichtung dieser Tempel auch ihre Herrschaftsansprüche legitimieren.

Aus den Quellen geht nicht hervor, ob der Jagannātha-Kult eher im höfischen Umfeld der Paläste angesiedelt war oder ob auch die breite Bevölkerung daran teilhatte. Der Stifter des Jagannātha-Tempels in Ṭeku, Bhaba Man Singh, hatte sein Haus in Makhaṇ Ṭol, in unmittelbarer Nähe des Königspalastes. Das spricht dafür, daß er zum Hofstaat gehörte. Ich vermute, daß der Jagannātha-Kult mehr im höfischen Umfeld verbreitet war. Im Gegensatz zu den im Kathmandu-Tal unzähligen Kṛṣṇa-Tempel und –Schreinen sind für Jagannāth – bis auf den Tempel in Ṭeku, dessen Erbauer jedoch vermutlich aus dem Umfeld des Königspalastes in Kathmandu stammte - keine von Privatpersonen gestifteten Tempel bekannt. Der Jagannātha-Kult scheint in der breiten Bevölkerung nicht Fuß gefaßt zu haben, was möglicherweise an der Gleichsetzung des Gottes Jagannātha mit Puruṣottama und der Identifikation letztgenannten mit Kṛṣṇa lag.

Bis heute besuchen die Śāha-Könige Nepals in unregelmäßigen Abständen den Jagannātha-Tempel in Purī. Es scheint, daß sie dabei bestimmte Privilegien in Anspruch

⁷² Kulke 1979: 113.

nehmen, die außer ihnen nur wenigen Personen vorbehalten sind, z.B. dem Gajapati von Purī. Ab dem 17. Jahrhundert gewährten die Gajapatis Einzelpersonen bestimmte Rechte (Or. *adhi*) und Privilegien (Or./Skt. *upādhi*), die in königlichen Briefen (Or. *chāmu ciṭhāu*) niedergeschrieben sind. Auf diese Weise wurden die Fürsten der umliegenden Staaten durch eine direkte Beteiligung am Jagannātha-Kult an die Khurda-Dynastie der Gajapatis gebunden.⁷³ Auch Herrschern entfernterer Reiche wurden die teilweise erblichen *chāmu ciṭhāus* ausgestellt. Die im Rahmen des Orissa-Projekts bereits ausgewerteten *chāmū ciṭhāus* enthalten z.B. folgende Privilegien: Der gesamte Tempel ist beim Besuch des jeweiligen Inhabers des Privilegs frei von Pilgern (Or. *śodha*) – eines der höchsten Privilegien, die Verwendung bestimmter Wedel (Skt. *cāmara*) während der Verehrung Jagannāthas (in Abstufung mit goldenen, silbernen Griff usw.), das Mitbringen eines großen Fächers (Or. *tarāsa*) oder das Reiten auf einem Elefanten bis zum Löwentor, dem Eingang zum Tempel.⁷⁴

Am 12. Mai 1993 besuchte der damalige nepalesische König Bīrendra Vīra Vikrama Śāha zusammen mit Königin Aiśvarya den Jagannātha-Tempel in Purī und zehn Jahre später, am 29. März 2003, der 2008 abgedankte König Jñānendra Vīra Vikrama Śāha mit Königin Komala Rājya Lakṣmī Devī. Die nepalesischen Könige sollen in diesem Tempel u.a. folgende Privilegien genießen: Sie dürfen als einzige im Tempelgelände vom südlichen Tor bis zum heiligen Banyanbaum in einer Sänfte getragen werden, der Tempel wird während ihres Besuchs für Pilger geschlossen, und sie dürfen die Statuen persönlich berühren und ihnen gestifteten Schmuck umlegen.⁷⁵

⁷³ Kulke 1979: 199 und 1984: 145.

⁷⁴ *Ibid.*, 1984: 145.

⁷⁵ Diese Angaben sind Zeitungsartikeln entnommen, die nach den Besuchen der Könige in indischen Tageszeitungen veröffentlicht wurden: (March 30, 2003): „Nepal King offers prayers at Jagannatha Temple“. *The Tribune. Online Edition*. Online im Internet: URL: <http://www.tribuneinindia.com/2003/20030330/nation.htm> (eingesehen am 30.01.2007); (July 12, 2002): „The Legend of Lord Jagannath“. *The Times of India*. Online im Internet: URL: <http://timesofindia.indiatimes.com/articleshow/15754335.cms> (eingesehen am 30.01.2007) und (September/Oktober, 2001): „Nepal. Tragedy in Nepal. Royal Family Massacred“. *Hinduism Today*. Online im Internet: URL: http://www.hinduistoday.com/archives/2001/9-10/18-25_nepal.shtml (eingesehen am 31.01.2007).

5.5. Exkurs

Dieses Kapitel soll mit einer Hypothese über die Narasiṃha-Verehrung unter den späten Malla-Königen enden. Dazu ist es notwendig, kurz auf die Verbindung der Götter Jagannātha und Narasiṃha in Purī einzugehen.

Im *Puruṣottamamāhātmya* des *Skandapurāṇa* (Kapitel 28.8-40) wird Narasiṃha als eine Kombination von Jagannātha, Subhadrā und Balabhadra betrachtet. Auch heute wird zu *navakalevara* (das Ritual des Austausches der Göttertriade durch neue Statuen), während des *vanayāga*-Rituals (das rituellen Fällen eines Baumes, aus dem die neuen Statuen angefertigt werden), der 32-silbige Mantrarāja-Narasiṃha-Mantra rezitiert. Während der Aufstellung der neuen Statuen im Jagannātha-Tempel in Purī wird dieser *mantra* ebenfalls rezitiert.⁷⁶ Es findet keine Identifikation von Narasiṃha mit Jagannātha statt, sondern Jagannātha wird durch Narasiṃha substituiert. Diese Substitution findet während der *anavasara*-Periode statt, der dunklen Mondhälfte im Monat Āṣāḍha, wenn der Tempel während der Neubemalung der Statuen für die Öffentlichkeit geschlossen bleibt, oder wenn Jagannātha bei entscheidenden Ritualen außerhalb des Tempels nicht anwesend sein kann, wie zum *vanayāga*-Ritual.⁷⁷ Dabei handelt es sich nach von Stietencron „nur um eine temporäre und begrenzt gültige Repräsentation“ Narasiṃhas für Jagannātha, die er als Stellvertreterrolle bezeichnet.⁷⁸

Von Stietencron macht auf die Verbindung der Stellvertreterrolle des Gottes Narasiṃha im Jagannātha-Kult und die religionspolitische Rolle von sechs Herrschern mit dem Namen Narasiṃha in Orissa zwischen 1238 und 1715 n. Chr. aufmerksam, die entscheidend dazu beitrugen, die Verehrung des Gottes Narasiṃha zu fördern.⁷⁹ Ob Narasiṃha auch in Nepal die Stellvertreterrolle für Jagannātha einnahm, ist ungeklärt, da es keinen Hinweis auf die Durchführung der entscheidenden Rituale, *navakalevara* und *vanayāga*, gibt. Auffällig ist jedoch das verstärkte Interesse der späten Malla-Könige an der Verehrung von Narasiṃha. Zeugnisse dafür finden sich an den Eingängen der Königspaläste in Form von Narasiṃha-Statuen. Vor allem Pratāpamalla hatte eine besondere Beziehung zu diesem Gott. Er ließ am achten Tag der dunklen Hälfte von

⁷⁶ Tripathi 1974: 410-413 und 1978: 223-265.

⁷⁷ von Stietencron 1980: 263.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, S. 266-274.

Āṣāḍha (Juni/Juli) 1673 n. Chr. eine Statue von Narasiṃha im Nasalcok in seinem Palast aufstellen. Der Inschrift auf dem Sockel der Statue zufolge führte Pratāpamalla einen Narasiṃha-Tanz auf, bei dem er selbst den Gott verkörperte. Während des Tanzes nahm Narasiṃha vom König Besitz. Die Besessenheit hielt über den Tanz hinaus an und die tantrischen Priester rieten Pratāpamalla, eine Statue des Gottes herstellen zu lassen, in die Narasiṃha transferiert werden könne. Mit dem Aufstellen der Statue endete die Besessenheit des Königs.⁸⁰ Der Narasiṃha-Tanz wird auch gegenwärtig noch zur jährlichen Indrajātrā auf dem Darbār Platz von Kathmandu aufgeführt.



Abb. 37: Die von Pratāpamalla 1673 n. Chr. gestiftete Narasiṃha-Statue im Königspalast Hanumān Dhokā. Er ließ diese Statue aufstellen, damit der Gott Narasiṃha, der während eines Narasiṃha-Tanzes vom König Besitz ergriffen hatte, aus ihm heraus und in die Statue hineinfahren kann. Foto: 2006.

Ich vermute, daß der Zeitpunkt der Tanzaufführung von Pratāpamalla nicht zufällig gewählt wurde – er fällt genau in die *anavasara*-Periode, während der Narasiṃha die Stellvertreterrolle für Jagannātha in Purī einnimmt. Im Hinblick auf die Rolle der Gajapatis namens Narasiṃha in Purī, die sich selbst mit dem Gott Narasiṃha verglichen, besteht die Möglichkeit, daß Pratāpamalla, indem er den Gott Narasiṃha verkörperte,

⁸⁰ Für die Inschrift siehe G.Vajracārya V.S. 2033: # 36 (S. 230-231).

auch dessen Stellvertreterrolle im Kult von Jagannātha für sich beanspruchte. In diesem Zusammenhang ist interessant, daß König Siddhinarasiṃhamalla von Patan, ein Zeitgenosse Pratāpamallas, die bis heute jährlich stattfindende Narasiṃhajātrā in Patan ebenso eingeführt haben soll wie die Tänze im Monat Kārttika, die einen Narasiṃha-Tanz enthalten.⁸¹ Siddhinarasiṃhamalla starb 1661 n. Chr., was bedeutet, daß die ihm zugeschriebenen Tänze im Monat Kārttika und die Narasiṃha-Prozession in Patan bereits vor Pratāpamallas Narasiṃha-Tanz etabliert waren. Es könnte auch sein, daß die Aufführung des Narasiṃha-Tanzes durch Pratāpamalla eine Reaktion auf eben diese Performanzen in Patan gewesen waren.

⁸¹ Für detaillierte Angaben zur Narasiṃhajātrā und den Tänzen im Monat Kārttika siehe die Kapitel 7.2. und 7.6.

6. Rāma

Wie Slusser bereits treffend bemerkte, spielt der Rāmaismus in Nepal, im Vergleich zu Nordindien, eine eher untergeordnete Rolle.¹ Dennoch lassen sich Spuren seiner Existenz im Kathmandu-Tal ausmachen. Dieses Kapitel gliedert sich in zwei Teile: Einer kurzen Einführung über die Verbreitung des *Rāmāyaṇa* in Südasien schließt sich die Darstellung der Rezeptionsgeschichte des *Rāmāyaṇa* in Nepal an. Der zweite Teil befaßt sich mit den Rāma-Tempeln im Kathmandu-Tal, deren Bau erst zu Beginn der Rāṇā-Zeit vor circa einhundertfünfzig Jahren begann.² Diese Entwicklung soll vor ihrem religionspolitischen Hintergrund dargestellt werden.

Die Verbreitung des *Rāmāyaṇa* in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in Südasien

Die im *Vālmīkirāmāyaṇa* beschriebenen Ereignisse von Rāmas Geburt, Hochzeit, Exil, seine Abenteuer im Daṇḍaka-Wald und auf Laṅkā (dem heutigen Śrī Laṅkā), seine Rückkehr nach Ayodhyā und seine Krönung waren bereits in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in weiten Teilen Südasiens wohlbekannt. Den Einfluß, den das *Rāmāyaṇa* auf Dichter, Denker, Dramatiker und bildende Künstler hatte, zeigt sich in zahlreichen Darstellungen aus dem *Rāmāyaṇa* in Stein und Gemälden, in epigraphischen Zeugnissen und in der Literatur.³

Als erster Beleg für die Verbreitung des *Vālmīkirāmāyaṇa* außerhalb Indiens wird eine Inschrift in Vō-canh/Vietnam angesehen. Die stark beschädigte, auf Sanskrit verfaßte Inschrift wird aufgrund ihres paläographischen Befunds ins 3. Jh. n. Chr. datiert.⁴ In einer Inschrift aus Kambodscha aus dem frühen 7. Jh. n. Chr. wird das *Rāmāyaṇa* erwähnt, ebenso in mehreren Inschriften auf dem Gelände von Angkor Vat/Kambodscha aus dem 10. Jh. n. Chr.⁵

¹ Slusser 1982 I: 247-248.

² Für die als Rāma verehrte Viṣṇu-Statue in Viṣṇu- bzw. Rāmacandra-Tempel am Rāmaghāt/Deopatan, die eventuell schon von Jayasthitimalla als Rāma verehrt wurde, siehe weiter unten.

³ Für die Entwicklung des *Rāmāyaṇa*-Epos siehe Brockington 1985.

⁴ Filliozat 1993: lviii-lix.

⁵ *Ibid.*, S. lix-lx.

Darstellungen von Rāma in Statuen und Reliefs sind in Indien ab dem 5. Jh. n. Chr. erhalten, z.B. eine Terrakottastatue von Rāma aus Haryana⁶ und die beiden Reliefs am Daśavatāra-Tempel in Deogarh aus dem 6. Jh. n. Chr.⁷ Sowohl die frühen Statuen und Reliefs als auch die spätmittelalterlichen Darstellungen zeigen Rāma fast ausschließlich zweiarmig, mit Pfeil und Bogen in den Händen.⁸

6.1. Rāmaismus im Kathmandu-Tal

6.1.1. Rāma-Verehrung in der Licchavi- und Ṭhakurī-Zeit

Aus mehreren epigraphischen Zeugnissen geht hervor, daß das *Rāmāyaṇa* im Kathmandu-Tal in der Licchavi-Zeit bekannt war, wie in einer Inschrift von 733 n. Chr., die vom Licchavi-König Jayadeva II. (713-733 n. Chr.) stammt und sich innerhalb des Paśupatinātha-Komplexes auf einer Stele befindet.⁹ In ihr wird die Verehrung Paśupatināthas durch Rāvaṇa bekundet und eine Genealogie der Licchavi-Könige gegeben, die mit dem Sonnengott Sūrya, dem Urenkel von Gott Brahmā, beginnt, Generationen später über Raghu, Aja und Daśaratha¹⁰ verläuft und nach weiteren acht Generationen zu Licchavi führt, dem Namensgeber der Licchavi-Könige.

Für die Verbreitung des *Rāmāyaṇa* in Nepal ab spätestens dem 6. Jahrhundert sprechen auch die Personennamen in folgenden Inschriften: der Licchavi-König Rāmadeva (545 n. Chr.)¹¹ sowie die Zeugen Rāmaśila Vārta¹² und Rāma Svāmi¹³.

In der *GopV*¹⁴ und *BhV*¹⁵ wird ein König namens Campādeva aufgeführt, der aus einem Land an der Grenze zu *Bhoṭa* stammte¹⁶ und ein *Rāmāyaṇa* in vier Akten

⁶ Pal 1986: 233.

⁷ Banerjea 1956: 421.

⁸ *Ibid.*

⁹ Für die Inschrift siehe: Gnoli 1956: #81 (S. 115-119); Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #148 (S. 548-552) und D.R. Regmi 1983 I: #142 (S. 144-145).

¹⁰ Daśaratha war König von Ayodhyā und dem *Rāmāyaṇa* zufolge der Vater von Rāma. Raghu ist Daśarathas Großvater und Aja sein Vater.

¹¹ Für die Inschrift siehe Gnoli 1956: #17 (S. 24); Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #39 (S. 175-176) und D.R. Regmi 1983 I: #34 (S. 34).

¹² Siehe Inschrift am Bhīmasena-Tempel in Patan von 594 n. Chr., publiziert in: Naraharinath V.S. 2012 I: 55-56; Gnoli 1956: #23 (S. 31); Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #60 (S. 244-245) und D.R. Regmi 1983 I: #54 (S. 53-54).

¹³ Siehe Inschrift auf einem Śivalingam in Deopatan von König Narendradeva aus den Jahre 645 n. Chr., publiziert in: Gnoli 1956: #65 (S. 87); Dh. Vajrācārya V.S. 2030: #125 (S. 472-473) und D.R. Regmi 1983 I: #118 (S. 116).

aufführen ließ. Ob es sich bei diesem König um eine historische Person handelt, ist ungeklärt. In den Genealogien der späteren Chroniken, in Kolophonen und Inschriften wird er nicht erwähnt.¹⁷

Aus dem Kathmandu-Tal ist nur eine Darstellung von Rāma bekannt, die vor dem 17. Jahrhundert angefertigt wurde. Es handelt sich um ein Relief, das sich am Rudragādeśvara/Sūryaghāt nahe dem Paśupatinātha-Tempel in Deopatan befand.¹⁸ Das circa 45 cm hohe, nur in Umrissen erkennbare Relief aus Kalkstein zeigt als zentrale Figur den bogentragenden Rāma, links neben ihm ist Sītā abgebildet und bei der männlichen Figur rechts handelt es sich vermutlich um Lakṣmaṇa. Während nach Goetz¹⁹ das Relief aus der Regierungszeit Mānadeva I. gegen Ende des 5. Jahrhunderts stammt, wird es von Slusser²⁰ ins 7. Jahrhundert datiert.

Im *NepM* wird die Stelle, wo der Muni Vālmīki das *Rāmāyaṇa* verfaßte, ins Kathmandu-Tal gelegt, an den Zusammenfluß der Flüsse Vīra und Bhadrā. Dieser wird mit dem in Bhaktapur gelegenen Hanumāntīrtha identifiziert.²¹

*āsīc ca tamasātīre vālmīkir munisattamaḥ /
vedavedāṅganipuṇas tapaḥsvādhyāyatatparaḥ // 1 //
kadācid vacanaṃ tasyākasmikaṃ samajāyata /
nāradasyopadeśena prāpyājñāṃ brahmaṇo 'pi ca // 2 //
rāmāyaṇakathāṃ kartuṃ niścayaṃ kṛtavān muniḥ /
papraccha nāradamuniṃ vālmīkir munipuṅgavaḥ // 3 //
kasmīṃsthale mayā sthītvā kāvyaṃ kāryam anuttamam /
kasmīṃsthale vāgvibhūtir jāyate munisattama // 4 //
sthairyam ca manasaḥ kutra sarvopadravavarjite /
jāyate muniśārdūla tatra gatvā karomy aham // 5 //
rāmāyaṇaṃ nāma kāvyaṃ mune paramaśobhanam /
śrutvā vālmīkivacanaṃ nāradaḥ prāha śobhanam // 6 //
dolāgirer agnibhāge vīrabhadrānadīdvayam /*

¹⁴ *GopV*: folio 21.

¹⁵ *BhV* I: 84.

¹⁶ *Bhoṭa* bezeichnet in Sanskrit und Nepālī sowohl Tibet als auch die nördlichen Regionen Nepals. Erst in der Malla-Zeit wurde als *Bhoṭa* auch das östlich vom Kathmandu-Tal gelegene Königreich Banepā bezeichnet. Siehe auch Slusser 1982 I: 34-35.

¹⁷ In der *GopV* und *BhV* wird Campādeva nach Śivadeva und vor Narendradeva, Bhīmadeva und Jīvagupta aufgeführt. Sollte es sich bei Campādeva tatsächlich um eine historische Person gehandelt haben, müßte er den Angaben zufolge irgendwann zwischen Śivadeva I. (590-604 n. Chr.) und Narendradeva (643-679 n. Chr.) regiert haben. Nach der Regmi-Chronik B² war es Champadevi, eine Asketin aus *Bhoṭa*, die Nepal besuchte. Siehe D.R. Regmi 1969: 148.

¹⁸ Das Relief wurde 1985, in der Nacht des 27. Juli, aus einer Mauer herausgebrochen und gestohlen. Siehe Bangel 1989: 67-68. Abbildungen sind publiziert bei Goetz 1955: Fig. 1.

¹⁹ Das Relief wird ausführlich erstmals bei Goetz 1955: 61-74 besprochen. Siehe auch Pal 1970: 44-45.

²⁰ Slusser 1982 I: 247.

²¹ Acharya 1992: 298.

tayoś ca saṅgame ramye nānāpādapaśobhite // 7 //
nālikeraīś ca jambīraiḥ kharjūrair upaśobhite /
āmraīś ca panasaiś caiva bījapūrāiḥ samantataḥ // 8 //
kovidāraiś ca bakulaiḥ kuṭajair upaśobhite /
puṣpair nānāvidhai rāmyair dviṭīya iva nandane // 9 //
tatra gatvā munīśreṣṭha sarvopadravavarjite /
kuru rāmāyaṇaṃ kāvyam janānāṃ gatidāyakam // 10 //
śrutvā sa nāradaṃ vālmīkir munisattamaḥ /
vīrabhadraśaṅgame ‘smin sa gatvā munipuṅgavaḥ // 11 //
bhāvīrāmāyaṇaṃ kāvyam cakre paramaśobhanam /
tataḥ prīto munivaraḥ sthale ‘nugraham ācarat // 12 // (NepM 3.1-12)²²

Und es war einmal Vālmīki, der Beste der Munis, am Ufer des Flusses Tamasā. Er war vollkommen in Veda und Vedāṅga und gänzlich mit Askese und Vedastudium beschäftigt. Einst brachte er zufällig Worte (in Versen) hervor. Nachdem er durch Nāradas Anweisung auch Brahmas Befehl erhalten hatte, faßte der Muni den Entschluß, die Rāmāyaṇa-Erzählung zu verfassen. Vālmīki, der Vorzüglichste unter den Munis, fragte den Muni Nārada: „An welchem Ort soll ich mich aufhalten und das höchste Gedicht verfassen? An welchem Ort wird die Entfaltung der Rede bewirkt, Oh Bester der Munis? Und wo entsteht geistige Konzentration, frei von allen Störungen? Oh Bester der Munis, dorthin werde ich gehen und das überaus prächtige Gedicht mit dem Namen Rāmāyaṇa verfassen, Oh Muni!“. Nachdem Nārada Vālmīkis schöne Rede gehört hatte, sprach er: „Im Südosten des Dolāgiri²³ gibt es zwei Flüsse: Vīra und Bhadrā. An ihrem lieblichen Zusammenfluß prangen verschiedene Bäume. Er ist ringsum geschmückt mit Kokospalmen, Zitronenbäumen, Dhattūrabäumen, Mangobäumen und sogar mit Brotfrucht- und Zitrusbäumen. Er ist geschmückt mit Kovidārabäumen, Bakulabäumen und Kuṭajabäumen, mit verschiedenen Arten von Blumen, wie in einem zweiten Nandana (Gott Indras Garten). Oh Bester der Munis! Gehe dorthin [wo] es frei von allen Störungen ist und verfasse das Rāmāyaṇa, das die Wiedergeburt der Menschen bewirkt!“. Nachdem Vālmīki, der Beste der Munis, Nāradas Rede vernommen hatte, ging er, der Vorzüglichste unter den Munis, zu diesem Zusammenfluß von Vīra und Bhadrā und verfaßte das künftige Rāmāyaṇa, das überaus prächtige Gedicht. Daraufhin war der Vorzüglichste unter den Munis erfreut und fand Gefallen an diesem Ort.

²² Acharya 1992: 35-36. Für eine kurze Wiedergabe dieser Episode siehe RājBhV in: *Ancient Nepal*, no. 7, April 1969, 6-7.

²³ Ein Berg im nordöstlichen Teil des Kathmandu-Tals, auch Dolādri genannt, auf dessen Kuppe sich der Cāṅgunārāyaṇa-Tempel befindet.

6.1.2. Rāma-Verehrung von der Malla-Zeit bis ins 19. Jahrhundert

Ab dem 11. Jahrhundert sind Manuskripte des *Rāmāyaṇa* sowie von Dramen (Skt. *nāṭikā*), die Episoden aus dem *Rāmāyaṇa* zum Thema haben, erhalten. Die Dramen wurden nicht nur in zum Teil reich illustrierten Manuskripten niedergeschrieben, sondern auch regelmäßig aufgeführt, wie es bei einigen der Manuskripte im Kolophon vermerkt ist. Auch in den Chroniken sind Aufführungen verschiedener Dramen vermerkt. Das bisher älteste Manuskript eines *Rāmāyaṇa* befindet sich in den National Archives in Kathmandu²⁴ und wurde, wie es im Kolophon heißt, unter Gāṅgeyadeva im Jahr 1076 verfaßt, ohne Angabe der Ära. Regmi²⁵ und Petech²⁶ vermuten, daß Gāṅgeyadeva mit Gaṅgadeva identisch ist und sich das Jahr 1076 auf die Śaka-Ära bezieht, was dem Jahr 1154 n. Chr. entspricht. Trifft dies zu, so handelt es sich hierbei um das bisher älteste Manuskript eines *Rāmāyaṇa* im Kathmandu-Tal.

Gaṅgadevas Vater Nānyadeva kam ursprünglich aus Karṇāṭaka/Südindien und ließ sich in Mithilā zum König ausrufen. Dort gründete er Sīmarāmapura (modern: Simraongarh), die Hauptstadt seines Reiches und Regierungssitz der von ihm begründeten Dynastie in der Terai-Region. Seine Nachfahren fielen, bis zum Niedergang ihrer Dynastie im Jahre 1325 n. Chr. durch das angreifende muslimische Heer, wiederholt ins Kathmandu-Tal ein.²⁷ Trotz kriegerischer Auseinandersetzungen gab es höchstwahrscheinlich zu jener Zeit einen regen kulturellen Austausch zwischen Mithilā und dem Kathmandu-Tal, deren Hauptträger neben den Händlern die umherziehenden Asketen, Brahmanen und Pilger waren.

Aus dem Jahr 1336 n. Chr. ist das Manuskript eines *Mahirāvaṇavadhanāṭakam* auf Sanskrit erhalten, ein Drama, das den Tod von Mahirāvaṇa zum Thema hat und, wie das Kolophon besagt, unter König Arimalla II. (1320-1344 n. Chr.) auf dem Gelände

²⁴ Das Kolophon wurde erstmals von Bendall 1903: 18 veröffentlicht und befindet sich in den National Archives, Ms. I.1079: Kolophon: *Samvat 1076 Āṣāḍha vadi 4 M[ahārājādhirāja]-puṇyāvaloka somavamśodbhava-garuḍadhvaja-Śrīmad-Gāṅgadeva-bhujyamāna Tirahutuktāu kalyāṇa-vijayarājye Nepāladeśīya-śrī- bhāṇḍasālika-śrī-Ānandasya kṛte Pātākāvasthit- paṇḍit- śrī- Śrīkurasyātmaja-Śrī Gopatinā lekhidam //*

²⁵ D.R. Regmi 1965 I: 263-268.

²⁶ Petech 1984: 208-212.

²⁷ Siehe Petech 1984: 55-57; D.R. Regmi 1965 I: 263-268; Thakur 1956: 227-245 und C.P.N. Sinha 1979: 34-54.

eines Klosters in Bungamati, einem Ort circa 8 km südlich von Kathmandu, aufgeführt wurde.²⁸

Nach der *GopV* ließ König Jayasthitimalla aus Anlaß der Feierlichkeiten zur Geburt seines Sohnes Dharmamalla, ein *Rāmāyaṇa* in vier Akten (Skt. *Caturāṅkarāmāyaṇa*) aufführen. Zur selben Zeit, an einem Mittwoch, Jyeṣṭha śukla pañcamī im Jahr N.S. 497 (1376 n. Chr.) fand die Darbietung des Dramas *Bālarāmāyaṇa* statt.²⁹ Nach anderer Stelle in dieser Chronik wurde dieses *Bālarāmāyaṇa* nach der Durchführung der Initiation, eines der lebenszyklischen Riten (Skt. *saṃskāra*) von Dharmamalla gezeigt.³⁰

Der Mahārāvutta Śrīmat Jayayūthasiṃha, ein Feudalherr aus Pharping, ließ während der jährlich dort stattfindenden Hariśaṅkarajātrā ein *Rāmāyaṇanāṭakam* in vier Akten aufführen.³¹ Vom Schreiber dieses Manuskripts, Dharmagupta, ist auch ein *Rāmābhīṣekanāṭakam* erhalten.³² Mahārāvutta Śrīmat Jayayūthasiṃha gab ein weiteres *Rāmāyaṇanāṭakam* in Auftrag, welches auf circa 1391 n. Chr. datiert wird.³³

In einem *kalāpustaka*³⁴, das während der Regierungszeit von Yakṣamalla (1428-1482 n. Chr.) in Bhaktapur angefertigt wurde, werden im Textteil verschiedene Rituale beschrieben, die zur Geburt eines nicht namentlich genannten Prinzen zwischen 1450-1455 n. Chr. vollzogen wurden.³⁵ Daneben enthält das Werk historisches Material über Yakṣamalla sowie Zeichnungen von Szenen aus dem *Rāmāyaṇa*. Unter Berücksichtigung des Textes wurden die Skizzen vermutlich 1450 n. Chr. kopiert, als zu Ehren der Geburt des Prinzen ein *Rāmāyaṇa*-Tanzdrama aufgeführt wurde. Pal vermutet, daß sowohl die Stiftung eines *liṅgas* durch Yakṣamalla, zwei Tage nach der Geburt des Prinzen, als auch das ungefähr eine Woche danach aufgeführte Tanzdrama Teile der Geburtsrituale waren.³⁶ Im Text wird die Durchführung eines *tulāpuruṣadāna*³⁷ für Rāyamalla, einer der Söhne und Thronfolger von Yakṣamalla, im Jahre 1452 n. Chr. erwähnt. Wahrscheinlich wurden die Geburtsrituale für ebendiesen Prinzen ausgeführt.

²⁸ Darb. Libr. Cat. III.362 und CPMDN II, 25. Der Kolophon ist bei D.R. Regmi 1965 I: 296 publiziert.

²⁹ *GopV*: folios 29a und 54b.

³⁰ *GopV*: folio 57a.

³¹ Nepal Nat. Libr. Cat., no. 787.

³² Darb. Libr. Cat. I.1462.

³³ Darb. Libr. Cat. I.1418. Publiziert in Darb. Libr. Cat. III, 59-60 und bei M.R. Pant 1977: 296.

³⁴ Skt.: ein Manuskript, in dem die Illustrationen das Hauptmedium darstellen. Die einzelnen Szenen oder Skizzen können mit kurzen Textabschnitten versehen sein.

³⁵ Das Skizzenbuch befindet sich heute im Los Angeles County Museum of Art. Ausführliche Besprechung bei Pal 1985: 146-154. Für die Transkription und Übersetzung des Textteils siehe *ibid.*, S. 235.

³⁶ Pal 1985: 154.

³⁷ Skt.: eine Opfergabe von Gold und Juwelen, die dem Gewicht eines Menschen entspricht, oft dem des Herrschers.

Den Bālagopāla-Tempel auf dem Maṅgalbazār in Patan, der 1636 n. Chr. von König Siddhinarasiṃhamalla gestiftet wurde, ziert ein gut erhaltener Relieffries mit einzelnen Episoden aus dem *Rāmāyaṇa*.³⁸ Dieser Fries ist der erste, der im Kathmandu-Tal dieses Thema zum Inhalt hat.

6.2. Rāma-Tempel in Kathmandu

Da die Errichtung der Rāma-Tempel im Kathmandu-Tal erst im 19. Jahrhundert unter den Rāṇās einsetzte, erachte ich es als erforderlich, kurz auf die religionspolitische Situation Nepals in dieser Periode einzugehen. Jaṅga Bahādur Kūvar, der im Jahre 1846 n. Chr. nach dem Koṭ-Massaker, dem ein großer Teil des Hochadels zum Opfer fiel, zum Premierminister ernannt wurde und sich den Titel Rāṇā zulegte, begründete die fast einhundertjährige Herrschaft des Rāṇā-Clans. Während dieser Zeit degradierten die Rāṇās die Śāha-Könige zu reinen Marionetten. Obwohl ihrer politischen Macht beraubt, waren die Śāha-Könige doch nach wie vor die religiös legitimierte Herrscher des Landes, gekrönt vom königlichen Priester, dem *rājaguru*. Daraus erwuchs das Dilemma der machthungrigen Rāṇā-Premierminister, die in der sozialen und religiösen Hierarchie unterhalb der Śāha-Könige standen. Um seine politische Macht auszubauen und vor allem um religiöse Autorität zu erlangen, ließ sich Jaṅga Bahādur Rāṇā am 6. August 1856 n. Chr., nachdem er fünf Tage vorher zugunsten seines Bruders Bam Vīra Vikrama Bahādur Rāṇā als Premierminister abgedankt hatte, von König Surendra Vikrama Śāha als *mahārāja*³⁹ von Kāskī und Lamjung, heute zwei Distrikte im Westen Nepals, krönen.⁴⁰ In den folgenden Jahren versuchte er, seinen quasiroyalen Status zu verstärken, indem er zwei seiner Töchter mit dem Kronprinzen Trailokya verheiratete und damit die Heiratsbeziehungen zwischen seiner und der Śāha-Familie weiter vertiefte.⁴¹ Bereits im Jahre 1854 n. Chr. heirateten Jaṅga Bahādur Rāṇā und sein ältester Sohn Jagat Jaṅga Bahādur Rāṇā in die Śāha-Familie ein und legten den Grundstein für weitere Heiraten, die zwischen beiden Familien bis heute andauern.⁴²

³⁸ Siehe oben S. 185, Abb. 29.

³⁹ Jaṅga Bahādur Rāṇā war es jedoch nur gestattet, das dreifache Śrī im Titel zu führen. Er rangierte damit auf einem niedrigeren vergöttlichten Niveau als die Śāha-Könige, die ein fünffaches Śrī innehatten.

⁴⁰ Siehe Shaha 1990 I: 246-251; Rose und Scholz 1980: 26-34 sowie Whelpton 1991: 186-197.

⁴¹ Whelpton 1991: 196.

⁴² *Ibid.*, S. 190.

Das Streben der Rāṇās nach religiöser Autorität und die Errichtung von Rāma-Tempeln stehen durchaus in einem Zusammenhang - galt doch Rāma für die späteren Hindu-Herrscher als Symbol des idealen Königs, das sich durch das gesamte *Rāmāyaṇa* zieht. Rāma wird darin u.a. mit folgenden königlichen Attributen beschrieben: gebieterisch (Skt. *vaśin*)⁴³, würdevoll (Skt. *dyutimant*),⁴⁴ edel (Skt. *ārya*),⁴⁵ Erdenherr (Skt. *mahīpati*),⁴⁶ Beschützer (Skt. *goptar*)⁴⁷ und Herr der Welt (Skt. *jagatpati*)⁴⁸. Daneben wird Rāma im *Vālmīkirāmāyaṇa* als Beschützer und Hüter des *dharma* ausgewiesen: Hüter des *dharma* (Skt. *dharmasya parirakṣitar*),⁴⁹ Seele des *dharma* (Skt. *dharmātman*),⁵⁰ der Wahrheit und *dharma* zugetan ist (Skt. *satyadharmaparāyaṇa*)⁵¹ und pflichterfüllend (Skt. *dharmacārin*)⁵². Die im *Rāmāyaṇa* erzählte Geschichte Rāmas läuft auf die Errichtung eines vollkommenen Königreichs auf Erden (Skt.: *rāmarājya*) hinaus, das wie folgt charakterisiert wird:

Die ausgelassenen Menschen werden zufrieden, glücklich, sehr tugendhaft, wohlbehalten und gesund, frei von Hungersnot und Furcht sein. Nirgends werden Männer den Tod der Söhne sehen, und Frauen keine Witwen werden und dem Gatten gehorsam sein. Weder wird Sturm noch Gefahr sein, Menschen werden nicht im Wasser ertrinken noch gibt es dort Gefahr durch Feuer. Gleichwie im *Ṛtāyuga* (dem ersten, goldenen Weltzeitalter).⁵³

⁴³ *VālRām* I.1.8.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, I.1.15.

⁴⁶ *Ibid.*, II.6.22.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, II.30.14.

⁴⁹ *Ibid.*, I.1.13.

⁵⁰ *Ibid.*, I.2.31.

⁵¹ *Ibid.*, II.2.20.

⁵² *Ibid.*, II.93.26.

⁵³ *Ibid.*, I.1.71-73:

prahr̥ṣṭamudito lokas tuṣṭaḥ puṣṭaḥ sudhārmikaḥ / nirāyamo argaś ca durbhikṣabhayaavarjitaḥ // 71 //
na putramaraṇaṃ kecid drakṣyanti puruṣāḥ kvacit / nāryaś cāvidhavā nityaṃ bhaviṣyanti
pativratāḥ // 72 //
na vātajaṃ bhayaṃ kiṃcinn āpsu majjanti jantavaḥ / na cāgrijaṃ bhayaṃ kiṃcid yathā ṛtāyuge
tathā // 73 //

Diese Passage hat Parallelen in anderen Quellen und dient vornehmlich der Steigerung des königlichen Prestiges.⁵⁴ Whaling bemerkt dazu:⁵⁵

Rāma was, therefore, the ideal king, and his reign was the ideal reign. This symbol of Rāmarājya has remained powerful down the ages. From Kālidasa to Gandhi great Indians have looked back to the reign of Rāma as the model of what life in India should be like.

Ist die Errichtung von *rāmarājya* noch eines der Hauptthemen im *Vālmīkirāmāyaṇa*, kommt ihr im *Adhyātmarāmāyaṇa* nur eine untergeordnete Rolle zu. Im *Tulsīdāsrāmāyaṇa* hingegen wird Rāmas Charakter und seine Funktion als König wieder hervorgehoben – sowohl als weltlicher als auch als göttlicher Herrscher.⁵⁶

Zu den Aufgaben eines Königs zählt nicht nur der Schutz des Reichs gegen äußere Angriffe, sondern auch die Verteidigung von Menschenleben, Besitz und überlieferten Traditionen gegen innere Feinde.⁵⁷ Er ist verpflichtet, neben dem *dharma* auch die Religion zu fördern. Letzteres wurde und wird durch großzügige Schenkungen und Stiftungen an Brahmanen, Tempel und auch an heterodoxe Sekten verwirklicht. Heesterman weist auf die in vedischer Zeit bestehende enge Verflechtung von Skt. *grāma*, dem Siedlungsgebiet und landwirtschaftliche Fläche, auf die sich die Autorität eines Königs beschränkt und der Wildnis (Skt. *araṇya*) hin. In der Wildnis leben die Asketen und es gedeiht die heilige Somapflanze, die als Quelle der königlichen Stärke angesehen wird. Hintergrund dafür ist die Vorstellung, daß der Akt der Königsweihe (Skt. *rājasūya*) dem König einerseits königliche Macht verleiht, andererseits ihm seine Kraft entzieht, die er sich durch einen Aufenthalt in der Wildnis wieder zuführen kann. Beispiele aus der epischen Literatur, wie Rāmas Verbannung aus Ayodhyā kurz nach seiner Krönung und Yudhiṣṭhira, der Führer der Pāṇḍava-Brüder, der in einem Würfelspiel sein Reich verlor, stehen für diesen Vorgang.⁵⁸

Die Könige und Herrscher haben bereits in vedischer Zeit Asketen beschützt und gefördert, um deren Autorität zur Stärkung ihrer eigenen Stellung und Machtposition zu nutzen. Die zahlreichen religiösen Stiftungen der Rāṇās und im besonderen Maße Jaṅga

⁵⁴ Vgl. *Manu* VII.3-5, 8; *VālRām* II.57 und *Mbh* XII.57.51.

⁵⁵ Whaling 1980: 70.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 138 und 267.

⁵⁷ Vgl. R. Sharma 1971: 296-315; G.P. Singh 1993: 29-62 und Gonda 1966: 17-20.

⁵⁸ *Mbh* II.12., I.46. und IX.49-50 sowie *VālRām* VII. 83. Vgl. Heesterman 1985: 123-124.

Bahādur Rāṇās, können als Versuch angesehen werden, die usurpierte Macht religiös zu legitimieren. Jaṅga Bahādur Rāṇā zeigte beachtenswerte Geschicklichkeit und Weitsicht, indem er das Nationalheiligtum des Paśupatinātha-Tempels in Deopatan, dessen Gott Paśupatinātha die Schutzgottheit fast aller Herrscher im Kathmandu-Tal seit der Licchavi-Zeit ist, als Wallfahrtsort stärkte – ein Schritt, den bis dato die Herrscher, ungeachtet des wirtschaftlichen Nutzens, nicht in Erwägung zogen oder nicht in der Lage waren durchzuführen. Mit der Förderung der Asketen während der Śivarātri werden viele Pilger von außerhalb angezogen. Die Asketen erhalten für diese Zeit Unterkunft, Nahrung und andere Dinge des persönlichen Bedarfs.⁵⁹

Möglicherweise genügte es Jaṅga Bahādur Rāṇā nicht, sich durch seine religiöse Handlungsweise als Sinnbild eines idealen Herrschers zu präsentieren, denn er ließ sich wahrscheinlich auch als Rāma malen. Pal⁶⁰ macht auf ein Gemälde aufmerksam, das einen Prinzen oder Herrscher zeigt, der in seinen Händen Pfeil und Bogen hält.⁶¹ Daß es sich tatsächlich um ein Porträt handelt, ist aus den individuellen Gesichtszügen und der Kleidung erkenntlich. Da das Gemälde keine Signatur trägt, ist eine eindeutige Identifizierung nicht möglich. Pal vermutet, daß es sich um Jaṅga Bahādur Rāṇā handeln könnte, und vergleicht das Gemälde mit einem Wandbild in einem ehemaligen Anwesen in Thāpātali/Patan, auf dem sich der Premierminister zusammen mit einer Unbekannten als Rādhā-Kṛṣṇa abbilden ließ. Der Autor begründet seine Vermutung mit der auffallenden Ähnlichkeit der Gesichter von Kṛṣṇa und Rāma.⁶²

⁵⁹ Michaels 1994: 272-273.

⁶⁰ Pal 1978 II: 131-132.

⁶¹ Bereits unter den indischen Guptas war eine auf Goldmünzen am häufigsten verbreitete Abbildung die Darstellung des Königs als Bogenschütze. Dieser Münztyp tauchte erstmals unter Samudragupta auf und wurde unter seinem Nachfolger Candragupta II. verbreitet. Nach Pals Ansicht könnte die Abbildung an die Ikonographie Rāmas angelehnt sein und den König als idealen Herrscher darstellen. Siehe Pal 1986: 73-74.

⁶² Für die Abbildungen der Gemälde siehe Pal 1978 II: plate 198 und 199.

a) Rāma-Tempel in Deopatan

Viṣṇu- und Rāma-Tempel am Rāmaghāt

Auf dem Gelände am Rāmaghāt befinden sich in zwei großen Innenhöfen zahlreiche viṣṇuitische Heiligtümer. Im nördlichen Innenhof steht ein auch als Rāma- bzw. Rāmacandra-Tempel bekannter Viṣṇu-Tempel. In dem heutigen, von Premierminister Juddha Śaṃśer (1932-1945 n. Chr.) errichteten Kuppelbau steht eine Viṣṇu-Statue, die von zwei kleineren Statuen flankiert wird. Die Wright-Chronik berichtet über die Errichtung von drei Statuen für Rāma und seine Söhne Kuśa und Lava durch König Jayasthitimalla:⁶³

The Raja (Jayasthitimalla) caused a stone image of Rama, with his two sons Lava and Kusa, to be made, and placed it on the bank of the Bagmati, opposite Arya Tirtha, where it is yearly worshipped as a patron deity.

Auch in den Hasrat-Chroniken wird der Bau eines Rāmacandra-Tempels durch Jayasthitimalla am nördlichen Ufer der Vāgmatī erwähnt.⁶⁴ Hier handelt es sich – wie Slusser und Vajrācārya ausführlich dargelegt haben – um eine irrtümliche Zuweisung der Statuen zu Jayasthitimalla.⁶⁵ Die Autoren identifizieren die Statuen vielmehr mit den – laut *GopV* (folio 22a) – vom *de facto* Herrscher Viṣṇugupta (633-641 n. Chr.) am östlichen Ufer der Vāgmatī am Paśupati[nātha] aufgestellten steinernen Statuen, deren größere Viṣṇugupta als Viṣṇu Bhaṭṭāraka darstellt, während zwei kleinere seine Söhne repräsentieren. Über die idealisierte Darstellung von Viṣṇugupta schreiben Slusser und Vajrācārya:⁶⁶

For the artist presented his royal patron with an idealized portrait, a superman, the *mahāpuruṣa*, pulsing with power, majesty, and even divinity of which Viṣṇugupta no doubt imagined himself to be possessed. As for the princes, one yearns to see unhampered the artist's total vision of these sturdy, well-fed youths.

⁶³ Wright 1958: 110. Slusser und Vajrācārya 1973a: 269-270 schreiben, daß ein bestimmter Clan von Urāys, einer Newarkaste (Nep. *Udās*), die sich aus Händlern und Kunsthandwerkern zusammensetzt, Viṣṇugupta (als Rāma) als Ahnengott (Nep. *degu-* oder *digudhyah*) verehrt. Sie sollen von den Ābhiras abstammen, denen auch Viṣṇugupta angehört haben soll.

⁶⁴ Hasrat 1970: 56.

⁶⁵ Slusser und Vajrācārya 1973: 127-131.

⁶⁶ *Ibid.*, S. 128.



Abb. 38: Rāma- bzw. Rāmacandra-Tempel im nördlichen Innenhof am Rāmaghāt/Deopatan, Westansicht. Foto: 2006.



Abb. 39: Die im Rāma- bzw. Rāmacandra-Tempel am Rāmaghāt/Deopatan als Rāma, Kuśa und Lava verehrten Statuen von Viṣṇugupta (633-641 n. Chr.) und seinen beiden Söhnen. Foto: 2004.

Aufgrund von stilistischen Merkmalen werden die Statuen von beiden Autoren in die Regierungszeit von Viṣṇugupta Mitte des 7. Jahrhunderts datiert und mit zeitgenössischen Arbeiten, den sogenannten Kolossalfiguren der Licchavi-Zeit, wie Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa, Dhūṃvārāhī und Kālīyadamana, verglichen.

Von den drei freistehenden Statuen ist die Viṣṇu-Statue circa 3,5 m hoch, die beiden kleineren messen circa 1 m. Die Viṣṇu-Statue trägt in der oberen linken und rechten Hand Keule und Wurfscheibe und in der unteren rechten den Lotussamen (Skt. *padmabīja*).⁶⁷ Das Muschelhorn, das sich vermutlich in der linken unteren Hand befindet, ist von der Statue eines der beiden Prinzen verdeckt. Daß es sich nicht um eine Repräsentation von Rāma handeln kann, geht aus dem ikonographischen Befund hervor: Rāma wurde in der Gupta-Zeit stets mit zwei Händen dargestellt, in denen er Pfeil (Skt. *bāṇa*) und Bogen (Skt. *dhanus*) hält. Er wurde auch nicht als Einzelfigur abgebildet, sondern zusammen mit Sītā, Lakṣmaṇa und Hanumān. Manchmal wurde dieses Ensemble auch durch die Darstellungen von Śatrughna und Bharata ergänzt.⁶⁸

Die Statuen der Prinzen verkörpern die anthropomorphen Attribute (Skt.: *āyudhapuruṣa*) Viṣṇus,⁶⁹ die in der indischen Kunst ab dem 4. Jh. n. Chr. belegt sind.⁷⁰ In diesem Fall handelt es sich nicht um Cakrapuruṣa und die weiblich dargestellte Gadānārī, sondern um die nur selten abgebildeten anthropomorphen Attribute Śāṅkhapuruṣa und Padmapuruṣa.⁷¹ Slusser und Vajrācārya vermuten als Grund für die ungewöhnliche Darstellung Viṣṇuguptas Wunsch, seine Söhne in die Komposition mit einzubeziehen.⁷²

Seit wann diese Statuen als Rāma und seine beiden Söhne verehrt werden, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Es ist möglich, daß dies im 14. Jahrhundert unter König Jayasthitimalla erfolgte, von dem die oben erwähnten Chroniken berichten, er hätte die Statuen aufstellen lassen (unter der Prämisse, daß die Identifikation der Statuen durch Slusser und Vajrācārya korrekt ist). Jayasthitimalla, der, wie oben erwähnt, ein *Rāmāyaṇa* und ein *Bālārāmāyaṇa* aufführen ließ, wird in der *GopV* für sein vorbildliches Verhalten gegenüber anderen als eine Inkarnation von Rāma gerühmt.⁷³ Die

⁶⁷ Vgl. die Identifikation des länglich abgerundeten Gegenstandes in der rechten unteren Hand des Būḍhānīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa mit der bengalischen Quitte oder Belfrucht (Skt. *bījapūraka* oder *bilva*) bei Gail 1984: 67-69.

⁶⁸ Rao 1971 I: 186-195 und Banerjea 1956: 421.

⁶⁹ Slusser und Vajrācārya 1973: 130.

⁷⁰ Gail 1980/81: 181-185.

⁷¹ Für die Ikonographie der *āyudhapuruṣas* siehe Banerjea 1956: 537 und *VDhPur* III.85.13-14.

⁷² Slusser und Vajrācārya 1973: 130.

⁷³ *GopV*: folio 30a.

Umwidmung der Statuen könnte ein Versuch Jayasthitimallas gewesen sein, seine Legitimation als König religiös zu untermauern, da seine Herkunft und Abstammung nach wie vor nicht eindeutig geklärt sind.⁷⁴ Wie verschiedene, die *guthī* des Tempels betreffende Dokumente belegen, wurde die Viṣṇu-Statue im Tempel spätestens ab der Rāṇā-Zeit als Rāmacandra verehrt.⁷⁵

Da die Statuen mit einer dicken Schicht von schwarzem Öl bedeckt sind, ist der Stein, aus dem sie gefertigt sind, nicht erkennbar. Samstags morgens, vor der täglichen *nityapūjā*, findet die rituelle Waschung (Skt.: *abhiṣeka*) der Statuen statt. Dazu werden die Gewänder der Viṣṇu-Statue entfernt, was einen Blick auf ihre Gestaltung ermöglicht.⁷⁶ Danach werden die Statuen in gelbe Roben gekleidet, ihre Augen mit Silberfolie ausgelegt, ihre Lippen rot angemalt und sie werden mit Schmuck behängt.

Im südlichen Innenhof steht der Rāmaparivāra- bzw. Rāmacandra-Tempel, der im Jahre V.S. 1988 (1931 n. Chr.) von Bhīma Śaṃṣer (Premierminister von 1929-1932 n. Chr.) errichtet wurde.⁷⁷ Der Tempel beherbergt Statuen von Nārāyaṇa, Sītā, Lakṣmaṇa, Bharata und Hanumān. Ebenso wie in dem oben beschriebenen Rāma-Tempel findet auch in diesem die morgendliche *nityapūjā* und das abendliche *āratī* ohne Beteiligung der Öffentlichkeit statt. Beide Tempel sind nur zu Rāmanavamī ganztägig geöffnet.

Weiterhin steht im südlichen Innenhof ein Lakṣmī-Nārāyaṇa-Tempel, der 1935 n. Chr. von Vīra Śaṃṣer (Premierminister von 1885-1901) gestiftet wurde.⁷⁸

Viele der viṣṇuitischen Asketen, wie die Rāmānandīs, Vairāgīs, Nāgas und Tyāgīs, die für Mahāśivarātri, die große Nacht Śivas, zu tausenden aus allen Teilen Indiens und Nepals zum Paśupatinātha-Tempel strömen, nutzen den südlichen Innenhof und die angrenzenden Gebäude als Unterkünfte. Südlich des Viṣṇu- bzw. Rāma-Tempels steht ein als Rāmamandir oder Vairāgī-Akhārā bekanntes Gebäude, das ebenfalls als Unterkunft genutzt wird. Einige Rāmānandīs leben auch ganzjährig auf diesem Areal. In einem kleinen Gebäude südlich des Viṣṇu- bzw. Rāma-Tempels lebt Rāma Kṛṣṇa Dāsa,

⁷⁴ Siehe D.R. Regmi 1965 I: 346-351; Petech 1984: 127-129 und Lévi 1905 II: 232-234.

⁷⁵ Ṭaṇḍan V.S. 2056 I: 583.

⁷⁶ Siehe Slusser und Vajrācārya 1973a: Figure 1.

⁷⁷ Siehe die Inschrift auf einer Glocke vor dem Tempel, die von Bhīma Śaṃṣer im Jahre V.S. 1988, am elften Tag der hellen Mondhälfte des Monats Vaiśākha, für den Gott Śrī Parameśvara Rāmacandra gestiftet wurde. Veröffentlicht in Ṭaṇḍan V.S. 2056 II: 650, no. 357. Vgl. auch Michaels 1994:102 und für eine Karte des Geländes *ibid.*, Beiheft S. 58-59.

⁷⁸ Michaels 1994: 102.

ein Tyāgī-Asket, der ein Gelübde abgelegt hat, sich nur von Milch und Milchprodukten zu ernähren (Skt. *dugdhāharin/payovratin*). Er veranstaltet täglich devotionale Gesänge (Skt. *bhaktibhajana*). Seit einigen Jahren zählen zu seiner Anhängerschaft nicht nur die indo-nepalesischen Mittelschichten,⁷⁹ sondern auch zahlreiche Ausländer. Aus diesem Grund hält er oft für mehrere Wochen Seminare in den USA und in Europa ab.

b) Rāma-Tempel zwischen Thāpāthali und Pācālighāṭ

Die Rāṇās bauten größtenteils etwas abseits der Orte, an denen die legitimen Herrscher ihre Heiligtümer errichteten. Michaels schreibt in Hinsicht auf den Paśupatinātha-Tempel - was jedoch auch auf die Palastvorplätze übertragbar ist und die Notwendigkeit für die Rāṇās verdeutlicht, auf alternativem Terrain zu bauen - Folgendes:⁸⁰

Die Rāṇā-Herrscher wußten sich der religiösen Autorität der Könige sehr wohl zu bedienen und tasteten diese nicht an. Ihre Stiftungsbauten sind weitgehend außerhalb des Tempelbezirks zu finden, während die der Könige den Tempel direkt oder zumindest den Tempelbereich betreffen.

Eines der neu erschlossenen Gebiete war das Areal zwischen Thāpāthali und Pācālighāṭ am Ufer der Vāgmatī. Unter Jaṅga Bahādur Rāṇā (1846-1877 n. Chr.) wurden hier zahlreiche Heiligtümer für verschiedene Gottheiten, aber auch andere Gebäude errichtet. Er führte ein, daß die jedes Jahr am Tag nach Mahāśivarātri zu einem Gebäude am Kālamocanghāṭ in Thāpāthali bestellten Asketen der verschiedenen Sekten bewirtet und beschenkt werden, eine Aufgabe, die heute der Guṭhī Saṃsthāna übernimmt, der dort ein Büro unterhält.⁸¹ Unweit davon befindet sich in einem Innenhof die Vairāgī-Ākhārā, die von Jaṅga Bahādur Rāṇā zu Ehren Rāmānandīs (lebte etwa zwischen 1400-1470 n. Chr.), welcher der Tradition nach den gleichnamigen Asketenorden begründete, gestiftet wurde. Die Vairāgī-Ākhārā ist der Ort im Kathmandu-Tal, an dem ganzjährig die meisten Rāmānandī-Asketen leben, in der Regel jedoch maximal fünfundzwanzig Personen. Während Mahāśivarātri dient der Tempel als Unterkunft für die Rāmānandīs, die bei diesem Anlaß die zahlenmäßig stärkste Asketengruppe bilden. Ansonsten leben nur, wie bereits erwähnt, eine Gruppe von wenigen Rāmānandī-Asketen am Rāmāghāṭ in

⁷⁹ Vgl. Michaels 1994: 175.

