

Preta, Pitr und Piśāca

*Rituelle und mythische Totenbilder im Pretakalpa des
Garuḍapurāṇa, dem Garuḍapurāṇasāroddhāra
und der Pretamañjarī*

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen
Fakultät Universität Heidelberg

vorgelegt am 03. Juli 2006 von Johanna Buß

Erstgutachter: Prof. Dr. Axel Michaels, Klassische Indologie, Südasiens-Institut
Universität Heidelberg

Zweitgutachterin: Apl. Prof. Dr. Ute Hüsken, Klassische Indologie,
Südasiens-Institut, Universität Heidelberg

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| Danksagung | 3 |
| 1. Einleitung | 5 |
| 1.1 Forschungsstand und Thesen | 7 |
| 1.2 Die Texte | 27 |
| 2. <i>Preta</i> – der Dahingegangene | 39 |
| 2.1 Sterben und Tod | 39 |
| 2.2 Die Jenseitsreise | 47 |
| 2.2.1 Körperlichkeit und Zustand | 47 |
| 2.2.2 Lokalität und Zeit | 56 |
| 2.3 Die Totenrituale | 61 |
| 2.3.1 Sterben und Vorbereitung zum Tod | 66 |
| 2.3.2 Verbrennung und Bestattung | 70 |
| 2.3.3 Der Kloßkörper (<i>piṇḍadeha</i>) | 75 |
| 2.3.4 Rituale des elften Tages | 81 |
| 2.3.5 Die sechzehn <i>śrāddha</i> -s | 84 |
| 2.3.6 Die Erzeugung der Kloßgemeinschaft (<i>sapīṇḍikaraṇa</i>) | 87 |
| 2.3.7 Rituale des dreizehnten Tages bis zum Ablauf eines Jahres | 90 |
| 2.4 Exkurs: Die Sechzehn als symbolische Zahl | 93 |
| 2.5 Zusammenfassung und Analyse | 107 |
| 3. <i>Piśāca</i> – der unbefriedete Totengeist | 113 |
| 3.1 Das <i>Piśācamocanamāhātmya</i> | 115 |
| 3.2 Auswertung der Geistergeschichten | 127 |
| 3.2.1 Ursachen für den Geisterzustand | 131 |
| 3.2.2 Verhältnis Lebende zu Totengeistern | 137 |
| 3.2.3 Lokalität und Zeit | 140 |
| 3.2.4 Körperlichkeit und Zustand | 143 |
| 3.2.5 Totengeister und Dämonen | 145 |
| 3.3 Entsühnungs- und Befriedungsrituale | 147 |
| 3.3.1 Prävention der Geisterexistenz | 149 |
| 3.3.2 Entsühnung und Reintegration des Verstorbenen | 150 |
| 3.3.3 Befriedung von Geistern | 163 |
| 3.3.4 Das <i>tripiṇḍīśrāddha</i> , der <i>vikalapiṇḍa</i> und der <i>nīlapiṇḍa</i> | 165 |
| 3.4 Zusammenfassung und Analyse | 176 |

| | |
|--|-----|
| 4. <i>Pitṛ</i> -s und <i>viśvedeva</i> -s – Vorfäter und „Alle Götter“ | 181 |
| 4.1 <i>Pitṛ</i> -s..... | 181 |
| 4.1.1 Ahnenverehrung (<i>śrāddha</i>) | 183 |
| 4.1.2 <i>Pitṛ</i> -s im GP | 189 |
| 4.2 Die <i>viśvedeva</i> -s..... | 191 |
| 4.3 Zusammenfassung und Analyse..... | 197 |
| 5. Kommentierte Übersetzung der Pretamañjarī..... | 201 |
| 5.1 Übersicht über die Ritualvorschriften der Pretamañjarī..... | 209 |
| 5.2 Übersetzung der Pretamañjarī | 219 |
| 5.3 Sanskrittext der Pretamañjarī | 281 |
| 6. Zusammenfassung..... | 315 |
| 7. Literaturverzeichnis..... | 323 |
| 8. Glossar..... | 337 |

DANKSAGUNG

Viele Menschen waren am Gelingen dieser Dissertation beteiligt und ihnen allen möchte ich herzlich danken. An erster Stelle ist hier mein Doktorvater Axel Michaels zu nennen, der das Projekt in allen Höhen und Tiefen begleitet hat und mir sowohl beratend zur Seite stand als auch durch eine Anstellung in dem Teilprojekt A2 des Sonderforschungsbereichs 619 „Ritualdynamik“ der Universität Heidelberg in den Jahren 2002-2005 die Möglichkeit zu interdisziplinärem Austausch und der Kenntnis vieler neuer Theorien und Methoden eröffnete. Ebenso möchte ich meiner Zweitgutachterin Ute Hüsken für ihre Unterstützung und Begleitung danken, die ich nicht nur in Bezug auf die vorliegende Arbeit genießen konnte, sondern bereits während meines gesamten akademischen Weges seit den ersten Studiensemestern.

Viele Fragen bezüglich der konkreten Ritualausführung und der Bedeutung schwieriger Textpassagen konnte ich dank der freundlichen Auskünfte von Shrinarayan Mishra, emeritierter Sanskritprofessor der Banaras Hindu University, und des newarischen Familienpriesters Shriram Rijal Upādhyāya in Kathmandu klären. Niels Gutschow danke ich für die Erstellung der Karte mit der Lokalisierung des Piśācamocanāfirtha in Benares und für die Bereitstellung von weiteren Fotos der dort ausgeführten Rituale.

Auch wenn es kaum eine druckfehlerfreie Arbeit gibt, so habe ich den Umstand der größtmöglichen Annäherung an diesen Zustand mehreren Korrekturlesern und –leserinnen zu verdanken. Siglinde Dietz, Sonja Stark-Wild, Gregor und Marina Weidt sowie Xenia Zeiler waren dabei unermüdlich und ihnen danke ich herzlichst, ebenso für viele fachkundige Ratschläge. Verbliebene Fehler gehen selbstverständlich auf mein Konto.

Diese Dissertation ist durch die finanzielle Unterstützung der Universität Heidelberg ermöglicht worden. Diese erhielt ich zwei Jahre in Form eines Stipendiums des Graduiertenkollegs „Religion und Normativität“ in den Jahren 2000 – 2002 und anschließend bis 2005 durch meine Mitarbeit in dem Sonderforschungsbereich Ritualdynamik.

Schließlich möchte ich besonders meiner Familie danken, deren Ermutigung und Unterstützung mich immer wieder getragen und motiviert haben.

1. EINLEITUNG

In der Beschäftigung mit Tod und Jenseits sind im Hinduismus der Purāṇas eine Reihe verschiedener Vorstellungen über die Fortexistenz des Menschen entstanden. Ein Komplex von Vorstellungen basiert auf dem rituellen Geleit und der Fürsorge für den Verstorbenen, das mit dem Sterben beginnt und den Toten nicht nur begleitet, sondern ihn auch durch verschiedene Stadien transformiert. Generationenweise schwindet die Erinnerung an ihn, und schließlich wird er nur noch kollektiv mit seinen früher verstorbenen Vorfahren zusammen verehrt. Besonders in der ersten Zeit nach dem Tod wird der Tote auch gefürchtet. Der Tod und damit der Tote bringen Unreinheit und Gefahr mit sich. Daher muss der Tote nicht nur begleitet, sondern auch deutlich aus der Welt der Lebenden ausgeschlossen und an einer Rückkehr und der damit einhergehenden Gefährdung seines früheren Lebensumfelds gehindert werden.¹ Dies gilt insbesondere dann, wenn Menschen eines unnatürlichen, gewaltsamen oder verfrühten Todes gestorben sind, oder für sie die Totenrituale unvollständig oder falsch vollzogen wurden. Diesen Verstorbenen wird eine besonders aggressive und feindselige Haltung den Lebenden gegenüber zugeschrieben – als neideten sie den Diesseitigen das Leben. Dieses ambivalente, zwischen Furcht und Verehrung wechselnde Verhältnis zum Toten spiegelt sich auch im Totenritual wider, in dem der Verstorbene als rituell unrein angesehen, aber auch von seinen Nachkommen verehrt wird.

Neben den mit dem Ritual verbundenen Vorstellungen stehen mythische Konzeptionen von der einjährigen, für schlechte Menschen als äußerst qualvoll geschilderten Jenseitsreise, die der Verstorbene absolvieren muss, dem Totengericht, dem er sich am Ende dieser Zeitspanne stellen muss und den sich anschließenden Himmelsfreuden oder Höllenqualen. Die mythischen Jenseitsentwürfe sind zum Teil mit *karman*- und Wiedergeburtstheorien verbunden, die sich in den Kontext von Strafgericht und Vergeltung einfügen. Sie erscheinen jedoch gegensätzlich zu oder sogar unabhängig von den rituellen Konzeptionen.

Diese divergenten Darstellungen von Verstorbenen, Totengeistern, Vorfahren und Ahnen sowie das Verhältnis dieser Vorstellungen zueinander stehen im Zentrum der vorliegenden Studie. Dafür wurden der Pretakalpa des Garuḍapurāṇa (GP), der Garuḍapurāṇasāroddhāra (GPS) und die Pretamañjarī (PM) ausgewertet und analysiert.

Der Pretakalpa des GP liegt heute in verschiedenen Fassungen vor. Diese stammen vermutlich aus der Zeit nach dem 10. Jahrhundert. Der GPS wurde Mitte des 18. Jahrhunderts

¹ Evison 1989: 57.

kompiliert, greift aber ebenso wie der Pretakalpa auf älteres Material zurück. Beide Texte behandeln neben Anweisungen zum Totenritual das jenseitige Schicksal des Verstorbenen in Form einer Belehrung, die der Gott Viṣṇu seinem Reittier, dem mythischen Adler Garuḍa, erteilt. Die PM ist ein reines Ritualhandbuch, das ein Autor namens Choṭu Miśra verfasst und von einem Kommentator mit Namen Lakṣmī Prapanna kommentiert wurde. Zu beiden Personen liegen keine genauen biographischen Daten vor. Das GP, vor allem aber der GPS haben bis heute einen starken Einfluss sowohl auf die Ausführung hinduistischer Totenrituale in Indien und Nepal als auch auf die Jenseitsvorstellungen; der GPS wird häufig als einer der Texte genannt, die beim Tod eines Hindu rezitiert werden.²

Für die Vorstellungen von unbefriedeten Totengeistern habe ich zusätzlich noch das Piśācamocanamāhātmya (PMM) berücksichtigt, das aus jeweils einem Kapitel aus dem Kāśīkhaṇḍa des Skandapurāṇa und dem Kūrmapurāṇa und einem Kapitel mit Ritualanweisungen mit Verweis auf das GP³ aber ohne genaue Quellenangabe besteht. Diese textliche Basis wird an einigen Stellen ergänzt durch Ergebnisse der Untersuchung eines newarischen Totenrituals (*latyā*), das am 22. August 2002 in Bhaktapur (Nepal) ausgeführt und gefilmt wurde. Im Rahmen meiner Mitarbeit im Teilprojekt A2 „Lebenszyklische Übergangsrituale in Nepal“ des SFB 619 „Ritualdynamik“ der Universität Heidelberg war ich an der Auswertung des von Christian Bau filmisch dokumentierten *latyā* und der Bearbeitung und Übersetzung der vom Priester verwendeten Handbücher beteiligt.⁴ Hinzu kommen die Ergebnisse eigener Beobachtungen und Gespräche während eines zweimonatigen Aufenthaltes in Kathmandu und Benares im August und September 2005.

Bei diesem Buch handelt es sich um meine überarbeitete und erweiterte Dissertation, die 2006 von der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommen wurde. Für die Veröffentlichung habe ich die Arbeit um den Originaltext der in Kapitel 5 übersetzten Pretamañjarī in Transkription erweitert sowie der Arbeit ein zusammenfassendes Kapitel und ein Glossar wichtiger Sanskrittermini angefügt.

² Vgl. dazu S. 34.

³ Es wird mit der Angabe *iti garuḍe tripiṇḍīśrāddhavidhi* im Kolophon auf das GP verwiesen.

⁴ Ergebnisse des Teilprojektes sind veröffentlicht in Gutschow/Michaels 2005.

1.1 Forschungsstand und Thesen

Die frühesten indologischen Arbeiten zum Toten- und Ahnenritual, die zugleich auch zu den ersten indologischen Arbeiten überhaupt zählen, widmeten sich zunächst der Erschließung der Sūtra-Texte verschiedener vedischer Schulen. So erschien 1854 der Aufsatz von Rudolf Roth „Die Todtenbestattung im indischen Altertum“⁵, worin er anhand des Totenliedes Ṛgveda X,18 und des Āśvalāyanagr̥hyāsūtra die vedische Totenbestattung rekonstruiert. 1855 erschien der Aufsatz „Die Todtenbestattung bei den Brahmanen“⁶ von Max Müller. Dieser besteht aus einem Abdruck und einer Übersetzung des 4. Kapitels des Āśvalāyanagr̥hyāsūtras mit einer Darstellung und Erläuterung der dazugehörigen Opfergeräte. Otto Donner wandte sich 1870 der Ahnenverehrung zu und untersuchte das *piṇḍapitṛyajña*⁷, welches Grundlage für die spätere Form der Ahnenverehrung, das *śrāddha*, ist. Willem Caland legte in den Jahren 1888-1893 drei verschiedene Publikationen zum Toten- und Ahnenritual vor, in denen er ausführlich die Sūtras verschiedener vedischer Schulen auswertet und vergleichend darstellt.⁸ Joachim Friedrich Sprockhoff hat in vier Studien spezifische philologische und interpretatorische Probleme der Sūtraliteratur erörtert, die das Toten- und Ahnenritual betreffen.⁹ Darüber hinaus hat er die Konzeption des *preta* mit der des Asketen in einem Aufsatz verglichen.¹⁰

Zu einer etwas ausführlicheren Darstellung des Toten- und Ahnenrituals auch späterer Zeiten anhand der umfangreichen brahmanischen Sanskritliteratur kam erst Pandurang Vaman Kane in der *History of Dharmasāstra*.¹¹ Er hat eine große Menge von Textmaterial verschiedener Schulen, Regionen und Zeiten berücksichtigt und anhand der wichtigsten Entwicklungen einen Überblick über die Geschichte der Rituale bis zu der zu seiner Zeit vollzogenen Praxis gegeben. Einen umfassenden Überblick über die historische Entwicklung und Formen des Ahnenrituals mit detaillierten Darstellungen zu einzelnen Ritualsequenzen und Opfermaterialien gibt Shastri in seinem Werk *Origin and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India*. Über die Darstellung hinaus geht es ihm darum, die Entwicklung einzelner Ritualsequenzen und der sich damit verbindenden Ideen historisch einzuordnen.

Matthew Rae Sayers hat in seiner Dissertation *Feeding the Ancestors: Ancestor Worship in Ancient Hinduism and Buddhism* anhand des Beispiels der Ahnenrituale die alltägliche

⁵ Roth 1854.

⁶ Müller 1855.

⁷ Donner 1870.

⁸ Caland 1888, 1893, 1896.

⁹ Sprockhoff 1994, 1999a, 1999b und 2003.

¹⁰ Sprockhoff 1980.

¹¹ Kane 1991/IV.

religiöse Praxis der Haushalter im Zeitraum des Übergangs von der vedischen Religion zum Hinduismus und des zeitgleich entstehenden Buddhismus untersucht.¹² Dabei geht er von der These aus, dass das Ideal des Haushalters in dem genannten Zeitraum für beide Religionen wesentlicher Bezugspunkt für die Entwicklung der je eigenen scholastischen Traditionen ist. Mit seiner Arbeit hat er nicht nur einen wichtigen Beitrag zur Untersuchung eines gemeinsamen diskursiven Raumes in der Entstehungszeit von Hinduismus und Buddhismus geleistet, sondern auch zur Klärung der Frühgeschichte der Ahnenverehrung, insbesondere des Übergangs von der vedischen Ahnenverehrung zum *śrāddha* wesentlich beigetragen.

Ein Ansatz zur Erforschung des Totenrituals späterer Epochen stammt von Klaus-Werner Müller, der 1992 die *Antyeṣṭipaddhati* des Nārāyaṇabhaṭṭa übersetzt und erläutert hat. Dies ist ein Ritualhandbuch aus dem 16. Jahrhundert, das von vielen Brahmanen auch heute noch als Grundlage für die Ausführung ihrer Totenrituale benutzt wird. Müllers Arbeit ist ein Ausnahmefall; ein Großteil der Ritualhandbücher und Kompendien sind bislang weder übersetzt noch aufgearbeitet worden, obgleich viele dieser Texte mittlerweile in Druckausgaben zugänglich sind.

Die Übersetzung und Studie des GPS von Emil Abegg,¹³ in der er auch die Verbreitung und das Alter verschiedener darin enthaltener Anschauungen verfolgt, enthält nicht nur eine sorgfältige Übersetzung, sondern ist durch die umfangreichen und vielfältigen Anmerkungen und Angaben von Belegstellen zu einem wichtigen Hilfsmittel für die vorliegende Arbeit geworden.¹⁴

Dem Ritual der modernen Zeit widmeten sich ebenfalls einige Autoren. Rajbali Pandey¹⁵ und Sinclair Stevenson¹⁶ haben das Totenritual in ihren Beschreibungen der hinduistischen lebenszyklischen Rituale berücksichtigt. Gillian Evison hat in ihrer Dissertation ausführlich die in den britischen Gazetteers des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts enthaltenen Beschreibungen des hinduistischen Totenrituals und die von der britischen Regierung ab 1901 erstellten Ethnographic Surveys ausgewertet und einen Überblick über die in Indien während dieser Zeit praktizierten Totenrituale erstellt. Ihre Arbeit ist auch deswegen sehr nützlich, weil sie in einer tabellarischen Übersicht zeigt, in welchen Landesteilen welche Ritualsequenzen durchgeführt wurden. Die Ethnologen Jonathan Parry¹⁷ und Christopher

¹² Sayers 2008.

¹³ Abegg 1921.

¹⁴ Gleiches kann man leider nicht von der Textausgabe und Übersetzung von Wood 1911 behaupten, die bereits Abegg zu recht für wenig brauchbar erklärt hat, da sie reichlich Druckfehler und ungenaue Übersetzungen enthält.

¹⁵ Pandey 1969.

¹⁶ Stevenson 1920.

¹⁷ Parry 1982, 1993a, 1993b, 1993c, 1994.

Justice¹⁸ haben sich des heutigen Totenrituals in Benares angenommen. Filippi widmet sich ebenfalls dem heutigen Totenritual, das er mit Hilfe von „Informanten“ aus der heutigen „indischen Sicht“¹⁹ zu interpretieren versucht.²⁰ Seine Untersuchung ist allerdings aufgrund der methodischen Unschärfe und des eklektischen Umgangs mit den Quellen nur von begrenztem Nutzen.

In einem kurzen Aufsatz, der auf seiner Dissertation zu Ritualen der hinduistischen Newars im Kathmandutal beruht, liefert Rajendra Pradhan neben wichtigen interpretatorischen Ansätzen zum hinduistisch-newarischen Totenritual zahlreiche Details zu dem Vollzug derselben.²¹ Neueren Datums ist die eingangs bereits erwähnte Studie *Handling Death* zum Totenritual der Newars in Bhaktapur, in der nicht nur das eigentliche Totenritual beschrieben und analysiert wird, sondern in umfassender Weise die Ritualspezialisten, die Ritual- und Sakralgeographie und die während eines Jahres stattfindenden und auf Verstorbene und Ahnen bezogenen Rituale und Feste behandelt werden. Außerdem enthält sie eine detaillierte Beschreibung des Vollzuges eines *sapinḍikarana*, für die das persönliche Notizbuch des assistierenden Priesters ediert und übersetzt wurde.²²

Shirley Firth hat in ihrer Untersuchung zum Totenritual der hinduistischen Diaspora in England die Auswirkungen eines anderen kulturellen Umfeldes auf die Ausführung der Rituale behandelt.²³

Axel Michaels erläutert in seiner Einführung in den Hinduismus, in der er besonders auch ethnologische Studien heranzieht, verschiedene hinduistische Jenseitsvorstellungen.²⁴ Von David Knipe stammen einige Aufsätze, in denen er verschiedene Aspekte des heutigen Totenrituals vor allem in Südindien untersucht und dabei philologische Textarbeit und die Ergebnisse ethnologischer Feldforschung aufeinander bezieht.²⁵ Dieses Verfahren ist insofern reizvoll, als sich viele Details der Rituale und damit verbundene Konzeptionen nur aus der mündlich und schriftlich überlieferten Tradition erklären lassen. Auf diese Weise gewinnt Knipe eine Reihe interessanter Erkenntnisse. Gleichzeitig beinhaltet diese Vorgehensweise aber auch die Gefahr, heutige Praktiken und Anschauungen zurückzuprojizieren und damit die Entwicklung der Rituale und Konzepte außer acht zu lassen.²⁶

¹⁸ Justice 1997.

¹⁹ Filippi 1996: 2.

²⁰ Filippi 1997.

²¹ Pradhan 1996.

²² Gutschow/Michaels 2005.

²³ Firth 1997.

²⁴ Michaels 1998: 148-175, sowie 2004.

²⁵ Knipe 1977, 1990, 2005, 2008.

²⁶ Ein solcher Fehlschluß scheint mir in seiner Identifikation der *viśvedeva*-s als der vierten, den drei im Ahnen-

Unter den in den letzten Jahren erschienenen Sammelbänden, die sich mit Tod, Sterben und Jenseitsvorstellungen befassen, sind drei zu nennen, in denen südasiatische Vorstellungen und Rituale behandelt werden. Das ist zum einen der von Schömbucher und Zoller herausgegebene Band, in dem aus ethnographischer und textlicher Perspektive heutige Rituale untersucht werden,²⁷ zweitens ein von Oberhammer herausgegebener Band, der vor allem philosophische Fragestellungen im Hinblick auf den Tod thematisiert²⁸ und drittens ein von Jan Assman, Franz Maciejewski und Axel Michaels herausgegebener Tagungsband mit einigen Beiträgen zu Trauer- und Totenritualen in Indien, Sri Lanka und Nepal.²⁹

Studien, die über die Ritualen hinaus auch mythische Vorstellungen in größerem Maße berücksichtigen, liegen nur in geringem Umfang vor. Der Totengott Yama wurde von Jacques Ehni³⁰, Kusum P. Merh³¹ und Charles Malamoud³² untersucht. Den Śrāddhakalpa des Harivaṃśa hat zuerst J. D. L. de Vries unter textkritischen Fragestellungen im Hinblick auf das Ahnenritual und die damit verbundenen Vorstellungen von Vorvätern untersucht.³³ Marcelle Saindon hat denselben Text in ihrer Dissertation erneut behandelt.³⁴ In einer weiteren Publikation gibt sie eine knappe Einführung in einige dem heute praktizierten hinduistischen Totenritual zugrunde liegenden Anschauungen.³⁵ Babu Sureshcandra hat in seiner Dissertation³⁶ den Ahnenkult sowie die mythischen Vorstellungen von Vorvätern (*pitr-s*) untersucht, wobei er in umfangreichem Maße Purāṇas ausgewertet hat. Seine Arbeit besteht in einer deskriptiven Zusammenschau der Ahnenvorstellungen und des Ahnenkultes, die der ersten Orientierung im purāṇischen Kontext dienen können.

Für den buddhistischen Bereich, der hier allerdings nicht weiter untersucht wird, gibt es drei Arbeiten zu Totengeistern (Pāli *peta*). Zwei der Arbeiten widmen sich den *peta-s* in der buddhistischen Literatur, nämlich Wilhelm Stede mit einer Übersetzung und Untersuchung zum *Petavatthu* und Bimala Churn Laws Untersuchung *The Buddhist Conception of Spirits*, in denen sich eine Reihe Beobachtungen zu der Konzeption der *peta-s* und den damit einhergehenden Jenseitsvorstellungen finden. Peter Masefield hat vor allem im Zusammenhang mit der Frage der Verdienstübertragung die Entstehung des *peta*-Konzeptes themati-

ritual verehrten *pitr-s* vorausgehenden Generation vorzuliegen (Knipe 1977). Vgl. dazu ausführlicher S. 191 ff.

²⁷ Schömbucher/Zoller 1998.

²⁸ Oberhammer 1995.

²⁹ Assmann/Maciejewski/Michaels 2005.

³⁰ Ehni 1890 und 1896.

³¹ Merh 1996.

³² 2002.

³³ De Vries 1928.

³⁴ Saindon 1998. Vgl. dazu die Rezension von Brinkhaus 2003, der ihre auf Grundlage einer bewußt nicht historisch-kritischen Herangehensweise erzielten Ergebnisse stark in Frage stellt.

³⁵ Saindon 2000.

³⁶ Sureshcandra 1940.

siert.³⁷ Sayers hat in seiner Dissertation wichtige Erkenntnisse über die Ahnenverehrung aus der Sicht des frühen Buddhismus beigeleitet und geht ebenfalls auf die Interdependenz der frühen buddhistischen und hinduistischen Ansichten zur Ahnenverehrung ein.³⁸

Neben den genannten Arbeiten gibt es eine große Zahl von Studien zur Wiedergeburt- und *karman*-Lehre. Da bei diesen Untersuchungen häufig die Entwicklung der Reinkarnationslehren im Zentrum des Interesses stehen, werden die rituellen Vorstellungen von Toten und Ahnen meist als ältere Stufe des Jenseitsglaubens zugunsten einer Betrachtung der später entwickelten Reinkarnations- und *karman*-Lehre beiseite gelassen.³⁹ Ein Grund dafür mag sein, dass die indologische Forschung im Hinblick auf die Jenseitskonzeptionen vornehmlich philosophisch interessiert war, sich daher auf die Erschließung philosophischer Systeme und mit ihnen der Wiedergeburt- und *karman*-Lehren beschränkt hat und abgesehen von den oben erwähnten Arbeiten zur Erschließung der frühen Sūtratexte hinduistische Toten- und Ahnenrituale bislang nur sehr marginal bearbeitet hat. Der Ursprung der Indologie als historisch-philologische Disziplin hat darüber hinaus lange auf die Einschätzung jüngerer Materialien und späterer Entwicklung als „nicht-ursprünglich“, „verwässert“ oder gar „degeneriert“ gewirkt,⁴⁰ so dass spätere Ritualtexte und die Purāṇas erst nach und nach als lohnenswerte Forschungsobjekte entdeckt wurden.⁴¹

Tote und Ahnen sind in den genannten Studien also mit wenigen Ausnahmen im Rahmen von Arbeiten zum Toten- und Ahnenritual behandelt worden, weniger durch eine Erschließung anderer Quellen. Entsprechend werden darin die Konzeptionen entweder anhand der rituellen Sanskrit-Terminologie dargestellt und aufgefasst oder die mythischen und rituellen Vorstellungen aufeinander bezogen und interpretiert. Dies geschieht vor allem auf Grundlage der Textstellen, in denen die Quellen selbst die rituellen Handlungen mit der Jenseitsreise des Verstorbenen in Verbindung bringen, so dass die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den verschiedenen Vorstellungen auf diese ein durchgängiges Konzept suggerierende Textstellen beschränkt bleibt und die darüber hinaus bestehende Disparität nicht thematisiert wird. So wird besonders häufig bei kurzen Darstellungen des Totenrituals auf die mythische Jenseitsreise als Interpretationsgrundlage für die rituellen Handlungen zurückgegriffen.

Die bisherigen Untersuchungen zu den mythischen und rituellen Jenseitsvorstellungen

³⁷ Masefield 1988.

³⁸ Sayers 2008.

³⁹ Die Zahl der Studien ist zu groß, als dass hier auch nur annähernd ein repräsentativer Überblick gegeben werden könnte. Zum Einstieg mit weiteren Literaturangaben sei auf Halbfuß 2000 und Doniger O'Flaherty 1980 verwiesen. Zu philosophischen Fragen im Hinblick auf die Deutung des Todes vergleiche Oberhammer 1995.

⁴⁰ Dies galt zum Beispiel lange für die Einschätzung und Erforschung der Purāṇas, vergleiche Rocher 1986: 5.

⁴¹ Vgl. dazu auch Davis 1988.

betrachten also entweder beide gemeinsam als einen zusammengehörigen Komplex, oder aber nur die rituellen Handlungen werden thematisiert.

Ganz anders bewertet Müller das Verhältnis zwischen Totenritual und Mythologie. Er hat in seiner Studie und Übersetzung der Antyeṣṭipaddhati auch die Struktur des hinduistisch-brahmanischen Totenrituals untersucht. Auf Grundlage der internen Logik des Rituals kommt Müller zu folgenden Schlüssen, die er anhand der Kloßgabe zur Erschaffung eines neuen Körpers für den Verstorbenen expliziert:

„Die Bedeutung der Kloßgabe, nämlich dem Toten einen neuen Körper zu schaffen, erklärt nicht die rituelle Prozedur dieses Ritus. [...] Das *navaśrāddha* selbst hat trotz des Namens nichts mit der Entstehung des neuen Körpers zu tun. [...]

Die symbolische Behandlung der Riten impliziert die Reduzierung der Riten auf bedeutungstragende Teile, hier die Kloßgabe. Die Bedeutung erschließt man weniger aus den Riten selbst, die kaum erklärt werden, sondern aus den Erklärungen in verschiedenen Texten wie den *purāṇas*.

Nur in wenigen Riten ist der Einfluss der Mythologie so beträchtlich, dass auch der Ritus an ihr ausgerichtet wird. [...] In der rituellen Prozedur der meisten Totenriten spielt die Mythologie kaum eine Rolle. Nur im *saṃkalpa* wird gesagt, warum der Ritus vollzogen wird, damit der Tote die Himmelswelt erlangt.“⁴²

Hier zeichnet sich bereits ab, dass in einer Untersuchung von Jenseitsvorstellungen genauer zwischen Ritual und Mythos unterschieden werden muss, als das in bisherigen Studien der Fall war.

Darüber hinaus wirken sich meist unausgesprochen eine oder beide der folgenden Prämissen auf die Studien aus: Indem die verschiedenen Vorstellungen vom Verstorbenen zumeist als Seelenvorstellungen aufgefasst werden, wird ein implizites Vergleichskriterium geschaffen, selbst wenn ihre Verschiedenheiten betont werden. Sie werden also als ein Wesenskern, eine Essenz, das Innere, Geistige oder Empfindungsmäßige des Menschen verstanden. Daher rühren eine Reihe vermeintlicher Widersprüche: ist *eine* Seele oder *ein* Wesen impliziert, so kann es nicht an verschiedenen Orten, in verschiedenen Zuständen, mal körperlich, mal nichtkörperlich sein. Der Tote kann nur *Vorvater* oder ein Totengeist sein, nicht aber beides zugleich. Eine Seele kann entweder durch den Weltenkreislauf wandern oder bei den Vorvätern sein. So fragt Knipe:

„But if transmigration of the imperishable self is thus assured, why is a great company of deceased ancestors still existent in some extraterrestrial world? Further, if the inescapable laws of *karman* stand effective, how can it be that these ancestors subsist in continued dependence on the ritual activities of their descendants? Is it the case that the simpler, unsophisticated vedic desire to prevent the dissolution of an afterlife for the deceased has prevailed? Did the pre-upaniṣadic fear of repeated

⁴² Müller 1992: 84.

death institute procedures for the ritual maintenance of ancestors in the "other" world, procedures that later demonstrated the peculiar capacity of death rites generally to resist change? The doctrines of transmigration and liberation transformed the whole of ancient Indian speculation and practice, but the rites accorded the ancestors bear a stamp of rigorous antiquity. They appear to endure besides the newer sentiments of *saṃsāra* and *mokṣa*. [...] The simultaneity of presence of the deceased in varied, even contradictory situations appears to be more the norm than the exception in the history of religions."⁴³

Hier wird deutlich, dass *eine* Seele, *ein* Wesen, *ein* Verstorbener angenommen wird, der oder das sich nicht in verschiedenen Zuständen gleichzeitig aufhalten kann, und dass die Wiedergeburt- und *karman*-Lehren sozusagen in Konkurrenz zu den rituellen Praktiken und Vorstellungen stehen. Sayers verortet die Ursache für dieses Nebeneinander der Vorstellungen in der Konkurrenz der Ideale des Haushalters und des Entsagers. Toten- und Ahnenritual waren zentral für die rituellen Ausübungen des Haushalters, die Wiedergeburtstheorien aber für die Entsager, die nach der Erlösung strebten.⁴⁴

Diese erste Voraussetzung bildet die Grundlage für die zweite Prämisse, die in den verschiedenen Studien besonders in der Bewertung des Verhältnisses von Totengeistern und Vorfahren erscheint. Der Religionswissenschaftler Gregor Ahn hat auf die generelle Problematik hingewiesen, dass in Untersuchungen zu den Zwischenwesen anderer Religionen häufig die auf der (christlich)-monotheistisch geprägten Ethik beruhende Dichotomie von Engeln und Dämonen auf Vorstellungen von Zwischenwesen anderer Religionen übertragen wird, indem diese analog in „gut“ und „böse“ oder „engelhaft“ und „dämonenhaft“ klassifiziert werden.⁴⁵ Dieser Fall liegt auch in der indologischen Literatur vor, in der die im hinduistisch-purāṇischen Kontext beschriebenen Vorfahren (*pitṛ-s*) und Totengeister (*preta*) häufig ausschließlich dem einen oder anderen Bereich zugeordnet werden. So gelten die in den Ahnenritualen verehrten Vorfahren als benevolent und segenstiftend, die Totengeister als malevolente und gierige Wesen werden aber dem Bösen zugeschrieben. Als ein repräsentatives Beispiel kann Babu Sureshchandra gelten, der am Ende seiner Studie über die Vorfahren und die Ahnenverehrung (*śrāddha*) in den wichtigsten Purāṇas zu dem Schluss kommt:

„L'être humain, après avoir quitté la vie d'ici-bas, continue à exister sous l'une des trois formes: les pecheurs doivent expier leurs mauvais actes dans les divers enfers; les justes vont peupler les mondes des Mânes, un monde déterminé, ou bien en passant successivement d'un monde à l'autre; une condition intermédiaire est celle des Preta ou fantômes qui expient non pas leurs propres fautes, mais la négligence de leurs descendants qui ne leur ont pas offert d'oblation pas offert d'oblation fu-

⁴³ Knipe 1977: 112.

⁴⁴ Sayers 2008: 215ff.

⁴⁵ Ahn 1997.

néraires prescrites.”⁴⁶

In dem Zitat wird deutlich, wie die verschiedenen Positionen eindeutig zugeordnet werden: Übeltäter gehen in die Hölle, gute Menschen gelangen als Vorväter in den Himmel. *Preta-s* gelten als Spukgeister, die ihre dauerhafte Existenz in diesem Zustand ausschließlich den nicht oder nicht richtig ausgeführten Ritualen ihrer Nachkommen verdanken.

Diese Zuordnungen lassen außer acht, dass zum einen im hinduistisch-mythischen Denken das Verhältnis zwischen Gut und Böse in vielen Aspekten anders bestimmt ist als in einer monotheistisch-christlich geprägten Denkweise.⁴⁷ Ebenso ist die Unterscheidung in Gut und Böse im hinduistisch-ritualistischen Denken weniger eine moralische als eine technische Frage, sofern es möglich ist, „gut“ und „böse“ mit der rituellen Dichotomie „rein“ und „unrein“ gleichzusetzen. Reinheit ist hierbei der Zustand des Freiseins vom oft substanzhaft gedachten Übel. Dieses Freisein wird durch bestimmte Sühnehandlungen erreicht und ist damit ein Zustand der rituell erzeugten und aufrechterhaltenen Ordnung. So heißen die Übergangsrituale *saṃskāra*, das „Perfekt-Machen“.⁴⁸ Der Zustand eines Vorvaters ist also dann als „gut“ zu bewerten, wenn er in richtiger Weise rituell dazu gemacht worden ist. Dies hat aber keine moralischen Implikationen.

Ein weiteres Beispiel stammt aus der Gesamtdarstellung des Hinduismus von Axel Michaels, in der er den heute praktizierten Hinduismus unter Einbeziehung der historischen Wurzeln behandelt.⁴⁹ Obwohl er in seiner Beschreibung der verschiedenen Nachtodkonzeptionen auf ihre Disparatheit und Gleichzeitigkeit verweist,⁵⁰ kommen beide oben genannten Vorannahmen dennoch in seiner Darstellung der verschiedenen Stadien des Verstorbenen als Totengeist und Vorvater zum Tragen. Er stellt zwei Prozesse dar, nämlich einmal den Weg des Verstorbenen zu den Ahnen (Tabelle 12)⁵¹ und die Deifizierung des Toten (Tabelle 13).⁵² In beiden Tabellen geht er von der Exklusivität und zeitlichen Abfolge der einzelnen Zustände aus. Tabelle 12 dient der Übersicht über die rituelle Abfolge der Zustände, beginnend vom Lebenden bis zu den „vergöttlichten Ahnen“, als die Michaels in Anschluss an Knipe⁵³ die Göttergruppe der *viśvedeva-s* versteht.⁵⁴ Indem er den rituellen Prozess der Verwandlung des Toten zu einem Vorvater mit den mythischen Vorstellungen verbindet, zum Beispiel in der

⁴⁶ Sureshcandra 1940: 83.

⁴⁷ Vgl. dazu Doniger O’Flaherty 1976 und Michaels 2003b.

⁴⁸ Vgl. Smith 1989: 86 zu der Auffassung von *saṃskāras* als „rituals of ontological healing, construction, and perfection“.

⁴⁹ Michaels 1998: 148-175.

⁵⁰ Michaels 1998: 165.

⁵¹ Michaels: 1998: 157.

⁵² Michaels 1998: 163.

⁵³ Knipe 1977.

⁵⁴ Zu der Problematik dieser Identifikation vergleiche unten S. 191.

Angabe der Aufenthaltsorte oder der Körperlichkeit der Verstorbenen und Vorväter, kommen in den rituellen Konzeptionen nicht vorhandene und sich in den mythischen Vorstellungen nicht unbedingt gegenseitig ausschließende Kriterien hier als exklusive Merkmale zu den Stadien des rituellen Ablaufs hinzu.

Die zweite Tabelle (13) stellt den Prozess der Deifizierung der Verstorbenen dar, der für den eines normalen Todes Verstorbenen zwei Möglichkeiten zeigt, nämlich entweder den Aufstieg als Vorvater bis in den Himmel oder als dämonischer Geist in die Hölle, woran sich für beide die Wiedergeburt anschließt. Auch hier hat Michaels verschiedene Vorstellungen miteinander gleichgesetzt: Himmel und Hölle sind den Zuständen als Vorvater beziehungsweise Spukgeist zugewiesen, die Wiedergeburt erscheint als daran anschließend. Problematisch ist auch hier, dass die Abfolge des rituellen Prozesses mit mythischen Vorstellungen in einen Vorstellungskomplex integriert wird. Der rituelle Prozess des Aufstieges der Vorväter endet nicht, wie hier dargestellt, mit der Wiedergeburt, die in der rituellen Konzeption des Totenrituals und der Ahnenverehrung keine Rolle spielt. Die weiteren über das Ritual hinausgehenden Vorstellungen erscheinen in dieser Tabelle nicht in ihrer Verschiedenheit, sondern werden als ein Konzept wiedergegeben. Kein Platz ist hier also für die wiedergeborenen Vorväter, die in der Hölle befindlichen oder als *preta*-s lebende Vorväter und die Möglichkeit der Gleichzeitigkeit von Vorväterstatus und Wiedergeburt.