⁸⁰ *Ibid.*, S. 55.

⁸¹ *Ibid.*, S. 273-274.

Deopatan, ein bis zwei Rāmānandī-Asketen am Rāma-Tempel am Rāmaghāt in Bhaktapur und einer am Rāma-Tempel am Hanumānghāt in Bhaktapur.

Sītā-Rāma-Tempel am Hanumānghāt

Dieser Tempel steht in einer Häuserzeile am Ufer zwischen Thāpāthali und Pācālighāt und wurde von Bam Bahādur Rāṇā, Premierminister von 1856-1887 n. Chr., im Jahr V.S. 1907 (1850/51 n. Chr.) gestiftet. Zu dieser Zeit hatte sein Bruder, Jaṅga Bahādur Rāṇā, das Amt des Premierministers inne. In einer Inschrift, die im Eingangsbereich des Tempels im Boden eingelassen ist, werden die Stifter einzeln und mit ihrem, den Dienstgraden der britischen Armee angepaßten militärischen Rang genannt: Prime minister and Commander-in-chief Bam Bahādur Rāṇā, seine drei Söhne Captain Ṭek Bahādur Rāṇā, General Bam Vīra Vikrama Bahādur Rāṇā und Major Yakṣa Vikrama Bahādur Rāṇā sowie weitere Rāṇās. Zusammen mit dem Tempel wurde die Śrī Bam Vīra Vikṣeśvara Guṭhī gegründet. Sie hat ihren Sitz im Nachbargebäude und verwaltet den Sītā-Rāma-Tempel und den nicht weit entfernten Bam Vīra Vikṣeśvara-Tempel, ein Śiva-Heiligtum. Der jetzige Präsident dieser Guṭhī, Rāj Vikrama Rāṇā, ist ein Nachkomme der Stifterfamilie.

Im Inneren des Tempels stehen Statuen von Rāma, Sītā und Lakṣmaṇa. Vor dem Tempel befindet sich auf einem Podest eine Hanumān-Statue.

Der Tempel ist ein Privattempel des Zweigs der Rāṇā-Familie, zu dem auch Bam Bahādur Rāṇā gehörte, und ist für die Öffentlichkeit nicht zugänglich. Neben dem Jahrestag der Einweihung am siebenten Tag der hellen Mondhälfte im Monat Māgha werden in diesem Tempel Rāmanavamī und Kṛṣṇajanmāṣṭamī gefeiert.

Sītā-Rāma-Tempel am Pācālighāt

In diesem Tempel, von Jaṅga Bahādur Rāṇā für das Götterpaar Lakṣmī-Nārāyaṇa gebaut, werden seit einiger Zeit Rāma, Sītā, Bharata und Rādhā-Kṛṣṇa verehrt. Der kleine einstöckige Tempel ist mit einer Kuppel in Glockenform gekrönt. Er befindet sich in einem baufälligen Innenhof in der Nähe des Flusses. Saroj Lāmichom, der in einem angrenzenden Haus lebt, ist als Priester für den Tempel zuständig. Dieser Tempel wird von den Frauen aus der Umgebung stark besucht. An Festtagen wie Rāmanavamī, Sītāvivāha und im Schaltmonat Puruṣottamamāsa kommen viele Frauen aus den

umliegenden Vierteln, um hier die jeweiligen Gelübde (Skt. *vrata*) zu diesen Anlässen zu erfüllen.

c) Weitere Rāma-Tempel in Kathmandu

Rāmacandra-Tempel in Battīspatalī⁸²

Auf eine Hügelkuppe im Stadtteil Battīspatalī, am alten Pilgerweg zum benachbarten Deopatan gelegen, steht dieser Rāmacandra-Tempel aus dem 19. Jahrhundert.⁸³ Der Stifter des Tempels, Sanak Siṃha Lahūrī Ṭaṇḍan Chetri (bzw. Khatrī), wurde in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im heutigen Distrikt Arghākhāmchī, an der Grenze zu Indien, geboren. Wie sein Vater Paraśurāma Khatrī diente auch Sanak Siṃha in der Armee. Er wurde von König Rājendra Vikrama Śāha (1816-1847 n. Chr.) nach Kathmandu gerufen, wo er auf dem Gelände des heutigen Tempels lebte. Seine sehr guten Beziehungen zum Königshaus kamen auch Jaṅga Bahādur Rāṇā zugute, als dieser 1839 n. Chr. Sanak Siṃhas Schwester Nanda Kumārī Devī zur zweiten Ehefrau nahm. Denn Jaṅga Bahādur Rāṇa war gesellschaftlich niedriger gestellt als die in Militär, Verwaltung und am Hof zahlreich vertretenen Khatrīs; durch diese Heirat wurde sein Aufstieg zum Premierminister wesentlich begünstigt.⁸⁴ Sanak Siṃha bewies seine Loyalität gegenüber Jaṅga Bahādur Rāṇa auch dadurch, daß er mit ihm 1857 n. Chr. in Lucknow (im heutigen Bundesstaat Uttar Pradesh) während des Aufstands auf der Seite der East Indian Company gegen indischen Soldaten in der britisch-indischen Armee und gegen die Grundherren von Oudh kämpfte. Dieser Aufstand hätte der britischen Herrschaft in Indien beinahe ein Ende gesetzt. Im Laufe seiner Karriere stieg er bis zum commanding colonel auf, dem vierthöchsten Dienstgrad in der nepalesischen Armee.⁸⁵

⁸² Über diesen Tempel ist eine Monographie erschienen. Siehe Michaels (ed.) 1995: *A Rāma Temple in 19th-Century Nepal. History and Architecture of the Rāmacandra Temple in Battīspatalī, Kathmandu.*

⁸³ Der Legende nach sollen einst 32 Schmetterlinge (Nep. *battīs putalī*) den Thron des legendären Königs Vikrama auf diese Hügelkuppe gebracht haben. Wenn es einen Streit unter den Anwohnern gab, nahm einer der ortsansässigen Kuhhirten auf dem Thron Platz und richtete anstelle des Königs. Diese Legende soll eine Version der *Battīsaputrikākathā*, einer Nevārī-Ausgabe der *Siṃhāsanadvātriṃśatika*, sein, in der die Taten Vikramas überliefert sind. Ein Verweis auf die heute Battīspatalī genannte Lokalität findet sich darin nicht. Siehe Michaels 1995: 31, fn. 31.

⁸⁴ Siehe P.J.B. Rana 1980: 20; Sever 1993: 468 und die ausführliche Beschreibung bei Michaels 1995: 24-26.

⁸⁵ Michaels 1995: 23.

Sein hoher militärischer Rang und die ihm von Jaṅga Bahādur Rāṅā übertragenen steuerbefreiten Ländereien (Nep. *birtā*) verhalfen ihm zu einem gewissen Wohlstand.⁸⁶

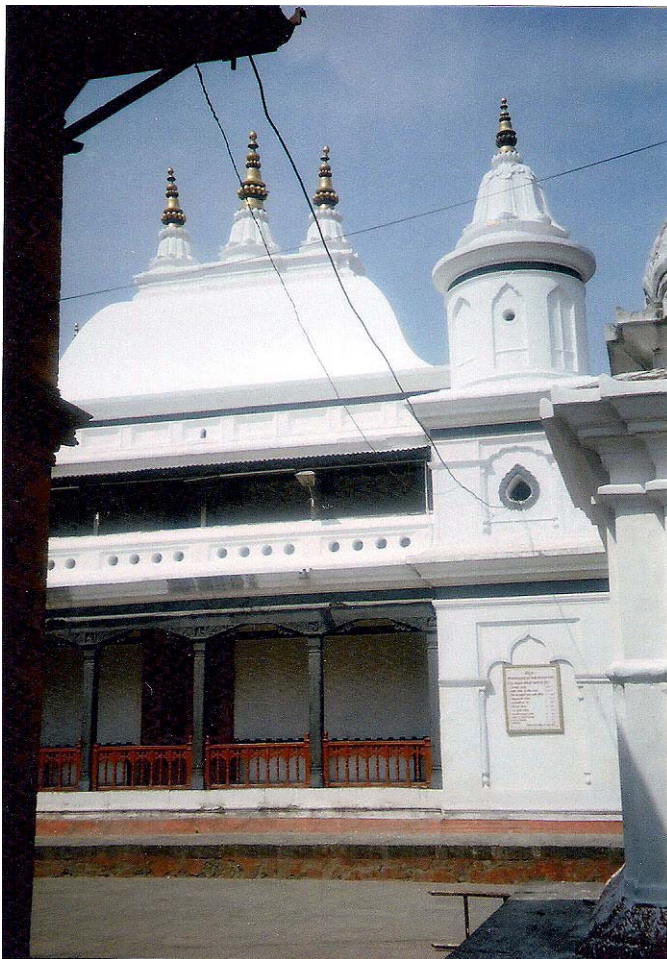


Abb. 40: Rāmacandra-Tempel von 1871 n. Chr. in Battīspatalī/Kathmandu, Südostansicht. Foto: 2006.

Sanak Siṃha soll bei Erdarbeiten auf der Hügelkuppe drei mit Goldmünzen gefüllte Töpfe gefunden haben, was er als ein Omen betrachtete und daraufhin den Rāmacandra-Tempel baute.⁸⁷ Nach einer Inschrift auf der nördlichen Seite des Tempels wurde dieser in V.S. 1928/Ś.S. 1793 (1871 n. Chr.), am siebenten Tag der hellen Mondhälfte im Monat Vaiśākha, von Sanak Siṃha gestiftet.⁸⁸ In der nach seinem Tod verfaßten Inschrift wird auch die Stiftung von Ländereien zur Finanzierung der laufenden Kosten des Tempels erwähnt.

In einer weiteren Inschrift aus dem Jahre V.S. 1933/Ś.S. 1798 (1876 n. Chr.), am vierzehnten Tag der dunklen Mondhälfte im Monat Āṣāḍha, wird berichtet, daß Sanak Siṃha und seine Frauen mehrere Votivtempel mit *liṅgas* gestiftet haben. Weitere *liṅgas*

⁸⁶ Michaels 1995: 26.

⁸⁷ *Ibid.*, S. 27.

⁸⁸ *Ibid.*, S. 27-28. Für die Publikation der Inschrift siehe *ibid.*, S. 71-73.

und ein Votivtempel mit einer Nārāyaṇa-Statue wurden im Jahre V.S. 1951/Ś.S. 1816 (1894 n. Chr.), am sechsten Tag der hellen Mondhälfte im Monat Vaiśākha, eingeweiht.⁸⁹

Zwei weitere Inschriften über die Aufstellung von *liṅgas* stammen von Tripravara Mahākumārī Devī, einer Tochter Sanak Siṃhas, und ihrer Familie aus dem Jahre 1922 n. Chr. sowie von Nīla Dhvaja Varmaṇa, einem weiteren Nachkommen, und seiner Familie aus dem Jahre 1924 n. Chr.⁹⁰

Der Rāmacandra-Tempel steht auf der mit Steinplatten gepflasterten Hügelkuppe, die von einer hohen Mauer umgeben ist. Einst stand auf jeder der vier Seiten des Geländes eine *dharmasālā*. Von diesen ehemals als Pilgerunterkünfte genutzten Gebäuden ist im Originalzustand nur das auf der Ostseite erhalten geblieben, durch welches man das Gelände betritt. Eine weitere *dharmasālā* auf der Südseite wurde in den letzten Jahren neu gebaut. Die Hügelkuppe ist über zwei Treppenaufgänge zu erreichen, die sich vor der Eingangspassage treffen.

Gebaut in der sogenannten Rāṇā-Architektur, vereint der Tempel islamisch/mogulische und anglo/indische Stilelemente. Der zweistöckige Tempel hat einen rechteckigen Grundriß. Das Hauptgebäude ist von einer horizontal länglichen Kuppel gekrönt, die nach oben in drei Spitzen endet. An den vier Ecken des Hauptgebäudes steht jeweils ein dreistöckiger Turm. Die Türme sind untereinander durch einen Umgang verbunden, der an der Außenseite des Hauptgebäudes entlangführt. Das Innere des Tempels ist mit zahlreichen Fresken ausgestattet, die verschiedene Emanationen von Viṣṇu, Figuren aus dem *Rāmāyaṇa*, verschiedene Götter und Göttinnen, Ṛṣis sowie mehrere nicht zu identifizierende Könige darstellen. Daneben zieren verglaste Bilder mit Emanationen von Viṣṇu und den sechzehn Yoginīs sowie Fotografien von Sanak Siṃha, seiner Familie und der Königsfamilie die Wände. Zwischen den Fresken sind Statuen, die Nymphen mit Schmetterlingsflügeln darstellen, angebracht.⁹¹ Das mit Kronleuchtern, goldverzierten Stuckrahmen um die Wandgemälde und reichlich Golddekor ausgestattete Tempelinnere erinnert an einen Palast.

⁸⁹ Michaels 1995: 27-28.

⁹⁰ *Ibid.*, S. 28-29. Für die Publikation der Inschriften siehe *ibid.*, S. 68-71.

⁹¹ Für eine genaue Bestandsaufnahme der einzelnen Fresken siehe Michaels 1995: 44-45 sowie für die Analyse der verwendeten Farben und der Maltechnik O.P. Yadav 2000: 19-23.

Der hoch über der Stadt stehende, weithin sichtbare Tempel konnte an dieser exponierten Stelle und in seiner auch nach außen gestellten Pracht nur mit Billigung von Jaṅga Bahādur Rāṇā errichtet worden sein. Michaels weist auf den Konflikt hin, in dem sich Sanak Siṃha befunden haben muß – die enge, ja brudergleiche Beziehung zum Premierminister auf der einen und der ihm aus seinem Umfeld entgegengebrachte Argwohn auf der anderen Seite. Dazu Michaels:⁹²

...in order to provide a clear and tangible symbol of his integrity, was to construct a large temple, by which he was able to flaunt other than secular ends, and at the same time to justify his preferment by Jaṅga Bahādur Rāṇā...The temple, in its architectural style and adornment, became a kind of palace in stone, like those the Rāṇā lords built, in conformance with a pattern familiar in South Asia...the message being that gods, particularly Rāma, are kings, and kings are gods.

Nachdem ein großer Teil der männlichen Nachkommen Jaṅga Bahādur Rāṇās 1885 n. Chr. von einem anderen Zweig der Rāṇā-Familie in einem Massaker umgebracht worden war, begaben sich die überlebenden Verwandten ins Exil nach Indien, mit ihnen Sanak Siṃha. Er soll im hohen Alter nach Kathmandu zurückgekehrt sein, hatte jedoch Besitz, Macht und Ansehen verloren. In der Folgezeit wurden Statuen und Einrichtungsgegenstände aus dem Tempel entwendet und der Tempelbetrieb eingestellt. Die zum Tempel gehörenden Ländereien fielen den Enteignungen in Zuge der Landreformen zum Opfer.⁹³

In den Jahren zwischen dem Erscheinen der bereits erwähnten Monographie über den Rāmacandra-Tempel und meinem Forschungsaufenthalt in den Jahren 2004/05 hat sich die Situation am Tempel grundlegend geändert. Das Gelände mit all seinen Tempeln, Gebäuden, der Pflasterung und der Treppenaufgänge wurde renoviert und zum Teil neu bebaut. Ermöglicht wurde das durch die Koordination des Śrī Rāmacandra Mandir Jīṇoddhāra evaṃ Saṃvardhana Samiti (Komitee zur Renovierung und Förderung des Rāmacandra-Tempels), welches 1991 n. Chr. auf Bestreben von Govinda Ṭaṇḍan, einem indirekten Nachkommen Sanak Siṃhas, mit dem Ziel gegründet wurde, den bis dato privaten Tempel für die Öffentlichkeit zugänglich zu machen, Spenden zu sammeln und das Gelände zu sanieren. Damit tritt das Komitee an die Stelle der vormals existierenden *guṭhīs*, die sich über die Einnahmen aus den Landstiftungen finanzierten.

⁹² Michaels 1995: 64.

⁹³ *Ibid.*, S. 32.

In der Anfangszeit wurden 180 Haushalte aus der Umgebung im Rotationsprinzip mit der Durchführung von *nityapūjā* und *āratī* betraut. Das Gelände wurde erst gereinigt und, als Spenden der Anwohner und Mitglieder des Komitees eingingen, Schritt für Schritt saniert. Das Ergebnis dieser Eigeninitiative erstaunt und läßt für andere Heiligtümer hoffen.

Seit circa sechs Jahren kommen zahlreiche Anwohner täglich zum Rāmacandra-Tempel und zu den auf dem Gelände stehenden Heiligtümern. Zu Rāmanavamī, Kṛṣṇajanmāṣṭamī, Śivarātri und Sītāvivāha erscheinen auch Besucher aus anderen Stadtteilen. Besonders zu Rāmanavamī strömen inzwischen hunderttausende Menschen zum Tempel; im Jahre 2005 n. Chr. auch zum ersten Mal König Jñānendra Vīra Vikrama Śāha und Königin Komala Rājya Lakṣmī Devī.

Am Tempel finden wöchentlich religiöse Veranstaltungen statt: dienstags trägt der in Nepal berühmte Sänger Śrī Uday Khanāl devotionale Lieder (Skt. *bhaktibhajana*) vor und samstags nach der *nityapūjā* hält Ācārya Śrī Khemrāj Keśavaśaraṇajyu, ein Nimbārka-Asket, der einmal wöchentlich im Radio Nepal ein religiöses Programm leitet, Unterweisungen aus der *Bhagavadgītā* ab, untermalt mit devotionalen Liedern.

Das Komitee gibt jährlich eine Broschüre heraus, in der die Aktivitäten des letzten Jahres auf dem Gelände dokumentiert sind. Jeder Spender wird darin namentlich aufgeführt, die Namen der Spender höherer Beträge werden auf einer großen Steintafel hinter dem Tempel aufgelistet. Im Jahre 2006 n. Chr. veröffentlichte das Komitee einen Sammelband über diesen Tempel.⁹⁴

Rāmacandra-Tempel im Jaisīdevāla-Ṭol

Der Rāmacandra-Tempel befindet sich in einem Innenhof, gleich neben dem im angrenzenden Stadtteil Marū-Ṭol stehenden Lakṣmīnārāyaṇa-Tempel, der von einem Minister namens Lakṣmīnārāyaṇa Jośī im Jahre 1688 n. Chr. für den Gott Jāgeśvara Mahādeva – genannt Jaisīdevāla - gebaut wurde. Seitdem ist der Stadtteil unter dem Namen Jaisīdevāla bekannt; der frühere Name Lhuga bzw. Lhūghaḥ wird noch alternativ verwendet.⁹⁵

Auf der Rückseite des Rāmacandra-Tempels ist eine Inschrift auf einer Kupferplatte angebracht, in der erwähnt wird, daß der Tempel von Dīṭhādharma Siṃha

⁹⁴ Dhakāl V.S. 2062: *Battīspatalīsthita Śrīrāmacandramandirko itivṛtta*.

⁹⁵ J.C. Regmi V.S. 2051: 156.

aus dem Jaisīdevāla-Tol im Jahre 1864 n. Chr. (V.S. 1921 Kārttika śukla navamī)⁹⁶ gestiftet wurde. Für die Durchführung der täglichen Ritualhandlungen und der Programme an Festtagen sowie zu besonderen Anlässen wurde die Rāmacandra Nijī Guṭhī gegründet. Heute ist der Tempel unter der Verwaltung des Guṭhī Saṃsthāna. Die Nachkommen von Premnārāyaṇa Siṃha, dem Bruder des kinderlos gebliebenen Gründers, haben ihren Familiennamen in Śreṣṭha geändert und leben auch heute noch in den angrenzenden Gebäuden.



Abb. 41: Rāmacandra-Tempel von 1864 n. Chr. in Jaisīdevāla/Kathmandu, Ostansicht. Foto: 2004.

Der einstöckige, quadratische Tempel hat eine Grundfläche von circa 3,3 x 3,3 Meter. Der Unterbau ist im Stil eines Pagodentempels gehalten, mit Ziegelmauern, holzgeschnitzten Türrahmen und –stürzen sowie einer *torāṇa* über jeder der drei Eingangstüren auf der Vorderseite. Über dem Unterbau wölbt sich eine glockenförmige Kuppel. Auf den geschnitzten Dachstreben sind die *daśāvatāra* und einige andere Gottheiten dargestellt: auf der östlichen Seite: Matsya, Kūrma, Varāha und Vamana;

⁹⁶ Das Datum in der Inschrift ist in Vikrama-, Nepāla- und Śaka-Saṃvat angegeben: ...Śāke 1986 Śrī Vikramāditya Samvat 1921 Śrī Śaṅkhadhara krata Nepālī Saṃvat 985 Kārttika śukla navasiṃsaumvārakā dīn...

südlich: Paraśurāma, Rāma, Balarāma und Kṛṣṇa; westlich: Buddha, Kalkin, Gaṇeśa und Śiva und auf der nördlichen Seite: Indra, Brahmā, Hariśaṅkara und der Heilige Viśvamitra. Im Kultraum befinden sich die Statuen von Rāma, Sītā, Lakṣmaṇa, Śatrughna und Bharata. Vor dem Tempel steht eine Statue von Hanumān auf einem Podest und nördlich vom Tempel ein *liṅga*.

Der Priester des Tempels, Śrīdhara Rājopādhyāya aus dem Stadtteil Kindol, führt morgens die *nityapūjā* durch, zu der nur Besucher aus der unmittelbaren Umgebung kommen. Am Rāmacandra-Tempel werden die Feste Rāmanavamī und Kṛṣṇajanmāṣṭamī begangen. An den *ekādaśī*-Tagen und besonders zu Haribodhinīekādaśī finden spezielle religiöse Programme statt, an denen auch Bewohner der benachbarten Viertel teilnehmen.

6.3. Rāma-Tempel in Bhaktapur

Die drei Rāma-Tempel in Bhaktapur wurden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gebaut, vermutlich dem Trend in Kathmandu folgend. Zwei dieser Tempel stehen am Ufer des Flusses Hanumante, an dem im *NepM* eine Episode aus dem *Rāmāyaṇa* angesiedelt ist. Ein dritter wurde mitten in der Stadt errichtet.

a) Rāma-Tempel am Rāmaghāt

Der am südlichen Rand von Bhaktapur, nahe dem Ufer des Hanumante-Flusses gelegene Rāma-Tempel wurde im Jahre V.S. 1983 Caitra śukla navamī (März/April 1927) eingeweiht, wie es in einer Inschrift auf einer Messingplatte vermerkt ist, die an einem Gebäude neben dem Tempel angebracht ist. Der Erbauer des Tempels war Kṛṣṇamān Kumar Prajāpatī aus dem Töpferviertel Tālāco, das oberhalb des Tempelgeländes beginnt. Er gehörte zur Kaste der Töpfer (Nep. Kumā, Nep. Prajāpatī) und war Blumenlieferant für den Siṃha Darbār-Palast in Kathmandu. Es wird berichtet, daß er von den Rāṇās sehr geschätzt wurde und sie ihm, als Beweis ihrer Gunst, größere steuerbefreite Ländereien (Nep. *birtā*) zwischen Bhaktapur und Thimi (ein Ort circa 2 km

von Bhaktapur entfernt) beiderseits des Hanumante-Flusses überließen. Die Einnahmen aus diesen Ländereien ermöglichten es Kṛṣṇamān Kumar Prajāpatī, den Rāma-Tempel zu bauen und zu unterhalten sowie mehrere Steinbrücken über den Hanumante-Fluß zu stiften. Von ihm und seinen drei Brüdern stammen heute circa 700 Nachfahren ab, die größtenteils im Viertel Tālāco leben. Der Rāma-Tempel ist ein Privattempel der in Tālāco lebenden Prajāpatīs und wird fast ausschließlich von diesen besucht.⁹⁷

In dem einstöckigen Tempel befinden sich Statuen von Rāma, Sītā und Lakṣmaṇa. Im Tempelhof stehen zwei Śiva-Tempel, eine Hanumān-Statue auf einem Podest, Statuen der Stifterfamilie, eine Statue des ersten *mahant* Rāmadayal Dāsa, Statuen von Nārāyaṇa, Kṛṣṇa, Veṅugopāla und Garuḍa sowie ein *līṅga*. Auf der südöstlichen Seite des Tempelhofs befindet sich das Vairāgīmaṭha, ein Gebäude, das der *mahant* und seine Frau bewohnen. Ein angrenzendes Gebäude gehört zu einer Schule, die den Innenhof als Pausengelände nutzt.



Abb. 42: Rāma-Tempel von 1927 n. Chr. am Rāmaghāt/Bhaktapur, Südwestansicht. Foto: 2006.

⁹⁷ Diese Angaben stammen aus Interviews, die ich während meiner Feldforschung 2004-2005 mit Nachfahren von Kṛṣṇamān Kumar Prajāpatī in Tālāco geführt habe.

Der erwähnten Inschrift zufolge wurde eine *guthī* gegründet, die sich um die Verwaltung des Tempels kümmerte und sich durch Einnahmen aus den gestifteten Ländereien finanzierte. Ein Vairāgī-Asket aus Ayodhyā namens Rāmadayal Dāsa wurde als *mahant* eingesetzt. Daneben sind in der Inschrift die verschiedenen Feste und Rituale aufgelistet, die am Tempel stattfanden und zum Teil auch heute noch zelebriert werden. Die Tempelländereien wurden im Zuge der Landreformen enteignet. Heute finanziert sich der Tempel nur von den Spenden der Besucher. Der jetzige *mahant*, ein Rāmānandī-Asket namens Arjuna Dāsa Vaiṣṇava, ist ein Schüler von Rāmadayal Dāsa.

Am Tempel führt der *mahant* morgens *nityapūjā* und abends *āratī* durch, wobei besonders zur Zeit der *nityapūjā* sehr viele Menschen aus der nahen Umgebung kommen; auch findet jeden Morgen ein *bhajan*-Programm im Tempelhof statt. Die wöchentlich durchgeführten Programme werden ebenfalls unter reger Beteiligung der Anwohner abgehalten: freitags Verehrung von Kṛṣṇa mit Rezitationen und *bhajan*-Programm und samstags für Rāma. Spezielle Programme finden auch an den *ekādaśī*-Tagen statt. Daneben werden die Feste Rāmanavamī, Sītājayanti, Sītāvivāha, Kṛṣṇajanmāṣṭamī, Rādhājayanti und Hanumānjayanti gefeiert.

b) Rāma-Tempel am Hanumānghāṭ

Dieser Rāma-Tempel steht im Süden Bhaktapurs, am Zusammenfluß der Flüsse Hanumante Kholā und Brahmāyaṇī Kholā am Hanumānghāṭ. Im *NepM* wird dieses Gelände mit dem am Vīrabhadra-Zusammenfluß gelegenen Hanumāttīrtha identifiziert, an dem Hanumān eine Rast einlegte, nachdem er einen Gipfel des Himālaya abgebrochen hatte, um ihn Rāma zu bringen. Lakṣmaṇa, der im Kampf zwischen Rāma und Rāvaṇa tödlich verwundet wurde, kann nur durch ein zauberkräftiges Heilkraut geheilt werden, welches allein im Himālaya zu finden ist. Hanumān übernimmt die Suche und fliegt zum Himālaya. Da er aber nicht sicher weiß, welches Heilkraut er bringen soll, bricht er einen ganzen Berg ab und bringt ihn zu Rāma, woraufhin Lakṣmaṇa gerettet wird.

*yadā ca raghunāthena sāgare setubandhanam /
karttavyaṃ vāyutanayas tadā 'gatya himālayam // 15 //*
*utpātya himavac chr̥ṅgaṃ dorbhyām ādāya mārutiḥ /
vīrabhadrāsāṅgame 'tiśrāntaḥ saṃsthāpya taṃ girim // 16 //*
*saṃsthāpya tu mahāliṅgaṃ nāmnā hanumadīśvaram /
viśrāmya salilaṃ pītvā dorbhyām ādāya taṃ girim // 17 //*
*vihāya sagatiḥ śīghraṃ hanumān vāyunandanah /
tataḥ prabhṛti tajjātaṃ hanumattīrtam uttamam // 18 // (NepM 3.15-18)⁹⁸*

Und als Raghunātha (Beiname Rāmas) im Ozean eine Brücke bauen mußte, ging der Sohn des Windes (Beiname Hanumāns) zum Himālaya. Nachdem Māruti (Beiname Hanumāns) den Gipfel des Himālaya abgebrochen und in die Arme genommen hatte, stellte er den Berg sehr ermüdet am Vīrabhadrā-Zusammenfluß ab. Nachdem er aber den Mahāliṅgaṃ abgesetzt hatte, [erhielt dieser] den Namen Hanumadīśvara. Hanumān, Sohn des Windes, dessen Flug durch die Luft schnell ist, ruhte sich aus, trank Wasser und nahm den Berg [wieder] in die Arme. Seitdem gibt es dieses vorzügliche Hanumattīrtha.

Durch die Identifikation des Hanumānghāṭ mit dem Vīrabhadrā-Zusammenfluß wird dieser Ort im *NepM* gleich zweimal mit dem *Rāmāyaṇa* in Verbindung gebracht: In der Episode von Hanumān sowie in der weiter oben genannten Episode, die über das Verfassen des *Rāmāyaṇa* durch Vālmīki berichtet. Am Ufer des Hanumānghāṭ stehen ein als Hanumanteśvara bekanntes *liṅga* und ganz in der Nähe, unter einem großen Pipalbaum, ein kleiner Vālmīkeśvara-Tempel.

Der Rāma-Tempel wurde 1932 n. Chr. von Devīśaṅkara Mānandhar aus dem Stadtteil Tacapāl/Bhaktapur errichtet. Da er keine Nachkommen hatte, veräußerte nach seinem Tod die Familie den Besitz und zog nach Kathmandu. Der einstöckige Tempel im Pagodenstil beherbergt die Statuen von Rāma, Sītā und Lakṣmaṇa. Auf einem Podest vor dem Tempel befinden sich eine Statue von Hanumān und Statuen der Stifterfamilie. Die Wände eines benachbarten, ehemals als Pilgerunterkunft genutzten Gebäudes sind vor einigen Jahren mit Malerein, die Szenen aus dem *Rāmāyaṇa* darstellen, verziert worden. Im Tempelhof stehen außerdem mehrere kleine *liṅgas*, Statuen von Rāma, Sītā, Sarasvatī und zwei Statuen von Svāmī M. Sītārāma Dāsa, ein ehemaliger *mahant* dieses Tempels. Einige Meter westlich des Tempels befindet sich ein kleiner Schrein, der die *cār dhām*,

⁹⁸ Acharya 1992: 37.

die vier heiligsten Wallfahrtsorte Indiens repräsentiert. Auf den vier Seiten stehen in Nischen die Statuen von Badrīnātha, Dvārikānātha, Jagannātha und Rameśvara.



Abb. 43: Rāma-Tempel von 1932 n. Chr. am Hanumānghāt/Bhaktapur, Nordostansicht. Foto: 2005.

Der Tempel untersteht nicht dem Guṭhī Saṃsthāna und es hat sich bisher auch kein Komitee gegründet. Der Tempelbetrieb wird ausschließlich von Spenden aus der lokalen Bevölkerung aufrechterhalten. In einer Inschrift aus dem Jahr V.S. 2028 (1981 n. Chr.) heißt es, ein Śrī Herābahādur Tāmrākār habe zusammen mit seiner Frau Lālamāyā in der Filiale der Nepal Bank in Bhaktapur ein Guthaben angelegt, aus dessen Zinsen die Durchführung der täglichen *nityapūjā* finanziert werden soll. Sie stifteten auch die Statuen der *daśavatāra* Viṣṇus, die sich in einem kleinen gemauerten und überdachten Gebäude nahe dem Tempel befinden.

Die dreimal täglich stattfindende *pūjā* wird von den für die Heiligtümer am Hanumānghāt zuständigen Priestern, derzeit Dāmodara Śarmā und seinem Sohn Gopāl, durchgeführt. Bis zu seinem Tod vor einigen Jahren war Svāmī M. Sītārāma Dāsa, ein Rāmānandī-Asket, für den Rāma-Tempel zuständig. Am Tempel finden jeden

Dienstagabend Rezitationen aus dem *Rāmāyaṇa* und ein *bhajan*-Programm statt. Im Monat Kārttika werden ebenfalls Rezitationen und *bhajan*-Programme abgehalten, an denen auch Besucher von außerhalb Bhaktapurs teilnehmen. Daneben werden am Tempel die Feste Rāmanavamī und Sītāvivāha begangen.

c) Rāmajhopadi-Tempel

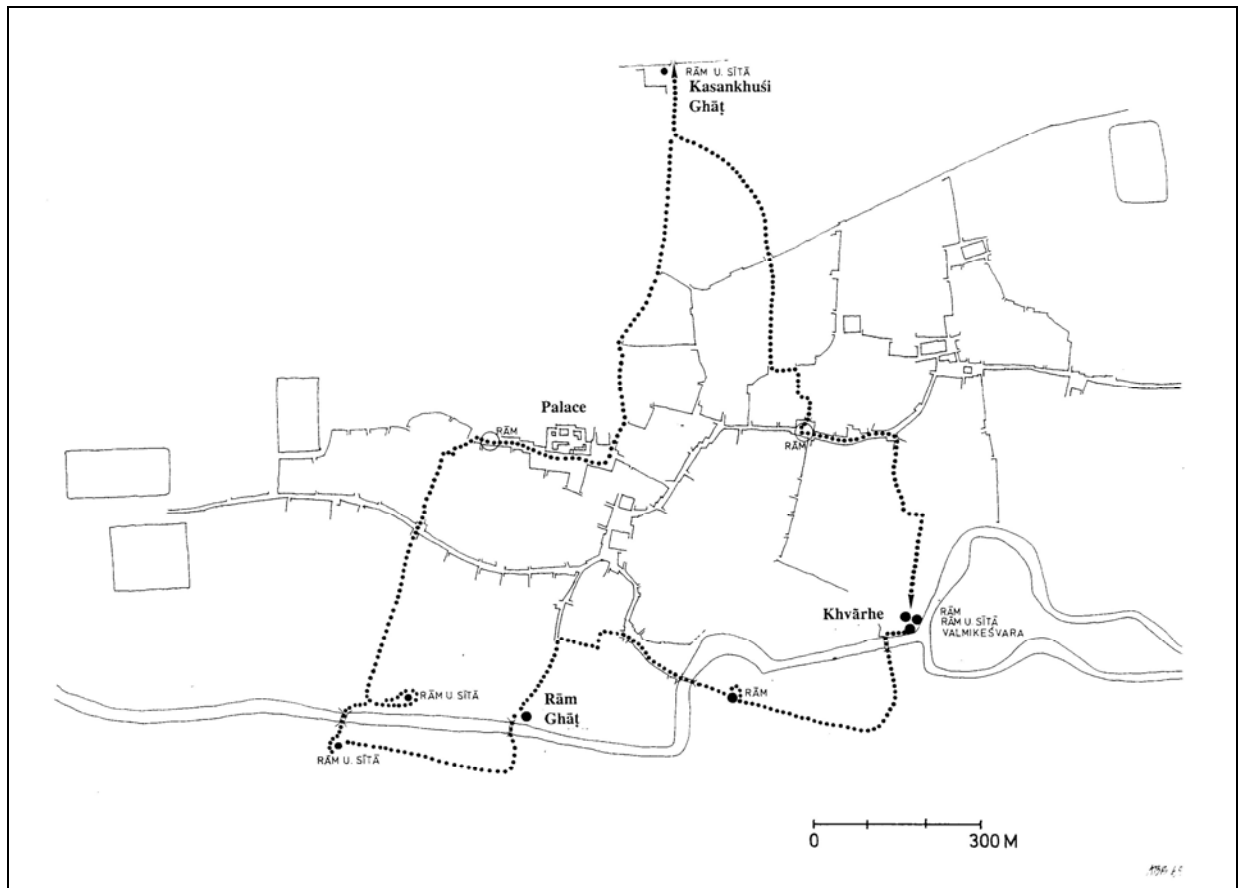
Dieser Tempel steht auf dem zentralen Platz im Stadtteil Golmāḍhi, an der Verbindungsstraße von Ober- und Unterstadt. Der einige Jahre vor dem großen Erdbeben 1934 n. Chr. von Rāmakaptan Mūla aus dem Viertel Sukūdhvākhā gestiftete Tempel wurde durch die Katastrophe völlig zerstört und 1965 n. Chr. von seinem Sohn Kīrtibahādur Mūla, dessen Frau Bhuvaneśvarī Mūla und einem gewissen Rāmadāsa Mūla wieder aufgebaut. Die Gründungsinschrift soll bei dem Erdbeben verloren gegangen sein.

Im Tempel befinden sich große Statuen von Nārāyaṇa, Rāma, Sītā, Lakṣmaṇa sowie kleine von Hanumān und Rādhā-Kṛṣṇa.

Morgens finden die *nityapūjā* und abends *āratī* durch den Priester Kīrtinātha Miśra statt, zu denen zahlreiche Menschen aus der nahen Umgebung zum Tempel kommen. Jeden Morgen trifft sich der „Rāmajhopadi Bhajana Maṇḍala“, eine Gruppe von derzeit fünfundsechzig Musikern, zum *bhajan*-Programm. Die Musiker spielen auch zu den an diesem Tempel begangenen Festen Rāmanavamī, Sītāvivāha und Kṛṣṇajanmāṣṭamī.

Zu Rāmanavamī am neunten Tag der hellen Mondhälfte im Monat Caitra (März/April) treffen sich morgens einige hundert Frauen an diesem Tempel, welcher der Ausgangspunkt der folgenden Rāmapūjā ist. In deren Verlauf werden die Rāma-Tempel der Stadt, alle öffentlichen Rāma-Statuen und das Vālmīkeśvaraliṅga am Hanumānghāṭ aufgesucht und verehrt. Die Rāmapūjā ist ein Beispiel für die Integration eines neuen Kultes in das religiöse Gefüge Bhaktapurs, einer Stadt, in der fast jedes Heiligtum auf die eine oder andere Weise im Verlauf einer der zahlreichen in dieser Stadt durchgeführten Prozessionen aufgesucht wird. Die Rāmapūjā wurde erst nach dem Wiederaufbau des Rāmajhopadi-Tempels im Jahre 1965 n. Chr. ins Leben gerufen und in den ersten Jahren nur von den Musikern des Rāmajhopadi Bhajana Maṇḍala und einigen wenigen Bewohnern des Stadtteils Golmāḍhi unternommen. Im Laufe der Jahre stieg die Anzahl

der nun zumeist weiblichen Teilnehmer jedoch stark an. Das hängt vermutlich zum einen damit zusammen, daß sich Frauen seit einigen Jahren verstärkt in der Öffentlichkeit, auch außerhalb ihres Stadtteils zeigen, und zum anderen mit den seit einiger Zeit in Bhaktapur zu empfangenden Fernsehprogrammen. Besonders zu Rāmanavamī werden auf den indischen Kanälen die beliebte Serienverfilmung des *Rāmāyaṇa*, Übertragungen aus Ayodhyā und andere, dem Anlaß entsprechende religiöse Programme, ausgestrahlt.



Karte 3: Der Verlauf der Prozession zu Rāmnavamī in Bhaktapur, bei der neunzehn Statuen und Bildnisse von Rāma, Rāma mit Sītā sowie Hanumān aufgesucht werden. Ausgangsort ist der Rāmajhopadi-Tempel in der Innenstadt von Bhaktapur.

Neben Kathmandu und Bhaktapur wurden auch an einigen wenigen anderen Orten im Kathmandu-Tal Rāma-Tempel gebaut. In Patan wurde – im Gegensatz zur Fülle der Kṛṣṇa-Tempel - für Rāma nur ein einziger Tempel errichtet. Dieser kleine Kuppelbau steht mit einem angegliederten Gebäude, das ehemals als Pilgerunterkunft (Skt. *dharmaśālā*) diente am Rājatīrtha und wurde im 19. Jahrhundert von der Familie eines gewissen Nārāyaṇa Bhakta Mathema aus Patan gestiftet; er ist heute weitgehend in

Vergessenheit geraten. Der Bau der Pilgerunterkunft läßt darauf schließen, daß diesen Tempel einst Pilgern und Asketen aufsuchten.

In Jhaukhel, auf dem Weg zwischen Bhaktapur und Thimi, findet man eine kleine, zweistöckige Pagode aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dieser Tempel beherbergt Statuen von Rāma, Sītā und Lakṣmaṇa. Eine Hanumān-Statue steht vor dem Tempel.

Ein weiterer Rāma-Tempel wurde im Jahre V.S. 2025 (1968/69 n. Chr.) in Dhulikhel, einer kleinen Stadt circa 34 km östlich von Kathmandu, im Stadtteil Goukhureśvarasthāna gestiftet. In diesem Tempel, errichtet im Kragkuppel-Stil, stehen Statuen von Rāma, Sītā und Lakṣmaṇa.

In einem ehemals Rāmājhopadi gewidmeten Tempel im Stadtteil Salkha von Sankhu, einer Stadt circa 12 km östlich von Kathmandu, wird heute Kṛṣṇa verehrt. Der Tempel stammt aus dem 20. Jahrhundert; in seinem Inneren befindet sich eine Statue von Venugopāla, der von zwei Gopīs flankiert ist.

Derzeit wird in Naikap, circa 4 km westlich von Kathmandu, am Viṣṇudevī-Tempel ein Rāma-Tempel gebaut, der von einem Komitee finanziert wird, das mit Spendengeldern bereits das gesamte Areal renoviert hat.

6.4. Resümee

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß, obwohl das *Rāmāyaṇa* bereits in der Licchavi-Zeit im Kathmandu-Tal bekannt gewesen war, es keinen nachweisbaren Kult um Rāma gab. In der Ṭhakurī- und in der Malla-Zeit wurden das *Rāmāyaṇa* sowie sich darauf beziehende Literatur und Dramen in Manuskripten kopiert, zum Teil auch illustriert. Die Aufführungen von Dramen waren Bestandteil des höfischen Lebens. Hinweise auf Rāma-Tempel im Kathmandu-Tal fehlen aus dieser Zeit. Ab wann die von Viṣṇugupta in dem heute als Rāmacandra-Tempel bekannten Tempel in Deopatan aufgestellte Statue als Rāma verehrt wurde, kann nicht abschließend geklärt werden. Bis auf diesen Rāmacandra-Tempel und den noch im Bau befindlichen Tempel in Naikap stammen die hier diskutierten Rāma-Tempel ausschließlich aus der Rāṇā-Zeit.

Die Errichtung von Rāma-Tempeln in Kathmandu während der Rāṇā-Zeit erklärt sich vor dem Hintergrund der herrschaftslegitimierenden Aktivitäten der Rāṇā-Premierminister in Janakpur, dem Zentrum des Rāmaisismus in Nepal. Janakpur ist heute eine Kleinstadt, die 7 km von der Grenze zum indischen Bundesstaat Uttar Pradesh liegt. Diese moderne Stadt soll sich an der Stelle des antiken Janakpurs befinden, des Sitzes der Vaidehī-Dynastie, die in Mithilā während des Satya-, Tretā- und Dvāpar-Weltzeitalters regierte. Hier soll der Vaidehī-König Janak die neugeborene Sītā in einer Ackerfurche gefunden und als seine Tochter aufgezogen haben. Als Sītā ins heiratsfähige Alter kam, wurde sie in Janakpur mit Rāmacandra, den Kronprinzen von Ayodhyā, verheiratet. Jedes Jahr zu Sītāvivāha, am 5. Tag der hellen Mondhälfte im Monat Mārga, treffen mehrere hunderttausend Menschen aus Indien und Nepal in Janakpur ein, um das Fest der Hochzeit von Sītā und Rāma zu begehen. Zu diesem Anlaß bringen Rāmānandīs aus Ayodhyā den Bräutigam Rāma in Gestalt einer transportablen Statue zum berühmten Janakī-Tempel nach Janakpur. Mit etwas weniger Beteiligung wird dort auch am 9. Tag der hellen Mondhälfte im Monat Caitra Rāmanavamī gefeiert. Der Ausbau von Janakpur zum Pilgerzentrum erfolgte erst im 18. Jahrhundert. Burghart schreibt dazu:⁹⁹

The story of Janakpur, as told by its ascetics, bards, and paṇḍits, does not start up again until the early eighteenth century when several itinerant Rāmāvat ascetics, passing through the Terāī lowlands of northern Mithilā (present-day Dhanuṣa District, Nepal), were blessed by Rām and Sītā with visions of Janakpur.

Der Ausbau von Janakpur, auch Janakpurdhām genannt, muß vor dem Hintergrund der sich im 14. Jahrhundert in Nordindien ausbreitenden Rāma-Verehrung betrachtet werden. Rāmānanda, der von ungefähr 1400-1470 n. Chr. gelebt haben soll,¹⁰⁰ war ein Hauptvertreter der Rāma-Verehrung und zog der erotisch und zum Teil ekstatisch geprägten Rādhā-Kṛṣṇa-Verehrung die sittsamere Verehrung von Sītā-Rāma vor. Rāmānanda selbst wollte wohl keinen Asketenorden gründen, Reformbewegungen sind später von seinen Jüngern ausgegangen.¹⁰¹ Der Rāmānandī-Asketenorden führt seine Tradition auf Rāmānandī zurück und übernahm dessen Namen, was die große Bedeutung dieser Persönlichkeit auf seine Jünger verdeutlicht. Im 16. und 17. Jahrhundert suchten die Rāmānandī-Asketen nach Orten, an denen sich Gott Rāma in früheren Weltzeitaltern aufgehalten haben soll. Im 17. Jahrhundert „entdeckten“ sie Citrakūṭa im Vindhya-

⁹⁹ Burkhart 1985: 123. Siehe auch Gonda 1963 II: 165-177.

¹⁰⁰ Farquhar 1920: 323.

¹⁰¹ Für die Gründung des Rāmānandī-Asketenordens siehe Burkhard 2004: 227-250.

Gebirge, wo sich Rāma während seines Exils von Ayodhyā aufgehalten haben soll. Dieser Ort entwickelte sich zu einem bedeutenden Pilgerzentrum. Ayodhyā, Rāmas Geburtsort und Hauptstadt seines Reiches, wird seit vielen Jahrhunderten von Asketen als Pilgerort aufgesucht.

Der mündlichen Überlieferung zufolge war es ein śivaitischer Daśanāmī-Asket namens Caturbhuj Giri, der Anfang des 17. Jahrhunderts auf dem Gebiet des späteren Pilgerzentrums Janakpur Statuen von Rāma und seinen drei Brüdern, Sītā, Lakṣmīnārāyaṇa und den Daśavatāra ausgrub, nachdem ihm Gott Rāma im Traum erschienen war.¹⁰² Als im 18. Jahrhundert Rāmānandī-Asketen nach Janakpur kamen, fanden sie an dem für sie heiligen Ort der Rāma-Sītā-Verehrung Tempel von Śiva und Durgā vor. Das Land rings um das damalige Dorf Janakpur wurde von den Daśanāmī-Asketen verwaltet, die dort bereits mehrere Klöster errichtet hatten.¹⁰³

Das Gebiet um Janakpur lag im 17. Jahrhundert entlang der politischen Einflußsphären der Königreiche Makvānpur und Gorkhā im Hügelland sowie der Herrschaftsgebiete der Darbhāṅgā und der East India Company im Flachland. Ab Mitte des 17. Jahrhunderts versuchten die Könige von Makvānpur, ihre Grenze durch die Vergabe von Pachtland an die in Janakpur gegründeten Klöster des Daśanāmī-Ordens zu stabilisieren. Die Erträge aus den Ländereien sollten der Verehrung von Rāma, Sītā und Hanumān dienen.¹⁰⁴

1816 n. Chr. wurde Janakpur von den Gorkhās in das Königreich Nepal eingegliedert. Doch schon vorher machten die Gorkhās ihren Einfluß auf Janakpur geltend. Raṇa Bahādur Śāha ernannte 1792 n. Chr. den Vorsteher des Janki-Klosters, welches dem Rāmānandī-Orden gehört und stiftete darüberhinaus Land. Auch sein Nachfolger Girvāṇa Yuddha Vikrama Śāha stiftete 1807 n. Chr. Land. Zwischen 1810 und 1812 n. Chr. bestätigte er die Nutzungsrechte der von den Senā-Königen Makvānpurs an die Asketenorden gestifteten Länderein. Die Erträge aus diesen sollten für die Verehrung des Affengottes Hanumān verwendet werden.¹⁰⁵ Nach Burkhard fühlten sich die militärisch ambitionierten Gorkhās besonders von dem kämpferischen und heroischen Affengott Hanumān angesprochen.¹⁰⁶

¹⁰² Burkhard 1978: 259.

¹⁰³ *Ibid.*, 1985: 124.

¹⁰⁴ *Ibid.* 1978: 259 und 264.

¹⁰⁵ *Ibid.*, S. 266 und 272.

¹⁰⁶ *Ibid.*, S. 272.

Die Vergabe von Nutzungsrechten an Ländereien durch die Gorkhās an die Klöster in Janakpur hörte gegen 1816 n. Chr. auf, als weitere Expansionen des Königreiches Nepal durch die Chinesen und die East India Company gestoppt wurden. Danach tätigten die Śāhas und die Rāṇā-Premierminister nur noch kleinere Landschenkungen zum Unterhalt von Sanskrit Colleges, Pilgerunterkünften und Garküchen.¹⁰⁷ Auch im 19. Jahrhundert nahmen die Herrscher in Kathmandu, besonders die machthungrigen Rāṇā-Premierminister, Einfluß in Janakpur. Sie vergaben und bestätigten Nutzungsrechte an Ländereien und hatten Einfluß auf die Ernennung von Äbten.¹⁰⁸

Jaṅga Bahādur Rāṇā befand sich auf der Rückreise von Janakpur nach Kathmandu, als er 1877 n. Chr. starb. Er hielt sich wegen der Bestätigung alter Landnutzungsrechte in Janakpur auf.¹⁰⁹

Die Errichtung der Rāma-Tempel im Kathmandu-Tal erfolgte in einer Zeit, als die Rāma-Verehrung in Nepal unter Patronage der herrschenden Rāṇā-Premierminister stand. Das Kathmandu-Tal bietet ungünstige Voraussetzungen für die Ansiedlung von Rāmānandī-Asketen und damit einhergehend für einen von diesen ausgehenden Einfluß auf die religiöse Ausübung der Bevölkerung. Es ist weder ein Pilgerort für die Verehrung von Rāma und Sītā noch liegt es auf einer diesbezüglichen Pilgerroute. Der dauerhaften Ansiedlung einer größeren Anzahl von Rāmānandī-Asketen stehen der Wegfall der königlichen bzw. politischen Patronage und die – auch daraus resultierende – mangelnde Unterstützung durch Spenden aus der Bevölkerung entgegen.

Rāmaismus in Nepal ist eine neue Erscheinung, die noch in ihren Anfängen steckt. Die Entwicklungen am Rāmacandra-Tempel in Battīspatalī und die Rāmapūjā in Bhaktapur schaffen Aufmerksamkeit und rücken Rāma ins öffentliche Bewußtsein, nicht zuletzt infolge der Ausstrahlung dieser Aktivitäten im nepalesischen Fernsehen. Über die weitere Entwicklung kann nur spekuliert werden. Ich gehe davon aus, daß sich der Rāmacandra-Tempel in Battīspatalī zu einem im Kathmandu-Tal bekannten Zentrum des Rāmaismus herausbilden wird und damit möglicherweise die Errichtung weiterer Rāma-Tempel an anderen Orten anregt.

¹⁰⁷ Burkhard 1978: 273.

¹⁰⁸ *Ibid.* 1981: 1-22.

¹⁰⁹ *Ibid.*, S. 12.

7. Feste

In diesem Kapitel werde ich verschiedene im Kathmandu-Tal zelebrierte Feste näher beschreiben, die zu Ehren von Viṣṇu oder einen seiner Avatāras begangen werden. Aufgrund der großen Fülle von viṣṇuitisch geprägten Festen, die im Kathmandu-Tal begangen werden, kann hier nur eine Auswahl wiedergegeben werden.

Die aufgezählten Feste sind nach dem nepalischen Kalender aufgeführt, der im Monat Vaiśākha (April/Mai) beginnt und im Monat Caitra (März/April) endet. Die Monate orientieren sich am Mondkalender und sind in eine helle und eine dunkle Mondhälfte eingeteilt, wobei der jeweilige Mondmonat mit der dunklen Mondhälfte beginnt.

Für die Klassifizierung der im Kathmandu-Tal stattfindenden Feste wurden verschiedene Kategorien aufgestellt. Im Folgenden solle drei dieser Klassifizierungsmodelle vorgestellt werden:

Michaels unterscheidet zwischen drei Kategorien von Festen und Prozessionen:¹

1. Newarische Stadtfeste, bei denen Tempelwagen oder Prozessionstragen eingesetzt werden und die eng mit dem Erntezyklus verbunden sind. Sie werden überwiegend von der newarischen Bevölkerung und tantrischen Karmācārya-Priestern zelebriert und sind soziale Ereignisse, die zur Identität und Abgrenzung einer Stadt beitragen.
2. Feste, in denen Götter mit Gelübden und reinen Verehrungsformen gefeiert werden. Bei diesen Festen steht der Einzelne im Vordergrund und weniger die Stadt und ihre Bevölkerung, auch wenn sie von vielen gleichzeitig zelebriert werden. An ihnen sind überwiegend indo-nepalesische Bevölkerungsgruppen und brahmanische Priester beteiligt.
3. Diese Kategorie unterscheidet sich von der zweiten dahingehend, daß die Zeitpunkte für die Feste nicht kalendarisch, sondern nach dem Geburtshoroskop des jeweiligen Veranstalters festgelegt werden.

¹ Michaels 1994: 35.

Gutschow unterscheidet drei Kategorien, denen die räumliche Dimension der Feste zugrunde liegen:²

1. Drei Arten von Umgehungen – raumumgreifende Prozessionen: a) Die *pradakṣiṇā*, die heilige Umgehung der Stadt, eines festgelegten Gebiets im Sinne von Abgrenzung, b) die heilige Umwandlung im Sinne von Integration räumlich heterogener Bereiche und c) die heilige Umwandlung im Sinne einer Begehung der Stadt, die einem komplexen Weg folgt und bei der eine große Anzahl ähnlicher Objekte in einen rituellen Zusammenhang gestellt werden.
2. Lineare Prozessionen verlaufen von einem festgesetzten Punkt auf ein Ziel, an dem die Gottheit zum Beispiel den Prozessionswagen verläßt, der als leere Hülle zum Ausgangsort zurückkehrt.
3. Zentrifugale Prozessionen, die ihrem Charakter nach Reinigungs- und Erneuerungsrituale sind, bei denen das Verunreinigende oder Bedrohende auf festgesetzten Wegen aus dem Ort geschafft wird.

Toffin unterscheidet die Newar-Feste im Kathmandu-Tal nach vier Kategorien, denen sowohl räumliche als auch zeitliche Kriterien zugrunde liegen:³

1. Lokale, in einer geschlossenen Ortschaft zelebrierte Feste (Stadtfeste), denen eine eigene Mythologie zugrunde liegt, die auf eine bestimmte Art und Weise durchgeführt werden und die für die Gemeinschaft identitätsstiftend sind.
2. Feste, die talweit in allen von Newars bewohnten Orten zelebriert werden und die für die Newars identitätsstiftend sind.
3. Feste, die in einem bestimmten Stadtteil oder –viertel durchgeführt werden.
4. Die zu bestimmten Zeiten durchgeführten Ahnen- und Totenrituale sowie häusliche Rituale, die von der Familie oder dem Clan durchgeführt werden.

Die in dieser Arbeit untersuchten Feste sind Prozessionen (die Cāṃgunārāyaṇakalaśa-Prozessionen, die Narasiṃha-Prozession, die Kṛṣṇapūjā und die Pilgerfahrt an Haribodhinīkādāśī), ein talweit begangenes Fest (Kṛṣṇajanmāṣṭamī), die Tänze im Monat Kārttika in Patan und das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde in Sankhu. Nach Gutschows Kriterien sind die beiden Cāṃgunārāyaṇakalaśa-Prozessionen lineare Prozessionen. Die Narasiṃha-Prozession, obwohl sie nicht exakt der Prozessionsstraße in Patan folgt, ordne

² Gutschow 1982: 193-194.

³ Toffin 1984: 501-505.

ich der Kategorie heilige Umgehung der Stadt zu, im Sinne von Abgrenzung. Die Kṛṣṇapūjā ist ihrem Charakter nach eine Begehung der Stadt, in deren Verlauf zweihundertfünf über die Stadt Patan verteilte Kṛṣṇa-Statuen aufgesucht werden. Bei der Pilgerfahrt an Haribodhinīekādaśī werden die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer des Kathmandu-Tals aufgesucht, wobei der heilige Raum des Kathmandu-Tals umwandelt wird. Kṛṣṇajanmāṣṭamī ist ein pan-indisches Fest, das im ganzen Kathmandu-Tal an zahlreichen viṣṇuistischen Tempeln zelebriert wird und vielerorts auch mit Prozessionen verbunden ist. Die Tänze im Monat Kārttika finden an einem zentralen Platz, am rituellen Mittelpunkt der Stadt Patan vor dem alten Königspalast, über mehrere Abende hinweg statt. Ihre Wirksamkeit erstreckt sich jedoch auf die gesamte Stadt, ja auf das ganze Kathmandu-Tal. Das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde ist ein überaus komplexes Fest, das jährlich für die Dauer eines Monats in Sankhu durchgeführt wird und mehrere Prozessionen zu verschiedenen Heiligtümern im Kathmandu-Tal sowie entlang der Prozessionsstraße von Sankhu beinhaltet.

7.1. Die Cāṃgunārāyaṇakalaśa-Prozessionen

Zweimal jährlich, am zwölften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Śrāvaṇa (Juli/August) und am Vollmondtag des Monats Pauṣa (Dezember/Januar) finden vom Cāṃgunārāyaṇa-Tempel aus Prozessionen zum Hanumān Dhokā-Königspalast in Kathmandu statt. Dabei werden drei silberne Krüge (Skt. *kalaśa*) mit den Göttern Garuḍanārāyaṇa, Lakṣmī und Sarasvatī mitgeführt. Im Folgenden werde ich auf die zugrunde liegenden Mythen und den Ablauf der beiden Prozessionen näher eingehen.

7.1.1. Die Prozession am zwölften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Śrāvaṇa

Mythologische und historische Hintergründe

Nach einer im Ort Changu und von den Priestern des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels erzählten Legende, die sich nicht in den Chroniken findet, soll einst in Kathmandu ein König geherrscht haben, der jeden Tag zum Cāṃgunārāyaṇa-Tempel ging, um dort seine *iṣṭadevatā* (Skt. ‚Wunschgottheit‘) Garuḍanārāyaṇa zu verehren. Erst danach nahm er sein tägliches Mahl zu sich. Eines Tages ließ sintflutartiger Regen die Flüsse über ihre Ufer treten, so daß der König sie auf seinem Weg zum Cāṃgunārāyaṇa-Tempel nicht überqueren konnte und zu seinem Palast zurückkehren mußte. Da er Garuḍanārāyaṇa nicht verehren konnte, aß er nicht und ging hungrig zu Bett. Nachts erschien ihm im Traum Garuḍanārāyaṇa und sagte ihm, er solle nicht jeden Tag zu seinem Tempel kommen. Zugleich versprach der Gott, einmal jährlich, am Vollmondtag des Monats Śrāvaṇa, ihn im Palast zu besuchen. Von nun an sandte der König jedes Jahr am Vortag des Besuchs ein weißes Pferd und drei Soldaten zum Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, um den Gott in einer Prozession abzuholen.

In den Hasrat-Chroniken und in der *RājBhV* wird berichtet, daß während der Regierungszeit von König Narendramalla von Kathmandu (1529-1560 n. Chr.) ein Newar namens Kolakhā aus Deopatan täglich zum Cāṃgunārāyaṇa-Tempel ging.⁴ Eines Tages war der Fluß Manamatī unterhalb des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels aufgrund heftiger Regenfälle so stark angeschwollen, daß Kolakhā ihn nicht überqueren konnte. Er soll

⁴ Hasrat 1970: 63 und *RājBhV* in: *Ancient Nepal*, no. 9, October 1969: 21.

betrübt am Ufer gesessen haben, als er vom Himmel herab die Stimme von Nārāyaṇa vernahm, die ihn anwies, nicht jeden Tag zum Cāṃṅunārāyaṇa-Tempel zu gehen. Stattdessen solle er im Flußbett suchen, wo er eine Nārāyaṇa-Statue finden werde, die er im Brahmā-Tempel in Deopatan aufstellen solle.⁵ Kolakhā suchte und fand im Flußbett Statuen von Nārāyaṇa, Lakṣmī und Sarasvatī.⁶

Diese in Changu erzählte Legende mit dem nicht näher benannten König und die Berichte in den Chroniken weisen erhebliche Übereinstimmungen auf. Die folgenden Überlegungen basieren auf meiner Annahme, daß die Prozession am Vollmondtag des Monats Śrāvaṇa von König Narendramalla von Kathmandu (1529-1560 n. Chr.) eingeführt worden ist.

In der Wright-Chronik heißt es, daß Sūryamalla von Kathmandu (1520-1529 n. Chr.), der Vorgänger von Narendramalla, die Stadt Sankhu und den Cāṃṅunārāyaṇa-Tempel, die bis dahin zum Königreich Bhaktapur gehörten, in sein Reich annektierte.⁷ Der tägliche Besuch des Cāṃṅunārāyaṇa-Tempels und das Auffinden der Statuen durch Kolakhā könnte auf eine tatsächliche Begebenheit hinweisen; das Vernehmen einer göttlichen Stimme von Himmel ist ein in den Chroniken weit verbreitetes Motiv für das Auffinden von Statuen. Diese Geschichte hat möglicherweise Narendramalla aufgegriffen und Teilstücke davon, wie den Besuch des Tempels und das Anschwellen des Flusses, zu einer eigenen Legende entwickelt. Um dieser Legende Authentizität zu verleihen, wurde sie mit der Eingangsfloskel „Einst herrschte ein König...“ in unbestimmter Vorzeit angesiedelt. Hier stellt sich dann die Frage nach Narendramallas Motiv, die Prozession einzuführen. Der Besuch des Gottes Garuḍanārāyaṇa und seiner Begleiterinnen Lakṣmī und Sarasvatī diene höchstwahrscheinlich der Legitimation von Narendramallas Herrschaftsanspruch auf die östlich von Bhaktapur annektierten Gebiete. Narendramalla war auf die Unterstützung und Loyalität der Bevölkerung in den neuen Gebieten, besonders die der Adelshäuser, angewiesen. Mit der Verehrung der territorialen Gottheiten zollte Narendramalla diesen seine Anerkennung und bezeugte gleichzeitig seine Solidarität mit den Bewohnern dieser Gebiete.⁸ So verwundert es nicht,

⁵ In Deopatan gibt es einen Brahmā-Tempel auf dem Gelände des Paśupatinātha-Tempelkomplexes.

⁶ Diese Statuen fand er laut *RājBhV*. Nach den Hasrat-Chroniken fand er eine Lokeśvara-Sarasvatī-Statue. Dieser buddhistisch gefärbten Version der Legende liegt die Verehrung von Hariharivāhana Lokeśvara als Gottheit im Cāṃṅunārāyaṇa-Tempel zugrunde.

⁷ Wright 1958: 125 und Hasrat 1970: 62.

⁸ Neben Cāṃṅunārāyaṇa spielte in diesem Zusammenhang sicherlich auch Vajrayoginī in Sankhu eine bedeutende Rolle.

daß in den folgenden Jahren, bis zur Eroberung des Kathmandu-Tals und der Zerschlagung der Malla-Königreiche durch Pṛthivi Nārāyaṇa Śāha 1768/69 n. Chr., vor allem die Könige aus Kathmandu an den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel Stiftungen tätigten und Reparaturen ausführten. Narendramalla selbst stiftete 1542 n. Chr. einen goldenen *torana*, einen Baldachin und Schmuck für Garuḍanārāyaṇa sowie 1552 n. Chr. verschiedene Materialien für die *pūjā* im Tempel.⁹

Der Ablauf der Prozession

Am Morgen der Prozession, nach der *nityapūjā*, wird für Garuḍanārāyaṇa in einem Gebäude am Cāṃgunārāyaṇa-Tempel ein besonderer Milchreis (Nep. *pāyas* oder *khīr*) gekocht, dessen wichtigste Zutat - an diesem Tag - die einen milchigen Saft absondernde Arumwurzel (Nep. *dūdhe karkalo*; Lat. *Arum Colocasia*) ist. Der Hintergrund für diese Speisung soll laut *GopV* eine Hungersnot unter König Puṣpadeva gewesen sein.¹⁰ In ihrer Not hätten die Menschen auch die als Gaben für die Speisung der Götter (Skt. *naivedya*) bestimmten Nahrungsmittel gegessen. Auch wildwachsende Früchte und Blumen seien, ohne sie vorher den Göttern darzubringen, verzehrt worden. Verärgert belegten die Götter eine Pflanze, die Arumwurzel, mit dem Fluch, daß ihr Verzehr eine Epidemie verursachen werde. So geschah es, und viele Menschen starben. Dem Priester (vom Cāṃgunārāyaṇa-Tempel?) erschien Cāṃgunārāyaṇa in einem Traum und sagte ihm, daß die Epidemie nur beendet werden könne, wenn man ihm vor der Eingangstür seines Tempels den bereits genannten Milchreis darbringen würde. Der Priester berichtete dem König von seinem Traum, und nachdem der Milchreis für Cāṃgunārāyaṇa gekocht und dargebracht war, kam die Epidemie zum Stillstand.

Die Cāṃgunārāyaṇakalaśa-Prozession am 27.08.2004 lief wie folgt ab: Für den Besuch beim König wird der Gott Cāṃgunārāyaṇa in einem mit Wasser gefüllten, silbernen Krug (Skt. *kalaśa*) transportiert. Begleitet wird er dabei von den Göttinnen Lakṣmī und Sarasvatī, die in zwei kleineren Krügen getragen werden. Die mit Wasser gefüllten Krüge werden über Nacht im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel eingeschlossen, und am Morgen

⁹ Siehe die Inschriften auf den jeweiligen Gegenständen in Khanāl V.S. 2040: #89 und 98.

¹⁰ *GopV*: folio 30b. Ausführlich beschrieben in Khanāl V.S. 2040: 116.

sind die Gottheiten in den jeweiligen Krug vorübergehend eingezogen¹¹. Der Krug für Garuḍanārāyaṇa ist ein silberner, bauchiger Krug mit einem Durchmesser von circa 40 cm und einer Höhe von circa 50 cm. Die Krüge für die Göttinnen sind etwas kleiner. Auf jedem der drei Krüge ist auf einer Seite ein Bildnis der darin reisenden Gottheit eingraviert. Die Krüge wurden im Jahre V.S. 2016, am achten Tag der hellen Mondhälfte im Monat Pauṣa (1959 n. Chr.) von dem damaligen Königspaar Mahendra Vīra Vikrama Śāha und Ratnarājya Devī Malla gestiftet, wie die Inschriften auf den Krügen bezeugen.¹²

Nach der an diesem Morgen stattgefundenen *nityapūjā* ging Kṛṣṇadharānanda Rājopādhyāya, der zu dieser Zeit turnusgemäße Priester des Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, erneut in den Cāṃgunārāyaṇa -Tempel und schloß die Eingangstür hinter sich.¹³ Mit ihm befanden sich noch drei Tempeldiener im Tempel, welche die Krüge später nach Kathmandu trugen. Sie gehören der Kaste der Bhaṇḍel an und stammen aus dem Ort Changu. Die Krüge wurden im Tempel mit einem Stück gelben Stoff verschlossen und mit einem Siegel aus Sandelpaste versehen. In der Zwischenzeit betraten zwei Bedienstete (Nep. *cākari*) aus dem Königspalast durch das westliche Tor den Innenhof und brachten das vom König gesandte Pferd, welches nun gesattelt und vor den Tempel geführt wurde. Die Musiker, die sich inzwischen vor dem Tempel eingefunden hatten, begannen zu spielen: Damāi bājā mit *ḍholak* (eine kleine Trommel), Kusle bājā mit *muhāli* (ein Instrument ähnlich einer Klarinette) und *jhyāli* (Cymbals) sowie Khadgi (sāhi) bājā mit *bhusyāḥ* (große Zimbeln). Um 10.30h öffnete sich die Tür des Tempels und die Tempeldiener trugen die drei Krüge heraus. Begleitet von dem Priester, den beiden Palastbediensteten, dem Pferd und den am Tempel versammelten Schaulustigen, wurden die Krüge unter Anführung der Musiker in einer Rechtsumwandlung einmal um den Tempel getragen.

¹¹ Kṛṣṇadharānanda Rājopādhyāya, der zu dieser Zeit der turnusmäßige Priester im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel war, berichtete mir später, daß um die im Cāṃgunārāyaṇa -Tempel befindliche Statue von Cāṃgunārāyaṇa ein Faden geschlungen wird, der mit einem Ende im entsprechenden Krug hängt. Auf diese Weise gelangt der Gott in den Krug. Später widerrief er diese Version und sagte, daß der Krug nur über Nacht dicht neben die entsprechende Statue im Tempel gestellt werde. Die erste Version ist jedoch ein gängiges „Verfahren“, um eine Gottheit für eine gewisse Zeit aus einer Statue in ein mit Wasser gefülltes Gefäß umziehen zu lassen, sei es wegen einer Tempelrenovierung oder für eine Prozession.

¹² Für die Inschriften siehe Khanāl V.S. 2040: #346 und 347.

¹³ Kṛṣṇadharānanda Rājopādhyāya und sein Bruder Cakradharānanda Rājopādhyāya wechseln sich als Priester im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel jährlich ab.

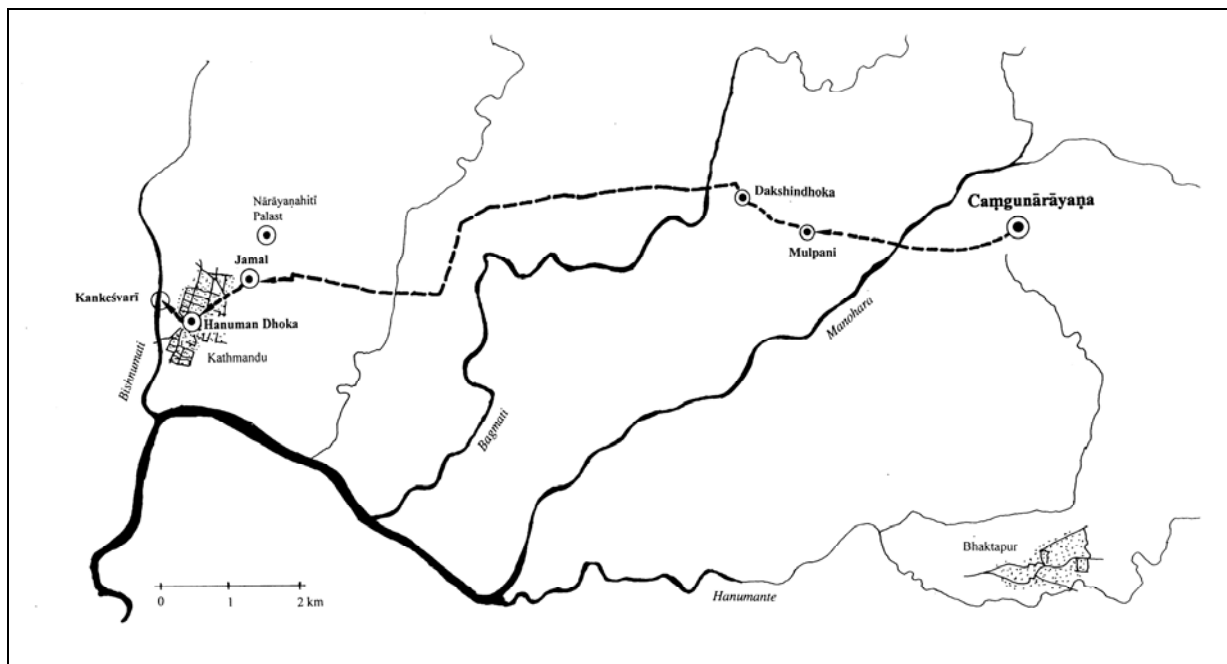
Die Prozession verließ den Tempelhof durch das westliche Tor und ging die Stufen zur nahen Straße von Changu hinunter. Dort teilte sie sich: Das Pferd, welches der Tradition nach die Prozession begleiten soll, wurde mit einem Kleinlaster zurück nach Kathmandu gebracht.¹⁴ Auch der Priester fährt heutzutage vom Cāṃgunārāyaṇa-Tempel mit dem Auto nach Kathmandu, um dort wieder auf die Prozession zu treffen. Die Musiker begleiteten die Prozession nur bis zur Straße unterhalb des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels. Noch vor wenigen Jahren begleiteten sie diese bis nach Kathmandu. Da die finanzielle Unterstützung, die vom Guṭhī Saṃsthāna für die Prozession gewährt wird, jedoch so niedrig ist, weigern sich die Musiker seit einigen Jahren, die Prozession nach Kathmandu zu begleiten.

Die Tempeldiener müssen sich für diesen Tag einer besonderen Reinigungsprozedur unterziehen. Am Tag der Prozession nehmen sie morgens ein rituelles Bad, sie dürfen keine Nahrung zu sich nehmen, nicht trinken und rauchen sowie kein Schuhwerk tragen. Den Krug mit Cāṃgunārāyaṇa trug während des Transports nach Kathmandu ein Tempeldiener und ein zweiter Tempeldiener trug die beiden Krüge mit den Göttinnen an einem Trageholm über der Schulter. Ein dritter nahm die Gaben der Gläubigen entgegen und brachte sie Cāṃgunārāyaṇa, Lakṣmī und Sarasvatī dar, um anschließend *prasāda* zu verteilen (siehe Abbildung 44). Dabei wechselten sich die drei Tempeldiener unterwegs des öfteren ab.

Die feststehende Route führt vom Cāṃgunārāyaṇa-Tempel über die Dörfer Mulpani und Daksinadhokha in Richtung des Hanumān Dhokā-Königspalastes in Kathmandu (siehe Karte 4). Nachdem die Prozession den Vāgmatī-Fluß hinter Daksinadhoka überquert hat, werden auf den Weg in die Altstadt von Kathmandu folgende Orte und Stadtteile passiert: Baudha, Cābahil, Sāno Gaucaur, Naksāl, Nāgpokharī, Kamalādī und Jamal.

Auf den Weg nach Kathmandu hielt die kleine Prozession immer wieder an, um den in den Dörfern oder am Weg versammelten Menschen Gelegenheit zu geben, die Götter in den Krügen mit Blumen, ungebrochenem Reis (Nep. *akṣatā*), Gerste (Nep. *jau*), gelbem und rotem Pulver (Nep. *keśarī* und *abīr*), Kleingeld, Maiskolben und Bananen zu verehren.

¹⁴ Das Pferd wird schon seit Jahren mit einem Kleinlaster transportiert, da der Verkehr stark zugenommen hat, und die Belastung für das Tier zu hoch sein würde. Später in Kathmandu stößt das Pferd wieder zur Prozession.



Karte 4: Die Route der Cāṃgunārāyaṇakalaśa-Prozession. Die silbernen Wasserkrüge mit den Göttern Cāṃgunārāyaṇa, Lakṣmī und Sarasvatī werden vom Cāṃgunārāyaṇa-Tempel zum Hanumān Dhokā-Königspalast und danach zum Königspalast Nārāyaṇahīṭī getragen.

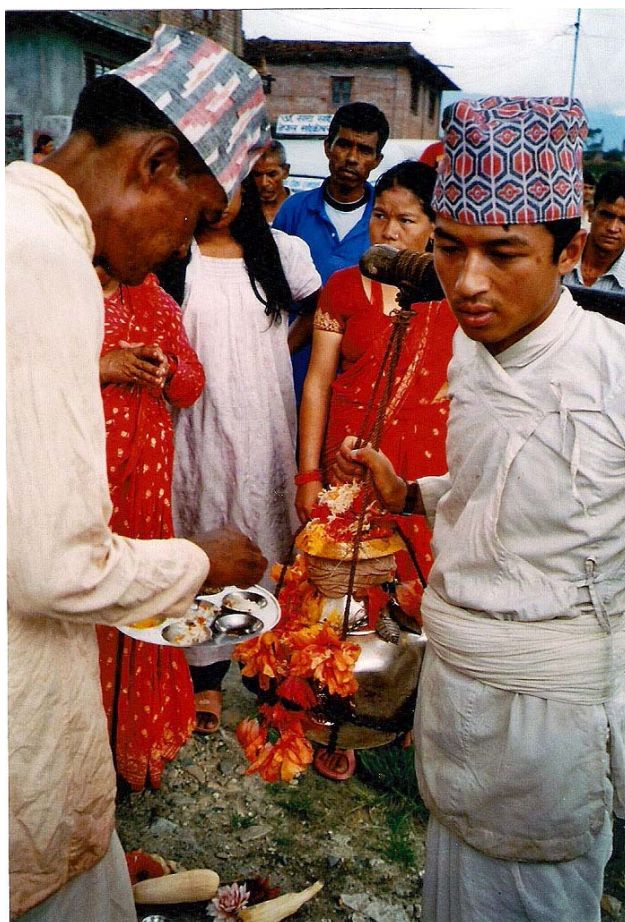


Abb. 44: Cāṃgunārāyaṇakalaśa-Prozession am 27. August 2004. Verehrung der Gottheiten in den silbernen Wasserkrügen durch die Einwohner in Mulpani, einem Dorf auf der Route der Cāṃgunārāyaṇakalaśa-Prozession nach Kathmandu. Der Tempeldiener rechts trägt den Krug mit Cāṃgunārāyaṇa, der Tempeldiener auf der linken Seite verteilt *prasāda* an die Gläubigen.

Nach der Überquerung des Vāgmatī-Flusses hinter Daksinadhoka trennten sich die beiden Palastbediensteten von der Prozession und kehrten zum Palast zurück. Die Prozession traf, weitgehend unbeachtet von der Öffentlichkeit, am späten Nachmittag an einem ehemals als Pilgerherberge genutzten Gebäude (Nep. *pāṭī*) im Stadtteil Jamal am Rānī Pokharī ein. Von diesem außerhalb der alten Stadtgrenze Kathmandus stehenden Gebäude wurden in der Malla-Zeit Gäste des Königspalastes von Palastbediensteten abgeholt.¹⁵ 2004 n. Chr. wartete bereits Kṛṣṇadharānanda Rājopādhyāya, der Priester von Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, vor diesem Gebäude auf die Prozession.

Die Krüge wurden auf einen im Eingang des Gebäudes stehenden niedrigen Tisch gestellt. Der Priester führte für Cāṃgunārāyaṇa, Lakṣmī und Sarasvatī eine *pūjā* mit fünf Gaben (Skt. *pañcopacārapūjā*) durch, in deren Verlauf ungebrochener Reis (Skt. *akṣatā*), gelbes und rotes Pulver (Nep. *keśarī* und *abīr*), Backwerk (Nep. *peḍa* und *anarasā*),¹⁶ Kleingeld und Blumen von ihm dargebracht wurden.



Abb. 45: Cāṃgunārāyaṇakalaśa-Prozession am 27. August 2004. Kṛṣṇadharānanda Rājopādhyāya, einer der Priester des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels, bei der *pañcopacārapūjā* (eine *pūjā* mit fünf Respekterweisungen) in einem ehemaligen Rasthaus für Pilger am Rānī Pokharī im Stadtteil Jamal/Kathmandu. Der große Wasserkessel ist für den Gott Cāṃgunārāyaṇa, die beiden kleineren rechts und (verdeckt) links für Lakṣmī und Sarasvatī.

¹⁵ Mündliche Information von Kāśmīnātha Tamot, 27.08.2004, Jamal/Kathmandu.

¹⁶ *peḍa*- Nep. kleines rundes Gebäck mit Milch gebacken, *anarasā*- Nep. brauner Kringel aus Reismehl, Zucker und Ghee.

In der Zwischenzeit trafen aus dem Hanumān Dhokā-Königspalast eine Militärkapelle und zwei Soldaten (Nep. *sipāhī*) ein. Letztere trugen die königlichen Insignien Zepter (Nep. *āśāgurjā*) und Flagge (Nep. *nisān*). Sie begleiteten einen Vertreter des Königs (Nep. *rājapratidinidhi*), der ein Schwert (Nep. *rājakīya khadga*) trug, welches den König repräsentiert und Symbol königlicher Macht und Autorität ist.¹⁷ Es folgte eine weitere *pūjā* für die drei Götter und für das königliche Schwert, zu der alle Besucher den Innenhof verlassen mußten.¹⁸ Anschließend begab sich die Prozession, begleitet von der Militärkapelle, den beiden Soldaten und den Vertretern des Königs auf direktem Weg zum Hanumān Dhokā-Königspalast. Die Träger trugen nun die Krüge in großen Tüchern um den Hals, voran der Priester mit dem Krug von Cāṃgunārāyaṇa.

Vor dem Eingangstor zum Taleju-Tempel, welcher sich im Königspalast Hanumān Dhoka befindet, wartete die Prozession auf das Eintreffen der Rājkumārī, der königlichen Kumārī von Kathmandu. Die Kumārī, die sogenannte lebende Göttin, ist die von einem kleinen Mädchen verkörperte Göttin Taleju Bhavānī.¹⁹ Die versammelten Menschen waren hauptsächlich daran interessiert, die Kumārī zu sehen. Sobald die Kumārī mit ihrem Träger und Musikern eintraf, nahm sie neben den Krügen auf einen für sie vorbereiteten Sitz Platz. Nach einer kurzen Willkommenszeremonie (Nep. *lasakusapūjā*) feuerten Soldaten des Palastes Salutschüsse ab und die Kumārī verließ den Platz, ebenso die Militärkapelle. Das Eingangstor zum Taleju-Tempel wurde geöffnet und die Prozession begab sich hinein.²⁰ Die Prozession führt zum südlichen Hof des Taleju-Tempels, wo die Krüge auf einem in der östlichen Ecke vorbereiteten *siṃhāsana* (Skt. ‚Löwensitz‘) gestellt werden.²¹ Dieser Sitz ist aus Metall gefertigt und trägt eine Inschrift aus der Regierungszeit von Pratāpamalla, nämlich dem Jahr V.S. 1728 Śrāvaṇa (1671 n. Chr.). Laut dieser Inschrift wurde er speziell für die zu diesem Anlaß stattfindende *pūjā* gestiftet.²²

¹⁷ Toffin 1993: 69.

¹⁸ Es war mir nicht möglich, nähere Informationen zu dieser *pūjā* zu erhalten.

¹⁹ Die Rājkumārī von Kathmandu wird aus der Śākya-Kaste ausgewählt. Für die Institution der Kumārī und die verschiedenen Kumārīs im Kathmandu-Tal siehe Allen 1975.

²⁰ Für die Abläufe im Taleju-Tempel und im Königspalast siehe M. Khanāl V.S. 2040: 117 und G. Vajracārya V.S. 2033: 167. Diese Abläufe finden unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt und konnten von mir nicht beobachtet werden.

²¹ Es handelt sich dabei um eine erhöhte Sitzgelegenheit.

²² G. Vajracarya V.S. 2033: 167.

Seit der nepalesische König im Nārāyaṇahiṭī-Königspalast residiert, der 1847 n. Chr. unter dem ersten Rāṇā-Premierminister Jaṅga Bahādur gebaut wurde, werden die drei Krüge im Anschluß an den Besuch des alten Königspalastes Hanumān Ḍhokā zum Nārāyaṇahiṭī-Königspalast gebracht, damit der König und seine Familie eine *pūjā* durchführen und *darśana* nehmen können.²³ Dazu prüft der König zuerst die Unversehrtheit der Siegel der Krüge und öffnet dann die Siegel. Der König nimmt *jalaprasāda* entgegen, d.h. er erhält vom Priester des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels aus den Krügen heiliges Wasser. Nach Beendigung dieser *pūjā* werden die Krüge zurück zum Hanumān Ḍhokā-Königspalast getragen, wo eine letzte *pūjā* stattfindet. Spät am Abend verläßt die Prozession den Palast und begibt sich zum Viṣṇumatī-Fluss, auf Höhe des Kaṅkeśvarī-Tempels, wo der Inhalt der Krüge dem Fluss übergeben wird. Die Träger gehen mit den leeren Krügen zum Cāṃgunārāyaṇa -Tempel zurück, wo sie in der Nacht oder den frühen Morgenstunden eintreffen.²⁴

7.1.2. Die Prozession am Vollmondtag des Monats Pauṣa

Auch über diese Prozession wird am Cāṃgunārāyaṇa-Tempel und im Ort Changu ein Mythos erzählt, der sich nicht in den Chroniken findet. Diesem zufolge soll einst Cāṃgunārāyaṇa in einem silbernen Krug zum König nach Kathmandu gereist sein, um ihm zu verkünden, daß er das Land verlassen und nach Benares/Indien gehen wolle. Der König versuchte vergeblich, den Gott von diesen Vorhaben abzubringen. Um Cāṃgunārāyaṇa am Verlassen des Landes zu hindern, ließ der König sofort an den vom Palast wegführenden Straßen alle irdenen Töpfe und Krüge zerschlagen, indem sie auf kleinen Feuern erhitzt und danach mit Steinen zertrümmert wurden. Die dabei entstehenden Geräusche sollen denen von Explosionen ähnlich sein. Der Gott hörte diese Explosionsgeräusche und sah die zerschlagenen irdenen Töpfe und Krüge. Er betrachtete beides als sehr schlechtes Vorzeichen für seine geplante Reise und kehrte in seinen Tempel zurück. Nach wie vor soll Cāṃgunārāyaṇa einmal jährlich am Vollmondtag des Monats Pauṣa zum Königspalast nach Kathmandu reisen, um den König erneut von seinem Vorhaben zu überzeugen. Jedes Mal werden irdene Töpfe und Krüge zerschlagen, und der Gott kehrt in den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel zurück.

²³ Khanāl V.S. 2040: 118.

²⁴ *Ibid.*, S. 117.

Nach anderen Informationen wollte nicht Cāṃgunārāyaṇa das Land verlassen, sondern der Rājopādhyāya-Priester vom Cāṃgunārāyaṇa-Tempel wollte nach Benares gehen. Diese Variante könnte durchaus einen historischen Kern haben. Das Vorhaben des Priesters, sich nach Benares zu begeben, weist möglicherweise auf *deśāntara* (Skt. ‚ein anderes Land‘) hin, ein Ritus während der hinduistischen Initiation (Skt. *upanayana*). Der Ritus des Aufbruchs in die Fremde, nach Benares zu gehen und den Veda zu studieren, wird heutzutage während der hinduistischen Initiation nur noch angedeutet – der Sohn kehrt auf Bitten seiner Eltern nach wenigen Metern in das Elternhaus zurück.²⁵ Es ist denkbar, daß sich einst tatsächlich ein Priester des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels zum Vedastudium nach Benares – seit jeher ein Zentrum der Gelehrsamkeit - begeben wollte.

Der Ablauf der Prozession ist ähnlich der am zwölften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Śrāvaṇa. Aus diesem Grund beschreibe ich nur die Punkte, in denen der Ablauf dieser Prozession von der oben beschriebenen abweicht.

Nach Beendigung der *nityapūjā* bringt der Priester dem Gott Cāṃgunārāyaṇa an der Eingangstür des Tempels eine Art Milchreis als Speisung dar. Die Hauptzutat dieses Milchreises ist – neben Milch - ein nesselartiges Gewächs (Nep. *sisnu*; Lat. *Girardinia heterophylla*), nach welchem der Milchreis benannt ist: *sisnu pāyas*. Der Grund, warum an diesem Tag *sisnu pāyas* gereicht wird, ist anscheinend nicht überliefert worden; denn es gibt dazu keine Informationen.²⁶ Die Darreichung des mit Arumwurzel versetzten Milchreises am zwölften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Śrāvaṇa wird in die *GopV* (siehe oben) mit einer Hungersnot in Verbindung gebracht und stand ursprünglich nicht im Zusammenhang mit der an diesem Tag stattfindenden Prozession, von der ich annehme, daß sie erst im 17. Jahrhundert eingeführt wurde, also mehrere hundert Jahre nach Abfassen der *GopV*. Da sich die beiden Prozessionen in ihrem Ablauf stark ähneln, ist die Darbringung des Milchreises am Vollmondtag im Monat Pauṣa möglicherweise eine Angleichung an die Prozession im Monat Śrāvaṇa.

Während der im Nārāyaṇahiṭī-Königspalast stattfindenden *pūjā* bringt der König Cāṃgunārāyaṇa zuerst eine goldene Münze dar.²⁷ Danach öffnet er den Krug, sieht hinein und fragt Cāṃgunārāyaṇa, ob er den Grund für seinen Besuch erfahren dürfe. Der

²⁵ Für den *deśāntara*-Ritus siehe Hillebrandt 1887: 50-53; Pandey 1949: 241-244; Michaels 1986: 191-224 und 1998: 107-114; Kapani 1992: 104-110 und L. Sinha 1999: 87-119.

²⁶ Die beiden Priester vom Cāṃgunārāyaṇa -Tempel konnten darüber keine Auskunft geben und auch in der Literatur habe ich keine Hinweis gefunden.

²⁷ Als Gabe bzw. Entgelt. Auch die Kumārī erhält während der Kumārīyātrā eine goldene Münze vom König.

Gott antwortet, daß er vorhabe, das Land zu verlassen, um nach Benares zu gehen. Er sei gekommen, um sich vom König zu verabschieden. Der König bittet den Gott vergeblich zu bleiben.²⁸ An den vom alten Königspalast wegführenden Straßen werden irdene Töpfe und Krüge auf große Haufen geschichtet und von Kindern mit viel Lärm zerschlagen, so in den Ortsteilen Naksāl, Cār Duṅge, Macchindrabāhā, Indracok und Makhan.

7.1.3. Resümee

Die verschiedenen Legenden, auf die sich die beiden Prozessionen gründen, lassen darauf schließen, daß es sich um zwei voneinander unabhängige Prozessionen handelt, die mit der Zeit größtenteils in ihrem Ablauf einander angeglichen wurden. Im Gegensatz zu vielen anderen Prozessionen finden beide weitgehend unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt. Die Hauptakteure sind der Gott Cāṃgunārāyaṇa und der König in Kathmandu. Den anderen Beteiligten kommt nur eine untergeordnete Rolle zu: Der Priester des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels führt die verschiedenen *pūjās* durch – ein Mittler zwischen dem Gott und dem König, die Tempeldiener tragen die drei Krüge, Palastbedienstete begleiten und beschützen die Prozessionen, der Vertreter des Königs begrüßt die Prozessionen.

Der Einführung der Prozession am zwölften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Śrāvaṇa scheint die Legitimation des Königs Narendramalla über die annektierten Gebiete zugrunde zu liegen. Wie bereits im Kapitel 2.2.3. detailliert geschildert, machten in der späten Mallazeit auch die Könige von Patan und Bhaktapur Stiftungen an den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel und führten dort Renovierungen und Erneuerungen durch. Mit dem Besuch der Gottheit Cāṃgunārāyaṇa im Königspalast von Kathmandu unterstrichen Narendramallas Nachfolger ihren Souveränitätsanspruch auf den Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, der ab circa 1520 n. Chr. territorial zum Königreich Kathmandu gehörte.

Da historische Dokumente über die Prozession am Vollmondtag im Monat Pauṣa fehlen, liegen über ihre Einführung keine Informationen vor. Daß die Prozessionen tatsächlich in der späten Malla-Zeit durchgeführt wurden, zeigt die Stiftung von drei silbernen Krügen

²⁸ Anderson 1971: 229-230.

für die Götter Garuḍanārāyaṇa (wie Cāṃṅunārāyaṇa in der Malla-Zeit genannt wurde), Lakṣmī und Sarasvatī im Jahre N.S. 814, in der dunklen Mondhälfte des Monats Māgha (1694 n. Chr.) durch Ṛddhilakṣmī, der Mutter von König Bhūpālendramalla aus Kathmandu.²⁹ Aus den Inschriften geht hervor, daß die Krüge für die zweimal jährlich stattfindenden Kalaśa-Prozession vom Cāṃṅunārāyaṇa-Tempel zum Guṇapo Darbār (modern: Hanumān Ḍhokā-Königspalast) gestiftet wurden. Die Inschriften erwähnen nicht, daß Ṛddhilakṣmī diese Prozessionen eingeführt hat, was darauf schließen läßt, daß beide Prozessionen zu jener Zeit bereits etabliert waren. Die Gorkhā-Herrscher haben nach Zerschlagung der drei Malla-Königreiche diese Prozessionen übernommen. 1959 n. Chr. wurden die derzeitig verwendeten Krüge von König Mahendra Vīra Vikrama Śāha und Königin Ratna Rājya Devī Lakṣmī gestiftet, wie die Inschriften auf den Krügen belegen.³⁰ Seit der nepalesische König im Nārāyaṇahiṭī-Königspalast residiert, wird er von den Prozessionen dort aufgesucht, welche von ihm, wenn er sich in Kathmandu aufhält, auch empfangen werden. Für die Durchführung der *pūjā* am Taleju-Tempel geht die Prozession dennoch weiterhin zum alten Königspalast Hanumān Ḍhokā, bevor sie den König im Nārāyaṇahiṭī-Palast aufsucht.

Mit Wasser gefüllte Krüge als Sitz oder temporärer Aufenthaltsort von Gottheiten sind in Indien und Nepal weit verbreitet. So werden Gottheiten für die Zeit von Renovierungen an Tempeln in mit Wasser gefüllten Krügen beherbergt, wie der Gott Nīlabhairava, der auf die Außenwand des Jayavāgeśvarī-Tempels in Deopatan gemalt ist, wenn dessen Gemälde aller zwölf Jahre erneuert wird, ebenso der Tikabhairava im Ort Lele. Der Sitz der Göttin Guhyeśvarī in Deopatan ist eine in ihrem Tempel mit Wasser gefüllte Vertiefung im Boden, über der ein ebenfalls mit Wasser gefüllter Krug steht.³¹ Verschiedene Götter werden auch in Prozessionen oder zu anderen Anlässen durch Krüge, die mit Wasser gefüllt sind, repräsentiert, wie Pacalībhairava am fünften Tag von Dasāi während der Pacalīyātrā³² oder Nāsaḍyaḥ, der Gott der newarischen Musiker und Tänzer, in seinem *dyoche(m)* (Nev. ‚Gotthaus‘) im Stadtteil Vatu in Kathmandu.³³ In der Wright-Chronik wird ein legendärer Redewettstreit zwischen Śaṅkarācārya und

²⁹ Für die Inschriften auf den Krügen siehe Khanāl V.S. 2040: #144, 145 und 146.

³⁰ *Ibid.*, #346 und 347.

³¹ Siehe Michaels and Sharma 1996: 330.

³² Hoeck, van den 2004: 73-79.

³³ *Ibid.*, S. 88.

buddhistischen Priestern erwähnt, in welchem die buddhistischen Priester die Göttin Sarasvatī in einem mit Wasser gefüllten Krug um Hilfe anriefen.³⁴

³⁴ Wright 1958: 70-71. Michaels 1994: 117 hält es für ausgeschlossen, daß der historische Śaṅkaracārya je in Nepal war, da sich in den nach seinem Tod abgefaßten Quellen keine Hinweise auf seinen Besuch in Nepal finden lassen.

7.2. Die Narasiṃha-Prozession

Jedes Jahr, am 5. Tag des abnehmenden Mondes im Monat Bhādra (August/September), findet in Patan die Narasiṃha-Prozession (Nep. ‚Narasiṃhajātrā‘) statt.³⁵ Während dieser Prozession geht Narasiṃha, verkörpert von einem Rājopādhyāya, der eine Narasiṃha-Maske trägt, entlang einer festgelegten Route durch Patan. Er wird von Lakṣmī, Sarasvatī und Prahlāda begleitet, die von kostümierten Jungen verkörpert werden. In diesem Unterkapitel werde ich die Narasiṃha-Prozession beschreiben, wie ich sie am 24. August 2005 beobachtet habe, sowie auf ihre Organisation, die Teilnehmer, den Ablauf und historische Hintergründe eingehen.

7.2.1. Organisation

Die Narasiṃha-Prozession wird von der Upākarma Guṭhī aus Patan vorbereitet und durchgeführt. In dieser Guṭhī sind männliche Angehörige der sechs Rājopādhyāya-Clans Patans aus den Stadtvierteln und Quartieren Sulimā, Balimā, Sothay, Tora(m) lipi, Vaṅgla und Vaṅglasimā organisiert, insgesamt dreiundvierzig Familien.³⁶ Die Rājopādhyāya-Clans aus Kathmandu und Bhaktapur haben jeweils eigene Upākarma Guṭhīs. Der Name Upākarma Guṭhī leitet sich von Skt. *upākaraṇa* her,³⁷ dem Initiationsritual, welches den Beginn des Vedastudiums markiert, den Eintritt eines Brahmanenschülers (Skt. *brahmācarin*) in das erste von vier Lebensstadien des traditionellen Āśrama-Systems (*brahmācarya* – Skt. ‚Schülerschaft‘, *gṛhastha* – Skt. ‚Hausvaterschaft‘, *vānaprastha* – Skt. ‚Waldeinsiedlerschaft‘ und *saṃyāsa* – Skt. ‚Entsagung/Wanderschaft‘).³⁸ Wenigstens einmal jährlich kommt die Upākarma Guṭhī von Patan an Janaipūrṇimā, zum Wechseln der heiligen Schnur, zusammen.

³⁵ Wenn die Narasiṃha-Prozession an diesem Tag nicht durchgeführt werden kann, dann muß sie spätestens acht Tage später stattgefunden haben. So geschehen 2004 n. Chr., als sie wegen des verhängten Ausnahmezustands im Kathmandu-Tal acht Tage später durchgeführt wurde.

³⁶ Die sechs Clans gehören jeweils zu einem *kvāḥ* oder *che(m)* (Nep. ‚Haus‘ oder ‚Zimmer‘), was sich auf *āgam che(m)*, das Heiligtum der Āgam-Gottheit bezieht. Von jedem der Clans wird eine bestimmte tantrische Gottheit, genannt Āgam (Skt. *āgama* – ‚tantrische Tradition‘), verehrt. Es dürfen nur Personen, welche die entsprechende Initiation (Skt. *dīkṣa*) erhalten haben, das Heiligtum betreten. Siehe Toffin 1984: 558-561.

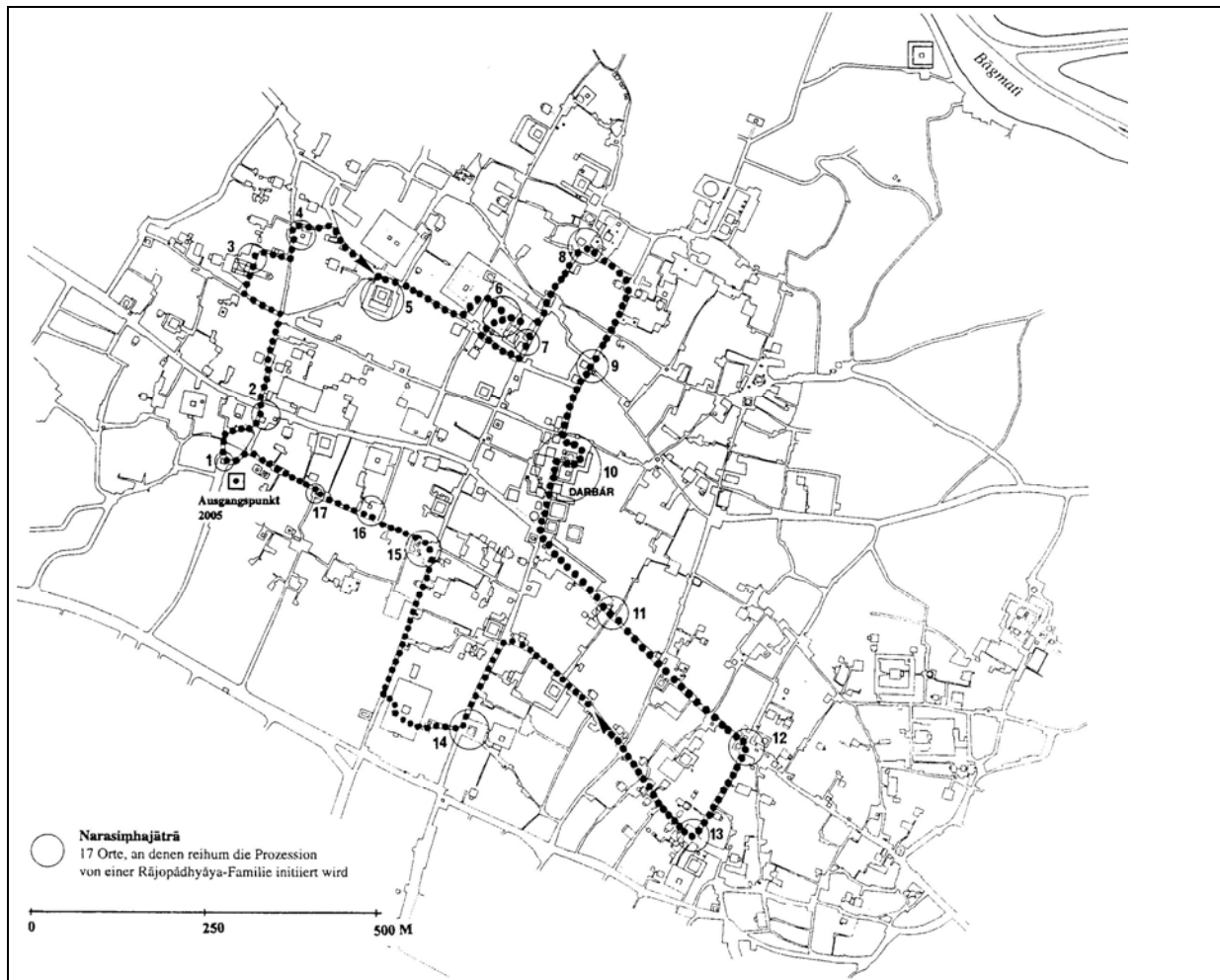
³⁷ Toffin 1996: 90-91.

³⁸ Kane 1991 II:2: 808. Siehe auch Michaels 1998: 107-114.

Im Besitz dieser *guṭhī* befindet sich ein altes Thyāsaphu, in welchem die jährlichen Guṭhīpālās (Nev. ‚Betreuer/Vorsitzender einer *guṭhī*‘) der Upākarma Guṭhī eingetragen sind. Der erste Eintrag stammt aus dem Jahr N.S. 869 (1749 n. Chr.).³⁹ Der Vorsitzende der Upākarma Guṭhī von Patan wird jährlich von den Mitgliedern aus ihren Reihen gewählt. Zu den Aufgaben der Upākarma Guṭhī von Patan gehört die Organisation der Narasiṃha-Prozession, die auch unter dem Namen ‚Upākarmajātrā‘ bekannt ist. 1991 n. Chr. wurde das Nṛsiṃhajātrā Samiti gegründet, welches von der Upākarma Guṭhī mit der Durchführung und Finanzierung der Narasiṃha-Prozession beauftragt ist. In den letzten Jahren wurden verschiedene Sponsoren gefunden, sowohl Privatpersonen als auch städtische Einrichtungen und Firmen, unter ihnen die Nepāla Bāla Saṃgaṭhana (Nepal’s Kinderorganisation), die Nepal Bank Limited, ‚Parle‘ (ein Biskuithersteller), Lalitpur Udyog Vāñijya Saṃgha (Industrie und Handelskammer von Patan), Nepāla Vidyut Prādhikaraṇa (ein Stromanbieter) und die Lalitpur Upamahānagara Pālikā (die Stadtverwaltung von Patan).

Für die organisatorischen Aufgaben und die Ausrichtung der Narasiṃha-Prozession ist der jeweilige Guṭhīpālā verantwortlich. Dessen Haus ist Ausgangs- und Endpunkt der Prozession, die – bis auf einen Abstecher nach Taṅgal – der Prozessionsstraße durch Patan folgt (siehe Karte 5). Liegt das Haus des Guṭhīpālā in der Nähe des Pūrṇacaṇḍī-Tempels, dann beginnt die Prozession entlang der Prozessionsstraße von dort. Wenn nicht, dann begibt sich die Prozession vom Haus des Organisators zu dem nächstgelegenen Punkt auf der Prozessionsstraße und folgt ihr von dort aus.

³⁹ Siehe Nṛsiṃha Jātrā Samiti (V.S. 2060): *Lalitpur Nṛsiṃha Yātrā*, S. 15-23, wo die Liste der Guṭhīpālās veröffentlicht ist.



Karte 5: Die Route der Narasiṃha-Prozession in Patan entlang der Hauptprozessionsstraße mit Abstecher nach Taṅgal. Der Ausgangs- und Endpunkt ist das Haus von Bijñādhara Śarmā, der diese Prozession am 24. August 2005 ausgerichtet hat.

Folgende Lokalitäten werden im Verlauf der Narasiṃha-Prozession aufgesucht:

1. Pūrṇacaṇḍī-Tempel; 2. Gābāhā; 3. Piṃbāhā; 4. Caṇḍeśvarī-Tempel; 5. Nakabahī; 6. Nāgabāhā;
7. Kvbāhā; 8. Kumbeśvara-Tempel; 9. Svamṭha; 10. Maṅgaḥ; 11. Haḥkhā; 12. Nugah;
13. Ukubāhā; 14. Taṅgal; 15. Ikhālakhū; 16. Bāhālukhā und 17. Janabāhā.

7.2.2. Teilnehmer

Im Zentrum dieser Prozession stehen Narasiṃha, Lakṣmī, Sarasvatī und Prahlāda. Narasiṃha wird von einem erwachsenen Rājopādhyāya verkörpert, vorzugsweise vom Guṭhīpālā der Upākarma Guṭhī persönlich. Ist dieser bereits zu alt dafür, übernimmt die Aufgabe sein Schwiegersohn oder ein Neffe. Am 24. August 2005 wurde Narasiṃha von Śrīnivāsa Śarmā, dem Schwiegersohn des Guṭhīpālā Bijñādhara Śarmā aus Gābāhā, verkörpert. Lakṣmī, Sarasvatī und Prahlāda werden von Jungen verkörpert, ebenfalls

Rājopādhyāyas, die für diesen Anlaß festlich geschmückt werden. Sie tragen jedoch – im Gegensatz zu Narasiṃha – keine Masken. Traditionell nehmen an der Narasiṃha-Prozession nur Rājopādhyāyas teil, überwiegend jedoch nur Mitglieder des Clans des Organisators. Weiterhin sind an der Prozession zwei Bannerträger, eine Musikgruppe und zwölf kleine Mädchen, die als himmlische Nymphen (Skt. *apsarā*) geschmückt sind und von ihren nahen Verwandten begleitet werden, beteiligt.

In den vergangenen Jahren wurde mittels Bekanntmachungen in Patan versucht, die Bevölkerung für diese Prozession zu interessieren und als Prozessionsteilnehmer zu gewinnen. Der Grund für die angestrebte Beteiligung der Öffentlichkeit liegt wohl in der Finanzierung der Prozession, die zu kostspielig ist, als dass sie der jeweilige Guṭhīpālā allein bestreiten könnte. Die Spenden aus der Bevölkerung sowie die Sponsorengelder sind für den Fortbestand der Narasiṃha-Prozession dringend erforderlich. Nach Aussage der Mitglieder des Nṛsiṃhajātrā Samiti steigen seit der zunehmenden Beteiligung der Bevölkerung an der Prozession auch die Spenden.

7.2.3. Ablauf

Die Vorbereitungen der unmittelbar Beteiligten begannen bereits frühmorgens am 24. August 2005 am und im Haus von Bijñādhara Śarmā in Gābāhā. Die Familienmitglieder des Organisators, der Träger der Narasiṃha-Maske und die Jungen, die später Lakṣmī, Sarasvatī und Prahlāda verkörperten, nahmen frühmorgens ein rituelles Bad ein. Das wurde noch bis vor einigen Jahren am Śaṅkhamūlagḥaṭ im Norden Patans gemacht, aufgrund der schlechten Wasserqualität des Vāgmatī-Flusses wird das Bad heute meist zu Hause eingenommen. Am späten Vormittag wurden die vier Hauptakteuren Narasiṃha, Lakṣmī, Sarasvatī und Prahlāda im Haus kostümiert und geschmückt. Narasiṃha trug eine Maske, die ihn in seiner friedlichen Gestalt (Skt. *śāntimūrti*, *bhadrarūpin*) zeigt. Die Stelle im Hof, auf der die Narasiṃhapūjā durchgeführt wurde, die der Prozession vorausging, wurde rituell mit Kuhdung gereinigt. Unter Anleitung von Bijñādhara Śarmā stellten Mitglieder seines Haushaltes die für die *pūjā* benötigten Materialien auf den Ritualplatz. Vor Beginn der Narasiṃhapūjā, die von Bijñādhara Śarmā durchgeführt wurde und während der speziell Narasiṃha, aber auch Lakṣmī, Sarasvatī und Prahlāda verehrt wurden, spielte eine Mädchengruppe *naḳimṣ*, mittelgroße Trommeln. Die

Organisatoren legen großen Wert auf das Einbeziehen junger Leute, um den Fortbestand der Narasiṃha-Prozession zu sichern.



Abb. 46: Narasiṃha-Prozession in Patan: Lakṣmī, Narasiṃha und Sarasvatī (von links) vor Beginn der Prozession durch Patan am Haus von Bijñādhara Śarmā in Gābhā/Patan. Foto: 2005.