Das Problem der Gleichsetzung der Seele mit dem Verstorbenen wurde bereits von Sprockhoff in Bezug auf Hermann Oldenberg angemerkt und kritisiert.⁵⁵ Stattdessen unterscheidet Sprockhoff in Anlehnung an Walter F. Otto⁵⁶ zwei Arten von Kontinuitäten, die den verstorbenen Menschen überdauern:

„Der Preta ist ein streng individuelles Wesen, ein immaterieller Doppelgänger des ganzen Menschen. Er ist ein Wesen, das überhaupt erst ins Dasein tritt, wenn der psycho-physische Komplex des lebendigen Menschen zerfallen, der Tod eingetreten ist. Das bedeutet nicht, dass Überlebtes sterben muss, um neu zu erstehen; vielmehr hat der Totengeist, der umherirrt, mit der Seele des Verstorbenen nichts gemein: Der Totengeist kommt zum Leben, wenn der Sterbende tot ist. Er ist nicht die Lebensseele, die keine Stätte mehr hat und etwa nach Wiederverkörperung drängt. Der sog. „Tote“ ist ein ganz anderer als die Lebensseele; er ist eine neue Daseinsform des Körpers und entspricht bis aufs Detail der Gestalt des Lebenden – und dies auch dann, wenn man sich von der auf der Verbrennungsstätte selbst liegenden Leiche des Toten mit Augen und Händen überzeugen kann.“⁵⁷

Sprockhoff löst so das Problem des Nebeneinanders zweier Konzeptionen, indem er nicht von

⁵⁵ Sprockhoff 1980: 267.

⁵⁶ Otto: 1923.

⁵⁷ Sprockhoff 1980: 268.

einem, sondern von zwei verschiedenen Wesen ausgeht, die nach dem Tod eines Menschen entstehen, nämlich Lebensseele und Totengeist.⁵⁸ Auf diese Weise kann Sprockhoff zwar das Problem der Widersprüchlichkeit für diese beiden Konzeptionen überwinden, nicht aber erklären, wie sie sich zueinander verhalten und aus welchem Grund der Verstorbene sich zerteilt. In dieser Gegenüberstellung kommt sehr stark die Ambivalenz des Verhältnisses zum Toten zum Ausdruck, dessen Verbleib im Diesseits gefürchtet wird, dessen entschwundenes und nicht wiederherstellbares Leben aber nicht mehr erfahrbar ist.

Da in den rituellen und mythischen Konzeptionen Anschauungen der Lebenden über die Toten zum Ausdruck gebracht werden, ist vielmehr zu fragen, welche Aspekte des Umgangs mit dem Toten in den verschiedenen Vorstellungen zum Tragen kommen und wie diese erfasst und zueinander in Beziehung gesetzt werden können.

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben Gelehrte Ritual und Mythos miteinander in Verbindung gebracht und ihr Verhältnis zueinander sehr verschieden bewertet.⁵⁹ Einleitend zu seiner Sammlung grundlegender Theoriekapitel der *myth-and-ritual-theory* bestimmt Robert Segal den kleinsten gemeinsamen Nenner der verschiedenen Ansätze als die Ansicht, dass Mythos und Ritual untrennbar miteinander verbunden sind und zusammen funktionieren. Dabei hält er drei Ausprägungen fest, die auch in gewisser Weise die historische Entwicklung der Theorie(n) festhalten:

„In its most uncompromising form, the theory contends that myths and rituals cannot exist without each other. In a milder form, the theory asserts that myths and rituals originally exist together but may subsequently go their separate ways. In its mildest form, the theory maintains that myths and rituals can arise separately but subsequently coalesce.”⁶⁰

Diese drei Ausprägungen des Mythos und Ritual verbindenden Ansatzes werden mittlerweile, wie Segal später ausführt, von den meisten Theoretikern, die sich mit Ritual oder Mythos befassen, abgelehnt, da trotz augenscheinlicher Zusammenhänge dennoch Mythos und Ritual häufig unabhängig voneinander vorkommen und deshalb nicht *per se* als voneinander abhängig definiert werden können. Diese Ablehnung eines grundsätzlichen Zusammenhangs zwischen Mythos und Ritual hat nach Segal begünstigt, dass sich die meisten Theoretiker mittlerweile entweder mit Ritual oder mit Mythos befassen.⁶¹

Während die Theoretiker vor Clyde Kluckhohn noch darum stritten, ob Mythos aus

⁵⁸ Vgl. dazu Flood 1996: 208.

⁵⁹ Eine Sammlung einschlägiger Kapitel mit kurzen einführenden Bemerkungen und sehr umfangreichen weiterführenden Literaturangaben ist von Segal 1998 herausgegeben worden.

⁶⁰ Segal 1998: 1.

⁶¹ Segal 1998: 12f.

dem Ritual oder Ritual aus dem Mythos entstanden sei und wem der Vorzug einzuräumen sei, stellte Kluckhohn als erster⁶² die grundsätzliche Unabhängigkeit beider insofern fest, als sich nicht belegen lasse, dass das eine aus dem anderen entstehe. Er geht also davon aus, dass Mythen und Rituale unabhängig voneinander vorkommen, aber die Tendenz haben, zusammenzuwirken. Dieses Zusammenwirken kommt, so Kluckhohn, nur deshalb zustande, weil beide eine gemeinsame Funktion haben, nämlich die der Gesellschaftsstabilisierung in Form von Angstreduktion. Er versteht den Menschen als ein habituelles Wesen, das sich durch Formen der Veränderung bedroht sieht und deshalb diesen Bedrohungen im Ritual und Mythos antizipierend begegnen kann. Die gemeinsame Funktion erfüllen beide auf verschiedene Weise:

„Both myth and ritual are symbolical procedures and are most closely tied together by this, as well as by other facts. The myth is a system of word symbols, whereas ritual is a system of object and act symbols. Both are symbolic processes for dealing with the same type of situation in the same affective mode.“⁶³

Kluckhohns Beschränkung der Funktion beider auf eine psychologische gesellschaftsstabilisierende Funktion erscheint etwas zu eingeschränkt. Rituale sind keineswegs nur starre Formalhandlungen, an denen sich das unsichere Subjekt festhält, sondern Rituale können selbst starke Dynamiken in verschiedener Hinsicht aufweisen, die sie unter anderem zum Medium der Verhandlung hierarchischer Positionen werden lässt. Ihnen kann auf die Weise auch gesellschaftsveränderndes Potential innewohnen. Ebenso reicht das Spektrum der Wirksamkeit weit über die psychologische Funktion hinaus.⁶⁴

Dennoch ist Kluckhohns Ansatz in zweierlei Hinsicht fruchtbar. Er zeigt zum einen, dass Mythos und Ritual auf verschiedene Weise unabhängig voneinander entstehen, sich aber als symbolische Prozeduren oder Systeme auch nahe stehen. Zum anderen zeigt er anhand der gemeinsamen Funktion, dass es eine Ebene des Zusammenwirkens von Mythos und Ritual geben kann, die jenseits der zwei klassischen Erklärungen der Beziehung von Ritual und Mythos als Inszenierung von Inhalten (Ritual ist Aufführung des Mythos) oder Explizierung von Handlungen (Mythos ist Erklärung des Rituals) liegt und damit nicht über inhaltliche Kriterien definiert ist.

Zu fragen ist nun nicht nach der inhaltlichen Verbindung beider, sondern wie beide als symbolische Prozesse oder Prozeduren funktionieren, worin also der Unterschied zwischen dem mythischen und dem rituellen symbolischen Prozess besteht. Anknüpfend an Kluckhohns Unterscheidung in Wortsymbole auf der einen und Handlungs- oder Objektsymbole auf

⁶² Segal 2004: 76.

⁶³ Kluckhohn 1942: 58.

⁶⁴ Vgl. Podeman Sørensen 2005.

der anderen Seite kann dieser bestimmt werden als der Unterschied zwischen zwei Symbolsystemen, indem Mythos als Denkmodus und Ritual als Handlungsmodus zu fassen ist. Das soll nicht heißen, dass Denken keine Handlung ist und Handeln ohne Denken funktioniert, sondern dass im Mythos die kognitive Verarbeitung im Vordergrund steht, das Ritual aber durch seinen performativen Charakter gekennzeichnet ist, der bestimmte Formen der symbolischen Umsetzung notwendig macht, wie zum Beispiel die Verortung und Durchführung des Rituals im Hier und Jetzt. Auch wenn das Ritual im Jenseits als wirksam gelten kann, so muss der Ritualausführende sie dennoch im Diesseits ausführen und um den Toten erreichen zu können, diesen an Ort und Stelle präsent machen, um überhaupt einen Zugang zu ihm und eine Kommunikation mit ihm zu ermöglichen. Die so entstehenden rituellen Konzeptionen sind also durch die Notwendigkeiten der rituellen Handlung bestimmt und werden daher in ihrer Symbolik auf eine andere Weise umgesetzt, als ein Mythos, der sich frei im gedanklich-symbolischen Raum entfalten kann.

Beide Arten von symbolischen Prozessen funktionieren auf verschiedene Weise und diese unterschiedliche Funktionsweise wirkt sich auf die von ihnen umgesetzte Symbolik aus. Dabei müssen Ritual und Mythos nicht unbedingt zusammen kommen, sondern können auch getrennt voneinander auftreten, wie später an dem von mir untersuchten Material deutlich wird. Allerdings hängen solche Schlüsse wesentlich vom Material und dem Typus der Rituale ab, die untersucht werden. Deshalb möchte ich die folgenden Ausführungen nur auf das von mir präsentierte und untersuchte Material bezogen wissen.

Mythos und Ritual sind beide soziokulturelle Institutionen, die zyklische und herausragende Ereignisse in der sozialen und natürlichen Umgebung des Menschen thematisieren. Der Mythos erreicht dies durch Bilder, die häufig in einen narrativen Rahmen eingebunden sind, und so einen kognitiven Zugang zu den Ereignissen schaffen. Im Ritual wird Wirklichkeit erzeugt und beeinflusst und damit die Ordnung erhalten, gegliedert oder neu geschaffen. Durch das Ritual hat der Mensch als handelndes Subjekt also einen Zugang und eine Einwirkungsmöglichkeit auf bestimmte Abläufe und Ereignisse.

Eine Form des gemeinsamen Wirkens entsteht dann, wenn beide symbolischen Systeme auf ihre je eigene Weise dasselbe umsetzen. Im vorliegenden Fall ist dies die unterschiedlich gestaltete Beziehung zu den Toten und Vorvätern. Die Art des Zusammenwirkens zwischen der übergeordneten Beziehung und dem mythischen und rituellen Ausdruck davon kann am ehesten in Analogie zu dem rhetorischen Begriff des *tertium comparationis* gefasst werden: Die Beziehung zum Toten wird nicht explizit als übergeordnete Referenz erwähnt, steht aber als sinngebende Einheit hinter den mythischen und rituellen Ausprägungen.

Indem Claude Lévi-Strauss in seiner strukturalistischen Analyse des mythischen Denkens von den Inhalten der Mythen absieht, die in vielen anderen Mythendefinitionen zentrales Definitionskriterium sind, kann er sich auch vom Abstraktum „Mythos“ lösen und vom mythischen Denken als einem Denkmodus sprechen.⁶⁵ Dieses ist nach Lévi-Strauss ein ebenso logisches System in sich wie das moderne wissenschaftliche Denken, beruht nur auf anderen Prinzipien, in deren Zentrum Lévi-Strauss die Oppositionen und als Hauptfunktion des mythischen Denkens deren Überwindung sieht. Lévi-Strauss sieht in dem mythischen Denken allerdings trotz der inhärenten logischen Konsistenz gegenüber dem modernen wissenschaftlichen Denken eine primitivere Stufe. Das mythische Denken erfasst die Phänomene im Gegensatz zum wissenschaftlichen Denken qualitativ.⁶⁶

Die Ablösung von inhaltlichen Kriterien zur Definition des Mythensbegriffs und das Verständnis des mythischen Denkens als qualitatives Denken soll für die Analyse des hier behandelten Materials fruchtbar gemacht werden. Indem häufig Mythen als Geschichten mit einem zusammenhängenden Handlungsablauf definiert werden, wird einerseits die Grenze zu anderen Erzählformen unscharf, zum anderen aber mythisches Gedankengut, das nicht in einen Handlungsablauf gegliedert ist, ausgeschlossen. Ebenso wie die Frage der Ritualdefinition ist die Definition des Mythos daher bei den meisten Theoretikern eher vom jeweils vorliegenden Material bestimmt, so dass eine allgemeingültige Definition scheitern muss, weil sie entweder zu eng oder zu weit gefasst ist und tatsächlich wohl nur in einem Spannungsverhältnis mit dem Material und den Voraussetzungen des Forschenden sinnvoll sein kann. Segal versucht aufgrund der Problematik der inhaltlichen Einschränkungen eine solche allgemeine Definition und bestimmt Mythos als „eine Geschichte über etwas Signifikantes“.⁶⁷ Diese Definition ist nun so allgemein, dass sie im Prinzip fast alles umfasst, was je erzählt wurde. Das in der vorliegenden Arbeit untersuchte Material zeigt trotzdem, dass selbst diese Definition nicht ausreichend ist, weil die Narration das grundlegende Definitionskriterium ist. Aus dieser Sicht würde es sich also bei einem großen Teil der diskutierten Jenseitskonzeptionen nicht um mythische Vorstellungen handeln, wie etwa die gesamte Kosmologie inklusive der Jenseits-topographie, die ja nicht notwendigerweise an das Kriterium eines erzählten Geschehens gebunden ist. In Anknüpfung an Lévi-Strauss soll daher nicht der Mythos, sondern das mythische Denken als ein Modus des Denkens die Grundlage für die Analyse bilden.

Im Zentrum dieser Untersuchung stehen rituelle und mythische Totenbilder, die ich als Ausdruck der Beziehung zwischen Lebenden und den Toten verstehe. Der Ausdruck „Toten-

⁶⁵ Lévi-Strauss 1973: 29ff.

⁶⁶ Lévi-Strauss 1972: 39.

⁶⁷ Segal 2004: 5.

bild“ dient als Bezeichnung für die verschiedenen Darstellungen von Toten und Vorvätern. Er eignet sich deshalb gut, weil mit dem Ausdruck „Bild“ die repräsentative Komponente, das Verweisen auf ein dahinter stehendes Konzept, erfasst wird und darüber hinaus auch den ganzen Menschen umfassen kann, und nicht allein auf Geister oder Seelenwesen verweist. Die verschiedenen im GP enthaltenen Totenbilder lassen sich in drei Hauptgruppen einteilen. Vorher ist es allerdings hilfreich, den Begriff *preta* zu erläutern.

Preta, wörtlich „der Fortgegangene“, wird in den untersuchten Texten in verschiedensten Konnotationen verwendet, und die Bedeutung muss daher jeweils anhand des Kontextes genau bestimmt werden. Zunächst einmal bezeichnet er neutral den gerade Verstorbenen oder Toten. In der Terminologie des Totenrituals bezeichnet *preta* den zu geleitenden Toten, der sich nur für eine bestimmte Zeit in diesem Zustand aufhält, bis er zu einem Vorvater (*pitr*) transformiert wird. In einer dritten, auch häufig vorkommenden Verwendung bezeichnet er den gefährlichen Verstorbenen, der als Quälgeist seine Verwandten heimsucht und potentiell dauerhaft in diesem Zustand verbleiben muss. In dieser Verwendung wird er häufig synonym zu *piśāca*, einem menschenfressenden Dämon, gebraucht. Moderne Hinditexte kennen den Ausdruck *bhūt-pret* für einen solchen Spukgeist.

Es lassen sich darauf aufbauend drei hauptsächliche Beziehungsformen unterscheiden: Das ist 1. die Beziehung zum gerade Verstorbenen (*preta*), 2. zu den unbefriedeten Totengeistern und 3. zu den Vorvätern (*pitr*-s). Diese drei Beziehungsformen aber werden jeweils durch das mythische Denken und das rituelle Handeln verschieden umgesetzt.

Im GP und GPS erscheinen die Anweisungen zu Ritualhandlungen und die mythischen Passagen häufig miteinander vermischt. Da so eine kontextuelle Trennung zwischen Ritual und Mythos nicht immer erfolgen kann, habe ich daneben mit der Pretamañjarī einen Ritualtext berücksichtigt, der nur das für den Ablauf des Totenrituals relevante Material enthält und so unabhängig von zugeschriebenen Bedeutungen eine Gegenüberstellung der rituellen Strukturen und Konzeptionen mit den mythischen erlaubt.

Im mythischen Denken werden die Totenbilder auf eine ganz bestimmte Weise erzeugt, die den Toten als ein Wesen wieder integriert und die für die jeweilige Beziehung spezifischen Eigenschaften als Eigenschaften oder Erfahrungen dieses Lebewesens erscheinen lassen. Dies tritt in einer Lektüre der purānischen Textpassagen deutlich hervor. Häufig wird dort nicht oder nicht nur von körperlosen Seelen oder Geistwesen gehandelt, sondern sehr ausführlich die Körperlichkeit des Verstorbenen beschrieben. Die mythische und rituelle Sprache der Purāṇas bedient sich einer Begrifflichkeit, die den Toten meist als Mensch in körperlich-geistiger Integrität bestehen lässt. Der Idealtyp oder die Folie, von dem sich die

Beschreibungen der Toten abheben, ist der paradigmatisch gesunde, männliche, lebende Mensch. Die Verstorbenen oder auch Vorväter sind so beschreibbar als sich davon abhebende, teils defizitäre, teils gesteigerte Existenzformen.

Die Grundlage für die metaphorische Sprache der mythischen Totenbilder bildet also der Mensch mit seiner Sinneserfahrung. Diese metaphorische Sprache ist nach Lakoff und Johnson⁶⁸ darauf zurückzuführen, dass Sinneserfahrung Grundlage unseres Denkens im Sinne von Erfahrbarkeit ist und Menschen deshalb Erfahrungen und Konzepte in eine entsprechende Metaphorik umzusetzen. Lakoff und Johnson gehen allerdings in ihrer kognitiven Metapherntheorie soweit, dass sie das gesamte Denken auf den auf die Sinneserfahrung ausgelegten Körperbau zurückführen und so das Denken an sich als letztlich materialistisch determiniert betrachten. Soweit möchte ich ihnen nicht folgen, finde aber ihren Ansatz insofern bemerkenswert, als es ihnen gelingt, die Sinneserfahrung als prägende Erfahrung, die unser Denken und damit unsere Ausdrucksmöglichkeiten formt, herauszustellen und dabei zu zeigen, dass dieses auch für das abstrakte Denken gilt.

Die verschiedensten Prozesse, die sich im Zusammenhang mit dem Sterben, Tod und jenseitigen Fortleben eines Menschen abspielen, werden so anhand des Inventars dargestellt, das eine solche Körpermetaphorik bietet, die unter Berücksichtigung der spezifisch hinduistischen Deutungsmuster und Klassifikationen analysiert werden muss. Damit ist also die Körperlichkeit oder Körpermetaphorik als Entschlüsselungshilfe zu verstehen, die den menschlichen Körper als Code auffasst und mittels einheimischer Klassifikationen aufzuschlüsseln hilft.

Demgegenüber steht das Ritual als Handlungsmodus. Das bedeutet, dass im Ritual eine eigene Sphäre geschaffen wird, in der der Tote präsent gemacht wird und so sowohl Kommunikation mit ihm als auch ein Einwirken auf ihn möglich wird. Durch diese primäre Funktionsweise des rituellen Handelns entsteht ein ganz anderer Schwerpunkt. Der Tote ist im Ritual vom Diesseits her zu denken, in das er rituell immer wieder neu verortet wird, wenn er also im Haupttrauernden, im Priester, im Opferkloß oder in Stein, in Hund und Krähe präsent ist. Dem Toten wird im mythischen Denken ein Raum und damit eine Existenz im Jenseits geschaffen, in der rituellen Handlung spielt aber im Hinblick auf die Beziehung nicht die dem Ritual zugeschriebene Bedeutung die wesentliche Rolle, sondern die Tatsache der Handlung und Einwirkung auf den Verstorbenen, für die der Tote im Diesseits substanzhaft inkorporiert sein muss. Das erklärt auch die Multiplizität der Inkorporationen des Toten. Um ihn jeweils anzusprechen und zu erreichen, muss er neu und in verschiedenen Formen präsent

⁶⁸ Lakoff/Johnson 1999.

gemacht und herbeigerufen werden. Je nach Totenbild steht die Transformation des Toten (*preta*), das Aufheben des Zustandes (unbefriedeter Tote, *piśāca*) und die Instandhaltung des Zustandes (*pitr*) im Zentrum der rituellen Handlung. Aus dieser zwar nur temporär erzeugten, dafür aber immer wieder neu hervorgerufenen rituellen Sphäre werden ganz andere Vorstellungen von dem Toten erzeugt, als das im mythischen Denken der Fall ist.

Indem ich rituelles Handeln als Symbolsystem verstehe, ist damit impliziert, dass es bedeutungstragendes Handeln ist. Das heißt allerdings nicht, dass ein Ritual auf eine bestimmte Bedeutung festgelegt sein muss. Die Frage, inwieweit Ritual als formales Handeln bedeutungslos ist, ist in der Ritualtheorie viel debattiert worden.⁶⁹ Michaels zeigt, dass die einem Ritual speziell zugeschriebene Bedeutung kein essentielles Kriterium ist, sondern die Signifikanz von Ritualen durch andere Funktionen zustande kommt.⁷⁰ Die Polysemie, also die Möglichkeit, einer Ritualhandlung verschiedenste Bedeutungen zuzuschreiben, ist damit ein wichtiges Merkmal rituellen Handelns. Damit kann jeder Mensch dem Ritual eine individuelle Bedeutung zuschreiben oder auch keine Bedeutung. Für die Analyse der Totenbilder ist allerdings diese individuelle Ebene nebensächlich, da ich ja die Primärtexte auf die in ihnen enthaltenen Aussagen untersuche. Und hier werden den Ritualhandlungen bestimmte Bedeutungen zugeschrieben, wobei allerdings nicht einmal diese Texte eindeutig sind und einem bereits auf dieser textuellen Ebene Polysemie begegnet. Ebenso gibt es nur sehr wenige Ritualhandlungen, die wirklich spezifisch für das Totenritual und die Ahnenverehrung sind.⁷¹

Diese den Ritualen zugeschriebene und von der Funktionsweise der Rituale wesentlich beeinflusste Bedeutungen bilden also die rituelle Ebene, auf der Totenbilder erscheinen. Diese setzen sich zusammen aus den Bedeutungen, die den Ritualen zugeschrieben werden und die von der Funktionsweise des rituellen Handelns unmittelbar abhängig sind.

Lévi-Strauss hat bereits darauf hingewiesen, dass Mythologie in Verbindung mit Ritualen oft in zwei Arten erscheint, nämlich als in sich geschlossene, ausgeführte Erzählung und als direkte mit der Ritualhandlung verbundene Vorstellungen, die im Zustand von Notizen, Entwürfen oder Fragmenten erscheinen und nicht durch eine innere Logik, sondern durch den Leitfaden des Rituals miteinander verbunden sind.⁷² Diese beiden Modalitäten unterscheidet er in explizite und implizite Mythologie. In Untersuchungen von Ritualen wird nach Lévi-Strauss die implizite Mythologie häufig nicht als solche erkannt:

⁶⁹ Für eine Einführung in den Diskurs und einen Überblick über die verschiedenen Positionen vergleiche Michaels 2006.

⁷⁰ Michaels 2006.

⁷¹ Vgl. dazu weiter unten S. 62.

⁷² Lévi-Strauss 1971: 597f.

„Mais, de même qu'en dépit de leur conception différente, un roman et un recueil d'essais appartiennent tous deux au genre littéraire, la mythologie explicite et la mythologie implicite constituent deux modes distincts d'une réalité identique : dans les deux cas, en effet, on a affaire à des systèmes de représentations. L'erreur des théoriciens contemporains du rituel provient de ce qu'ils ne distinguent pas, ou ne distinguent qu'occasionnellement, ces deux modes d'existence de la mythologie. Au lieu, donc, de traiter ensemble les problèmes posés par les représentations mythiques, explicites ou implicites, et de faire des rites l'objet d'une étude séparée, ils placent la coupure entre la mythologie explicite d'une part, à laquelle ils réservent arbitrairement le nom de mythologie, et d'autre part les gloses ou exégèses du rituel qui sont cependant de l'ordre du mythe, mais qu'ils réunissent et confondent avec les rites proprement dits. [...]

Si l'on se propose d'étudier le rituel en lui-même et pour lui-même, afin de comprendre en quoi il constitue un objet distinct de la mythologie et de déterminer ses caractères spécifiques, il convient au contraire d'en détacher d'abord toute la mythologie implicite qui adhère au rituel sans en faire réellement partie, c'est-à-dire des croyances et des représentations qui relèvent d'une philosophie naturelle au même titre que les mythes ; [...].⁷³

Dies lässt einmal mehr deutlich werden, dass Ritual und Mythos nicht notwendigerweise untrennbar miteinander verbunden sind und die rituellen Handlungen sozusagen eine Art semantisches Eigenleben haben. Dies hat mehrere Gründe. Zum einen ist hier die bereits diskutierte Polysemie von Ritualhandlungen zu nennen. Ein anderer Grund ergibt sich meines Erachtens aus der genannten Bestimmung des Rituals als Handlung, die die implizite Mythologie der Struktur des Rituals folgen lässt anstatt einer inneren Logik. Die implizite Mythologie wird demnach durch die Struktur der Ritualhandlung bedingt und folgt damit notwendigerweise anderen Gesetzen als die explizite Mythologie.

Die Analyse der Funktionsweise von Mythos und Ritual lässt auch das Verhältnis von *karman*- und Wiedergeburtstheorien und Toten- und Ahnenritual in einem neuen Licht erscheinen. Die Unvereinbarkeit von Toten- und Ahnenritual auf der einen und *karman*- und Wiedergeburtstheorien auf der anderen Seite ist in der Forschungsliteratur häufig angemerkt worden, ebenso wird sie im GP thematisiert.⁷⁴ Aus Sicht der Funktionsweise von Ritual und Mythos stehen sie allerdings nicht in Konkurrenz. Für den Ritualausführenden spielt es keine Rolle, ob er im mythischen Denken seinen verstorbenen Vater im Väterhimmel verortet oder in einer neuen Wiedergeburt, sondern nur, dass dieser im Ritual anwesend und ansprechbar und vor allem zu sättigen ist. Einen weiteren wichtigen Hinweis für das Verständnis dieser widersprüchlichen Lehren gibt Sayers in seiner Dissertation. Er weist zum einen darauf hin, dass die Vorstellung eines Väterhimmels in den Bereich der Haushalterreligion gehört, die

⁷³ Lévi-Strauss 1971: 598.

⁷⁴ Für weitere Textstellen vergleiche Kane 1991/IV: 335f.

Lehren von *mokṣa* und dem dahin führenden Weg aber zu der damit konkurrierenden Lebensweise des Weltentsagers.⁷⁵ Sayers Ausführungen belegen, dass das *śrāddha* im Verlauf seiner Entstehung nach und nach zu dem wichtigsten Ritual des Haushalters aufgestiegen ist und damit auch wesentliche Ziele der *śrauta*-Rituale übernommen hat: „Gradually, all the things desired by a householder and sought in ritual in general are associated specifically with the *śrāddha*.“⁷⁶ Die Motivation für ein *śrāddha* ist also nicht nur die Hilfe und Versorgung der Vorfahren als vielmehr die Sicherung ihres Segens und damit des materiellen und geistigen Wohlergehens auf Erden.

Die Beschreibung und Auswertung der Totenbilder erfolgt im Folgenden auf zwei Ebenen. Für die Auswertung der mythischen Totenbilder ist besonders die Körpermetaphorik anhand von Kriterien zu erfassen, die den Toten in seiner räumlichen, zeitlichen, körperlichen und geistigen Konstitution erfassbar machen. Die rituellen Totenbilder auf der anderen Seite sind besonders hinsichtlich der Verkörperlichung des Toten im Ritual und der Frage zu untersuchen, wie der Ritualausführende mit rituellen Mitteln die Beziehung zu dem Toten gestaltet und auf ihn einwirkt. Der erweiterte Begriff der Körperlichkeit wird im Folgenden also in zweierlei Hinsicht fruchtbar gemacht: einmal hinsichtlich der Körpermetaphorik in den mythischen Vorstellungen und zweitens hinsichtlich der Inkorporation des Verstorbenen im Ritual.

Körperlichkeit oder besser Leiblichkeit bedeutet nicht eine Beschränkung auf die Schilderung des Körpers allein, sondern umfasst den gesamten Menschen in seiner körperlich-seelisch-geistigen Integrität. Wie eingangs gesagt, bildet der gesunde, männliche, lebende Mensch das Paradigma, von dem sich die Totenbilder abheben. Es ist also nicht nur auf die Körperteile und Organe zu schauen, sondern auch auf die mentale Disposition und Empfindungen der Verstorbenen. Des Weiteren umfasst die Körpermetaphorik nicht nur den menschlichen Körper, sondern auch seine Umgebung, die Teil seiner Sinneserfahrung ist. Häufig korrespondiert die Umgebung mit dem körperlichen Zustand des Verstorbenen. Es werden daher also neben Zustand und Körperlichkeit des Verstorbenen auch die Lokalität und Zeitdimensionen untersucht. Diese Kategorien sind in Bezug auf die rituelle Umsetzung und die mythische Darstellung verschieden gewichtet.

Die Lokalisierung der Toten setzt einen erweiterten Raumbegriff voraus.⁷⁷ Sie erfolgt nicht allein im physisch und geographisch eindeutig verortbaren Raum, sondern ebenso in Raumkategorien, die bestimmt sind durch andere, transformierte Daseinszustände. Diese kön-

⁷⁵ Sayers 2008:228.

⁷⁶ Sayers 2008: 201.

⁷⁷ Vgl. dazu Gonda 1966 und Michaels 1998: 313-325.

nen in der diesseitigen Lebenswelt angesiedelt sein oder mit ihr eine gemeinsame Kosmologie bilden. Dennoch sind sie auch als eigene Räume oder Sphären beschreibbar, da die „Eingangsvoraussetzung“ in diese anderen Räume einen Wandel der Seinsform voraussetzt. Betritt beispielsweise ein Mensch Vaikuṅṭha, den Himmel Viṣṇus, ist er selbst ein gottähnliches Wesen und kein Mensch mehr, geht er in die Erlösung ein, so hört er auf, als Individuum zu existieren. Existenzform und Raum hängen in den mythischen und religiösen Vorstellungen also aufs engste zusammen. Diese Räume sind nun aber nicht bestimmbar durch feste Koordinaten, sondern:

„Alle materiellen und nicht-materiellen Manifestationen brauchen im hindu-religiösen Denken eine Sphäre der Existenz (*loka*): Götter, Menschen, Tiere, Pflanzen, Feuer, Wind, Wasser, Sprache, die Metren, Gefühle, die Gedanken. [...] Die Sphäre, Loka, ist immer spezifisch, einen Raum an sich gibt es aber im hindu-religiösen Denken nicht. [...] Aber selbst die Menschen haben nicht oder nur in einem nicht-religiösen Sinne, einen gemeinsamen Lebensraum: [...].“⁷⁸

Tote und Vorväter werden ebenfalls in solchen verschiedenen „Räumen“ lokalisiert, wobei es wie sich aus dem Gesagten leicht erschließen lässt, ebenso viele Orte wie Arten von Verstorbenen gibt. Die Rede ist von der Väterwelt (*pitṛloka*), der Welt der Toten oder Geister (*pretaloka*), der Welt Yamas (*yamaloka*), der nächsten oder höchsten Welt (*paraloka*), der Welt Viṣṇus (*viṣṇuloka*) usw. Eine Zuordnung dieser Existenzsphären zu einer Diesseits/Jenseits-Dichotomie fällt schwer. Besonders schwierig ist sie im Hinblick auf die Wiedergeburt als *nachtodliche* Existenzform aufrechtzuerhalten, die wieder direkt in das Diesseits hineinführt. Ist der Wiedergeborene diesseits oder jenseits?

Die Zeitachse ist wichtig für aufeinander folgende Zustände oder Stadien, die der Tote durchläuft. Sie kann also auch ein Indiz dafür sein, was er ist. Die rituelle Zeit gibt einen zeitlichen Ablauf von Stadien vor, so wird der Tote am Todestag verbrannt, nach zwölf Tagen erfolgt die Erzeugung der Kloßgemeinschaft (*sapīṇḍīkaraṇa*). Der Aufstieg durch die Vorvätergenerationen dauert drei Generationen an.

Der Tote kann sich aber in mythischer Sicht auch außerhalb der normalen Zeit befinden, wenn er zu einem ewigen Schicksal in der Hölle verdammt ist oder bis zum Weltende als Totengeist existieren muss. Das Verhältnis von ritueller, mythischer und realer Zeit ist kompliziert, und häufig sind damit wiederum verschiedene Perspektiven verbunden: Der Tote mag aus ritueller Sicht bei seinen Vorvätern sein, die Phase des Geleits und Abschieds im Diesseits muss damit trotzdem noch nicht beendet sein, und so wird er noch eine Weile weiter geleitet.

⁷⁸ Michaels 1998: 314.

In den Zustandsbeschreibungen werden schließlich alle Kriterien erfasst, die die Körperlichkeit, den geistigen und mentalen Zustand des Verstorbenen betreffen. Die Körperlichkeit spielt so zum Beispiel eine wesentliche Rolle im Geleit des Toten: Der physische, verbrannte Körper wird rituell durch einen neuen aus Klößen (*piṇḍa-s*) bestehenden Körper ersetzt. Im Diesseits besteht er aus Klößen, im Jenseits aber hat der Tote einen vollständigen und vor allem leidensfähigen Körper. Er muss nun zahlreiche, fast ausschließlich physische Qualen erdulden. Gleichzeitig symbolisiert der Kloßkörper aber auch eine familiäre und soziale Einheit. Im Bereich der unbefriedeten Totengeister wird ebenfalls das breite Spektrum der Lebensfeindlichkeit und Aggressivität über die Körperlichkeit und den Zustand dieser Geister ausgedrückt.

Die vorliegende Arbeit ist so aufgebaut, dass die drei Zustände (Verstorbener, unbefriedeter Toter, Vorvater) in einzelnen Kapiteln behandelt werden, indem zunächst die mythischen Vorstellungen und dann das Ritual und die sich damit verbindenden rituellen Vorstellungen untersucht werden. Den Abschluss jedes dieser Kapitel bildet eine kurze Analyse der zuvor dargestellten Totenbilder unter der Maßgabe der oben entwickelten Hypothese.

In dem Kapitel zum *preta* (Kapitel 2) stelle ich die den gerade Verstorbenen betreffenden mythischen Vorstellungen, also vor allem die Jenseitsreise (Kapitel 2.2), und die Totenrituale (Kapitel 2.3) bis zum Ablauf des ersten Jahres nach dem Tod dar. Des Weiteren stelle ich in diesem Kapitel in einem Exkurs zu der symbolischen Bedeutung der Zahl Sechzehn, die sowohl für das Totenritual als auch für den Aufbau des sechzehn Kapitel enthaltenen GPS wichtig ist, einige ritualtheoretische Überlegungen zu der Erzeugung von Kontinuität innerhalb der Dynamik von Ritualen an (Kapitel 2.4). Im darauf folgenden Kapitel zu den unbefriedeten Totengeistern (Kapitel 3) werden die Verstorbenen behandelt, die aufgrund eines so genannten Schlimmen Todes oder anderer Umstände zu unbefriedeten Totengeistern geworden sind sowie die Rituale zur präventiven oder nachträglichen Befriedung dieser Geister (Kapitel 3.3 und 3.4).

Im nächsten Kapitel (Kapitel 4) stehen die Vorväter (*pitṛ-s*) und die Allgötter (*viśve-deva-s*) im Zentrum der Überlegungen. Es folgt eine kommentierte Übersetzung der Pretamañjarī, eines Ritualtextes, der die Ritualvorschriften für den ersten bis zum dreizehnten Tag nach dem Tod enthält. Eine Abschrift des Sanskrittextes der Pretamañjarī folgt der Übersetzung (Kapitel 5). Die Ergebnisse dieser Studie sind in einem abschliessenden Kapitel (Kapitel 6) zusammengefasst. Den Abschluss der Arbeit bildet ein Glossar mit den für den behandelten Bereich wichtigsten Sanskrittermini.

1.2 Die Texte

Die Auswahl der Texte für diese Arbeit ergab sich aus den folgenden Gründen. Indologen und Ethnologen verweisen immer wieder auf das GP als für Jenseitsvorstellungen und für Totenrituale maßgeblich.⁷⁹ Dabei ist nicht immer deutlich, um welchen Text es sich handelt, da der Titel Garuḍapurāṇa sowohl für jeden einzelnen der drei inhaltlich verschiedenen Teile (*khaṇḍa*-s) des Garuḍapurāṇa als auch für den mit dem zweiten Teil des Garuḍapurāṇa, dem Pretakhaṇḍa, verwandten GPS des Naunidhirāma verwendet wird. Im Kontext von Jenseitsvorstellungen und Totenritual ist meist mit Garuḍapurāṇa entweder der Pretakhaṇḍa oder der GPS gemeint, da die beiden anderen Teile des Garuḍapurāṇa andere Inhalte haben.

Auch zwischen Pretakhaṇḍa und GPS wird in den Textbezeichnungen selbst und daher in der Sekundärliteratur⁸⁰ nicht immer deutlich unterschieden. Sie stehen sich allerdings inhaltlich so nahe, dass sie schnell verwechselt werden können.

Beide Texte werden auch als Pretakalpa (des GP) bezeichnet. Verschiedene kürzere Fassungen des Pretakhaṇḍa bezeichnen sich selbst als „Sāroddhāra“, also „Zusammenfassung“, sind aber, wie die Kapitelzahl und ein genauerer Versvergleich ergibt, nicht identisch mit dem sechzehn Kapitel umfassenden GPS des Naunidhirāma.⁸¹ Da es jedoch auch einige formale und inhaltliche Unterschiede zwischen beiden gibt, verwende ich im Folgenden den Ausdruck GPS für den Garuḍapurāṇasāroddhāra des Naunidhirāma und GP für den Pretakhaṇḍa des Garuḍapurāṇa in der von der Venkateśvara Steam Press herausgegebenen Version in 49 Kapiteln.