Bevor eine Maske von ihrem Träger aufgesetzt wird, muß sie erst belebt werden. Ebenso muß der Träger einer Maske vor ihrem Aufsetzen bereits zumindest teilweise göttliche Kraft (Skt./Nep. *śakti*) besitzen. Um die Belebung (Skt. *jīva nyāsa*) von Maske und Maskenträger zu erreichen, wird meist am Morgen vor der Maskenperformanz eine *pūjā* und ein Feueropfer (Skt./Nep. *homa*) durchgeführt.⁴⁰ Im Fall der Narasiṃha-Prozession wurde der Träger der Narasiṃha-Maske bereits im Haus kostümiert und bekam die Maske aufgesetzt. Dabei eventuell durchgeführte Rituale werden Außenstehenden nicht zugänglich gemacht. Die vormittags im Hof von Bijñādhara Śarmā durchgeführte *pūjā* und das Feueropfer dienten nach seiner Auskunft der Belebung der Narasiṃha-Maske, des Maskenträgers und der Jungen, die Lakṣmī, Sarasvatī und Prahlāda verkörpern, mit

⁴⁰ Siehe auch van den Hoek 1994: 375.

göttlicher Kraft. Nach Beendigung der Narasiṃhapūjā begab sich die Prozession zum nahegelegenen Pūrṇacaṇḍī-Tempel, von wo aus sie im wesentlichen der Prozessionsstraße durch Patan folgte.

An der Spitze der Prozession gingen zwei Bannerträger, gefolgt von den Musikern einer *bhajan*-Gruppe. Ihnen folgten jeweils paarweise die zwölf als himmlische Nymphen geschmückten kleinen Mädchen, die vor der Göttergruppe den Weg rituell reinigten. Die einzelnen Paare hatten folgende Aufgaben: Das erste Paar fegte mit Besen die Straße, das zweite Paar versprengte Kuhmilch und heiliges Wasser, das dritte Paar streute ungebrochenen Reis (Skt./Nep. *akṣatā*) und Zinnoberpulver (Nep. *abhīr*), das vierte Paar trug Wedel aus Yakhaar (Skt./Nep. *camara*), das fünfte Paar Fächer aus Pfauenfedern (Nep. *pañkhā*) und das sechste Paar verkörperte Viṣṇus Türwächter (Skt. *dvārapalas*) Jaya und Vijaya mit Stöcken in den Händen. Danach folgte Narasiṃha, der rechts von Lakṣmī und links von Sarasvatī begleitet wurde, während Prahlāda vor ihm die gesamte Strecke rückwärts ging, um Narasiṃha mit Räucherstäbchen, die er in den zum Gruß aneinandergelegten Händen hielt, zu verehren. An zwei Schnüren, die an seinem Gewand befestigt sind, schleifte Narasiṃha zwei aus Stoff gewickelte Puppen hinter sich her. Dann folgte eine Gruppe von Musikern, die *damāi* (eine große Trommel) spielten.

Entlang der Prozessionsstraße hatten Anwohner, die im letzten Jahr einen Verstorbenen zu beklagen hatten, Stellen für eine *pūjā* mit Kuhdung gereinigt und *maṇḍalas* auf den Boden gestreut. Die Prozession hielt an diesen Stellen an, und die Anwohner machen zusammen mit ihrem Familienpriester vor Narasiṃha eine *pūjā*, die den Weg der Verstorbenen in Viṣṇus Himmel Vaikuṅṭha ebnen soll. Bei der Verehrung von Narasiṃha entlang der Prozessionsstraße soll es sich um eine Entwicklung der letzten Jahrzehnte handeln und nicht um ein ursprüngliches Element der Narasiṃha-Prozession. Vier bzw. drei Tage vor der Narasiṃha-Prozession finden in Patan Gāijātrā (Kuh-Prozession) bzw. Mateyātrā, kurz Mateyā, statt. Beide Prozessionen werden für die im letzten Jahr Verstorbenen durchgeführt.⁴¹ Zur Gāijātrā soll den Verstorbenen der Weg über den Höllenfluß Vaitaraṇī ermöglicht werden, indem sie den Schwanz einer Kuh fassen, die während des Festivals als Tier oder symbolisch die Prozessionsstraße entlang

⁴¹ Traditionell nehmen in Patan nur Hindus (Skt. *śivamārgin* – ‚die den Weg Śivas bestreiten‘) an der Gāijātrā teil, während die Buddhisten (Skt. *buddhamārgin* – ‚die den Weg Buddhas beschreiten‘) an Mateyā partizipieren.

geführt wird. Daneben werden an diesem Tag in Patan Kṛṣṇa und seine beiden Frauen Satyabhāmā und Rukmiṇī sowie Prahlāda verehrt. Im Verlauf von Mateyā, einem Lichterfest, werden alle buddhistischen Heiligtümer Patans innerhalb eines Tages während einer Prozession aufgesucht, die ebenfalls im Namen der Verstorbenen durchgeführt wird.⁴² Die Verehrung Narasiṃhas im Namen der Verstorbenen während der Narasiṃha-Prozession muß in diesem Zusammenhang gesehen werden. Nach Aussagen der Mitglieder des Nṛsiṃhajātrā Samiti werden es jedes Jahr mehr Anwohner, die zu diesem Anlaß Narasiṃha im Namen ihrer kürzlich verstorbenen Angehörigen verehren. Es ist absehbar, daß sich dieses neue Element zum festen Bestandteil der Narasiṃha-Prozession entwickeln wird. Befragungen in den Familien, die auf diese Weise Narasiṃha verehren, haben ergeben, daß die Familien bereits an Gājātrā bzw. Mateyā teilgenommen haben und die Narasiṃha-Prozession als eine zusätzliche Möglichkeit ansehen, den Verstorbenen den Weg ins Jenseits zu erleichtern.

Am Abend gelangte die Prozession wieder zu ihrem Ausgangspunkt. Dort hatten die versammelten Menschen aus der Nachbarschaft und die Prozessionsteilnehmer noch einmal die Gelegenheit, Narasiṃha, Lakṣmī, Sarasvatī und Prahlāda zu verehren. Nach dem Verteilen von *prasāda* an die Anwesenden endete die Narasiṃha-Prozession. Die Narasiṃha-Maske wird am Ende der Prozession nicht verbrannt, wie dies zum Beispiel mit den Navadurgā-Masken in Bhaktapur oder der Bhadrakālī-Maske in Kathmandu als Zeichen des rituellen Todes der Gottheiten getan wird. Sie wird solange benutzt, bis sie nicht mehr zu reparieren ist.

Die Verbindung zwischen dem Pūrṇacaṇḍī-Tempel und der Narasiṃha-Prozession
Der dreistöckige Pūrṇacaṇḍī-Tempel steht an einer Straßenkreuzung in Patans Stadtteil Gābhā. Das Areal um den Tempel herum ist bei den Anwohnern als „Puñcalī“ bekannt. Der Tempel beherbergt die Göttin Pūrṇacaṇḍī, die hier als Siddhilakṣmī verehrt wird, anikonisch in Form eines Steines. Dieser Stein soll einst in einem ehemals vom Stadtteil Taṅgal zum Maṅgalbazār fließenden Bach gefunden worden sein. Pūrṇacaṇḍī wird von allen Rājopādhyāyas aus Patan als Clangottheit (Nev. *digu dyaḥ*; Nep./Skt. *kuladevatā*) verehrt. Rechts neben der anikonischen Repräsentation von Siddhilakṣmī im Pūrṇacaṇḍī-

⁴² Siehe auch Lienhard 1999: 146.

Tempel befindet sich eine Kumārī-Statue, links von ihr stehen Statuen von Gaṇeśa, Narasiṃha sowie weiteren Göttern. Auf dem Torbogen (Skt. *torāṇa*) über der mittleren der drei Eingangstüren des Tempels ist die Göttin Siddhilakṣmī dreiäugig und zehnmarmig abgebildet. Die dreiäugige Erscheinungsform von Siddhilakṣmī soll die Trinität Siddhilakṣmī, Bhairava und Narasiṃha repräsentieren, wird sie hingegen in ihrer zweiäugigen Erscheinungsform verehrt, Narasiṃha und Nārāyaṇa.⁴³ Narasiṃha ist die Wunschgottheit (Skt. *iṣṭadevatā*) vieler Rājopādhyāyas von Patan.

Während der Narasiṃha-Prozession wird Narasiṃha von den Prozessionsteilnehmern und den entlang der Route wartenden Menschen, je nach deren Grad der tantrischen Initiation, unterschiedlich wahrgenommen. Der Nichteingeweihte sieht Narasiṃha, der die beiden Dämonen Hiraṇyākṣa, der von Varāha vernichtet wurde, und Hiraṇyakaśipu, den er selbst vernichtet hat, als Stoffpuppen hinter sich her zieht. Wer hingegen die entsprechende Initiation hat, erkennt in Narasiṃha die Repräsentation der Göttin Siddhilakṣmī.

7.2.4. Die Narasiṃha-Prozessionen in Kathmandu und Sankhu

Nach einer mündlichen Überlieferung, die von den Rājopādhyāyas in Patan erzählt wird, wurde einst auch in Kathmandu eine Narasiṃha-Prozession durchgeführt. Es heißt, daß sie von Pratāpamalla, der von 1641-74 n. Chr. in Kathmandu regierte, eingeführt wurde, als eine seiner Ehefrauen an der Cholera erkrankte und keine Behandlung anschlug. Ein Guru soll dem verzweifelten König geraten haben, eine Narasiṃha-Prozession zu veranstalten. Pratāpamalla befolgte diesen Rat. Die Prozession begann auf dem Darbār-Platz vor dem Hanumān Dhokā-Königspalast und endete im Stadtteil Nyatapāco am Naradevī-Tempel. Nach dieser Prozession soll die Kranke gesund geworden sein, und um an diese Begebenheit zu erinnern, soll die Narasiṃha-Prozession jedes Jahr am 14. Tag des zunehmenden Mondes in Monat Vaiśākha, an Narasiṃhajayantī, dem Jahrestag von Narasiṃha, durchgeführt worden sein. Eine Nachfrage bei den Anwohnern rings um den Naradevī-Tempel ergab, daß sich auch sehr alte Leute nicht an eine solche Prozession

⁴³ Nach Auskunft der Mitglieder des Nṛsiṃhajātrā Samiti während der Narasiṃha-Prozession. Da das Wissen um die Erscheinungsformen von Siddhilakṣmī und die von ihr repräsentierten Gottheiten nur an Eingeweihte, d.h. Initiierten weitergegeben wird, waren die Angaben darüber sehr vage und teils auch widersprüchlich.

erinnern können oder je von einer solchen gehört haben. Zu Narasiṃhajayantī versammeln sich die Anwohner und einige Leute aus dem Stadtteil Nyatapāco, um in der Nacht in einem Innenhof am Naradevī-Tempel devotionale Lieder zu singen. Nur zu diesem Anlaß reist der für den Tempel zuständige Priester, Jagadīśa Rājopādhyāya aus Gokarna an, um die *pūjā* für Narasiṃha durchzuführen. Es konnte nicht geklärt werden, bis wann die Narasiṃha-Prozession in Kathmandu durchgeführt wurde und aus welchen Gründen sie wieder eingestellt wurde.

Seit ungefähr sechzig Jahren findet auch in Sankhu eine Narasiṃha-Prozession statt.⁴⁴ Für diesen Anlass wird von den dort ansässigen Rājopādhyāyas jedes Jahr die Narasiṃha-Maske aus Patan ausgeliehen. Da die Maske erst nach Sankhu transportiert werden muß, findet die Prozession zwei Tage nach der in Patan statt, am 7. Tag des abnehmenden Mondes in Monat Bhādra. In Sankhu trägt ein Rājopādhyāya aus dem Quartier Balampu, wo die einzige Familie von Rājopādhyāyas in Sankhu lebt, die Narasiṃha-Maske. Prahlāda wird von einem Jungen verkörpert, Lakṣmī und Sarasvatī, anders als in Patan, von Mädchen. Auch hier gehen den Göttern eine Gruppe von Mädchen, die als himmlische Nymphen (Skt. *apsarā*) geschmückt sind und verschiedene Musikgruppen voraus. Die Prozession beginnt und endet am Haus des Rājopādhyāya-Priesters in Balampu und führt entlang der Prozessionsstraße durch Sankhu. Die Einführung der Narasiṃha-Prozession in Sankhu erklärt sich aus der Zugehörigkeit der dort lebenden Rājopādhyāya-Familie zur Upākarma Guṭhī von Patan.

⁴⁴ Siehe B.G. Shrestha: 2002: 249-250.

7.2.5. Resümee

Die Narasiṃha-Prozession soll von König Siddhinarasiṃhamalla (1619-1661 n. Chr.) eingeführt worden sein, der herausgefunden habe, daß Patan an einem unglückverheißenden Tag gegründet worden sei.⁴⁵ Um die daraus drohende Gefahr abzuwenden und um das Reich und seine Bewohner zu schützen, führte er die Narasiṃha-Prozession ein. In einer aus dem 17. Jahrhundert stammenden *Vaṃśavālī*⁴⁶ soll berichtet sein, in der späten Malla-Zeit habe sich eine Krankheit im Kathmandu-Tal ausgebreitet, der viele Menschen zum Opfer gefallen seien. Das habe zu Aufständen und Tumulten unter der Bevölkerung geführt. Die Gelehrten suchten nach einer Möglichkeit, der Krankheit Herr zu werden und den Frieden im Land wieder herzustellen. Sie kamen zu dem Schluß, das Unheil könne nur abgewendet werden, wenn die Göttin Pūrṇacaṇḍī verehrt und eine Narasiṃha-Prozession durchgeführt werde.

Jedes Jahr an Janaipūrṇimā, am Vollmondtag im Monat Bhādra, finden sich die Rājopādhyāyas aus Patan am Agniṃha im Stadtteil Gābhā ein, um die heilige Schnur (Skt. *yajñopavīta*) zu wechseln. Bis vor wenigen Jahren trafen sie sich dazu am Śāṅkhamūlagḥaṭ, welches heute jedoch aufgrund der starken Verschmutzung für dieses Treffen ungeeignet ist. Vor der Einführung der Narasiṃha-Prozession sollen die Rājopādhyāyas im Anschluß an den Wechsel der heiligen Schnur in einer Prozession durch Patan gezogen sein, wobei sie eine Śrīdharanārāyaṇa-Statue mit sich führten. Die Statue ging verloren, und die Prozession, die dem Schutz des Stadtgebiets gedient haben soll, wurde eingestellt. An ihre Stelle soll die Narasiṃha-Prozession getreten sein.⁴⁷

Neben der Legende über das unglücksverheißende Gründerdatum der Stadt Patan spielten höchstwahrscheinlich auch historische Ereignisse während der Regierungszeit von Siddhinarasiṃhamalla, die von großen Herausforderungen an seine Person geprägt war, eine Rolle. Mit der Einnahme Patans durch seinen Großvater Śivasīṃhamalla im Jahr 1597 n. Chr. wurden die bis dahin für mehrere Generationen herrschenden sieben

⁴⁵ Die Informationen über die historischen Hintergründe erhielt ich von Sūryacandrānānda Śarmā aus Kisicok, Patan, der 2004/05 n. Chr. der Vorsitzende der Upākarma Guṭhī in Patan war.

⁴⁶ Diese *Vaṃśavālī* befindet sich im Besitz von Hālkavijānanda Rājopādhyāya aus Tadhaṃcok, im Stadtteil Paṭuka/Patan. Nach Auskunft seiner Angehörigen (er selbst ist über 90 Jahre alt) ist diese *Vaṃśavālī* auf Nevārī verfaßt und ungefähr 300 Jahre alt.

⁴⁷ Die Angaben über die Śrīdharanārāyaṇa-Prozession sind sehr widersprüchlich. Die Mitglieder des Narasiṃhajātrā Samitis sind sich nicht darüber einig, wann genau diese Prozession eingestellt wurde.

mächtigen Adelsfamilien entmachtet, aus deren Mitte auch Purandrasimha stammte, der sich den königlichen Titel *rāja* zulegte. Nach Śivasimhamallas Tod im Jahr 1619 n. Chr. wurde sein Reich unter seinen Enkeln Lakṣmīnarasimhamalla und Siddhinarasimhamalla aufgeteilt. Unter Siddhinarasimhamalla erhielt die Stadt Patan ihre bis heute tradierte Gestalt. Er und sein nach ihm regierender Sohn Śrīnivāsamalla (1661-1684 n. Chr.) ließen den Palast vergrößern und zahlreiche prachtvolle Tempel auf dem Palastgelände und dem Palastvorplatz erbauen.⁴⁸ Daneben ließ Siddhinarasimhamalla alte, verlassene Stadtviertel neu besiedeln und legte neue an.⁴⁹ Höchstwahrscheinlich wurde nach der Umstrukturierung der Stadt von Siddhinarasimhamalla auch die Prozessionsroute (Skt. *pradakṣiṇāpatha*) durch Patan festgelegt.⁵⁰ Die Prozessionsroute durch Patan führt um den Königspalast und damit um das ehemalige rituelle und politische Stadtzentrum sowie durch zehn Stadtviertel (New. *tvāh*, Nep. *ṭol*); dabei liegt das Zentrum immer rechts.

Die teilweise Neubesiedlung der Stadt, die Sicherung des Reiches gegen äußere Aggressoren, besonders gegen seinen Neffen Pratapāmalla, König von Kathmandu, und die Konsolidierung der Machtverhältnisse innerhalb der Stadt müssen neben der Legende des unglücksverheißenden Gründerdatums der Stadt Patan als mögliche Gründe für die Einführung der Narasimha-Prozession berücksichtigt werden. Die Narasimha-Prozession integriert in ihrem Verlauf große Teile des damaligen Stadtgebietes. Sie war für Siddhinarasimhamalla sichtbares Mittel und Ausdruck der Festigung sowie Legitimation seiner Königsherrschaft, besonders im Hinblick auf die Wiedereinführung der Malla-Dynastie in Patan nach der Herrschaft der sieben Adelsfamilien. Auf der kosmischen Ebene stellt die Narasimha-Prozession mit der Tötung des Dämons Hiraṇyakaśipu durch Narasimha die Wiederherstellung der göttlichen Ordnung dar. Auf Patan übertragen sollen so bedrohliche Einflüsse ferngehalten und Sicherheit und Wohlergehen der Stadt und ihrer Einwohner aufrechterhalten werden.

⁴⁸ Wright 1958: 142 und 149-150 sowie Hasrat 1970: 69.

⁴⁹ Wright 1958: 145 und Hasrat 1970: 69.

⁵⁰ Picket 2005: 259-260.

7.3. Kṛṣṇajanmāṣṭamī

Die Hindus in Indien und Nepal feiern im Monat Bhādra (August/September) Kṛṣṇajanmāṣṭamī, Kṛṣṇas Geburtstag. Kṛṣṇa soll in der Nacht vom siebenten zum achten Tag des abnehmenden Mondes im Monat Bhādra als Sohn von Devakī und ihrem Mann Vasudeva in Mathura/Indien geboren worden sein.⁵¹

Im Kathmandu-Tal werden schon am Tag vor Kṛṣṇas Geburtstag an vielen Orten Kṛṣṇa-Statuen geschmückt und in *pāṭis* und *sattals* (Nep. ‚Rasthäuser für Pilger‘) aufgestellt. Auf den Bazaren sind Abbildungen von Kṛṣṇa erhältlich, früher von ansässigen Malern (Nep. *citrakāra*) gemalt, heute farbige Poster aus Indien. Diese Bilder werden ebenfalls öffentlich aufgestellt und verehrt. Viele Hindus halten an diesem Tag auch ein spezielles Fastengelübde (Skt. *vrata*) zu Ehren des Geburtstages von Kṛṣṇa (Skt. Kṛṣṇajanmāṣṭamīvrata) ein, welches sie erst um Mitternacht brechen. Am Abend versammeln sich an den Orten, wo Kṛṣṇa-Statuen aufgestellt wurden, in *bhajanghars* und an Kṛṣṇa-Tempeln, Bewohner aus der jeweiligen Umgebung. Zumeist sind das Frauen, die wachend die Nacht verbringen, indem sie devotionale Lieder zu Ehren Kṛṣṇas singen und, besonders in den Dörfern, auch tanzen. Am Morgen von Kṛṣṇajanmāṣṭamī besuchen viele Hindus Kṛṣṇa-Tempel. Vielerorts finden an diesem Tag spezielle religiöse Programme statt. Die Menschen versammeln sich, um gemeinsam Kṛṣṇa-Lieder zu singen, nehmen an religiösen Diskursen teil oder hören Geschichten aus dem Leben Kṛṣṇas an, die von Paṇḍits öffentlich vorgetragen werden, speziell aus der *Bhagavadgītā*, dem *Bhāgavatapurāṇa* und dem *Harivaṃśa*. Von einigen Tempeln aus werden an diesem Tag Prozessionen durchgeführt, bei denen eine Kṛṣṇa-Statue auf einem Prozessionswagen um den Tempel oder entlang der Prozessionsstraße durch den Ort gefahren wird. In Kathmandus Innenstadt benutzt man dazu seit einigen Jahren auch Autos.

Im folgenden werde ich die Feierlichkeiten an Kṛṣṇajanmāṣṭamī am Bālagopāla-Tempel auf dem Darbār-Platz in Patan beschreiben, der an diesem Tag das Zentrum der Kṛṣṇa-Verehrung im Kathmandu-Tal ist. Im Anschluß daran gehe ich auf die Kṛṣṇa-Wagenprozessionen am Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, am Būḍhānīlakaṇṭha

⁵¹ Siehe *Viṣṇupurāṇa* 1.65 und 3.7 sowie *Harivaṃśa* 57-60.

Jalaśayananārāyaṇa-Heiligtum und in Bhaktapur ein, die exemplarisch für die in vielen Orten durchgeführten Prozessionen an diesem Tag stehen sollen.

7.3.1. Kṛṣṇajanmāṣṭamī am Bālagopāla-Tempel in Patan

Der 1636 n. Chr. von Siddhinarasiṃhamalla errichtete Bālagopāla-Tempel auf dem Darbār-Platz in Patan ist der älteste und bedeutendste Kṛṣṇa-Tempel im Kathmandu-Tal. So verwundert es nicht, daß an Kṛṣṇajanmāṣṭamī tausende Menschen diesen Tempel aufsuchen, um Kṛṣṇa zu verehren. Bereits am Vorabend versammeln sich Frauen, um die Nacht wachend zu verbringen. Rings um den Tempel zünden Helfer und Anwohner auf Stufen und auf Mauervorsprüngen kleine Butterschmalzlämpchen an. Die Frauen sitzen in kleinen Gruppen um und im Tempel. Sie singen Lieder zu Ehren von Kṛṣṇa, sind in Meditation versunken oder wiederholen ununterbrochen die Namen von Viṣṇu und Kṛṣṇa. Kleine Gruppen von Frauen aus den umliegenden Dörfern singen und tanzen auch. Ab Mitternacht strömen die Menschen in die zweite Etage des Tempels, um die dort befindlichen Statuen von Bālagopāla, Rukmiṇī und Satyabhāmā zu verehren. Sie bringen den Gottheiten Blumen, Früchte, *mohanbhog*, *mālpuvā*, *svārī*, *apuṅgo* und Kleingeld dar.⁵² Als *prasāda* erhalten die Gläubigen vom Rājopādhyāya-Priester des Tempels eine rote *ṭikā* und einige Blütenblätter sowie Früchte. In vielen Hinduhaushalten wird um Mitternacht eine *pūjā* für Kṛṣṇa durchgeführt und das Fasten wird durch ein gemeinsames Mahl in der Familie gebrochen.⁵³ Fröhlich nehmen viele der zum Bālagopāla-Tempel strömenden Besucher ein rituelles Bad im Maṇidhārā, eine Brunnenanlage im nordöstlichen Teil des Darbār-Platzes, und gehen anschließend in den Tempel.

Aufgrund des großen Andrangs an diesem Tag – die Besucherzahl soll jedes Jahr steigen, was wohl hauptsächlich am Ausbau des öffentlichen Nahverkehrs im Kathmandu-Tal liegt – ist der Ablauf des Festes am Bālagopāla-Tempel straff organisiert. Mehrere hundert Freiwillige aus verschiedenen Stadtteilen Patans sind an den Vorbereitungen und der Durchführung beteiligt. Schon am Vortag werden über den Darbār-Platz und durch

⁵² *mohanbhog*- Nep. ein kleiner Kuchen aus Weizenmehl, Zucker und Kokosraspel; *mālpuvā*- Nep. ein kleiner runder Kuchen aus Weizenmehl und Rohrzucker; *svārī*- Nep. ein dünner in Ghee ausgebackener Kuchen und *apuṅgo*- Nep. kleiner Kuchen zum Opfern.

⁵³ Siehe Anderson 1971: 105-111.



Abb. 47: Kṛṣṇajanmāṣṭamī am Bālagopāla-Tempel auf dem Darbār-Platz in Patan. An diesem Tag kommen zahlreiche Gläubige aus dem gesamten Kathmandu-Tal, um nach stundenlangem Warten Kṛṣṇa im Tempel zu verehren. Foto: 2005.

die umliegenden Gassen und Straßen lange Leinen zur Absperrung gezogen. An Kṛṣṇajanmāṣṭamī am 27. August 2005 war der Darbār-Platz mit Stellzäunen abgeriegelt, und nur durch zwei enge Ein- und Ausgänge wurden die Besucher gruppenweise eingelassen.⁵⁴ Die Menschen standen bis zum späten Abend in einer kilometerlang sich durch Patan ziehenden Schlange an, bis sie in den Tempel durften.

7.3.2. Wagenprozessionen

Am Cāṃgunārāyaṇa-Tempel

Auch an diesem Tempel treffen bereits am Vorabend von Kṛṣṇajanmāṣṭamī Einwohner aus Changu und den umliegenden Dörfern ein, um die Nacht zu durchwachen. Nach der abendlichen *ārātī* im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel werden rings um diesen von den Tempeldienern Öllämpchen angezündet. Nach Mitternacht führt der Rājopādhyāya-

⁵⁴ An diesem Tag war, aufgrund der politischen Situation, die gesamte Umgebung von der bewaffneten Polizei umstellt. Jeder, der den Darbār-Platz betreten wollte, mußte sich einer Sicherheitskontrolle unterziehen.

Priester in seinem Haus gegenüber dem Haupteingang des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels eine *pūjā* für eine dort beherbergte Kṛṣṇa-Statue durch. Am Morgen von Kṛṣṇajanmāṣṭamī reichen die Besucher den sich im Innenhof versammelten Brahmanen Gaben. Nach der *nityapūjā* im Cāṃgunārāyaṇa-Tempel bringt der Rājopādhyāya-Priester die Kṛṣṇa-Statue aus dem Haus und setzt sie in einen kleinen, festlich geschmückten Prozessionswagen (Skt. *ratha*). Der Prozessionszug umrundet einmal den Innenhof, voran zwei Musiker mit Flöte und *naykim* (eine kleinen Trommel), danach der von den Tempeldienern gezogene Prozessionswagen, der Rājopādhyāya-Priester und die im Innenhof versammelten Besucher. Dabei verehren die Gläubigen die Gottheit, indem sie ungebrochenen Reis (Skt. *akṣatā*), Zinnoberpulver (Nep. *abhīr*) und Blumen auf den Wagen werfen. Nach der Umrundung des Innenhofes verteilt der Priester *prasāda*. Danach ist die Prozession beendet.⁵⁵

Am Būdhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa

Auch hier verbringen die versammelten Menschen die Nacht, indem sie zu Ehren von Kṛṣṇa devotionale Lieder singen und kleine Öllämpchen entzünden. Am Vormittag von Kṛṣṇajanmāṣṭamī werden aus dem Gebäude, in dem der für das Būdhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa-Heiligtum zuständige *mahant* lebt, Statuen von Kṛṣṇa und Rādhā geholt und auf einen kleinen, geschmückten Prozessionswagen gesetzt. Die Prozession umrundet in einer Rechtsumwandelung das Gelände des Heiligtums und begibt sich dann ungefähr zweihundert Meter den Śivapurī-Berg hinauf. Danach kehrt die Prozession zurück und an die versammelten Menschen wird *prasāda* verteilt.⁵⁶

An dieser Prozession nehmen Einwohner aus Budhanilkantha, aus den umliegenden Orten sowie aus Kathmandu teil, nur wenig mehr Frauen als Männer. Beim Verlassen des Tempelgeländes begibt sich die Prozession weder zu einem weiteren Tempel noch wird der Ort Budhanilkantha umwandelt. Ziel und Grund des Ausfluges konnte ich nicht klären, denn die an der Prozession beteiligten *pūjāris* und der *mahant* des Būdhānīlakaṅṭha Jalaśayananārāyaṇa-Heiligtums sind erst seit ungefähr zwei Jahren dort beschäftigt und konnten über die Prozession keine Auskünfte geben. Befragungen der Anwohner erbrachten ebenfalls keine Klärung. Die heutige Bebauung des Ortes läßt

⁵⁵ Da ich diese Prozession nicht selbst beobachten konnte, beziehe ich mich auf die Angaben in Khanāl V.S. 2040: 118-119.

⁵⁶ Beobachtet am 07.09.2004.

kaum noch Rückschlüsse über die Lage von Häusern und Wegen vor dem Bauboom der letzten Jahrzehnte zu. Ich vermute, daß die Prozession früher zu dem heute nicht mehr identifizierbaren Narasiṃhatīrtha führte, welches sich oberhalb von Budhanilakantha am Zusammenfluß zweier Flüsse, die heute zu einem Wasserreservoir aufgestaut sind, befunden haben soll.⁵⁷

In Bhaktapur

In Bhaktapur findet an Kṛṣṇajanmāṣṭamī am Tilamādhavanārāyaṇa-Tempel im Stadtteil Taumāḍhī eine Kṛṣṇa-Wagenprozession statt.⁵⁸ Um Mitternacht stellt der Rājopādhyāya-Priester in einem als *bhajanghar* genutzten Gebäude gegenüber dem Tempel eine kleine Kṛṣṇa-Statue auf und führt eine *pūjā* für Kṛṣṇa durch. Zu diesem Anlaß versammeln sich die Bewohner der umliegenden Viertel im Innenhof, wo viele von ihnen auch die Nacht wachend verbringen. An Kṛṣṇajanmāṣṭamī wird eine Prozessionsstraße (Nev. *khat*) geschmückt, auf welche die zuvor im *bhajanghar* verehrte Kṛṣṇa-Statue gesetzt wird. Begleitet von den Musikern des *bhajanghar* und den versammelten Menschen, zieht die Prozession entlang der Prozessionsstraße durch Bhaktapur. Diese Kṛṣṇa-Prozession wurde erst vor ungefähr fünfundzwanzig Jahren eingeführt. Bis vor zehn Jahren gab es in Bhaktapur an Kṛṣṇajanmāṣṭamī eine weitere Prozession, die vom Vaṃśagopāla-Tempel im Stadtteil Tekhāco ausgerichtet wurde und ebenfalls entlang der Prozessionsstraße führte. Sie wurde jedoch aufgrund von finanziellen Schwierigkeiten eingestellt.

7.3.3. Resümee

Es ist nicht bekannt, seit wann Kṛṣṇajanmāṣṭamī in Nepal begangen wird. In der *GopV* wird dieses Fest nicht erwähnt, was vermuten läßt, daß es zur Zeit der Niederschrift dieser Chronik im 14. Jahrhundert entweder nicht populär genug war, um in der Chronik erwähnt zu werden, oder gar nicht begangen wurde.⁵⁹ Kṛṣṇajanmāṣṭamī ist erstmals in der Gründungsinschrift des Bālagopāla-Tempels auf dem Darbār-Platz in Patan von 1636 n. Chr. erwähnt. Der Inschrift zufolge sollen an diesem Tag rings um den Tempel

⁵⁷ Zum Narasiṃhatīrtha siehe auch unten Kapitel 3.2.4., S. 121.

⁵⁸ Diese Prozession konnte von mir nicht beobachtet werden. Die Angaben stützen sich auf Informationen von Kedar Rāja Rājopādhyāya aus dem Stadtteil Lāskū Dhokā, 29.08.2005.

⁵⁹ Zur Datierung der Niederschrift der *Gopālarājavaṃśāvalī* siehe Dh. Vajrācārya und K. Malla 1985: ii.

Butterschmalzlämpchen angezündet werden.⁶⁰ Manuskripte über die an diesem Tag durchzuführenden Gelübde und *pūjās* sind ab dem 17. Jahrhundert überliefert, wie ein *Kṛṣṇajanmāṣṭamīvratavidhi* (eine Anleitung für das Gelübde an *Kṛṣṇajanmāṣṭamī*) von 1636 n. Chr. und ein *Janmāṣṭamīpūjāvidhi* (Anleitung für die *Kṛṣṇajanmāṣṭamīpūjā*) von 1750 n. Chr.⁶¹ Interessant ist, daß das erstgenannte Manuskript, welches das älteste von mir in diesem Zusammenhang gefundene Manuskript ist, aus genau dem Jahr stammt, in welchen Siddhinarasiṃhamalla den Bālagopāla-Tempel eingeweiht hat. Aus den darauf folgenden Jahren sind zunehmend mehr Manuskripte bezüglich *Kṛṣṇajanmāṣṭamī* erhalten, was für die kontinuierliche Verbreitung des Festes spricht. Die Errichtung von zahlreichen *Kṛṣṇa*-Tempeln in der späten Malla-Zeit und die Erwähnung dieses Festes in verschiedenen Gründungsinschriften dieser Tempel, z.B. in der Inschrift von Pratāpamalla am Vaṃśagopāla-Tempel auf dem Darbār-Platz in Kathmandu von 1649 n. Chr., legen nahe,⁶² daß *Kṛṣṇajanmāṣṭamī* zumindest von den Mitgliedern der königlichen Familien gefeiert wurde. Inwiefern die Bevölkerung zu jener Zeit dieses Fest beging, ist nicht bekannt. Ich vermute jedoch, daß mit dem Aufblühen der *Kṛṣṇa*-Verehrung ab der späten Malla-Zeit und der damit – besonders in Patan - verbundenen Errichtung von privaten *Kṛṣṇa*-Tempeln *Kṛṣṇajanmāṣṭamī* auch mehr und mehr von der Bevölkerung begangen wurde.

⁶⁰ Dh. Vajracārya V.S. 2056: #39 (S. 78).

⁶¹ Verfilmt vom NGMPP unter den Nummern E 923/12 und A 445/25.

⁶² G. Vajracārya V.S. 2033: #16 (S. 202-204).

7.4. Kṛṣṇapūjā

Einen Tag nach Kṛṣṇajanmāṣṭamī, am neunten Tag des abnehmenden Mondes im Monat Bhādra (August/September), findet in Patan die Kṛṣṇapūjā statt. Im Verlauf dieser Prozession werden zweihundertfünf Kṛṣṇa-Statuen aufgesucht und verehrt. Die Einführung der Kṛṣṇapūjā ist eng mit dem religiösen und sozialen Wirken ihres Gründers verbunden, weshalb ich auf dessen Biographie etwas näher eingehen werde.

7.4.1. Historischer Hintergrund

Die Kṛṣṇapūjā ist eine relativ junge Prozession, die 1928 n. Chr. Tulsīmān Śreṣṭha aus Patan ins Leben gerufen hat.⁶³ Tulsīmān Śreṣṭha war religiös sehr engagiert und arbeitete als Regierungsbediensteter unter den Rāṇās. Beruflich hielt er sich mehrfach in Indien auf, wo er auch mit den Ideen von Mahatma Gandhi in Berührung kam, die ihn sehr beeindruckt haben sollen. Während eines seiner langen Aufenthalte in Indien glaubte seine Familie, er sei dort verstorben und führte für den Todgeglaubten die Ahnenrituale (Skt. *śrāddha*) durch. Genau zu diesem Zeitpunkt kehrte er nach Patan zurück, betrat jedoch aufgrund der für ihn durchgeführten Ahnenrituale das Haus seiner Familie nicht. Für seine Familie hatte er nun, aufgrund der durchgeführten Ahnenrituale, den Status eines Verstorbenen. Er begab sich zum nahegelegenen Śaṅkhamūlagḥāṭ und eröffnete, inspiriert von Mahatma Gandhi, in der Nähe eine Baumwollspinnerei und -weberei, in der er überwiegend Leute aus ärmlichen Verhältnissen beschäftigte. Nach seiner Rückkehr aus Indien führte er nicht nur die Kṛṣṇapūjā ein, sondern gründete auch eine *bhajan*-Gruppe, die täglich für die verschiedensten religiösen Anlässe auf den Straßen von Patan unterwegs war. Wegen seiner Ambitionen, die teilweise auch politischen Zielen gedient haben sollen, mußte er fünf Monate im Gefängnis verbringen. Unter der Rāṇā-Herrschaft war, besonders von Ende des 19. Jahrhunderts bis 1951 n. Chr., auch für religiöse Gruppen die Versammlungsfreiheit eingeschränkt bzw. außer Kraft gesetzt.⁶⁴ Das galt besonders für die sich von Indien nach Nepal ausbreitenden neohinduistischen Reformbewegungen wie den Ārya Samāj (gegründet 1875), der in Nepal ab 1905 n. Chr.

⁶³ Die Informationen über den historischen Hintergrund teilten mir Rāj Govinda Jośi von Nāgabāhā mit, der an der Organisation der Kṛṣṇapūjā 2005 n. Chr. mitwirkte.

⁶⁴ Siehe D.R. Regmi 1950: 221-231.

unterdrückt und schließlich verboten wurde, ebenso wie für die von Mahatma Gandhi begründete Reformbewegung.⁶⁵

Von 1928-1934 n. Chr. fand die Kṛṣṇapūjā immer in der Nacht von Kṛṣṇajanmāṣṭamī statt und begann am Bālagopāla-Tempel auf dem Darbār-Platz. 1934 n. Chr., nachdem das Kathmandu-Tal von einem Erdbeben verwüstet worden war, wurde die Kṛṣṇapūjā ausgesetzt und im darauffolgenden Jahr einen Tag nach Kṛṣṇajanmāṣṭamī begangen.

7.4.2. Organisation

Seit dem Tod von Tulsīmān Śreṣṭha beteiligen sich an der Ausrichtung der Kṛṣṇapūjā acht Lokalitäten in Patan, die sich in der Organisation der Prozession jährlich abwechseln (siehe Karte 6). 1991 n. Chr. wurde das Lalitpur Śrī Kṛṣṇapūjā Samiti (Komitee der Kṛṣṇapūjā von Patan) gegründet, welches die Prozession finanziell unterstützt. In den acht Lokalitäten, die an der Ausrichtung der Kṛṣṇapūjā beteiligt sind, wurden inzwischen eigene Komitees gegründet, die Spenden unter den Anwohnern sammeln und Sponsoren ansprechen. 2005 n. Chr. wurde die Kṛṣṇapūjā vom Nāgabāhā ausgerichtet und von „Mayos“ (Hersteller für Fertiggerichte) sowie der lokalen Zeitung „Ār. Bi. News Paper Traders“ gesponsort. Mit der Vorbereitung und Durchführung waren circa einhundertfünfzig Jungen und Männer aus der Umgebung des Nāgabāhās beschäftigt. Am Tag der Kṛṣṇapūjā, dem 28. August 2005, sperrten sie für die Prozession die Straßen mit Leinen ab und sorgten mit Getränken und medizinischem Service für einen reibungslosen Ablauf. Ausgangsort ist immer die Lokalität, die im jeweiligen Jahr für die Organisation zuständig ist.

Im Verlauf der Kṛṣṇapūjā werden auf einer unregelmäßig durch Patan führenden Route Kṛṣṇa-Statuen aufgesucht, die sich in privaten Häusern oder in Privattempeln befinden. Seit der Einführung der Kṛṣṇapūjā ist diese Route beibehalten worden, es werden immer dieselben Häuser aufgesucht. Wenn ein neuer Haushalt in die Liste der aufgesuchten Orte aufgenommen werden möchte, so muß zum einen das Haus auf der Route liegen und zum anderen muß der Hausherr die Kṛṣṇapūjā einmal organisieren und die dafür benötigten

⁶⁵ Siehe Rose and Fisher 1970: 93-94.

finanziellen Mittel bereitstellen. Bisher wurde von dieser Möglichkeit kein Gebrauch gemacht.



Karte 6: Im Verlauf der Kṛṣṇapūjā in Patan werden 205 Kṛṣṇa-Statuen und –Tempel aufgesucht und verehrt, dies dauert ungefähr fünfzehn Stunden. Die Durchführung wird im Wechsel von den Anwohnern folgender Lokalitäten organisiert: 1. Nāgabāhā; 2. Kvabāhā; 3. Maṅgaḥ; 4. Sundhārā; 5. Taṅgal; 6. Gābāhā; 7. Pulcok und 8. Piṃbāhā.

7.4.3. Ablauf

Die Teilnehmer an der Kṛṣṇapūjā treffen sich am Morgen des entsprechenden Tages am Ausgangsort, überwiegend Kinder mit ihren Müttern aus der Umgebung. Als die Prozession eingeführt wurde, sollen nur Erwachsene daran teilgenommen haben, die Teilnehmerzahl war jedoch gering. Heutzutage nehmen die Erwachsenen vorzugsweise an der am gleichen Tag in Patan stattfindende Bhīmajātrā teil. Deshalb wird nun

erwogen, das Datum der Kṛṣṇapūjā erneut zu ändern, um sie an einem anderen Tag als die Bhīmajātrā stattfinden zu lassen. Davon versprechen sich die Organisatoren eine höhere Beteiligung von Erwachsenen.

Die Prozession setzt sich in Bewegung, sobald die Musiker eingetroffen sind und den Zug anführen.⁶⁶ Die zweihundertfünf Kṛṣṇa-Statuen werden eine nach der anderen aufgesucht. Die Bewohner der entsprechenden Häuser stellen diese Statuen in den Durchgängen ihrer Häuser, in Hinterhöfen, kleinen Privattempeln oder in buddhistischen Klöstern, wie dem Kvabāhā, aus. Die Statuen werden festlich mit frischen Blumen, Schmuck und Baldachinen geschmückt, davor brennen Räucherwerk und Öllämpchen. Die Teilnehmer der Prozession gehen in einer langen Reihe an den Statuen vorbei und verehren diese mit ungebrochenen Reis (Skt./Nep. *akṣatā*), Blumen, Früchten und Pfauenfedern. Die Gaben werden von den Bewohnern der Häuser in großen Körben gesammelt und an die Familie verteilt. Am Straßenrand entlang der Route stehen Kinder mit Körben, in die sie kleine Kṛṣṇa-Statuen oder Bilder und Poster von Kṛṣṇa gelegt haben, um ebenfalls von der Prozession mit Gaben bedacht zu werden. Im Verlauf der Prozession wird auch der Nārāyaṇa-Tempel am Śaṅkhamūlaghāṭ aufgesucht, wo sich die Teilnehmer kurz ausruhen. Der Besuch des Śaṅkhamūlaghāṭ ist eine Huldigung an Tulsīmān Śreṣṭha, dessen Fabrik sich dort befand. Die Route führt auch durch die Innenhöfe des Königspalastes, wofür an diesem Tag der seit Jahren unzugängliche Sundaricok mit dem darin befindlichen reich verzierten Tuṣahiṭī (eine Brunnenanlage) geöffnet wird. Die aufgesuchten Statuen sind entweder vom Typ des Veṅugopāla (der flötenspielende Kṛṣṇa) oder Bālagopāla (Kṛṣṇa als Kleinkind in Krabbelpose). In einigen der aufgesuchten Häuser haben die Bewohner einen ganzen Raum festlich hergerichtet und mehrere Kṛṣṇa- und Viṣṇu-Statuen sowie Poster und Bilder dieser Götter aufgestellt. Lichterketten ersetzen die Öllämpchen und aus Kassettenrecordern spielt Musik. Entlang der Route reihen sich immer mehr Teilnehmer, überwiegend Frauen, in die Prozession ein. Einige der acht an der Organisation beteiligten Lokalitäten schicken Gruppen von Frauen, die in einheitlichen Saris ihren jeweiligen Stadtteil repräsentieren.

⁶⁶ Die Prozession wird seit einigen Jahren von einer mit westlichen Instrumenten ausgerüsteten Kapelle angeführt, die ansonsten auf Hochzeiten engagiert wird und während der Kṛṣṇapūjā die nun auch im Kathmandu-Tal sehr beliebte typische Hochzeitsmusik und populäre Stücke aus Bollywoodfilmen spielt. Im Laufe der Prozession gliedern sich auch noch traditionelle Newar-Musikgruppen in den Zug ein.



Abb. 48: Kṛṣṇapūjā in Patan: In einer Prozession werden 205 Kṛṣṇa-Statuen und –Tempel in Patan aufgesucht und verehrt. Die Statuen werden festlich geschmückt und in oder vor den Häusern aufgestellt. Foto: 2005.



Abb. 49: Kṛṣṇapūjā in Patan: Eine Bālagopāla-Statue im Kvabāhā. In diesem buddhistischen Kloster werden einige Kṛṣṇa-Statuen aufbewahrt, die dem Kloster gestiftet wurden. Es soll vereinzelt auch in anderen buddhistischen Klöstern in Patan Kṛṣṇa-Statuen geben. Foto: 2005.

In den letzten Jahren steigt die Teilnehmerzahl dieser Prozession kontinuierlich an, was vor allem auf die bessere Publizität, gekoppelt mit der Unterstützung bekannter Sponsoren, und auf die Beteiligung junger Leute an den Vorbereitungen und an der Durchführung zurückzuführen ist. Viele Haushalte an der Route beteiligen sich an der Kṛṣṇapūjā, indem sie ihre Kṛṣṇa-Statuen auf flache Körbe setzen und vor ihren Häusern auf die Prozession warten. Es besteht für sie keine Notwendigkeit, offiziell in der Liste der von der Prozession aufgesuchten Haushalte aufgeführt zu sein.

7.4.4. Resümee

Die Kṛṣṇapūjā nimmt, trotz ihres relativ jungen Alters, unter den religiösen Festen in Patan einen festen Platz ein. Die Teilnehmer an dieser Prozession stammen aus allen Bevölkerungsschichten. Wie Karte 6 veranschaulicht, sind die im Verlauf der Kṛṣṇapūjā aufgesuchten Kṛṣṇa-Statuen über das gesamte Stadtgebiet verteilt; ihre Besitzer gehören den verschiedensten Kasten an. In diesem Zusammenhang möchte ich noch einmal betonen, daß der Gründer dieser Prozession ein begeisterter Anhänger von Mahatma Gandhi war. Gandhi setzte sich, obwohl er das Kastensystem keineswegs verwarf, für die Gleichberechtigung der verschiedenen Schichten in der Gesellschaft ein. Das Aufsuchen von Häusern von Niedrigkastigen und Unberühmbaren (obwohl dabei von den Teilnehmern der Kṛṣṇapūjā die betreffenden Häuser nicht betreten werden, da die Kṛṣṇa-Statuen davor aufgestellt werden) ist auch im heutigen Nepal keine Selbstverständlichkeit.

Es verwundert, daß im Verlauf der Kṛṣṇapūjā keine Kṛṣṇa-Tempel im öffentlichen Stadtraum von Patan aufgesucht werden. Eine mögliche Erklärung dafür ist, daß Tulsīmān Śreṣṭha, der nach seiner Rückkehr aus Indien den Status eines Verstorbenen innehatte, der Zugang zu Tempeln verwehrt war.⁶⁷

Ich vermute, daß die Kṛṣṇapūjā in der Art ihrer Durchführung die Mateyātrā oder Mareyāḥ zum Vorbild hat, ein Lichterfest, welches in Patan als buddhistisches Gegenstück zur Gāijātrā, der Kuh-Prozession, zum Gedächtnis der im vergangenen Jahr Verstorbenen durchgeführt wird. Dabei gehen die Teilnehmer – meist Frauen – auf einer

⁶⁷ Die Angaben zur Person von Tulsīmān Śreṣṭha sind sehr widersprüchlich, die von mir interviewten Mitglieder aus verschiedenen mit der Organisation der Kṛṣṇapūjā verantwortlichen Komitees konnten keine schlüssige Antwort geben, warum im Verlauf der Prozession keine öffentlichen Kṛṣṇa-Tempel aufgesucht werden.

festgelegten Route, die nicht der Prozessionsstraße folgt, mit Gaben von einem buddhistischen Heiligtum zu nächsten. Es heißt, daß an diesem Tag alle buddhistischen Heiligtümer Patans aufgesucht werden.

7.5. Haribodhinīekādaśī

Der elfte Tag der hellen und dunklen Mondhälfte wird *ekādaśī* genannt, ein Mondjahr hat insgesamt vierundzwanzig *ekādaśī*-Tage. Von diesen wird Haribodhinīekādaśī als besonders glücksverheißend angesehen, das Befolgen des *ekādaśīvrata* an diesem Tag gilt als sehr verdienstvoll. Haribodhinīekādaśī, auch Prabodhinīekādaśī genannt (von Skt. *prabodha* – ‚Erwachen‘), ist der elfte Tag der hellen Mondhälfte im Monat Kārttika (Oktober/November). An diesem Tag wird Viṣṇus Erwachen aus seinem viermonatigen kosmischen Schlaf begangen, zu welchem er sich am elften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Āṣāḍha niedergelegt hat.

7.5.1. Gelübde an den *ekādaśī*-Tagen

In verschiedenen Purāṇas wird erwähnt, daß an den vierundzwanzig *ekādaśī*-Tagen ein besonderes Gelübde (Skt. *ekādaśīvrata*) zu Ehren von Viṣṇu abgelegt werden soll, welches mit bestimmten Speisegebote einhergeht.⁶⁸

Im *Nāradapurāṇa* werden genaue Angaben zu den Speisegebote an *ekādaśī*-Tagen gegeben: So sollen Munis (Skt. ‚Seher‘, ‚Asket‘) nur Wurzeln, Früchte, Milch und Wasser zu sich nehmen.⁶⁹ In diesem Purāṇa wird ebenfalls eine Beschreibung des *ekādaśīvrata* gegeben.⁷⁰ Nach ihr soll der Mann, der dieses Gelübde ablegt, am zehnten Montag frühmorgens die Zähne putzen und ein Bad nehmen. Danach soll er Viṣṇu mit *pañcāmṛta* (eine Mischung aus Milch, Joghurt, Butterschmalz, Honig und Milch) baden und ihn verehren. Am elften Montag soll er ein Bad nehmen, danach Viṣṇu mit *pañcāmṛta* baden und ihn mit Sandelholzpaste und Blumen verehren. Er soll den Tag über keine Nahrung zu sich nehmen, seine Gedanken auf Viṣṇu lenken, vor einer Viṣṇu-Statue sitzend Lieder zu Ehren von Viṣṇu singen sowie Erzählungen von Viṣṇu aus den Purāṇas anhören. Auch am zwölften Montag soll er frühmorgens baden und anschließend eine Viṣṇu-Statue in Milch baden und sie verehren. Danach soll er Brahmanen speisen und ihnen Gaben schenken.

⁶⁸ z.B. *Padmapurāṇa* (*ādikaṇḍa*) 31.157 und 31.160-162; *Padmapurāṇa* (*brahmakaṇḍa*) 15.2-4; *Garuḍapurāṇa* 1.127.12 und *Varāhapurāṇa* 39.32.

⁶⁹ *Nāradapurāṇa* (*uttarārdha*) 24.7-8.

⁷⁰ *Nāradapurāṇa* (*pūrvārdha*) 23.12-25. Vgl. auch *Brahmavaivartapurāṇa* 4.26.1-93.

7.5.2. Haribodhiṅkēkādaśī im Kathmandu-Tal

Im Kathmandu-Tal wird dieser Tag von vielen Hindus begangen, indem sie den Tag über fasten und Viṣṇu-Tempel aufsuchen. Dabei werden besonders die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer des Kathmandu-Tals (Cāṃgu-, Viśaṅkhu-, Śikhara- und Icaṃgunārāyaṇa) in einer Pilgerfahrt in einer Rechtsumwandlung besucht.

Nach der Padmagiri-Chronik soll König Vikramāditya (Vikramajit) aus Ujjain/Indien, der in nepalesischen Legenden oft mit dem Licchavi-König Mānadeva I. (circa 464-505 n. Chr.) gleichgesetzt wird, täglich die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer in einem Rundgang aufgesucht haben.⁷¹ In einem Traum sollen ihn die vier Nārāyaṇas dieser Heiligtümer angewiesen haben, sich nicht täglich diesen Strapazen auszusetzen, sondern stattdessen Statuen von ihnen in der Nähe seines Palastes aufzustellen.

Mit dem Besuch der Vier-Nārāyaṇas umschreitet der König in einer Rechtsumwandlung (Skt. *pradakṣiṇā*) den sakralen Raum, der von den Gottheiten dieser Heiligtümer geschützt wird. Möglicherweise diene dieser Gang der Bewahrung und Stärkung des Reiches sowie der Bestätigung und Legitimation des Herrschers. Dem könnte als Modell der *cakravartin* (Skt. ‚Raddreher‘) zugrunde liegen, ein altindischer Herrschertitel, der seinen Inhaber als Teilinkarnation von Viṣṇu auswies.⁷²

Bis zur Abdankung des letzten nepalesischen Königs 2008 n. Chr. besuchten Mitglieder der königlichen Familie an Haribodhiṅkēkādaśī die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer im Kathmandu-Tal.⁷³ An diesem Tag wurden aus dem Nārāyaṇahiṭī-Palast, dem Königspalast der Śāha-Könige in Kathmandu, an die Vier-Nārāyaṇa-Tempel Materialien für die *nityapūjā* gesendet.⁷⁴

In der Nacht zu Haribodhiṅkēkādaśī beginnen viele Hindus im Kathmandu-Tal ein Fastengelübde, bei dem viele auch auf das Trinken von Wasser verzichten. Sehr früh am Morgen von Haribodhiṅkēkādaśī begeben sich Ströme von Pilgern zu den Vier-Nārāyaṇa-

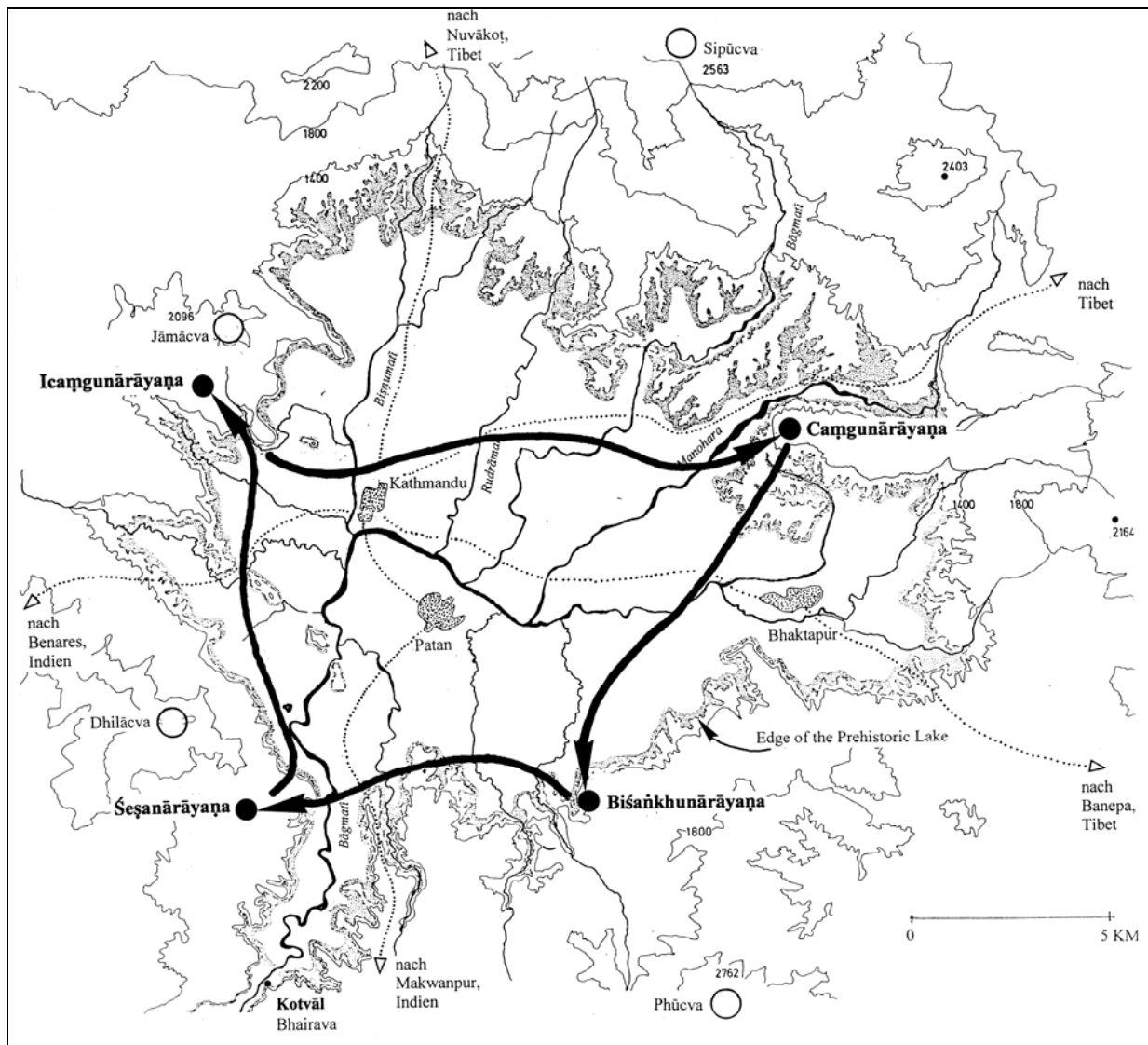
⁷¹ Hasrat 1970: 27-28.

⁷² z.B. im *Brahmāṇḍapurāṇa* 1.29.78. Siehe auch Lienhard 1991: 356; Scharfe 1987: 300-308 und Gonda 1966: 123-128.

⁷³ Meines Wissens besuchte der nepalesische König an Haribodhiṅkēkādaśī am 22.11.2004 die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer im Kathmandu-Tal nicht persönlich, jedoch Mitglieder seiner Familie.

⁷⁴ Dhunḡānā V.S. 2053: 51.

Heiligtümern des Kathmandu-Tals, wobei zuerst das nächstgelegene Heiligtum dieser Gruppe aufgesucht wird und dann in einer Rechtsumwandlung die anderen drei. Vor dem Ausbau des öffentlichen Nahverkehrs wurden diese Tempel zu Fuß aufgesucht; dabei wurde eine Strecke von ungefähr achtzig Kilometern zurückgelegt.⁷⁵ Heutzutage scheinen sich nur noch wenige Pilger der Strapaze eines Fußmarsches zu unterziehen.



Karte 7: Pilgerfahrt zu den Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern zu Haribodhinīkādaśī im Kathmandu-Tal. Die Karte zeigt den ungefähren Verlauf der Route, die von den Pilgern zu Fuß gegangen wird. Heute werden meist öffentliche Verkehrsmittel genutzt.

⁷⁵ Ich habe an dieser Pilgerfahrt am 22.11.2004 teilgenommen und dazu die öffentlichen Verkehrsmittel genutzt. Aufgrund der überfüllten und langsamen Busse sowie dem große Andrang an den Tempeln benötigte ich dafür 19 Stunden.

An den vier Heiligtümern warten die Pilger geduldig stundenlang in langen Schlangen, um den Rājopādhyāya-Priestern Gaben (rein vegetarisch; überwiegend Früchte, Blumen, ungebrochenem Reis, Zinnoberpulver) für die Verehrung des jeweiligen Nārāyaṇa zu geben und *prasāda* entgegenzunehmen. Viele haben aufgrund des Gedränges jedoch keine Gelegenheit, bis an die Tempel zu gelangen und werfen ihre Gaben aus einigen Metern Entfernung in Richtung des Heiligtums, speziell am Viśaṅkhunārāyaṇa, welcher sich in einer kleinen Höhle befindet und nur schwer zugänglich ist.

Diejenigen, welche die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer des Kathmandu-Tals an diesem Tag nicht aufsuchen können, haben die Möglichkeit, eine Pilgerfahrt im kleinen Maßstab durchzuführen. In verschiedenen Städten im Kathmandu-Tal befindet sich eine Gruppe von vier Nārāyaṇa-Tempel, die die Tempel Cāṃgu-, Viśaṅkhu-, Śikhara- und Icaṃgunārāyaṇa als komprimiertes Abbild repräsentieren. In Kathmandu zählen folgende Tempel zu dieser Gruppe: Bāṅgemudhā- im Norden, Aṭako- im Osten, Hiumata- im Süden und Nhūgalanārāyaṇa im Westen; in Patan: der Nārāyaṇa- im Kumbheśvara-Komplex im Nordosten, Svathanārāyaṇa- im Osten, der Hariśaṅkara- in Saugaḥ im Süden und der Nārāyaṇa-Tempel im Agniṃaṭha im Westen. In Bhaktapur gehören zu der Vier-Nārāyaṇa-Gruppe der Tilamādhavanārāyaṇa- im Stadtteil Taumādhī, der Nārāyaṇa- in Golmādhī, der Vakupatinārāyaṇa- in Taulācheṃ und der Nārāyaṇa-Tempel auf dem Nāsumanā-Platz in Maṃgalācheṃ.

7.5.3. Resümee

Die Quellen geben keine Hinweise darauf, ab wann und wie Haribodhiṇīekādaśī im Kathmandu-Tal begangen wurde. Wie oben erwähnt, soll einst König Vikramāditya oder Mānadeva I. die Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer des Kathmandu-Tals täglich aufgesucht haben. Ein Hinweis darauf, ob auch spätere Herrscher eine Pilgerfahrt unternahmen, läßt sich in den Quellen nicht finden, ebensowenig eine Verbindung dieser Unternehmung mit Haribodhiṇīekādaśī. Bei der Auflistung von Festen in der Anantaliṅgeśvara-Inschrift von König Narendradeva (643-679 n. Chr.)⁷⁶ könnte sich ein Eintrag auf Haribodhiṇīekādaśī beziehen. Nach dieser Inschrift sollen am zwölften Tag der hellen Mondhälfte im Monat

⁷⁶ Dh. Vajracārya V.S. 2030: #129 (S. 485-487) und D.R. Regmi 1983 I: #122 (S. 121-122).

Kārttika, dem Jahrestag der Errichtung des Lokapālāsvāmin-Tempels, Gaben an die Brahmanen verteilt, Wasser versprengt und die Einwohner dieses *draṅga* (Stadt oder Bezirk, in dem während der Licchavi-Zeit Steuern erhoben wurden) mit Speisen beköstigt werden.⁷⁷

Gegenwärtig nehmen schätzungsweise mehrere zehntausend Menschen aus allen Teilen des Kathmandu-Tals an dieser Pilgerfahrt teil. Es liegen keine Angaben darüber vor, wie hoch die Beteiligung vor dem Ausbau des öffentlichen Verkehrsnetzes war. Trotz intensiver Bemühungen habe ich auch unter den älteren Leuten niemanden ausfindig machen können, der diese Pilgerfahrt einmal zu Fuß unternommen hätte. Gleichwohl wurde mir immer wieder versichert, daß, zumindest bis vor wenigen Jahrzehnten, zu Fuß zu den Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern des Kathmandu-Tals gepilgert wurde. Ich bezweifle stark, daß dies unter großer Beteiligung der Bevölkerung erfolgte, und nehme an, daß stattdessen die lokalen Viṣṇu-Tempel verstärkt besucht wurden. Mit dieser Annahme würde sich auch das Vorhandensein der Gruppen von Nārāyaṇa-Tempeln in vielen Orten des Kathmandu-Tales erklären, die als Substitut für die Tempel Cāṃgu-, Viśāṅku-, Śikhara- und Icaṃgunārāyaṇa gelten.

An der Pilgerfahrt zu Haribodhiṅīekādaśī nehmen Hindus, sowohl Newars als auch Parbatiyās, aus allen Bevölkerungsschichten teil. Viele Pilger sind in kleinen Gruppen unterwegs, meist nahe Verwandte. Das Fastengelübde wird an diesem Tag von vielen Hindus befolgt, eine große Zahl von Pilgern verzichtet trotz der Anstrengungen und der großen Hitze auch auf Wasser. An den *ekādaśī*-Tagen werden im Kathmandu-Tal von vielen Hindus Fastengelübde befolgt, d.h. wenn überhaupt gegessen wird, dann nur verschiedene vegetarische Speisen.⁷⁸ Der Anteil der Frauen unter den Pilgern überwiegt leicht. Das verwundert nicht, werden religiöse Gelübde doch besonders von Frauen an verschiedenen Tagen im Jahr erfüllt. Die Gelübde zielen sowohl auf das eigene Wohl und Heil ab, als auch auf das der Familie. Besonders aus letztgenanntem Grund werden Frauen von der Familie eher darin bestärkt als gehindert, religiöse Gelübde zu erfüllen. Die Einhaltung der strikten Speisevorschriften, die mit vielen Gelübden verbunden sind,

⁷⁷ Die Angaben in den verschiedenen Purāṇas in Hinblick auf den Montag, an dem Viṣṇu in seinen viermonatigen Schlaf fällt und den Montag, an dem er aus diesem wieder erwacht, schwanken zwischen dem jeweiligen zehnten und elften Montag. Für eine ausführliche Diskussion in diesem Zusammenhang siehe Kane 1994 VI: 110-118.

⁷⁸ Im Kathmandu-Tal werden an diesen Tagen keine Tiere geschlachtet und geopfert und auch die Fleischer haben offiziell geschlossen.

und die Durchführung der jeweiligen Rituale steigert auch das Ansehen und den sozialen Status derjenigen Person, die sich dem Gelübde unterzieht. Darauf führe ich die hohe Beteiligung an der Pilgerfahrt an Haribodhiṅīkādaśī zurück, die heutzutage ohne größere Anstrengungen durchgeführt werden kann.

7.6. Die Tänze im Monat Kārttika

Jedes Jahr im Monat Kārttika (Oktober/November) finden in mehreren aufeinanderfolgenden Nächten in Patan Maskentänze statt. Austragungsort dieser Tänze im Monat Kārttika (Nep. *kārttika nāc*, Nev. *kātī pyākham*) ist eine Plattform neben dem Bālagopāla-Tempel in Maṅgalbazār/Patan. Die Aufführungen sind sehr populär – jede Nacht drängen sich tausende Menschen rings um die Plattform.

7.6.1. Historischer Hintergrund

Die Tänze im Monat Kārttika sollen 1633 n. Chr. von König Siddhinarasiṃhamalla eingeführt worden sein.⁷⁹ Die Wright-Chronik berichtet, daß die Nachfolger Siddhinarasiṃhamallas die Tänze zeitlich verlängerten: durch Śrīnivāsamalla von ursprünglich fünfzehn auf zwanzig Tage und durch Yoganarendramalla auf einen Monat.⁸⁰ Auch das Programm und die Dauer der Tänze sollen im Laufe der Zeit Veränderungen erfahren haben. Zwischen 1950-1977 n. Chr. fanden die Tänze, aufgrund fehlender finanzieller Unterstützung, nur noch an zwei Tagen statt.⁸¹

Es heißt, daß Patan an einem unglücksverheißenden Tag gegründet worden sei und die Bewohner deshalb lethargisch wurden. Um dem entgegenzuwirken, soll Siddhinarasiṃhamalla Rat bei verschiedenen Astrologen gesucht haben. Er erhielt zur Antwort, daß dieser Mißstand nur durch ein Menschenopfer beendet werden kann. Der König suchte nach einem anderen Ausweg und fragte seinen Guru Viśvanātha Upādhyāya um Rat. Der sagte ihm, er solle, anstatt eines Menschenopfers ein Tanzdrama aufführen lassen, bei dem ein Dämon getötet wird. Dies würde das Ungemach von Patan fernhalten.⁸²

⁷⁹ Hasrat 1970: 69; Regmi 1966 II: 279; Amātya 2005: 72 und Vegati 2000: 85.

⁸⁰ Wright 1958: 149-150.

⁸¹ Mündliche Information von Keśava Kṛṣṇa Śreṣṭha, Vorsitzender des Kārttika nāc prabandha samiti, 28. April 2005, Patan.

⁸² *Ibid.*

7.6.2. Ablauf

Die Tänze im Monat Kārttika werden an den Tagen vor und nach Haribodhinīekadaśī, den Erwachen Viṣṇus nach seinem viermonatigen Schlaf, aufgeführt. Dabei findet die Aufführung der *Jalaśayanalīlā* am fünften Spieltag entweder am Tag von Haribodhinīekadaśī, d.h. am elften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Kārttika oder am darauf folgenden Tag statt. Hier besteht ein direkter Zusammenhang zwischen dem Erwachen Viṣṇus und der Aufführung der *Jalaśayanalīlā*, während der das Erwachen Viṣṇus aus seinem kosmischen Schlaf in Szene gesetzt wird. In jeder der derzeit acht Nächte wird ein anderes Programm aufgeführt. Die folgende Übersicht zeigt das Programm von 2004 n. Chr.:

Tab. 3: Das Programm der Tänze im Monat Kārttika 2004 n. Chr.⁸³

Tag	Episode	Erläuterung
1.-2. Tag	<i>Bāṭha pyākhaṃ</i>	Śiva, Brahmā und Viṣṇu kommen auf die Erde, um die Menschen zu studieren. Ihre Erlebnisse dabei werden aufgeführt.
3. Tag	<i>Devīnāc</i> oder <i>Devīlīlā</i>	Tanz der Gottheiten Bhairava, Mahālakṣmī und Kumārī
4. Tag	<i>Uṣāharaṇa</i>	Aufführung der Geschichte über die Entführung Uṣās durch Kṛṣṇas Enkel Aniruddha und des daraufhin stattfindenden Kampfes zwischen Kṛṣṇa und Mahādeva
5. Tag	<i>Jalaśayanalīlā</i>	Viṣṇu schläft auf der Weltenschlange Ananta. Aus seinem Nabel bringt er eine Lotusblüte hervor, auf welcher der Gott Brahmā sitzt Die Dämonen Madhu und Kaiṭabha entkommen aus Viṣṇus Ohr und werden von diesem getötet
6. Tag	<i>Varāhanāc</i>	Varāhas Sieg über den Dämon Hiranyākṣa
7. Tag	<i>Narasimhanāc</i>	Narasimhas Sieg über den Dämon Hiranyakaśipu
8. Tag	<i>Dahilīlā</i>	Episode, in der Bālakṛṣṇa beim Versuch, Joghurt zu stehlen, Tonkrüge zerbricht

⁸³ Lienhard 1995: 32-33 beschreibt einen anderen Ablauf. Änderungen scheinen demnach jederzeit möglich. So erwähnt Lienhard für den 1. Tag die *Kṛṣṇalīlā*; den 2. Tag die Geschichte vom armen Brahmanen Sudāman, der nach Dvārikā reist, um seinen Freund Kṛṣṇa zu besuchen; den 3.u.4. Tag *Bāṭha*; den 5. Tag *Devīlīlā*; den 6. Tag *Samudramathana* (das Quirlen des Milchozeans); den 7. Tag *Varāhanāc*; den 8. Tag *Narasimha nāc*; den 9. Tag das Stehlen der Kleider der Gopīs durch Kṛṣṇa und für den 10. Tag *Dahilīlā*.

Bei *Bāṭha pyākhaṃ* handelt es sich um eine humoristische Tanzaufführung. Die Gottheiten Brahmā, Viṣṇu und Śiva kommen auf die Erde, um die Menschen zu studieren und zu unterweisen. Es heißt auch, daß die drei Tänzer nicht Gottheiten, sondern drei Brüder darstellen. In der Malla-Zeit sollen die Könige von Patan als Tänzer die Rolle des jüngsten und klügsten der Brüder verkörpert haben. Der älteste Bruder soll den König von Kathmandu und der mittlere den von Bhaktapur repräsentiert haben. Die Aufführungen an den ersten beiden Tagen sind beim Publikum wegen ihrer humoristischen Einlagen und politischen Anspielungen sehr beliebt und werden rein zur Unterhaltung aufgeführt. Während die *Bāṭha pyākhaṃ*-Aufführungen eher volkstümlichen Charakter haben, sind die Inhalte der anderen Tänze rein religiöser Natur und basieren auf dem *Harivaṃśa*.

Die Höhepunkte sind die Maskentänze von Narasiṃha und Varāha am sechsten und siebenten Tag, die seit Einführung der Tänze immer deren Bestandteil gewesen sein sollen. In diesen beiden Tänzen werden die Dämonen Hiraṇyākṣa und Hiraṇyakaśipu von Varāha bzw. von Narasiṃha rituell getötet. Sobald Varāha den Dämon Hiraṇyākṣa und Narasiṃha den Dämon Hiraṇyakaśipu auf der Bühne während der Tötungsszene berührt, werden die Darsteller, welche die beiden Dämonen verkörpern, bewußtlos. Es scheint für einen Moment, daß die beiden Maskentänzer gestorben wären. Am Ende der Aufführung werden den beiden Tänzern die Masken abgenommen. Danach werden sie von den Priestern des Taleju-Tempels im benachbarten ehemaligen Königspalast durch das Besprenkeln mit heiligem Wasser (Nep./Skt. *jala*, Nev. *nīlaḥ*) aus dem nahegelegenen Maṅgalhiṭī-Wasserspeier und dem *jīvadāna mantra*, einem lebengebenden Mantra, wieder „ins Leben“ zurückgerufen. Dieser Mantra soll von Guru Viśvanātha Upādhyāya stammen, der zur Einführung der Tänze im Monat Kārttika Priester im Taleju-Tempel in Patan war. Die beiden Tänzer sterben zusammen mit ihren Masken. Nach ihrer „Wiederbelebung“ sind sie nicht länger mit göttlicher Kraft (Skt. *śakti*) behaftet, die sie während der Tanzaufführung innehatten, sondern haben wieder den Status von Menschen.

Zur selben Zeit, in der die Tötungsszene stattfindet, wird an beiden Abenden im Taleju-Tempel ein Ziegenbock geopfert und eine *pūjā* durchgeführt. Van den Hoek beschreibt genau diesen Vorgang für den *Bhadrakālī pyākhaṃ* in Kathmandu.⁸⁴ Der

⁸⁴ Van den Hoeck 1994: 396-397.

Träger der Pacalī Bhairava-Maske wird bewußtlos, d.h. die von ihm verkörperte Gottheit stirbt. Die Maske wird abgenommen und der Tänzer wird mit heiligem Wasser und einem lebengebenden Mantra „wiederbelebt“. In der darauf folgenden *pūjā* und Opferung eines Ziegenbocks wird die Kraft aus der Maske entlassen. Es konnte nicht geklärt werden, ob Opferung und *pūjā* im Taleju-Tempel in Patan ebenfalls dazu dienen, die in beiden Dämonenmasken konzentrierte Kraft zu entlassen.

7.6.3. Organisation und Akteure

Für die Organisation und Finanzierung dieser Tänze wurde V.S. 2001 (1944/45 n. Chr.) ein Komitee gegründet, das sich 1979 n. Chr. unter dem Namen Kārttika nāc prabandha samiti (Komitee zum Management der Tänze im Monat Kārttika) registrieren ließ. Dieses Komitee erhält zur Ausrichtung der Tänze vom Department of Archeology, der Stadtverwaltung von Patan und der Handelskammer finanzielle Unterstützung.

Wie auch bei anderen Maskentänzen im Kathmandu-Tal werden alle Rollen – auch die weiblichen – von männlichen Tänzern verkörpert. In der Regel geht die Aufgabe, in diesen Tänzen eine bestimmte Rolle zu übernehmen, vom Vater auf einen seiner Söhne über. Dazu schreibt Kropf:⁸⁵

Knowledge within most of the *ganpyākhaḥ* troupes is divided among the specialists involved and not disclosed to others of the troupe or even to outsiders. Consequently, neophytes among the dancers or musicians are initiated and taught exclusively by their respective *guru*. The *gurus* are recruited from the senior members according to age or experience within the dance troupe.

Ritualtänze erfordern ein jahrelanges Training. Vor jeder Aufführung werden mehrere Monate lang die Schritt- und Bewegungsfolgen trainiert. Die Sänger wiederholen die zu den einzelnen Tanzszenen gehörenden Mythen und Geschichten.⁸⁶ Der Darsteller von Varāha ist ein Śreṣṭha aus dem Pātravaṃśa-Clan, welcher im Quartier Kothu taḥ jhyāl nahe Maṅgalbazār ansässig ist. 2004 n. Chr. war dies Kṛṣṇa Śreṣṭha, der Vorsitzende des Kārttika nāc prabandha samiti. Der Gott Kṛṣṇa wird ebenfalls von einem Śreṣṭha verkörpert. Narasiṃha wird vom jeweiligen turnusmäßigen Priester des Bālagopāla-

⁸⁵ Kropf 2003: 60.

⁸⁶ Vgl. Michaels 2007: 152.

Tempels verkörpert. Die Priester dieses Tempels sind Rājopādhyāyas aus dem Waṅlā-Clan, einer der sechs Rājopādhyāya-Clans von Patan. Sie sind die Nachfahren von Siddhinarasiṃhamallas Guru Viśvanātha Upādhyāya, der den König zur Aufführung dieser Maskentänze riet. Der Narasiṃha-Tänzer trägt jene Maske, die während der ebenfalls in Patan stattfindenden Narasiṃha-Prozession verwendet wird. Die Dämonen werden von Citrakāras (Malerkaste) verkörpert.

Jede Nacht während der Tänze spielt die „Śrī Karuṇāmaya namaṃ ca dāphā bhajan“, eine Musikergruppe aus Patan. Die Lieder, die sie zu diesen Aufführungen spielen, sollen von König Siddhinarasiṃhamalla persönlich komponiert worden sein.⁸⁷ 2004 n. Chr. zählte diese Gruppe fünfzehn Personen aus folgenden Kasten: Tāmraakāra (Kupferschmiede), Śilpakāra (Zimmerleute), Silakāra (Steinmetze) und Rājkarṇikāra (Süßigkeitenhersteller). Diese Gruppe spielt auch bei der Rückkehr des Gottes Rāto Matsyandranātha von Bungamati nach Patan.

7.6.4. Resümee

Wie schon im Fall der Narasiṃha-Prozession,⁸⁸ wird auch für die Einführung der Tänze im Monat Kārttika das unglücksverheißende Gründerdatum der Stadt Patan als Grund genannt. Beide Performanzen sollen von Siddhinarasiṃhamalla auf Anraten seines Gurus Viśvanātha Upādhyāya eingeführt worden sein. Auch die Maskentänze haben an ihren beiden Haupttagen, den Varāha- und den Narasiṃha-Tanz, das Thema der Wiederherstellung der göttlichen Ordnung, welche durch die Tötung der Dämonen Hiraṇyākṣa und Hiraṇyakaśipu erfolgt. Auf Patan bezogen bedeutet das, daß die Störung der Ordnung und ihre Auswirkung auf die Einwohner, hervorgerufen durch das Gründerdatum, rituell beseitigt wird.

Die Maskentänze im Kathmandu-Tal werden überwiegend aus dem Bedürfnis nach göttlichem Schutz, der Wiederherstellung eines stabilen Zustands und der Mehrung des allgemeinen Wohlergehens aufgeführt. Daneben spielt jedoch auch der Unterhaltungswert einer solchen Performanz eine große Rolle, wie die hohen

⁸⁷ Lienhard 1995: 34.

⁸⁸ Siehe oben Kapitel 7.2.

Zuschauerzahlen zeigen.⁸⁹ Höchstwahrscheinlich sind für die Einführung der Maskentänze durch Siddhinarasiṃhamalla auch herrschaftslegitimierende Aspekte ausschlaggebend gewesen. Der Austragungsort liegt direkt vor dem ehemaligen Königspalast, der von ihm umgebaut und vergrößert wurde. Es war der geeignete Ort, seine Macht zu demonstrieren, besonders über die 1597 n. Chr. von seinem Großvater Śivasimṃhamalla bei der Einnahme von Patan entmachteten sieben regierenden Adelsfamilien mit Purandrasimṃha als König an der Spitze. Sicherlich dienten die Tänze auch der Verbreitung von Siddhinarasiṃhas Ruhm in den Königreichen Kathmandu und Bhaktapur. Königliche Patronage von rituellen Tänzen im Kathmandu-Tal war nach Vegati obligatorisch:⁹⁰

One striking feature emerges when one compares the oral and written accounts of such ritual dances: it is that they have always been under royal control. In Nepal only the king could decide to introduce a new dance-drama or a new festival.

Es ist nicht überliefert, inwieweit die Bevölkerung von Patan unter Siddhinarasiṃhamalla und seinen Nachfolgern an diesen Tänzen als Zuschauer teilnahm. Es ist jedoch davon auszugehen, daß der Hofstaat und auch Mitglieder einflußreicher Familien zu den Aufführungen geladen wurden. Heutzutage sind die Tänze außerordentlich beliebt, was sich darin zeigt, daß sich in diesen acht Nächten tausende Menschen, überwiegend Einwohner Patans, auf dem Maṅgalbazār rings um die Plattform und auf den Stufen der umliegenden Tempel drängen, und die Tänze in den öffentlichen Medien Beachtung finden.

⁸⁹ Siehe auch Michaels 2007: 147 und Kropf 2003: 58.

⁹⁰ Vegati 2000: 58.

7.7. Das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde

In Sankhu, einer kleinen Stadt im Nordosten des Kathmandu-Tals, wird jedes Jahr das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde begangen. Sankhu ist unter folgenden Namen bekannt: Sakva, Sankhu bzw. Sāṃkhu und Saṃkharāpur. Den ersten Namen verwenden die Nevārī-Sprecher, während die Nepālī-Sprecher diese Stadt Sankhu nennen. Der Name Saṃkharāpur wird nur selten verwendet und soll auf den legendären Gründer dieser Stadt, König Śaṃkharadeva oder Śaṃkharadeva, zurückgehen.⁹¹

Bei dem im Monat Māgha (Januar/Februar), vom Vollmondtag Milāpunhi im Monat Pauṣa bis zum Vollmondtag Sipunhi des Monats Māgha, einen Monat lang durchgeführten Mādhavanārāyaṇa-Gelübde (Skt. Mādhavanārāyaṇavrata) handelt es sich um ein religiöses Gelübde (Nev. *dhalamdanegu* - ‚das Durchführen eines religiösen Gelübdes‘) im Namen der Gottheit Mādhavanārāyaṇa. Zur gleichen Zeit wird das Svasthānī-Gelübde begangen. Für beide Gelübde kommen im Monat Māgha Menschen aus dem Kathmandu-Tal zum Ufer der Śālinadī nach Sankhu. Wie ich noch erläutern werde, wurden in Sankhu Elemente aus dem Svasthānī- in das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde integriert. Da die Elemente aus dem Svasthānī-Gelübde dabei nur eine untergeordnete Rolle spielen, werde ich für das am Śālinadī-Fluß durchgeführte Gelübde im folgenden den Namen Mādhavanārāyaṇa-Gelübde verwenden.

In diesem Unterkapitel werde ich einen detaillierten Ablauf des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes geben: von den Vorbereitungen, dem täglichen Programm und von den zu verschiedenen Zielen im Kathmandu-Tal führenden Prozessionen. Dazu fließen Informationen aus Beobachtungen und Befragungen ein, die ich an mehreren Tagen im Januar und Februar 2005 n. Chr. in Sankhu gesammelt habe. Die Teilnehmer des Gelübdes (Nev. *dhalamdampim*, Nep. *vratālu*) werden im Folgenden stets als Männer und Frauen bezeichnet werden, da nicht alle Aktivitäten während des Gelübdes von beiden Geschlechtern durchgeführt werden.

Bei B.G. Shrestha (2002), *The Ritual Composition of Sankhu*, 269-305, wird das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde sehr ausführlich behandelt. L. Iltis (1985), *The Svasthānī*

⁹¹ B.G. Shrestha 2002: 40.

Vrata. Newar Women and Ritual in Nepal, unterscheidet nicht zwischen dem Svasthānīvrata und dem Mādhavanārāyaṇa-Gelübde in Sankhu. Sie schreibt die im Monat Māgha in Sankhu stattfindenden religiösen Aktivitäten dem Svasthānī-Gelübde zu. M.M. Anderson (1971), *The Festivals of Nepal*, 223-233, unterscheidet ebenfalls nicht zwischen diesen beiden Gelübden.

7.7.1. Historischer Hintergrund und Beschreibung des Geländes am Śālinadī-Fluß

Über die Einführung des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes in Sankhu existieren keine Dokumente, abgesehen von zwei Manuskripten einer „Mādhavanārāyaṇa Pratiṣṭha Pūjā“, über die B.G. Shrestha berichtet und in denen vermerkt ist, daß eine Śrī Gaṅgā Rāṇī ein Māghavrata eingeführt habe.⁹² Er vermutet, daß es sich bei ihr um Königin Gaṅgā handeln könnte, die, zumindest zeitweise, zusammen mit ihren Söhnen Trailokyamalla und Tribhuvanamalla von 1561-1613 n. Chr. in Bhaktapur regierte und ab 1560 n. Chr. mit Tribhuvanamalla auch in Sankhu regiert haben soll.⁹³ Diese beiden Manuskripte sind von 1920 sowie 1955 n. Chr. und sollen Kopien älterer Manuskripte sein. Ausgehend von der Vermutung, daß Königin Gaṅgā das Māghavrata eingeführt hat und es sich dabei um das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde handelt, würde das bedeuten, daß es dieses Gelübde seit ungefähr vierhundertfünfzig Jahren gibt.

Das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde wird am Ufer des Flusses Śālinadī, ungefähr 1 km östlich von Sankhu, durchgeführt. Auf der westlichen Seite des Flusses führen Treppen von einer kleinen Anhöhe zum Ufer hinab, an dem Steinskulpturen verschiedener Götter stehen: Badrinārāyaṇa, Satyanārāyaṇa, Hanumān, Rāma und Sītā, ein Śivaliṅga sowie ein Gaṇeśa. Am gegenüberliegenden Flussufer wird in einem großen Stein Vāsukināga verehrt und einige hundert Meter weiter südlich Candravatī. Unterhalb der Treppen ist der Fluss künstlich aufgestaut und das auf diese Weise entstandene Becken wird von den Gläubigen für das rituelle Baden (Skt. *snāna*) benutzt. Auf der Anhöhe liegt ein offener Innenhof, der von drei Gebäuden und einer Mauer umgrenzt ist. Die Gebäude werden von den Frauen für die Dauer des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes tagsüber als Unterkunft

⁹² B.G. Shrestha 2002: 269.

⁹³ B.G. Shrestha lag die Kopie einer Chronik mit dem Titel *Maniśailamahāvadāna* vor, in dem erwähnt ist, daß Königin Gaṅgā mit Trailokyamalla und Tribhuvanamalla ab 1560 n. Chr. auch in Sankhu regierte. Siehe B.G. Shrestha 2002: 54.

genutzt. Auf dem Innenhof befinden sich fünfzehn kleine Feuerplätze, an denen sich die Frauen wärmen, besonders in den kalten Morgen- und Abendstunden. Im Monat Māgha wird die Statue von Mādhavanārāyaṇa in einem offenen Schrein an der östlichen Umfassungsmauer des Innenhofs aufgestellt. Im nordöstlichen Teil des Innenhofs stehen ein Schrein für die Aṣṭamātrkās und eine Sarasvatī-Statue. Nördlich des Innenhofs befindet sich ein Gebäude, das den am Mādhavanārāyaṇa-Gelübde teilnehmenden Männern als Unterkunft dient und „Dhalampu“ genannt wird.

7.7.2. Teilnahmebestimmungen und –gründe

Am Mādhavanārāyaṇa-Gelübde nehmen überwiegend hochkastige Newars aus Sankhu teil. Den niedrigen Kasten ist die Teilnahme nicht gestattet. Parbatiyās (Brahmanen und Chetris) sind als Teilnehmer nicht erwünscht, nehmen aber seit einigen Jahren vereinzelt teil und sitzen während der Mādhavanārāyaṇapūjā abseits, ebenso die wenigen teilnehmenden Tāmāṅgs. Die Teilnahmebeschränkungen wurden in den letzten Jahren gelockert. Noch bis vor wenigen Jahren galt die Bestimmung, daß nur Newars, an welchen die Initiationsriten (bei den Frauen *ihī*, d.h. das Initiationsritual für Mädchen, bei dem sie mit einer Bel-Frucht verheiratet werden⁹⁴ und bei Männern die *kaytāpūjā*, die Weihe, mit der der Einzelne in die Gemeinschaft aufgenommen wird) vollzogen waren, das Mādhavanārāyaṇavrata unternehmen dürfen.

Die Teilnahmebeschränkungen ergeben sich aus den Reinheitsgeboten. Die Teilnehmer leben während des Gelübdes in räumlich beengten Verhältnissen, die Gefahr von ritueller Verunreinigung ist daher sehr groß. Jeglicher Kontakt mit unreinen Substanzen, aber auch Kontakte zu Außenstehenden und Angehörigen der niedrigeren Kasten müssen zur Aufrechterhaltung des rituell reinen Zustands unbedingt vermieden werden. Aus diesem Grund müssen sich die Parbatiyās und Tāmāṅgs auch abseits halten. Frauen, die während dieses Festes menstruieren, werden als unrein betrachtet und müssen für die Dauer von vier Tagen abseits der übrigen Teilnehmer sitzen und dürfen diese, um sie nicht rituell zu verunreinigen, auch nicht berühren. Eine Menstruierende darf das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde beginnen, findet die Menstruation jedoch gegen Ende dieses statt, wird es als unvollständig betrachtet und soll nach Möglichkeit wiederholt werden.

⁹⁴ Für die *ihī*-Zeremonie siehe Gutschow and Michaels 2008: 93-172.

Die Teilnehmer kommen überwiegend aus Sankhu, aber auch aus anderen Orten des Kathmandu-Tals, besonders aus dem nahen Bhaktapur, aus Kathmandu, Patan, Nala, Banepa, Panauti und Pharping. Häufig nehmen Gruppen von Frauen teil, die miteinander verwandt sind.

Während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes sollen die Teilnehmer ihre Gedanken auf Mādhavanārāyaṇa konzentrieren, besonders während der Mādhavanārāyaṇapūjā. Wenn das befolgt wird, soll Mādhavanārāyaṇa die persönlichen Wünsche der Teilnehmer erfüllen, welche vom Wunsch nach männlichen Nachkommen, dem Wunsch nach Wohlergehen für die Familie, nach Reichtum und einem besseren Leben bis hin zum Wunsch nach einem geeigneten Ehepartner reichen. Der Wunsch kann auf die eigene Person gerichtet sein; es ist aber auch möglich, das Gelübde im Namen einer anderen Person zu begehen und den erworbenen religiösen Verdienst auf diese zu übertragen. Die Männer nehmen mehrheitlich auf ausdrücklichen Wunsch ihrer Familien am Gelübde teil.⁹⁵

Es wird gesagt, daß diejenigen, die sich den Strapazen während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes aussetzen – im Januar und Februar ist es auch im Kathmandu-Tal kühl, und die Männer und Frauen baden im Fluß und begeben sich barfuß auf die verschiedenen Prozessionen – danach stärker und gesünder seien. Außerdem vermehre die Vollendung dieses Gelübdes sowohl den religiösen Verdienst des Teilnehmers als auch den der Familie.

7.7.3. Das Svasthānī-Gelübde

Ebenfalls im Monat Māgha wird das Svasthānī-Gelübde begangen. Einen Monat lang wird, überwiegend von den Newars und Parbatiyās, jeden Tag im Kreise der Familie kapitelweise aus der *Svasthānīvratakathā* vorgelesen und der Text verehrt. Sie fasten über die Dauer dieses Gelübdes und/oder gehen täglich zu einem nahegelegenen befestigten Ufer, um ein rituelles Bad zu nehmen. Jedes Jahr begeben sich Frauen nach Sankhu, um dort das Svasthānī-Gelübde durchzuführen. Der hinduistische Mythos um

⁹⁵ Einige Familienangehörige der - zumeist jungen - männlichen Teilnehmer haben mir berichtet, daß ihre Söhne auf Beschluß der Familie partizipieren und von sich selbst aus das Gelübde und die damit verbundenen körperlichen Anstrengungen nicht unternommen hätten.

Svsthānī soll ursprünglich aus Nepal stammen. Die *Svsthānīvratakathā* ist ein in Nepal weit verbreiteter Text, der sowohl auf Nevārī als auch auf Nepālī erhältlich ist. Der Mythos von Svsthānī handelt von einem jungen Brahmanen namens Navarāja, der, weil seine Mutter Gvamayju das einmonatige Svsthānī-Gelübde unternommen hatte, zum König von Lāvaṇyadeśa am Fluß Śālinadī gekrönt wurde. Heute wird Sankhu von vielen Nepalesen für eben dieses Lāvaṇyadeśa gehalten. Das scheint eine neuere Entwicklung zu sein, da ältere Einwohner von Sankhu ihre Stadt nicht mit Lāvaṇyadeśa assoziieren. Ebenso ist in Sankhu der Fluß Śālinadī als Nārāyaṇī, kurz: Nārī, bekannt. Ich konnte nicht in Erfahrung bringen, seit wann dieser Fluß Śālinadī genannt wird, es scheint aber erst in den letzten Jahrzehnten geschehen zu sein.

Das älteste Manuskript über den Svsthānī-Mythos stammt von 1573 n. Chr. und ist auf Sanskrit verfaßt.⁹⁶ Es enthält ausschließlich die Geschichte von Gvamayju und ihrem Sohn Navarāja. Die erste Nevārī-Version der *Svsthānīvratakathā* ist von 1603 n. Chr.⁹⁷ Nach diesem Text führte Śiva auf Wunsch seiner Frau Pārvatī das Svsthānī-Gelübde ein. Während des Gelübdes sollen ausschließlich Śiva und Pārvatī verehrt werden. Die modernen Versionen der *Svsthānīvratakathā* enthalten meist drei Teile: die Erschaffung des Universums, Mythen zu Śiva, Satyadevī sowie Pārvatī und den Mythos von Gvamayju und Navarāja sowie dessen Frau Candrāvātī. Außerdem wurden in die *Svsthānīvratakathā* Mythen von verschiedenen Göttern und Tempeln in Nepal aufgenommen.⁹⁸

Seit einigen Jahren gibt es Bestrebungen, Episoden aus dem Svsthānī-Mythos am Ufer der Śālinadī anzusiedeln und damit die Assoziation dieser Gegend mit Lāvaṇyadeśa zu verstärken: Im Jahre 1987 n. Chr. identifizierte ein Mitglied der Färberkaste aus Sankhu zwei große Steine auf seinem Feld am Ufer der Śālinadī, südöstlich des Geländes auf dem das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde durchgeführt wird, als Navarāja und dessen Frau Candrāvātī aus der *Svsthānīvratakathā*. Im Monat Māgha werden diese Steine mit Girlanden und Fähnchen geschmückt und von den zahlreichen Pilgern verehrt. Ein großer Stein in der Mitte des Flusses, der von den Einwohnern von Sankhu als Vāsukināga verehrt wird, wurde vor einigen Jahren als Śāṅkaranārāyaṇa bzw. Harihara

⁹⁶ National Archives (Reel no. 8 D 13/42).

⁹⁷ National Archives (Reel no. 34 A 344/5).

⁹⁸ Siehe auch Iltis 1985: 46-49.

(halb Śiva halb Viṣṇu) „erkannt“ und seitdem von den auswärtigen Besuchern als dieser verehrt.

In der breiten Öffentlichkeit soll Sankhu für die Durchführung dieses Gelübdes erst nach der Ausstrahlung eines Kinofilms bekannt geworden sein, der 1989 n. Chr. unter dem Titel „Tilaharī“ gezeigt wurde und von dem am Śālinadī-Fluß in Sankhu begangenen Svasthānī-Gelübde handelt. Ein weiterer Film kam unter dem Titel „Śrī Svasthānī“ in die Kinos.⁹⁹ Die Aufführung dieser Filme machte Sankhu im Zusammenhang mit dem Svasthānī-Gelübde bekannt; das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde wird in diesen Filmen nicht erwähnt.

7.7.4. Organisation

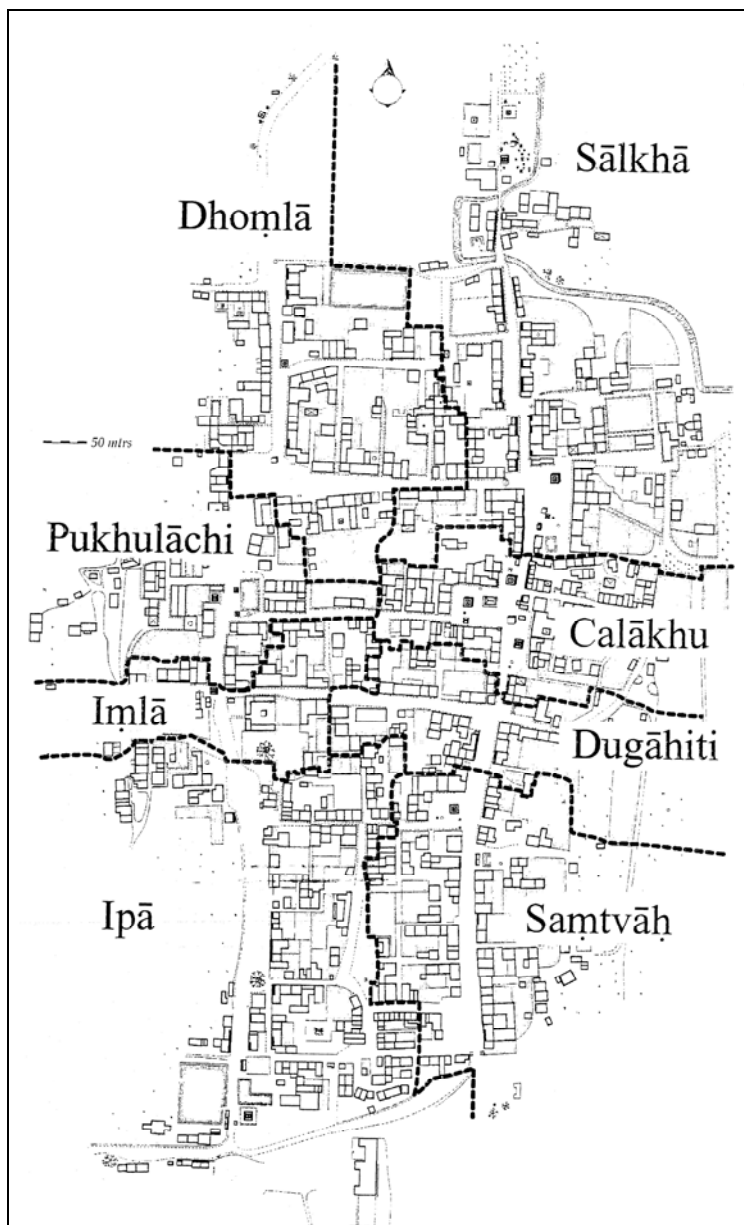
An der Vorbereitung und Durchführung des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes sind verschiedene Komitees, Organisationen und freiwillige Helfer beteiligt. Zu den logistischen Anforderungen während dieser vier Wochen, in denen sich Sankhu sozusagen in einem „Ausnahmезustand“ befindet, zählen das Bereitstellen von Übernachtungsmöglichkeiten und Verpflegung für die Teilnehmer am Gelübde, das Aufbauen von temporären Imbißständen, Veranstaltungszelten und sanitären Einrichtungen auf der Straße von Sankhu zum Ufer der Śālinadī sowie die Lenkung der Pilgerströme.

1991 n. Chr. wurde die Mādhavanārāyaṇa Guṭhī, die vorher der alleinige Organisator des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes war, vom Vajrayoginī VDC (Village Development Committee) übernommen. Dieser Schritt war notwendig geworden, weil die Mādhavanārāyaṇa Guṭhī vom Guṭhī Saṃsthāna nicht mehr ausreichend finanzielle Mittel für die Durchführung des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes zur Verfügung gestellt bekam und die Teilnehmerzahl rückläufig war. Die Übernahme durch das Vajrayoginī VDC wirkte sich dahingehend aus, daß die Teilnehmerzahl ab 1992 n. Chr. wieder anstieg. 2005 n. Chr. nahmen am Mādhavanārāyaṇa-Gelübde 18 Männer und 252 Frauen teil. Die gegenwärtig vom Guṭhī Saṃsthāna bewilligten Gelder werden hauptsächlich für

⁹⁹ Ohne Jahresangabe.

Feuerholz für das Dhalampu-Gebäude, für die Bezahlung der Priester und der Musiker der Sāvā-Gruppe sowie für eine Mahlzeit¹⁰⁰ an die Teilnehmer des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes am neunten Tag der hellen Mondhälfte im Monat Māgha verwendet.

Das Śrī Svasthānī Vrata Sevā Samiti wurde 1997 n. Chr. als Komitee registriert. Es sammelt Spenden für anfallende Reparaturen auf dem Gelände und ist genauso in die Organisation des Festes involviert wie das Śālinadī Sudhār Samiti, das mehr in organisatorische Aufgaben eingebunden ist.



Karte 8: Die acht Stadtteile von Sankhu.

Die Karte wurde aus B.G. Shrestha (2002): *The Ritual Composition of Sankhu*. Den Haag: CIP DATA KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, p. 62, Map 5 entnommen.

¹⁰⁰ Diese Mahlzeit besteht aus Spinat und Reispudding (Nev. *khīr*), der aus Reis, Milch, Zucker und Gewürzen zubereitet wird.

7.7.5. Priester, Helfer und Musiker

Für die Durchführung der während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes täglich stattfindenden Mādhavanārāyaṇapūjā wird vom Guṭhī Saṃsthāna ein Rājopādhyāya-Priester aus dem Quartier Balampu im Stadtteil Sālkhā/Sankhu bezahlt, 2005 n. Chr. war es Surendra Rājopādhyāya. Bis vor einigen Jahren wurde auch ein Bhaṭṭa-Priester beschäftigt, der jeden Tag im Monat Māgha in dem Innenhof, in dem die Frauen den Monat verbringen, kapitelweise aus der *Svasthānīvratakathā* rezitierte. Ein Newar-Astrologe (Nev. Jośi) legt am letzten Tag des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes die Zeit für den Aśvamedhayajña (Skt. ‚Pferdeopfer‘) fest.¹⁰¹

Einen Monat vor Beginn des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes wird unter den Śreṣṭhas von Sankhu ein Ehepaar als Kāji und Kājinī ausgewählt.¹⁰² Beide müssen selbst am Gelübde teilnehmen. Zu den Aufgaben des Kāji zählt, daß er während des rituellen Bades in der Śālinadī die Mādhavanārāyaṇa-Statue über seinen Kopf hält und so mit ihr untertaucht. Die Kājinī ist bei der Vorbereitung der Mādhavanārāyaṇapūjā für das Säubern des Schmuckes der Mādhavanārāyaṇa-Statue zuständig. Beide fungieren als Mittler zwischen dem Rājopādhyāya-Priester und den Teilnehmern und assistieren bei der Mādhavanārāyaṇapūjā.

Die Sāvā-Gruppe besteht heute aus sieben Mitgliedern,¹⁰³ die auch „Wächter des Gottes Mādhavanārāyaṇa“ genannt werden und Śreṣṭha-Familien aus sieben Clans in Sankhu angehören.¹⁰⁴ Zu den Aufgaben der Sāvā-Gruppe zählt das Singen während der täglichen Mādhavanārāyaṇapūjā, zu der jeden Tag ein anderes Lied aus dem *Gītāgovinda* zu Ehren Kṛṣṇas gesungen wird. Einen Monat vor Beginn des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes, am Vollmondtag im Monat Pauṣa, begibt sich die Gruppe in den Stadtteil Dhoṃlā, um am Schrein des Gottes Nāsadyaḥ, der Schutzgottheit der newarischen Musiker und Tänzer, einen Hahn zu opfern. Ab diesem Tag beginnen die Proben für die während der Mādhavanārāyaṇapūjā und früh morgens am Ufer der Śālinadī gesungenen Lieder. Als

¹⁰¹ Dabei handelt es sich nicht, wie der Name andeutet, um ein tatsächliches Pferdeopfer, sondern um ein Feuer- und Guṣopfer.

¹⁰² Nev. *kāji* – ‚Führer‘, ‚Leiter‘ und *kājinī* – ‚Führerin‘ oder ‚Leiterin‘.

¹⁰³ Früher gehörten der Sāvā-Gruppe bis zu elf Männer an.

¹⁰⁴ In Sankhu gibt es mehrere Clans von Śreṣṭhas. Nur die Mitglieder folgender Clans dürfen in die Sāvā-Gruppe aufgenommen werden: Dhvaṃ, Giri, Haṃthāṃ, Kipārām, Pāim, Pikhā und Syārbā.

Instrumente werden ein Paar Zimbeln (Nev. *tā*) und sechs Muschelhörner (Skt. *śaṅkha*) verwendet.

7.7.6. Reinheitsgebote

Einen Tag vor Beginn des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes versammeln sich alle Teilnehmer in Sankhu. An diesem Tag werden die Teilnehmer über die Verhaltensregeln belehrt, die sie während des Gelübdes befolgen müssen.

Zuerst bringen die Teilnehmer ihren Körper in einen rituell reinen Zustand, indem sie sich die Finger- und Fußnägel schneiden und ein rituelles Bad im Fluß nehmen. Die Männer scheren sich noch vor dem Bad das Kopfhaar bis auf einen Haarzipfel (Skt. *śikhā*). Danach begeben sich alle Teilnehmer zum Haus des Rājopādhyāya-Priesters nach Balāṃpu und fassen den förmlichen Beschluß (Skt. *saṃkalpa*), an diesem Gelübde teilzunehmen. Sie erhalten vom Priester heiliges Wasser (Skt. *jala*) und von diesem Zeitpunkt an ist es ihnen nicht mehr gestattet, mit Personen zu verkehren, die an diesem Gelübde nicht teilnehmen. Mit dem formalen Beschluß, am Gelübde teilzunehmen, treten die Teilnehmer aus dem Alltagsleben heraus. Für die folgenden vier Wochen sind sie jeglicher gesellschaftlichen und familiären Pflichten entbunden. Sie dürfen auch nicht an Geburts- oder Totenritualen ihrer Familien teilnehmen, sollten solche innerhalb des nächsten Monats anstehen. Der rituell reine Zustand wird äußerlich durch das Tragen bestimmter Kleidung (die Frauen rote Saris, die Männer – zumindest während der Prozessionen – Hüfttuch und Turban) angezeigt, sowie durch den Verzicht auf physischen Kontakt zu Außenstehenden und die Einhaltung eines strikten Fastengebotes.

Die Frauen müssen für die Dauer des Gelübdes innerhalb von Sankhu schlafen. Dazu werden jedes Jahr von den Einwohnern Übernachtungsmöglichkeiten zur Verfügung gestellt. Die aus Sankhu stammenden Teilnehmerinnen können zu Hause übernachten, jedoch getrennt von ihren Familienangehörigen. Die Männer übernachten in dem bereits genannten Dhalāṃpu-Gebäude nahe der Śālinadī. Während des Gelübdes sollen die Teilnehmer täglich fünfmal ein rituelles Bad im Fluss nehmen. Die Männer nehmen dreimal täglich ein Bad, bei dem sie vollständig im Fluß untertauchen, und zweimal nur angedeutete, symbolische Bäder, bei denen nur Gesicht, Hände und Arme mit Wasser

benutzt werden. Die Frauen nehmen nur frühmorgens ein Vollbad und, über den Tag verteilt, vier symbolische Bäder.

Die Teilnehmer nehmen täglich nur eine Mahlzeit zu sich. Während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes dürfen nur folgende vegetarische Nahrungsmittel verzehrt werden: gekochter Reis (Nep. *bhāt*, Nev. *jā*), geschlagener Reis (Nep. *ciurā*, Nev. *baji*), Spinat aus der Stadt Patan (Nep. *pāṭane pāluṅgoko sāg*), Erbsen (Nep. *kerāu*, Nev. *kaygu*), Yamswurzel (Nep. *tarul*, Nev. *phācāhi*), eine Wurzelknolle (Nep. *piṅḍālu*, Nev. *sakī*), roter Rettich (Nep. *rāto mūlā*, Nev. *laiṃ*), Ingwer (Nep. *aduvā*, Nev. *pālu*), Orangen (Nep. *suntalā*, Nev. *santalāḥsi*), Zuckerrohr (Nep. *ukhu*, Nev. *tu*), eine bestimmte Bananensorte (Nep./Nev. *mālapu kerā*), die Amalā-Frucht (Nep. *āmāli/amalā*), Milch (Nep. *dūdh*, Nev. *duru*), Zucker (Nep. *cinī*, Nev. *cini*), Molasse (Nep. *khudo*, Nev. *cāku*) und Butterschmalz (Nep. *ghiu*, Nev. *ghyah*).

7.7.7. Tagesablauf

Die Frauen werden jeden Tag morgens vom lauten Ton eines geblasenen Muschelhornes geweckt und begeben sich danach zum Fluss. Die Mādhavanārāyaṇa-Statue wird von einem der männlichen Teilnehmer aus dem Dhalampu-Gebäude gebracht. Danach wird die Statue vom Kāji zum Fluss getragen und rituell gebadet. Die Statue wird dreimal untergetaucht und die im Fluss stehenden Teilnehmer tauchen ebenfalls dreimal ins Wasser. Dazu spielt die Sāvā-Gruppe Zimbeln und Muschelhörner. Der Kāji bringt die Statue in einen dafür vorgesehenen Schrein im Innenhof. Sobald er die Statue abgestellt hat, drängeln sich die Männer die Treppen zum Schrein hinauf. Derjenige, der die Statue als erster berührt, darf die tägliche Prozession nach und durch Sankhu anführen und die Statue tragen. Die Frauen wärmen sich inzwischen an den Feuerplätzen im Innenhof. Die Teilnehmer prostrieren vor Mādhavanārāyaṇa, und die schon wartende Menschenmenge strömt danach in den Innenhof, um Mādhavanārāyaṇa zu verehren. Viele von ihnen haben vorher im Fluß ein rituelles Bad genommen. Am Eingang zum Innenhof, neben dem Gorakhnātha-Tempel, spielt währenddessen eine Kusle-Musikerguppe. Die Kusle zählen zu den Unberührbaren und dürfen den Innenhof mit der Mādhavanārāyaṇa-Statue nicht betreten.