Da in GP und GPS die rituellen und mythischen Vorstellungen meist in wenig konsistenter Form miteinander verbunden erscheinen, habe ich zusätzlich noch mit der Pretamañ-

⁷⁹ Zum Beispiel Back 1979: 111, Halbfuß 2000: 219, Michaels 1998: 151, Parry 1994: 30.

⁸⁰ Justice 1997: 163 nennt in seiner Untersuchung *Dying the Good Death* den Pretakalpa bzw. Uttarakhaṇḍa des GP als Quelle, die er in einer Version zitiert, die als ein separater Druck in Kāśī zirkuliert, wobei in dem Druck nicht angegeben sei, auf welcher Version er basiere. Justice erwähnt allerdings, dass es sich um einen Text in sechzehn Kapiteln handle, der also dem Umfang des GPS entspricht. Er übersetzt frei einige Verse daraus, die genauso im GPS vorkommen, so dass es sich um den GPS Naunidhirāmas handeln muss. Aus den Kapitelangaben Parrys in seiner Studie *Death in Benares* lässt sich ebenfalls schließen, dass er sich auf den GPS statt auf den Pretakalpa bezieht. Aber nicht nur Ethnologen, auch Indologen (zum Beispiel Halbfuß 2000: 219) unterscheiden nicht immer genau. Dies liegt vermutlich sowohl daran, dass der GPS von Naunidhirāma in der einflussreichen Übersetzung von Abegg als „Pretakalpa des Garuḍapurāṇa“ bezeichnet wird, als auch daran, dass einheimische Priester nicht immer klar zwischen GPS und GP unterscheiden.

⁸¹ Zwei der unter dem Titel „Garuḍapurāṇasāroddhāra“ im NCC geführten Handschriften aus Leipzig 200 und 201 wurden von mir eingesehen. Sie sind mit zehn beziehungsweise vierzehn Kapiteln eindeutig kürzere Versionen des Pretakhaṇḍa, nennen sich vermutlich als solche „Sāroddhāra“ „Zusammenfassung“, sind aber nicht mit dem GPS des Naunidhirāma identisch. Das im NCC ebenfalls unter dem Eintrag GPS als IO 6602 geführte Manuskript ist dort mit einer Kapitelzahl von I-XXX angegeben. Die Kapitelzahl schließt aus, dass es der GPS des Naunidhirāma ist, da dieser nur sechzehn Kapitel umfaßt.

jarī (PM) ein reines Ritualhandbuch berücksichtigt, das die Vorschriften für das Totenritual vom ersten bis zum dreizehnten Tag enthält. Die PM kann so als reiner Ritualtext dem Material von dem GP und dem GPS gegenübergestellt werden. Da das Quellenmaterial zum Toten- und Ahnenritual bisher nur sehr marginal erfasst und übersetzt ist, habe ich die Übersetzung der PM am Ende der Arbeit angefügt, sowie den Text der PM in Umschrift im Anhang beigegeben. Eine tabellarische Übersicht über den Ritualverlauf, wie er in der PM vorgeschrieben ist, ist der Übersetzung der PM vorangestellt. Im Folgenden werden die drei Texte näher vorgestellt.

Der Pretakalpa des Garuḍapurāṇa (GP)

Das Garuḍapurāṇa (GP) ist eines der 18 Mahāpurāṇas. Es wird nach den verschiedenen Epitheta Garuḍas in verschiedenen Quellen auch als Tārksya-, Vainateya- oder Sauparṇapurāṇa geführt.⁸² Das GP wird traditionell den Viṣṇu gewidmeten Purāṇas zugerechnet, wobei diese sektarische Zuordnung nicht ohne Einschränkung aufrecht erhalten werden kann. Auch wenn Viṣṇu und seine verschiedenen Erscheinungsformen in der Ausrichtung des Purāṇas eine zentrale Rolle spielen, so ist er doch nicht der einzige Gott, der verehrt wird.⁸³ Außerdem nehmen in diesem Purāṇa verschiedene Wissenszweige, wie etwa medizinische Erläuterungen oder Edelsteinkunde, einen breiten Raum ein, die nicht unbedingt primär mit einem der Götter in Beziehung stehen.⁸⁴

Das GP ist in verschiedenen Fassungen gedruckt worden,⁸⁵ eine kritische Edition dieses Purāṇa ist bislang nicht erfolgt.⁸⁶ Der Handschriftenbefund stellt sich nach Bonazzoli so dar, dass jede Handschrift, die sich Garuḍapurāṇa nennt, jeweils nur *einen* der drei verschiedenen *khaṇḍa*-s enthält.⁸⁷ Diese sind der Pūrvakhaṇḍa oder Acārakhaṇḍa, der Uttarakhaṇḍa oder Pretakalpa und der Brahmakhaṇḍa. Von den drei gedruckten Editionen, denen auch moderne Nachdrucke folgen, enthalten zwei die beiden ersten *khaṇḍa*-s und eine Edition alle drei

⁸² Rocher 1986: 175.

⁸³ Gangadharan 1972: 152-158.

⁸⁴ Edelsteinkunde in den Kapiteln 67-80 und medizinische Diagnostik in den Kapiteln 146-193 des ersten *khaṇḍa*-s.

⁸⁵ Verschieden Drucke führt Rocher 1986: 175 auf, ebenso Bonazzoli besonders zu den Drucken des einzeln überlieferten Pretakalpa, Bonazzoli 1984: 143 f.

⁸⁶ Bonazzoli 1984 hat nach eigenen Angaben an einer solchen kritischen Ausgabe bei dem All India Kashi Raj Trust gearbeitet, die Edition ist aber trotz dieser Ankündigung bis heute nicht erschienen.

⁸⁷ „No MS has been found so far as yet containing all the three *khaṇḍa*-s printed by Khemaraj Shrikrishnadas at the Shri Venkateshwar Press of Bombay, namely Acārakāṇḍa, Uttarakhaṇḍa or Pretakalpa and Brahmakāṇḍa, although the three *khaṇḍa*-s have separate MSS evidence. That means that any MS called Garuḍapurāṇa may contain any one of these *khaṇḍa*-s but never three together, neither two only.” Bonazzoli 1984: 143.

khaṇḍa-s, wobei die entsprechenden *khaṇḍa*-s ebenfalls voneinander abweichen. Die drei gedruckten Editionen sind:

- Herausgegeben von Jīvānanda Vidyāsāgara. Calcutta: Sarasvatī Press, 1890. Diese Version enthält den Pūrvakhaṇḍa mit 229 Kapiteln und den Pretakhaṇḍa mit 35 Kapiteln.
- Herausgegeben von Pañcānana Tarkaratna. Calcutta: Vaṅgavāsī Press, 1890. Diese Version enthält den Pūrvakhaṇḍa mit 243 Kapiteln und den Pretakhaṇḍa mit 45 Kapiteln.
- Herausgegeben von Khemarāja Śrīkrṣṇadāsa. Bombay: Veṅkaṭeśvara Press, 1906. Diese Version enthält den Pūrvakhaṇḍa mit 240 Kapiteln, den Pretakhaṇḍa mit 49 Kapiteln und den Brahmakhaṇḍa mit 29 Kapiteln.

Da die drei *khaṇḍa*-s jeweils inhaltlich eigenständige und einzeln überlieferte Einheiten sind, wurden sie von Hazra, Gangadharan und Rocher jeweils einzeln analysiert und datiert.

Die drei verschiedenen Fassungen des Pūrvakhaṇḍa weichen in ihrer Kapitelanordnung und inhaltlichen Grobstruktur nur in geringem Maße voneinander ab, wie aus der Kapitelkonkordanz und der inhaltlichen Übersicht Gangadharans hervorgeht, in der er die drei genannten Editionen berücksichtigt hat.⁸⁸ Mit Ausnahme von zwei Kapiteln über Medizin und sechs über Metrik, die nicht in der Sarasvatī-Edition enthalten sind, und den letzten beiden Kapiteln der Veṅkaṭeśvara-Edition, die nur in dieser Edition enthalten sind, sind alle anderen Kapitel in den drei Editionen vorhanden.⁸⁹ Jedoch zeigt sich, dass auf der philologischen Mikroebene beträchtliche Unterschiede zu verzeichnen sind, die zum Teil in Studien zu einzelnen Abschnitten des Pūrvakhaṇḍa bereits behandelt worden sind.⁹⁰ Der Pūrvakhaṇḍa, so wird in diesen Studien deutlich, entlehnt zahlreiches Material aus anderen Purāṇas, aber auch aus der Yājñavalkyasmṛti und Parāśarasmṛti, wobei entweder ganze Kapitel übernommen wurden oder Zusammenfassungen, wie etwa des Mahābhārata, Rāmāyana und Harivaṃśa, enthalten sind.⁹¹

Wie Hazra gezeigt hat,⁹² sind die bis heute überlieferten Versionen des Pūrvakhaṇḍa dabei der entlehrende Teil. Die Mannigfaltigkeit der Themen, die im Pūrvakhaṇḍa behandelt

⁸⁸ Gangadharan 1972: 1-109.

⁸⁹ Gangadharan 1972: 111.

⁹⁰ Rocher 1986: 175-178.

⁹¹ Hazra 1940: 142.

⁹² Hazra 1940: 142.

werden und unter denen die *pañcalakṣaṇa*-s in nur 17 Kapiteln behandelt werden, hat dazu geführt, dass dem GP ein enzyklopädischer Charakter zugesprochen wurde. Die Tatsache, dass der Pūrvakhaṇḍa in entlehnender und zusammenfassender Weise so viele Themen in sich vereinigt, spricht gegen die Originalität und für ein spätes Kompilationsdatum, ebenso wie Inhaltsangaben des GP, die im Matsya-, Skanda- und Agnipurāṇa enthalten sind und die nicht mit den Inhalten der bis heute erhaltenen Fassungen übereinstimmen. Weiterhin gibt es Zitate in den Nibandhas, die ebenfalls nicht in den bis heute erhaltenen Fassungen enthalten sind,⁹³ so dass entweder eine frühere oder zumindest eine weitere Fassung des GP gegeben haben muss, die aber verloren gegangen ist.

Datierungen wurden für einzelne Abschnitte des Pūrvakhaṇḍa, die Auszüge oder Zusammenfassungen älterer Werke sind, auf der Grundlage dieser Referenzen versucht.⁹⁴ Für den Pūrvakhaṇḍa wurde von Tiwari und Hariprasad Shastri ein frühes Datum angenommen. Ihre Argumentation kann jedoch nicht überzeugen. Shastris inhaltliches Argument, dass Gaṛuḍa zur Guptazeit eine beliebte Gottheit war, sagt noch nichts aus über die heute erhaltenen Fassungen des GP, auch wenn dessen Wurzeln soweit zurückreichen können. Auch Tiwaris Annahme eines Entstehungszeitraumes vom 1. - 6. Jh. n. Chr. scheint mir angesichts der vielen enthaltenen Zitate und Zusammenfassungen verschiedener Werke, die selbst zum Teil erst zwischen 700-1000 n. Chr. entstanden sind,⁹⁵ nicht gerechtfertigt. Daher ist den späteren Datierungen, die vom 9. - 11. Jh. ausgehen⁹⁶ der Vorzug zu geben. Abegg bezieht sich auf die Erwähnung des GP bei Alberung, womit er 1030 n. Chr. als *Terminus ante quem* ansetzt.⁹⁷

Der zweite Teil, der Pretakhaṇḍa, ist ebenfalls ein eigenständiger Teil und hat inhaltlich nur wenig mit dem vorherigen Teil zu tun, mit Ausnahme der *śrāddha*-Abschnitte, die in den Smṛti-Zitaten des Pūrvakhaṇḍa ebenfalls behandelt werden. Der Pretakalpa ist in seinem formalen Aufbau zwar nicht sehr konsistent und enthält zahlreiche Wiederholungen, dennoch hat er mit dem Bezug auf Sterben und Tod, Jenseitsvorstellungen und den damit zusammenhängenden Ritualen eine klare thematische Ausrichtung. Für die Eigenständigkeit sprechen darüber hinaus folgende weitere Befunde. Zunächst einmal fehlen die Inhalte des zweiten *khaṇḍa*-s in der einführenden Inhaltsangabe des Pūrvakhaṇḍa.⁹⁸ Außerdem fehlt der inhaltliche Zusammenhang zu dem vorhergehenden *khaṇḍa*, ebenso wird der zweite *khaṇḍa* mit einer neu einführenden Rahmenhandlung begonnen. Nach Angaben von Hazra bezieht sich kein

⁹³ Vgl. Hazra 1940: 141 ff., Gangadharan 1972: 143 ff., und Rocher 1986: 175ff.

⁹⁴ Einen knappen Überblick gibt Rocher 1986: 175 ff.

⁹⁵ Zusammenfassung bei Hazra 1940: 143.

⁹⁶ So Hazra, Chauduri und Banerjee. Siehe Rocher 1986: 177.

⁹⁷ Abegg 1921: 5.

⁹⁸ GP 1.3 vergleiche Hazra 1940: 144.

Nibandha-Autor auf diesen *khaṇḍa*.⁹⁹ Der von Bonazzoli konstatierte Handschriftenbefund, dass jeweils nur einer der *khaṇḍa*-s in einer Handschrift überliefert ist, spricht auch für die Eigenständigkeit.

Hazra vermutet, dass der Pretakhaṇḍa in den uns heute überlieferten Versionen später entstanden ist als der Pūrvakhaṇḍa. Er führt vor allem die inhaltliche und formale Unabhängigkeit des Pretakhaṇḍa vom Pūrvakhaṇḍa und die Tatsache, dass er von keinem Nibandha-Autor zitiert wird, als Grund dafür an. Dagegen spricht allerdings ein Einwand, den Abegg bereits zwanzig Jahre früher vorgebracht hat. Hemādri (14. Jh. n. Chr.), den Abegg als einen der großen Kompendienautoren nennt, führt zwar kein Zitat aus den uns heute bekannten Fassungen des Pretakhaṇḍa an, das beweist aber nach Abegg nicht, dass der Pretakhaṇḍa zu der Zeit noch nicht existiert habe.¹⁰⁰ Hemādri zitiert aus einer anderen, heute nicht mehr erhaltenen Fassung des Garuḍapurāṇa einige Vorschriften zur Ahnenverehrung.¹⁰¹

Genauere Daten für den Pretakhaṇḍa werden allerdings weder bei Hazra noch bei Rocher angeführt. Abegg vermutet zwar für den Pretakalpa anhand eines Zitates von Bhartṛhari, der wie Abegg angibt, 651/2 n. Chr. gestorben ist, vorsichtig die Mitte des 7. Jh. n. Chr. als *terminus post quem*, legt sich aber auf keine untere Grenze fest.

Problematisch werden die Datierungsversuche beim Pretakalpa durch die vielen Versionen, deren Verhältnis zueinander bislang nicht befriedigend geklärt worden ist. Bonazzoli hat in seinem Zwischenbericht zu der Erstellung der kritischen GP-Edition 56 Textzeugen (Handschriften und Drucke) aufgeführt, die 14 verschiedene Versionen repräsentieren,¹⁰² wobei er nach eigenen Angaben noch nicht alle Textzeugen berücksichtigen konnte. Allerdings unterscheidet er hier ausschließlich nach Zahl der *adhyāya*-s, nicht nach textkritischen Kriterien, die nach Erstellung einer Synopse die genauen Bezüge zwischen einzelnen dieser Versionen erkennen ließen. Allerdings weist er trotzdem den sehr engen Bezug der 10-*adhyāya* Fassungen des Pretakalpa zu den jeweils ersten zehn beziehungsweise elf *adhyāya*-s der gedruckten Veṅkaṭeśvara- und Vaṅgavāsī-Editionen nach.¹⁰³ Bonazzoli konnte zu der Zeit, in der er seinen Zwischenbericht zu der Erstellung der kritischen Edition verfasste, keine Abhängigkeiten der verschiedenen Versionen zueinander in dem Maße feststellen, dass sie die Erstellung eines Stemmas gerechtfertigt hätten. Er meint allerdings in der 35 Kapitel enthaltenden Fassung des Pretakalpa zumindest eine konsistentere Fassung der Themen und auch

⁹⁹ Gangadharan führt die genannten Argumente Hazras auf, ohne dazu noch etwas hinzuzufügen. Vgl. Gangadharan 1972: 122.

¹⁰⁰ Abegg 1921: 9.

¹⁰¹ Abegg 1921: 9f.

¹⁰² Bonazzoli 1984: 148.

¹⁰³ Bonazzoli 1984: 182.

eine Fassung vor sich zu haben, auf deren Wortlaut sich die anderen Versionen häufig beziehen.¹⁰⁴ Diese These macht er leider nicht ausreichend glaubhaft, denn er nimmt in seinen Vergleichen und Konkordanzen diese Fassung als Grundlage, so dass er zumindest anhand des präsentierten Materials kaum zu einer Aussage kommen kann, die über das Verhältnis der 35-Kapitel Fassung des Pretakalpa zu den jeweilig anderen Versionen hinausgeht. Im Fall des GPS geht dies sogar soweit, dass er eine der 35-Kapitel-Fassung entsprechende Version als „main inspiration“ für den Kompilator des GPS postuliert.¹⁰⁵ Das erscheint aber angesichts größerer Übereinstimmungen des GPS mit der Vaṅgavāsī-Edition und der Venkateśvara-Edition zweifelhaft. So ist zum Beispiel das jeweils letzte Kapitel dieser beiden Editionen (also das 45. und das 49. Kapitel), das keine Entsprechung in der 35-Kapitel-Version hat, als sechzehntes Kapitel komplett von Naunidhirāṃa in den GPS übernommen worden.

Dennoch sind Bonazzolis Übersichten und Konkordanzen für eine Bearbeitung der verschiedenen Textzeugen hilfreich, wenn man von diesem Einwand absieht. Bonazzoli hat bereits bemerkt, dass die ersten zehn Kapitel der 49-Kapitel-Version eine Art Zusammenfassung der folgenden Kapitel sind und sie deshalb in einer Konkordanz einander gegenübergestellt.¹⁰⁶ Er verzichtet allerdings auf Rückschlüsse und beschränkt sich auf die Präsentation der gemeinsamen Verse. Er führt an, dass von den 1056 Versen der ersten zehn Kapitel 192 mit den Versen der folgenden Kapitel übereinstimmen, was 18.18 % ausmacht.¹⁰⁷ Bonazzoli weist in seiner Übersicht über die verschiedenen Versionen des Pretakalpa darauf hin, dass die ersten zehn Kapitel der 49-Kapitel-Version und die ersten elf Kapitel der 45-Kapitel-Version auch als eigene Handschriften überliefert sind. Die von Bonazzoli angeführten Handschriften¹⁰⁸ geben in den Kolophon an, eine Zusammenfassung des Pretakalpa zu sein. Dieser Befund könnte darauf deuten, dass in der 10-Kapitel-Fassung eine Zusammenfassung vorliegt, die aufgrund ihrer inhaltlichen Nähe möglicherweise einer anderen, kürzeren Fassung des GP vorangestellt wurden und mit dieser zu einer eigenen neuen Version verschmolzen wurde.

Der Brahmakhaṇḍa, der nur in einer der drei Haupteditionen (Venkateśvara) enthalten ist, ist wiederum ein eigenständiger Teil späteren Datums.¹⁰⁹ Er behandelt in 29 Kapiteln verschiedene Themen, darunter die Überlegenheit Viṣṇus über andere Götter, die Form und Hie-

¹⁰⁴ Bonazzoli 1984: 195.

¹⁰⁵ Bonazzoli 1984: 182.

¹⁰⁶ Bonazzoli 1984: 174ff.

¹⁰⁷ Bonazzoli 1984: 178.

¹⁰⁸ Bonazzoli 1984: 182.

¹⁰⁹ Gangadharan nennt die Kritik advaitischer Lehren und die Verwendung der Terminologie und des Gedanken-gutes von Madhvas Dvaita-Schule (13. Jh. n. Chr.) als inhaltliches Kriterium, Gangadharan 1972: 123.

rarchie anderer Götter und verschiedene *tīrtha*-s. Da diese Themen nicht mit den in dieser Arbeit behandelten Inhalten zu tun haben, wird der Brahmakhaṇḍa für die vorliegende Arbeit nicht berücksichtigt.

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass es drei verschiedene, inhaltlich voneinander unabhängige und zu verschiedenen Zeitpunkten entstandene Texteinheiten (*khaṇḍa*-s) gibt, die sich als Garuḍapurāṇa bezeichnen und die in verschiedenen Versionen überliefert sind. Sie gehen vermutlich auf ältere, nicht mehr erhaltene Fassungen zurück. Die Datierung ist nur für den Pūrvakhaṇḍa einigermaßen sicher erfolgt, der in dem Zeitraum vom 9. - 11. Jh. n. Chr. entstanden ist. Der Pretakalpa gilt als später, wobei aber ein genaueres Datum nicht zu ermitteln ist, und der aufgrund der sehr variantenreichen und bislang kaum erschlossenen Textüberlieferung noch einer genaueren Erforschung bedarf. Möglicherweise ist er erst nach Hemādri anzusetzen, also nach dem 13./14. Jh. n. Chr. Der Brahmakhaṇḍa ist in der heute überlieferten Fassung vermutlich ebenfalls erst ab dem 13. Jh. n. Chr. entstanden.

Für die vorliegende Arbeit habe ich von den drei verschiedenen *khaṇḍa*-s aus inhaltlichen Gründen also nur den Pretakalpa berücksichtigt und von den verschiedenen Versionen des Pretakalpa die längste, 49 Kapitel umfassende Fassung verwendet. Da ich in der Arbeit inhaltliche Fragestellungen verfolge, und es mir nicht um textkritische oder historische Fragestellungen geht, habe ich sie ausgewählt, weil sie nicht nur in Bezug auf die Kapitelzahl, sondern trotz Wiederholungen auch inhaltlich die ausführlichste Version ist.

Der Garuḍapurāṇasāroddhāra

Der GPS, der aus oben genannten Gründen nicht immer deutlich vom GP unterschieden wird, wurde zuerst 1865 von Weber als ein vom Pretakalpa des GP verschiedener Text bemerkt.¹¹⁰ Der GPS ist sehr viel systematischer aufgebaut und strukturiert als der Pretakalpa des GP. Er umfasst sechzehn Kapitel, von denen in den ersten sechs Sterben, Tod und Jenseitsreise behandelt werden, das siebte Kapitel eine Geschichte über einen unbefriedeten Totengeist enthält und die Kapitel acht bis dreizehn die Vorschriften für das Totenritual angeben. Im vierzehnten Kapitel wird die Stadt des Totengottes Yama geschildert, wie sie sich guten Menschen zeigt, und das fünfzehnte Kapitel enthält Belehrungen über den Lebensweg guter Menschen von der Zeugung bis zum Tod sowie Meditationsanweisungen. Das sechzehnte Kapitel enthält schließlich eine Erlösungslehre im Sinne des Advaitavedānta.

¹¹⁰ Rocher 1986: 177.

Der GPS sowie der dazu gehörige Kommentar sind von einem Autor namens Naunidhirāma verfasst worden. Er hat dafür neben dem GP auch weitere Purāṇas¹¹¹ als Quellen benutzt, so dass es zwar viele inhaltliche Übereinstimmungen mit dem GP gibt, der GPS trotzdem aber eine eigenständige Komposition ist. Der GPS wird bei Rocher nicht einzeln datiert. Abegg favorisiert aufgrund von Zitaten aus dem Bhāgavatapurāṇa eine „späte Entstehung“¹¹², legt sich aber nicht genauer fest. Zu einer überzeugenden Datierung kommt Bonazzoli. Er datiert den GPS aufgrund von Naunidhirāmas Angaben in dem Kommentar. Dort steht:

*āsīd vaktā purāṇasya śrīśārdūlamahīpateḥ,
jhuñjhuṇūnagarasyāpi miśraḥ śrīsukhalālājī.
tasya śrīharinārāyaṇātmajas tatsutena tu,
mayā naunidhirāmeṇa kṛto 'yaṃ sārasaṃgrahaḥ*

Es war ein Geschichtenerzähler des Königs Śrīśārdūla der Stadt Jhuñjhuṇū (mit Namen) Śrīsukhalālāla Miśra. Sein Sohn ist Śrīharinārāyaṇa. Durch mich, dessen Sohn Naunidhirāma, wurde diese Gesamtzusammenstellung (von Versen) erstellt.

Abegg hat die von Naunidhirāma im Kommentar genannte Stadt Jhuñjhuṇū zwar bereits mit der in Rajasthan 140 km nordwestlich von Jaipur liegenden Stadt Jhuñjhuṇū identifiziert, damit aber keine Datierung verbunden.¹¹³ Bonazzoli setzt den König Śārdūla, als dessen Geschichtenerzähler Naunidhirāma seinen Großvater anführt, mit König Śārdūla gleich, der in Jhuñjhuṇū von 1707-1730 regiert hat.¹¹⁴ Stimmt die Identifizierung der Könige, so wäre der GPS in vorliegender Gestalt etwa in die Mitte des 18. Jahrhunderts zu datieren.

Naunidhirāma gibt in seinem Kommentar an, dass seine Zusammenfassung auf einer anderen Vorlage beruht, die er aber nicht mit einem Titel benennt.¹¹⁵ Abegg weist darüber hinaus für viele der im GPS enthaltenen Ideen sehr viel ältere Quellen nach. Dies hat er im Übrigen als eines der wichtigsten Anliegen neben der Übersetzung gesehen, nämlich nachzuweisen, inwieweit die im GPS enthaltenen Auffassungen auf ältere Literatur zurückgehen.¹¹⁶

Dem GPS kommt ein Doppelrolle zu, die den hohen Status dieses Textes erklärt: einerseits werden im GPS Ritualvorschriften gegeben, zum anderen ist der GPS selbst Gegenstand des Rituals, da er während der ersten zehn Tage nach dem Tod eines Hindu rezitiert, übersetzt und erklärt wird. Dies bestätigte mir der newarische Hauspriester Shriram Rijal Upadhyaya in Kathmandu, der angab, dass der GPS an den ersten zehn Tagen nach dem Tod eines Menschen rezitiert und anschließend in die Umgangssprache übersetzt und erklärt wird.

¹¹¹ So zum Beispiel das Bhāgavatapurāṇa, Bhaviṣyottarapurāṇa und Nāradaapurāṇa.

¹¹² Abegg 1921: 31.

¹¹³ Abegg 1921: 27.

¹¹⁴ Bonazzoli 1984: 182.

¹¹⁵ Vgl. den dritten Vers in Naunidhirāmas Einleitung des Kommentars zum GPS.

¹¹⁶ Abegg 1921: 31.

Diesen Brauch beschreiben die Ethnologen Justice und Parry ebenfalls für Benares.¹¹⁷ Justice erläutert dabei, dass in Benares während der ersten zehn Tage der GPS zu verschiedenen Zeiten für jeweils etwa zwei Stunden rezitiert wurde und nennt einen anderen Fall, bei dem alle sechzehn Kapitel in drei Tagen rezitiert wurden.

Zwar führen die heutigen Hindus in Indien und Nepal das Totenritual nicht oder nicht ausschließlich nach den Vorschriften des GPS aus, wie sich einer Lektüre der heute gebräuchlichen Ritualhandbücher entnehmen lässt. Dennoch sind die dort vorgeschriebenen Ritualhandlungen als eine Idealvorstellung präsent. Ein Beispiel für den Einfluss des GPS auf ein nepalisches, im Jahre 2000 (V.S. 2056) gedrucktes Ritualhandbuch habe ich in dem „Exkurs zur Zahl Sechzehn“ (Kapitel 2.4) angeführt.

Die Pretamañjarī

Die Pretamañjarī ist ein Ritualhandbuch, das die Totenrituale vom ersten bis zum dreizehnten Tag behandelt. Der NCC weist unter dem Titel verschiedene Texte nach, von denen einige als Auszüge aus dem Pretakalpa des GP gekennzeichnet sind. Als Autoren werden genannt Dyādu Miśra und Yadhu Miśra, Rudradhara¹¹⁸ sowie Chaṭṭu oder Choṭu Miśra. Die PM von Chaṭṭu Miśra wird auch als Pretapaddhati angegeben, für die eine Handschrift in der Darbar Library nachgewiesen ist, die auf 1707 n.Chr. datiert ist.¹¹⁹

Die von Choṭu Miśra verfasste und Lakṣmī Prapanna kommentierte Fassung der Pretamañjarī wurde in dem Druck der Śrī Veṅkateśvara Steam Press aus dem Jahre 1986 der Übersetzung und Analyse dieser Arbeit zugrunde gelegt. Der Kommentar ist in modernem Hindi verfasst, das eine Sprachstufe repräsentiert, die zum Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts gesprochen wurde und Einschläge eines westlichen Dialektes, möglicherweise von Bhrāj Bhāṣa, hat.¹²⁰ Lakṣmī Prapanna nennt am Ende den Ort, aus dem er stammt. Dabei handelt es sich um ein Dorf namens Bhagavatpura, das im Süden von Ayodhyā, im Norden von Prayāga, im Westen von Vārāṇasī am Ufer des Flusses Sindikā liegt.

Die PM wird nach Parry heute von den Priestern in Benares für das Totenritual als das autoritativste der Ritualmanuale bezeichnet,¹²¹ wobei er darauf hinweist, dass es davon ver-

¹¹⁷ Justice 1997: 163f., Parry 1994: 198.

¹¹⁸ Ein Rudradhara wird auch in der PM von Choṭu Miśra als Referenz angegeben: fol. 34^r.

¹¹⁹ Mahāmahopādhyāya Haraprasad Śāstri's Catalogue of Palm Leaf and Paper Mss, belonging to Darbar Library, Nepal, Nr. XVII.

¹²⁰ Für die Einschätzung der Sprachstufe danke ich herzlich Anrudha Chadha.

¹²¹ Parry 1994: 179.

schiedene, in der Länge sehr variierende Versionen gibt.¹²² Nach Auskunft von Jaidev Jani, Sanskritlektor der Universität Baroda, ist dieses Ritualhandbuch in Nordindien von Benares bis Maharashtra verbreitet. Ein Indiz für eine noch weitere Verbreitung ergibt sich aus der Menge der vom Nepal German Manuscript Preservation Project (NGMPP) verfilmten Handschriften. Der Katalog des NGMPP führt unter den Titeln Pretamañjarī, Laghupretamañjarī, Pretamañjarīnārāyaṇabalividhi, Pretamantrakriyā und Garuḍapretamañjaryākhyāna 44 Handschriften auf. Da dabei die Autoren nicht angegeben sind, kann es sich allerdings um verschiedene Texte handeln.

Leider enthält das Kolophon der PM keine Datierung, so dass hier nur Vermutungen über ein Mindestalter aufgestellt werden können. Ein *terminus ante quem* könnte durch die Datierung des Manuskripts aus der Darbar Library mit 1707 n.Chr. gegeben sein. Da ich allerdings das Manuskript nicht eingesehen habe, ist es nicht sicher, dass es sich dabei um denselben Text handelt wie die hier berücksichtigte PM, auch wenn der übereinstimmende Name des Autors dies nahe legt.

Ein weiteres Argument für dieses Datum kann aus einem Zitat des GP in der PM geschlossen werden. Auf fol. 66^r wird ein Vers aus dem Garuḍapurāṇa mit einer Aufzählung einiger am dreizehnten Tag zu gebenden Gaben, der so genannten *padadānas*, zitiert. Der Vers entspricht mit nur leichten, wahrscheinlich auf Druckfehler zurückgehenden Abweichungen GP 18.16 kommt aber so nicht im GPS vor. Da der GPS aber auch Aufzählungen der *padadānas* enthält, ist zu fragen, warum der Autor der PM nicht den GPS, der heute ein beliebter Text ist, zitiert hat. Ein Grund dafür könnte entweder sein, dass der GPS zur Zeit der Abfassung noch nicht den Status hatte, den er heute besitzt, oder eben noch nicht existierte. Das würde wiederum für eine Abfassung vor Mitte des 18. Jahrhunderts sprechen. Da dies allerdings kein zwingender Schluss ist, da der Verfasser ja auch trotz der Existenz des GPS das GP verwendet haben kann, kann es nur als ein zusätzlicher Hinweis gewertet werden.

In der PM werden einige Autorennamen mit Zitaten angeführt, wobei allerdings mit Ausnahme des Pretataraṅga von Rudradhara und dem Varāhapurāṇa keine Werktitel und genauen Quellen angegeben sind. Die Namen sind Manu,¹²³ Vṛddhagārgya,¹²⁴ Parāśara,¹²⁵ der Pretataraṅga von Rudradhara,¹²⁶ das Varāhapurāṇa,¹²⁷ Bṛhaspati,¹²⁸ Katyāyana,¹²⁹ Devala,¹³⁰

¹²² Parry 1994: 193.

¹²³ PM fol. 2^v und fol. 52^r.

¹²⁴ PM fol. 8^r.

¹²⁵ PM fol. 13^v.

¹²⁶ PM fol. 33^r.

¹²⁷ PM fol. 37^r.

¹²⁸ PM fol. 40^r.

¹²⁹ PM fol. 41^v.

Yājñavalkya,¹³¹ Halāyudha,¹³² und das Garuḍapurāṇa.¹³³ Vṛddhagargya ist zwar als Autor über *śrāddha* und *prāyaścitta* bekannt, es ist aber kein Werk von ihm erhalten.¹³⁴ Katyāyana,¹³⁵ Bṛhaspati,¹³⁶ Devala¹³⁷ und Halāyudha¹³⁸ sind Autoren, deren Werke ebenfalls nicht komplett erhalten sind, die aber zum Teil ausführlich in den Nibandhas zitiert werden. Rudradhara ist Autor des Śuddhiviveka und des Śrāddhiviveka, wobei nicht klar ist, wie sich der in der PM zitierte Pretatarāṅga dazu verhält und ob es sich dabei um denselben Verfasser handelt.

Die drei jüngsten datierbaren Texte beziehungsweise Textfragmente dieser Liste sind das Varāhapurāṇa (10. - 12. Jh.),¹³⁹ das Garuḍapurāṇa und Halāyudha (11. Jh.)¹⁴⁰, unter der Annahme, dass es sich bei dem in der PM zitierten Text möglicherweise um den nicht vollständig erhaltenen Kommentar zum Śrāddhakalpasūtra des Kātyāyana handelt, der von einem Halāyudha verfasst wurde und der von Kane später als 1150 n. Chr. angesetzt wird.¹⁴¹

Alle drei Texte sind vermutlich zwischen dem 10. bis 12. Jahrhundert entstanden, so dass dieses Datum als *terminus post quem* für die PM gelten kann. Die Annahme, dass es sich bei dem in der PM genannten Rudradhara um den Autor des Śrāddhiviveka handelt, würde zu einer noch späteren Datierung führen, die aber ohne einen genaueren Vergleich des Śrāddhiviveka mit der PM nur Spekulation bleiben kann. Kane datiert die Abfassungszeit der Werke Rudradharas auf 1425-1460.¹⁴² Ein wichtiger inhaltlicher Grund verweist allerdings zumindest für Teile des Textes auf ein Abfassungsdatum vor dem 12./13. Jahrhundert, nämlich die Anweisung, Fleisch in den Opfern zu verwenden.¹⁴³ Nach den Angaben von Kane wurde diese Praxis bis zum 12./13. Jahrhundert komplett aufgegeben.¹⁴⁴

¹³⁰ PM fol. 45^r.

¹³¹ PM fol. 45^r.

¹³² PM fol. 47^v.

¹³³ PM fol. 66^r.

¹³⁴ Derrett 1973: 38, Kane 1968/I,1: 276f.

¹³⁵ Derrett 1973: 26 und 36, Kane 1968/I,1: 496-507.

¹³⁶ Derrett 1973: 35, Kane 1968/I,1: 484-495.

¹³⁷ Derrett 1973: 38, Kane 1968/I,1: 279-284.

¹³⁸ Derrett 1973: 53, Kane 1975/I,2: 636.

¹³⁹ Rocher 1986: 242.

¹⁴⁰ Derrett 1973: 53

¹⁴¹ Kane 1975/I,2: 636.

¹⁴² Kane 1975/I,2: 842.

¹⁴³ PM fol. 47^r.

¹⁴⁴ Kane 1991/IV: 422ff.

2. PRETA – DER DAHINGEGANGENE

In diesem Kapitel untersuche ich Vorstellungen, die sich mit dem kürzlich Verstorbenen bis zum Ablauf eines Jahres verbinden, und die während dieser Zeit, besonders bis zum dreizehnten Tag stattfindenden Totenrituale.¹⁴⁵ Sowohl aus mythischer als auch aus ritueller Perspektive befindet sich der kürzlich Verstorbene im Übergang zwischen der Welt der Lebenden und der jenseitigen Welt. Aus mythischer Sicht wird dies in Form der Jenseitsreise geschildert, im Ritual wird nach und nach die Verwandlung des Verstorbenen in einen Vorvater vollzogen. Im Folgenden betrachte ich erst die Aussagen zum Sterben und stelle dann die Vorstellungen vom nachtodlichen Geschehen, insbesondere zur Jenseitsreise, zusammen. Anschließend handle ich das Totenritual der ersten dreizehn Tage beziehungsweise des ersten Jahres. Das den Status des Verstorbenen beendende und in den Status des Vorfaters überführende Ritual der Erzeugung der Klobgemeinschaft (*sapiṇḍīkaraṇa*) findet meist am zwölften Tag statt. Dieser Zeitpunkt gilt als vorgezogener Termin für das Jahresende,¹⁴⁶ so dass der zwölfte Tag auch rituell für das Jahresende steht.

2.1 Sterben und Tod

Das Leben sollte nach gängigen hinduistischen Vorstellungen seinen Abschluss in einem „guten“ Tod finden, das heißt einem vorbereiteten und bewussten Tod, der am Ende eines langen Lebens steht.¹⁴⁷ Die Verkürzung des Lebens, das idealerweise hundert Jahre währt, wird entweder auf das gegenwärtige schlechteste aller vier Zeitalter, das *kaliyuga*, oder auf schlechte Taten¹⁴⁸ des einzelnen zurückgeführt:

¹⁴⁵ Während die PM als Ritualhandbuch fast keine erläuternde Passagen zur Bedeutung der Rituale oder zu den nachtodlichen Vorstellungen enthält, diese also überwiegend in den *mantra*-s und den formalisierten rituellen Entschlüssen (*samkalpa*-s) ausgedrückt werden, finden sich im GP und GPS sowohl Ritualvorschriften als auch ausführliche Erläuterungen zu den Ritualen und der Jenseitsmythologie. Im GPS umfaßt die Schilderung des Sterbens und der Jenseitsreise die ersten sechs Kapitel, in dem GP sind die Aussagen dazu aufgrund der uneinheitlichen Textstruktur auf mehrere Kapitel verteilt, besonders Kapitel 5, 15, 16, 18, 19, 33 und 47.

¹⁴⁶ Stellvertretend für diese Ansicht vergleiche Kane 1991/IV: 520. Vgl. zur Frage des vorgezogenen Termins auch unten S. 87.

¹⁴⁷ Vgl. dazu Justice 1997. In seiner Untersuchung eines Sterbehauses in Benares stellte er fest, dass in den Aufzeichnungen des Hauses als Todesursache zu fast 100 % ein hohes Alter angegeben wurde. Dabei beobachtete er allerdings, dass für jüngere Verstorbene, an Krebs oder anderen Krankheiten Verstorbene dieselbe Ursache angegeben wurde. Ihr Schlimmer Tod wurde so per Eintrag in das Buch in einen „guten Tod“ umgewidmet, teils um die Reinheit und Reputation des Sterbehauses als Ort für „gute Tode“ zu erhalten, teils um ihnen die Erlösung zu ermöglichen. Justice 1997: 192ff.

¹⁴⁸ GP 22.14.

*mānuṣaḥ śatajīvīti purā vedena bhāṣitam,
vikarmaṇaḥ prabhāveṇa śīghraṃ cāpi vinaśyati.*

Es wurde vormals im Veda verkündet, dass die Lebenszeit des Menschen einhundert Jahre beträgt. Durch die Macht der schlechten Tat jedoch geht (der Mensch) schnell zugrunde.

[GP 24.10]

Der GPS und das GP gehen in ihren Schilderungen von gewöhnlichen Menschen aus, die im Kreislauf des *saṃsāra* gefangen und dementsprechend auch Übeltäter sind: Dem Übeltäter aber droht ein schwerer, leidvoller Tod als ein erster Vorgeschmack auf die nachfolgenden Leiden. Als Ursache für die zum Tode führende Krankheit und Todesart wird daher häufig die Bindung durch die vergangenen Taten (*karmayoga*) angegeben.¹⁴⁹ Daneben wird aber auch überpersönlich das Wirken der Schicksalsmächte (*daivayoga*) angeführt.¹⁵⁰ Die Zeit (*kāla*) gilt gelegentlich als Verursacher des Todes aller Wesen.¹⁵¹ Zeit (*kāla*) ist in dieser Verwendung ein Synonym für Tod ebenso wie für den Totengott Yama. In der PM werden die 14 Erscheinungsformen Yamas verehrt, darunter auch der Tod (*mṛtyu*) und die Zeit (*kāla*).¹⁵²

Das Schicksal der guten Menschen wird im GP nur an wenigen Stellen behandelt. Im GPS sind ihnen zwei Kapitel gewidmet,¹⁵³ die aber nur einen geringen Anteil des gesamten Textumfangs ausmachen. In den Anweisungen der PM spielen moralische Erwägungen keine Rolle. Die Ritualanweisungen gehen davon aus, dass jeder Verstorbene für ein Jahr beziehungsweise zwölf Tage geleitet und versorgt werden muss, und daher hängt sein jenseitiges Schicksal aus ritueller Sicht von den richtig ausgeführten Ritualen ab, nicht von seinem früheren Lebenswandel.

Die Schilderung des Sterbens in dem GP und dem GPS wird von zwei gegensätzlichen Vorgängen bestimmt: Zum einen beschreiben die Texte die physisch-materielle Desintegration; der Körper wandelt sich zur Leiche. Zum anderen stellen sie dar, wie die Seele des Sterbenden den Körper verlässt und als ein neues Wesen oder zumindest als ein neuer Zustand entsteht. Die physiologischen Vorgänge werden dabei dem *karman*-Gedanken entsprechend gedeutet: Gute Menschen sterben leicht, und ihre Seele oder ihre Lebenswinde verlassen den Körper durch die oberen Körperöffnungen, wohingegen böse Menschen aufgrund ihres schlechten *karman*-s leiden, einen schweren Tod haben und ihre Lebenskräfte durch den Anus hinausfahren.

¹⁴⁹ GPS 1.19.

¹⁵⁰ GP 2.40.

¹⁵¹ GP 2.35-39.

¹⁵² PM fol. 19^r.

¹⁵³ GPS Kap. 14 und 15.

Die Darstellung des physischen Sterbevorgangs ist deutlich von philosophischen Vorstellungen beeinflusst, die dem klassischen Sāṃkhya und dem Vedānta Śaṅkaras¹⁵⁴ gemeinsam sind und die anhand der knappen Darstellung nicht eindeutig einem System zugeordnet werden können, wobei allerdings Naunidhirāma in seinem Kommentar von einem vedāntischen Standpunkt her argumentiert. Im Gegensatz zum dualistischen Sāṃkhya wird im Vedānta für die Erkenntnis der höchsten Wahrheit und für die Erlösung streng monistisch argumentiert, für die empirische Erscheinung des Menschen aus der Sicht der niederen Wahrheit lehrt er aber eine dem Sāṃkhya ähnliche Anthropologie.¹⁵⁵

Das Sterben beginnt, indem sich die verschiedenen Sinne und Körperfunktionen zusammenziehen und der Mensch schließlich voller Schmerz in Bewusstlosigkeit versinkt.¹⁵⁶ Im Todesmoment erhält er die göttliche Sicht, die ihm nach dem Kommentar zu GPS 1.26 die Wahrnehmung göttlicher und übernatürlicher Wesen ermöglicht. Für den Sterbenden heißt es, dass er die Boten Yamas sehen kann, die bereits auf ihn warten.

*tasminn antakṣaṇe tārksya daivī dr̥ṣṭiḥ prajāyate,
ekābhūtaṃ jagat sarvaṃ na kiṃcid vaktum ihate.*

In diesem Todesmoment, oh Tārksya, entsteht die göttliche Sicht. Eins geworden (ist ihm) die ganze Welt; er wünscht nichts mehr zu sagen.

*vikalendriyasamghāte caitanye jaḍatām gate,
pracalanti tataḥ prāṇā yāmyair nikaṭavartibhiḥ,*

Nachdem sich seine verwirrten Sinne zusammengezogen haben (und) sein Bewusstsein in die Bewusstlosigkeit gegangen ist, verlassen (ihn) die (Lebens-)winde, während die Diener Yamas in der Nähe sind.

*svasthānāc calite śvāse kalpākhya hy āturaḥṣaṇaḥ,
śatavr̥ścikadaṣṭasya yā pīḍā sānuhbhūyate.*

Wenn der Atem seinen Platz verlässt, dann ist der Moment für den Kranken ein *kalpa*¹⁵⁷ lang. Er fühlt den Schmerz von hundert Skorpionbissen.

[GPS 1.26-28]¹⁵⁸

Das letztmalige Austreten des Atems oder der Lebenswinde ist das wesentliche Element, das den physischen Todeszeitpunkt markiert.¹⁵⁹

*uṣmā prakupitaḥ kāye tivrāvāyusamīritaḥ,
bhinatti marmasthānāni dīpyamāno nirindhanaḥ.*

Die Hitze im Körper ist gestört und wird durch einen scharfen Wind bewegt, sie sprengt die lebenswichtigen Körperstellen ohne Brennstoff brennend.

¹⁵⁴ Im folgenden beziehe ich mich mit „Sāṃkhya“ auf das klassische Sāṃkhya und mit „Vedānta“ auf den Advaitavedānta Śaṅkaras.

¹⁵⁵ Zur Anthropologie von Śaṅkaras Advaitavedānta vergleiche Payyapilly 2005.

¹⁵⁶ GPS 1.23ff., zum Teil wörtlich übereinstimmend GP 2.40-54.

¹⁵⁷ Ein *kalpa* umfaßt im mythisch-hinduistischen Weltbild einen der sich fortwährend wiederholenden Zyklen von Entstehung und Vernichtungen des Universums.

¹⁵⁸ In den Zitaten der Originalpassagen habe ich für den einfachen *daṇḍa*, der die beiden Vershälften trennt, ein Komma gesetzt und für den Doppeldāṇḍa einen Punkt. Die Verszählung ist jeweils am Ende des Zitats gegeben. Sobald ich mehr als fünf Verse angeführt habe, ist die Verszählung im Sanskrittext ebenfalls für die einzelnen Verse angegeben.

¹⁵⁹ Auch die PM gibt den Todeszeitpunkt implizit mit dem letzten Ausatmen an, wenn sie vorschreibt, dass der Sohn, sobald er erkannt hat, dass der Lebenswind (*prāṇa*) aus dem Leichnam gewichen ist, diesen verbrennen soll. PM fol. 3^v. Vgl. auch Payyapilly 2005: 146.

*udāno nāma pavanas tataś cordhvaṃ pravartate,
bhaktānām abubhukṣāṇām adhogatinirodhakṛt.*

Und dann steigt der „Aufhauch“ (*udāna*) genannte Lebenswind auf, er verhindert für die (Gottes-) Anhänger und die Nicht-Gierigen die nach unten gehende Bewegung.¹⁶⁰

[GP 2.46-47]

Der im Anus lokalisierte „Abhauch“ (*apāna*) ist der Wind, mit dem die Seele der schlechten Menschen aus dem Körper weicht. Mitunter sagt der GPS auch, dass die Seele selbst durch den After aus dem Körper austritt.¹⁶¹

In dem GP und dem GPS werden die Atemkräfte oder Körperwinde meist kollektiv als *prāṇa*-s, *marut*-s oder *vāyu*-s bezeichnet. *Prāṇa* ist sowohl der übergeordnete Gattungsname für die Körperwinde als auch die Bezeichnung für einen der untergeordneten Winde.¹⁶² GPS 15.36 nennt in einer Belehrung über den Körperaufbau zehn Körperwinde und ihre Funktionen: *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna*, *vyāna*, *nāga*, *kūrma*, *kṛkala*, *devadatta*, *dhanañjaya*. Die „Schlange“ (*nāga*)¹⁶³ verursacht das Erbrechen, die „Schildkröte“ (*kūrma*) das Öffnen der Lider, das „Rebhuhn“ (*kṛkala*) bewirkt den Hunger, der „N.N.“ (*devadatta*)¹⁶⁴ das Gähnen, der „Beute-Gewinner“ *dhanañjaya* leitet die Speisen durch den Körper, der *vyāna* zerteilt die Nahrung und führt sie der Ausscheidung zu, der *prāṇa* regt das Verdauungsfeuer an.

Von diesen Winden werden fünf im Körper lokalisiert: der Aushauch (*prāṇa*) im Herzen, der Abhauch (*apāna*) im Anus, der Mithauch (*samāna*) im Nabel, der Aufhauch (*udāna*) im Hals, der Durchhauch (*vyāna*) durchzieht den ganzen Körper. Der „Aufhauch“ (*udāna*) gilt im Sāṃkhya und Vedānta als der Wind, der beim Tod aus dem Körper auszieht.¹⁶⁵ Die fünf Körperwinde finden sich so auch im Sāṃkhya¹⁶⁶ und Vedānta.¹⁶⁷ In beiden philosophischen Systemen haben die *prāṇa*-s eine herausragende Funktion als Lebensfunktionen, die die lebenswichtigen Prozesse wie Atmung, Ausscheidung und den Kreislauf im Körper steuern und bis zum Sterben aufrecht erhalten.

Im Sāṃkhya wird die Existenz einer rein geistigen Entität (*puruṣa*) gelehrt. Diese ist umhüllt von dem Merkmalkörper (*liṅgaśarīra*), der aus dem psychischen Organismus zusammen mit dessen feinstofflichem Träger gebildet ist. Der psychische Organismus besteht

¹⁶⁰ Hier wird darauf Bezug genommen, dass die Lebenswinde der Bösen durch den Anus entweichen.

¹⁶¹ Vgl. unten GP 31.25-29.

¹⁶² Vgl. auch *prāṇavāyu* in GPS 1.29 (siehe unten).

¹⁶³ GPS 15.38-43, dieselben zehn Körperwinde nennt GP 32.45.

¹⁶⁴ Abegg 1921: 205 identifiziert *devadatta* als den Namen von Arjunas Muschelhorn. Der Ausdruck kann auch für die Angabe N.N., also als Platzhalter für einen einzusetzenden Namen stehen. Möglicherweise gibt es einen Zusammenhang der Gähnfunktion des Windes mit dieser Konnotation des N. N. als „Allerweltmensch“.

¹⁶⁵ Abegg 1921: 204, Anm. 3. Abegg erwähnt, dass sonst üblicherweise nur fünf Körperwinde unterschieden werden. Zu *prāṇa* vergleiche auch Abegg 1921: 109, Anm. 1 und Deussen 1883: 353 und 503.

¹⁶⁶ Vgl. das Sāṃkhyakārikābhāṣya des Gauḍapāda zu Vers 29 der Sāṃkhyakārikā.

¹⁶⁷ Payyapilly 2005: 149.

aus fünf Erkenntnisorganen (*buddhīndriyāṇi*, *jñānendriyāṇi*), fünf Tatorganen (*karmendriyāṇi*) und den drei inneren Organen Denken (*manas*), Erkennen (*buddhi*) und Ichbewußtsein (*ahaṃkāra*). Die diesen psychischen Organismus tragende Grundlage ist aus der feinstofflichen Form der fünf Elemente gebildet. Es ergeben sich also achtzehn Bestandteile des Merkmalkörpers. Der Merkmalkörper zieht mit dem *puruṣa* aus dem grobstofflichen Körper aus und geht zur nächsten Wiedergeburt in einen aus den fünf Elementen gebildeten grobstofflichen Körper ein und verbindet sich so zu neuem Leben. Bis zur endgültigen Erlösung wird die Seele von dem Merkmalkörper als Träger der Wiedergeburt begleitet.

Śāṅkara lehrt ebenfalls auf der Stufe der niederen Wahrheit die Transmigration der unwissenden Einzelseele (*jīva*), die von einem feinen Körper (*sūkṣmaśarīra*) bis zur Erlösung begleitet wird. Die *prāṇa*-s bezeichnen im Vedānta abweichend zum Sāṃkhya zum einen übergeordnet die Elemente des psychischen Organismus, die den feinen Körper bilden und im engeren Sinne die oben aufgeführten fünf Lebenswinde, die selbst Teil dieses psychischen Organismus sind. Der feine Körper besteht im Vedānta insgesamt aus siebzehn Elementen, nämlich den fünf Erkenntnisorganen (*jñānendriya*-s), den fünf Tatorganen (*karmendriya*-s), und den fünf *prāṇa*-s im engeren Sinne, sowie Denken (*manas*) und Erkennen (*buddhi*).¹⁶⁸

Die Lebenswinde bilden demnach im Sāṃkhya zwar das durch den psychischen Organismus erzeugte Lebensprinzip, sind aber nicht identisch mit dem feinstofflichen Körper als Ganzes. Sie können aber auch nicht mit dem von dem feinen Körper nicht berührten *puruṣa* identifiziert werden. Im Vedānta kann mit den Lebenswinden im weiteren Sinne schon eher die Gesamtheit der Elemente gemeint sein, die den psychischen Organismus bilden. Aber auch hier sind sie Träger der Wiedergeburt und nicht mit der Seele identisch.

Im GP und GPS wird allerdings nicht scharf getrennt zwischen *puruṣa* und der Einzelseele *jīva*, dem feinen Körper und Lebenswinden und so erscheint der Begriff *prāṇa* sowohl als Synonym für die Seele als auch im spezifischen Sinn für den Körperwind, der neben der Seele oder geistigen Entität besteht. Die Verbindung oder Identifikation des Atems mit der Seele ist – wie Frauwallner ausführt – nicht nur in verschiedene indische philosophische Systeme eingegangen,¹⁶⁹ sondern begegnet auch in anderen Kulturen.¹⁷⁰

Nachdem die Winde und Seele den Körper verlassen haben, beginnt die physische Desintegration. Der Körper geht in die fünf Elemente über: „in die Fünfheit gehen“ (*pancatvaṃ gam*) heißt „sterben“:

¹⁶⁸ Payyapilly 2005: 161f.

¹⁶⁹ Frauwallner 1953: 60.

¹⁷⁰ In dem Zusammenhang sei auf die etymologische Verwandtschaft des Wortes „Atem“ mit Sanskrit *ātman* hingewiesen.

*jātasya mrtyuloke vai prāṇino maraṇaṃ dhruvam,
mṛtiḥ kuryāt svadharmeṇa yāsyataś ca parantapa.*

In der Welt des Todes steht das Sterben des geborenen Lebewesens fest. Es soll entsprechend seiner Lebenspflicht sterben, (und die Lebenswinde treten) aus dem Mund heraus (aus), oh Feinde-Zerstörer.

*pūrvakāle mṛtānāṃ ca prāṇināṃ ca khageśvara,
sūkṣmo bhūtvā tv asau vāyur nirgacchaty āsyamaṇ-
ḍalāt.*

Zuerst wird der (Lebens-)Wind der gestorbenen Wesen fein, oh Herr der Vögel, und tritt dann aus dem Bereich des Mundes aus.

*navadvārai romabhiś ca janānāṃ tālurandhrake,
pāpiṣṭhānām apānena jīvo niṣkrāmati dhruvam.*

Der *jīva* (der Guten) geht durch die neun (Leibes-)Tore und durch die Haare und bei der Gaumenöffnung der Wesen heraus, der *jīva* der Bösen geht sicherlich mit dem Abhauch heraus.

*śarīraṇ ca patet paścān nirgate maruṭīśvare, vātāha-
taḥ pataty eva nirādhāro yathā drumah.*

Und der Körper fällt hin, nachdem der Herr der (Lebens-)Winde aus ihm herausgegangen ist. Ohne (Lebens-)Winde fällt er fürwahr wie ein Baum ohne Halt hin.

*prthivyāṃ līyeta pṛthvī āpaś caiva tathāpsu ca,
tejas tejasi līyeta samīraṇaḥ samīraṇe,
ākāśe ca tathākāśaḥ sarvavyāpī ca śaṅkare.*

Die (Körper-)Erde geht ein in die Erde, das (Körper-)Wasser geht ein in das Wasser fürwahr, die (Körper-)Hitze gehe ein in die Hitze, der (Körper-)Wind in den Wind und der (Körper-)Äther geht ein in den Äther, der Alldurchdringer aber geht ein in Śaṅkara (Śiva).

[GP 31.25-29]

GPS 9.34-45 wiederholt die zweite Vershälfte von GP 31.29 und setzt sie um eine weitere Vershälfte fort, die dem Vers einen anderen Sinn gibt:

*ākāśaś ca tathākāśe sarvavyāpī ca śaṅkaraḥ,
nityamukto jagatsākṣī ātmā deheṣv ajo 'marah.*

Und der (Körper-)Äther geht ein in den Äther. Alles durchdringt der glückselige, ewig erlöste Weltenzeuge, der ungeborene und unsterbliche *ātman* in den Körpern.

[GPS 9.43]

Das Aufgehen des Sterbenden in die Elemente kann in zweifacher Hinsicht verstanden werden. Es liegt nahe, hierin die physische Desintegration des grobstofflichen Körpers geschildert zu sehen, von der der *ātman* gänzlich unberührt bleibt. Auch im Falle des ersten Zitats (GP 31.29) wäre es möglich, es in diesem Sinne zu verstehen, wenn auch in Bezug auf das Eingehen in den Gott Śaṅkara (Śiva) theistisch umgedeutet. Trotzdem - und vielleicht nicht einmal widersprechend - kann auch noch auf ein anderes Verständnis vom Sterben geschlossen werden, das bis in vedische Zeiten zurückweist. Horsch hat in seinem Aufsatz zu den Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre¹⁷¹ zwei bis in die Upaniṣaden noch nebeneinander vorhandene Eschatologien festgehalten, nämlich den Glauben an das Überdauern einer überpersönlichen Entität und die Auflösungstheorie, die vom Aufgehen des Individuums in den Kosmos ausgeht. Die Vorstellung der Auflösung oder besser des Eingehens des Verstorbenen in die verschiedenen Elemente ist eine bereits im Ṛgveda auftretende Vorstellung. In einem Hymnus des Ṛgveda an Agni, der als das Leichen verzehrende Feuer den Toten verbrennt, heißt es:

¹⁷¹ Horsch 1971.

„In die Sonne soll (dein) Auge gehen, in den Wind der Lebenshauch, geh in den Himmel und in die Erde nach der Bestimmung! Oder geh ins Wasser, wenn es dir dort beschieden ist; setz dich in den Pflanzen fest mit deinen Gebeinen!“¹⁷²

Rgveda 10.16.3

Nach Horsch verfestigen sich später diese Positionen, bis sie sich in Hinduismus (Eingehen in eine überpersönliche Entität) und Buddhismus (Eingehen in das *nirvāṇa*) trennen.¹⁷³

Eine weitere Form der Identifikation von Gottheit - diesmal Viṣṇu - und Einzelseele wird in einer Belehrung über die Zuordnung von Körperteilen und Gottheiten gegeben, in der sich Viṣṇu selbst mit den Atemkräften der vier Arten von Lebewesen gleichsetzt:

*ahaṃ prāṇaḥ śarīrastho bhūtagrāmacatuṣṭaye,
dharmādharma matiṃ dadyāt sukhaduḥkhe kṛtākṛte.*

Ich bin der Lebenswind, der im Körper der vierfachen Arten von Lebewesen ist und der das Bewusstsein in Recht und Unrecht, in Glück und Leid, in Getanem und Ungetanem gibt.

*jantor buddhiṃ samāsthāya pūrvakarmādhivāsītām,
ahaṃ eva tathā jīvān prerayāmi ca karmasu,
svargaṃ ca narakaṃ mokṣaṃ prayānti prāṇino dhru-
vam.*

Nachdem ich den Verstand der Wesen erstellt habe, der von den früheren Taten beeinflusst ist, rufe ich fürwahr die Existenzen hervor, und den Taten entsprechend gehen die Lebewesen sicherlich in Himmel, Hölle und zur Erlösung.

[GP 30.34-35]

Es zeigt sich also, dass im GP und GPS verschiedene Konzepte des Verhältnisses von Lebenswinden, Einzelseele und übergeordnetem Gott nebeneinander bestehen.

Während sich der Vorgang des Sterbens vollzieht, warten die Boten Yamas an der Seite des Sterbenden und fungieren geradezu als „Geburtshelfer“ des Geistwesens, das nun an die Stelle des Verstorbenen tritt. Hierbei ist nicht mehr die Rede von den Lebenswinden, sondern es wird mit den Begriffen *jīva* und *puruṣa* auf die Seele des Verstorbenen Bezug genommen. Dieser wird von den Dienern Yamas aus dem Körper gerissen und in den Peinigungsleib (*yātanādeha*) gehüllt:

*phenam udgirate so 'tha mukham lālākulaṃ bhavet,
adhodvāreṇa gacchanti pāpināṃ prāṇavāyavaḥ.*

Er spuckt Schleim aus, (sein) Mund ist mit Speichel angefüllt. Durch eine untere Öffnung gehen die Lebenswinde der Üblen (aus dem Körper).

*yamadūtau tadā prāptau bhīmau sarabhasekṣaṇau,
pāśadaṇḍadharau nagnau dantaiḥ kaṭakaṭāyatau.*

Die beiden schrecklichen, wild blickenden Diener Yamas, die Fessel und Stock tragen, nackt sind und (mit den Zähnen) knirschen¹⁷⁴,

*ūrdhvokeṣau kākākṣṇau vakratuṇḍau nakhāyudhau,
sa dr̥stvā trastahṛdayaḥ śakṛnmūtraṃ vimuñcati.*

deren Haare nach oben abstehen, die rabenschwarz sind, schiefe Mäuler haben, und deren Klauen wie Waffen sind, sobald er sie sieht, lässt er zitternden

¹⁷² Übersetzung Geldner 2003.

¹⁷³ Horsch 1971: 113.

¹⁷⁴ Abegg emendiert hier *kaṭakaṭāyantau* für das Partizip Präsens. Allerdings ist dies *metri causa* nicht möglich, da der vierte *pāda* dann mit drei Längen schließen würde.

*aṅguṣṭhamātraḥ puruṣo hāhākurvan kalevarāt, ta-
daiva gṛhyate dūtair yāmyaiḥ paśyan svakaṃ gṛham.*

*yātanādeha āvṛtya pāsair baddhvā gale balāt, nayato
dīrgham adhvānam daṇḍyaṃ rājabhaṭā yathā.*

Herzens Kot und Urin.

Dann nehmen die Diener Yamas den „Ach, ach!“ klagenden und zu seinem Haus¹⁷⁵ blickenden daumengroßen *puruṣa* aus dem Körper in ihre Gewalt.

Nachdem er in den Peinigungsleib¹⁷⁶ gehüllt und mit Fesseln gewaltsam am Hals gefesselt wurde, führen ihn die beiden (Diener Yamas) auf dem langen Weg wie die Soldaten einen zu Strafenden (fortführen).

GPS [1.29-33]

Im Gegensatz dazu erwartet gute Menschen ein leichtes Ende, und sie werden von Yama freundlich empfangen:

*durātmānaś ca tāḍyante kiṅkaraiḥ pāsabandhanaiḥ,
sukhena kṛtinā tatra nīyante nākanāyakaiḥ.*

*duḥkhena pāpino yānti yamamārge ca durgame, ya-
maś caturbhujō bhūtvā śaṅkhacakraḡadādibhṛt.*

*puṇyakarmaratān samyak śubhān mitravad ācaret,
āhūya pāpinaḥ sarvān yamo daṇḍena tarjayet.*

Und die Bösen werden durch die Diener (Yamas) geschlagen, die (sie) mit Fesseln binden. Die Täter des Guten¹⁷⁷ werden glücklich von Himmelsführern geleitet.

Leidvoll gehen die Bösen auf dem schwer zu begehenden Yamaweg. Nachdem Yama vierarmig geworden ist und Muschelhorn, Diskus, Keule usw. trägt,

nähert er sich in rechter Weise wie ein Freund den Guten, die sich an verdienstvoller Tat erfreut haben. All die Bösen (aber) ruft Yama zusammen und bedroht sie mit seinem Stock.

[GP 15.17-19]

Der Verstorbene, der nun seinen grobstofflichen Körper verlassen hat, ist besonders durch die Eigenschaft von ständigem Hunger und Durst gekennzeichnet, die er nur selten stillen kann:

*parityajya tadātmānaṃ jīrṇāṃ tvacam ivoraḡaḥ. an-
guṣṭhamātraḥ puruṣo vāyubhūtaḥ kṣudānvitāḥ,*

Nachdem er sich selbst verlassen hat wie die Schlange eine alte Haut, ist der *puruṣa* daumengroß. Zu Wind ist er geworden und voller Hunger.

[GP 25.16cd-17ab]

Nachdem der Verstorbene seinen Körper verlassen hat, beginnt die Jenseitsreise.

¹⁷⁵ Abegg 1921: 38, Anm. 3 erläutert, dass hier mit „Haus“ der alte Leib gemeint sei, zu dem der Verstorbene zurückblickt. Vgl. auch GP 15.71: der Tote wünscht einen neuen Körper und blickt zurück.

¹⁷⁶ Die Übersetzung „Peinigungsleib“ geht auf Abegg zurück.

¹⁷⁷ Bessere Lesart der Parallelstelle aus der Vaṅgavāsī-Edition, GP 6.10cd-11ab: *sukhaṃ sukṛtinā tatra nīyante nākanāyakaiḥ, duḥkhena pāpino yānti yamamārge ca durgame.*

2.2 Die Jenseitsreise

Der GPS bezeichnet die Jenseitsreise generell als *yamamārga*, den Weg zu Yama, wohingegen das GP auch den Begriff Reise (*yātrā*) verwendet, so zum Beispiel im Kolophon des sechzehnten Kapitels, das den Inhalt mit „Beschreibung der Reise des Verstorbenen usw.“ (*pretayātrādinirūpaṇa*) angibt.

Der Verstorbene begibt sich nach seinem Tod auf eine einjährige Jenseitsreise, die durch sechzehn Unterwelt- oder Höllenstädte führt und in der Stadt des Totengottes Yama endet. Dort erwartet den Verstorbenen ein Totengericht vor Yama, der in dieser Funktion als Richter „König der Weltordnung“ (*dharmarāja*) heißt. Er verurteilt den Toten seinen Taten entsprechend, und dieser geht anschließend in einen der zahlreichen Himmel oder Höllen ein.

Der Aufenthalt dort ist nicht unbegrenzt. Nach einiger Zeit hat der Verstorbene die Summe seiner guten und schlechten Taten, sein *karman*, so weit abgegolten, dass er auf der Erde als Pflanze, Tier oder im besten Falle als Mensch wiedergeboren wird. Die Himmel und Höllen sowie der dauerhafte Zustand als *preta* oder *piśāca* werden gelegentlich auch als Wiedergeburtbereiche beziehungsweise Wiedergeburtformen angesehen, so dass nicht immer zwischen diesen jenseitigen Zuständen als Übergang zu einer neuen Geburt und als Wiedergeburt unterschieden wird.

2.2.1 Körperlichkeit und Zustand

Die Darstellung der Körperlichkeit des Verstorbenen ist von folgenden verschiedenen Körperkonzeptionen geprägt, die teils unverbunden nebeneinander stehen, teils miteinander in Einklang zu bringen versucht werden, nämlich erstens der feinstoffliche Körper (*liṅgaśarīra*, *sūkṣmaśarīra*), zweitens der rituell geschaffene Klobkörper (*piṇḍadeha*) und drittens der Peinigungsleib (*yātanādeha*).

1. Der feine Körper

Obwohl nur an wenigen Stellen explizit auf philosophische Lehren Bezug genommen wird, tritt ihr Einfluss doch gelegentlich hervor, wie bereits für die Vorstellungen vom Sterben festgehalten werden konnte.

Sowohl das klassische Sāṃkhya als auch Śāṅkara lehren die Existenz eines feinen

Körpers (*sūkṣmaśarīra*). Dieser Körper begleitet nach Ansicht des Sāṃkhya den unzerstörbaren, rein geistigen *puruṣa* durch die Wiedergeburten. Im Vedānta fungiert er ähnlich als Träger der unerlösten Einzelseele durch die Wiedergeburten, die ihre Identität mit dem höchsten *brahman* nicht erkannt hat. Der im Sāṃkhya verwendete Begriff „Merkmalkörper“ (*liṅgaśarīra*) geht nach Garbe darauf zurück, dass dieser feinstoffliche Leib die gesamte Persönlichkeit und Individualität des Menschen umfasst.¹⁷⁸ Stirbt ein Mensch, so zieht der *liṅgaśarīra* mit dem *puruṣa* aus dem grobstofflichen, also aus den fünf Elementen Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther gebildeten Körper aus. Danach zerfällt der grobe Körper wieder in seine Bestandteile. Da der feine Körper die Grundlage für die Transmigration ist, wird er auch „Übergangskörper“ (*ātivāhikaśarīra*) genannt oder nach Garbe und Frauwallner „hinübergeleitender Körper“¹⁷⁹ oder „hinüberleitender Körper“¹⁸⁰.

Der Begriff *ātivāhikaśarīra* oder *ativāha* erscheint in GP und GPS explizit nur an wenigen Stellen. In der im letzten Kapitel gegebenen Belehrung über den Weg zur Erlösung, das GP (49. Kap.) und GPS (16. Kap.) gemeinsam haben, wird der „sehr feine Merkmalkörper“ (*susūkṣmalīṅgaśarīra*)¹⁸¹ im Zusammenhang mit der vedāntischen Wiedergeburt- und Erlösungslehre als der bis zur Erlösung unvergängliche transmigrierende feine Leib erwähnt.¹⁸²

*pratījanma prapadyante teṣām api paraṃ punaḥ,
sasūkṣmalīṅgaśarīram*¹⁸³ *āmokṣād akṣaraṃ kha-
ga.*¹⁸⁴

Sie gehen wieder in eine andere Wiedergeburt ein. Ihr sehr feiner Merkmalkörper ist jedoch bis zur Erlösung unvergänglich, oh Luftgeher!

[GPS 16.10]

Neben dieser Stelle, in der der Begriff eindeutig im Sinn des *liṅgaśarīra* verwendet wird, kann der Begriff in den anderen Belegstellen verschieden interpretiert werden. Abegg bemerkt, dass *ātivāhikadeha* auch für den nur zeitweilig existenten Kloßkörper verwendet wird.¹⁸⁵ Die folgenden Belegstellen aus dem GP und GPS lassen nur vorsichtig Vermutungen darüber zu, ob der Kloßkörper oder der feine Merkmalkörper gemeint ist. Garuḍa fragt in dem das GP einleitenden Fragenkatalog nach dem Schicksal der Menschen nach dem Tod und nach dem Übergangskörper:

*ativāhaśarīraṃ ca kathaṃ hi śrayate tadā,
śavaṃ skandhe vahet putro agnidātā ca pautrakāḥ.*

Und wie gelangt er dann in den Übergangskörper? (Warum) trägt der Sohn den Leichnam auf der Schulter, und legt der Enkel Feuer an den Scheiterhaufen?

[GP 1.32]

¹⁷⁸ Garbe 1894: 266.

¹⁷⁹ Garbe 1894: 266.

¹⁸⁰ Frauwallner 1953: 365.

¹⁸¹ GPS 16.10, GP 49.10.

¹⁸² Vgl. zu dem letzten Kapitel des GPS und GP den Exkurs zur Zahl 16 am Ende dieses Kapitel.

¹⁸³ Hier ist wohl besser *susūkṣmalīṅgaśarīra* zu lesen.

¹⁸⁴ Parallelstelle GP 49.10.

¹⁸⁵ Abegg 1921: 57, Anm. 1.

Die folgende Äußerung steht im Zusammenhang mit der noch zu diskutierenden Identifizierung des windartigen Körpers mit dem Kloßkörper, auf die ich weiter unten eingehe. Wichtig ist hier, dass der windartige Übergangskörper nicht als Kloßkörper aufgefasst wird, sondern als das Wesen, das nach dem Tod den Körper verlässt und sich erst später mit dem Kloßkörper verbindet, wie aus den dann folgenden Versen hervorgeht.

*vimūḍhā nānupaśyanti paśyanti jñānacakṣuṣaḥ,
ātivāhikam ity evaṃ vāyavīyaṃ vadanti hi.*

Verwirrt sind sie und sehen (den Toten) nicht. Nur diejenigen, die das Auge der Erkenntnis haben, sehen (ihn). Er wird der „Übergehende“ genannt und ist windartig.

[GP 10.80]

Im nächsten Vers wird der Begriff auf den Übergang im Sinne des Zurücklegens der Jenseitsreise verwendet. Der Vers folgt Anweisungen für die Gaben, die der Sohn für seinen sterbenden Vater machen soll, um ihm die Jenseitsreise zu erleichtern.

*sa tad dadāti satputro yāvaj jīvaty asau ciram,
atīvāhas tu tanmārge duḥkham na labhate yataḥ.*

Das gibt der gute Sohn, selbst wenn er (der Vater) noch lange lebt, damit der (in die andere Welt) Übergehende auf seinem Weg (zu Yama) kein Leid erfährt.¹⁸⁶

[GPS 8.31]

Es wird an den Zitaten deutlich, dass der Begriff „Übergangskörper“ in diesen Zitaten auf das aus dem sterbenden Körper hervorgehende windartige Wesen und den auf der Jenseitsreise befindlichen Verstorbenen zu beziehen ist, aber nicht explizit den Kloßkörper bezeichnet.

2. Der genaue Vorgang der rituellen Erschaffung des Kloßkörpers (*piṇḍadeha*) und die dazugehörige Körperkonzeption wird in dem folgenden Abschnitt zum Totenritual genauer behandelt. Hier soll nur knapp auf das Verhältnis des kloßgeborenen Leibes zu den anderen Körpervorstellungen eingegangen werden. Der Kloßkörper (*piṇḍadeha*) wird innerhalb von zehn Tagen, meist sogar an weniger Tagen, rituell erschaffen, indem für jeden Tag ein Kloß für den Verstorbenen geopfert wird, der jeweils für einen Körperteil steht. An neun Tagen entsteht so ein kompletter Körper, der am zehnten Tag mit der Erschaffung von Hunger und Durst bzw. der Stillung derselben seinen Abschluss findet. Das GP vergleicht die Dauer der Herstellung an zehn Tagen mit den zehn Monaten der Schwangerschaft:

¹⁸⁶ Der Kommentator des GPS erläutert *atīvāha* für diesen Vers als „den in die andere Welt gehenden“ (*paralokagāmī*).

jīvasya daśabhiḥ piṇḍair deho niṣpādyate dhruvam, vṛddhiś ca daśabhir māsair garbhasthasya yathā bhavet.

Für den *jīva* wird zweifellos mit zehn *piṇḍa*-s ein Körper erschaffen. Ebenso wächst in zehn Monaten¹⁸⁷ der Embryo im Mutterleib.

[GP 34.44]

Dieser Kloßkörper, der den verbrannten Körper ersetzt, wird teils als windartiger Körper, teils als Körper aufgefasst, der dazu dient, die unzähligen Qualen oder Wohltaten auf dem Weg zu Yama zu erdulden beziehungsweise zu genießen:

dagdhe dehe punar dehaḥ piṇḍair utpadyate khaga, hastamātraḥ pumān yena pathi bhunkte śubhāśubham.

Wenn der Körper verbrannt worden ist, wird wieder ein Körper mit Klößen geschaffen, oh Luftgeher. Die handgroße Seele genießt durch diesen auf dem Weg (zu Yama) Glück und Unglück.

[GPS 1.50]

Der handgroße *piṇḍadeha* wird nach einem Jahr abgelegt, wenn der Verstorbene im Reich Yamas ankommt:

tataḥ saṃvatsarasyānte pratyāsanne yamālaye, bahubhūtakare¹⁸⁸ preto hastamātraṃ samutsrjet. divasair daśabhirjātaṃ taṃ dehaṃ daśapiṇḍajam,

Dann, wenn er am Ende des Jahres in die Nähe von Yamas furchterregender Wohnstatt gelangt ist, legt der Verstorbene den handgroßen Körper ab, der an zehn Tagen aus Klößen entstanden ist.

[GP 18.38-39ab]

3. Der Peinigungsleib (*yātanādeha*), den der Verstorbene unmittelbar nach dem Tod erhält, ist ein spezieller Leib für das Erdulden von Qualen und ist als solcher weniger ein Ausdruck für einen eigenen Körper als vielmehr für die Funktion, der der Körper dient. Der Ausdruck *yātanā* bezeichnet die Foltern und Qualen auf dem Weg zu der Stadt Yamas, aber auch die später in den Höllen zu erduldenen Qualen.¹⁸⁹ Daher wird die Bezeichnung *yātanādeha* nicht nur für den Körper verwendet, in den der Verstorbene unmittelbar nach dem Tod gehüllt wird, sondern auch für den Körper, in dem er später die Höllenqualen erdulden muss:

tataḥ saṃvatsarasyānte pratyāsanne yamālaye, bahubhūtipure gatvā hastamātraṃ samutsrjet.

Dann, wenn er am Ende des Jahres in die Nähe von Yamas Wohnstatt gelangt und in die Stadt Bahubhiti gegangen ist, legt er den handgroßen (Körper) ab.

aṅguṣṭhamātro vāyuś ca karmabhogāya khecaraḥ, yātanādeham āsādy saha yāmyaiḥ prayāti ca.