Während die Menge mit der Verehrung von Mādhavanārāyaṇa beschäftigt ist, beginnen die Teilnehmer des Gelübdes einen auf Nevārī verfassten Text der *Svsthānīvratakathā* zu verehren. 2005 n. Chr. wurde dieser Text nicht rezitiert, da kein Bhaṭṭa-Priester dafür bezahlt wurde. Die Verehrung der *Svsthānīvratakathā* ist nach meiner Ansicht das einzige Element, das aus dem Svsthānī-Gelübde in das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde übernommen wurde. In der Zeit zwischen der Verehrung von Mādhavanārāyaṇa am Morgen und der Mādhavanārāyaṇapūjā am frühen Nachmittag halten sich die Frauen im Innenhof und in den angrenzenden Gebäuden auf, die Männer im Dhalāmpu-Gebäude. Die zum Ufer der Śālinadī strömenden Menschen haben während dieser Zeit Gelegenheit, Mādhavanārāyaṇa zu verehren. Einige von ihnen bringen den Frauen Hülsenfrüchte, Süßigkeiten, Kekse und oftmals auch Kleingeld mit.

Mādhavanārāyaṇapūjā

Die im Monat Māgha am Śālinadī-Fluß verehrte Mādhavanārāyaṇa-Statue ist ungefähr 30-35 cm hoch (inklusive Baldachin) und aus versilberter Bronze gefertigt. Während des Monats Māgha wird sie jeden Tag mit silbernen Schmuck geschmückt, so daß nur der Kopf zu sehen ist. Ursprünglich soll die Mādhavanārāyaṇa-Statue aus Pharping stammen, von wo sie für das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde ausgeliehen wurde. In Sankhu heißt es, daß diese Statue eines Tages nicht mehr nach Pharping zurückgebracht wurde und in Sankhu verblieb. Dagegen wird in Pharping erzählt, einige Personen aus Sankhu hätten die Statue einst direkt aus Pharping gestohlen. Daraufhin soll eine Übereinkunft getroffen worden sein, wonach die Statue jedes Jahr ein Mal nach Pharping zurückkehren müsse. Die Statue war aus Sandelholz gefertigt und zerfiel im Laufe der Jahre. Die derzeit verwendete Statue wurde laut der Inschrift auf dem Sockel 1876 n. Chr. von einem Einwohner aus Bāgatūmthi, im Stadtteil Calākhu/Sankhu gestiftet. Nach Iltis stellt diese Statue einen Hariśaṅkara dar. Sie führt den Namen Mādhavanārāyaṇa auf die Kombination von Mahādeva (Śīva) und Nārāyaṇa zurück.¹⁰⁵ Dem kann ich mich nicht anschließen. Bei der Statue handelt es sich um die Darstellung eines vierhändigen Viṣṇus, der die Attribute Keule, Diskus, Muschelhorn und Lotus trägt. Mādhavanārāyaṇa ist die im Monat Māgha verehrte Erscheinungsform Viṣṇus. Die Statue ist nur im Monat Māgha für die Öffentlichkeit zugänglich, während sie in den verbleibenden elf Monaten

¹⁰⁵ Iltis 1985: 696-700. Auch Anderson 1971: 228 hält die Statue für Mahādeva.

im Haus des Priesters, der für die Mādhavanārāyaṇapūjā verantwortlich ist, in Balampu im Stadtteil Sālkhā aufbewahrt wird.

Die Mādhavanārāyaṇapūjā stellt das Hauptritual während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes dar und dauert ungefähr zwei Stunden. Zur Vorbereitung wird der Innenhof gereinigt, mit Wasser besprengt und mit Stroh bedeckt. Die Kājinī reinigt den von der Mādhavanārāyaṇa-Statue abgenommenen Schmuck, welcher danach von einem Mitglied der Sāvā-Gruppe der Statue wieder umgelegt wird. Während die Frauen kleine Wasserkannen am Fluß füllen, gehen die Männer in den Innenhof und verehren die Mādhavanārāyaṇa-Statue.¹⁰⁶ Die vom Fluß zurückkehrenden Frauen nehmen die in einer Ecke des Innenhofs stehende Körbe mit den Materialien für die Mādhavanārāyaṇapūjā und setzen sich in langen Reihen frontal zur Mādhavanārāyaṇa-Statue. Danach gehen die Männer zum Fluß, um ebenfalls kleine Wasserkannen zu füllen und setzen sich anschließend rechts neben die Mādhavanārāyaṇa-Statue; vor ihnen auf dem Boden stehen kleine Behälter mit Materialien für die *pūjā*.

Der Rājopādhyāya-Priester und der Kāji, der während der *pūjā* die Rolle des Opferherrn (Skt. *yajamāna*) übernimmt, nehmen vor der Mādhavanārāyaṇa-Statue Platz. Die Kājinī sitzt hinter dem Kāji, die Mitglieder der Sāvā-Gruppe nehmen links vom Priester auf dem Boden Platz. Während der *pūjā* benutzt der Priester ein altes, handgeschriebenes Manuskript. Es folgt eine *pūjā* mit 16 Respekterweisungen (Skt. *ṣoḍaśopacārapūjā*). Zu jedem Schritt der *pūjā* werfen die Teilnehmer, auf Anweisung eines Helfers, einhundertacht verschiedene Gaben in Richtung der Mādhavanārāyaṇa-Statue, darunter Blumen, Reis und Puffreis. Dabei murmeln sie ununterbrochen „Mādha Mādha“. Die Sāvā-Gruppe spielt während der *pūjā* Zimbeln und Muschelhörner.

¹⁰⁶ An mehreren Tagen im Januar und Februar 2005 n. Chr. regnete es während der Mādhavanārāyaṇapūjā sehr stark und die Teilnehmer wurden völlig durchnässt. Obwohl sich einige stark erkälteten, brach keiner das Gelübde ab.



Abb. 50: Mādhavanārāyaṇa-Gelübde in Sankhu: Während die Mādhavanārāyaṇa-Statue für die anschließende *pūjā* von den Mitgliedern der Sāvā-Gruppe vorbereitet wird, nehmen die Teilnehmer am Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes im kalten Wasser des Śālinadī-Flusses ein rituelles Bad. Foto: 2005.



Abb. 51: Mādhavanārāyaṇa-Gelübde in Sankhu: Das Foto zeigt die im Monat Māgha am Ufer des Śālinadī-Flusses stattfindende Mādhavanārāyaṇapūjā. Im Vordergrund sitzen die Frauen, die an diesem Gelübde teilnehmen, rechts von ihnen die Männer. Foto: 2005.

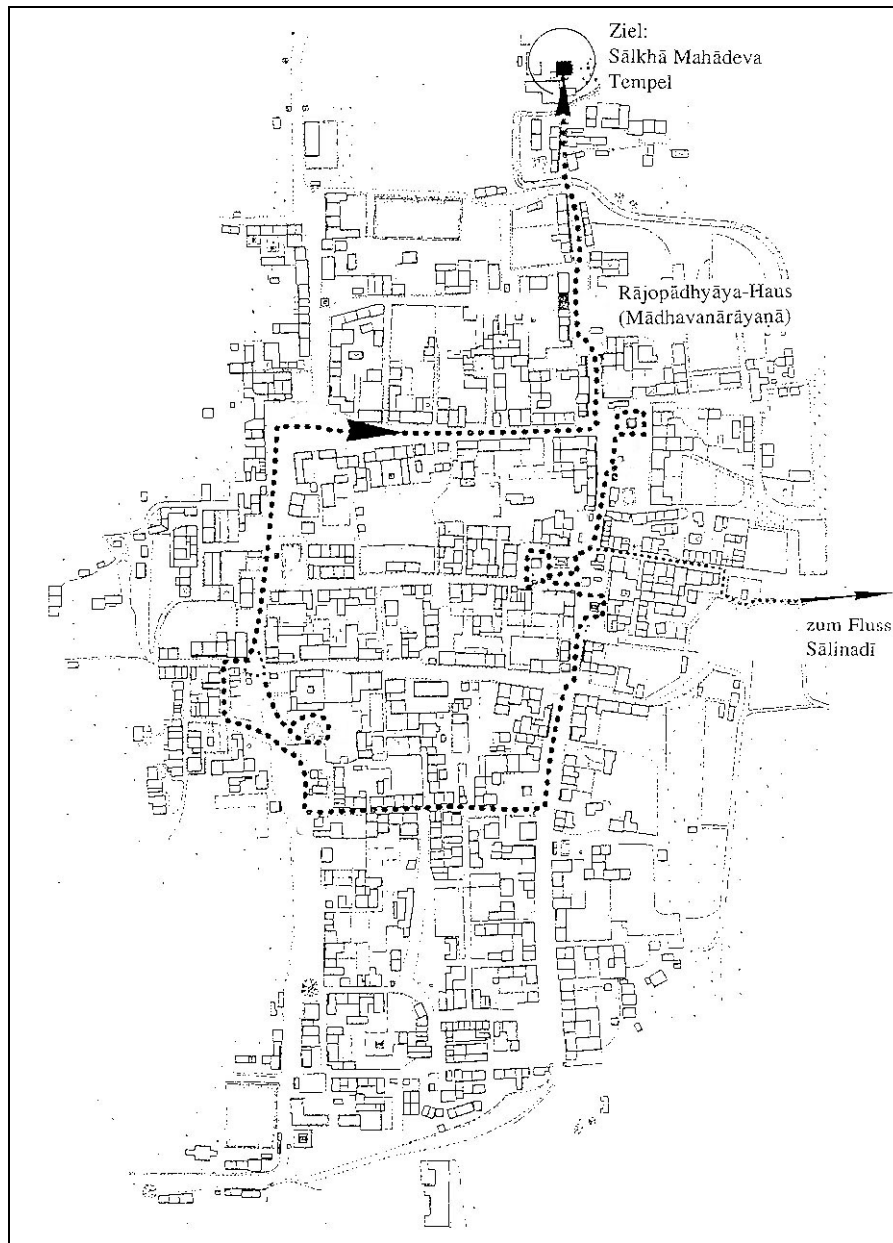
Gegen Ende der *pūjā* verteilen die Helfer *prasāda* unter den Teilnehmern und sammeln Kleingeld ein, während der Priester Blüten, Blätter und andere Gaben von der Mādhavanārāyaṇa-Statue entfernt. Im Anschluß daran gehen die Teilnehmer zur Mādhavanārāyaṇa-Statue und verehren sie. Die Mādhavanārāyaṇapūjā findet auch während der Prozessionen, die zu verschiedenen Orten des Kathmandu-Tals führen, statt. Da der Priester aus Sankhu diese Prozessionen nicht begleitet, wird die *pūjā* von Rājopādhyāya-Priestern vor Ort durchgeführt.

Während der Mādhavanārāyaṇapūjā am Śālinadī-Fluß versammeln sich hunderte Menschen rings um die Einfassungsmauern des Innenhofs und auf der Terrasse darüber. Sie dürfen während der *pūjā* den Innenhof nicht betreten und verehren erst nach deren Beendigung die Mādhavanārāyaṇa-Statue.

Die Prozessionen durch Sankhu

Nach der Mādhavanārāyaṇapūjā begeben sich die Teilnehmer in einer Prozession vom Ufer der Śālinadī nach Sankhu, begleitet von der Sāvā-Gruppe. Die Teilnehmer betreten Sankhu durch das östliche Stadttor und gehen zum zentralen Platz im Stadtteil Sālkha (siehe Karte 9). Dort wird die mitgeführte Mādhavanārāyaṇa-Statue auf einen Podest gestellt und die Einwohner haben Gelegenheit, diese zu verehren. Danach begibt sich die Prozession entlang der Prozessionsstraße durch Sankhu und geht anschließend zum Sālkhā Mahādeva-Tempel, wo sie sich nach der Verehrung von Mahādeva auflöst. Die Teilnehmer begeben sich anschließend in ihre Unterkünfte.

Im Detail läuft die Prozession wie folgt ab: Derjenige männliche Teilnehmer, der nach dem morgendlichen Bad als erster die Mādhavanārāyaṇa-Statue berührt hat, wird diese an der Spitze der Prozession zu verschiedenen Tempeln in Sankhu tragen. Den Teilnehmern ist es während der Prozession nicht gestattet zu sprechen oder physischen Kontakt mit Außenstehenden zu haben. Es wird gesagt, daß ein Außenstehender, der durch eine Unachtsamkeit einen der männlichen Teilnehmer berührt, schwer erkranken oder einen frühzeitigen Tod erleiden wird. Die Frauen tragen für die Dauer des Gelübdes rote Saris und gegen die Kälte Schals, die Männer während der Prozessionen ein weißes Hüfttuch (Nep. *dhōṭī*), einen weißen Turban (Nep. *phetta/phettā*) und ein weißes Handtuch. Außerhalb der Prozessionen tragen die Männer westliche Kleidung.



Karte 9: Die tägliche Prozession der Teilnehmer des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes durch Sankhu. Ausgangsort ist das Ufer des Flusses Śālinadi. Im Verlauf der Prozession werden in Sankhu entlang der Prozessionsstraße insgesamt 108 Heiligtümer aufgesucht.

Die Sāvā-Gruppe beginnt zu spielen, sobald Sankhu durch das östliche Tor betreten wird. Ein Mitglied der Gruppe spielt Zimbeln, die anderen singen Lieder zu Ehren Kṛṣṇas aus dem *Gītagovinda*. Sobald die Prozession den Tempel oder Schrein einer der zahlreichen Gottheiten entlang des Wegs erreicht hat, bläst die Sāvā-Gruppe die Muschelhörner. Insgesamt wird an 108 Stellen gehalten und die jeweilige/n Gottheit/en verehrt. Die Männer gehen paarweise: Einer der beiden trägt einen tönernen oder kupfernen Krug mit 365 bis 1000 kleinen Löchern, *sahasradhārā* (Skt. ‚tausend Strahlen‘ oder ‚- Ströme‘)

genannt, auf seinem Kopf.¹⁰⁷ In jedes der Löcher ist ein Strohalm gesteckt und der Krug wird mit Wasser aus dem Fluss gefüllt, das aus den Löchern herausrinnt. Das Nachfüllen der Krüge an den 108 Stationen ist Aufgabe der neben den Männern laufenden Frauen. Der zweite Teilnehmer des Paares legt sich, kurz bevor eine der 108 Stationen passiert wird, auf den Boden und legt die jeweilige Strecke bis zu der zu verehrenden Gottheit seitlich rollend auf der Straße zurück.

Obwohl die Krüge zum Teil auch auf dem Weg zwischen zwei Heiligtümern mit Wasser gefüllt werden und es auf die links und rechts der Straßen wartenden Menschen rinnt, ist doch zu erkennen, daß den Heiligtümern dabei die Hauptaufmerksamkeit zukommt. Ich vermute, daß es sich beim Besprenkeln der Heiligtümer mit Wasser um ein *abhiṣeka* (Skt. ‚rituelle Waschung eines Gottes‘) handelt, eine Ehrerbietung gegenüber den verschiedenen Gottheiten in Sankhu durch die Teilnehmer, aber auch durch den mitgeführten Mādhavanārāyaṇa.

Die Prozession durch Sankhu findet an jedem Tag im Monat Māgha statt. An den Tagen, an denen die Teilnehmer mit der Mādhavanārāyaṇa-Statue nach Deopatan, Pharping und Panauti gehen, bleibt für die Prozession nur ein männlicher Teilnehmer in Sankhu.

Am siebenten Tag des abnehmenden Mondes im Monat Māgha, der in Sankhu Lagalāsaptamī genannt wird, findet die Prozession in abgewandelter Form statt. An diesem Tag legt die Hälfte der Männer die Strecke der Prozessionsstraße (Skt. *pradakṣiṇāpatha*, Nev. *mūlampu*) seitlich rollend zurück. In der Nacht zuvor gehen die Mitglieder der Sāvā-Gruppe die Prozessionsstraße entlang und streuen mit weißem Sand Zickzacklinien, die Nāgas symbolisieren, sowie Dreizacke (Attribut Śivas) und die vier Attribute Viṣṇus (Diskus, Muschelhorn, Keule und Lotus) vor Tempeln und an Kreuzungen auf die Straße. Diese Zeichen werden *phiri*¹⁰⁸ genannt und sollen einerseits glücksverheißend sein und zum anderen die Straße rituell reinigen. Die Sāvā-Gruppe kündigt sich durch das Blasen der Muschelhörner an, worauf die Einwohner die Fenster schließen, weil das Streuen der Sandbilder nicht beobachtet werden darf. An diesem Tag

¹⁰⁷ Die Krüge werden entweder vor Ort hergestellt und erworben oder von Verwandten aus Kathmandu oder Patan für die Dauer des Fests geliehen.

¹⁰⁸ Von Nev. *phi* – ‚Sand‘.

kommen hunderte Gläubige aus allen Teilen des Kathmandu-Tals, um diese Prozession zu sehen. Die meisten von ihnen bleiben jedoch nicht bis zum Schluß.¹⁰⁹

Schon Stunden vor der Prozession sind die Einwohner Sankhus damit beschäftigt, die *sahasradhārā*-Krüge mit Wimpeln und Girlanden bunt zu schmücken (siehe Abbildung 52). Am Hals des Kruges ist ein circa 10 x 10 cm großes Metallblech befestigt, auf dem Viṣṇu, hier als Mādhavanārāyaṇa verehrt, abgebildet ist. Nachdem die Prozession der Teilnehmer mit der Mādhavanārāyaṇa-Statue das Zentrum des Stadtteils Sālkhā erreicht hat, wird die Statue, wie an den anderen Tage auch, auf einen Podest gesetzt. Nur an diesem besonderen Tag werden dort auch die geschmückten Krüge kurz abgestellt, die den Männern später von Helfern über den Turban auf den Kopf gesetzt und befestigt werden.



Abb. 52: Mādhavanārāyaṇa-Gelübde in Sankhu: Das Schmücken eines *sahasradhārā*-Krug. In einen Ton- oder Metallkrug werden in kleine Löcher Strohhalme gesteckt, aus denen während der Prozession, wenn der Krug stetig nachgefüllt wird, Wasser herausläuft. Am Hals des Kruges wird eine kleine Metallplatte mit einer Abbildung von Viṣṇu befestigt. Foto: 2005.

¹⁰⁹ Die letzten öffentlichen Verkehrsmittel verlassen Sankhu gegen 19 Uhr. Aufgrund der politisch instabilen Lage im Jahre 2005 wollten die Leute auch nicht in Richtung Kathmandu zurücklaufen. So verfolgten nur die Ortsansässigen die Prozession bis zum Ende.

Die Teilnehmer gehen in mehreren kleinen Gruppen, die sich wie folgt zusammensetzen: Ein Mann an der Spitze jeder Gruppe legt den gesamten Prozessionsweg zurück, indem er um seine eigene Achse rollt. Ihm folgt mit einigen Metern Abstand der Träger mit dem *sahasradhārā*-Krug auf dem Kopf, der links und rechts von Frauen begleitet wird. Bei jeder Umdrehung der rollenden Männer singen die Frauen „Mādhav Nārāin“. Entlang der Prozessionsstraße warten die Menschen vor ihren Häusern mit bunt geschmückten Wasserkrügen. Sobald die Prozession an einem Haus vorüberzieht, versuchen die Bewohner, etwas Wasser von den *sahasradhārās* aufzufangen oder lassen sich von den Frauen Wasser aus deren Wasserkrügen in die eigenen geben. Erst spät in der Nacht ist die Prozession beendet.¹¹⁰



Abb. 53: Mādhavanārāyaṇa-Gelübde in Sankhu: Am siebenten Tag der dunklen Mondhälfte im Monat Māgha legen einige der männlichen Teilnehmer am Mādhavanārāyaṇavrata die gesamte Strecke der Prozessionsroute durch Sankhu auf dem Boden rollend zurück. Ihnen folgt jeweils ein weiterer männlicher Teilnehmer mit einem Wasserkrug auf dem Kopf, dessen Wasser aus den Strohhalmen die am Weg stehenden Menschen benetzt. Er wird links und rechts von Teilnehmerinnen begleitet. Foto: 2005.

Die Einwohner Sankhus verbinden den Mythos von Virūpākṣa mit ihrer Stadt. Nach dem *HKh* 89. 11-15 war Virūpākṣa ein Brahmane, der unwissentlich mit seiner Mutter Inzest beging. Er lehnte die Tugenden der Brahmanen ab und aß Fleisch, studierte die Veden nicht und pflegte die Gesellschaft von Prostituierten. Aufgrund seines sündhaften

¹¹⁰ Der 05.02.2005 war ein sehr kalter Tag, es regnete stark und die Straße war aufgeweicht. Die Prozession startete 16.30h und kam nur sehr langsam vorwärts, so daß sie erst 23.15 Uhr beendet war.

Lebenswandels verlor er seinen Brahmanenstatus und erkrankte an Lepra. Verzweifelt begab er sich auf eine Wanderung nach Nepal, wo er am Paśupatinātha-Tempel Nemuni, den legendären Gründer von Nepal, um Rat fragte. Der riet ihm, in einer Pilgerfahrt die vierundsechzig Liṅgatīrthas (Skt. *catuṣṣaṣṭilīṅgayātrā*) aufzusuchen, von denen sich die meisten im Kathmandu-Tal befinden. Wenn Virūpākṣa an diesen Orten bade, würde er sich von seinen Sünden befreien und nach seinem Tod den Himmel erlangen.¹¹¹

In Sankhu wird dieser Mythos in einer abgewandelten Version erzählt: Demzufolge erhielt Virūpākṣa am Paśupatināth-Tempel von Nemuni den Rat, sich nach Sankhu zu begeben. Dort würden ihm die Götter Mādhavanārāyaṇa und Mahādeva seine Sünden vergeben, wenn er die Strecke zwischen dem Mādhavanārāyaṇa-Tempel, d.h., dem Haus des Rājopādhyāya-Priesters in Balampu, wo die Mādhavanārāyaṇa-Statue elf Monate pro Jahr aufbewahrt wird, und dem Mahādeva-Tempel in Sāikhā als Bußübung auf der Straße rollend zurücklegte.

Östlich vom Paśupatinātha-Tempel am Āryaghāt in Deopatan befindet sich ein Schrein mit einer Virūpākṣa-Statue, die bis zur Hüfte in einem schlammigen Wasserloch steht. Das Gesicht mit den wülstigen Lippen und den hohen Wangenknochen sowie die Haartracht deuten auf einen tribalen Ursprung dieser Statue hin.¹¹² Der Virūpākṣa-Schrein erfreut sich großer Popularität und ist Teil sowohl der Pilgerfahrt zu den vierundsechzig Liṅgatīrthas als auch der noch größeren Pilgerfahrt zu den Virūpākṣatīrthas. Michaels vermutet, daß es sich hier um die Vereinnahmung einer Gottheit in die brahmanische Tradition handelt.¹¹³

¹¹¹ Siehe auch *RājV* in: *Ancient Nepal*, no. 4, July 1968: 4; *BhV* I: 29 und Hasrat 1970: 25.

¹¹² Michaels 1994: 90, Abb. 24.

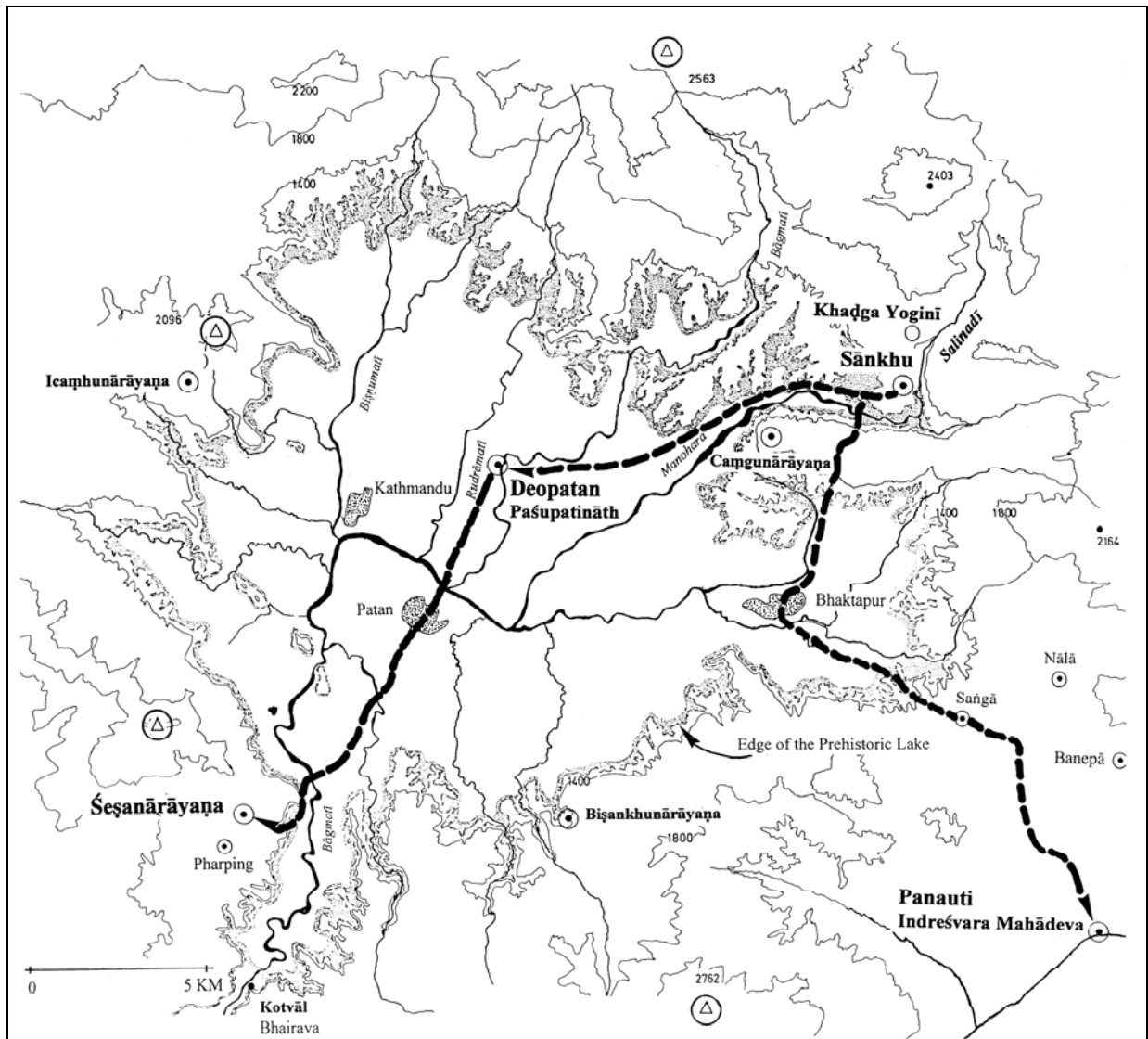
¹¹³ *Ibid.*, S. 86-91. Siehe auch *ibid.* 1993: 180-183 und J.C. Regmi V.S. 2039: 16.

7.7.8. Prozessionen zu verschiedenen Heiligtümern im Kathmandu-Tal

Im Verlauf des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes unternehmen die Teilnehmer, zusammen mit den Mitgliedern der Sāvā-Gruppe und dem Kāji, der die Mādhavanārāyaṇa-Statue trägt, Prozessionen zu innerhalb und außerhalb Sankhus gelegenen Orten:

Tab. 4. Prozessionen während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes.

Tag	von	nach
Māgha kṛṣṇa 13	Śālinadī (Sankhu)	Vajrajoginī-Tempel (Sankhu)
Māgha kṛṣṇa 14	Śālinadī (Sankhu)	Vajrajoginī-Tempel (Sankhu)
Māgha kṛṣṇa 14	Śālinadī (Sankhu)	Paśupatinātha-Tempel und andere Tempel (Deopatan)
Māgha kṛṣṇa 15	Deopatan	1. Hanumān Dhokā 2. Nārāyaṇahiṭī-Königspalast (Kathmandu) 3. Śikharaṇārāyaṇa-Tempel (Pharping)
Māgha śukla 1	Śikharaṇārāyaṇa-Tempel (Pharping)	Śālinadī (Sankhu)
Māgha śukla 3	Śālinadī (Sankhu)	Triveṇitīrtha (Panauti)
Māgha śukla 4	Triveṇitīrtha (Panauti)	Śālinadī (Sankhu)
Māgha śukla 11	Śālinadī (Sankhu)	Cāṃgunārāyaṇa-Tempel (Changu)
Māgha śukla 12	Cāṃgunārāyaṇa-Tempel (Changu)	Śālinadī (Sankhu)



Karte 10: Die Karte zeigt die vermuteten Routen, die von den Teilnehmern der Prozessionen während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes zu den Tempeln von Khaḍga Yoginī, Paśupatinātha, Śikhara- bzw. Śeṣanārāyaṇa, Indreśvara Mahādeva und Cāṃgunārāyaṇa zu Fuß zurückgelegt werden.

Die Prozession zum Vajrayoginī-Tempel

Am 13. Tag des abnehmenden Mondes im Monat Māgha¹¹⁴ begibt sich die Prozession nach Beendigung der Mādhavanārāyaṇapūjā zum Vajrayoginī-Tempel, der ungefähr 3 km nördlich von Sankhu an einem Ausläufer des Manicur-Berges steht. Die Einwohner Sankhus nennen den Vajrayoginī-Komplex auch Guṃ Vihāra oder Guṃ Bāhā, ‚Waldkloster‘ (Nev. *guṃ* - ‚Wald‘). Im Vajrayoginī-Tempel steht die Statue von

¹¹⁴ Im Jahre 2005 n. Chr. hatte die Monathälfte des abnehmenden Mondes im Monat Māgha nur 14 anstatt 15 Tage. Deshalb wurden die Prozessionen zum Vajrayoginī- und Paśupatinātha-Tempel um einen Tag vorgezogen. Somit fand die Prozession zum Vajrayoginī-Tempel am 12. und 13. Tag des abnehmenden Mondes statt und zu Neumond erfolgte die Prozession vom Paśupatinātha-Tempel nach Pharping.

Hyāumkhvāḥmāju (,rotgesichtige Mutter’). In einem benachbarten Tempel befindet sich eine kleine Prozessionsstatue von Mhāsukhvāḥmāju (,gelbgesichtige Mutter’), nach der dieser Tempel auch benannt ist. Diese beiden Muttergottheiten wurden in das Mahāyana-Pantheon als Tārās bzw. in das Vajrayāna-Pantheon als Yoginīs aufgenommen. Die als Vajra- oder Khaḍgayoginī verehrte Hyāumkhvāḥmāju ist eine der vier bedeutenden Yoginīs des Kathmandu-Tals, die anderen drei sind: Akaśa- oder Khaḍgayoginī in Pulcok/Patan, Vajrayoginī in Pharping und Akaśayoginī oder Vijayeśvarī nahe dem Svayambhū-Caitya. Die Göttin in Sankhu ist jedoch nicht als gelb- oder rotgesichtige Mutter dargestellt, sondern als Ugratārā.¹¹⁵ Auf dem Gelände des Vajrayoginī-Komplexes befinden sich verschiedene Heiligtümer, darunter Guṃ Gaṇeśa, mehrere Caityas und Vāsukināga, der anikonisch in einem großen Stein verehrt wird.

Die Männer legen den Weg vom Śālinadī nach Sankhu und in Sankhu bis zum Mahādeva-Tempel im Stadtteil Dhoṃlā zurück, indem sie die Strecke mit ihrem Körper messen, vom Mahādeva- bis zum Vajrayoginī-Tempel gehen sie. Nur wenn sie unterwegs einen Tempel oder Schrein passieren, messen sie eine kurze Strecke mit ihrem Körper. Ab dem oberen Ende der Treppe, die zum Vajrayoginī-Tempel führt, bis zum Tempel selbst wird die Strecke ebenfalls mit dem Körper gemessen. Die Prozession verweilt kurz vor dem Eingangstor des Tempelbereichs und geht anschließend zurück zum Śālinadī-Fluß. Am nächsten Tag begeben sich die männlichen Teilnehmer erneut zum Vajrayoginī-Tempel. Dabei messen sie nur das kurze Stück vom Eingangstor des Tempelbereichs bis zum Vajrayoginī-Tempel mit ihren Körpern. Die Prozession begibt sich zuerst zu dem etwas höher gelegenen Mhāsukhvāḥmāju-Tempel, danach zum nahen Guṃ Gaṇeśa-Tempel und steigt dann die Stufen zum Vajrayoginī-Tempel, neben dem Vāsukināga verehrt wird, hinab. Um jeden der drei Tempel erfolgt eine Zirkumambulation. Währenddessen kommen die Frauen, zusammen mit der Sāvā-Gruppe, dem Kāji, einem männlichen Teilnehmer mit dem *sahasradhārā*-Krug und dem Träger der Mādhavanārāyaṇa-Statue am Eingangstor an. Die Mādhavanārāyaṇa-Statue wird in einer Zirkumambulation um den Vajrayoginī-Tempel und dem dahinterstehenden

¹¹⁵ Siehe Lienhard 1978: 167; Slusser 1982 I: 324-325 und B.G. Shrestha 2002: 325-328.

Jogeśvara-Tempel getragen; der Mhāsukhvāhmājū-Tempel wird nicht aufgesucht.¹¹⁶ Die Prozession geht zurück zum Mahādeva-Tempel im Stadtteil Sālkhā und endet dort.

Der Vajrayoginī-Tempel wird deshalb an zwei Tagen aufgesucht, weil die Männer nach den Strapazen des ersten Tages sehr erschöpft sind und sich so am nächsten Tag, nachdem sie den Tempel noch einmal kurz aufgesucht haben, erholt auf die Prozession nach Deopatan begeben können.

Die Prozession zum Paśupatinātha-Tempel/Deopatan

Am Abend des 15. Tages der dunklen Mondhälfte im Monat Māgha, nach Beendigung der Prozession zum Vajrayoginī-Tempel, ruhen sich die Teilnehmer kurz aus und gehen nach Deopatan zum Paśupatinātha-Tempel, ungefähr 15 km von Sankhu entfernt. Die Mādhavanārāyaṇa-Statue wird in einem Korb mitgeführt. Die Prozession trifft nachts ein und die Teilnehmer verbringen singend die Zeit bis zum Morgen in einem Gebäude westlich vom Paśupatinātha-Tempel,¹¹⁷ musikalisch begleitet von der Sāvā-Gruppe. Am nächsten Tag nehmen die Teilnehmer frühmorgens ein Bad im Vāgmatī-Fluß am Āryaghāṭ. Danach wird die Mādhavanārāyaṇa-Statue für die schon wartenden Menschen zur Verehrung aufgestellt. Gegen 8 Uhr morgens beginnt die Mādhavanārāyaṇapūjā.¹¹⁸ Die *pūjā* wird von einem am Paśupatinātha-Tempel angestellten Rājopādhyāya-Priester durchgeführt.¹¹⁹ Dazu wird die Statue am Virūpākṣa-Schrein unterhalb des Paśupatinātha-Tempels am Āryaghāṭ aufgestellt. Nach dem *Hkh* 89.11-15 ließ sich der sündenbeladene Brahmane Virūpākṣa mit einer eisernen Gebetskette in der Hand am Āryaghāṭ nieder. Auf Paśupatis Geheiß hin sollte Virūpākṣa solange dessen Namen aufsagen und dabei die Eisenkette durch seine Hand gleiten lassen, bis das Metall aufgebraucht ist und er dann von seiner Sündenlast befreit ist. Die Virūpākṣa-Statue im Schrein ist bis zur Hüfte in einem Loch im Boden eingelassen. Die Gläubigen, die den Schrein aufsuchen, umarmen die Statue und geben auf diese Weise die Hälfte ihres zuvor durch eine Pilgerfahrt oder andere religiöse Unternehmungen angesammelten religiösen

¹¹⁶ Diese Prozession wurde von mir am 07.02.2005 beobachtet. Ich mußte mich stets einige Meter abseits der Teilnehmer halten und konnte deshalb die Abläufe in und am Vajrayoginī-Tempel nicht in allen Details beobachten.

¹¹⁷ In diesem Gebäude werden die Materialien für die Mahāsnānamahābalipūjā gelagert, die zu jedem Vollmond stattfindet. Siehe die Karte über die Gebäude und Heiligtümer im Paśupatinātha-Komplex in Michaels und Tandan 1994 (Beiheft): 52-53.

¹¹⁸ Am Morgen des 8. Februar 2005 warteten hunderte Menschen, überwiegend Frauen, in einer langen Schlange, um Mādhavanārāyaṇa verehren zu können.

¹¹⁹ Siehe Ṭaṇḍan V.S. 2056 I: 518.

Verdiensts (Skt. *punya*) an Virūpākṣa, auf daß dieser im Laufe der Zeit von seinen Sünden rein wird und aus dem schlammigen Boden aufsteigen kann.¹²⁰

Nach der Mādhavanārāyaṇapūjā am diesem Morgen geben auch die Teilnehmer der Prozession die Hälfte ihres religiösen Verdienstes an Virūpākṣa weiter. Der Besuch dieses Schreins steht im Zusammenhang mit dem in Sankhu erzählten Virūpākṣa-Mythos.¹²¹ So legen die männlichen Teilnehmer am Mādhavanārāyaṇa-Gelübde in Gedenken an Virūpākṣas Bußübung die Strecke vom Mādhavanārāyaṇa-Tempel in Balaṃpu zum Mahādeva-Tempel in Sālkhā mit dem Körper auf der Straße rollend zurück. Der so von den Männern erworbene religiöse Verdienst soll sie von wissentlich und unwissentlich begangenen Sünden befreien und zu einem Teil auch auf Virūpākṣa übertragen werden.

Die Prozession zum Śikharanārāyaṇa-Tempel

Nach Beendigung der *pūjā* begeben sich die Teilnehmer zum Paśupatiṇātha-Tempel und verlassen danach Deopatan. Sie begeben sich nach Sāno Gaucar, zu einem Platz namens Calāṃpākhā, wo sie einen Halt einlegen. Dort wartet schon eine Menschenmenge, um Mādhavanārāyaṇa zu verehren und den Teilnehmern Nahrungsmittel und Kleingeld zu spenden. Hier trennt sich die Sāvā-Gruppe mit dem Träger der Mādhavanārāyaṇa-Statue von den übrigen Teilnehmern und begibt sich zum Königspalast Nārāyaṇahitī. Sie werden dort heutzutage nicht mehr vom König empfangen, sondern geben lediglich Früchte als *prasāda* für den König am Eingangstor des Palastes ab. Anschließend begeben sie sich zum Hanumān Dhokā, dem alten Königspalast, wo sie von einem Bediensteten des Königs erwartet werden. Dieser bezeugt Mādhavanārāyaṇa, stellvertretend für den König, seine Ehrerbietung.¹²² Danach setzt die kleine Gruppe ihren Weg nach Pharping fort.

Die Teilnehmer des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes begeben sich von Sāno Gaucar ebenfalls nach Pharping zum Śikharanārāyaṇa-Tempel. In einer Pilgerherberge unterhalb des Tempels verbringen sie die Nacht. Am Morgen des nächsten Tages, dem ersten Tag des zunehmenden Mondes des Monats Māgha, nehmen sie ein rituelles Bad in einem

¹²⁰ Michaels 1994: 90-91.

¹²¹ Siehe oben S. 340-341.

¹²² Laut B.G. Shresta 2002: 291 soll bis 1989 n. Chr. die Mādhavanārāyaṇa-Statue von den Śāha-Königen im Königspalast Nārāyaṇahitī empfangen worden sein. Vor dem Thron wurde die Mādhavanārāyaṇapūjā durchgeführt.

Wasserbecken unterhalb des Śikharanārāyaṇa-Tempels. Auch hier warten bereits Menschen aus der Umgebung, um Mādhavanārāyaṇa zu verehren. Der Priester des Śikharanārāyaṇa-Tempels führt die Mādhavanārāyaṇapūjā durch.¹²³ Nach Beendigung dieser *pūjā* gehen die Teilnehmer entlang der Prozessionsstraße durch Pharping. Diese ist von wartenden Einwohnern gesäumt, die die passierende Mādhavanārāyaṇa-Statue verehren. Anschließend begibt sich die Prozession zum Śaṅkhamūlagḥaṭ nach Patan, wo sie ebenfalls von einer Menschenmenge erwartet wird. Auch hier erhalten die Teilnehmer großzügige Spenden in Form von Nahrungsmitteln und Geld. Nachdem die Teilnehmer ein Mahl eingenommen haben, gehen sie spät abends zurück nach Sankhu.

Die Prozession nach Panauti

Am dritten Tag des zunehmenden Mondes in Monat Māgha gehen die Teilnehmer nach Panauti, einer kleinen Stadt südöstlich von Sankhu.¹²⁴ Panauti ist am Triveṇīṭūrtha gelegen, wo sich die Flüsse Punyamātā Khola und Rosi Khola vereinen. Das Triveṇīṭūrtha mit dem am Ufer stehenden Indreśvaramahādeva- und Brahmāyanī-Tempel ist ein vielbesuchter Wallfahrtsort.¹²⁵ Die Teilnehmer gehen am Abend von Sankhu zum Triveṇīṭūrtha und übernachten in einer ehemaligen Pilgerherberge gleich hinter dem Tempelkomplex am Ufer, in der seit einigen Jahren eine Schule untergebracht ist. Am nächsten Morgen nehmen die Teilnehmer frühmorgens ein rituelles Bad am Triveṇīghaṭ.¹²⁶ Einwohner von Panauti kommen, um die von der Prozession mitgeführte Mādhavanārāyaṇa-Statue zu verehren und den Teilnehmern Nahrungsmittel und Geld zu spenden. Danach führt der Kāji selbst die Mādhavanārāyaṇapūjā durch, da es am Triveṇīghaṭ keinen dafür verantwortlichen Priester gibt.¹²⁷ Nach Beendigung der

¹²³ Die Priester vom Śikharanārāyaṇa-Tempel verwendet für die Durchführung dieser *pūjā* ein altes Manuskript auf Nevārī, das sich im Besitz der Familie befindet. Mündliche Information von Sumānrāja Rājopādhyāya, der 2005 n. Chr. Priester im Śikharanārāyaṇa-Tempel war, 09.02.2005, Pharping.

¹²⁴ Die Angaben zur Prozession nach Panauti stützen sich auf die Beschreibung in B.G. Shrestha 2002: 292, da diese Prozession von mir nicht beobachtet wurde.

¹²⁵ Für einen ausführlichen Lageplan der einzelnen Tempel am Triveṇīṭūrtha siehe: Barré, V. [u.a.] 1981: 36, Plan 13 und 54.

¹²⁶ Gleich oberhalb der Stufen, die zum Triveṇīghaṭ führen, befindet sich ein kleiner Schrein. An seinen vier Seiten ist jeweils eine Statue von Navagrahanārāyaṇa (Norden), Mādhavanārāyaṇa (Osten), Gaṇeśa (Süden) und Sūrya (Westen) angebracht. Die Mādhavanārāyaṇa-Statue ist unterhalb des Sockels mit der Inschrift „Mādhavanārāyaṇa“ versehen, eine Datumsangabe fehlt. An diesem Tag wird sie besonders verehrt.

¹²⁷ Der 2005 n. Chr. für die am Ufer stehenden Tempel und Schreine zuständige Priester, Mādhava Karal, arbeitet tagsüber in der benachbarten Schule als Lehrer und fühlt sich nicht für die Durchführung der Mādhavanārāyaṇapūjā zuständig. Mündliche Information von Mādhava Karal, 27.05.2005, Panauti.

pūjā begeben sich die Teilnehmer entlang der Prozessionsstraße durch Panauti und kehren anschließend über Banepa nach Sankhu zurück.

Die Prozession zum Cāṃṃunārāyaṇa-Tempel

Diese Prozession findet am elften Tag des zunehmenden Mondes im Monat Māgha statt. Erst gegen Abend begeben sich die Teilnehmer auf diese letzte Prozession im Rahmen des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes. Sie übernachteten in einem Gebäude nahe des Cāṃṃunārāyaṇa-Tempels. Am nächsten Morgen nehmen sie in einem kleinen Wasserbecken ein rituelles Bad. Menschen aus den umliegenden Dörfern und aus Bhaktapur kommen an diesem Morgen zum Cāṃṃunārāyaṇa-Tempel, um die im Innenhof dieses Tempels aufgestellte Mādhavanārāyaṇa-Statue zu verehren. Nach der Mādhavanārāyaṇapūjā begeben sich die Teilnehmer zurück nach Sankhu.¹²⁸

Deutung der Prozessionen¹²⁹

Für die Auswahl der Zielorte der Prozessionen gibt es unterschiedliche Erklärungen. Bevor ich auf diese näher eingehe, möchte ich die aufgesuchten Ziele kurz zusammenfassen:

Als erstes Ziel wird der Vajrayoginī-Tempel nahe Sankhus aufgesucht. Die Gründung der Stadt Sankhu soll auf die Göttin Vajrayoginī zurückgehen.¹³⁰ Der Vajrayoginī-Tempel wird von den Einheimischen als das wichtigste Heiligtum der Stadt angesehen. Zu Beginn des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes bringt die Sāvā-Gruppe Feuer vom Vajrayoginī-Tempel zum Dhalampu-Gebäude, welches dort von den männlichen Teilnehmern für die Dauer ihres einmonatigen Aufenthaltes gehütet wird. Nach B.G. Shrestha deutet das auf den Schutz dieser Unterkunft durch die Göttin Vajrayoginī hin.¹³¹ Vajrayoginīs Stellung über Mādhavanārāyaṇa drückt sich in dem Besuch der Teilnehmer an ihrem Tempel aus; es heißt, ohne ihre Segnung könne das Gelübde nicht erfolgreich beendet werden. Der Paśupatinātha-Tempel am Āryaghāt in Deopatan beherbergt schon

¹²⁸ Die Mādhavanārāyaṇa-Statue wird in einer Zirkumambulation um den Tempel getragen, sie wird nicht in den Tempel hineingebracht. Ebenso wird am Vajrayoginī-, Paśupatinātha-, Śikharanārāyaṇa- und Indreśvaramahādeva-Tempel verfahren.

¹²⁹ Da über die Prozessionen keine schriftlichen Quellen vorliegen und die Aussagen der von mir dazu befragten Personen divergieren, können die folgenden Ausführungen nur als Deutungen aufgefaßt werden.

¹³⁰ B.G.Shrestha 2002: 42-43.

¹³¹ *Ibid.*, S. 290.

seit der Licchavi-Zeit die Schutzgottheit der Könige des Kathmandu-Tals. Im Inneren des Tempels befindet sich ein viergesichtiges *liṅga* (*caturmukhaliṅga*). Der Tempel ist ein nationales Heiligtum und ein bedeutendes Wallfahrtsziel. Im Gegensatz zu den anderen Zielen der Prozession erfährt der König von Nepal durch Mādhavanārāyaṇa keine Verehrung, sondern wird von diesem Gott gesegnet. Der Śikharanārāyaṇa-Tempel im Pharping zählt, wie der ebenfalls aufgesuchte Cāṃgunārāyaṇa-Tempel, zu den Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern des Kathmandu-Tals und existiert schon seit der Licchavi-Zeit. Außerdem soll, wie bereits weiter oben erwähnt, die früher während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübde verwendete Statue jedes Jahr aus Pharping ausgeliehen worden sein. In Panauti wird der Indreśvaramahādeva-Tempel besucht. Das Triveṇīfīrtha, an dem dieser Tempel steht, ist eines der bedeutendsten *tīrthas* in Nepal.

Iltis deutet die Prozessionen als Begehung des Kathmandu-Tals in Form eines geographischen *maṇḍala*.¹³² Dabei bilden die Tempel Cāṃgunārāyaṇa, Indreśvaramahādeva, Śikharanārāyaṇa und der Königspalast in Kathmandu die vier Ecken des *maṇḍala*, mit dem nach Sankhu verlagerten Zentrum Vajrayoginī. Die Tempel von Śikharanārāyaṇa und Indreśvaramahādeva bilden zusammen mit dem Vajrayoginī-Tempel ein Dreieck.¹³³

Nach einem von den Einwohnern Sankhus bevorzugten Erklärungsmodell werden im Verlauf der Prozessionen Orte aufgesucht, an der ein Nāga, besonders Vāsukināga, lebt: Am Śikharanārāyaṇa-Tempel in Pharping wird Vāsukināga mit der sich über diesen Tempel wölbenden Felsformation assoziiert, auch soll dieser Nāga in einem Wasserbecken unterhalb dieses Tempels leben. Einige Meter neben dem Paśupatinātha-Tempel in Deopatan steht ein Vāsukināga-Tempel, ebenso am Triveṇīghāṭ in Panauti und neben dem Vajrayoginī-Tempel bei Sankhu. Der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel in Changu wird meines Wissens nicht mit Vāsukināga in Verbindung gebracht, dafür soll in der Umgebung dieses Tempels Takṣakanāga leben.

Bisher sind keine Quellen bekannt, aus denen hervorgeht, seit wann der Königspalast in Kathmandu (zur Mallazeit der Hanumān Ḍhokā) im Verlauf der

¹³² Iltis 1996: 310-15.

¹³³ *Ibid.*, S. 311: „The triangle, associated with firm, unmoving stability in the context of royal patron goddess of towns, seems to be applicable to the context of nations as well. The points of the triangle may signify the firm „seat“ or place of power.“ Von der Fläche bedeckt wäre das Königreich Bhaktapur zur Mallazeit. Die Städte Kathmandu und Patan lägen außerhalb, ebenfalls der Paśupatinātha-Tempel in Deopatan.

Prozession aufgesucht wird. Möglich wäre, sollte B.G. Shresthas Annahme über die Einführung des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes durch Königin Gaṅgā von Bhaktapur zutreffen, daß die Prozession früher zum Königspalast in Bhaktapur gezogen ist. Da nach den Chroniken¹³⁴ Sūryamalla von Kathmandu (1520-1529 n. Chr.) Sankhu in sein Reich annektiert haben soll, ist es auch denkbar, daß die Prozession – sollte sie bereits zu dieser Zeit durchgeführt worden sein – den Palast der Malla-Könige in Kathmandu, den Herrschern über den nördlichen Teil des Kathmandu-Tals, aufgesucht hat.

7.7.9. Aśvamedhayajña¹³⁵

Am Abend des letzten Tages des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes, am Vollmondtag des Monats Phālguna, findet ein Aśvamedhayajña am Śālinadī statt. Bei diesem Opfer, welches als das abschließende Ritual des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes durchgeführt wird, handelt es sich keineswegs um ein Pferdeopfer, wie der Name andeutet. In dem von den Rājopādhyāya-Priestern in Sankhu verwendeten Ritualhandbuch wird dieses Feueropfer als Kuśaṇḍīyajña bezeichnet. Weder Surendra Rājopādhyāya aus Sankhu noch Sumānrāja Rājopādhyāya, der 2005 n. Chr. Priester am Śikharanārāyaṇa-Tempel in Pharping war und in dessen Besitz sich ebenfalls ein *Mādhavanārāyaṇapratisthāpūjā paddhati* (eine Anleitung zur Durchführung der während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes durchzuführenden Rituale) befindet, bringen das Feueropfer mit einem Aśvamedhayajña in Verbindung. Die Bezeichnung Aśvamedhayajña soll erst in den letzten Jahren unter den Teilnehmern und in den Medien mit der Zuschreibung von Elementen des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes zum Svasthānīvrata gebräuchlich geworden sein. Einige Texte der *Svasthānīvratakathā* enden mit der Erklärung, daß mit der Durchführung des Svasthānīvrata das Äquivalent an religiösem Verdienst von einhundert Pferdeopfern erlangt wird.¹³⁶

Zu diesem Anlaß kommen Familienangehörige der Teilnehmer sowie tausende Menschen aus dem Kathmandu-Tal nach Sankhu. Die Vorbereitungen beginnen am frühen Nachmittag. Auf einem freien Platz hinter dem Innenhof und den Gebäuden, wo sich die

¹³⁴ Wright 1958: 125 und Hasrat 1970: 62.

¹³⁵ B.G. Shrestha 2002: 294.

¹³⁶ Iltis 1985: 749.

Frauen den Monat über aufhalten, wird ein Feueraltar geschichtet und ein kleiner Podest errichtet. Über dem Feueraltar werden drei dünne Bambus-Stämme zusammengebunden und ein mit Butterschmalz gefüllter Kupferkessel aufgehängt. In einem nur wenige Meter entfernten Viṣṇu-Tempel wird die Mādhavanārāyaṇa-Statue aufgestellt. Auf den Podest werden Krüge (Skt. *kalaśa*) gestellt: in der Mitte ein großer Krug für Indra, ringsherum kleinere Krüge für die Aṣṭamātrkās, je einer für Śiva und Śakti, sowie weitere für die Hüter der zehn Richtungen (Skt. *daśadikpāla*). In den Krügen befindet sich Wasser aus der Śālinadī und fünf Arten von Blättern (Skt. *pañcapallava*).¹³⁷ Danach werden einhundertacht Krüge aufgestellt, neben denen die Teilnehmer ihre eigenen Krüge aufstellen.

Sobald das Feueropfer beginnt, setzen sich die Teilnehmer rings um den Feueraltar und den Podest auf den Boden. Helfer versuchen, die ständig nachdrängende Menschenmenge von den Teilnehmern fern zu halten, die sich noch in einem rituell reinen Zustand befinden und keinen physischen Kontakt zu Außenstehenden haben dürfen. Vor den Teilnehmern stehen große Körbe mit den benötigten Materialien. Insgesamt werfen die Teilnehmer während dieses Feueropfers einhundertacht verschiedene Materialien in Richtung des Feuers. Das Feueropfer beginnt mit einer Balipūjā, in deren Verlauf verschiedene Speisen für die Totengeister (Skt. *bhuta* und *preta*) geopfert werden. Anschließend wird das auf den Feueraltar geschichtete Holz entfacht, und das Butterschmalz tropft aus dem Kupferkessel ins Feuer. Auf Anweisung des Rājopādhyāya-Priesters werfen die Teilnehmer im Verlauf dieses Opfers verschiedene Materialien ins Feuer.

Anschließend wird die Mādhavanārāyaṇa-Statue auf das Podest gestellt und rituell gebadet. Danach werden an Mādhavanārāyaṇa die zehn Handlungen oder Rituale (Skt. *daśakriyā* oder *daśakarman*) ausgeführt. Das sind die Rituale oder Sakramente, die ein männlicher Hindu während seines Lebens erhält, auch *saṃskāra* genannt. Nach den pränatalen Empfängnisritualen (Skt. *garbhādāna*) folgen die Rituale der Kindheit: Geburtsrituale (Skt. *jātakarman*), das Ritual der Namensgebung (Skt. *nāmakaraṇa*), der erste Ausgang ungefähr einen Monat nach der Geburt (Skt. *niṣkramaṇa*), das erste Füttern mit Früchten (Skt. *phalaprāśana*), das erste Füttern mit Reis (Skt. *annaprāśana*), das erste Scheren des Haares (Skt. *cūḍākarāṇa*), der Beginn des Studiums (Skt.