Und der daumengroße Wind sich in der Luft bewegend erhält zum Genuss des *karman*-s den Peinigungsleib und geht dann weiter mit den Dienern Yamas.

[GPS 2.82-83]

Diese verschiedenen Körperkonzeptionen von Merkmalskörper, Übergangskörper Kloßkörper und Peinigungsleib werden nicht klar voneinander abgegrenzt und zum Teil auch

¹⁸⁷ Die Zahl Zehn bezieht sich auf die Mondmonate.

¹⁸⁸ In dem wörtlich fast übereinstimmenden Vers GPS 2.82 steht *bahubhūtipure* statt *bahubhūtakare*.

¹⁸⁹ GP 1.5, GP 46.9, GPS 1.17, GPS 1.40, GPS 1.46; GPS 3.27.

aufeinander bezogen, so dass eine sorgfältige Berücksichtigung der verschiedenen Kontexte vonnöten ist. Abegg fasst den *yātanādeha* als *liṅgaśarīra* im Sinne des Sāṃkhya auf. Dabei bezieht er sich auf Naunidhirāma, der im Kommentar den *yātanādeha* mit dem siebzehnteiligen *liṅgaśarīra* gleichsetzt, als deren Bestandteile er fünf Erkenntnisorgane, fünf Tatorgane, fünf Lebenswinde, *buddhi* und *manas* aufzählt.¹⁹⁰ Es handelt sich allerdings wohl eher um eine vedāntische Liste, da die Aufzählung genau der Zusammensetzung des feinen Körpers im Vedānta entspricht.¹⁹¹

Abegg weist bereits darauf hin, dass das Verhältnis von *yātanādeha* zu *piṇḍadeha* nicht klar sei und vermutet, dass zwei verschiedene Auffassungen miteinander verbunden seien.¹⁹² Neben der Identifikation des *yātanādeha* mit dem *liṅgaśarīra* führt Abegg auch für die materielle Auffassung des *yātanādeha* Belegstellen an, die den Körper sogar explizit als fest (*dr̥ḍha*) oder aus den fünf Elementen bestehen lassen.¹⁹³

Ein Unterschied beider Konzeptionen ist durch die verschiedenen Zeitpunkte geprägt: Der *yātanādeha* entsteht sofort nach dem Tod, der *piṇḍadeha* erst sukzessive. Ein anderer Unterschied kommt dadurch zustande, dass der Peinigungsleib die Funktion des Körpers bezeichnet, die Bezeichnung Kloßleib hingegen bestimmt ist von der rituellen Erzeugung des Körpers. Für die Schilderung der Körpererfahrung auf der Jenseitsreise steht daher der Peinigungsleib als Träger der Qualen im Vordergrund. Hierbei wird der Verstorbene überwiegend nicht als feinkörperlich oder windartig vorgestellt, sondern in vollkommener geistiger und körperlicher Integrität, die es ermöglicht, alle Arten von körperlichen Peinigungen zu erdulden. Das wäre mit einem windartigen oder feinen Körper nicht möglich. Auch wenn daher Naunidhirāma mit der Gleichsetzung von *liṅgaśarīra* und *yātanādeha* ebenfalls versucht, die verschiedenen Körperkonzeptionen mit einander zu vereinbaren, zeigt sich doch, dass es sich um verschiedene Auffassungen handelt.

Eine Identifikation des *liṅgaśarīra* mit dem *yātanādeha* oder auch *piṇḍadeha* kann darüber hinaus schon deshalb nicht erfolgen, weil der *liṅgaśarīra* des unerlösten Menschen bis zur Erlösung nicht getrennt ist von dem *puruṣa* bzw. *jīva*. Sowohl der Kloßkörper als auch der Peinigungsleib sind aber explizit vorübergehende Körperformen, die erst nach dem Tod entstehen und nach Ablauf eines Jahres wieder vergehen.

Neben *yātanādeha* oder *yātanāśarīra* wird für den Körper, den der Verstorbene erhält, sobald er die Stadt Yamas betritt, auch neutral der Begriff „Genusskörper“ (*bhogadeha*) ge-

¹⁹⁰ Vgl. Naunidhirāmas Kommentar zu GPS 1.33.

¹⁹¹ Brahmasūtraśāṅkarabhāṣya 2.3.47.

¹⁹² Abegg 1921: 42, Anm. 1.

¹⁹³ Abegg 1921: 38, Anm. 5 und 57, Anm. 2.

braucht. Im engeren Sinn ist mit *bhoga* das Genießen von Nahrung gemeint, im weiteren Sinne kann es aber auch das Erdulden von positiven oder negativen Erfahrungen bezeichnen und wird so häufig für das Erfahren der *karman*-Reifung verwendet. In diesem Sinn ist der *bhoga* *deha* neutral als „Empfindungsleib“ im Sinne des Erfahrens und Fühlens der positiven als auch negativen Tatvergeltung zu fassen, die sich vor allem in körperlichen Freuden oder Züchtigungen äußern. Die Bedeutungen von *yātanādeha* und *bhogadeha* überschneiden sich also insofern, als *yātanādeha* für die Leidenserfahrung steht. Abegg übersetzt *bhogadeha* als „Vergeltungsleib“ und in engerem Sinn als „Seligkeitsleib“ für die Erfahrung des guten *karman*-s.

Menschen, die ihr gutes *karman* nach dem Tod erfahren, gehen entsprechend in einen solchen Seligkeitsleib oder himmlischen Leib ein. Der Körper verweist so auch auf den Ort, an dem sich der Verstorbene befindet:

sudivya *deho virajā* *ambarasraksuvarṇaratnābhara-*
nair upetaḥ,
dānaprabhāvāt sa mahānubhāvaḥ prāpnoti nākaṃ
surapūjyamānaḥ.

Er hat einen vortrefflichen göttlichen Leib und ist frei von Staub¹⁹⁴, versehen mit Gewändern und Kränzen, Gold, Edelsteinen und Schmuck. Durch die Kraft der Gaben erlangt der Machtvolle das Himmelgewölbe und wird von Göttern verehrt.

[GPS 9.48]

Oder:

sarve bhāsvaradehās te 'lankṛtā virajā *ambarāḥ,*
ḥṛtāis ca karmabhiḥ puṇyais tatra tiṣṭhanti bhūsi-
tāḥ.

Sie haben strahlende Körper, sind geschmückt und haben Kleider ohne Staub. Mit ihren verdienstvollen Taten geschmückt bleiben sie dort.

[GPS 14.30]

Ebenso erhält der, für den alle Rituale vollzogen wurden, einen göttlichen Leib. Das Ritual selbst reicht aus, dem Verstorbenen zu einem himmlischen Körper zu verhelfen. Hier tritt die *karman*-Wirksamkeit zugunsten der Wirkmächtigkeit des richtig vollzogenen Rituals zurück:

piṇḍānte tasya sakalā varṣavṛttiḥ svaśaktiṭāḥ, divy-
adeho vimānasthaḥ sukhaṃ yāti yamālayam.

Nach der Kloß(-Gabe) (soll er) für ein ganzes Jahr (dem Brahmanen) nach seinen Möglichkeiten Nahrung (geben). (Dann) gelangt (der Verstorbene) in einem göttlichen Körper und auf einem himmlischen Gefährt befindlich glücklich zur Wohnstatt Yamas.

[GP 26.36]

Neben *bhogadeha* und *yātanādeha* kommt als ein weiterer Ausdruck der Begriff *karmajadeha* vor, der auf den Körper als Resultat guter oder schlechter Handlungen verweist. Im engeren Sinne wird er für den Körper gebraucht, der das Resultat des *karman*-s ist, also der Körper, der mittels einer guten oder schlechten Wiedergeburt entsteht. Dagegen bezeichnet der Begriff *bhogadeha* den Körper als Grundlage für das Erfahren der *karman*-Reifung. Dennoch verwischen sich die Verwendungen, und entsprechend wird der Ausdruck *karmajadeha*

¹⁹⁴ Abegg weist darauf hin, dass das Freisein von Staub ein Kennzeichen der Götter und Himmelsbewohner ist, vgl. Abegg 1921: 191, Anm. 7.

sowohl für den bei Ankunft in Yamas Stadt erlangten Körper verwendet, also synonym zu *bhogadeha* oder *yātanādeha*, als auch für den Körper in einer neuen Wiedergeburt. Der *karmajadeha* wird in GPS 3.17, wo die Ankunft des Verstorbenen in der Stadt Yamas beschrieben ist, nicht nur als Peinigungsleib verstanden, an dem also die Vergeltung des *karman*-s vollzogen wird, sondern an seinem Körper sind auch alle früheren guten und schlechten Taten erkennbar.

In der Fortsetzung der oben zitierten Stelle GP 18.39, in der das Ablegen des handgroßen *piṇḍadeha* geschildert wird, heißt es, dass nun der Verstorbene einen aus dem *karman* entstandenen Leib erhält:

*karmajaṃ deham āśritya pūrvadehaṃ samutsrjet,
aṅguṣṭhamātro vāyus ca śamīpatraṃ samāruhet.*

Er nimmt einen aus den Taten geborenen Körper an und gibt den vorigen Körper auf. Der daumengroße Wind(körper) (verhält sich so wie eine Raupe, die) auf ein Śamī- Blatt klettert,

*vrajaṃs tiṣṭhan padaikena yathaivaikena gacchati,
yathā tṛṇajalaukeva dehī karmānugo 'vaśaḥ.*

und sich bewegt, indem sie mit nur einem einzigen Fuß (auf dem Blatt) verbleibt, genauso wie sie nur mit einem (Fuß) geht. Wie die Raupe folgt die Seele ohne eigenen Willen dem *karman*.

*vāsāṃsi jīrṇāni yathā vihāya navāni grhṇāti naro
'parāni,
tathā śarīrāni vihāya jīrṇāny anyāni samyāti navāni
dehī.*

Genauso wie der Mensch alte Kleider ablegt und neue, andere nimmt, so legt die Seele alte Körper ab und geht in andere, neue ein.

[GP 18.40-42]

So findet der Übergang von dem zeitweiligen Kloßkörper, den der Verstorbene ein Jahr lang bewohnt hat und dem tatgeborenen Körper (*karmajadeha*), den er nun annimmt, statt. Eine Frage, die hier anklingt und die die Verfasser von GPS und GP bewegt hat, ist die des Zusammenhangs zwischen Wiedergeburtstheorien und den Körperkonzeptionen. Das Problem der Widersprüchlichkeit haben sie geschickt durch eine Umdeutung der Wiedergeburtstheorien im Hinblick auf die für die Jenseitsreise wichtigen zeitweiligen Körper gelöst. Zwei klassische Zitate, die beschreiben, wie sich die Wiedergeburt vollzieht, werden so in einen neuen Kontext gesetzt. Dabei handelt es sich um das Raupengleichnis aus der Bṛhadāraṇyakoṇiṣad¹⁹⁵ und die Verse II.22f. aus der Bhagavadgītā.

¹⁹⁵ Bṛhadāraṇyakoṇiṣad 4.4.4: „Wie eine Raupe, nachdem sie zur Spitze des Blattes gelangt ist, einen andern Anfang ergreift und sich selbst dazu hinüberzieht, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen (zeitweilig) losgelassen hat, ergreift sie einen andern Anfang und zieht sich selbst dazu hinüber.“ Deussen: 1963: 475. Dazu gibt es eine andere Auffassung von Thieme, der meint, dass sich die Raupe verpuppt, indem sie sich zusammenzieht. Er übersetzt dieselbe Stelle (Thieme 1966: 60): „Wie eine Raupe, an das Ende eines Grashalms gelangt, ihr Selbst zusammenzieht (= sich verpuppt), so zieht diese Seele (wörtlich ‚[Seelen-]Mann‘ ihr Selbst zusammen, nachdem sie den Körper zu Tode gebracht, ihn ins Nichtwissen hat eintreten lassen.“ Michaels 1995: 162 versteht dieselbe Stelle auch im Sinne Deussens und bemerkt zu der Thiemeschen Übersetzung: „Wirklich? Sinnvoller erscheint mir, dass die Raupe sich auf die letzten besonders kräftigen Bauchfüße, die sogenannten Nachschieber, stellt, um die Lücke zwischen den Halmen überbrücken zu können.“ Michaels Auffassung wird unterstützt durch die Verse GP 10.75ff., siehe unten S. 54. Das Raupengleichnis wird dort wieder aufgenommen und dabei betont, dass die Raupe erst ihre Hinterfüße heben kann, wenn sie mit den vorderen Füßen einen festen Stand gewonnen hat, so dass das Zusammenziehen nicht im Sinne einer Verpup-

In obiger Textstelle wird auf diese beiden Zitate Bezug genommen. Sowohl der Bhagavadgītāvers als auch das Raupengleichnis benennen eigentlich eine unmittelbar stattfindende Wiedergeburt im Sinne des direkten Übergangs von einer Wesensform in die nächste. Hier wird der Vers aber auf die Jenseitsreise und den langsamen Prozess des Übergangs bezogen und so die wechselnde Körperlichkeit, die ja keine Wiedergeburt im eigentlichen Sinn ist, mit der Wiedergeburtstheorie in Übereinstimmung gebracht. In dieser Weise kommen sowohl das Gleichnis als auch das Zitat aus der Bhagavadgītā häufig vor.¹⁹⁶

Ein weiterer Versuch, die verschiedenen Körperkonzeptionen miteinander zu verbinden, erscheint im GP als Antwort auf die gleich zu Beginn gestellte Frage:

*yathā tṛṇajalauketi nyāyam āśritya kaṃcana,
dehino' nyat anuprāptiṃ kecit tv evam vadanti hi.*

Manche aber sagen so, dass gemäß einer Regel „wie eine Raupe“¹⁹⁷ die Erlangung eines anderen Körpers (erfolgt).

*kecit punar yātanānām yāmīnām upabhogataḥ,
paścād dehāntaraprāptiṃ vadanti kim u tatra sat.*

Andere wiederum sagen, dass die Erlangung eines anderen Körpers nach dem Genuss der Qualen Yamas erfolgt: Was ist hierbei nun die Wahrheit?

[GP 1.4-5]

Viṣṇu bezieht sich acht Kapitel später¹⁹⁸ auf diese frühere Frage Garuḍas und belehrt ihn über den Zusammenhang zwischen dem Windkörper und dem Kloßkörper, die hier als zwei verschiedene Körper aufgefasst werden und zieht für die Erklärung das upaniṣadische Raupengleichnis und den Bhagavadgītāvers 2.22 heran. Zunächst bestätigt er, dass sich die Wiedergeburt sowohl unmittelbar nach dem Tod als auch erst nach einiger Zeit vollziehen kann. Beide Formen der Wiedergeburt bringt er mit einem anderen Körper in Verbindung: den windartigen Körper mit der sofortigen Wiedergeburt und den Kloßkörper mit der Wiedergeburt nach einiger Zeit:

*deham ekaṃ sadya eva vāyavīyaṃ prapadyate,
yathā tṛṇajalaukā hi paścāt pādaṃ tadoddharet.*

Er erlangt sofort einen windartigen Körper, wie eine Raupe den Fuß hinten erst dann aufrichtet,

*sthitir agryasya pādasya yadā jātā dṛḍhā bhavet,
evaṃ dehī pūrvadehaṃ samutsṛjati taṃ yadā.*

wenn der Stand des Fußes sich vorn gefestigt hat. Ebenso gibt die Seele den vorigen Körper (erst) auf,

bhogārtham agre syād deho vāyavīya upasthitaḥ,

wenn zum Genuss (des *karman*-s) zuerst der windartige Körper bereit ist.

[GP 10.75-77ab]

Dieser windartige Körper vereinigt sich dann mit dem Kloßkörper:

*putrādibhiḥ kṛtās cet syuḥ piṇḍā daśa daśāhikāḥ,
piṇḍajena tu dehena vāyujas caikatām vrajet.*

Wenn durch den Sohn usw. zehn Klöße an zehn Tagen gemacht werden, dann vereinigt sich der Wind-

pung, sondern als das körperliche Zusammenziehen in Vorbereitung zur Erfassung des neuen Blattes zu verstehen ist.

¹⁹⁶ Vgl. GP 1.4, GP 10.75, GP 18.41.

¹⁹⁷ Hier wird auf besagten Upaniṣadenvers angespielt.

¹⁹⁸ GP 10.72-89.

geborene (Körper) mit dem kloßgeborenen Körper.
[GP 10.82]

Nun schließt sich wieder das Zitat aus der Bhagavadgītā 2.22 an:

*vāsāmsi jīrṇāni yathā vihāya navāni gṛhṇāti naro
'parāṇi,
tathā śarīrāṇi vihāya jīrṇāny anyāni samyāti navāni
dehī.*

Genauso wie der Mensch alte Kleidung ablegt und neue, andere nimmt, so legt die Seele alte Körper ab und geht in andere, neue ein.

*naiṇaṃ chindanti śastrāṇi naiṇaṃ dahati pāvakaḥ,
na cainaṃ kledayanty āpo na śoṣayati mārutaḥ.*

Nicht können Waffen (die Seele) zerschneiden, nicht kann (sie) das Feuer verbrennen und nicht können (sie) die Wasser benetzen, nicht können die Winde (sie) austrocknen.

[GP 10.84-85]

Als zweiten, später zu erlangenden Körper nennt Viṣṇu den *piṇḍadeha*:

*vāyavīyāṃ tanuṃ yāti sadya ity uktam eva te,
prāptir vilambato yasya taṃ dehaṃ khalu me śṛṇu.*

So wurde dir erzählt, wie er sofort in den windartigen Körper eingeht. Höre nun von mir, wie er seinen Körper nach längerer Zeit erlangt.

*kvacid vilambato dehaṃ piṇḍajam sa samāpnuyāt,
atho gato yāmyalokaṃ svīyakarmānusārataḥ.*

Irgendwann nach längerer Zeit erlangt er den kloßgeborenen Körper. Dann geht er seinen eigenen Taten entsprechend in die Welt Yamas.

[GP 10.86-87]

Es folgt nun noch die Angabe, dass er nach dem Erdulden der Höllenqualen schließlich wiedergeboren wird, diese Aussage wird aber nicht mehr auf die Frage nach den beiden Körpern bezogen.

Neben diesen verschiedenen Körperformen wird immer wieder die Windartigkeit des Verstorbenen betont, wie es bereits mehrfach in den Zitaten angeklungen ist. Diese Windform wird in drei verschiedenen Konnotationen verwendet, nämlich erstens für die Seele im Sinne der Lebenswinde (*prāṇa*-s), zweitens für die Unsichtbarkeit und Feinheit des Verstorbenen und drittens für die Windartigkeit als Ausdruck für die Unstetigkeit des Verstorbenen, der keinen neuen Körper erhalten hat und so dauerhaft in diesem Zustand verbleiben muss. Dies trifft insbesondere zu, wenn für ihn kein Totenritual durchgeführt wurde, und er ohne Klöße auch keinen Körper und keine Nahrung erhält:

piṇḍadānaṃ na yasyābhūd ākāśe bhramate tu saḥ.

Wer keine Kloßgaben erhält, der irrt aber im Luftraum umher.

[GP 34.34ab]

Besonders vor dem Hintergrund dieser dritten Auffassung ist die Ritualanweisung zu verstehen, dass ein Mensch auf dem mit einem *maṇḍala* rituell vorbereiteten Boden liegend sterben sollte. Stirbt er auf einem Bett, so befindet er sich im Luftraum und kann daher leicht Opfer von windartigen umherstreichenden Geistern werden:

*yātudhānāḥ piśācāś ca rākṣasāḥ krūrakarṃiṇāḥ,
alepaṃ hy āturaṃ muktam viśanty ete viyonayaḥ.*

Yātudhāna-s, *piśāca*-s und grausam handelnde *rākṣasa*-s, diese niedrig Geborenen besetzen den frei (auf unbestrichener Erde) liegengelassenen Kranken.

*brahmā viṣṇuś ca rudraś ca śrīr hutāśas tathaiva ca.
maṇḍale copatiṣṭhanti tasmāt kurvīta maṇḍalam.*

Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Śrī sowie der Opferverzehrer (Agni) befinden sich im *maṇḍala*. Daher ist ein *maṇḍala* herzustellen.

*anyathā mriyate bālo vṛddhas tārṣya yuvāthavā,
yonyantaram na gacchet sa krīḍate vāyunā saha.*

Andernfalls stirbt er als Kind, Tārṣya, alt oder jugendlich und gelangt zu keiner weiteren Geburt. Er spielt (dann) mit dem Wind.

[GP 2.11, 2.13-14]

Die Aussage des letzten Verses, dass der auf einem Bett liegend Verstorbene zu keiner weiteren Geburt gelangt, ist nicht als ein Aufhören des Wiedergeburtenskreislaufs und damit als endgültige Erlösung zu verstehen, sondern ganz im Gegenteil als ein Festhalten in der geisterhaften Windexistenz, so dass der Tote im Kreislauf der Wiedergeburt nicht weiter voranschreiten kann. Eine Möglichkeit der Rettung gibt es für ihn allenfalls durch die Gaben und Rituale der lebenden Verwandten.

Ein weiterer Aspekt, der die Körperlichkeit des Verstorbenen betrifft, ist die Frage, welchen Geschlechts er ist. Zwar gehen die Texte grundsätzlich vom Mann als Paradigma aus, dennoch bezieht sich der Begriff *preta* auch auf Frauen. Dies wird etwa deutlich in einer Aufzählung schlechter Taten, die der Verstorbene beklagt und bereut, und in der nach der Benennung von eindeutig Männern zuzuweisenden Handlungen oder Unterlassungen auch frauenspezifische Übeltaten genannt werden:

*na dharmabuddhyā patir eva sevito vahni praveśo na
krto mṛte patau,
vaidhavyam āsādyā tapo na sevitaṃ dehin kvacin
nistara yat tvayā kṛtam.*

Ich habe meinem Mann nicht rechten Sinnes gedient. Nicht habe ich das Feuer betreten, als mein Mann gestorben ist. Nachdem ich Witwe geworden bin, habe ich keine Askese eingehalten. Bereue, oh Seele, was durch dich getan wurde!

[GPS 2.40]

Explizit wird die Geschlechtsfrage von Naunidhirāma in seinem Kommentar zu Vers 2.41 des GPS mit folgendem Zitat entschieden, indem er die Geschlechtsneutralität der Seele betont:

*na strī pumān vā saṅdho vā jīvaḥ sarvagato 'vyayaḥ,
eka evādvitīyo 'yam ākāśavad alepakah.*

Die Seele ist nicht Frau, noch Mann, noch Hermaphrodit. Sie ist allgegenwärtig und unvergänglich. Nur eines ist sie, ohne zweites, ausgedehnt und makellos.

2.2.2 Lokalität und Zeit

Der Weg, den der Verstorbene vom Reich der Lebenden bis zum Reich des Totengottes zurücklegen muss, ist in GP und GPS mit genauen Entfernungen angegeben.¹⁹⁹ Demnach muss

¹⁹⁹ GP 5.84ff., GP 15.79, GPS 1.56f.

er innerhalb eines Jahres insgesamt 86.000 *yojana*-s²⁰⁰ zurücklegen, so dass er täglich 247 *yojana*-s²⁰¹ bewältigen muss. Die Angabe bezieht sich auf das Zurücklegen der Distanz innerhalb von 348 Tagen, das heißt die Jenseitsreise beginnt nach diesen Angaben nicht am Todestag, sondern am 13. Tag.²⁰²

Der Weg, den der Verstorbene nun ein Jahr lang beschreiten muss, ist gekennzeichnet von zahlreichen Hindernissen und Qualen. Die Stadtnamen der sechzehn zu durchquerenden Städte geben teils schon die Peinigungen an, die den verstorbenen Übeltäter erwarten, teils sind es aber auch Namen von Unterweltstädten:²⁰³ 1. Yāmya oder Saumya (die Liebliche), 2. Sauripura (Stadt des Sonnensohnes), 3. Nagendrabhavana (Stätte des Bergfürsten), 4. Gandharva oder Gandhamādāna (Stadt der Gandharven), 5. Śailāgama (mit felsigem Zugang), 6. Krauñca (Brachvogelstadt oder die Stadt, in der sich der Verstorbene vor Schmerz krümmt), 7. Krūrāpura (Stadt der Grausamen), 8. Vicitrābhavana (mit bunten Palästen oder Wohnsitz Vicitras, des jüngeren Bruders Yamas), 9. Bahvāpada (mit vielem Unheil), 10. Duḥkhada (Schmerzen zufügend), 11. Nānākṛandapura (Stadt des vielfachen Wehgeheuls), 12. Sutapabhavana (Ort der großen Hitze), 13. Raudra (die Furchtbare), 14. Payovarṣaṇa (Ort der heißen Wassergüsse), 15. Śītādhya (von Kälte starrend), 16. Bahubhīti (viel Furcht erregend) und als letzte Station die Stadt Yamas mit Namen Dharmābhavana (Stadt Dharmas). Der Weg führt nach Süden oder Südwesten, der Richtung, in der die Stadt des Totengottes angesiedelt ist und in der Yama als auch die Vorväter und der Verstorbene im Ritual verehrt werden.

Eine ausführliche Darstellung der leidensvollen Jenseitsreise gibt der GPS im gesamten zweiten Kapitel.²⁰⁴ Dort werden detailliert die Qualen beschrieben, die in nichts den später geschilderten Höllenqualen nachstehen. Der Verstorbene ist unsäglichen Strapazen durch das tägliche und nächtliche Voranschreiten ausgesetzt. Er muss durch unwegsames Gelände laufen, das ihn über hohe Berge, tiefe Abgründe, Felsen und durch tiefe Dunkelheit führt. Darüber hinaus ist er Wind, Wetter und wilden Tieren ausgeliefert. Zwölf Sonnen glühen auf den Durstigen herab, er wird von Dornen gestochen, von Hunden und Tigern angegriffen, von Feuer verbrannt. Auf seinem Weg kommt er in den großen Schwertblätterwald (*asipattrava-*

²⁰⁰ Monier Williams gibt für die Einheit *yojana* drei verschiedene Werte an: 2,5 englische Meilen, 4-5 englische Meilen oder 9 englische Meilen. Es handelt sich hier natürlich um die Angabe von mythischen Maßen, die in der Kosmologie verschieden angegeben werden und im GP und GPS genau auf die an jedem Tag zurückzulegende Strecke umgerechnet werden. Vgl. Kirfel 1920 für die Kosmologie der Unterwelten und Höllen mit verschiedenen Längenmaßen.

²⁰¹ GP 5.85 gibt noch genauer 247 und einen halben *krośa* an. Nach Monier Williams enthält ein *yojana* entweder 4 oder 8 *krośa*.

²⁰² Die Zeitrechnung geht von dem Mondjahr aus, das 360 Tage umfaßt.

²⁰³ GP 5.95, GP 15.82, GPS 1.59. In Klammern sind die Erläuterungen und Übersetzungen der Städtenamen von Abegg angefügt.

²⁰⁴ Vgl. dazu GP 5.81 ff. und GP 15.76 ff. Abegg führt zahlreiche weitere Belege aus verschiedenen Purāṇas an.

na), in den er sich, Kühle erwartend, vor der großen Hitze flüchtet, doch dort zerschneiden ihn die Klingen der Schwertblätter, aus denen der Wald besteht. Er fällt von Bergen, stürzt in Wasser, Schlamm und Dreck, läuft über glühende Kohlen oder muss kochenden Regen ertragen, der auf ihn herabfällt. Zudem wird er von den Dienern Yamas geschlagen, an Haken oder in Ketten gezogen und beschimpft.

Mehrfach wird thematisiert, dass die geschilderten Leiden auf diesem Weg das Ergebnis der schlechten Taten zu Lebzeiten sind. Auch wenn er noch nicht durch das Totengericht Yamas verurteilt ist, so muss er die Konsequenzen seines Tuns bereits auf der Jenseitsreise ertragen. Auf dem Weg findet er kein Wasser und keine Nahrung:

yasmin mārge na cānnādyam yena prāṇān samuddharet.

Auf diesem Weg (findet sich) keine Speise usw. mit welcher er seine Lebenswinde erhalten könnte.

[GPS 2.3cd]

An anderen Stellen werden aber die Kloßgaben und Wasserspenden der Nachkommen als einzige Stärkung erwähnt, die der Verstorbene auf seinem Weg erhält und die ihm etwas Erleichterung verschaffen.²⁰⁵ Die sechzehn Städte werden dabei mit den sechzehn Gaben von Klößen, die der Verstorbene von seinen Nachkommen im Verlauf des ersten Jahres erhält, in Verbindung gebracht.²⁰⁶ Übeltäter aber haben nichts von den rituellen Gaben:

pāpino nopatiṣṭhanti dāhaśrāddhajalāñjali, bhramanti vāyubhūtās te ye kṣudrāḥ pāpakarmiṇaḥ.

Die Bösen erhalten nichts von der Handvoll Wasser-gabe, (die beim) Verbrennungsritual (gegeben wird). Diese abscheulichen Übeltäter irren zu Wind geworden umher.

[GP 33.13]

Auf halbem Weg gelangt er an den Fluss *vaitaraṇī*, der auch als Haupteingang zu den anderen Höllen bezeichnet wird²⁰⁷. Der Name des Flusses heißt wörtlich „die schwer zu Überquerende“ (von der Wurzel *tī* „überqueren“ mit dem Präfix *vi*). Sie ist mit Blut und Eiter gefüllt und beginnt heiß zu kochen, wenn sich ein Übeltäter nähert.²⁰⁸ Diesen Höllenfluss

²⁰⁵ Zum Beispiel GPS 2.59-61.

²⁰⁶ GPS 2.51ff.

²⁰⁷ GPS 4.26.

²⁰⁸ Es gibt in Orissa einen Fluss mit Namen *vaitaraṇī*, der durch das nördliche Orissa fließt und in die Bucht von Bengalen mündet. Vassilkov vermutet zwei Gründe dafür, dass die *vaitaraṇī* mit dem Höllenfluss assoziiert ist. Zu einer früheren Zeit war die *vaitaraṇī* eine natürliche Grenze zwischen der brahmanischen und der tribalen Welt. Er bezieht sich auf Mahābhārata 3.114, wo betont wird, dass die Zweimal-Geborenen am nördlichen Ufer des Flusses ihre Opfer ausführten. Im Gegensatz dazu galten zu der Zeit das südliche Ufer und das Land von Kaliṅga als fremdes, barbarisches Land und konnten dadurch im mythischen in Oppositionen erfolgenden Denken leicht mit dem Anderen, Fremden und Unreinen, schließlich dem Dämonischen assoziiert werden. Die zweite Vermutung von Vassilkov ist, dass es an der *vaitaraṇī* möglicherweise bereits vor der Ankunft der vedischen Kultur durch Angehörige der dort lebenden Stämme einen Totenkult gab. Vassilkov nimmt das deshalb an, weil es in Gayā ebenfalls eine ausgeprägte Ahnenverehrung gibt und die umliegenden Hügel als die Orte gelten, an denen sich die Toten aufhalten. Diese Vorstellung hat ihren Ursprung vermutlich schon in vorvedischer Zeit, so dass Vassilkov einen analogen Fall für die *vaitaraṇī* für möglich hält. Vgl. die Diskussion auf der Indology-Liste im April und Mai 2000, besonders die email von Vassilkov vom 29. April 2000, auf die ich mich mit der freundlichen Genehmigung des Verfassers beziehe.

kann er nur überqueren, wenn er selbst oder seine Nachkommen eine Kuh gestiftet haben, die ihm nun bei der Überquerung des schrecklichen Flusses hilft. Der GPS beschreibt, dass sich demjenigen, der gute Werke vollbracht hat oder dem, der eine Kuh gespendet hat, ein Boot nähert, das ihn übersetzt.²⁰⁹ Der Anblick der *vaitaraṇī* ist so schrecklich, dass die Bösen ihr Bewusstsein verlieren:

tasyā darśanamātreṇa pāpāḥ syur gatacetanāḥ.

Durch ihren bloßen Anblick schwinden den Bösen die Sinne.

[GPS 2.23cd]

Die Darstellung der *vaitaraṇī* als ein schrecklicher und ekelerregender Fluss steht in krassem Gegensatz zu der sonstigen Sakralität der Flüsse, sie erscheint wie ein in das komplette Gegenteil verkehrte Bild der heiligen Flüsse. Viele Flüsse, insbesondere der Ganges, gelten als sündentilgend, so dass ein Bad in einem Fluss oder auch das Trinken von Gangeswasser von allen Sünden befreit.²¹⁰

Die zu durchquerenden Städte werden allerdings nicht durchgehend als Schreckensorte geschildert, beispielsweise wird die erste Stadt Saumyapura als eine angenehme Stadt benannt, in der eine große Schar von Verstorbenen lebt.²¹¹ Daran wird deutlich, dass die sechzehn Städte der Jenseitsreise zum Teil wie Unterweltstädte angesehen werden, zum Teil wie Höllenstädte. Es gibt aber keine deutliche Trennung zwischen diesen Orten als Straforte und als kosmologisch in der Unterwelt angesiedelte Städte.²¹²

Nach Ablauf eines Jahres gelangt der Verstorbene schließlich in die Stadt des Dharmarājas, die im Südwesten liegt.²¹³ Die Guten ziehen durch das nördliche, westliche oder östliche Tor in die Stadt Yamas ein, die Bösen können nur durch das südliche Tor²¹⁴ eintreten. Das Eintreten durch das südliche Tor zeigt wiederum an, wie das mythische Denken von Qualitäten, nicht aber von (geo-)metrischer Logik geprägt ist. Prinzipiell müssten sich alle Toten aus nördlicher Richtung der Stadt nähern, da sie im Süden liegt. Deshalb müssten sie eigentlich alle im Norden der Stadt ankommen, werden aber nach der „Mytho-Logik“ dem ihnen qualitativ entsprechenden Tor, also dem südlichen, zugewiesen.

Die gelegentlichen Hinweise, dass für den Guten der Yama-Weg leicht zu überwinden sei, finden ihren Höhepunkt im 14. Kapitel des GPS, das ganz der Schilderung der Stadt des Dharmarāja aus der Sicht guter Menschen gewidmet ist. Implizit wird hier deutlich, dass alle Menschen die Jenseitsreise zu absolvieren haben und sie nicht etwa schon ein vorgezogener

²⁰⁹ GPS 2.65-67.

²¹⁰ Vgl. zur Sakralität der Flüsse und des Ganges Eck 1984.

²¹¹ GPS 2.44.

²¹² Vgl. dazu Abegg 1921: 44, Anm. 9.

²¹³ GP 33.15.

²¹⁴ GPS 4.3, GPS 14.50.

Höllenaufenthalt ist. Genauso wie unerlöste, böse Totengeister als leidende Wesen zu Dienern und Boten Yamas werden, so können auch die Guten bei Yama bleiben anstatt in einen der Himmel einzugehen.²¹⁵ Nur erfreuen sie sich eines gänzlich anderen Zustandes als die Bösen, indem sie einen leuchtenden Körper haben und ihnen die Stadt freundlich und angenehm erscheint.²¹⁶

Die Zeitangaben für die Jenseitsreise sind prinzipiell von zwei Rechnungen bestimmt: In der Schilderung der Jenseitsreise wird von einem Jahr ausgegangen, das heißt ab dem Todeszeitpunkt ist der Verstorbene bis zu dem Jahrestag seines Todes ein Jahr lang unterwegs. Da hier das Mondjahr zugrunde gelegt wird, beläuft sich das Jahr auf 360 Tage. Der Beginn der Jenseitsreise wird unterschiedlich angegeben. In GPS 1.33 wird der Verstorbene sofort nach seinem Tod von den Yamaboten auf den Weg gebracht. Die Textstellen, die von der Erzeugung des Kloßkörpers ausgehen, lassen die Jenseitsreise erst nachdem der Kloßkörper für den Verstorbenen bereitet ist, beginnen. Übereinstimmend wird in diesen Stellen als erster Tag der Reise der 13. Tag angegeben.²¹⁷ Dies bedeutet, dass auch das *sapiṇḍikaraṇa* bereits erfolgt ist, der Verstorbene also rituell schon mit seinen Vorvätern vereinigt ist, wenn er auf die Jenseitsreise geht.

Der weitere Zeitablauf richtet sich nach der Aufteilung der Reise in die sechzehn Stationen, die der Verstorbene durchlaufen muss und die den Zeitpunkten der Gabe der sechzehn Monatsklöße entsprechen.²¹⁸ Diese entsprechen den zwölf Monaten und vier zusätzlichen Zeitpunkten. So erreicht der Verstorbene die erste Stadt, Yāmya oder Saumya, am 18. Tag und genießt dort den ersten Kloß.²¹⁹ Auch hier stehen rituelle und mythische Zeit gegeneinander: Der Tote ist rituell gesehen schon ein Vorvater und hat bereits in den ersten zwölf Tagen alle sechzehn Klöße erhalten, muss aber dennoch ein Jahr wandern. Im Gegensatz zu den Höllenqualen oder Himmelsfreuden hängt die Dauer der Jenseitsreise nicht von dem eigenen *karman* ab, wohl aber die Art und Weise, in der die Jenseitsreise erfahren wird.

²¹⁵ GPS 14.83.

²¹⁶ GPS 14.29-33.

²¹⁷ GP 5.81, GPS 1.55.

²¹⁸ Vgl. dazu Kap. 2.4 und zu den genauen Zeitpunkten PM fol. 51^v.

²¹⁹ GP 5.97, GP 16.2, GPS 2.43.

2.3 Die Totenrituale

In einer Betrachtung der Ritualanweisungen von GP, GPS und PM gilt es zu bedenken, dass diese drei Quellen zu verschiedenen Zeitpunkten entstanden sind, und GP und GPS als Purāṇas einer anderen Textgattung angehören als die PM, die ein reines Ritualhandbuch ist. Entsprechend gibt es einige Unterschiede in der Beschreibung des Inhalts und Ablaufs der Ritualhandlungen in diesen drei Texten. Die gleichwertige Berücksichtigung dieser verschiedenen Quellen soll daher auch nicht einer synoptischen Gegenüberstellung des Rituals dienen, sondern die gemeinsamen Anweisungen erfassen. Weder das GP, noch der GPS, noch die PM enthalten einen vollständigen Ritualablauf, der jedes Detail umfasst, das auszuführen ist. Das Phänomen, dass spätere Ritualhandbücher häufig vorkommende Ritualhandlungen nur andeuten, für ihre Durchführung auf andere, frühere Handbücher verweisen oder sie ganz auslassen, ist mehrfach benannt und beschrieben worden.²²⁰ Die Auslassung bestimmter Handlungen ist also kein ausreichendes Kriterium, um auf deren Nichtkenntnis oder Unterlassung schließen zu können. Allerdings gibt es eine Reihe von Ritualhandlungen im Totenritual, die in verschiedenen Handbüchern belegt sind und so trotz aller Abweichung sowie zeitlicher und regionaler Unterschiede einen Grundstock an Handlungen im Totenritual bilden und diese finden sich auch in den genannten Texten wieder. Es ist daher wichtig festzuhalten, dass ich im Folgenden nicht das heute praktizierte Totenritual beschreibe und auch nicht fehlende Ritualhandlungen ergänze, sondern nur die Anweisungen wiedergebe, wie sie in den untersuchten Texten zu finden sind.²²¹

Darüber hinaus sollen durch die Gegenüberstellung der purāṇischen Ritualanweisungen, die durchgehend mit mythischen Illustrationen und theologischen oder philosophischen Erläuterungen der Ritualhandlungen versehen sind, mit den Ritualanweisungen, die die PM als Ritualhandbuch gibt, die Zuschreibungen von Bedeutungen von den Handlungsanweisungen möglichst getrennt werden, um die Funktionsweise des Rituals besser analysieren zu können.

Die Totenrituale und vorbereitend auch die Rituale, die bereits an dem Sterbenden vollzogen werden, dienen dazu, den Toten zu schützen, ihn zu geleiten und schließlich in die Gemeinschaft der Vorväter zu integrieren. Er befindet sich in einem unsicheren Zustand und bedarf deshalb besonderer Fürsorge und Aufmerksamkeit. Diese ist umso mehr nötig, als bei

²²⁰ Müller 1992: 10-11, Michaels/Buss 2010.

²²¹ Da die rituellen Handbücher als Präskriptionen keinen Eindruck von der heutigen Ritualpraxis und der soziokulturellen Einbettung vermitteln, sei als ein Beispiel dafür auf die Untersuchung der Toten- und Ahnenrituale der Newars in Bhaktapur (Nepal) von Gutschow/Michaels 2005 verwiesen.

Nichtbeachtung droht, dass er zu einer dauerhaften Bedrohung für seine Familie wird. Der Tote muss also sowohl „ent-sorgt“ als auch versorgt werden. Seinen Zustand bezeichnen die Texte durchgängig als *preta*- oder Geistzustand (*pretatva*). Dieser Ausdruck wird auch für die dauerhaft unbefriedeten Quälgeister verwendet. Deshalb kann die Angabe zur Wirkung eines Rituals, dass es aus dem *preta*-Zustand befreie, nicht immer eindeutig auf den gerade Verstorbenen oder den unbefriedeten Totengeist bezogen werden. Es begegnet auch die Aussage, dass dem Verstorbenen bei Unterlassung bestimmter Rituale ein „Festwerden“ des *preta*-Zustands drohe, beispielsweise wenn die Freilassung eines Stieres am elften Tag nach dem Tod nicht ausgeführt wird:

*ekādaśāhe pretasya yasya notsrjyate vṛṣaḥ,
pretavaṃ susthiraṃ tasya dattaiḥ śrāddhaśatair api.*

Der *preta*-Zustand wird für denjenigen Verstorbenen fest, für den am elften Tag kein Stier freigelassen wurde, auch wenn für ihn hundert (andere) *śrāddha*-s ausgeführt wurden.

[GP 13.8]

Hier zeigt sich, dass die Grenze zwischen dem Zustand als Verstorbener und Totengeist keine prinzipielle und in diesem Fall nur durch die Zeitdauer bestimmt ist, in der sich der Geist in dieser Existenzform befindet.

Die Beseitigung und Verwandlung der temporären Existenzform geschieht rituell: In mehreren Schritten leitet der Haupttrauernde (idealerweise der älteste Sohn) den Toten durch verschiedene Stadien, bis der Verstorbene nach zwölf Tagen durch die Erzeugung der Kloßgemeinschaft (*sapiṇḍīkaraṇa*) den dauerhaften Status eines Vorfaters (*pitṛ*) erhält. Der Übergang vom gerade Gestorbenen zum Vorfater steht also im Mittelpunkt des hier erfassten Totenbildes. Entsprechend sollen die Rituale genauer daraufhin untersucht werden, wie sie die Verwandlung des Toten bewirken.

Der ganze umfangreiche Komplex der Totenrituale setzt sich aus verschiedenen zum großen Teil nicht für das Totenritual spezifischen Teil- und Subriten zusammen, die auch als Versatzstücke in anderen Ritualen vorkommen können. Diese Rituale lassen sich verschiedenen Ritualtypen zuordnen: 1. Verehrungshandlungen von Göttern, göttlichen Wesen, Menschen, Gegenständen und Orten (*pūjā, upacāra*), 2. Reinigungs- und Sühnerituale (*prāyaścitta*), 3. Opfer (*homa, āhuti*), 4. Gaben (*dāna, dakṣiṇā*), 5. Meditation (*dhyāna*), 6. Rezitation (*mantra, japa*), 7. Festlegung von Körperteilen als Aufenthaltsort von Göttern oder göttlichen Wesen (*nyāsa*). Wirklich spezifisch sind im Totenritual wohl nur die Verbrennung und Behandlung der Leiche, später der Asche und Knochenreste und das Verehren und Geben der Klöße, sowie die Gabe der Kuh *als vaitaraṇī*-Kuh und die Freilassung des Stieres. Die Kloßgabe erscheint in verschiedenen Formen und Funktionen vom Erzeugen des Kloßkörpers (*piṇḍadeha*) über die Gabe als Nahrung für den Toten bis zur Erzeugung der Kloßgemein-

schaft (*sapīṇḍīkaraṇa*). Klöße können allerdings auch, obwohl dies nicht der Regelfall ist, an Götter geopfert werden.²²² Neben den Klößen ist der schwarze Sesam (*tila*) eine für Toten- und Ahnenritual charakteristische weitere Substanz.

Abgesehen von diesen wenigen Merkmalen wird der Ablauf des Ritualkomplexes vor allem durch die Kombination der Teilrituale und besonders durch den jeweils vorab zu sprechenden rituelle Entschluss (*saṃkalpa*) zu einem Totenritual.²²³ Der rituelle Entschluss legt Zweck und Ziel eines Rituals fest und evoziert als illokutionärer Sprechakt bereits die beabsichtigte Wirkung. Die Spende einer Kuh an einen Brahmanen gilt beispielsweise als eine verdienstvolle Handlung und ist als Kuhgabe nicht spezifisch für das Totenritual. In der genauen Festlegung der Kuh als *vaitaraṇī*-Kuh, also der Kuh, die dem Toten später helfen soll, den Höllenfluss *vaitaraṇī* zu überqueren, wird die Kuhgabe erst distinkter Bestandteil des Totenrituals. Allerdings ist es nur unter Vorbehalt möglich, festzuhalten, welche Rituale distinktiv für das Totenritual sind und welche nicht, da sich auch das Totenritual im Lauf der Zeit entwickelt und verändert hat.²²⁴

Eine ganze Reihe von Ritualvorschriften beziehen sich auf die Segregation des Haupttrauernden und der Familie des Verstorbenen während der Unreinheitsperiode, die dem Tod folgt. Der Grad der Unreinheit ist von der Kastenzugehörigkeit abhängig und von der Nähe der Verwandtschaft mit dem Verstorbenen. Je näher die Verwandtschaft und je niedriger die Kaste ist, umso länger dauert die Unreinheitsperiode für den einzelnen.²²⁵ Den höchsten Grad der Unreinheit und damit der Ausgrenzung erfährt allerdings der Haupttrauernde, meistens der älteste Sohn. Viele der Rituale, die mit dem Tod zu tun haben, sind daher Anweisungen, wie mit der rituellen Verunreinigung umzugehen ist und wie sich die davon Betroffenen rituell reinigen können.

Nach den Vorschriften des GP/GPS und der PM sollen die Totenrituale innerhalb von dreizehn Tagen nach dem Tod eines Menschen erfolgen.²²⁶ Der Ablauf und die Regelungen lassen sich auf der Grundlage von GP und GPS wie folgt zusammenfassen.²²⁷

²²² Müller 1992: 88.

²²³ Vgl. zum *saṃkalpa* Michaels 2005.

²²⁴ Die in der Ritualliteratur und den Purāṇas festgelegten Handlungen können dort als wichtige Rituale erscheinen, in der heutigen Praxis aber werden sie unter Umständen nicht ausgeführt oder aber durch ein Substitut ersetzt. Die Freilassung des Stieres wird etwa in den hier ausgewerteten Quellen als sehr wichtige Ritualhandlung betont, in der heutigen Praxis wird es aber kaum noch ausgeführt. Genauso kann ein Ritual nach den präskriptiven Texten zu unterschiedlichen Anlässen ausgeführt werden, wird aber heutzutage nur noch als Bestandteil des Totenrituals ausgeführt, wie zum Beispiel die Bettgabe (*śayyādāna*).

²²⁵ Kane 1991/IV: 267-233 zu *aśauca* und Wiederherstellung der Reinheit. Vorschriften für *aśauca* GPS 13.5-26.

²²⁶ Heutzutage kommen auch noch innerhalb der ersten dreizehn Tage weitere Rituale hinzu, die zwar nach den Ritualanweisungen für spätere Zeitpunkte im Verlauf eines Jahres vorgesehen sind, aber meist innerhalb dieser 13 Tage vorweggenommen werden.

²²⁷ Vgl. unten für den Ablauf der Totenrituale nach der PM die Übersicht vor der Übersetzung der PM.

Erster Tag (Todestag):

- Vorbereitung des Fußbodens für den Sterbenden: Reinigung des Bodens in der Nähe einer *tulasī*-Pflanze mit Kuhdung, *darbha*-Gras und Sesamsamen, Zeichnen eines *maṇḍala*-s, Aufstellen eines Ammoniten (*śālagrāma*)
- Platzieren des Sterbenden auf den Fußboden
- Sühnerituale (*prāyaścitta*) des Sterbenden: Trinken von Fußwasser Viṣṇus oder von Gangeswasser
- Rezitation von *mantra*-s für den Sterbenden
- Möglichkeit der Entsagung für den Sterbenden kurz vor Tod (*āturasaṃnyāsa*)
- Acht Gaben (*aṣṭadāna*) durch den Sterbenden oder seinen Sohn an Brahmanen: Sesam, Eisen, Gold, Baumwollstoff, Salz, siebenerlei Getreide, Land, Kühe, besonders die *vaitaraṇī*-Kuh, späterer Zeitpunkt für Gaben auch möglich
- Vorbereitung der Leiche: Waschen, neue Kleidung, Bekränzen, Legen von Gold oder Edelsteinen auf den Mund oder in alle Körperöffnungen
- Transport der Leiche zum Verbrennungsplatz auf einer Bambusbahre durch den ältesten Sohn und weitere Verwandte inklusive der Frauen
- Kloßgabe: sechs Klöße werden gegeben (in GP und GPS gezählt als die ersten von 16 Klößen im ersten Satz von insgesamt dreimal 16 Klößen)
- Vorbereitung des Verbrennungsplatzes und Scheiterhaufens
- Verehrung des Feuers als Fleischverzehrter (*agnikravyāda*)
- Verbrennung des Leichnams
- Einschlagen des Schädels, wenn der Leichnam zur Hälfte verbrannt ist

Zweiter bis zehnter Tag

- Wasser, Milch und weitere Gaben für den Verstorbenen
- Tägliches Aufstellen einer Lampe (*dīpa*) an der Haustür oder auf einer Kreuzung
- Einsammeln (*asthisamcayana*) und Bestatten der Knochen im Ganges oder einem mit dem Ganges identifizierten Fluss
- Ende der stärksten Unreinheit nach dem 10. Tag
- Weitere Gaben von Klößen (verschiedene Zählungen)

- Erzeugen eines Kloßkörpers (*piṇḍadeha*) für den Verstorbenen als temporärer Ersatz für den verbrannten Körper an zehn Tagen oder kumulativ an drei oder einem Tag (*daśakriyā, navaśrāddha*)

Elfter Tag

- Großes Einzeltotenopfer: Gabe eines Kloßes für den Verstorbenen mit *mantra*-s (vorher ohne), dieser Kloß zählt als der erste der sechzehn monatlichen Klöße
- Gabe von 16 monatlichen Klößen (*māsikapīṇḍa*-s)
- Freilassung des Stieres (*vṛṣotsarga*)
- Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh
- Gabe eines kleinen Bootes

Zwölfter Tag

- Vereinigung des Verstorbenen mit seinen drei Vorvätern mittels der Erzeugung der Kloßgemeinschaft (*sapiṇḍīkarāṇa*)
- Ende der Unreinheitsperiode
- Speisung von Brahmanen
- Gabe eines Bettes an einen Brahmanen (*śayyādāna*)

Dreizehnter Tag

- Acht oder dreizehn Fuß- oder Weggaben: *padadānas*

Bis zum Ende des ersten Jahres

- Tägliche Wasserspende: insgesamt 360 Wassertöpfchen, auch kumulativ vorweg gegeben
- Monatliche Kloßgaben mit einem Wasserkrug (auch wenn sie schon am elften Tag vorweggenommen wurden)
- Nach dem Ende des Jahres (oder nach dem *sapiṇḍīkarāṇa*) darf der Verstorbene nur noch in der Gruppe der drei Vorväter (*pitṛ*-s) verehrt werden
- Nach Ablauf eines Jahres kann ein *śrāddha* in Gayā abgehalten werden
- Nach Ablauf eines Jahres: Jahrestotenopfer

2.3.1 Sterben und Vorbereitung zum Tod

Das GP, der GPS und die PM gehen von dem Fall eines Familienvaters aus, der im Kreis seiner Familie stirbt. Alle anderen Personengruppen wie Frauen, Mädchen, Jungen und kleine Kinder, Asketen oder aber eines besonderen Todes Verstorbene werden immer in Bezug auf diese Bestattungsvorschriften behandelt, indem die Abweichungen und zusätzlichen Ritualhandlungen angeführt, aber nicht noch einmal der gesamte Ablauf dargestellt wird. Deshalb beziehen sich alle Ritualanweisungen auf diesen Prototyp des Haushalters, der von seinen Söhnen umsorgt, sein Leben aufgibt. In den folgenden Betrachtungen sind diese Ausnahmeregeln nur im Hinblick auf den so genannten „Schlimmen Tod“ berücksichtigt. Weitere Sonderregeln wie für die die Bestattung von kleinen Kindern, Asketen und von Frauen, insbesondere die Vorschriften zur Witwenverbrennung (*satī*),²²⁸ sind hier nicht aufgenommen.

Idealerweise soll der älteste Sohn das Totenritual ausführen.²²⁹ Das GP, der GPS und die PM führen in Listen die Berechtigten für die Ausführung der Totenrituale an (*adhikārin*).²³⁰ Diese Angaben sind hierarchisch und nicht alternativ zu verstehen, das heißt, dass dem Erstgenannten vor dem jeweils folgenden der Vorzug zu geben ist. Die Listen von GP, GPS und PM folgen übereinstimmend der agnatischen Verwandtschaftslinie (*gotra*), wobei auch Frauen zur Ausführung als Berechtigte genannt werden. Die *sapiṇḍa*-Verwandtschaft bezeichnet also die Verwandten aus demselben *gotra* bis zur siebten Generation, die das Recht zu einer Kloßspende und zur Wasserspende für die Verstorbenen und Ahnen haben. Die *samānodaka*-Verwandtschaft bezieht sich auf die noch weiter zurückliegende achte bis vierzehnte Generation. Für sie gilt nur noch die Verpflichtung zur Wasserspende und deshalb heißt diese Verwandtschaftsform „dasselbe Wasser (habend)“ (*samānodaka*).²³¹ Der GPS nennt zum Beispiel nach dem Sohn die Ehefrau als die nächste Anwärtlerin, dann erst einen leiblichen Bruder sowie alle Angehörigen der *sapiṇḍa*-Verwandtschaft, wie etwa die Söhne der Brüder oder die eigenen Enkel. Falls auch diese nicht vorhanden sind, kann es ein Freund oder auch eine nichtverwandte Frau für den Verstorbenen ausführen.²³² Dabei gilt das Junioritätsprinzip: Das *śrāddha* darf nur von einem Jüngeren für einen Älteren vollzogen werden.

²²⁸ Vgl. zu *Satī* mit weiteren Literaturangaben Michaels 1992 und Fisch 1998.

²²⁹ In der heutigen Praxis tut er dies zusammen mit einem Priester, da in den meisten Fällen dem Haupttrauernden der genaue Ablauf der Handlungen nicht bekannt ist, und er der Anweisung durch den Priester bedarf. Auf diese Weise verschmelzen beide zu einem Agenten, in anderen Fällen fungiert der Brahmane aber auch als Gegenüber des Haupttrauernden, wenn dieser zum Beispiel Gaben an den Priester spendet oder einen Brahmanen verehren oder speisen soll.

²³⁰ GPS 11.13ff.

²³¹ Siehe Kane 1991/IV: 258, Anm. 588.

²³² GPS 11.13-18.

Ganz ausgeschlossen ist es, dass es ein Vater für seinen Sohn²³³ oder ein älterer Bruder für den jüngeren Bruder ausführt.²³⁴ Das GP und die PM führen zunächst die männlichen Verwandten (Sohn, Enkel, Urenkel, Bruder oder Nachkommen des Bruders), dann die für sieben Generationen geltende *sapiṇḍa*-Verwandtschaft und die für 14 Generationen geltende *samānodaka*-Verwandtschaft an. Die PM nennt dann die Ehefrau und schließlich für den Fall, dass es keine Verwandten gibt, den König als Berechtigten.²³⁵ Gemeint ist damit nicht, dass der König das Ritual selbst ausführt, sondern, dass er einen Vertreter - etwa aus derselben Kaste des Verstorbenen - bestimmt, der das Totenritual ausführt.²³⁶ Das GP schließt ganz ähnlich an die Liste der männlichen Verwandten die Anweisung an, dass es, falls es keine männlichen Verwandten gibt, die Frauen der Familie oder der König das Totenritual ausführen können.²³⁷ Diese Regeln sind nicht nur im Sinne der Verpflichtung gegenüber dem Verstorbenen wichtig, sondern auch für das Weiterleben der Nachkommen, denn auch das Erbrecht richtet sich danach: Wer die Klöße opfert, der ist erbberechtigt.²³⁸ Falls jemand Sorge hat, dass die Ausführung seines Totenrituals in Frage steht, etwa, weil er keine Nachkommen hat, kann er bereits zu Lebzeiten Teile des Totenrituals für sich selbst in Form des „*śrāddha* eines Lebenden“ (*jīvatśrāddha*) vollziehen.²³⁹

Ungeachtet dieser verschiedenen Möglichkeiten des Ersatzes beim Totenritual heben das GP und der GPS immer wieder die Bedeutung eines Sohnes hervor, dem für die Ausführung der Rituale in jedem Fall der Vorzug zu geben ist:

*aputrasya gatir nāsti svargo naiva ca naiva ca,
yena kenāpy upāyena kāryaṃ janma sutasya hi.*

Für den Sohnlosen gibt es keine (gute) Existenz und niemals (erreicht er den) Himmel. Durch welches Mittel auch immer muss er die Geburt eines Sohnes erreichen.

tārayen narakāt putro yadi mokṣo na vidyate,

Der Sohn kann ihn aus der Hölle erretten, (selbst) wenn er keine Erlösung findet.

[GP 2.4-5ab]

Eine in GP und GPS angeführte Etymologie, die schon in der Manusmṛti belegt ist, leitet das Wort Sohn (*putra*) von der Verpflichtung des Sohnes, das Totenritual auszuführen und den Vater so aus der Hölle (*put*) zu retten (Verbwurzel *tī* „durchqueren, retten“), ab:²⁴⁰

²³³ GPS 11.19. Kane 1991/IV: 511.

²³⁴ Dass solche Vorschriften in der heutigen Ritualpraxis nicht immer befolgt werden, zeigt die in Gutschow/Michaels 2005:122-175 dokumentierte Ausführung eines *sapiṇḍīkaraṇa*, das entgegen der genannten Vorschrift von dem Vater für seinen verstorbenen Sohn ausgeführt wurde.

²³⁵ PM fol. 2^f.

²³⁶ Kane 1991/IV: 256f.

²³⁷ GP 8.2-4.

²³⁸ Vgl. dazu Kane 1991/IV: 510 und Kane 1973/III: 734-745.

²³⁹ GP 8.10-33. Kane 1991/IV: 542-545.

²⁴⁰ GP 7.9 und Manusmṛti 9.138. Weitere Belege Abegg 1921: 100, Anm. 2.

*punnāmanarakād yasmāt pītarāṃ trāyate sutaḥ,
tasmāt putra iti prokta iha cāpi paratra ca.*

Weil der Sohn den Vater aus der *put* genannten Hölle rettet, darum wird er hier wie dort „Sohn“ genannt.
[GP 21.32]

Ebenso ist die alte, in vedische Zeit zurückreichende Vorstellung von den drei Verpflichtungen, die ein Mann im Laufe seines Lebens einhalten muss, wichtig. Diese werden als Schulden (*ṛṇa*) gegenüber Göttern, Weisen und Ahnen bezeichnet. Die Schuld gegenüber den Göttern wird durch die Verehrung getilgt, die Schuld gegenüber den Weisen durch das Studium heiliger Texte und die Schuld gegenüber den Ahnen durch das Zeugen eines Sohnes,²⁴¹ der den Ahnen auch für die nächste Generation die Verehrung und Versorgung sichert.

Das rituelle Geleit beginnt nicht erst nach dem Tod, sondern der Sohn des Sterbenden, sollte seinen Vater bereits beim Sterben begleiten. Wenn der Sterbende nicht mehr in der Lage ist, selber Rituale zu vollziehen, so führt der Sohn die Rituale an seiner statt aus. Die rituellen Handlungen vor dem Tod unterteilen sich in Sühne- und Reinigungshandlungen des Sterbenden oder für den Sterbenden, Opfergaben und Verehrung der Götter, besonders Viṣṇu. Jeglicher Verstoß gegen das Ritual kann dazu führen, dass der Verstorbene nach dem Tod seinen Weg nicht findet und in einer leidvollen Existenz als spukender Geist auf der Erde herumirren muss.

Zunächst muss die Umgebung des Toten gereinigt werden: Der Fußboden wird daher mit Kuhdung purifiziert, darauf ein *maṇḍala* gezeichnet und dieses mit *kuśa*-Gras und schwarzem Sesamsamen bestreut.²⁴² In der Nähe soll sich eine *tulasī*-Pflanze (Basilikum) befinden, und zusätzlich wird ein schwarzer Ammonit (*śālagrāma*) aufgestellt.²⁴³ Diese Pflanzen und Dinge stehen in besonderer Verbindung zu Viṣṇu und gelten als sündentilgend und reinigend: Der schwarze Sesamsamen gilt als Schweiß Viṣṇus, das *kuśa*- oder *darbha*-Gras sollen aus dem Haar Viṣṇus entstanden sein, und *tulasī* sowie der Ammonit sind ebenfalls wichtige und auch in anderen Ritualen häufig verwendete Repräsentationen Viṣṇus. Der GPS erwähnt neben schwarzen auch weiße und braune Sesamkörner. Diese drei Sesamarten reinigen von den Übeltaten, die in Wort, Gedanke oder Tat begangen werden.²⁴⁴ Es stehen hier also drei Sesamarten den drei Möglichkeiten, Böses zu tun, als rituelle Reinigungsmittel gegenüber. Weitere reinigende Maßnahmen sind das Trinken von Viṣṇus Fußwasser oder von Gangeswasser.

Der Sterbende darf nicht auf einem Bett liegend sterben, da im Luftraum Dämonen

²⁴¹ GPS 7,12 und GP 25.33. Die dreifache Schuld wird bereits in der Taittirīyasamhitā 6.3.10.5 und Manusmṛti 4.257 erwähnt.

²⁴² GP 2.10-12, GPS 9.1-20,15.7, 29.5-7. Die PM fol. 3^f schreibt das Bestreichen mit Kuhdung und Bestreuen mit *kuśa*-Gras vor.

²⁴³ GP 2.7-13.

²⁴⁴ GPS 8.36.

und Geister wohnen, die sich des Verstorbenen bemächtigen könnten, und bereits der Kontakt mit Luft oder Wind gefährdet ihn.²⁴⁵ Von den Dämonen wird befürchtet, dass sie entweder bereits den Sterbenden besetzen²⁴⁶ oder sich nach seinem Tod in der Luft auf ihn stürzen.²⁴⁷ Ihm droht dann ein Verbleiben in diesem Zustand, er wird oder bleibt windartig und wird nicht mehr wiedergeboren.²⁴⁸

Der Sterbende soll außerdem *mantra*-s und Gottesnamen rezitieren oder zumindest einer Rezitation zuhören. Neben der reinigenden und sündentilgenden Kraft der *mantra*-s, die den Sterbenden in letzter Minute noch von seinen Übeltaten befreien kann, spielt dabei auch die weit verbreitete Vorstellung eine Rolle, dass der letzte Gedanke im Todesmoment wesentlich das nachtodliche Geschehen beeinflusst.²⁴⁹ So kann der Sterbende noch im letzten Moment im Gedenken an Viṣṇu oder Śiva sein ganzes Schicksal ändern:

saṃsmarec chṛṇuyāc caiva viṣṇor nāma śivasya ca, harer nāma haret pāpaṃ nṛnāṃ śravaṇagocaram. Er erinnere sich an und höre die Namen Viṣṇus und Śivas. Der Name Haris vernichtet die Übeltat der Menschen, sobald er in Hörweite ist.²⁵⁰

[GPS 8.8]

Der Name Viṣṇus ist so heilsbringend, dass er sogar von einem Sterbenden versehentlich ausgesprochen, zum Himmel verhelfen kann, selbst von den größten Übeltätern. Der GPS erwähnt einen Menschen namens Ajamila, der im Sterbemoment nach seinem Sohn Hari rief und so in Viṣṇus Himmel gelangte.²⁵¹ Gegenüber dieser Auffassung der Wirkmächtigkeit des Rituals nur durch die bloße Ausführung steht die Ansicht, dass es dafür auch der entsprechenden Gesinnung oder des rechten Lebenswandels bedarf, sonst bleibt der Nutzen des Rituals

²⁴⁵ GP 2.11, GPS 9.19, 29.10.

²⁴⁶ GP 2.11.

²⁴⁷ GPS 9.19.

²⁴⁸ GP 29.13.

²⁴⁹ Edgerton 1926 untersucht und vergleicht die Bedeutung der Todesstunde für das nachtodliche Schicksal in Hinduismus, Christentum, Judentum und in Ansätzen für den Zoroastrismus und Islam. Für den Hinduismus erwähnt er einige frühe Textstellen für diese Vorstellung. Er hält diese Idee, dass das nachtodliche Schicksal von dem Geisteszustand des Sterbenden beziehungsweise Ort und Zeitpunkt des Sterbens unabhängig von der vorherigen Lebensführung eines Menschen abhängt, für eine weit verbreitete und populäre Idee, die in manchen Religionen teils neben den offiziellen Doktrinen steht, teils aber auch in Einklang damit ist. Für den Hinduismus stellt er fest, dass der Versuch die *karman*-Lehre mit dieser Vorstellung zu vereinbaren (*karman* legt Todesort, Umstände und Zeitpunkt fest), ein sekundärer Versuch ist, die beiden Vorstellungen miteinander in Einklang zu bringen. Wichtig sind auch Edgertons Belege zum religiösen Selbstmord und die Anmerkungen zu „kontraproduktiven“ Wünschen im Todesmoment, wenn sich ein Asket etwa Sinneslust wünscht. Diese Auffassung ist besonders im Jainismus ausgearbeitet worden (*nidāna*). Eine besondere Funktion hat das Richten der letzten Gedanken im tibetischen Buddhismus. Indem der Sterbende und später Verstorbene während seiner Zeit in dem Zwischenzustand (tibetisch *bar do*) den Rezitationen des Totenbuchs lauscht, kann er seine Wiedergeburt beeinflussen oder günstigstenfalls die Wirksamkeit des *karman* durchbrechen und eine Wiedergeburt verhindern. Vgl. zu den tibetischen Totenbüchern Back 1979.

²⁵⁰ Das Hören des Namens allein reicht aus zum Tilgen der Sünden. Dies wird auch in der Geistergeschichte des PMM thematisiert, in der der Quälgeist ohne eigenes Zutun von seinen Sünden gereinigt wird, als er einen rezitierenden Brahmanen verfolgt.

²⁵¹ GPS 8.13.

aus.²⁵²

Eine weitere Form der Beeinflussung des nachtodlichen Schicksals liegt vor, wenn der Sterbende im letzten Moment noch entsagt und damit in den Stand eines Asketen eintritt. Diese besondere Form der Entsagung heißt „Krankenentsagung“ (*āturasamnyāsa*).²⁵³

Einige Gaben können bereits von dem Sterbenden an Brahmanen gespendet werden, wie zum Beispiel die acht Gaben (*aṣṭadāna*) Sesam, Eisen, Gold, Baumwollstoff, Salz, sieben Arten von Getreide, Land, Kühe. Sie gelten ebenfalls als sündentilgend.²⁵⁴ Dazu gehört auch die *vaitaraṇī*-Kuhspende, die ein Weiser am besten schon zu Lebzeiten spenden soll.²⁵⁵ Die PM schreibt neben anderen Spenden die Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh für den Sterbenden vor.²⁵⁶

Sobald der Tod eingetreten ist, gilt der Verstorbene als unberührbar (*aspr̥śya*) und abscheuerregend (*kutsanīya*).²⁵⁷ Der Körper wird nun rasiert, gewaschen und mit einem Kranz geschmückt. Die PM und das GP schreiben darüber hinaus das Bestreichen des Leichnams mit Lehm²⁵⁸ oder Gangesschlamm²⁵⁹ vor. Dann erhält der Tote ein neues Kleidungsstück. Dem Toten sollen Goldstücke in die Körperöffnungen gelegt werden,²⁶⁰ wenn dies nicht möglich ist, kann auch nur ein Goldstück oder Edelstein auf den Mund gelegt werden.²⁶¹

In GP und GPS wird der auf dem Boden liegende und Edelsteine oder Gold in den Körperöffnungen tragende Leichnam mit einer schwangeren Frau verglichen, die ebenfalls auf der Erde liegt.²⁶² Dieser Vergleich deutet darauf hin, dass der Tod nicht als das Ende des Lebens verstanden wird, sondern als Übergang zu einer neuen Lebensform. Wie Davis ausführlich, wird der Übergang von Leben zu Tod bereits im Śatapathabrāhmaṇa 11.2.1.1 als dritte Geburt bezeichnet: die Geburt in das Reich der Ahnen.²⁶³

2.3.2 Verbrennung und Bestattung

Nach Angaben des GPS soll der Todesort mit Kuhdung bestrichen werden und dort bis zum zwölften Tag eine Lampe nach Süden gewendet brennen. Das GP schreibt eine brennende Lampe vor, die ein Jahr lang an der Haustür brennen soll. Diese Anweisung schließt im GP an

²⁵² GPS 8.22.

²⁵³ GPS 9.34-35.

²⁵⁴ GPS 8.35-62.

²⁵⁵ Zu den Gaben vergleiche den Abschnitt zu den Spenden am dreizehnten Tag weiter unten.

²⁵⁶ PM fol. 3^r.

²⁵⁷ GP 2.55.

²⁵⁸ PM 4^r.

²⁵⁹ GPS 10.7.

²⁶⁰ PM 4^r.

²⁶¹ GPS 9.21.

²⁶² GP 2.6-8.

²⁶³ Davis 1988: 41.

die Vorschriften für das am zwölften Tag vollzogenen *sapiṇḍīkaraṇa* an.²⁶⁴ Nach GP und GPS erhält der Tote außerdem drei Tage lang eine Spende von Milch und Wasser an einer Kreuzung oder dem Verbrennungsplatz mit der Aufforderung an den Toten: „Bade hier! Trinke dies!“²⁶⁵ Der Tote kommt an diese Orte, um zu trinken:

*prathame 'hni dvitīye ca tṛtīye ca tathā khaga,
ākāśastham pibed dugdham preto vāyuvapurdharah.*

Am ersten, zweiten und dritten Tag, oh Luftgeher, kommt der sich im Zwischenraum befindliche²⁶⁶ luftförmige *preta* und trinkt die Milch.

[GP 34.13]

Nach dem Tod wird der Leichnam vom ältesten Sohn und weiteren Verwandten zum Verbrennungsplatz gebracht. Das GP und der GPS erwähnen beide, dass Frauen zum Verbrennungsplatz mitgehen. Dort wird zunächst der Boden rituell gereinigt und ein Holzstoß aufgeschichtet, auf den der Leichnam gelegt wird. Das Feuer wird vom ältesten Sohn entzündet, und nach der Hälfte der Verbrennungszeit oder gegen Ende muss der Sohn den Schädel der brennenden Leiche einschlagen, wie der GPS vorschreibt.²⁶⁷ Die Begründung dafür ist:

*prāptaye piṛlokānām bhūtvā tadbrahmarandhrakam,
ājyāhutiṃ tato dadyān mantreṇānena tatsutaḥ.*

Wenn sein Sohn das *brahmarandhra*²⁶⁸ des Verstorbenen geöffnet hat, damit (dieser) die Väterwelten erreicht, soll er ein Feueropfer mit Butterfett und diesem *mantra* geben.

[GPS 10.57]

Das GP und die PM erwähnen diesen Vorgang nicht. Allerdings schreibt das GP ebenso wie der GPS ein Opfer von Butterfett in das Verbrennungsfeuer vor, nachdem der Leichnam halb verbrannt ist.²⁶⁹ An diese Opferung schließen GP und GPS mit demselben Vers an, der vorschreibt, dass nun laut getrauert werden soll:

*evam ājyāhutiṃ dattvā tilamiśrām samantrakām,
roditavyaṃ tato gādham tena tasya sukhaṃ bhavet.*

Nachdem er auf diese Weise das Feueropfer mit Butterfett zusammen mit schwarzem Sesamsamen und mit (der Rezitation von) *mantra*-s gegeben hat, dann soll er heftig klagen; dadurch wird der (Verstorbene) glücklich.

[GP 4.67cd-68ab,²⁷⁰ GPS 10.59]

Später wird das Weinen allerdings ausdrücklich untersagt. Der GPS bemerkt zu Beginn der Vorschriften für die Erzeugung des Kloßkörpers, dass der Tote sonst den Schleim und die Tränen der weinenden Verwandten essen müsse.²⁷¹ Ebenso verbietet das GP das Weinen für

²⁶⁴ GP 5.79.

²⁶⁵ GPS 10.63f. GP 34.12. Vgl. dazu auch die Lichtgabe in der PM fol. 9^v während der Gaben der *pūrakapiṇḍa*-s.

²⁶⁶ Die Angabe *ākāśastham* ist hier nicht als Adjektiv, sondern als adverbiale Ergänzung aufzufassen, da sich die Milch ja nicht im Zwischenraum befindet.

²⁶⁷ GPS 10.56.

²⁶⁸ Die sogenannte Brahmaöffnung am Hinterkopf, vergleiche unten S. 108.

²⁶⁹ GP 4.66.

²⁷⁰ GP 4.68cd liest: *roditavyaṃ tato gādham evaṃ tasya sukhaṃ bhavet*. GP 15.51ab entspricht GP 4.68cd.

²⁷¹ GP 11.4.

die Zeit nach der Verbrennung ab der Gabe der Wasserspenden.²⁷²

Das eigentliche Totenritual wird in den drei Texten mit unterschiedlichen Begriffen bezeichnet, die auf zwei wichtige Konzeptionen verweisen, nämlich *aurdhvadehika*, *antyeṣṭi* und *pretamedha*. *Aurdhvadehika* (auch *ūrdhvadehakriyā* oder *aurdhvadehikakriyā*) kann entweder als Ausdruck für die Handlungen, die sich „(auf den) Körper des hinauf (oder ins Jenseits Gegangenen)“ beziehen, verstanden werden oder aber in einem engeren Sinne auf die Erzeugung eines „jenseitigen (oder höheren) Körpers“. Im ersten Fall würde es die Rituale bezeichnen, die sich auf die sterblichen Überreste eines Menschen beziehen, im zweiten Fall auf die Rituale, die die Erzeugung eines neuen Körper erzeugen. Abegg beschränkt *aurdhvadehika* in diesem letzten Sinn auf das noch zu besprechende Ritual der Erzeugung des Kloßkörpers und die Gabe von Klößen.²⁷³ Neben Textstellen, die den Begriff in diesem Sinne benutzen,²⁷⁴ verwendet ihn der GPS auch allgemein für das gesamte Totenritual, wie etwa in den die Totenrituale abschließenden Bemerkungen Viṣṇus im dreizehnten Kapitel. Viṣṇu teilt dort Garuḍa mit, dass er ihm das ganze Totenritual verkündet habe.²⁷⁵ Das GP bezieht den Ausdruck sowohl auf die Kloßgaben als auch auf das gesamte Totenritual. Darüber hinaus wird er auch für die Rituale für den Sterbenden und gerade Verstorbenen bezogen.²⁷⁶ Daraus lässt sich schließen, dass der Begriff nicht nur im Sinne Abeggs für die den jenseitigen Körper betreffenden Rituale gilt, sondern auch Anwendung für das gesamte Totenritual in erweitertem Sinn gefunden hat.

Eindeutiger verhält es sich mit dem zweiten Ausdruck *antyeṣṭi*, „das letzte Opfer“, oder auch *pretamedha* das „Opfer des Verstorbenen“. Dahinter verbirgt sich die Auffassung, dass der Körper des Verstorbenen eine Opfergabe ist: Wie eine Gabe im Feueropfer (*homa*), so bringt der Sohn den Vater nun selbst als Opfer dar.²⁷⁷ Dabei ist wieder mit der Personalunion von Sohn und Vater zu rechnen, der Sohn führt an Stelle des Verstorbenen das Ritual durch. Schon im vedischen Bestattungsritual wird der Verstorbene selbst als Opferherr angesehen, der sich selbst opfert.²⁷⁸

Das Feuer, Agni, als Mittler zwischen Gott und Menschen und Überbringer der Opfergaben hat in dieser Funktion einen speziellen Namen: Es wird zu Agni, dem Fleischverzeh-

²⁷² GP 4.80-81, 15.57-58. Zum rituellen Klagen in Nepal vergleiche die Fallbeispiele aus Bhaktapur von Gutsho 2005 und aus Lalitpur von Emmrich 2005.

²⁷³ Abegg 1921: 42, Anm. 1.

²⁷⁴ Zum Beispiel GPS 12.2. Im zwölften Kapitel werden die Rituale des elften Tages behandelt und angegeben, dass der Haupttrauernde am elften Tag das komplette *aurdhvadehika* ausführen soll. Dies ergibt nur Sinn, wenn man es auf ein einzelnes *śrāddha* bezieht.

²⁷⁵ GPS 13.121 und 13.127.

²⁷⁶ Kolophon der Kapitel GP 2, 28 und 29.

²⁷⁷ GPS 10.24.

²⁷⁸ Davis 1988: 45.

rer (*kravyāda*):

*puṣpākṣataiś ca sampūjya devaṃ kravyādasamjñā-
kam,
tvam bhūtakṛj jagadyone tvam lokapariṣālakah.*

Mit Blumen und ungebrochenem Reis verehere er den „Fleischverzehrter“ genannten Gott. „Du, oh Erschaffer der Wesen, Du, oh Weltenschoß, Du bist der Weltenhüter.