¹³⁷ Die fünf Arten von Blättern, die dabei verwendet werden, sind folgende: Mangoblatt (Nep. *āp*), Pipalblatt (Nep. *pipāl*), Champablatt (Nep. *cāṃpa*), Banyablatt (Nep. *bark*) und Bambusblatt (Nep. *bāṃs*).

vidyārambha), die Beendigung des Studiums (Skt. *samāvartana*) und die Heirat (Skt. *vivāha*).¹³⁸ Mit der Durchführung der *daśakriyā/daśakarman* wird eine Statue geweiht, d.h., ihr wird „Leben eingehaucht“. Der technische Begriff für die Weihe einer Repräsentation einer Gottheit ist *prāṇapraṭiṣṭhā* (Skt. ‚Einsetzen des Atems‘). Mit der Weihe, mit dem Einsetzen göttlichen Lebens, wandelt sich die Darstellung einer Gottheit von einem toten Stück Materie in ein Objekt der Verehrung. Dabei werden sowohl neu gefertigte Darstellungen geweiht als auch solche, von denen angenommen wird, daß sie rituell verunreinigt sind. Letzteres scheint im vorliegenden Fall zuzutreffen. Während der einmonatigen Verehrung der Mādhavanārāyaṇa-Statue durch tausende Menschen besteht die Möglichkeit einer rituellen Verunreinigung.

Weit nach Mitternacht wird die Mādhavanārāyaṇapūjā ein letztes Mal durchgeführt. Nach Beendigung der *pūjā* erhalten die Priester von den Teilnehmern Geld und Nahrungsmittel. Alle Teilnehmer verbrennen einen Stoffetzen aus der Kleidung, die sie den Monat über getragen haben.¹³⁹ Die Asche der verbrannten Kleidung wird in kleinen Plastiktüten verpackt mit nach Hause genommen und unter Verwandten und Freunden als *ṭikā* verteilt. Die Krüge werden von den Teilnehmern entweder im Śālinadī versenkt, um die zu Beginn des Gelübdes geäußerten Wünsche wahr werden zu lassen oder in den Familien und an Nachbarn verteilt. Jeder Teilnehmer erhält als *prasāda* eine fünffarbige Schnur (Skt. *pañcasūtra*, Nev. *paśukā*), die um den Hals getragen wird, Blüten, eine rote *ṭikā* und einhundertacht kleine Teigtaschen (Nep. *akṣatāmadhi*). Die Teilnehmer überreichen die *paśukā* später dem jeweiligen Oberhaupt ihrer Familie.

Am Morgen nach dem Feueropfer finden sich die Teilnehmer zu einem letzten rituellen Bad am Sundarīghaṭ im Stadtteil Sālkhā ein. Danach begeben sie sich wieder zur Śālinadī und verehren die Feuerstellen mit Speiseopfern, die Frauen im Innenhof, die Männer am Dhalampu-Gebäude. Zur Beendigung des Gelübdes und des damit verbundenen Fastens nehmen die Teilnehmer eine Mahlzeit zu sich, die aus den während des Monats Māgha für sie verbotenen Speisen besteht: Fleisch, getrockneten und gerösteten Fisch, einem hartgekochten Ei, einem Kuchen aus Linsen und etwas Alkohol. Zwölf Tage nach Beendigung des Mādhavanārāyaṇavratas treffen sich die Teilnehmer erneut in Sankhu,

¹³⁸ Kölver 2003: 331-334 beschreibt die Durchführung der *daśakriyā* für die Weihe einer Matsyendranātha-Statue im Jana Bāhā in Kathmandu, ebenso Locke 1980: 208-221.

¹³⁹ Am 25.02.2005 endete das Feueropfer gegen 04.30 h morgens.

um gemeinsam Mahāśivarātri zu begehen.¹⁴⁰ Vom Vajrayoginī VDC (Village Development Committee) wird am ungefähr 5 km nordöstlich von Sankhu gelegenen Schrein von Brahmāyaṇī, einer der Aṣṭamātrkās, ein Feueropfer organisiert. Daran nehmen die Teilnehmer vom Mādhavanārāyaṇa-Gelübde, der Kāji, die Kājinī und die Mitglieder der Sāvā-Gruppe teil. Im Anschluß an das Feueropfer begeben sich alle Versammelten zum Mahādeva-Tempel im Stadtteil Sālkhā und verbringen die Nacht mit dem Singen devotionaler Lieder und Hymnen. Am Morgen begeben sich abschließend alle zum Vajrayoginī-Tempel, um die Göttin zu verehren.

7.7.10. Das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde in Bhaktapur

Im Jahre 1986 n. Chr. wurde in Bhaktapur das Mādhavanārāyaṇa Sevā Samiti mit dem Vorsatz gegründet, in Bhaktapur jedes Jahr im Monat Mādha das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde durchzuführen. Es soll bereits unter König Bhūpatīndra Malla (1696-1722 n. Chr.) eingeführt und später aufgrund der schwierigen politischen Lage wieder eingestellt worden sein.¹⁴¹ B.G. Shrestha lag ein Dokument vor, in welchem die einzelnen Organisatoren dieses Gelübdes der Jahre 1771 – 1794 n. Chr. aufgelistet sind.¹⁴² Das Dokument ist der bisher einzige Beleg dafür, daß das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde in der späten Malla-Zeit in Bhaktapur durchgeführt wurde. Mit der Wiedereinführung des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes am Hanumānghāṭ in Bhaktapur knüpft das Mādhavanārāyaṇa Sevā Samiti an diese Tradition an. Für die Angelegenheiten des Komitees wurde ein Treuhandkonto eingerichtet. 2005 n. Chr. zählte das Komitee fünfzehn Mitglieder, die sich in Ermangelung eines eigenen Büros jeden Morgen zur Besprechung am Hanumānghāṭ trafen. Im Jahr der Wiederaufnahme des Gelübdes ließ Hariśankar Tāmrākār aus Bhaktapur, im Gedenken an seine Eltern, einen Schrein für den Gott Mādhavanārāyaṇa errichten. In einem Gebäude am Hanumānghāṭ, welches zum Singen von devotionalen Liedern genutzt wird, steht eine steinerne Statue von Viṣṇu aus dem 17. Jahrhundert (?), die als Mādhavanārāyaṇa verehrt wird.

¹⁴⁰ Da ich zu diesem Anlaß nicht in Sankhu war, stützen sich die folgenden Angaben auf Informationen aus Interviews, die ich mit verschiedenen Einwohnern aus Sankhu an mehreren Tagen im März 2005 geführt habe.

¹⁴¹ Mündliche Information von Raju Rājopādhyāya, einer der Priester der verschiedenen Heiligtümer am Hanumānghāṭ und Gopāla Śarmā, einen Mitglied des Komitees. 16.04.2005, Bhaktapur.

¹⁴² Siehe B.G. Shrestha 2002: 270.



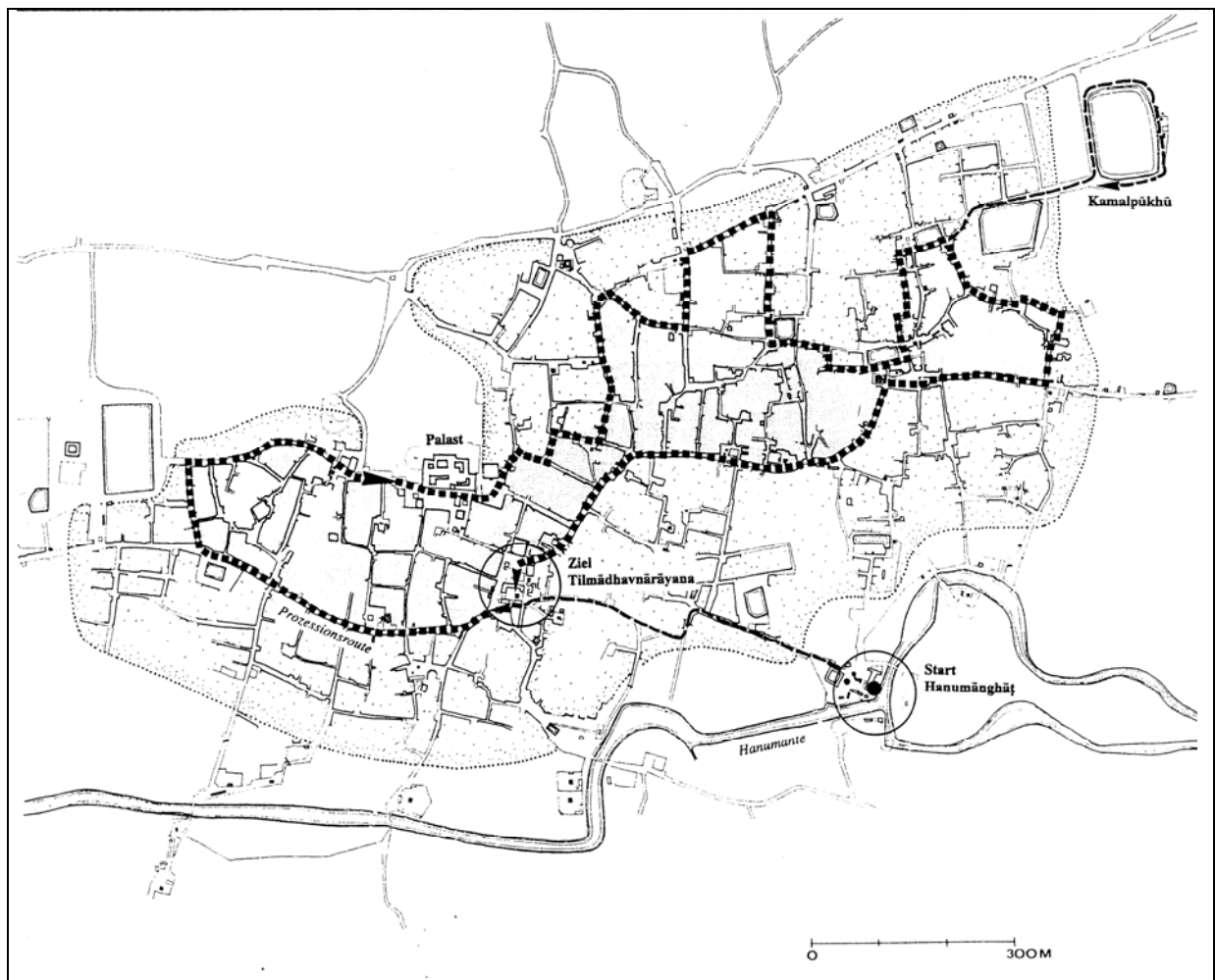
Abb. 54: Die vierarmige Viṣṇu-Statue aus dem 17. (?) Jh. n. Chr. am Hanumānghaṭ in Bhaktapur, die während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes als Mādhavanārāyaṇa verehrt wird. Foto: 2005.

Während dieses Gelübdes wird, wie in Sankhu, eine silberne Statue von Mādhavanārāyaṇa verehrt, die bei den Prozessionen mitgeführt wird. Das Jahr über wird sie in einem nahe vom Hanumānghaṭ stehenden Haus aufbewahrt, in dem Gopāla Śarmā lebt, der für die Rituale der Gottheiten am Hanumānghaṭ verantwortlich und dessen Familie schon seit Generationen mit dieser Aufgabe betraut ist. Für die Dauer des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes ist Raju Rājopādhyāya, einer der Priester am Hanumānghaṭ, für die Durchführung der Mādhavanārāyaṇapūjā zuständig.

Im Jahre 2005 n. Chr. unternahmen zwölf Frauen und fünfunddreißig Männer aus Bhaktapur das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde am Hanumānghāṭ. Sie blieben für die gesamte Dauer am Hanumānghāṭ und kehren auch zum Schlafen nicht in ihre Häuser zurück, sondern übernachteten in einem Gebäude am Fluss.¹⁴³ Das tägliche Programm lehnt sich an das in Sankhu an. Nach dem frühmorgendlichen rituellen Bad am Hanumānghāṭ findet die Mādhavanārāyaṇapūjā statt. Täglich wird der Tilamādhavanārāyaṇa-Tempel im Stadtteil Taumādhī besucht und die Prozession verläuft entlang der Prozessionsstraße durch Bhaktapur. An mehreren Tagen wird auch der Vakupatinārāyaṇa-Tempel im Stadtteil Tacapāl aufgesucht. An einem Sonntag oder Donnerstag während des zunehmenden Mondes im Monat Māgha begeben sich die Teilnehmer zum Taleju-Tempel auf dem Lāskū Dhokā; dabei führen sie die Mādhavanārāyaṇa-Statue mit sich. Wie in Sankhu werden an einigen Tagen bei diesen Ausflügen in die Stadt Teile der Strecke von den Männern auf dem Boden rollend zurückgelegt, besonders die folgenden Strecken: Tilamādhavanārāyaṇa-Tempel – Hanumānghāṭ und Vakupatinārāyaṇa-Tempel – Hanumānghāṭ.

Am siebenten Tag der hellen Mondhälfte im Monat Māgha begeben sich die Teilnehmer in einer Prozession nach Panauti. Dort verbringen sie die Nacht am Triveṇitīrtha und gehen am folgenden Tag nach einem rituellen Bad am Triveṇighāṭ zurück nach Bhaktapur. Am elften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Māgha geht die Prozession zum Paśupatinātha-Tempel nach Deopatan und kehrt am gleichen Tag nach Bhaktapur zurück. Die letzte Prozession geht am zwölften Tag der hellen Mondhälfte im Monat Māgha zum Cāṃgunārāyaṇa-Tempel (siehe Karte 11). Am letzten Tag des Gelübdes wird - wie in Sankhu - ein Feueropfer durchgeführt.

¹⁴³ Die Durchführung des Mādhavanārāyaṇavratas in Bhaktapur ist weitaus strengeren Regeln hinsichtlich des Kontaktes zu den Teilnehmern unterworfen als es in Sankhu der Fall ist. Während ich in Sankhu, mit Ausnahme während der Mādhavanārāyaṇapūjā und den Prozessionen, mit den Teilnehmern sprechen durfte, war mir das in Bhaktapur nicht erlaubt. Es wurde keinem Ausländer gestattet, sich den Teilnehmern zu nähern oder mit ihnen zu sprechen. So war es mir auch nicht möglich, in Bhaktapur die Mādhavanārāyaṇapūjā aus der Nähe zu beobachten. Von den Mitgliedern des Komitees erfuhr ich, daß in Bhaktapur bewußt strengere Regeln befolgt werden, um sich von den Teilnehmern in Sankhu abzuheben.



Karte 11: Der Verlauf der Prozession am letzten Tag des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes in Bhaktapur. Die Teilnehmer starten vom Hanumānghāṭ und folgen innerhalb von Bhaktapur der Prozessionsroute bis zum Tilmādhavanārāyaṇa-Tempel.

Frühmorgens kommen Einwohner aus Bhaktapur zum Hanumānghāṭ, um während des Monats Māgha dort ein Bad zu nehmen und anschließend auch Mādhavanārāyaṇa zu verehren. Das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde in Bhaktapur ist im Kathmandu-Tal kaum bekannt und zieht folglich nur wenige Besucher an. Die Einwohner Bhaktapurs bevorzugen das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde in Sankhu, weil dieses größere religiöse Verdienste nach sich ziehen soll als das in Bhaktapur und der Fluss Śālinadī mit der *Svsthānīvratakathā* in Beziehung steht. Im Unterschied zu Sankhu verehren die Teilnehmer am Hanumānghāṭ während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes die *Svsthānīvratakathā* nicht.

7.7.11. Resümee

Zusammenfassend läßt sich Folgendes sagen: Die Berichterstattung der Medien in den letzten Jahren hat dieses Gelübde unter dem Namen „Svsthānīvrata“ bekannt gemacht. Während meiner Feldforschung im Jahre 2005 konnte nicht befriedigend geklärt werden, seit wann Frauen das einmonatige Svsthānīvrata öffentlich am Ufer des Śālinadī-Flusses begehen. Ältere Einwohner von Sankhu sprechen von einigen Jahrzehnten.¹⁴⁴ Neben den öffentlichen Medien gibt es vor allem von den Organisatoren, dem Śrī Svsthānīvrata Sevā Samiti und dem Śālinadī Sudhār Samiti, Bestrebungen, die religiösen Aktivitäten in diesem Monat an der Śālinadī als Svsthānīvrata in der Öffentlichkeit darzustellen. Dabei muß auch der wirtschaftliche Faktor für die Stadt Sankhu berücksichtigt werden. Pilger aus allen Teilen des Kathmandu-Tals besuchen im Monat Māgha das mit Lāvaṇyadeśa aus der *Svsthānīvratakathā* assoziierte Areal an der Śālinadī unterhalb Sankhus. Sie stellen eine bedeutende Einnahmequelle für viele Einwohner dar, die während dieser Zeit dort provisorisch errichtete Devotionalien- und Imbißstände unterhalten.

Obwohl die Entwicklung dazu tendiert, die religiösen Aktivitäten in Sankhu im Monat Māgha dem Svsthānīvrata zuzuschreiben, sollen im Folgenden einzelne Elemente dieser Performanzen auf ihre Zuschreibung zum Mādhavanārāyaṇa- und Svsthānīvrata betrachtet werden:

Der Text der *Svsthānīvratakathā* wird nur von den Teilnehmerinnen gelesen, die männlichen Teilnehmer nehmen an den Rezitationen nicht teil. Die *Svsthānīvratakathā* ist in Nepal äußerst populär und wird im Monat Māgha in vielen Haushalten im Kreise der Familie kapitelweise rezitiert. Die mit dem Svsthānīvrata verbundenen religiösen Performanzen, die ausschließlich von Frauen befolgt werden, umfassen Fasten, Abstinenz und rituelle Observanzen, die individuell zu Hause begangen werden. Ein Bezug zu Sankhu findet sich meines Wissens in den heutzutage auf Bazaren leicht erhältlichen Heftchen der *Svsthānīvratakathā*, sowohl in Nevārī als auch Nepālī, nicht und wird nur über die Assoziation von Lāvaṇyadeśa mit dem Ufer der Śālinadī hergestellt.

¹⁴⁴ Weitere Anhaltspunkte dazu finden sich eventuell in der noch unveröffentlichten Ph.D. Dissertation von Jessica Vantine Birkenholtz (University of Chicago), *Translating Tradition, Creating Culture: A Reconstruction of the History and Development of the Svsthani Vrata Katha of Nepal*.

Das während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes von den Rājopādhyāya-Priestern in Sankhu, vom Śikharanārāyaṇa-Tempel und am Hanumānghāṭ in Bhaktapur verwendete Ritualhandbuch, das *Mādhavanārāyaṇavratapaddhati*, unterscheidet sich völlig von der *Svsthānīvratakathā*. Auch wird in ersterem die Göttin Svsthānī und in der *Svsthānīvratakathā* Mādhavanārāyaṇa nicht erwähnt. Die Priester verneinten, daß die von ihnen durchgeführten Rituale in irgendeinem Zusammenhang zum Svsthānīvrata stünden; in der täglich abgehaltenen Mādhavanārāyaṇapūjā findet Svsthānī keine Erwähnung.¹⁴⁵

Bei den Prozessionen durch Sankhu, zu den Tempeln von Vajrayoginī, Paśupatinātha, Śikharanārāyaṇa und Cāṃgunārāyaṇa sowie zum Trivenīrītha und zum König handelt es sich um integrale Bestandteile des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes. Sie werden möglicherweise seit der vermuteten Einführung dieses *vratas* im 16. Jahrhundert durchgeführt. Die Rājopādhyāya-Priester von Sankhu und vom Śikharanārāyaṇa-Tempel in Pharping stellten keinen Bezug zwischen den Prozessionen und dem Svsthānīvrata her. Auch daß die männlichen Teilnehmer an den Prozessionen, nicht aber an der Rezitation der *Svsthānīvratakathā*, teilnehmen, spricht für eine Verortung der Prozessionen im Mādhavanārāyaṇa-Gelübde.

Das Zurücklegen von Wegabschnitten bei den Prozessionen zum Vajrayoginī-Tempel und an Lagalāsaptamī entlang der Prozessionsstraße von Sankhu durch seitliches Rollen – Bußübungen in Gedenken an Virūpākṣa – wird von den männlichen Teilnehmern unternommen. Die Übertragung von religiösem Verdienst an Virūpākṣa erklärt sich aus dessen in Sankhu erzählten Mythos. Ein Bezug zum Svsthānīvrata kann hier nicht hergestellt werden, auch wird Virūpākṣa in der *Svsthānīvratakathā* nicht erwähnt.

Die Rezitation der *Svsthānīvratakathā* durch die Teilnehmerinnen ist meiner Ansicht nach das einzige Element der religiösen Aktivitäten während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes, welches dem Svsthānīvrata zugeordnet werden kann. Das Fastengebot und die sexuelle Abstinenz der Frauen in diesem Monat sind auch Bestandteil der Reinheitsgebote während des Mādhavanārāyaṇa-Gelübdes. Wie ich gezeigt habe, ist die tägliche Verehrung der *Svsthānīvratakathā* in das Mādhavanārāyaṇa-Gelübde aufgenommen worden. Das Gelände am Śālinadī-Fluß wird

¹⁴⁵ Die Interviews mit Surendra Rājopādhyāya (Sankhu), Sumānrāja Rājopādhyāya (Śikharanārāyaṇa-Tempel in Pharping) und Raju Rājopādhyāya (Hanumānghāṭ in Bhaktapur) wurden an mehreren Tagen im Februar und März 2005 durchgeführt.

mehr und mehr den Bedürfnissen der Pilger, die dort Gottheiten und mythische Gestalten aus der *Svsthānīvratakathā* verehren wollen, angepaßt.

Nach meinem Dafürhalten haben sich die beiden Gelübde nach und nach vermischt, da sie zeitgleich stattfinden. Vermutlich haben Frauen, die am Mādhavanārāyaṇa-Gelübde teilnahmen, nicht auf die Rezitation und die Verehrung der *Svsthānīvratakathā* verzichten wollen. Darüber hinaus nehme ich an, daß im Mādhavanārāyaṇa-Gelübde Elemente eines Nāga-Kultes (das Aufsuchen von Vāsukināga-Heiligtümern und die auf die Prozessionsstraße in Sankhu gestreuten symbolischen Nāgas) sowie die Bußübung der Männer (das „Rollen“ auf der Prozessionsstraße in Sankhu), welche mit dem Virūpākṣa-Mythos in Verbindung gebracht wird, aufgenommen und hinduisiert wurden.

8. Zusammenfassung

Ziel der vorliegenden Arbeit ist die Darstellung des Viṣṇuismus im Kathmandu-Tal sowie die Beschreibung ausgewählter viṣṇuitischer Feste. Der Schwerpunkt liegt auf der historischen Entwicklung der viṣṇuitischen Heiligtümer, den mit ihnen verbundenen Mythen und den an ihnen durchgeführten Festen.

Im ersten Kapitel wird nach einem kurzen Abriß der Geschichte des Kathmandu-Tals das viṣṇuitische Pantheon vorgestellt und ein Überblick über die Entwicklung des Viṣṇuismus im Kathmandu-Tal gegeben. Dabei werden sowohl die indischen Einflüsse als auch die Sonderformen des Viṣṇuismus berücksichtigt, die sich im Kathmandu-Tal herausgebildet haben.

Das zweite Kapitel ist eine Untersuchung zu den Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümern des Kathmandu-Tals. Unter Berücksichtigung verschiedener Quellen und der Standorte der von den Chroniken zu dieser Gruppe gezählten Heiligtümer wird die ursprüngliche Gruppe der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer rekonstruiert. In Unterkapiteln werden die heute zu dieser Gruppe gezählten Heiligtümer einzeln vorgestellt. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den historischen und mythologischen Hintergründen sowie auf den Ritualhandlungen.

Im dritten Kapitel werden die Jalaśayananārāyaṇa-Heiligtümer behandelt, die, wie die Gruppe der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer, aus der Licchavi-Zeit stammen. Die drei hier untersuchten Statuen sind in ihren ikonographischen Gestaltungen einzigartig und stellen eine nepalische Sonderentwicklung dar. Die Auswertung der purāṇischen Literatur Nepals zu zwei dieser Statuen, Būḍhānīlakaṇṭha- und Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa, verdeutlicht die Ansprüche unterschiedlicher religiöser Traditionen, sowohl auf die Standorte als auch auf die Verehrung dieser Heiligtümer.

Das vierte Kapitel hat den Kṛṣṇaismus zum Thema. Obwohl Kṛṣṇa bereits in der Licchavi-Zeit im Kathmandu-Tal bekannt war, breitete sich der Kṛṣṇa-Kult dort erst im 16. und besonders im 17. Jahrhundert aus. Stand in der Licchavi-Zeit der heroische Charakter Kṛṣṇa-Vāsudevas im Vordergrund, wurde in der späten Malla-Zeit der

flötenspielende, pastorale Kṛṣṇa-Gopāla und der kleinkindliche Bālagopāla verehrt. Die Wegbereiter der sich rasch ausbreitenden Welle von Bhakti-Religiosität waren im 17. Jahrhundert die Könige Siddhinarasiṃhamalla aus Patan und Pratāpamalla aus Kathmandu, die vor ihren Palästen Kṛṣṇa-Tempel errichteten. Anhand der kṛṣṇaitischen Literatur, von Bildnissen und von zahlreichen Beschreibungen von Kṛṣṇa-Tempeln aus verschiedenen Jahrhunderten wird die Ausbreitung des Kṛṣṇaismus veranschaulicht und aufgezeigt, wie dieser Kult aus dem höfischen Umfeld auf die Bevölkerung übergriff.

Das fünfte Kapitel hat die Verehrung Jagannāthas, von den Pilgerfahrten verschiedener später Malla-Könige zum Jagannātha-Tempel nach Purī/Orissa bis zur Errichtung von Jagannātha-Tempeln im Kathmandu-Tal, zum Gegenstand. In diesem Kapitel werden die historischen und politischen Hintergründe für das plötzliche Auftreten des Jagannātha-Kultes untersucht, an dem das Interesse nach einer kurzen Blütezeit rasch wieder abklang.

Im sechsten Kapitel wird der Rāmaismus behandelt. Obgleich das *Rāmāyaṇa* bereits in der Licchavi-Zeit im Kathmandu-Tal bekannt war, läßt sich für jene Zeit kein nachweisbarer Rāma-Kult feststellen. Der Schwerpunkt dieses Kapitels liegt auf der Ausbreitung des Rāmaismus ab dem 19. Jahrhundert unter den Rāṇā-Herrschern. Wie aufgezeigt wird, ist die Errichtung von Rāma-Tempel durch die Rāṇā-Herrscher untrennbar mit der Legitimation ihrer Macht verbunden. Das zugrundeliegende Konzept von Rāma als Symbol des idealen Königs wird in diesem Zusammenhang ausführlich dargestellt.

Im siebenten Kapitel wird eine Auswahl viṣṇuitischer Feste näher untersucht. Die in diesem Kapitel vorgestellten Feste reichen von Prozessionen und Gelübden bis hin zu Tanzdramen. Der Fokus liegt auf der Beschreibung des Ablaufes dieser Feste, den historischen Hintergründen ihrer Einführung und auf ihren Hauptakteuren.

Die Geschichte des Viṣṇuismus im Kathmandu-Tal reicht nahezu zweitausend Jahre zurück. Bereits im 2. Jh. n. Chr. wurde Viṣṇu verehrt, wie die Viṣṇu-Statue in Satyanārāyaṇa-Tempel in Hadigaon und eine Śeṣaśayana-Statue am Āryaghāt in

Deopatan belegen.¹ Die Errichtung von viṣṇuitischen Heiligtümern und das Aufstellen von Götterbildnissen vor dem Hintergrund religiös legitimierter Herrschaft habe ich anhand zahlreicher Beispiele in den Kapiteln über viṣṇuitische Heiligtümer illustriert. Viṣṇu wird besonders in seiner Eigenschaft als Beschützer, als der, welcher die Welt und seine Bewohner beschützt, den Dharma verteidigt und die Übeltäter straft, mit dem Königtum assoziiert. So heißt es im *MBh*, daß der König auf Erden Viṣṇus Majestät innehat.² Das in den Chroniken berichtete Abschreiten der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer des Kathmandu-Tals durch Haridattavarman kann unter dem Aspekt der Sicherung seiner Königsherrschaft verstanden werden. Mit der Umwandlung des Kathmandu-Tals beim Aufsuchen dieser vier Heiligtümer bestätigte der König die Grenzen seines Reiches und legitimierte sich als Herrscher. Das diesem Akt vermutlich zugrundeliegende altindische Herrscherideal des *cakravartin* (Skt. ‚Raddreher‘, ‚Herrscher‘) ist eng mit dem Konzept verbunden, nach welchem in einem Herrscher ein Teil Viṣṇus innewohnt. Im *VāyuPur* heißt es, daß die in jeder Manu-Periode (Skt. *manvantara*) geborenen *cakravartins* einen Teil von Viṣṇu in sich tragen.³

In der frühen Malla-Zeit haben die Könige Jayasthitimalla, Jyotirmalla und Yakṣamalla jeweils das Epitheton Asuranārāyaṇa, Daityanārāyaṇa sowie Lakṣmīnārāyaṇa angenommen. Da Jayasthitimallas Abstammung nicht eindeutig geklärt ist, kann davon ausgegangen werden, daß das Zulegen von Beinamen, welche diese Könige als Manifestationen Viṣṇus ausweisen, vor allem einen legitimationsstiftenden Hintergrund hatte. Von den Gorkhās wurde dieses Konzept nach der Eroberung des Kathmandu-Tals aufgegriffen; auch dies dürfte der Legitimation ihrer Herrschaft gedient haben. Die Śāha-Könige nahmen bis zur Abdankung des letzten nepalesischen Königs Jñānendra Vīra Vikrama Śāha im Jahre 2008 n. Chr. für sich in Anspruch, Inkarnationen von Viṣṇu zu sein.

Während der Licchavi-Zeit taten sich auf dem Gebiet herrschaftslegitimierender Stiftungen an oder von viṣṇuitischen Heiligtümern besonders zwei Herrscher hervor: Mānadeva I., der im Jahre 464 n. Chr. mit der Aufstellung seiner Siegestsäule und der Garuḍa-Statue vor dem Cāṃgunārāyaṇa-Tempel seine Souveränität über die Gebiete der zuvor gegen ihn rebellierenden Fürsten und über die von ihm neu eroberten Gebiete

¹ Bangdel 1982: 63 und 66.

² *MBh* 12.59.136.

³ *VāyuPur*. 57.72.

demonstrierte. Der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel zählt zur Gruppe der Vier-Nārāyaṇa-Heiligtümer des Kathmandu-Tals, die vor dem 4. Jahrhundert von Haridattavarman errichtet wurden. Viṣṇugupta (ca. 633-641 n. Chr.), der möglicherweise mit den indischen Ābhīra-Guptas verwandt war, ließ die beiden kolossalen Statuen von Būḍhānīlakaṇṭha- und Bālanīlakaṇṭha Jalaśayananārāyaṇa in Budhanilkantha und Balaju aufstellen. Er regierte neben dem Licchavi-Regenten Bhīmārjunadeva, scheint jedoch die eigentliche Herrschaftsgewalt innegehabt zu haben. Neben den beiden Jalaśayananārāyaṇa-Statuen wird ihm die Aufstellung der ebenfalls kolossalen Viṣṇu Bhaṭṭāraka-Statue zugeschrieben, die heute als Rāma im Rāmacandra-Tempel am Rāmaghāt in Deopatan verehrt wird. Die Aufstellung solch großer, künstlerisch hochwertiger Statuen ist eine Zurschaustellung von Viṣṇuguptas Macht *par excellence*, die ohne Frage der Festigung und Legitimierung seiner Herrschaft über das Kathmandu-Tal, aber auch über die Licchavis gedient hat. Neben den Jalaśayananārāyaṇa-Statuen, die nach ihrer Größe und Gestaltung sowie ihrer Platzierung in einem Wasserbecken keiner Vorlage aus Indien entsprechen, soll an dieser Stelle auch die von Viṣṇuguptas Vorfahre Bhaumagupta (567-590 n. Chr.) aufgestellte Dhuṃvarāha-Statue erwähnt werden (siehe Abbildung 5), die ebenfalls eine nepalesische Sonderform ist.⁴

Mehrere Inschriften und Statuen belegen, daß das *Mahābhārata*-Epos, das *Harivaṃśa*- und das *Viṣṇupurāṇa* während der Licchavi-Zeit im Kathmandu-Tal bekannt waren und damit auch der Gott Kṛṣṇa. Besonders hervorzuheben sind hier die Kālīyadamana-Statue im Basantapura-Palast in Kathmandu, die nach Pals Datierung aus dem 6. Jh. n. Chr. stammt⁵ und die Kṛṣṇa als Knaben zeigt, wie er den Schlangendämon Kālīya erschlägt sowie die Viśvarūpa-Statue aus dem 7.-8. Jh. n. Chr., die im Innenhof des Cāṃgunārāyaṇa-Tempels steht (siehe Abbildung 9).

Zu dieser Zeit war auch das *Rāmāyaṇa* im Kathmandu-Tal bekannt, wie aus mehreren epigraphischen Zeugnissen hervorgeht. Die einzige bekannte Rāma-Darstellung im Kathmandu-Tal vor dem 17. Jahrhundert ist ein inzwischen gestohlenen Relief, welches sich am Rudragāḍeśvara/Sūryaghāt in Deopatan befand und als zentrale Figur den bogentragenden Rāma zeigt. Ein Rāma-Kult während der Licchavi-Zeit läßt sich nicht nachweisen.

Die zahlreichen erhaltenen Statuen aus dem 5.-8. Jahrhundert lassen auf eine Blütezeit des Viṣṇuismus unter den Licchavis schließen. Es ist wahrscheinlich, daß die

⁴ Slusser und Vajracārya 1973: 133-134.

⁵ Pal 1970: 88.

Licchavi-Herrscher in Nepal dem viṣṇuitischen Glauben der indischen Guptas folgten, die ab ungefähr 280 n. Chr. in Nordindien herrschten.⁶

Während der politisch instabilen Ṭhakurī-Zeit (879-1200 n. Chr.) wurden von den Herrschern nur kleinere Stiftungen an viṣṇuitische Heiligtümer gemacht und Renovierungsarbeiten an diesen durchgeführt. Ab dem 11. Jahrhundert sind vereinzelt Manuskripte viṣṇuitischer Werke erhalten; in den folgenden Jahrhunderten nimmt ihre Zahl kontinuierlich zu. In den Kolophonon einiger, zum Teil reich illustrierter Manuskripte ist auch die Aufführung verschiedener Dramen, zum Beispiel mit Episoden aus dem *Rāmāyaṇa*, vermerkt. Die Aufführung von Dramen verschiedensten Inhaltes war Bestandteil des höfischen Lebens.

In der darauffolgenden frühen Malla-Zeit (1200-1482 n. Chr.) war das Malla-Reich in kleinere Machtzentren zersplittert, die von Feudalherren und Höflingen regiert wurden. In dieser Periode fielen regelmäßig Truppen aus Mithilā ins Kathmandu-Tal ein. 1349 n. Chr. verwüsteten Heerestruppen des Sultans Shams-ud-Dīn Ilyās von Bengalen das Tal und plünderten auch zahlreiche Heiligtümer. Die Inthronisierung von Jayasthitimalla (1382-1395 n. Chr.) beendete diese politisch instabile Periode, während der nur wenige Stiftungen an viṣṇuitische Heiligtümer gemacht wurden.

Nach der Invasion der Armee der muslimischen Ghūriden in Bengalen und Bihar suchten im ausgehenden 12. Jahrhundert Priester, Gelehrte, Dichter und Handwerker Zuflucht im Kathmandu-Tal. Kulturelle Beziehungen zwischen den Reichen in Bengalen, Bihar und dem Kathmandu-Tal, auch Heiratsbeziehungen, existierten schon seit der Licchavi-Zeit. 1326 n. Chr., nach der Annektierung von Mithilā durch Ghiyās-ud-Dīn Tughlug, floh die Familie von Harisimha, dem letzten König von Mithilā, nach Bhaktapur und fand dort Zuflucht im Palast. Zahlreiche Manuskripte in östlicher Devanāgarī bzw. Maithilī-Schrift, in Sanskrit und in Nevārī (zum Teil in einem Sprachgemisch) belegen, daß mit der Königsfamilie auch Höflinge und Gelehrte ins Kathmandu-Tal kamen. Sie trugen ihren Teil dazu bei, die Rādḥā-Kṛṣṇa-Prosa des berühmten Dichters Vidyāpati sowie andere literarische Werke mit viṣṇuitischen Inhalten am Malla-Hof zu verbreiten. Die frühen Malla-Könige riefen auch gezielt Brahmanen und Gelehrte an ihren Hof nach Bhaktapur; so holte Jayasthitimalla fünf Brahmanen aus

⁶ Lienhard 1991: 355.

Indien und Mithilā, die gegenüber den Brahmanen aus dem Kathmandu-Tal eine besonders hohe Reputation hatten. Diese Praxis behielten auch die späten Malla-Könige bei, wie Siddhinarasiṃhamalla und Pratāpamalla im 17. Jahrhundert.

Die Zeit der Dreiteilung des Malla-Reiches nach Yakṣamallas Tod im Jahre 1482 n. Chr. bis zur Eroberung des Kathmandu-Tals 1768/69 n. Chr. durch die Gorkhās war politisch durch wechselnde Allianzen und durch Kriegshandlungen, aufgrund derer sich die Reichsgrenzen fortwährend veränderten, gekennzeichnet. Die Mitglieder der königlichen Familien machten zahlreiche Stiftungen und Landschenkungen an Tempel und veranlaßten anfallende Reparaturen an diesen. Bei den viṣṇuitischen Heiligtümern spielte der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel eine herausragende Rolle. Die Auswertung der Stiftungen an diesen Tempel hat ergeben, daß in der Zeit bis circa 1520 n. Chr., als der Tempel zum Reich Bhaktapur gehörte, die königliche Familie von Bhaktapur den Großteil der Stiftungen tätigte. Danach, als das Gebiet von Changu ins Königreich Kathmandu annektiert worden war, überwogen die Zuwendungen der dortigen Königsfamilie. Auch hier kann vom Motiv der religiösen Legitimation von Herrschaftssouveränität ausgegangen werden.

Die Rivalität der drei Malla-Königshäuser untereinander sowie der Einfluß der eingewanderten Priester, Gelehrten, Dichter, Handwerker und Höflinge – die hauptsächlich aus Mithilā, aber auch aus Bengalen und Südindien aufgrund der Ausbreitung des Islams auf dem indischen Subkontinent ins Kathmandu-Tal kamen – bildeten den Nährboden für die kulturelle Blütezeit im 16./17. Jahrhundert, während der der Kṛṣṇaismus im Kathmandu-Tal seinen Höhepunkt hatte. Die Migranten trugen auch das Gedankengut indischer Bhakti-Dichtern und –Mystikern, z.B. Caitanya, an die Malla-Höfe. Aus dieser Zeit ist eine Vielfalt an Material mit kṛṣṇaitischen Inhalten erhalten, wie literarische Werke, Skulpturen, Tempel und Gemälde. Wurde in der Licchavi-Zeit Kṛṣṇa als heroischer Kṛṣṇa-Vāsudeva verehrt, waren nun, ausgelöst durch die Bhakti-Religiosität, der pastorale Kṛṣṇa-Gopāla, der mit seinem Flötenspiel die Hirtenmädchen bezaubert, und der kleinkindliche Bālagopāla Gegenstand der Verehrung. Die Verbreitung literarischer Werke ins Nevārī ermöglichte ihre Rezeption durch die breite Bevölkerung. Der erste Kṛṣṇa-Tempel im Kathmandu-Tal ist der 1636 n. Chr. eingeweihte Bālagopāla-Tempel von Siddhinarasiṃhamalla, einen großen Kṛṣṇa-Verehrer, auf dem Maṅgalbazār in Patan. Die Errichtung dieses Tempels diente zweifelsohne der religiösen Legitimation der Herrschaft von Siddhinarasiṃhamalla, nicht

nur gegenüber den Königen der Reiche Kathmandu und Bhaktapur, sondern auch gegenüber den erst wenige Jahre zuvor durch ihn entmachteten Adelsfamilien von Patan. Siddhinarasiṃhamalla wird auch ein Kṛṣṇalīlā-Gemälde zugeschrieben, welches einunddreißig Episoden aus dem Leben Kṛṣṇas in Vṛndāvana zeigt. Unter jeder Episode steht ein Liedtext in Nevārī; die Lieder soll der König selbst verfasst haben. Dabei wurde auf ältere Vorlagen indischer Dichter, besonders auf die Werke von Vidyāpati Ṭhakur (circa 1375-1450 n. Chr.) zurückgegriffen, was von der Bekanntheit dieses berühmten Maithilī-Dichters im Kathmandu-Tal zeugt.⁷ 1649 n. Chr. ließ König Pratāpamalla von Kathmandu, ein Neffe Siddhinarasiṃhamallas, den Vaṃśagopāla-Tempel auf dem Darbār-Platz vor seinen Palast einweihen, höchstwahrscheinlich eine Reaktion auf den Bālagopāla-Tempel in Patan. Nach der Errichtung dieser beiden Kṛṣṇa-Tempel setzte eine rege Bautätigkeit ein: Kṛṣṇa-Tempel wurden zuerst von den Mitgliedern der königlichen Familien, etwas später auch von Privatpersonen errichtet. Die zahlreichen Kṛṣṇa-Tempel aus dem 17. und 18. Jahrhundert belegen die rasche Verbreitung und vergleichsweise große Popularität des Kṛṣṇaismus in der Bevölkerung, besonders in Patan, wo der Großteil der Kṛṣṇa-Tempel gebaut wurde.

Die zeitgleich aufkommende Jagannātha-Verehrung, ausgelöst von den Pilgerfahrten der Malla-Könige nach Purī, und die Errichtung von Jagannātha-Tempeln auf den Palastvorplätzen der drei Reiche, scheint sich größtenteils auf das höfische Umfeld beschränkt zu haben; sie konnte sich jedenfalls in der Bevölkerung nicht durchsetzen.

Ab dem 19. Jahrhundert entstanden kleinere religiöse Zentren, die meist von Personen nach einem Indienaufenthalt gegründet wurden, z.B. der Jānakijīva- oder Hare Rāma Kuñja in Deopatan. Während der Rāṇā-Herrschaft wurde die Versammlungsfreiheit auch für religiöse Bewegungen eingeschränkt und zeitweise auch ganz außer Kraft gesetzt, besonders von Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Fall des Rāṇā-Regims 1951 n. Chr.

Der Großteil der im Kathmandu-Tal befindlichen Rāma-Tempel wurde in der Rāṇā-Zeit errichtet. Dies erklärt sich vor dem Hintergrund der herrschaftslegitimierenden Aktivitäten der Rāṇā-Premierminister in Janakpur, dem Zentrum des Rāmaismus in Nepal, und ihrer, langfristig jedoch erfolglosen, Versuche, eine größere Zahl von Rāmānandī-Asketen im Kathmandu-Tal anzusiedeln. Trotz der Bemühungen der Rāṇās

⁷ Siehe Lienhard 1992: 231.

und der positiven Entwicklungen der letzten Jahre am Rāmacandra-Tempel in Battīspatalī/Kathmandu spielt die Verehrung von Rāma im Kathmandu-Tal derzeit eine eher untergeordnete Rolle.

Der Staatsstreich vom 15. Dezember 1960 von Mahendra Vīra Vikrama Śāha (1955-1972 n. Chr.), bei dem die Kabinettsmitglieder und der Premierminister V.P. Koirālā verhaftet wurden, beendete die parlamentarische Demokratie in Nepal. In der Folgezeit ließ der König zahlreiche Heiligtümer, darunter auch viṣṇuitische, renovieren, zum Teil auch neu errichten und machte religiöse Stiftungen; Zeichen für die Wiederherstellung der königlichen Macht.

Die dieser Arbeit zugrunde liegenden Untersuchungen haben gezeigt, daß Viṣṇu im Kathmandu-Tal nur von einer geringen Anzahl Menschen exklusiv verehrt wird, bei denen der Anteil der Parbatīyās über dem der Newars liegt. Die Gründe für die geringe Anzahl der exklusiven Viṣṇu-Verehrer unter den Newars sehe ich zum einen in den restriktiven Speisevorschriften, die der nicht-vegetarischen Lebensweise der Newars entgegenstehen und die von dem Einzelnen, wenn überhaupt, nur unter erschwerten Bedingungen eingehalten werden können. Zum anderen schließen die religiösen Verpflichtungen, die vor allem männliche Newars gegenüber ihrer Familie zu erfüllen haben, auch zu verschiedenen Anlässen Tieropfer ein sowie die Verehrung bestimmter Gottheiten mit Alkohol. Für den exklusiven Verehrer tut sich hier ein Zwiespalt auf; indem er die Speisevorschriften und das Tötungsverbot einhält, kann er seine traditionelle Rolle gegenüber der Familie und dem Clan nicht mehr erfüllen.

Viṣṇuitische Heiligtümer werden vor allem bei dem von vielen Menschen durchgeführten allmorgendlichen Rundgang zu den verschiedenen Heiligtümern des Stadtviertels bzw. Ortes aufgesucht oder aus einem speziellen Grund, wie der Cāṃgunārāyaṇa-Tempel aus dem Wunsch nach männlichen Nachkommen. Daneben werden Viṣṇu-Tempel auch an verschiedenen Festtagen verstärkt besucht. Die mit Kṛṣṇa verbundenen Feste, wie Kṛṣṇajanmāṣṭamī, werden vielerorts enthusiastisch mit Prozessionen zelebriert, was, besonders außerhalb der Städte, unter großer Beteiligung der Bevölkerung vonstatten geht. Die Verehrung von Rāma ist eine relativ junge Erscheinung im Kathmandu-Tal. Zu einem Zentrum der Rāma-Verehrung entwickelt sich derzeit der Rāmacandra-Tempel in Battīspatalī in Kathmandu, der an Rāmanavamī auch eine über den Stadtteil hinaus reichende Bedeutung hat und zu diesem Anlaß Besucher

aus ganz Kathmandu anzieht. Es bleibt abzuwarten, ob diese Entwicklung auch auf andere Rāma-Tempel im Kathmandu-Tal übergreift.

Bibliographie

Texte

- Bhāṣāvamśāvalī*. [Teil 1:] ed. Nayanātha Pauḍela. Kathmandu: Nepāla Rāṣṭriya Pustakālaya, V.S. 2020.
- [Teil 2:] ed. Devīprasāda Laṃsāla. Kathmandu: Nepāla Rāṣṭriya Pustakālaya, 2023.
- Brahmavaivarttapurāṇam*. Vyāsa (Angeblicher Verf.), Jivananda Vidyasagara (Hrsg.). 2 vols., Calcutta: Sarasvati Press, 1888.
- Bṛhatsaṃhitā*. by Varāmiḥira, ed. Acyutānanda. Vārāṇasī: Caukhambā Vidyābhavana, 1959.
- Devamālā(-Vamśāvalī)*. comp. Yogī Devīnātha, ed. Sūra Śaṃser J.B. Rāṇā. Mṛgasthālī [Deopatan]: Gorakṣapīṭha, V.S. 2013.
- Garuḍapurāṇa*. transl. and ann. by a board of scholars. 3 vols., Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1978-80.
- Gopālarājavamśāvalī*. ed. et transl. Dhanavajra Vajrācārya and Kamal P. Malla. Stuttgart: Steiner, 1985 (Nepal Research Centre Publications; 9).
- Harivaṃśa*. Being the Khila or Supplement to the Mahabharata, crit. ed. by Parashuram Laksman Vaidya, vols. 1-2, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1969-71.
- Hasrat, Bikram Jit (Transl.), *History of Nepal as Told by its Own Contemporary Chroniclers*. Hoshiarpur: V.V. Research Institute Book Agency, 1970.
- Himavatkhanda (Skandapurāṇamadhyā)*. Kāśī: Gorakṣaṭīllākāśī, V.S. 2013 (Gorakṣagrantha-mālā, 69).
- Kūrmapurāṇa*. ed. Anand Swarup Gupta, transl. Ahibhushan Bhattacharya. Varanasi: All-India Kashi Raj Trust, 1972.
- [*Manu*] *Mānavadharmasāstra*. ed. V.N. Mandlik. Bombay: Nirṇaya Sāgara Press, 1933.
- Mahābhārata. The Mahābhārata. Text as constituted in its Critical Edition*, 4 vol., Poona: Bhandarkar Oriental Institute, 1971.
- Nāradapurāṇa*. transl. and ann. Ganesh Vasudeo Tagare. 5 vols., Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1980-82.
- Nepālamāhātmya*. ed. et transl. Jayaraj Acharya. Jaipur: Nirala Publications, 1992.
- ed. et transl. Helga Uebach. München: Fink Verlag, 1970.
- ed. Muralīdhara Jhā. Benares: Prabhakari Company, 1901.

- Padmapurāṇa*. transl. and ann. N. A. Deshpande. 10 vols., Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1988-92.
- Paśupatiṣṭhāna*. ed. et transl. Madhusādhana Risāl. Kathmandu: Nepāla Rājakīya Prajñā-Pratiṣṭhāna, V.S. 2029.
- [*Rājabhogavaṃśāvalī*] = „Nepālako itihāsa Rājabhogamālā“, In: *Prācīna Nepāla*, 7 (April 1969) – 11 (April 1970).
- [*Rājavaṃśāvalī*] = „Kāṭhmāṇḍū upatyakāko ek Rājavaṃśāvalī“. ed. Bālacandra Śarmā. In: *Prācīna Nepāla*, 4 (July 1968) – 6 (January 1969).
- Śatapathabrāhmaṇa*. transl. Julius Eggeling. 5 vols., Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1966.
- Saurapurāṇa*. by Srimat Vyāsa, ed. Pandita Kasinatha Sastri, Anandasrama Sanskrit Series, Poona, 1889.
- Śivapurāṇa*. transl. by a board of scholars. Delhi [u.a.]: Motilal Banarsidass Publishers, 1969 (Ancient traditions and Mythology Series, 3).
- The Vṛhat Svayambhūpurāṇam*. Containing the Traditions of the Svayambhū Kṣetra in Nepal, ed. by Pt. Haraprasada Śāstrī, Calcutta: Asiatic Society of Bengal 1894.
- Taittīriya-Āraṇyaka*. comm. A. Mahadeva Sastri, Bhatta Bhaskara Misra, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1985.
- Viṣṇudharmottarapurāṇa*. Baroda: Oriental Institute, 1961.
- Viṣṇupurāṇa*. ed. et transl. H.H. Wilson. Reprint: Delhi: Nag Publishers, 1980.
- Vālmikīrāmāyaṇa*. ed. Robert P. Goldman. Delhi: Oxford University Press, 1984.
- Varāhapurāṇa*. transl. and ann. Venkitasubramonia Iyer. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1985.
- Vāyupurāṇa*. ed. Hari Narayana Apte. Poona, 1905.
- Wright, Daniel (ed.), *History of Nepal – translated from the Parbatīyā by Munshī Shew Shunker Singh and Pandit Shrī Gunānand*. (1958) 2nd. Indian ed., Calcutta: Susil Gupta (India) Private Ltd. (1st. 1877).

Monographien und Artikel

- Ācārya, Baburāma (V.S. 2027), „Nepālamā jalaśayana nārāyaṇa-mūrtiko sthāpanā“, In: *Nepālī*, 45, 3-24.
- Ācārya, Uddhava (V.S. 2043), „Pharpiṅko aitiḥāsika paricaya“, In: *Ancient Nepal*, 98-99 (February/March 1987), 15-25.
- (V.S. 2047), „Vaiṣṇava dharmako itiḥāsa ra pharpiṅkā śikharanārāyaṇa“, In: *Ancient Nepal*, 120 (October/November 1990), 1-20.
- Acharya, Jayaraj (ed. et transl.) (1992), *Nepālamāhātmya*. Jaipur: Nirala Publications.
- Allen, Michael R. (1975), *The Cult of Kumari. Virgin Worship in Nepal*. Kathmandu: Tribhuvan University Press.
- Amātya, Sāphalya (2005), *Religious dances of Nepala mandala. The Kathmandu Valley*. Kathmandu: Davū.
- Anderson, Mary M. (1971), *The Festivals of Nepal*. London: Georg Allen & Unwin.
- Archer, W.G. (1957), *The Loves of Krishna. In Indian Painting and Poetry*. London: Georg Allen & Unwin.
- Banerjea, Jitendra Nath (1941), *The Development of Hindu Iconography*. Calcutta: University of Calcutta, 2nd. rev. and enl. ed. (1956).
- Banerjee, N.R. (1980), *Nepalese Architecture*. Delhi: Agam Kala Prakashan.
- (1983), „The Ramayana Theme in Nepalese Art“, In: Iyengar, K.R. Srinivasa (ed.) 1983, 154-162.
- Banerjee, P. (1978), *The Life of Krishna in Indian Art*. Ministry of Information and Broadcasting, Government of India: Publications Division, Reprint (1994).
- Bangdel, Lain Singh (1982), *The Early Sculptures of Nepal*. New Delhi: Vikas Publ. House.
- (1987), *Nepal - Zweitausendfünfhundert Jahre nepalische Kunst*. München: List Verlag.
- (1989), *Stolen Images of Nepal*. Kathmandu: Royal Nepal Academy.
- (1995), *Inventory of Stone Sculptures of the Kathmandu Valley*. Kathmandu: Royal Nepal Academy.
- Bareau, André, Walther Schubring and Christoph von Fürer-Haimendorf (1964), *Buddhismus, Jinismus, Primitivvölker*. Stuttgart: Kohlhammer (Die Religionen Indiens, Bd. 3).
- Barré, Vincent, Laurence Feveile, Patrick Berger et Gérard Toffin (1981), *Panauti. Une Ville au Nepal*. Paris: Berger-Levrault.

- Basham, Arthur L. (1954), *The Wonder that was India. A survey of the history and culture of the Indian sub-continent before the coming of the Muslims*. New Delhi: Rupa & Co, Reprint (1967).
- Bechert, Hans (ed.) (1978), *Buddhismus in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Becker-Ritterspach, Raimund O.A. (1982), *Gestaltungsprinzipien in der newarischen Architektur*. PhD Thesis, Technische Universität Berlin.
- (1994), „Two Nepalese Shrines of the Śāha-Period with Eclectic Characteristics“, In: *Artibus Asiae*, 54, 156-193.
 - (1995), *Water Conduits in the Kathmandu Valley*. New Delhi: Munishiram Manoharlal Publishers.
- Benard, Elisabeth Anne (1994), *Chinnamastā. The Aweful Buddhist and Tantric Goddess*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Bendall, Cecil (1883), *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1903), „A History of Nepal and the Surrounding Kingdoms (1000-1600) Compiled Chiefly from the MSS. Lately Discovered“, In: *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 72, 1-32.
- Bernier, Ronald M. (1970), *The Temples of Nepal. An Introductory Survey*. New Delhi: S. Chand & Company Ltd, 2nd. rev. ed. (1978).
- (1979), *The Nepalese Pagoda. Origins and Style*. New Delhi: S. Chand & Company Ltd.
- Bhagvanlal, Indrajī (1885), *Twenty-three Inscriptions from Nepal. Edited by Pandit Bhagvanlal Indrajī Together with Some Considerations on the Chronology of Nepal*. Translated from Gujarāti by G. Bühler. Bombay: Education Society's Press.
- Bhandarkar, R.G. (1913), *Vaiṣṇavism, Śaivaism and Minor Religious Systems*. New Delhi: Munishiram Manoharlal, Reprint (2001).
- Bhardwaj, Surinder Mohan (1973), *Hindu Places of Pilgrimage in India. A Study in Cultural Geography*. Berkeley: University of California Press.
- Bhattacharya, Sunil Kumar (1996), *Krishna-Cult in Indian Art*. New Delhi: M D Publications.
- Bledsoe, Bronwen (2004), *Written in Stone. Inscriptions of the Kathmandu Valley's Three Kingdoms*. Vol. I., PhD Thesis: The University of Chicago.
- Böhtlingk, Otto von (1879-1889), *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. 10 Vols., St. Petersburg: Kaiserl. Akad. d. Wiss.
- Brinkhaus, Horst (1985), „Hariharivāhana Lokeśvara in Nepal“, In: Wolfgang Röllig (Hrsg.) 1985, *XXII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 25. März in Tübingen*.