*upasamhāraḥ tasmād enaṃ svargaṃ mṛtaṃ naya,
iti kravyādāṃ abhyarcya śarīrahutim ācāret.*

Du bist das Ende (der Menschen). Deshalb führe diesen Toten in den Himmel!“ Damit preise er den Fleischverzehrter und führe das Opfer des Körpers aus.

[GP 15.44-45]

Die erwähnte Unreinheit des Körpers und die notwendige Reinheit, die ein Opfer haben muss, um als Gabe der Götter würdig zu sein, stehen in einem starken Kontrast. Aufgrund seiner Unreinheit muss der Tote nach den Angaben von dem GPS und dem GP durch die Gabe von fünf Klößen opferwürdig gemacht werden.²⁷⁹ Hier vollzieht sich die erste Transformation des Toten vom unreinen Leichnam zur reinen Opfergabe; der Tote wird selbst an jeder der fünf Stationen mit einem anderen Namen angesprochen. Dabei wird er bei der Gabe des Kloßes angesprochen, die Gabe selbst aber kommt anderen Wesen und Gottheiten zugute. Ein sechster Kloß wird dann nach der Verbrennung bei der Sammlung der Knochen gegeben. So erhält er am Todesort einen Kloß unter dem Namen „Leichnam“ (*śava*), der die Haus- und Hilfgottheiten (*adhidevatā*) zufrieden stellen soll. An der Haustür erhält er einen Kloß unter dem Namen „Wanderer“ (*pāntha*), der die Erde und Hilfgottheiten (*adhiṣṭhātrdevatā*) zufrieden stellt, sowie die in der Tür befindlichen Hausgottheiten (*dvārasthā gṛhadevatā*). Auf der Kreuzung erhält er einen Kloß unter dem Namen „Luftgeher“ (*khecara*). Auf einem Ruheplatz (*viśrāma*) auf dem Weg zur Verbrennungsstätte wird ihm ein Kloß unter dem Namen „(Geist-)Wesen“ (*bhūta*) gegeben, damit die Dämonen keine Störung verursachen, indem sie die Opferfähigkeit des Leichnams zerstören. Die im nächsten Vers genauer spezifizierten Geister, nämlich *piśāca*-s, *rākṣasa*-s und *yakṣa*-s werden hier unter dem Sammelbegriff *bhūta* als in der Luft wohnende Gottheiten (!) benannt und mit dem Kloß dem Verstorbenen geneigt gemacht. Der fünfte Kloß wird ihm entweder unter dem Namen „Vollender“ (*sādhaka*) gegeben²⁸⁰ oder unter dem Namen „*preta*“. Der Halbvers GP 15.37ab benennt den nächsten Übergang des Toten, dessen *preta*-Zustand mit der Gabe dieses fünften Kloßes beginnt:

citāpiṇḍaprabhṛtitaḥ pretatvam upajāyate

„Der *preta*-Zustand entsteht mit dem (am) Scheiterhaufen (gegebenen) Kloß.“

[GP 15.37ab]

²⁷⁹ Vgl. GPS 10.9-24. Dort werden dem Toten auf dem Scheiterhaufen zwei Klöße in die Hand gegeben.

²⁸⁰ Abegg 1921: 137, Anm. 9 übersetzt *sādhaka* in der entsprechenden Textpassage des GPS mit „Der ans Ziel gelangt“ und erläutert, dass so auch ein Yoga-Adept oder Zauberer heißt. Für die oben besprochene Textstelle kann man aber auch annehmen, dass der Tote hier die Fähigkeit zur Opferung erlangt hat, und deswegen mit dem Kloß dieses Ziel erreicht ist.

Mit dem fünften *piṇḍa* erreicht er die Tauglichkeit oder Qualifikation für das Feueropfer.²⁸¹ GP 15.42 hebt von den fünf *piṇḍa*-s drei als wichtig hervor, nämlich den am Todesort, den auf halbem Weg zum Verbrennungsplatz und den dritten am Verbrennungsfeuer zu gebenden Kloß. Mit dem dritten Kloß wird die Unreinheit der Leiche beseitigt:

datte tṛtīye piṇḍe 'smin dehadoṣaiḥ pramucyate

Wenn dieser dritte Kloß gegeben ist, dann wird er frei von der körperlichen (Schuld- und) Unreinheit.

[GP 15.42ab]

Der Tote, der ohne die fünf Klöße bleibt, droht zum *rākṣasa* zu werden:

pūrvoktaiḥ pañcabhiḥ piṇḍaiḥ śavasyāhutiḥyogyatā, anyathā copaghātāc ca rākṣasādyā bhavanti hi.

Durch die fünf vorher genannten Klöße (erlangt) der Leichnam die Fähigkeit zum Feueropfer. Andernfalls und im Fall einer Abweichung werden sie zu *rākṣasa*-s usw.

[GP 4.61]

Ein sechster Kloß wird dann im Zusammenhang mit der Sammlung der Knochen gegeben. Obwohl der Verstorbene durch die Kloßgaben nun als opferfähig gilt, wird Agni auch als Reiniger aufgefasst, der mit dem Menschen auch dessen Unreinheit verbrennt.

prāyāścittaṃ viśuddhāgnau saṃsāre 'sārasāgare,

In diesem wertlosen Ozean des Weltenkreislaufs geschieht die Entsühnung in dem reinen (reinigenden) Feuer.

[GP 2.29ab]

Nach der Verbrennung unterziehen sich die Verwandten rituellen Reinigungen und kehren nach Hause zurück.

Nach einigen Tagen kehrt der Haupttrauernde zum Ort der Verbrennung zurück, um die Knochen und die Asche des Verstorbenen einzusammeln und im Ganges oder einem Fluss zu bestatten. Das GP und der GPS geben verschiedene Zeitpunkte an, wann die Knochen gesammelt und bestattet werden sollen. Der GPS schreibt den vierten Tag vor,²⁸² wohingegen das GP den ersten, dritten, siebten oder neunten Tag²⁸³ an anderer Stelle aber auch den vierten Tag²⁸⁴ als mögliche Termine nennt. Die PM geht von einem späteren Zeitpunkt aus, da sie vor dem *asthisamcayana* bereits die Gabe der zehn *pūrakapiṇḍa*-s erwähnt, mit denen dem Toten der Kloßkörper geschaffen wird, die erst am zehnten Tag beendet ist.²⁸⁵ Der GPS schreibt vor,²⁸⁶ dass die Verbrennungsstätte zur Kühlung des Verstorbenen mit Milch zu besprengen und später mit Wasser zu begießen ist. Der Haupttrauernde sammelt die Knochen

²⁸¹ GP 15.39.

²⁸² Abegg 1921: 145, Anm. 3 nennt weitere Quellen zu den verschiedenen Zeitpunkten.

²⁸³ GP 5.15.

²⁸⁴ GPS 34.14.

²⁸⁵ Heutzutage wird kaum solange gewartet. An den umtriebigen Verbrennungsplätzen in Benares wird meist nicht einmal gewartet, bis ein Feuer ganz herunter gebrannt ist, bevor auf den noch schwelenden Resten ein neuer Scheiterhaufen für den nächsten der oft schon „anstehenden“ Leichname vorbereitet wird. Auch am Paśu-pathināth-Tempel in Katmandhu wird die Asche sofort nach der Verbrennung in den Fluss gestreut.

²⁸⁶ GPS 70-78.

auf *palāśa*-Blättern und wäscht sie mit Milch und Wasser, legt sie dann in ein Tongefäß und darin in ein neu gegrabenes Loch, worauf eine Kloßgabe zur Vertreibung der Verbrennungsschmerzen erfolgt. Dieser wird als der sechste Kloß zu den fünf vorherigen hinzugezählt und nach GP und GPS gelten diese mit den bis zum zehnten Tag gegebenen Klößen, die einen neuen Körper bilden, als eine Einheit von sechzehn Klößen, den ersten sechzehn *śrāddha*-s.

Anschließend nimmt er das Gefäß wieder aus der Grube heraus und besprengt die Knochen mit Milch, Wasser, Sandel und Safran. Dann werden sie in Blätter eingehüllt und schließlich in den Ganges geworfen. Es schließt sich ein Lob des Ganges an, denn derjenige, dessen Gebeine im Ganges versinken, kehrt nicht mehr aus der Brahmawelt zurück.²⁸⁷ Die PM schreibt das Ritual in ähnlicher Weise vor. Danach werden die Knochen schließlich in den Hohlraum eines Tonklumpens gegeben und dann in die Ganges geworfen. Die zwischenzeitliche, symbolisch angedeutete Beerdigung der Knochen geht vermutlich auf die nach den frühen Sūtras vorgeschriebene Beerdigung der verbrannten Überreste zurück. Nach Oldenberg schloss sich an das Sammeln der Knochen eine Erdbestattung an. Die Knochen blieben dann für einige Jahre in diesem temporären Grab und wurden schließlich wieder ausgegraben und an anderer Stelle neu bestattet und mit einem Grabmal versehen.²⁸⁸

Die für die Toten- und Ahnenrituale so wichtigen Gaben der Klöße erschließen sich einer genaueren Systematik nur schwer, da die im GP, GPS und der PM erwähnten Kloßgaben nicht immer erkennbar einer der Kloßkategorien zugeordnet werden. Hinzu kommt, dass auch in der Ritualliteratur nicht unbedingt Einigkeit über die verschiedenen Klassifikationen herrscht, wie Kane ausführt.²⁸⁹ Darüber hinaus gibt es meistens verschiedene Termine für die Gaben der Klöße, die auch in einem Ritualtext alternativ angeboten werden. Da es mir hier auf die wichtigsten, den *preta* transformierenden Rituale ankommt, sollen daher die verschiedenen einzelnen Kloßgaben, die außerhalb dieser Rituale erfolgen, nicht näher erörtert werden.²⁹⁰ Die für die Abgrenzung von Toten- und Ahnenritual nötigen Klassifikationen des *śrāddha* habe ich in dem 3. Kapitel der vorliegenden Arbeit näher ausgeführt.

2.3.3 Der Kloßkörper (piṇḍadeha)

Dem Toten wird innerhalb von zehn Tagen ein neuer ritueller Körper geschaffen, der durch die Gabe von zehn Klößen erzeugt wird. Das entsprechende Ritual heißt das „Zehn-Ritual“

²⁸⁷ GPS 10.79.

²⁸⁸ Oldenberg ²1917: 579-583. Caland 11896: 129-162. Für eine Analyse der vedischen Bestattungsform vor dem Hintergrund archäologischer Befunde in Indien vergleiche Falk 2000.

²⁸⁹ Kane 1991/IV: 517.

²⁹⁰ Kane 1991/IV: 261-262 und Müller 1992 .

(*daśakriyā*) oder das „Zehn-Glieder(-Ritual)“ (*daśagātra*)²⁹¹, und die dafür gegebenen Klöße werden als „Füllklöße“ (*pūrakapiṇḍa*) bezeichnet. Der so erzeugte Leib ist der „Kloßkörper“ (*piṇḍadeha*). Diese zehn Kloßgaben werden in der Dharmaliteratur gelegentlich auch als *navaśrāddha*-s bezeichnet. Dieser Begriff geht auf die Klassifikation der *śrāddha*-s in *navaśrāddha*, *navamiśraśrāddha* und *purāṇaśrāddha* zurück. Die *navaśrāddha*-s werden in den ersten zehn oder elf Tagen ausgeführt, die vom elften bis zum Ablauf eines Jahres zu vollziehenden *śrāddha*-s heißen *navamiśraśrāddha*-s und die nach Ablauf eines Jahres stattfindenden *śrāddha*-s werden als *purāṇaśrāddha*-s bezeichnet.²⁹² Über die genaue Einteilung der *navaśrāddha*-s herrscht in der Dharmaliteratur allerdings keine Einigkeit und es werden verschiedene der in den ersten zehn oder elf Tagen vollzogenen *śrāddha*-s als *navaśrāddha* bezeichnet.²⁹³ Das GP bezeichnet die drei Klöße, die am Todesort, auf dem Weg zur Verbrennung und beim Sammeln der Knochen gegeben werden und sechs weitere am fünften, siebten, achten, neunten, zehnten und elften Tag zu gebende Klöße als die neun *navaśrāddha*-s,²⁹⁴ an anderer Stelle nennt es die ersten sechzehn *śrāddha*-s die neuen sechzehn *śrāddha*-s (*navakaṣaśrāddha*).²⁹⁵

Das GP, der GPS und die PM geben an, dass der aus Klößen gebildete Körper an zehn Tagen erschaffen werden soll, wobei jeweils ein Kloß für einen Tag und eins oder mehrere Körperteile steht.²⁹⁶ Die Gabe der Klöße sollte bis zum zehnten Tag abgeschlossen sein, wobei verschiedene Zeitpunkte erwähnt werden, wann diese zehn Klöße zu geben sind.²⁹⁷ Da mit der Gabe des zehnten Kloßes die Periode der stärksten Unreinheit endet, diese aber für die Kasten unterschiedlich bestimmt ist, weichen auch die Angaben ab, wann welche Kaste diese Klöße zu geben hat. Das GP und der GPS schreiben allerdings vor, dass die Klöße für alle Kastengruppen gleich gegeben werden sollen. Shastri gibt hingegen an, dass untere Kasten an den ersten neun Tagen neun Klöße opfern sollen und den zehnten zum jeweiligen Ende der Unreinheitsperiode.²⁹⁸

Der an jedem Tag gegebene Kloß wird nicht nur im Ritual verehrt, sondern erfüllt nach den Angaben von dem GP und dem GPS drei verschiedene Funktionen. Der Kloß kommt nämlich viergeteilt mit zwei Teilen der Bildung des Körpers zugute, der aus den fünf

²⁹¹ GPS 10.87.

²⁹² Kane 1991/IV: 262 und 517f.

²⁹³ Kane 1991/IV:517, Shastri 1963: 64, GP 5.67-59.

²⁹⁴ GP 5.67-69.

²⁹⁵ GP 34.28.

²⁹⁶ GPS 1. 49-54, 11.33 und GP 34.42-51.

²⁹⁷ PM fol. 7^v und fol. 8^v. Diese verschiedenen Angaben gehen möglicherweise auf die Verquickung der im *dīnavidhi* und im *navaśrāddha* gegebenen Klöße zurück, die Müller 1992: 30f. beschreibt.

²⁹⁸ Shastri 1963: 60.

Elementen besteht (*bhūtapāñcaka*), mit einem Teil den Boten Yamas und mit einem Teil der Ernährung des Verstorbenen.²⁹⁹ In dieser Vierteilung wird die Multifunktionalität des *piṇḍa*-s wohl am deutlichsten, der Nahrung für den Toten, für die Boten Yamas, Repräsentation des Toten und Körperteil für den Toten gleichzeitig ist.

Die Angabe von zehn Tagen für die Bildung des Kloßkörpers wurde in der Sekundärliteratur bereits mehrfach mit den zehn Mondmonaten, innerhalb derer nach ayurvedischen Lehren ein Embryo entsteht, verglichen³⁰⁰; das GP stellt diesen Vergleich auch explizit an:

| | |
|---|---|
| <i>jīvasya daśabhiḥ piṇḍair deho niṣpādyate dhruvam, vṛddhiś ca daśabhir māsair garbhasthasya yathā bhavet.</i> | An zehn Tagen entsteht gewiss ein Körper für die Seele, so wie der im Mutterleib befindliche (Embryo) in zehn Monaten wächst. |
|---|---|

[GP 34.44]

Es gibt nun eine Reihe verschiedener Listen, die die Bildung des Körpers an zehn Tagen auflisten, die aber nur in Teilen übereinstimmen. In der folgenden Tabelle sind die Angaben der verschiedenen Listen zusammengestellt und um die Angaben der Antyeṣṭipaddhati des Nārāyaṇabhaṭṭa und der Piṇḍopaniṣad ergänzt. Im GPS und im GP werden diese zehn Klöße mit den ersten sechs Klößen, die bis zur Sammlung der Knochen gegeben werden in einer Einheit von sechzehn Klößen gezählt, den so genannten ersten oder unreinen sechzehn.³⁰¹

²⁹⁹ GP 15.65-66 und GPS 1.47-48.

³⁰⁰ So Abegg 1921: 42, Anm. 3, Michaels 1998: 158 und Knipe 2005: 72.

³⁰¹ GPS 12.57-70, GP 5.30-50. Vgl. dazu oben S. 75 und den Exkurs zu der Zahl Sechzehn unten.

Tabelle 1 Entstehung des Kloßkörpers

| Kloß | GP 5.33-37ab | GP 34.48-51 | GPS 1.51-54 ³⁰² | Antyeṣṭi-paddhati ³⁰³ | Pretamañ-jarī fol.7 ^v ff. | Piṇḍopani-ṣad ³⁰⁴ |
|---------|---|--|---|---|---|--|
| 1. Tag | Kopf (<i>śiras</i>) | Kopf (<i>mūrdhan</i>) | Kopf (<i>mūrdhan</i>) | Kopf | 1. Kopf (<i>śiras</i>) | 1. Atome (<i>kalā</i>) |
| 2. Tag | Ohren, Augen, Nase (<i>karṇa, akṣi, nāsika</i>) | Augen, Ohren, Nase (<i>caṅsu, śrotra, nāsā</i>) | Nacken und Schultern (<i>grīva, skandha</i>) | Augen, Ohren, Nase | 2. Ohren, Augen, Nase (<i>karṇa, akṣi, nāsika</i>) | 2. Fleisch, Haut, Blut (<i>māṃsa, tvāc, śonita</i>) |
| 3. Tag | Hals, Schultern, Arme (<i>gala, aṃsa, bhujā</i>) | Wangen, Mund, Nacken (<i>gaṇḍa, vaktra, grīva</i>) | Herz (<i>hṛdaya</i>) | Arme, Brust, Hals, Mund | 3. Nacken, Schulter, Arme, Brust (<i>gala, aṃsa, bhujā, vaksas</i>) | 3. Bewußtsein (<i>matī</i>) |
| 4. Tag | Nabel, Penis, Anus (<i>nabhi, liṅga, guda</i>) | Herz, Bauch und Unterleib (<i>hṛdaya, kuṅṣi, udara</i>) | Rücken (<i>prṣṭha</i>) | Fersen, Bauch, Hüfte, Nabel, Darm, Penis | 4. Nabel, Penis, Anus (<i>nābhi, liṅga, guda</i>) | 4. Knochen, Mark (<i>asthi, majjā</i>) |
| 5. Tag | Knie, Unterschenkel, Füße (<i>jānu, jaṅgha, pada</i>) | Hüften, Rücken, Anus (<i>kaṭi, prṣṭha, guda</i>) | Nabel (<i>nābhi</i>) | Schenkel, Knie, Unterschenkel | 5. Beine, Waden, Füße (<i>jānu, jaṅgha, pada</i>) | 5. Hände, Finger, Kopf, Mund (<i>hasta, aṅgulī, śiras, mukha</i>), |
| 6. Tag | alle Organe (<i>marman</i>) | Oberschenkel (<i>ūru</i>) | Hüften, Geschlechtsteile (<i>kaṭī, guhya</i>) | Fußknöchel, Füße, Finger, Gelenke usw. | 6. alle Organe (<i>marman</i>) | 6. Herz, Hals, Gaumen (<i>hṛd, kaṅṭha, tālu</i>) |
| 7. Tag | Gefäße (<i>nāḍī</i>) | Knöchel (<i>gupha</i>) | Oberschenkel (<i>sakthi</i>) | Knochen, Mark, Kopf | 7. Gefäße (<i>nāḍī</i>) | 7. Lebenskraft für ein langes Leben (<i>dīrgham āyus</i>) |
| 8. Tag | Zähne und Haare (<i>danta, loma</i>) | Unterschenkel (<i>jaṅgha</i>) | Knie (<i>jānu</i>) | Nägel, Haare | 8. Nägel, Haare, Zähne (<i>nakha, loma, danta</i>) | 8. Macht der Rede (<i>vācām vīryavat</i>) |
| 9.Tag | Samen (<i>vīrya</i>) | Füße (<i>pāda</i>) | Füße (<i>pāda</i>) | Gelenke, Männlichkeit usw. | 9. Samen (<i>vīrya</i>) | 9. Organe spannen sich (<i>sarveṇḍriya samāhṛti</i>) |
| 10. Tag | Hunger wird gestillt | Kraft durch (Stillung des) Hungers (<i>balavat kṣudhā</i>) | Hunger und Durst (<i>kṣudhā, tṛṣā</i>) | Gabe des 10. Kloßes, um Hunger und Durst zu stillen | 10. Aufheben von Hunger und Durst (<i>kṣutpipāsāviparyaya</i>) | 10. Kräfte kommen neu in Fluss (<i>bhāvānām plavana</i>) |

³⁰² Vgl. auch die fast identische Liste in GP 15.69-72.

³⁰³ Die Übersetzungen aus der AP sind von Klaus-Werner Müller übernommen, siehe Müller 1992: 136, 142.

³⁰⁴ Piṇḍopaniṣad, vergleiche Deussen 1963: 618ff.

Abegg kommt in einem Vergleich der Liste der zehn Körperteile des GPS mit der ab GPS 6.7 gelehrt Entwicklung des Embryo zu dem Schluss, dass diese sukzessive Entstehung der Körperteile des Kloßkörpers im Allgemeinen mit der von der indischen Medizin gelehrt Entwicklung des Embryos übereinstimme.³⁰⁵ Dies kann aber selbst unter Berücksichtigung der von ihm angegeben Stelle nur mit großen Einschränkungen gelten, da die in GPS 6.7ff. beschriebene Entwicklung zwar ebenfalls mit dem Kopf beginnt, dann aber anders fortgesetzt wird, indem der Embryo nach dem vierten Monat alle Körperteile hat und im fünften Monat sich Hunger und Durst entwickeln.

Einer der frühesten ayurvedischen Grundlagentexte, dessen Ursprünge bis in das zweite oder dritte vorchristliche Jahrhundert zurückreichen, ist die Carakasamhitā.³⁰⁶ Sie widmet sich in ihrem vierten Teil, der Lehre über den menschlichen Körper (*śarīrasthāna*), auch ausführlich der Embryologie. Dort lässt sich im vierten Kapitel über die Entwicklung des Embryos nach der dem Sāmkhya entsprechenden Lehre über die Empfängnis folgendes lesen:

„The spirit having now become the embryo, in the first month after conception being well compounded and tinged with all the elements, appears as a jelly-like mass of no particular shape, and with limbs emerged and latent. In the second month this mass hardens into the form of either a knot or a tendon or an egg. Of these the knot-shaped is male, the tendon-shaped female and the egg-shaped eunuch. In the third month all the sense organs and all the limbs emerge together. [...] In the fourth month the fetus becomes stabilised; consequently the pregnant woman shows a pronounced increase in the body-weight. In the fifth month there is a greater increase, to the fetus, in the accession of flesh and blood than during other months. Therefore at this time, the pregnant woman becomes exceedingly emaciated. In the sixth month there is a greater increase in the accession of strength and pigmentation to the fetus than during the other months; consequently at this time the pregnant woman loses strength and color exceedingly. In the seventh month the fetus develops in all ways; therefore, at this time, the pregnant woman becomes exceedingly restless (tired). In the eighth month, on account of yet incomplete formation of the fetus, there is a continuous (sic!) transmission of vitality from the mother to the fetus and vice versa by means of the channels that carry the body-nutrient fluid. Therefore at this time the pregnant woman becomes momentarily joyful and momentarily distressed; in the same manner, also the fetus. Hence at this time the birth of the fetus is attended with risk because of the instability of the vital essence. It is on account of this consideration that the learned say that the eighth month is not to be reckoned upon. If the eighth month is passed even by a day, the ninth month having come in, thence till the tenth month is the period of delivery. This is the normal period of delivery. If the fetus stays longer in the womb it is abnormal.³⁰⁷

Anhand dieses Zitats wird deutlich, dass die ayurvedische Lehre für den Aufbau des

³⁰⁵ Abegg 1921: 42, Anm. 3.

³⁰⁶ Wujastyk 1998: 40.

³⁰⁷ Carakasamhitā, Śarīrasthāna, Kap. 4.9-11 und 4.20-25.

Kloßkörpers, wie er in den in der Tabelle aufgeführten Listen angegeben wird, wohl in dieser Form, abgesehen von der Übereinstimmung des Zeitraumes, kaum als Grundlage gelten kann.

Die Entwicklung des Kloßkörpers im GP und dem GPS lässt hingegen die Entwicklung am Kopf beginnen und dann schrittweise abwärts bis zu den Füßen weitergehen, was eher an kosmologische Modelle erinnert. Im GP und GPS werden an einigen Stellen Belehrungen über die Entsprechung des körperlichen Mikrokosmos mit dem Makrokosmos gegeben. Dort werden die verschiedenen Teilwelten von den Unterwelten bis zu den Himmeln, Berge, Flüsse und Planeten mit den Körperteilen beginnend mit den Füßen bis zum Kopf identifiziert.³⁰⁸

Auffallend ist, dass neben den Körpergliedern am zehnten Tag Hunger und Durst bzw. die Stillung von Hunger und Durst dazukommt. Dies wird verschieden formuliert, entweder entsteht mit dem zehnten Kloß Hunger und Durst oder aber der zehnte Kloß stillt Hunger und Durst oder bringt Kraft hervor. Abegg hat darauf hingewiesen, dass die Sinnesempfindungen Hunger und Durst als zu den sie hervorrufenden Körperorganen zugehörig aufgefasst werden.³⁰⁹ Hunger und Durst stehen in diesem Sinn also nicht allein für die Empfindung, sondern ebenso für die Organe, also das Verdauungssystem. Der zehnte Kloß würde damit nicht nur die Empfindung Hunger und Durst hervorbringen, sondern überhaupt die Fähigkeit, Nahrung aufzunehmen. Die Listen, die den zehnten Kloß als Stärkung für den Toten auffassen, implizieren mit ihrer Gabe ebenfalls das vorhandene Verdauungssystem.

Eine andere Zuordnung der Körperteile hat Knipe für zwei der von ihm in dem Prayogaratra des Nārāyaṇabhaṭṭa untersuchten Listen herausgefunden. Nach der ayurvedischen Lehre der Einteilung in männliche (vom Vater vererbte) vorwiegend harte Bestandteile (Knochen, Zähne, Nägel usw.) und weibliche (von der Mutter vererbte) vorwiegend weiche Bestandteile (Blut, Haut, Fleisch, Fett, innere Organe usw.) entsteht mit den Klößen ein fast in allen Bestandteilen männlicher Körper.³¹⁰

³⁰⁸ GPS 15.56-68, GP 32.105-119.

³⁰⁹ Abegg 1921: 42, Anm. 3.

³¹⁰ Knipe 2005: 78f.

2.3.4 Rituale des elften Tages

Am zehnten Tag endet die Periode der stärksten Unreinheit für den Haupttrauernden. Die Erschaffung des Kloßkörpers für den Verstorbenen ist ebenso abgeschlossen und er wird am elften Tag zum ersten Mal in einem großen Einzeltotenopfer mit *mantra*-s verehrt, die vorher aufgrund der Unreinheit verboten waren.³¹¹ Der GPS schreibt für den elften Tag neben diesem *śrāddha* als weitere Rituale die Verehrung von Viṣṇu, Brahman, Rudra und Yama vor. Der Haupttrauernde kann nun auch die acht Gaben und die *vaitaraṇī*-Kuh geben, falls dies nicht schon am ersten Tag geschehen ist. Sodann ist die Gabe eines Bettes (*sayyādāna*) am elften Tag möglich und ebenfalls soll am elften Tag ein Stier freigelassen werden (*vṛṣotsarga*). Daran schließt sich die Gabe der sechzehn monatlichen Klöße an, die ihren Höhepunkt in der Erzeugung der Kloßgemeinschaft am zwölften Tag findet.

Die PM schreibt ebenfalls für den elften Tag die Bettgabe (*śayyādāna*)³¹² das Einzeltotenopfer, die sechzehn monatlichen *śrāddha*-s, die Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh und die Freilassung des Stieres (*vṛṣotsarga*) mit einigen Subriten vor. Die Vorschriften für das *vṛṣotsarga* nehmen in der PM mit 13 folios etwa ein Fünftel des Gesamtumfangs ein. Von diesen Ritualen sollen im Folgenden aufgrund der ihnen in GPS und GP zugeschriebenen Bedeutung die Freilassung des Stieres und die Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh als zwei sehr unterschiedliche Formen der Kuhspende skizziert werden.

Die wesentliche Handlung beim *vṛṣotsarga* besteht in der Verheiratung des Stieres mit einer oder vier Färsen, seiner Brandmarkung mit einem Dreizack (*triśūla*) auf der rechten und einem Diskus (*cakra*) auf der linken Schulter und der anschließenden Freilassung des Stieres und seiner Gefährtin(nen). Mit dem Dreizack, einem Emblem Śivas und dem Diskus, einem Emblem Viṣṇus wird der Stier mit beiden Göttern gleichzeitig in Verbindung gebracht.

Die PM führt in den *mantra*-s und *saṃkalpa*-s der verschiedenen zur Freilassung des Stieres gehörigen Subrituale verschiedene Angaben zum Zweck dieses Rituals an. Zu Beginn der Handlung nennt die PM als Ziel die Zufriedenstellung der Vorvaterschar und das Erreichen eines himmlischen Aufenthaltes für den Verstorbenen.³¹³ Die Erlösung des Verstorbenen aus seinem *preta*-Zustand wird in den folgenden *saṃkalpa*-s der Subriten als generelle Formel häufig wiederholt. Nach der Gabe des *nīlapinḍa*-s³¹⁴, eines Subrituals des *vṛṣotsarga*, wird für die Freilassung des Stieres derselbe Grund genannt wie für die Gabe des *nīlapinḍa*-s,

³¹¹ GPS 12.5.

³¹² Zu der Bettgabe vergleiche unten S. 92.

³¹³ PM fol. 23^v.

³¹⁴ Die Gabe des *nīlapinḍa* habe ich genauer in dem Abschnitt zu den Befriedungsritualen analysiert.

nämlich die Erlösung aller unglücklichen, sich im *preta*-Zustand befindlichen Verwandten, Lehrer und Freunde.³¹⁵

Das GP und der GPS schildern den *vr̥ṣotsarga* sehr viel knapper³¹⁶ als die PM, betonen allerdings ebenfalls immer wieder seine große Bedeutung für die Erlösung des Verstorbenen aus seinem *preta*-Zustand,³¹⁷ ohne die der Tote für immer ein Totengeist bleiben muss.³¹⁸ Das GP illustriert außerdem mit zwei Geistergeschichten die Wirkmächtigkeit des *vr̥ṣotsarga*.³¹⁹ Der GPS nennt über die genannten Gründe hinaus die Sünden tilgende Wirkung, die dieses Ritual hat.³²⁰ Die PM schreibt vor, dass der Haupttrauernde dem Stier kurz vor der Freilassung einige Verse in das Ohr flüstern soll, in denen er als Sitz Śivas und seine vier Füße als *dharma*-Füße gepriesen werden und der Wunsch ausgesprochen wird, dass der Verstorbene so glücklich sein soll wie der freigelassene Stier.

Shastri verfolgt die Freilassung des Stieres zurück bis in die Gṛhyasūtras, speziell auf das Pāraskaragṛhyasūtra. Dort wird ebenfalls die Verheiratung und Brandmarkung des Stieres vorgeschrieben und die Ausführung eines *abhyudāyikaśrāddha* mit Verehrung der Muttergottheiten. Die Freilassung des Stieres ist aber zu dieser Zeit nicht mit dem Totenritual verbunden, sondern steht nach Shastri in Verbindung mit vedischen Tieropfern, die zur Sicherung von Wohlstand und vor allem zum Schutz des Viehs ausgeführt wurden. Erst in den Smṛtis und Purāṇas ist der *vr̥ṣotsarga* dann mit der Befreiung des Verstorbenen aus dem *preta*-Zustand, sowie der Erlösung von früheren Verstorbenen, für die keine Totenrituale ausgeführt wurden, in Verbindung gebracht worden.³²¹

Die Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh steht im Gegensatz zur Freilassung des Stieres in direktem Bezug zu der Jenseitsreise, wie bereits ihr Name sagt. Der Tote muss nach der Hälfte des Weges den schrecklichen Höllenfluss *vaitaraṇī* überqueren, und nur die Gabe der Kuh hilft ihm, diese Hürde zu überwinden. Der GPS gibt die Vorschrift für die Kuhspende bereits in den Anweisungen für die Rituale, die für einen Sterbenden zu vollziehen sind.³²² Dort wird die Auswahl der Kuh und ihre Ausstattung beschrieben und schließlich der Übergang über die *vaitaraṇī* richtiggehend inszeniert, indem eine Grube gegraben und mit Wasser gefüllt wird. Dorthinein wird ein Schiffchen aus Zuckerrohr,³²³ das mit einem Seidenfaden umwickelt ist,

³¹⁵ PM fol. 24^v.

³¹⁶ GPS 12.20-56, GP 14.17-30.

³¹⁷ GPS 12.42.

³¹⁸ GP 5.40.

³¹⁹ GP Kap. 6 und die zwei Geistergeschichten in Kap. 7 und 9, die weiter unten genauer erläutert werden.

³²⁰ GPS 12.51-52.

³²¹ Shastri 1963: 89-94.

³²² GPS 8.69-88.

³²³ Ganz ähnlich geben newarische Hindus aus Bhaktapur ein kleines Boot aus Silber und ein Paddel aus Gold in

gesetzt, und darüber wird die Kuh gestellt und dem Priester geschenkt. Dann ergreift der Haupttrauernde den Schwanz der Kuh, setzt seinen Fuß auf das Schiff und verehrt den Brahmanen und die Kuh mit *mantra*-s, in denen auf die Überquerung des Höllenflusses Bezug genommen und die Kuh darum gebeten wird, die Überquerung zu ermöglichen.

Das GP gibt bezüglich der *vaitaraṇī*-Kuh nur eine kurze Anweisung, die in der Übergabe der Kuh durch den Haupttrauernden besteht, der den Schwanz der Kuh hält und sie mit dem Wunsch an den Brahmanen gibt, die *vaitaraṇī* zu überqueren. Daneben nennt das GP als ein die Überquerung der *vaitaraṇī* ermöglichendes Ritual auch die alleinige Gabe eines Bootes aus Zuckerrohr zusammen mit der Gabe einer Messingschale mit geklärter Butter.³²⁴

Die PM enthält für die Gabe der Kuh wiederum ausführliche Anweisungen mit weiteren Subriten. Sie lässt den Haupttrauernden ebenfalls den Kuhschwanz ergreifen und hinter ihr einige Schritte gehen und weist die Gabe auch eindeutig dem Überqueren des Höllenstromes zu.³²⁵

Zwar ist die Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh explizit mit der Jenseitsreise verbunden, allerdings erscheint die Inszenierung des Überquerens, als die man das Ergreifen des Kuhschwanzes interpretieren kann, in einem anderen Licht, wenn das Ritual einer anderen Kuhgabe vergleichend hinzugezogen wird. Die AP beschreibt nämlich ausführlich die Gabe einer Kuh als Sühnezeremonie für den Verstorbenen.³²⁶ Dazu wird ein Brahmane erwählt, eingeladen und verehrt. Es schließt sich *nyāsa* auf die Körperteile der Kuh und die Verehrung der Kuh an. Dann stellt sich der Opferer mit dem die Kuh empfangenden Brahmanen an das Schwanzende der Kuh und der Opferer ergreift den Schwanz der Kuh, und gibt den mit Butterfett gesalbten Schwanz mit Sesam in die Hand des Brahmanen. Der nun folgende *saṃkalpa* stimmt zum Teil wörtlich mit dem in der PM fol. 36^f für die Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh vorgeschriebenen überein, wobei als Zweck hier statt der Überquerung des *vaitaraṇī*-Flusses die Tilgung der Sünden angegeben wird.³²⁷ Nachdem der Brahmane die Kuh angenommen hat, folgt der Geber ihr einige Schritte. Es zeigen sich also in diesen Elementen ganz deutlich Übereinstimmungen zwischen den beiden Kuhgaben und es ist zu überlegen, ob die als Überquerung der

ein großes Messinggefäß voller Wasser, vergleiche mit Abbildung Gutschow/Michaels 2005: 193.

³²⁴ GP 14.40-41.

³²⁵ PM fol.35^f – fol. 36^v.

³²⁶ Müller 1992: 165-168.

³²⁷ „Da ich den Wunsch habe, dass die Sünden bis zu seinem Tod getilgt werden, da die Sühnezeremonie zur Tilgung aller meiner Sünden oder die meines Vaters, begangen von der Geburt bis heute, nicht vollzogen wurde, gebe ich Dir, N.N. *śarman* aus dem *gotra* N.N., diese als Sühnezeremonie bestimmte, braune Kuh, dem Rudra geweiht, mit Gold auf den Hörnern, Silber an den Hufen, Kupfer auf dem Rücken, einer Glocke um den Hals, einer Perle am Schwanz, mit einem Melkkübel, mit zwei Kleidern, Schmuck usw. und andere Beigaben, damit der Tote N.N. aus dem *gotra* N.N. Zufriedenheit in der anderen Welt erlangt – sie ist nicht [mehr] mir.“ Müller 1992: 167.

vaitaraṇī gedeutete Handlung des Ergreifens des Schwanzes und Hinterherlaufens nicht vielleicht eine auf die Jenseitsreise angepasste Deutung eines allgemeineren Ritualablaufs der Kuhgabe ist. Die ähnliche Struktur der beiden Kuhgaben legt dies nahe und zeigt wiederum, wie wichtig es ist, die Rituale von ihrer inneren Struktur her zu betrachten und nicht allein von einer der zugeschriebenen Bedeutungen auszugehen.

Neben der Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh gibt es eine Reihe weiterer Gaben, die in direkte Beziehung zu der Jenseitsreise gesetzt werden, nämlich die acht oder dreizehn *padadānas*. Diese stelle ich im Zusammenhang mit den Ritualen des dreizehnten Tages näher dar.