- Ausgewählte Vorträge.* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Suppl. 4), 422-429.
- (1987), *The Pradyumna-Prabhāvatī Legend in Nepal. A Study of the Hindu Myth of the Draining of the Kathmandu Valley.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Alt- und Neu-Indische Studien, 23).
 - (1987a), *Jagatprakāśamallas Mūladevaśāśidevavyākhyāna-Nāṭaka. Das älteste bekannte vollständig überlieferte Newari-Drama.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Alt- und Neu-Indische Studien, 36).
 - (1991), „The Descent of the Nepalese Malla Dynasty as Reflected by Local Chronicles“, In: *Journal of the American Oriental Society*, 111, 118-122.
- Brockington, John L. (1985), „Rāma der Rechtschaffende. Zur Entwicklung eines Epos“, In: Wolfgang Röllig (Hrsg.) 1985, *XXII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 25. März in Tübingen. Ausgewählte Vorträge.* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Suppl. 4), 249-255.
- Brooks, Charles R. (1989), *The Hare Krishnas in India.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, Reprint (1992).
- Brown, Percy (1912), *Picturesque Nepal.* London: Adam and Charles Black.
- Burghart, Richard (1978), „The Disappearance and Reappearance of Janakpur“, In: *Kailash – Journal of Himalayan Studies*, 6, 257-284.
- (1981), *Regional circles and the central overseer of the Vaishnavite sect in the kingdom of Nepal.* London: School of Oriental and African Studies.
 - (1985), „The Regional Circumambulation of Janakpur“, In: *Puruṣārtha*, 8, 121-147.
 - (2004), „The Founding of the Ramanandi Sect“, In: David N. Lorenz (ed.) 2004, *Religious Movements in South Asia 600-1800.* Oxford: University Press, 227-250.
- Chakrabarty, Ramakanta (1985), *Vaiṣṇavism in Bengal 1486-1900.* Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar.
- Chakravarti, M.M. (1893), „Uriyā Inscriptions of the 15th and 16th Centuries“, In: *Journal of Asiatic Society of Bengal*, 62:1, 88-104.
- Chari, S.M. Srinivasa (1994), *Vaiṣṇavism. Its Philosophy, Theology and Religious Discipline.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, Reprint (2000).
- Clark, T.W. (1957), „The Rānī Pokharī Inscription, Kāṭhmāṇḍu“, In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 20, 167-187.
- Crooke, William (1894), *The popular religion and folk-lore of Northern India.* vol. 1, New Delhi: Munshiram Monoharlal, Reprint (1978).
- Daner, Francine J. (1976), *American Children of Krishna.* New York: Free Press.
- Dasgupta, Shashibhusan (1942), *Obscure Religious Cults.* 2nd rev. ed.: Calcutta: K.L. Mukhopadhyay, 1962.
- Dash, Aniruddha (1965), *Śrī Jagannātha o Nepāḷa.* Cuttack: Vidyapuri.

- Dash, G.N. (1978), „The Evolution of Priestly Power“, In: Eschmann, Kulke, and Tripathi (eds.) 1978, 157-168.
- (1978a), „The Evolution of Priestly Power: The Sūryavaṃśa Period“, In: Eschmann, Kulke, and Tripathi (eds.) 1978, 209-222.
- Dhakāl, Pradīpa (ed.) (V.S. 2062), *Battīspatalīsthita Śrīrāmacandramandirko itivṛtta*. Kathmandu: Śrīrāmacandramandir Jīrṇoddhāra evaṃ Saṃvarddhana Samiti.
- Dhuṅgānā, Śobhā (V.S. 2053), *Nārāyaṇahiṭī nārāyaṇasthāna. Ek adhyayana*. Unpubl. PhD Thesis, Kathmandu: Tribhuvana University.
- Donaldson, Thomas Eugene (1933), *The Iconography of Vaiṣṇava Images in Orissa*. New Delhi: D.K. Printworld, 1st Indian ed. (2001).
- Eichinger Ferro-Luzzi, Gabriella (1987), *The Self-milking Cow and the Bleeding Liṅgam. Criss-cross of Motifs in Indian Temple Legends*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Entwistle, Alan W. (1987), *Braj. Centre of Krishna Pilgrimage*. Groningen: Egbert Forsten.
- Eschmann, Anncharlott (1978), „Hinduization of Tribal Deities in Orissa: The Śākta and Śaiva Typology“, In: Eschmann, Kulke, and Tripathi (eds.) 1978, 79-97.
- (1978a), „The Vaiṣṇava Typology of Hinduization and the Origin of Jagannātha“, In: Eschmann, Kulke, and Tripathi (eds.) 1978, 99-117.
 - (1978b), „The Formation of the Jagannātha Triad“, In: Eschmann, Kulke, and Tripathi (eds.) 1978, 169-198.
- Eschmann, Anncharlott, Hermann Kulke and G.C. Tripathi (eds.) (1978), *The Cult of Jagannatha and the Regional Tradition of Orissa*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Farquhar, J.N (1915), *Modern Religious Movements in India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, Reprint (1998).
- (1920), *An Outline of the Religious Literature of India*. 1st Indian Reprint: Delhi: Motilal Bandarsidass.
- Faruqi, M. Zahiruddin (1935), *Aurangzeb and his Times*. Lahore: Al-Biruni, Reprint (1977).
- Filliozat, Jean (1993), „The Rāmāyaṇa in South-East Asian Sanskrit Epigraphy and Iconography“, In: Krishnamoorthy, K. (ed.) 1991, *A Critical Inventory of the Rāmāyaṇa Studies in the World*. 2 vols., New Delhi: Sahitya Akademi, vol. 2, lviii-lxxii.
- Flood, Gavin (1996), *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (ed.) (2003), *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell.

- Gaenzle, Martin (in collaboration with Nutan Dhar Sharma) (2002), „Nepali Kings and Kāśī: On the Changing Significance of a Sacred Centre“, In: *Studies in Nepali History and Society*, 7:1, 1-33.
- Gail, Adalbert J. (1980/81), „Āyudhapuruṣa. Die anthropomorphen Waffen Viṣṇus in Literatur und Kunst“, In: *Indologia Taurinensia*, 8-9, 181-185.
- (1984), *Tempel in Nepal (Band I). Ikonographie hinduistischer Pagoden in Pāṭan Kathmandutal*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
 - (1988), *Tempel in Nepal (Band II). Ikonographische Untersuchungen zur späten Pagode und zum Śikhara-Tempel*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
 - (2004), „Nagas of the Kathmandu Valley, with Special Reference to the Licchavi Period“, In: *Pal* 2004, 36-45.
- Gelberg, Steven (ed.) (1983), *Hare Krishna, Hare Krishna: Five Distinguished Scholars on the Krishna Movement in the West*. New York: Grove Press.
- Gellner, David N. (1992), *Monk, householder, and tantric priest. Newar Buddhism and its hierarchy of ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, David N. and Declan Quigley (1999), *Contested Hierarchies: A Collaborative Ethnography of Caste among the Newars of the Kathmandu Valley*. Delhi: Oxford University Press.
- Ghurye, Govinda Sadashiv (1953), *Indian Sadhus*. Bombay: Popular Prakashan, 2nd ed. (1964).
- Giuseppe [da Rovato], Father (1801), „An Account of the Kingdom of Nepal“, In: *Asiatic Researches*, 2, 307-322.
- Gnoli, Raniero (1956), *Nepalese Inscriptions in Gupta-Characters*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Goetz, Hermann (1955), „Early Indian Sculptures from Nepāl“, In: *Artibus Asiae*, 18:1, 61-74.
- Gonda, Jan (1954), *Aspects of Early Viṣṇuism*. Utrecht: Oosthoek's Uitgeres Mij.
- (1960-64), *Die Religionen Indiens*. 3 Bde. Stuttgart: Kohlhammer. Bd. 1: Veda und älterer Hinduismus, 1960; Bd. 2: Der jüngere Hinduismus, 1963; Bd. 3: siehe Bareaux [u.a.] 1964.
 - (1965), *Change and Continuity in Indian Religion*. 's-Gravenhage: Mouton.
 - (1966), *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*. Leiden: E.J. Brill.
 - (1970), *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison*. London: Athlone Press.
 - (ed.) (1973-), *A History of Indian Literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Goswami, Satsvarupa Dasa (1980-83), *Śrīla Prabhupāda-līlāmṛta*. 6 vols., Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust.
- Goyal, S.R. (2005), *The Imperial Guptas. A Multidisciplinary Political Study*. Jodhpur: Kusumanjali Book World.

- Gupta, Sankar Sen (ed.) (1965), *Tree Symbol Worship in India. A new Survey of a Pattern of Folk-religion*. Calcutta: Indian Publications.
- Gupta, Shaki M. (1971), *Plant Myths and Traditions in India*. Leiden: E.J. Brill.
- Gutschow, Niels (1979), „The Ritual Chariots of Nepal”, In: *Mobile Architecture in Asia. Art and Research Papers*, 16, 32-38.
- (1982), *Stadtraum und Ritual der newarischen Städte im Kāṭhmāṇḍu-Tal. Eine architekturanthropologische Untersuchung*. Stuttgart: Kohlhammer.
 - (1986), „Die Kuppelbauten des 19. Jahrhunderts im Kāṭhmāṇḍu-Tal“, In: Kölver und Lienhard (Hrsg.) 1984, 285-309.
 - (2006), *Benares. The Sacred Landscape of Vārāṇasī*. Stuttgart: Edition Axel Menges.
 - [o.J.], *Jagannātha. The emergence and spread of an imperial god – from Orissa to the Kathmandu Valley*. 8 pages.
- Gutschow, Niels and Manabajra Bajracarya (1977), „Ritual as Mediator of Space in Kathmandu/Nepal“, In: *Journal of the Nepal Research Centre*, 1, 1-10.
- Gutschow, Niels, Bernhard Kölver and Ishwaranand Shresthacarya (1987), *Newar Towns and Buildings. An Illustrated Dictionary Newārī – English*. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag.
- Gutschow, Niels and Axel Michaels (eds.) (1987): *Heritage of the Kathmandu Valley. Proceedings of an International Conference in Lübeck, June 1985*. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag.
- (2008), *Growing Up. Hindu and Buddhist Initiation Rituals among Newar Children in Bhaktapur, Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Guy, John (1992), „New Evidence for the Jagannātha Cult in Seventeenth Century Nepal“, In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3rd series, 2:2, 213-230.
- Hacker, Paul (1973), *Vrata*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I, Philolog.-histor. Klasse, Nr. 5).
- Heesterman, Jan C. (1985), *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1998), „The Conundrum of the King’s Authority“, In: J.F. Richards 1998, 13-40.
- Hegewald, Julia (2002), *Water Architecture in South Asia. A Study of Types, Development and Meanings*. Leiden [u.a.]: Brill.
- Heine-Geldern, Robert (1942), „Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia“, In: *Far Eastern Quarterly*, 2:1, 15-30.
- Heitzman, James (1991), „Ritual Polity and Economy. The Transactional Network of an Temple in Medieval South India“, In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 34, 23-54.
- Hillebrandt, Alfred (1897), *Ritual-Litteratur vedischer Opfer und Zauber*. Straßburg: Karl J. Trübner.

- Hocart, Arthur Maurice (1970), *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hoeck, A.W. (Bert) van den (1990), „Does Divinity Protect the King? Ritual and Politics in Nepal“, In: *Contributions to Nepalese Studies*, 17:2, 147-55.
- (1994), „The Death of the Divine Dancers: The Conclusion of the Bhadrakālī pyākham in Kathmandu“, In: Michael Allen (ed.) 1994, *Anthropology of Nepal: Peoples, Problems and Processes*. Kathmandu: Mandala Book Point, 374-404.
 - (Edited by J.C. Heesterman, Bal Gopal Shrestha, Han F. Vermeulen und Sjoerd M. Zanen) (2004), *Caturmāsa. Celebrations of the Death in Kathmandu, Nepal*. Leiden: CNWS Publications.
- Houben, Jan E.M. (introd., transl. and notes) (1991), *The Pravargya brāhmaṇa of the Taittirīya āraṇyaka*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Hutt, Michael (ed.) (1994), *Nepal. A Guide to the Art and Architecture of the Kathmandu Valley*. Gartmore: Kiscadale Publications.
- Iltis, Linda S. (1985), *The Swasthānī Vrata. Newar Women and Ritual in Nepal*. PhD thesis: University of Wisconsin, UMI 8528426.
- (1996), „Women, Pilgrimage, Power, and the Concept of Place in the Swasthānī Vrata“, In: Lienhard (ed.) 1996, 303-320.
- ISCON (2004), *Shree Krishna Janmastami Souvenir 2004*. Kathmandu.
- Iyengar, K.R. Srinivasa (ed.) (1983), *Asian Variations in Ramayana*. New Delhi: Sahitya Akademi.
- Jaiswal, Suvira (1967), *The Origin and Development of Vaiṣṇavism. Vaiṣṇavism from 200 BC to AD 500*. New Delhi: Munishiram Manoharlal Publishers, 2nd rev. and enl. ed. (1981).
- Jayaswal, K.P. (1936), „Chronology and History of Nepal, 600 B.C. to 880 A.D.“, In: *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, 22, 157-264.
- Jha, Hit Narayan (1970), *The Licchavis (of Vaiśālī)*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office (The Chowkhamba Sanskrit Studies, vol. LXXV).
- Jha, Makhan (1982), *Civilizational regions of Mithila and Mahakoshal*. Delhi: Capital Publ. House.
- Jośī, Harirāma (V.S. 2030), *Nepālako prācīna abhilekha*. Kathmandu: Nepāla Rājakīya Prajñā-pariṣṭhāna.
- (1991), *Mediaeval Colophons*. Lalitpur (Nepal): Joshi Research Institute.
 - (V.S. 2060), *Nepālakā cādparva*. Kathmandu: Jośī Risarc Inṣṭcyūṭka Nimitta.
- Jurami, Anne-Claire (2001), *Architecture et iconographie de Viṣṇu dans le vallée de Kāṭhmāṇḍu, Népal*. 3 vols., Thèse: Université Paris III-Sordonne.

- (2003), „L’iconographie du temple royal de Caṅgu Nārāyaṇa (vallée de Kāṭhmāṇḍu)“, In: *Arts Asiatiques*, 58, 34-59.

- Kane, Pandurang Vaman (1991-94), *History of Dharmaśāstra*. 5 vols., 3rd ed.: Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

- Kapani, Lakshmi (1992), *La Notion de Saṃskāra I*. Paris: Collège de France (Collège de France. Publications de l’Institut de Civilisation Indienne, Série in-8, Fascicule 59:1).

- Kathmandu Valley. The Physical Development Plan for the Kathmandu Valley*. (1969), Kathmandu: His Majesty’s Government of Nepal, Ministry of Public Works, Transport and Communications, Department of Housing and Physical Planning.
- (1975), *Kathmandu Valley. Preservation of Physical Environment and Cultural Heritage, a Protective Inventory*. 2 vols., Wien: Anton Scholz.

- Keith, Arthur Berriedale (1914), *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittirīya Saṃhitā*. 2 vols., Cambridge (Mass.): Harvard University Press (Harvard Oriental Series, 18).

- Kennedy, Melville (1925), *The Chaitanya Movement. A Study of Vaishnavism of Bengal*. Calcutta: Association Press; London: Oxford University Press.

- Khanāl, Mohanaprasāda (1981), „Cāṅguko-nepāla mūrtikalā“, In: *Contributions to Nepalese Studies*, 2, 135-174.
- (V.S. 2040), *Cāṅgunārāyaṇakā aitihāsika sāmāgrī*. Kathmandu: Nepāla ra Eśiyālī Anusandhāna Kendra, Tribhuvan University.

- Kinsley, David R. (1986), *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1st Indian ed. (1987).
- (1997), *Tantric Visions of the Divine Feminine. The Ten Mahāvidyās*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1st Indian ed. (1998).

- Kirkpatrick, Colonel (1811), *An Account of the Kingdom of Nepaul*. New Delhi: Mañjuśrī Publishing House, Reprint (1969).

- Kölver, Bernhard (ed.) (1992), *Aspects of Nepalese Traditions. Proceedings of a Seminar held under the Auspices of Tribhuvan University Research Division and the Council, March 1990*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Nepal Research Centre Publications, 19).
- (1990), „Some Examples of Syncretism in Nepal“, In: Kölver (ed.) 1992, 209-222.
- (Herausgegeben von Adalbart J. Gail) (2003), *Das Weltbild der Hindus*. Berlin: Reimer.

- Kölver, Bernhard und Siegfried Lienhard (Hrsg.) (1986), *Formen kulturellen Wandels und andere Beiträge zur Erforschung des Himalaya : Colloquium des Schwerpunktes Nepal / Heidelberg, 1.-4. Februar 1984*. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag.

- Koirālā, Kulacandra (V.S. 2051), *Vaiṣṇava saṃpradāya ra nārāyaṇakā mandir*. Kathmandu: Kulacandra Koirālā smṛti pratiṣṭhāna.

- Krämer, Karl-Heinz (1981), *Das Königtum in der modernen nepalesischen Geschichte. Ein Beitrag zum Verständnis hinduistischer Politik in Nepāl*. St. Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, (Nepal-Report, 4).
- Kramrisch, Stella (1946), *The Hindu Temple*. 2 vols., Calcutta: University of Calcutta.
 - (1964), *The Art of Nepal*. New York: Asia Society.
- Krause, Astrid (im Druck), „On the consecration of the Jalaśayana Nārāyaṇa in the royal palace of Kathmandu”, 1-8.
- Krick, Hertha (1977), „Nārāyaṇabali und Opfertod“, In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 21, 71-142.
- Krishna, Nanditha (1980), *The Art and Iconography of Vishnu-Narayana*. Bombay: D.B. Taraporevala.
- Kropf, Marianna (2003), „In the Wake of Commercialised Entertainment: An Inquiry into the State of Masked Dance-Dramas in the Kathmandu Valley”, In: *Contributions to Nepalese Studies*, 30:1, 53-103.
- Kulke, Hermann (1978), „Royal Temple Policy and the Structure of Medieval Hindu Kingdoms“, In: Eschmann, Kulke, and Tripathi (eds.) 1978, 125-137.
 - (1978a), „Early Royal Patronage of the Jagannātha Cult“, In: Eschmann, Kulke, and Tripathi (eds.) 1978, 139-155.
 - (1978b), „Jagannātha as the State Deity under the Gajapatis of Orissa“, In: Eschmann, Kulke, and Tripathi (eds.) 1978, 199-208.
 - (1978c), „The Struggle between the Rājās of Khurda and the Muslim Subahdārs of Cuttack for Dominance of the Jagannātha Cult“, In: Eschmann, Kulke, and Tripathi (eds.) 1978, 321-342.
 - (1978d), „'Juggernaut' under the British Supremacy and the Resurgence of the Khurda-Rājās as ‚Rājās of Puri‘“, In: Eschmann, Kulke, and Tripathi (eds.) 1978, 345-357.
 - (1979), *Jagannātha-Kult und Gajapati-Königtum. Ein Beitrag zur Geschichte religiöser Legitimation hinduistischer Herrscher*. Wiesbaden: Franz Steiner.
 - (1984), „Local Networks and Regional Integration in Orissa. Ritual Privileges of the Feudatory Raja of Eastern India in the Jagannatha Cult of Puri“, In: Ballhatchet, Kenneth and David Taylor (eds.) 1984: *Changing South Asia. Religion and Society*. London: University of London, 141-146.
- Kulke, Hermann und Dietmar Rothermund (1982), *Geschichte Indiens*. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.
 - (Hrsg.) (1985), *Regionale Tradition in Südasien*. Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH.
- Landon, Perceval (1928), *Nepal*. 2 vols., Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar, Reprint (1976).
- Lari (‘Azad’), Mohammad Akram (1990), *Religion and Politics in India during the Seventeenth Century*. New Delhi: Criterion Publications.

- Lévi, Sylvain (1905), *Le Népal: Étude historique d'un Royaume Hindou*. 3 vols., Paris: Ernest Leroux.
- Lidke, Jeff (1996), *Vishvarupa Mandir. A Study of Changu Narayan, Nepal's most Ancient Temple*. New Delhi: Nirala Publications.
- Lienhard, Siegfried (1974), *Nevārīgītimañjarī. Religious and Secular Poetry of the Nevars of the Kathmandu Valley*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International (Stockholm Oriental Studies, 10).
- (1978), „Religionssynkretismus in Nepal“, In: Hans Bechert (ed.) 1978, 146-177.
 - (1991), „Zur Frühgeschichte des Viṣṇuismus in Nepal“, In: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Historisch Philosophische Klasse*, 3. Folge, Nr. 8, 351-361.
 - (1992), „Kṛṣṇaismus in Nepal“, In: Kölver (ed.) 1992, 227-234.
 - (1995), *The Divine Play of Lord Krishna. A Krishnalīlā Painting from Nepal; With Thirty-One Poems in Newari*. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.
 - (1996), *Continuity and Change*. Alessandria: Edizioni dell'Orso (Orientalia, 7).
 - (1999), *Diamantmeister und Hausväter. Buddhistisches Gemeindeleben in Nepal*. Wien: Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Locke, John K. (1980), *Karunamaya. The Cult of Avalokitesvara-Matsyendranath in the Valley of Nepal*. Kathmandu: Sahayogi Prakashan/Centre for Nepal and Asian Studies, Tribhuvan University.
- MacDonald, Alexander W. (1975), *Essays on the Ethnology of Nepal and South Asia*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
- Mahapatra, K.N. (1973), *Śrī Jayadeva o Śrī Gītagovinda*. Bhubaneswar [o.V.].
- Majupuria, Trilok Chandra and Rohit Kumar Majupuria (1993), *Kathmandu Durbar Square*. Lashkar: Gupta.
- Malla, Kamal P. (1979), *The Newars, their Formation and Future*. Manuscript. Kathmandu: Nepal Research Centre.
- (1992), „The Nepāla-Mahātmya: A IX-Century Text or a pious Fraud?“, In: *Contributions to Nepalese Studies*, 19:1, 145-158.
- Merz, Brigitte (1996), „Wild Goddess and Mother of Us All. Some Preliminary Remarks on the Cult of the Goddess Hārātī in Nepal“, In: Michaels, Vogelsang and Wilke (eds.) 1996, 343-354.
- Michaels, Axel (1986), „Der verstoßene Sohn. Nepalesische bālyogis und der deśāntara-Ritus während der Initiation (upanayana)“, In: Kölver und Lienhard (Hrsg.) 1986, 191-224.
- (1993), „Śiva under Refuse. The Hidden Mahādeva (Lukumahādyah) and Protective Stones in Nepal“, In: Heidrun Brückner, Lothar Lutze and Aditya Malik (eds.) 1993, *Flags of Fame. Studies in South Asian Folk Culture*. New Delhi: Manohar Publications, 165-199.

- (1994), *Die Reisen der Götter. Der nepalesische Paśupatinātha-Tempel und sein rituelles Umfeld*. Mit einem Beiheft: ders. and Govinda Tandan, *Paśupatikṣetra – Maps of Deopatan*. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag (Nepalica, 6).
- (ed.) (1995), *A Rāma Temple in 19th-Century Nepal. History and Architecture of the Rāmacandra Temple in Battīspatalī, Kathmandu*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Publications of the Nepal Research Centre, 20).
- in collaboration with Nutan Sharma (1996), „Goddess of the Secret. Guhyeśvarī in Nepal and Her Festival“, In: Michaels, Vogelsanger and Wilke (eds.) 1996, 333-337.
- (1998), *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck.
- (2007), „Wenn Götter tanzen. Zum Verhältnis von Tanz und Ritual“, In: Gabriele Brandstetter und Christoph Wulf (Hrsg.) 2007, *Tanz als Anthropologie*. München: Wilhelm Fink, 146-158.

Michaels, Axel, Cornelia Vogelsanger and Annette Wilke (eds.) (1996), *Wild Goddesses in India and Nepal. Proceedings of an International Symposium. Berne and Zurich, November 1994*. Bern: Peter Lang Verlag (Studia Religiosa Helvetica, 96.2).

Mishra, Vijayakantha (1979), *Cultural Heritage of Mithila*. Allahabad: Mithila Prakasana.

Mitra, Rājendralāla (1882), *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*. Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandhar, Reprint (1971).

Monier-Williams, Monier (1899), *Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, Reprint (1995).

Mukherji, Shyam Chand (1966), *A Study of Vaiṣṇavism in Ancient and Medieval Bengal upto the Advent of Caitanya*. Calcutta: Punthi Pustak.

Naraharināth, Yogi (V.S. 2012-13), *Itihāsa-prakāśa*. 2 vols., Kathmandu: Itihāsa-prakāśa-saṃgha.

Nepali, Gopal Singh (1965), *The Newars. An ethno-sociological study of a Himalayan community*. Bombay: United Asia Publications.

Nṛsiṃha Jātrā Samiti (V.S. 2060), *Lalitpur Nṛsiṃha Yātrā*. Patan: Nṛsiṃha Jātrā Samiti.

O’Flaherty, Wendy Doninger (1980), *Women, androgynies, and other mythical beasts*. Chicago: University of Chicago Press.

Oldfield, Henry Ambrose (1880), *Sketches from Nepal*. 2 vols., Delhi: Cosmo Publications, Reprint (1974).

Pal, Pratipaditya (1970), *Vaiṣṇava Iconology in Nepal. A Study in Art and Religion*. Calcutta: Asiatic Society.

- (1974), *The Arts of Nepal*. 2 vols., vol. 1: *Sculpture*. Leiden: E.J. Brill.
- (1978), *The Arts of Nepal*. 2 vols., vol. 2: *Painting*. Leiden: E.J. Brill.
- (1985), *Art of Nepal. A Catalogue of the Los Angeles County Museum of Art Collection*. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art.

- (1986), *Indian Sculpture. A Catalogue of the Los Angeles County Museum of Art Collection*. vol. 1: Circa 500 B.C.-A.D. 700. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art.
 - (ed.) (2004), *Nepal. Old Images, New Insights*. Mumbai: Marg Publications.
- Pandey, Raj Bali (1949), *Hindu Saṃskāras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2nd rev. ed. (1998).
- Pant, Maheś Rāj (V.S. 2034), „Cāḍabāḍa jātrāmātrāmā khelāiekā nepālamā banāiekā kehī saṃskṛta nāṭaka“, In: *Pūrṇimā*, 36, 294-308.
- Pant, Naya Rāj (V.S. 2024), „Aitihāsikaśiromaṇi Śrībābarāma Ācāryajyūsaṅga prārthanā“, In: *Pūrṇimā*, 15, 217-327.
- Parasher-Sen, Aloka (1999), „Images of Feminine Identity in Hindu Mythology and Art: The Case of Visnu-Mohinī“, In: *Indian Journal of Gender Studies*, 6, 43-60.
- Pauḍel, Bholānātha (V.S. 2022), „Jagaccandra“, In: *Pūrṇimā*, 8, 2:4, 20-25.
- Pauḍel, Bholānātha und Dhanavajra Vajrācārya (V.S. 2017), „Bhaktapurakā duī aprakāśita śilālekhako prakāśa“, In: *Itihāsa-saṃśodhana*, 51, 7.
- (V.S. 2021), „Jitāmitra Malla“, In: *Pūrṇimā*, 1, 1:1, 20-25.
 - (V.S. 2021a), „Jitāmitra Malla“, In: *Pūrṇimā*, 2, 1:2, 11-20.
- Pauḍyāl, Vīṇā (V.S. 2062), *Kāṭhmāṇḍau upatyakākā viṣṇuvibhava mūrti ra citraharū*. Kathmandu: Tribhuvan University.
- Petech, Luciano (1958), *Mediaeval History of Nepal (c. 750-1482)*. Roma: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 2nd. rev. ed. (1984).
- Pickett, Mark A. (2005), „Ritual Movement in the City of Lalitpur“, In: *Contributions to Nepalese Studies*, 32:2, 243-265.
- Rajan, K.V. Soundara (1967), „The Typology of the Anantaśayī Icon“, In: *Artibus Asiae*, 29:1, 67-84.
- Rana, Padma Jung Bahadur (1909), *Life of Maharaja Sir Jung Bahadur Rana*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar, Reprint (1980).
- Rao, T.A. Gopinath (1914-16), *Elements of Hindu Iconography*. 2 vols., Varanasi [u.a.]: Indological Book House, Reprint (1971).
- Regmi, Dilli Raman (1950), *A century of family autocracy in Nepal. Being the account of the condition and history of Nepal during the last hundred years of Rana autocracy 1846-1949*. Kathmandu: Nepali National Congress, 2nd. ed. (1958).
- (1960), *Ancient Nepal*. Calcutta: Mukhopadhyay, 2nd. ed. (1969).
 - (1961), *Modern Nepal. Rise and Growth in the Eighteenth Century*. Calcutta: Mukhopadhyay.
 - (1965-66), *Medieval Nepal*. 4 vols., Calcutta: Mukhopadhyay.
 - (1975), *Modern Nepal*. 2 vols., Calcutta: Mukhopadhyay.

- (1983), *Inscriptions of Ancient Nepal*. 3 vols., New Delhi: Abhinav Publications.

Regmi, Jagadīśa Candra (1972), *Temples of Kathmandu*, Kathmandu: Culture Centre.

- (V.S. 2039), *Nepālako Dhārmiko Itihāsa*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.

- (1991), *Royal Palace Complex of Kathmandu. Hanuman Dhoka*. Kathmandu: Heritage Research.

- (V.S. 2051), *Kāṭhmāṇḍū Śāhar. Sāṃskṛtika Adhyayana*. vol. 1, Kathmandu: Śivaprasāda Upādhyāya.

Richards, John F. (1993), *The Mughal Empire*. Cambridge: Cambridge University Press (The new Cambridge History of India: 1, The Mughals and their contemporaries, 5).

- (ed.) (1998), *Kingship and Authority in South Asia*. Delhi [u.a.]: Oxford University Press.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas (1965), *Muslim Revivalist Movement in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Lukhnow: Balkrishna.

Rösel, Jakob (1980), *Der Palast des Herrn der Welt. Entstehungsgeschichte und Organisation der indischen Tempel- und Pilgerstadt Puri*. München [u.a.]: Weltforum-Verlag.

Rose, Leo E. and Margaret W. Fisher (1970), *The Politics of Nepal. Persistence and Change in an Asian Monarchy*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Rose, Leo E. and John T. Scholz (1980), *Nepal. Profile of a Himalayan Kingdom*. Boulder (Colorado): Westview Press.

Rosen, Steven J. (ed.) (1992), *Vaiṣṇavism. Contemporary Scholars Discuss the Gauḍiṣya Tradition*. New York: Folk Books.

Śarmā, Nūtan (1997), „Project on Svatha“, In: Biresh Shah [u.a.] (1997): *The Svatha Chowks. Conservation and Development Project*, 1-3.

Satpathy, Sarbeswar (1992), *Dasa Mahavidya and Tantra Sastra*. Calcutta: Punthi Pustak.

Scharfe, Hartmut (1987), „Nomadisches Erbgut in der indischen Tradition“, In: Harry Falk (Hrsg.) 1987, *Hinduismus und Buddhismus*. (Festschrift für Ulrich Schneider), Freiburg: Falk, 300-309.

Schmid, Anna (2001), „Lord Jagannātha in Pictorial Representations. A Collection of Cloth Paintings (pata citras) from Orissa“, In: Hermann Kulke and Burkhard Schnepel (eds.) 2001, *Jagannath Revisited – State, Religion and Society in Orissa*. Delhi: Manohar, 297-316.

Schmid, Charlotte (2005), „Mahābalipuram: la Prospérité au double visage“, In: *Journal Asiatique*, Tome 293:2, 459-527.

Schrader, F. Otto (1916), *Introduction to the Pañcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*. Madras: Adyar Library.

- Schwartzberg, Joseph E. (ed.) (1978), *A Historical Atlas of South Asia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sen, Dinesh Chandra (1922), *Chaitanya and his Age*. Calcutta: University of Calcutta.
- Seshadri, Kandadai (1998), *Srivaishnavism and Social Change*. Calcutta: K P Bagghi & Company.
- Sever, Adrian (1993), *Nepal under the Ranas*. New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co.
- Shaha, Rishikesh (1990), *Modern Nepal. A Political History 1769-1955*. 2 vols., New Delhi: Manohar Publications.
- (1992), *Ancient and Medieval Nepal*. New Delhi: Manohar, 1st paperback ed. (2001).
- Sharma, Babu Madhav Prasad (1955), *Swasthānī Vrata Kathā*. Varanasi: Dudhvinayak.
- Sharma, Prayag Raj (1963/64), „Viṣṇu in Viśvarūpa from Nepal“, In: *Bulletin of Deccan College and Post Graduate Research Institute*, 24, 28-30.
- (1999), „A Fresh Look at the Origin and Forms of Early Temples in the Kathmandu Valley“, In: *Contributions to Nepalese Studies*, 26:1, 1-25.
- Sharma, Ramashraya (1971), *A Socio-Political Study of the Vālmīki Rāmāyaṇa*. Delhi: Mortilal Banarsidass Publishers.
- Sharma, Sri Ram (1940), *Religious Policy of the Mughal Emperors*. London [u.a.]: Oxford University Press.
- Shastri, Hari Prasad (ed.) (1905-06), *Catalogue of Palm-Leaf and Selected Paper Manuscripts belonging to the Durbar Library, Nepal*. 2 vols., Calcutta: Baptist Mission Press.
- Shrestha, Bal Gopal (2002), *The Ritual Composition of Sankhu. The Socio-Religious Anthropology of a Newar Town in Nepal*. Leiden: Proefschrift University Leiden.
- Siddhantashastree, Rabindra Kumar (1985), *Vaiṣṇavism through the Ages*. New Delhi: Munishiram Manoharlal Publishers.
- Singh, Girish Prasad (1993), *Political Thought in Ancient India. Emergence of the State, Evolution of Kingship and Inter-State Relations based on the Saptāṅga Theory of State*. New Delhi: D.K. Printworld.
- Sinha, Chandreshwar Prasad Narayan (1979), *Mithila under the Karnatas: c. 1097-1325 A.D.* Patna: Janaki Prakashan.
- Sinha, Gokul (1991), „Rāmāyaṇa in Nepalese Arts“, In: Krishnamoorthy, K. (ed.) 1991, *A Critical Inventory of the Rāmāyaṇa Studies in the World*. 2 vols., New Delhi: Sahitya Akademi, clix-clxii.
- Sinha, Lakshmi (1999), *Hindu Saṃskāra*. Delhi: Eastern Book Linkers.

- Sircar, Dinesh Chandra (1948), *The Śākta Pīṭhas*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2nd. rev. ed. (1973).
- (1954), „Puri Inscriptions of Anaṅgabhīma III, Saka 1147 and 1158“, In: *Epigraphia Indica*, 30:5, 197-203.
 - (1966), *Indian Epigraphical Glossary*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Sivananda, Swami (1947), *Hindu Fasts and Festivals and their Philosophy*. Rishikesh: Sivananda Publications League.
- Slusser, Mary Shepherd (1974), „Two Medieval Nepalese Buildings. An Architectural and Cultural Study“, In: *Artibus Asiae*, 36:3, 169-218.
- (1975), „The Saugal-ṭol Temple of Patan“, In: *Contributions To Nepalese Studies*, 2:1, 39-48.
 - (1975/76), „On the Antiquity of Nepalese Metalcraft“, In: *Archives of Asian Art*, 29, 80-95.
 - (1982), *Nepal Mandala – A Cultural Study of the Kathmandu Valley*. vol. I: *Text*, vol. II: *Plates*. Princeton: Princeton University Press.
 - (1996), „Lord Vishnu and the Kings of Nepal“, In: *Asian Art and Culture*, 9:3, 8-29.
- Slusser, Mary Shepherd and Gautamvajra Vajrācārya (1972), „Early Nepalese Sculptures“, In: *The Illustrated London News*, 260: 6893, 68-73.
- (1973), „Some Nepalese Stone Sculptures. A Reappraisal within Their Cultural and Historical Context“, In: *Artibus Asiae*, 35:1-2, 79-138.
 - (1973a), „Some Nepalese Stone Sculptures. Further Notes“, In: *Artibus Asiae*, 35:3, 269-270.
- Smith, H. Daniel (1982), „Festivals in Pāñcarātra Literature“, In: Guy R. Welbon and Glenn E. Yocum (eds.) 1982: *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*. New Delhi: Manohar, 27-49.
- Smith, Walter (1996), „The Viṣṇu Image in the Shore Temple at Māmallapuram“, In: *Artibus Asiae*, 56:3-4, 19-32.
- Snellgrove, David L. (1957), *Buddhist Himalaya*. Oxford: Bruno Cassirer.
- (1961), *Himalayan Pilgrimage*. Oxford: Bruno Cassirer.
 - (1961a), „Shrines and Temples of Nepal“, In: *Arts Asiatica*, 8:1, 3-10; 8:2, 93-120.
- Śreṣṭha, Śukrasāgara (V.S. 2055/56), „Cāṃgunārāyaṇa saṃrakṣita smāraka kṣetrako paricaya, mahatva, vātāvaraṇa saṃrakṣaṇamā dekhāparekā samasya ra samādhānakā upāyahaṛū“, In: *Ancient Nepal*, 110-112 (Phālguna 2055 – Sāuna 2056), 56-60.
- Starza-Majewski, Olek M. (1993), „A Seventeenth Century Ritual Pata from Jagannatha Tempel, Puri“, In: *South Asian Studies*, 9, 47-60.
- Stietencron, Heinrich von (1978), „The Advent of Viṣṇuism in Orissa: An Outline of its History according to Archaeological and Epigraphical Sources from the Gupta Period up to 1135 A.D.“, In: Eschmann, Kulke, and Tripathi (eds.) 1978, 1-30.
- (1978a), „The Śaiva Component in the Early Evolution of Jagannātha“, In: Eschmann, Kulke, and Tripathi (eds.) 1978, 119-123.

- (1980), „Die Stellvertreterrolle des Narasiṃha im Kult des Jagannātha“, In: Georg Buddruss und Albrecht Wetzler (Hrsg.) 1980: *Festschrift Paul Thieme zur Vollendung des 75. Lebensjahres*. Reinbek: Verlag für orientalische Fachpublikationen (Studien zur Indologie und Iranistik, Heft 5/6), 245-278.
- Stiller, Ludwig F. (1973), *The Rise of the House of Gorkha. A Study in the Unification of Nepal 1768-1816*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar, 2nd ed. (1975).
- Stolz, Fritz (1996), „Austauschprozesse zwischen religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen“, In: Volker Dresen und Walter Sparr (Hrsg.) 1998, *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*. Gütersloh: Kaiser, 15-36.
- Ṭaṇḍan, Govinda (V.S. 2056), *Paśupatiḡsetrako sāmṡkṛtika adhyayana*. 2 vols. Kathmandu: Śṛijharendra Śamaśera.
- Thakur, Upendra (1956), *History of Mithila (circa 3000 B.C.-1556 A.D.)*. Foreword by J.N. Banerjea. Darbhanga: Mithila Institute.
- Tiwari, Sudharshan Raj ((2001), *The Ancient Settlements of the Kathmandu Valley*. Kathmandu: Centre for Nepal and Asian Studies, Tribhuvan University.
- Toffin, Gérard (1984), *Société et Religion chez les Néwar du Népal*. Paris: Éditions du Centre de la Recherche Scientifique.
- (1993), *Le Palais et le Temple: La fonction royale dans la vallée du Népal*. Paris: CNRS Editions.
 - (1996), „The Tribal Brahmins? The Case of Rājopādhyāya of Nepal“, In: Lienhard (ed.) 1996, 85-104.
- Tripathi, G.C. (1974), „Das ‚Navakalevara‘-Ritual im Jagannātha-Tempel von Puri“, In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. II, 410ff.
- (1978), „On the Concept of Puroṡottama in the Āgamas“, In: Eschmann, Kulke, and Tripathi (eds.) 1978, 31-60.
 - (1978a), „Jagannātha: The Ageless Deity of the Hindus“, In: Eschmann, Kulke, and Tripathi (eds.) 1978, 477-490.
- Tripathy, K.B. (1962), *The Evolution of Oriya Language and Script*. Utkal University.
- Turner, Ralph Lilley (1931), *A Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language*. New Delhi: Allied Publishers, Reprint (1997).
- Uebach, Helga (1970), *Das Nepālamāhātmya des Skandapurāṇam: Legenden um die hinduistischen Heiligtümer Nepals*. München: Fink Verlag.
- Unbescheid, Günther (1980), *Kānpḡaṭā. Untersuchungen zum Kult, Mythologie und Geschichte śivaitischer Tantriker in Nepal*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Vaidya, Karunakar (1986), *Buddhist Tradition and Culture of the Kathmandu Valley (Nepal)*. Kathmandu: Shajha Prakarshan.

- Vaidya, Tulsi Ram (1996), *Jaya Prakash Malla. The Brave King of Kantipur*. Delhi: Anmol Publications.
- Vaidya, Tulsi Ram and Purushottam Lochan Shrestha (2002), *Bhaktapur Rajdarbar*. Kathmandu: Tribhuvan University.
- Vajrācārya, Dhanavajra (V.S. 2021), „Ḍoyaharū ko hun?“, In: *Pūrṇimā* 4, 1:4, 20-31.
- (V.S. 2022), „Śamasuddīnako ākramaṇa“, In: *Pūrṇimā* 8, 2:4, 6-13.
 - (V.S. 2030), *Licchavikālakā abhilekha*. Kathmandu: Tribhuvana Viśvavidyālaya.
 - (V.S. 2056), *Madhyakālakā abhilekha*. Kathmandu: Tribhuvana Viśvavidyālaya.
- Dhanavajra Vajrācārya and Kamal P. Malla (ed. et transl.) (1985), *Gopālarājavaṃśāvalī*. Stuttgart: Steiner (Nepal Research Centre Publications; 9).
- Vajrācārya, Gautamavajra (V.S. 2021), „Prācīna mūrtikalāko viṣayamā“, In: *Pūrṇimā*, 3:3, 14-18.
- (V.S. 2023), „Aprakāśita ṭhyāsaphu – aitihāsika ghaṭanāvali“, In : *Pūrṇimā*, 3,4 :12, 22-39.
 - (V.S. 2033), *Hanumāṇḍhokā rājadarbāra*. Kathmandu: Tribhuvana Viśvavidyālaya.
- Vajrācārya, Gautamavajra and Ṭekbahādur Śreṣṭha (V.S. 2037), *Śākakālakā Abhilekha*. Kathmandu: Tribhuvan Viśvavidyālaya.
- Veer, Peter van der (1988), *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*. London and Athlantic Highlands, NJ: Athlone Press.
- Vergati, Anne (1995), *Gods, Men and Territory. Society and Culture in Kathmandu Valley*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
- (2000), *Gods and Masks of the Kāṭhmāṇḍu Valley*. New Delhi: D.K. Printworld.
 - (2004), „A Newar Pilgrimage to the Lake of Gosainkund“, In: Pal (ed.), 2004, 116-125.
- Vézies, Jean-François (1981), *Les fêtes magiques du Népal*. Paris: Editions Cesare Rancilio.
- Waldschmidt, Ernst and Rose Leonore (1969), *Nepal. Art Treasures from the Himalayas*. Calcutta: Oxford and IBH Publishing Co.
- Whaling, Frank (1980), *The Rise of the Religious Significance of Rāma*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Whelpton, John (1991), *Kings, Soldiers and Priests. Nepalese Politics and the Rise of Jang Bahadur Rana, 1830-1857*. New Delhi: Manohar Publications.
- Wiesner, Ulrich (1976), *Nepal. Königreich im Himalaya. Geschichte, Kunst und Kultur im Kathmandu-Tal*. Köln: DuMont.
- (1978), *Nepalese Temple Architecture, its Characteristics and its Relation to Indian Development*. Leiden: E.J. Brill.

Witzel, Michael (1985), „Regionale und überregionale Faktoren in der Entwicklung vedischer Brahmanengruppen im Mittelalter“, In: Hermann Kulke Dietmar Rothermund (Hrsg.) 1985, 37-76.

Yadav, Om Prakash (2000), „Conservation of Wall Paintings of Ram Mandir, Battisputali“, In: *Ancient Nepal*, 145, 19-23.

Zimmer, Heinrich (1946), *Myths and Symbols of Indian Art and Civilisation*. New York: Pantheon Books.

Online-Veröffentlichungen

(September/Oktober, 2001). „Nepal. Tragedy in Nepal. Royal Family Massacred“. *Hinduism Today*. Online im Internet: URL: http://www.hinduistoday.com/archives/2001/9-10/18-25_nepal.shtml (31.01.2007).

(July 12, 2002). „The Legend of Lord Jagannath“. *The Times of India*. Online im Internet: URL: <http://timesofindia.indiatimes.com/articleshow/15754335.cms> (30.01.2007).

(March 30, 2003). „Nepal King offers prayers at Jagannatha Temple“. *The Tribune. Online Edition*. Online im Internet: URL: <http://www.tribuneinindia.com/2003/20030330/nation.htm> (30.01.2007).

Glossar

<i>abhiṣeka</i> (Skt.)	Weihe, rituelle Waschung oder Salbung einer Gottheit
<i>akhārā</i> (Skt.)	asketisches und gymnastisches Zentrum
<i>akṣamālā</i> (Skt.)	Gebetskranz
<i>amṛta</i> (Skt.)	Unsterblichkeitstrank
<i>āratī</i> (Skt.)	abendliche Verehrung einer Gottheit mit Licht (zumeist Öllampen), Teil eines größeren Rituals
<i>āsana</i> (Skt.)	„Sitz, Thron“, ein Sitz für Gottheiten oder Ritualteilnehmer, wobei entweder ein <i>maṇḍala</i> gezeichnet bzw. gestreut wird oder ein spezieller Sitz (auch erhöht) verwendet wird
Aṣṭamātrkā	Gruppe von acht Muttergottheiten
<i>avatāra</i> (Skt.)	„Herabkunft“, Inkarnation Viṣṇus
<i>bāhā</i> (Nev.)	buddhistisches Kloster (eines von zwei Typen)
<i>bahī</i> (Nev.)	buddhistisches Kloster (eines von zwei Typen)
<i>bali</i> (Skt.)	Speiseopfer, oft auch Tieropfer
<i>bhajana</i> (Nep.)	devotionales Lied, Hymne
<i>bhajanghar</i> (Nep.)	Gebäude, welches zum Singen devotionaler Lieder genutzt wird
Bhaṭṭa	Hindu-Priester
<i>caitya</i> (Skt.)	buddhistisches Kultobjekt oder Relikt
<i>cakra</i> (Skt.)	„Wurfscheibe“, Attribut Viṣṇus
<i>che(m)</i> (Nev.)	Haus
<i>cok</i> (Nep.)	Hof, Platz
<i>dakṣiṇā</i> (Skt.)	religiöse Gabe, Entlohnung der Priester
<i>dāna</i> (Skt.)	(religiöse) Gabe
<i>darśana</i> (Skt.)	der wechselseitige Anblick von Gläubigen und Gott
Dasāi	von den Hindus begangenes 9-tägiges Durgā-Fest im September/Oktober
<i>deva</i> (Skt.)	Gott
<i>dharmasālā</i> (Skt.)	Pilgerherberge
<i>dhoṭi</i> (Nep.)	Hüfttuch der Männer
<i>dhvaja</i> (Skt.)	Banner, Fahnenstange, Standarte
<i>dīkṣā</i> (Skt.)	Weihe
<i>dyaḥ</i> (Nev.)	Gott
<i>gadā</i> (Skt.)	„Keule“, Attribut Viṣṇus
Gāijātrā	Kuhfestival am ersten Tag der dunklen Mondhälfte im August/September
<i>ghāt</i> (Nep.)	Uferanlage, befestigter Badeplatz
<i>guru</i> (Skt.)	Lehrer
<i>guṭhī</i> (Nep.)	meist eine Landschenkung, deren Erträge für bestimmte religiöse Zwecke verwendet werden
Guṭhī Saṁsthāna	zentrale Verwaltungsbehörde der seit 1965 n. Chr. verstaatlichten <i>guṭhīs</i>
<i>havana</i> (Skt.)	Opfergabe, die ins Feuer gegeben wird
<i>hiṭī</i> (Nep.)	Brunnen, Wasserspeier
Holī	ein Frühlingsfest, bei dem man sich gegenseitig mit Farbe bespritzt
<i>homa</i> (Skt.)	Feueropfer

<i>iṣṭadevatā</i> (Skt.)	Wunschgottheit
Janāipūrṇimā	das zentrale Element dieses Festes am Vollmondtag im Monat Śrāvaṇa (Juli/August) ist die <i>rakṣābandhana</i> -Zeremonie, bei der das rechte Handgelenk der Männer und das linke Handgelenk der Frauen mit einem schützenden gelben oder roten Faden umwickelt wird
<i>jātrā</i> (Nep.)	(< Skt. <i>yātrā</i>) Prozession
<i>kalāpustaka</i> (Skt.)	illustriertes Manuskript
<i>kalaśa</i> (Skt.)	ritueller Krug oder Vase
Karmācārya	tantrischer Hindu-Priester
<i>khaṭ</i> (Nep.)	Prozessionsstrage (Nep. <i>khaḥ</i>)
<i>kīrtana</i> (Nep.)	devotionales Lied
<i>koṭyāhuti/koṭihoma</i> (Skt.)	aufwendiges Guß- und Feueropfer, bei dem – zumindestens theoretisch – zehn Millionen Opfergaben ins Feuer gegeben werden
<i>kuladevatā</i> (Skt.)	Clangottheit
<i>kuṇḍa</i> (Skt.)	Wasserstelle, Brunnen
<i>lālmohar</i> (Nep.)	königliches Dekret, das mit einem roten Siegel versehen wird
<i>liṅga</i> (Skt.)	phallusförmiges Emblem, Zeichen Śivas
<i>mahant</i> (Nep.)	Führer einer Asketengruppe
<i>mahārāja(n)</i> (Skt.)	Großkönig
<i>maṇḍala</i> (Skt.)	„Scheibe, Kreis, Ring oder Gruppe“, oft ein als Meditationsobjekt dienendes Diagramm
<i>mandir</i> (Nep.)	(< Skt. <i>mandira</i>) Tempel
<i>mantra</i> (Skt.)	vedischer Spruch, heilige Silbe
<i>maṭha</i> (Skt.)	Asketenherberge
<i>mṛga</i> (Skt.)	Gazelle
<i>muni</i> (Skt.)	Weiser, Seher
<i>nāc</i> (Nep.)	Tanz
Nāga (Skt.)	Schlange, Kobra
<i>nityapūjā</i> (Skt.)	tägliche Verehrung einer Gottheit
<i>padma</i> (Skt.)	„rosa Lotus“ (Lat. <i>Nelumbium Speciosum</i>), Attribut Viṣṇus und Lakṣmīs
<i>pāñcālikā</i> (Skt.)	ein Verwaltungsbezirk innerhalb eines Reiches
<i>pañcāmṛta</i> (Skt.)	„fünf Nektar“, zumeist eine Mischung aus Milch, Butterschmalz, Joghurt, Honig(-wasser) und Zucker
<i>pāṭī</i> (Nep.)	Rasthaus für Pilger
<i>phyākhaṃ</i> (Nep.)	„das Sehen eines Kostüms oder einer Maske“, Tanz
<i>pradakṣiṇā</i> (Skt.)	rituelle Umwandlung eines Heiligtums oder eines heiligen Gebiets
<i>pradakṣiṇāpatha</i> (Skt.)	Prozessionsstraße, auf der im Uhrzeigersinn ein Gebiet innerhalb oder außerhalb der Grenzen eines Siedlungsbereichs umwandelt wird
<i>prasāda</i> (Nep.)	(Speise-)Gabe an einen Gott oder Guru, die der Geber zum Teil zurückerhält
<i>pūjā</i> (Skt.)	rituelle Verehrung einer Gottheit
<i>pūjāri</i> (Skt.)	Priester, Tempelpriester
<i>puṇya</i> (Skt.)	religiöses Verdienst
Purāṇa	Gattung von Texten überwiegend mythologischen Inhalts
<i>pūrṇimā</i> (Skt.)	Vollmond

<i>puṣpa</i> (Skt.)	Blume, Blüte
<i>rāja(n)</i> (Skt.)	König
<i>rājguṭhī</i> (Nep.)	königliche Landschenkung, deren Erträge für bestimmte religiöse Zwecke verwendet werden
Rājopādhyāya	Newar-Brahmane, oft (Haus-)Priester
<i>ratha</i> (Skt.)	Wagen
<i>rathajātrā</i> (Nep.)	Wagenprozession
<i>śākta</i> (Skt.)	Verehrer einer Göttin
<i>śakti</i> (Skt.)	„Kraft, Energie“, zum Teil vergöttlicht, weibliche Gottheit
<i>śālagrāma</i> (Skt.)	fossiler Ammonit, der am Ufer des Kālī Gaṇḍakī-Flusses in Westnepal gefunden und mit Viṣṇu assoziiert wird
Samiti (Nep.)	Komitee
<i>śānkha</i> (Skt.)	„Schneckenschale“, Attribut Viṣṇus
<i>sattal</i> (Nep.)	Rasthaus für Pilger
Śivarātri	„Nacht Śivas“, ein Fest im Januar/März
<i>snāna</i> (Skt.)	Waschung, Bad
<i>stotra</i> (Skt.)	Loblied, Preisgesang
<i>svāmin</i> (Skt.)	Herr, Gebieter
Takṣaka	eine als Schlangenkönig verehrte Gottheit
Thyāsaphu (Nev.)	leporelloartig gefaltetes Manuskript, an Königshöfen als Tagebuch geführt
<i>ṭikā</i> (Skt.)	Stirnzeichen (Nep. <i>ṭikā</i>)
<i>tīrtha</i> (Skt.)	„Furt“, Wallfahrtsort, heiliger Ort
<i>ṭol</i> (Nep.)	Stadtviertel oder –teil (Nev. <i>ṭvaḥ</i>)
<i>toraṇa</i> (Skt.)	Tympanon, halbkreisförmige Holzscheibe über Tempeltüren und Interkolumnien
<i>triśūla</i> (Skt.)	„Dreizack“, Attribut Śivas
<i>vāhana</i> (Skt.)	„Fahrzeug“, Reit- oder Zugtier einer Gottheit
<i>vajra</i> (Skt.)	Donnerkeil
Vaṃśāvalī	Chronik
Vāsuki	eine als Schlangenkönig verehrte Gottheit
<i>veṇu</i> (Skt.)	(Bambus-)Flöte
<i>vrata</i> (Skt.)	religiöses Gelübde
<i>yajña</i> (Skt.)	Feueropfer
<i>yajñopavīta</i> (Skt.)	heilige Schnur
<i>yogin</i> (Skt.)	ein Anhänger des Yoga (philosophisches System)