2.3.5 Die sechzehn *śrāddha*-s

Im GP, dem GPS, der PM und auch in weiteren gebräuchlichen Ritualhandbüchern wie der AP spielt die Zahl sechzehn als Anzahl der auszuführenden Kloßgaben für den Verstorbenen eine wichtige Rolle. Die Bezeichnungen für diese sechzehn Gaben variieren: Sie werden als Monatsklöße (*māsikapinḍa*) bezeichnet, als die sechzehn Monatlichen (*māsikaṣoḍaśa*) oder als sechzehn *śrāddha*-s.³²⁸ GP und GPS nennen insgesamt drei verschiedene Sätze von sechzehn *śrāddha*-s, die sich durch den Abstand zum Tod und die damit gleichzeitig abnehmende Unreinheit auszeichnen: So wird der erste Satz „die unreinen“ oder „die ersten unreinen Sechzehn“ (*malinaṃ ṣoḍaśam* oder *prathamā malinā [ṣoḍaśī]*) oder „das unreine *śrāddha*“ (*malinaśrāddha*)³²⁹ genannt, der zweite Satz die „mittleren Sechzehn“ (*madhya ṣoḍaśaka* oder *madhyamā ṣoḍaśī*) und die letzten Sechzehn werden als die „höchsten“ oder „die dritten Sechzehn“ (*uttama ṣoḍaśa* oder *trītyā ṣoḍaśī*) bezeichnet.³³⁰ Die ersten Sechzehn setzen sich nach übereinstimmenden Angaben von GP und GPS aus sechs Klößen, die auf dem Weg zum und auf dem Verbrennungsfeuer geopfert werden, und den nächsten zehn, aus denen der Kloßkörper (*pinḍadeha*) des Verstorbenen gebildet wird, zusammen. Diese Zuweisung der den neuen Körper bildenden Klöße zu dem ersten Satz von sechzehn Klößen findet sich aber nur in GP und GPS. In der PM werden sie als *pūrakapinḍa*-s bezeichnet, in der AP als „Kloßgabe für die Glieder“³³¹ und jeweils von eins bis zehn gezählt. Ähnlich der Körperbildung durch die Klöße wird in PM und AP auch die Bildung der Gras- oder Blattpuppe dargestellt. Diese dient allerdings nicht zur Bildung eines neuen Körpers für den bereits Verbrannten,

³²⁸ Die Bezeichnung *śrāddha* wird nicht nur für das Ahnenritual verwendet, sondern auch für die Totenrituale, in denen der Verstorbene ähnlich den Ahnen mit Klößen und Wasser gespeist wird.

³²⁹ GP 35.33.

³³⁰ Vgl. GPS 12.57-70 und GP 5.30-50 und Parry 1994: 194-207.

³³¹ Müller 1992: 136.

sondern dazu, im Falle einer nichtvorhandenen Leiche den Körper des Verstorbenen nachzubilden und dann zu verbrennen.

Die zweiten Sechzehn sind als Gabe verschiedenen Göttern zugewiesen. Von diesen ist nur einer für den Verstorbenen. Der dritte Satz von Sechzehn gilt als Nahrung für den Verstorbenen während der zwölf Monate nach seinem Tod. Sie sind sechzehn verschiedenen Zeitpunkten im Verlauf eines Jahres zugeordnet und werden auch mit den sechzehn Stationen, die der Verstorbene auf seiner Jenseitsreise passieren muss, in Verbindung gebracht, indem sie als Nahrung in der jeweiligen Stadt dem Verstorbenen zugute kommen. Wenn rituelle Handbücher sechzehn *śrāddha*-s nennen, und sie nicht wie im GP und GPS in die drei verschiedenen Sätze unterschieden sind, sind generell diese letzten sechzehn gemeint. Allerdings besteht über die genauen Zeitpunkte und Identifikationen dieser sechzehn *śrāddha*-s in den verschiedenen Listen von GP/GPS und weiterer Ritualliteratur keine genaue Übereinstimmung. Ein wesentlicher Unterschied ist die Frage, ob das *sapiṇḍikaraṇa* selbst als sechzehntes *śrāddha* mitgezählt wird oder nicht. So bemerkt Kane:

„Numerous works lay down that there are sixteen śrāddhas which must be performed for a deceased person and that if these are not performed then his spirit is not freed from the condition of being a *preta* and a *piśāca*. There is a great deal of divergence of views about what these sixteen śrāddhas are, some works including Sapiṇḍikaraṇa among the 16, others excluding it therefrom. Gobhilasmṛti III.67 enumerates the 16 as follows: The twelve monthly śrāddhas (performed every month on the tithi of the death), the first (i.e. the śrāddha on the 11th day), two śrāddhas on (a day prior to the expiry of) every six months from the tithi of death and Sapiṇḍikaraṇa are the sixteen śrāddhas. The Garuḍapurāṇa refers to three groups of sixteen, one of which enumerates the 16 śrāddhas as those performed on the 11th day (after death), after three fortnights, after six months, after every month and at the end of the year, while the Padmapurāṇa enumerates them as follows: the sixteen śrāddhas are those performed on the 4th day after death, at the end of three fortnights, after six months, after a year and twelve śrāddhas performed each month (on the tithi of death). The Kalpataru p. 25 and Brahmapurāṇa q. by Aparārka (p. 523) state that the 16 śrāddhas are those performed on 4th, 5th, 9th days after death and the twelve monthly śrāddhas (on the tithi of death), Laugākṣi and others say that after performing the 16 śrāddhas according to the procedure for Ekoddiṣṭa śrāddhas, Sapiṇḍana should be performed. The Madanapārijāta (p. 615), the Nirṇayasindhu (III. p. 599) and others say that in this conflict of views one should follow the usage of one's country, Vedic Śākhā or family.“³³²

Deutlich wird also, dass es in den verschiedenen Traditionen zwar keine Einigkeit über die genaue Identifikation der sechzehn *śrāddha*-s gibt, die Zahl Sechzehn jedoch feststeht. Immer wieder wird in den genannten Texten darauf hingewiesen, dass der Tote nur aus seinem *preta*-Zustand befreit wird, wenn die sechzehn *śrāddha*-s insgesamt für ihn ausgeführt

³³² Kane 1991/IV: 518f. Vgl. ebd. für die genauen Referenzen. Zu der Zählung der Antyeṣṭipaddhati vergleiche Müller 1992: 194.

werden:

*yasya na syān mahārāja śrāddhaṃ māsiḥṣoḍaśam,
pretatvaṃ susthiraṃ tasya dattaiḥ śrāddhaśatair api.*

Für denjenigen (Verstorbenen) für den das Sechzehn-Monats-*śrāddha* nicht (stattfindet), wird der *preta*-Zustand dauerhaft, oh König, selbst wenn hundert (andere) *śrāddha*-s für ihn gegeben werden.

[GPS 7.41]

Im Verlauf der Geschichte BABHRUVĀHANA I im neunten Kapitel des GP klagt der *preta* dem König sein Leid, dauerhaft ein Totengeist zu sein und klärt ihn danach über die sechzehn *śrāddha*-s auf:

*pretatvaṃ susthiraṃ tena mama jātaṃ nṛpottama,
ekādaśaṃ tripaḥṣaṇi ca śānmāsikam athābdikam*

Dadurch ist mein *preta*-Zustand dauerhaft geworden, oh Bester der Könige. Der elfte (Tag) und nach drei Halbmonaten, der sechsmonatige und der jährliche

*pratimāsyāni cānyāni hy evaṃ śrāddhāni ṣoḍaśa, ya-
syaitāni na dīyante pretaśrāddhāni bhūpate.*

und die anderen monatlichen, das sind die sechzehn *śrāddha*-s. Für wen diese *pretaśrāddha*-s nicht gegeben werden, oh König,

*pretatvaṃ susthiraṃ tasyaḥ dattaiḥ śrāddhaśatair
api, evaṃ jñātvā mahārāja pretatvād uddharasva
mām.*

wird der *preta*-Zustand fest und auch wenn auch hunderte von (anderen) *śrāddha*-s für ihn gegeben. Solches wissend, oh König, errette mich aus dem *preta*-Zustand.

[GP 9.47-49]

An einer anderen Stelle betont das GPS, dass dreimal sechzehn gegeben werden müssen:³³³

*catvāriṃśat tathaivāṣṭau śrāddhaṃ pretatvanāśa-
nam,
yasya jātaṃ vidhānena sa bhavet pitṛpaṅktibhāk.*

Derjenige hat Teil an der Reihe der Vorväter, für den die 48 *śrāddha*-s, die den *preta*-Zustand vernichten, der Vorschrift entsprechend erhält.

*pitṛpaṅktipraveśārthaṃ kārayet ṣoḍaśatrayam,
etac chrāddhavihīnaś cet preto bhavati susthiram.*

Zum Zweck des Eintretens in die Reihe der Väter vollziehe er das „Dreimal-Sechzehn(-*śrāddha*)“. Wenn er ohne dieses *śrāddha* (ist) wird er fest zu ein *preta*.

*yāvan na dīyate śrāddhaṃ ṣoḍaśatrayasaṃjñakam,
svadattaṃ paradattaṃ ca tāvan naivopatiṣṭhate.*

Solange das *śrāddha*, das als das „Dreimal-Sechzehn(-*śrāddha*)“ bekannt ist, nicht gegeben wird, solange wird ihm das, was von ihm selbst (zu Lebzeiten) oder anderen gegeben wurde, keinesfalls zuteil.

tasmāt putreṇa kartavyaṃ vidhinā ṣoḍaśatrayam,

Darum ist durch den Sohn der Vorschrift gemäß das „Dreimal-Sechzehn(-*śrāddha*)“ zu vollziehen.

[GPS 12.67-70ab]

³³³ Vgl. auch GP 35.33-39.

2.3.6 Die Erzeugung der Kloßgemeinschaft (*sapiṇḍikaraṇa*)

Den Höhepunkt des Totenrituals bildet die Erzeugung der Kloßgemeinschaft (*sapiṇḍikaraṇa*) am zwölften Tag. Der GPS nennt als weitere mögliche Termine den Ablauf von drei Monats-hälften, nach sechs Monaten³³⁴ und das GP nach sechs Monaten, einem Jahr oder zu einem glückverheißenden Anlaß (*abhyudaya*).³³⁵ Der GPS betont dabei allerdings, dass das *sapiṇḍikaraṇa* für alle Kastengruppen am zwölften Tag stattfinden soll.³³⁶ Der Termin am zwölften Tag wird in der Ritualliteratur häufig als Vorwegnahme des Rituals am Jahresende verstanden.³³⁷ Dies liegt insofern nahe, als die zwölf Tage leicht mit den zwölf Monaten gleichgesetzt werden können. Ebenso deuten die Termine für die innerhalb eines Jahres auszuführenden sechzehn *śrāddha*-s auf das *sapiṇḍikaraṇa* als ursprünglich am Ende eines Jahres angesetztes Ritual. Als Grund für den früheren Zeitpunkt führen GP 5.55 und GPS 13.30 an, dass die Menschen kurzlebig seien. Hintergrund dieser Aussage ist das Verbot, bestimmte Rituale vor dem *sapiṇḍikaraṇa* auszuführen, so dass zum Beispiel während dieser Zeit bestimmte Rituale wie Hochzeiten in der von der Unreinheit betroffenen Verwandtschaft nicht stattfinden dürfen und deshalb ein später ausgeführtes *sapiṇḍikaraṇa* die Lebenden nicht nur rituell sondern entsprechend auch sozial stark einschränkt.³³⁸

Wie Abegg allerdings im Anschluß an Caland darlegt, ist die Annahme, dass es ursprünglich nach einem Jahr, jetzt aber früher ausgeführt wird, möglicherweise ein Fehlschluß. Caland hält den elften oder zwölften Tag für den ursprünglichen Termin, zu dem die im Lauf eines Jahres auszuführenden *śrāddha*-s nach und nach hinzukamen, die mit dem am Jahrestag des Todes stattfindenden Jahrestotenopfer ihren Abschluß fanden. Das früher stattfindende *sapiṇḍikaraṇa* konnte mit dieser Erweiterung des Totenrituals schließlich als vorgezogenes Jahrestotenopfer erscheinen.³³⁹

Die zentrale Handlung im *sapiṇḍikaraṇa* besteht in der Vereinigung des Verstorbenen mit seinen drei Vorvätern. Der GPS³⁴⁰ schreibt vor, dass der Haupttrauernde das Ritual an dem rituell gereinigten Todesort ausführen soll. Zu dem Ritual werden Brahmanen eingeladen, die die *viśvedeva*-s, den Toten und die drei Vorväter vertreten. Zuerst wird der *viśvedeva*-Brahmane verehrt, dann folgt eine Streuspense (*vikira*) für den „schlechten Vorvater“

³³⁴ GPS 13.28.

³³⁵ GP 5.53-54.

³³⁶ GPS 13.29.

³³⁷ Kane 1991/IV: 520f.

³³⁸ GPS 13.30-33.

³³⁹ Abegg 1921: 174, Anm. 1 und Caland 1888: 24f.

³⁴⁰ GPS 13.27-58.

(*kaupitre* oder *kupitre*). Dann bereitet der Haupttrauernde vier Klöße für die drei Vorfäter und den Verstorbenen vor und verehrt sie mit rituellen Verrichtungen. Anschließend teilt er den Kloß des Verstorbenen mit einem goldenen Stäbchen in drei Teile und knetet je einen der drei Teile mit einem der drei Klöße der Vorfäter zusammen. Es schließt sich die Besenkung, Speisung und Verehrung von Brahmanen an. Schließlich werden zwölf Krüge mit Wasser und Speise an Brahmanen gegeben. Dann soll der Haupttrauernde einen Gegenstand berühren, der seine Reinheit wiederherstellt und nach Kastengruppen verschieden ist.³⁴¹

Das GP schildert das *sapinḍikarāṇa* an zwei Stellen, wobei die erste Stelle GP 5.55-59 nur sehr knapp erwähnt, dass erst vier Gefäße mit Wasser für den Verstorbenen und seine drei Vorfäter vorbereitet und dann das Wasser aus dem *preta*-Gefäß in die drei Vorfätergefäße gegossen werden soll. Es schließt sich die Vereinigung des *preta*-Kloßes mit den Vorfäterkloßen an. Die zweite Stelle GP 26.6-37 beschreibt das Ritual selbst gar nicht, sondern nur die Vorschriften, die den Ausführer des Rituals, die Zeitpunkte und verschiedene Sonderfälle betreffen.

Die PM gibt die Vorschrift zum *sapinḍikarāṇa* ausführlich. Dort wird ebenfalls die Einladung der Brahmanen und ihre Identifikation mit den *viśvedeva*-s, dem Verstorbenen und den Vorfätern ausführlich dargestellt. Die Vereinigung des Verstorbenen mit den Vorfätern geschieht nach der PM ebenfalls in zwei Handlungen, nämlich durch das Zusammengießen von Wasser und das Zusammenkneten der Klöße wie oben dargestellt. Die PM nennt zwei verschiedene Möglichkeiten für das Zusammengießen des Wassers. Zu Beginn der Verehrung erhalten diese drei Gefäße mit Fußwaschwasser und in diese drei Gefäße wird das Fußwaschwasser des *preta* gegossen.³⁴² Die zweite Möglichkeit, die die PM nennt, ist das Zusammengießen des Handwaschwassers in entsprechender Weise.³⁴³ Das Herstellen und Vermengen der Klöße schließt sich daran an.

Der GPS und das GP führen auch die entsprechenden Regeln für Frauen auf. Nach dem GPS soll der Kloß der Mutter analog mit den weiblichen Vorfahren der drei vorhergehenden Generationen verknetet werden. Diese sind allerdings nicht ihre Blutsverwandten, sondern orientiert an der Patriline die Ehefrauen der Vorfäter. Das heißt konkret, dass die verstorbene Frau mit ihrer Schwiegermutter, deren Schwiegermutter und deren Schwiegermutter vereinigt wird.³⁴⁴ Das GP verweist zusätzlich noch auf weitere Möglichkeiten, die je nach Region verschieden sind, nämlich den mütterlichen Kloß mit den Vorfahren der mütter-

³⁴¹ Der Brahmane berührt Wasser, der Kṣatriya eine Waffe, der Vaiśya einen Stachelstock und der Śūdra einen Stock. Vgl. GPS 13.57.

³⁴² PM fol. 54^r.

³⁴³ PM fol. 58^r.

³⁴⁴ GPS 13.44. Vgl. zu der Verehrung der Mütter im *śrāddha* Kane 1991/IV: 474ff.

lichen Seite oder gegebenenfalls mit dem Kloß des Ehemanns zu vereinigen.³⁴⁵

Mit der Erzeugung der Kloßgemeinschaft gibt der Verstorbene seinen liminalen *preta*-Zustand auf und geht in die Welt der Vorväter (*pitṛloka*) ein. So sagt Viṣṇu im GPS einleitend zur Vorschrift des *sapiṇḍikaraṇa* zu Garuḍa:

*ṣṛṇu tārksya pravakṣyāmi sāpiṇḍyādyakhilāṃ
kriyām,
pretanāma parityajya yayā pitṛgaṇe viśet.*

Höre, oh Tārksya, ich werde von dem ganzen *sapiṇḍa*-Ritual usw. erzählen. Dadurch (durch das *sapiṇḍikaraṇa*) gibt (der Tote) die Bezeichnung „*preta*“ auf und geht in die Schar der Vorväter ein.

[GPS 13.2]

GP 26.9 fügt an dieselbe Aussage an, dass der Tote mit dem *sapiṇḍikaraṇa* in das höchste Ziel (*gati*) eingeht. Das GP spricht demjenigen, für den die Rituale alle ausgeführt wurden, einen göttlichen Körper (*divyadeha*) zu, mit dem er auf einem Gefährt zur Wohnstatt Yamas gebracht wird.³⁴⁶

Im *sapiṇḍikaraṇa* werden zwei verschiedene Formen des *śrāddha* ausgeführt, nämlich sowohl die Verehrung des Verstorbenen nach dem Ritus des Einzeltotenopfers und die Verehrung der drei Vorväter nach dem Ritus des *pārvaṇaśrāddha*. Der Tote wird im *sapiṇḍikaraṇa* zum letzten Mal als einzelner Toter verehrt und als *preta* angesprochen, danach ist er einer der drei Vorväter und darf nach den Aussagen des GP und GPS nicht mehr einzeln verehrt werden,³⁴⁷ sonst droht dem Toten und dem Ausführer des Rituals die Strafe Yamas.³⁴⁸ GP 26.17 nennt denjenigen, der ein *ekoddiṣṭa* nach dem *sapiṇḍikaraṇa* ausführt, sogar einen Mörder der Vorväter (*pitṛghātaka*). Es besteht also in der Ritualterminologie eine strikte Trennung zwischen den Begriffen „*preta*“ und „*pitṛ*“.

Eine interessante Ausnahme von dieser strikten Trennung der Begriffe bildet die Anrede des Verstorbenen in den *saṅkalpas* der PM beginnend mit der Wassertopfgabe am elften Tag³⁴⁹ und in den folgenden sechzehn *śrāddha*-s einschließlich des *sapiṇḍikaraṇa*. Dort wird der *preta* sowohl als Verstorbener als auch als Vorvater angesprochen.

Zum ersten Mal werden im *sapiṇḍikaraṇa* auch die *viśvedeva*-s wieder verehrt. Dies ist in den vorherigen Einzeltotenopfern für den *preta* nicht erlaubt. Der Übergang zur rituellen Reinheit vollzieht sich also nach und nach. Die größte Unreinheit ist für den Haupttrauernden, wenn er ein Brahmane ist, bei einem normalen Todesfall am zehnten Tag beendet. Dies wird in der Formulierung der PM deutlich, die den elften Tag als den zweiten Tag des Endes der

³⁴⁵ GP 5.66.

³⁴⁶ GP 26.36.

³⁴⁷ GP 26.30.

³⁴⁸ GP 26.33.

³⁴⁹ PM fol. 44^r.

Unreinheit bezeichnet. Die Unreinheit endet erst nach dem Vollzug des *sapinḍikaraṇa* am zwölften Tag vollständig. Erst danach kann der Haupttrauernde wieder an allen Ritualen und dem sozialen Leben teilnehmen. Müller hat den Umstand der erst zunehmenden und dann wieder abnehmenden Unreinheit im Totenritual besonders herausgestellt. In den Totenritualen wird also die Unreinheit beginnend mit dem Tod schrittweise bis zur Verbrennung immer stärker ausgedrückt und ist kurz nach der Verbrennung am stärksten. Anschließend wird sie nach und nach wieder beseitigt, bis schließlich am zwölften und dreizehnten Tag mit den abschließenden Ritualen die komplette Reinheit des Haupttrauernden wiederhergestellt ist.³⁵⁰

2.3.7 Rituale des dreizehnten Tages bis zum Ablauf eines Jahres

Nach der Erzeugung der Kloßgemeinschaft ist der wesentliche Teil des Totenrituals abgeschlossen. Die Verehrung des nunmehr im Zustand eines Vorfaters befindlichen Verstorbenen fällt ab jetzt in die Kategorie der Ahnenverehrung und wird daher nicht mehr im Totenritual behandelt. Das einzige was nun noch folgt, sind Vorschriften für Gaben an den Verstorbenen bis zum Ablauf eines Jahres. Hier wird deutlich, dass trotz des vollzogenen *sapinḍikaraṇa* der Verstorbene auch noch als zu geleitender Toter aufgefaßt wird, und er für den Ablauf des Jahres weitere Gaben bis zum Jahrestotenopfer am Jahrestag des Todes erhält.

Die Anweisungen für die Rituale des dreizehnten Tages bis zum Ablauf eines Jahres fallen daher in den untersuchten Texten sehr kurz aus. Für einige der Gaben werden darüber hinaus alternativ frühere Termine genannt, so dass die Vorschrift für sie im Text bereits angeführt wurde. Einige Gaben werden außerdem kumulativ für das ganze Jahr vorweg gegeben, wie die sechzehn monatlichen *śrāddha*-s oder Gaben von Speise und Wasser.

Die PM nennt zum Abschluß des *sapinḍikaraṇa* für den zwölften Tag die Gabe von ungekochter Speise, einem Wassertopf und 360 kleinen Wassergefäßen, das als *śuddhaśrāddha* auch auf das Ende der Unreinheit hinweist.³⁵¹ Am dreizehnten Tag schreibt sie dann sieben weiteren Gaben vor, den so genannten *padadāna*-s. Diese sind in der PM unter Bezugnahme auf das GP als Schirm, Sandalen, Kleidung, Siegelring, Wasserkrug (*kamaṇḍalu*), ein Sitz und ein Gefäß für Lebensmittel festgelegt.³⁵² Es schließt sich die Vorschrift für ein Feueropfer (*havana*) an, das zusätzlich oder alternativ zur Gabe der *padadānas* ausgeführt wer-

³⁵⁰ Müller 1992: 100f. Die Reinheitsvorschriften sind überaus kompliziert, da sie von verschiedenen Kriterien abhängen, wie der Kastenzugehörigkeit, dem Verwandtschaftsverhältnis zum Toten und dem (rituellen) Alter des Verstorbenen. Vergleich dazu Kane 1991/IV: 267ff.

³⁵¹ PM fol. 66^r. Vgl. für ein Foto von 360 Wassertöpfchen sowie der Bettgabe Gutschow/Michaels 2005: 149.

³⁵² PM fol. 66^r und GP 18.16. GP 4.9 hat dieselbe Liste mit sieben Gaben, die hier aber als acht Gaben bezeichnet werden.

den kann. Dafür wird Gaṇeśa in einen Wasserkrug invoziert und Gaṇeśa, Pṛthvī, Gaurī sowie die Planetengottheiten (*navagraha-s*)³⁵³ verehrt und dann ein Brahmane eingeladen und mit *padadāna-s* und weiteren Gaben beschenkt.³⁵⁴ Der GPS schreibt ebenfalls die tägliche Gabe eines Topfes mit Wasser und Speise bis zum Ablauf eines Jahres vor oder alternativ die Gaben von Klößen abwechselnd mit Wasser, wobei nicht genauer angegeben ist, ob es sich um die monatlichen Klöße handelt oder tatsächlich jeden zweiten Tag ein Kloß gegeben werden soll.³⁵⁵

GP und GPS nennen neben den genannten sieben Gaben auch Listen von acht³⁵⁶ oder dreizehn Gaben, die am zwölften Tag dreizehn Brahmanen geschenkt werden sollen.³⁵⁷ Im 30. und 31. Kapitel des GP werden verschiedene Gaben genannt und ihr jenseitiger Lohn beschrieben. Die Liste der acht Gaben wird im GPS bereits als Gaben für den Todestag genannt und umfaßt Sesam, Eisen, Gold, Baumwollstoff, Salz, sieben Arten von Getreide, ein Landstück und Kühe.³⁵⁸ Diese werden anschließend auch als reinigend (*pāvana*) bezeichnet.³⁵⁹ Ebenso nennt GP 4.3 zehn Gaben, die aber nicht spezifisch als *padadāna-s* sondern nur als *dāna-s* bezeichnet werden und sündentilgende Wirkung haben, nämlich Kühe, Land, Sesam, Gold, Butterfett, Kleidung, Getreide, Zucker, Silber und Salz. Der Nutzen der *padadāna-s* am dreizehnten Tag aber auch anderer Gaben wird gelegentlich auf die Jenseitsreise bezogen und jeder Gabe wird eine spezifische Funktion für die Jenseitsreise zugeordnet.³⁶⁰ So nennt die PM im *saṃkalpa* für die Gaben am elften Tag zum Beispiel die Gabe des Schirms, um den Verstorbenen vor der Hitze auf dem Yamaweg zu schützen, oder von Sandalen als Hilfe für den Verstorbenen, um über den heißen Sand und durch den Schwertblätterwald zu gehen.³⁶¹ Neben der sündentilgenden Wirkung und dem Nutzen auf der Jenseitsreise wird als ein weiterer Lohn der Gaben angegeben, dass, wer diese gibt, dem Schoß der Hölle entkommt³⁶² oder dem Verstorbenen zu unvergänglichem Lohn verhilft.³⁶³

Die Gaben werden also zum Teil mit der Jenseitsreise in Verbindung gebracht, diese Zuordnung ist aber keineswegs der einzige genannte Nutzen, da sie ebenso als sündentilgend, befreiend und erlösungsbringend aufgefaßt werden.

³⁵³ Zu den *navagrahas* vergleiche Kropf 2005.

³⁵⁴ PM fol. 66^vf.

³⁵⁵ GPS 12.79.

³⁵⁶ GPS 8.35-62.

³⁵⁷ GPS 7.56, 13.83.

³⁵⁸ Übereinstimmend auch GP 4.7.

³⁵⁹ GPS 8.33.

³⁶⁰ GPS 8.93, GP 34.3-7.

³⁶¹ PM fol. 39^f.

³⁶² GP 4.13.

³⁶³ GPS 11.31.

Im GPS schließt direkt an die Vorschrift für das *sapinḍikaraṇa* die Vorschrift für die Gabe eines Bettes an.³⁶⁴ Dabei wird ein geschmücktes Bett mit verschiedenen weiteren Gaben, wie einer Decke und Kissen, Flamingofedern, Spiegel, Baldachin an einen Brahmanen gegeben. Zunächst verehrt der Haupttrauernde auf dem Bett ein goldenes Bild, das Lakṣmī und Nārāyaṇa darstellt. Danach setzt sich ein Brahmanenehepaar auf das Bett und wird von dem Haupttrauernden verehrt. Anschließend gibt er das Bild und das Bett mit der ganzen Ausstattung an den Brahmanen und wenn er vermögend ist, noch ein Haus dazu. Die PM schreibt die Gabe des Bettes in ähnlicher Weise für den elften Tag vor.³⁶⁵

Die Gabe eines Bettes ist in den Purāṇas auch anlässlich von *vrata*-s belegt, die nicht mit dem Totenritual verbunden sind. Nach Dange geht die Bettgabe mit dem Glauben einher, dass die Götter an bestimmten Tagen im Jahr schlafen.³⁶⁶ So gibt es ein „Kein-Leeres-Bett-*vrata*“ (*aśūnyaśayanavrata*), bei dem ein Bett für Lakṣmī und Viṣṇu zusammen mit einem goldenen oder silbernen Bild Viṣṇus an einen Brahmanen gegeben wird. Das Bett wird mit dem Wunsch gegeben, dass Mann und Frau nicht getrennt werden mögen, so wie Viṣṇu und Lakṣmī nicht getrennt sind. In einem weiteren Typus der Bettgabe wird zusammen mit dem Bett ein goldenes Abbild des Gebers gegeben mit dem Ziel, nach dem Tod den Himmel zu erlangen und mit demselben Ziel wird es auch im Totenritual gegeben: Den Verstorbenen aus dem Totenzustand zu befreien und in den Himmel zu befördern. Dange faßt die verschiedenen Formen der Bettgabe zusammen:

„From what has been said upto now, the varieties of the bed that is given at a rite are as follows: (i) A bed without any image or an idol on it dedicated to a god, and subsequently given to a brāhmaṇa; (ii) A bed with the idol of the god upon it given to the god; (iii) A bed given to a brāhmaṇa with one’s own idol on; (iv) A bed given to a brāhmaṇa in respect of the dead, with the figure representing the dead; and (v) A bed with a god and a goddess upon it.”³⁶⁷

In der PM werden auch verschiedene Bettgaben aufgezählt, aber nur die Bettgabe für den *pre-ta* beschrieben.³⁶⁸ Nach dem GP und dem GPS, aber auch in der AP wird das Bett mit einem Bild Viṣṇus oder Viṣṇu und Lakṣmī zusammen gegeben und dann neben der Gewinnung des Himmels für den Toten im *mantra* auch die Nichttrennung von Mann und Frau als Zweck des Rituals erwähnt.³⁶⁹

³⁶⁴ GPS 13.59-82. Ebenso wird auch im newarischen *latyā* das Bett nach dem *sapinḍikaraṇa* gegeben. Vgl. mit Abbildungen Gutschow/Michaels 2005: 148-150.

³⁶⁵ PM fol. 14^r und fol. 20^vf.

³⁶⁶ Dange 1987: 78-85.

³⁶⁷ Dange 1987: 84.

³⁶⁸ PM fol. 20^v.

³⁶⁹ Vgl. GPS 13.71, Müller 1992: 171.

2.4 Exkurs: Die Sechzehn als symbolische Zahl

Der weitreichende Einfluss des GPS bis heute lässt sich an dem Beispiel einer Ausführung des *sapiṇḍīkaraṇa*, wie es in Bhaktapur von Angehörigen einer newarischen Bauernkaste (*vyāpu*) unter dem Namen *latyā* ausgeführt wird, ablesen. Das führe ich hier in einem kleinen Exkurs aus, da sich daraus wiederum Rückschlüsse über die Bedeutung der Zahl Sechzehn ergeben. Grundlage dafür ist die im Rahmen des Teilprojektes A2 des Sonderforschungsbereichs 619 „Ritualdynamik“ der Universität Heidelberg durchgeführte Dokumentation und Analyse eines am 22. August 2002 in Bhaktapur ausgeführten *latyā*.³⁷⁰ Dabei beziehe ich mich auf den von Christian Bau gefilmten Ablauf des *latyā*, sowie zwei persönliche Handbücher des ausführenden Priesters Mahendra Sharma³⁷¹ (HB₁ und HB₃), die Rezitationen und kurze Ritualanweisungen zum ausgeführten *latyā* enthalten, wobei HB₃ sehr viel kürzer gefasst ist als HB₁ und im Wesentlichen dieselben Verse enthält. Zusätzlich wird noch ein Handbuch mit ausführlichen Notizen zum Totenritual von Aishvaryadhar Sharma hinzugezogen (HB₂), der ein Schwager von Mahendra Sharma ist.³⁷²

Newari *latyā* heißt 45 und bezeichnet die am 45. Tag nach dem Tod ausgeführten Totenrituale, deren Höhepunkt das *sapiṇḍīkaraṇa* ist. Kurz vor dem eigentlichen *sapiṇḍīkaraṇa* werden kumulativ vierzehn der sechzehn Monatsklöße gegeben. Der erste Kloß ist bereits am zehnten³⁷³ oder elften Tag geopfert worden - dies entspricht nach dem GP und GPS dem Zeitpunkt, an dem der erste der sechzehn Monatsklöße geopfert werden soll. Am 45. Tag, dem Zeitpunkt für die Opferung des vierten Kloßes nach drei Halbmonaten (*tripakṣa*), werden die Klöße zwei bis fünfzehn in einer Ritualsequenz geopfert und verehrt. Diese vierzehn Klöße werden in den Rezitationen des Priesters eindeutig als den sechzehn Monatsklößen zugehörig deklariert, indem sie als „zweiter von sechzehn“ (*dvitīyakalā*), „dritter von sechzehn“ (*trītyakalā*) bis zum „fünfzehnten von sechzehn“ (*pañcadaśamakalā*) dem Verstorbenen zugewiesen werden. In der entsprechenden Sequenz von HB₁ werden die Klöße gezählt, der Einheit der sechzehn Klößen zugeordnet, dem entsprechenden Monat zugewiesen und schließlich dem Verstorbenen zugewiesen, wie zum Beispiel bei dem zweiten Kloß: *dvitīyakalāmāsikapīṇḍam*

³⁷⁰ Eine filmische Dokumentation sowie eine ausführliche Beschreibung des *latyā* finden sich in Gutschow/Michaels 2005.

³⁷¹ Mit der Nennung der Namen folge ich Gutschow und Michaels, die die Akteure und Betroffenen der beschriebenen Rituale nicht in der Anonymität verschwinden lassen, sondern sie als handelnde Akteure und Individuen unter ihren Namen aufführen. Vgl. dazu Gutschow/Michaels 2005: 3f.

³⁷² Für die Edition und Übersetzung von HB₁ sowie eine Transkription von HB₃ vergleiche Gutschow/Michaels 2005.

³⁷³ Nach den Aufzeichnungen von Aishvaryadhar Sharma.

tasmai upatiṣṭhatām: „Der zweite von sechzehn Klößen für den (ersten) Monat werde ihm zuteil!“³⁷⁴

Auf diese vierzehn Klöße wird ein weiterer Kloß gelegt, der aber nicht den sechzehn Klößen zugeordnet ist. In dem persönlichen Handbuch des ausführenden Priesters, Mahendra Sharma, wird dieser Kloß auch nicht als Kloß bezeichnet, sondern als „Kloßanteil“ (*piṇḍabhāga*).³⁷⁵ Es ist nicht eindeutig, welcher Kloß als sechzehnter zu identifizieren ist. Zwei Klöße kommen in Frage. Nachdem der *piṇḍabhāga* auf die vierzehn anderen Klöße gelegt und diese mit rituellen Verrichtungen (*upacāra*-s) verehrt wurden, reinigt der Priester mit einer Gehilfin aus der Familie des Verstorbenen die rituelle Arena und richtet sie mit *maṇḍala*-s neu her. Der Haupttrauernde stellt einen neuen Teig her, aus dem zunächst ein einzelner Kloß geformt, geopfert und verehrt wird. Dies ist der sogenannte *vikalapiṇḍa*, der „Kloß für die Unglücklichen“. Er gilt den Fehlgeburten oder aber den unbekanntem Verstorbenen, die kein richtiges Totenritual erhalten haben. Anschließend formt der Haupttrauernde aus dem übrigen Teig vier weitere Klöße, zuerst drei für Vater, Großvater und Urgroßvater und dann einen für den *preta*. Die Tatsache, dass hier der Vater die Klöße für seinen Sohn formt und streng genommen sich die Generationenfolge auf den Verstorbenen bezieht, er also eigentlich sich selbst im ersten Kloß formt (da er ja der Vater des Verstorbenen ist), scheint hier keine Rolle zu spielen. Generell ist diese Konstellation in verschiedensten Ritualhandbüchern untersagt, so dass ein anderer Verwandter an die Stelle des Vaters hätte treten müssen. Für den Fall, dass der Vater noch lebt, sehen die Ritualhandbücher vor, dass nicht der Vater des Verstorbenen im ersten *pitṛpiṇḍa* repräsentiert wird, sondern stattdessen eine Gottheit eingesetzt wird, wie zum Beispiel in der PM vorgeschrieben ist.³⁷⁶ Nun führt der Haupttrauernde das *sapiṇḍikaraṇa* aus, indem er den Kloß des *preta* in drei Teile teilt und je eines der Teile mit einem der Klöße für die Vorväter zusammenknetet.

Die Identifikation des sechzehnten Kloßes ist also nicht ganz eindeutig: Es ist möglich, sowohl den *vikalapiṇḍa* als den sechzehnten anzusehen, als auch den *pretapiṇḍa* oder das gesamte *sapiṇḍikaraṇa* als das sechzehnte *śrāddha* zu zählen. Beide Klöße sind hauptsächlich anderen Funktionen zugewiesen, anstatt als Nahrung für den *preta* zu dienen, wenn man überhaupt bei den Klößen von einer Hauptfunktion sprechen kann. Für den *vikalapiṇḍa* als sechzehntem Kloß im Kontext des *latyā* spricht, dass er den unbekanntem Verstorbenen zugewiesen wird. Dies ist genau die Funktion, die der sechzehnte Kloß nach Angaben des *ṣoḍaśīpiṇḍaḍānamantra* im HB₂ hat, wo in einer Art Generalformular alle Verstorbenen der

³⁷⁴ HB₁ fol. 4^v.

³⁷⁵ HB₁ fol. 5^f.

³⁷⁶ PM fol. 52^r.

Familie und Umgebung bedacht werden, die aus verschiedensten Umständen in einem dauerhaften Geisterzustand verblieben sind und mit der Gabe des sechzehnten Kloßes nun erlöst werden sollen.³⁷⁷ Für den *pretapiṇḍa* als sechzehntem Kloß spricht vor allem die Auskunft der lokalen Priester, die ihn als den letzten der Serie betrachten. Unterstützend kommt hinzu, dass in verschiedenen einflussreichen Ritualhandbüchern das *sapiṇḍīkaraṇa* als das sechzehnte *śrāddha* bezeichnet wird, wie in obigem Zitat von Kane ausgeführt ist,³⁷⁸ auch wenn es Listen gibt, die es ausschließen. In den beiden Handbüchern Mahendra Sharmas wird ein aus einem Vers bestehendes *ṣoḍaśakalāstotra* angeführt, das aber nicht mit dem mehrere Verse umfassenden *ṣoḍaśīpiṇḍadānamantra* aus HB₂ identisch ist. Die Positionierung des *stotras* in HB₁ und HB₃, deren Gliederung dem chronologischen Ablauf der Rituale folgt, spricht ebenfalls für eine Identifizierung des sechzehnten Kloßes mit dem *pretapiṇḍa*, da es in direkter Folge nach den Rezitationen für die drei Vorväter angeführt ist. Im *latyā* werden ebenfalls erst die Klöße der Vorväter hergestellt und verehrt, bevor der *pretapiṇḍa* gemacht wird. Was das *latyā* betrifft, ist es also doch wahrscheinlich, den *pretapiṇḍa* als den sechzehnten Kloß aufzufassen.

Während der Ausführung des *latyā* gibt es etwas später einen weiteren Bezug auf die sechzehn *śrāddha*-s: Kurz nach der rituellen Vereinigung des *preta* mit seinen drei Vorvätern fordert der Priester den Haupttrauernden auf, sechzehn Münzen herauszuholen und zu spenden. Den anwesenden Beobachtern erläutert er, dass es sich dabei um die sechzehn *śrāddha*-s handelt, die hier symbolisch durch sechzehn Münzen vertreten werden.

Darüber hinaus wird die Zahl von 48 Klößen als normative Zahl von insgesamt zu opfernden Klößen von lokalen Priestern genannt. So bemerkt Gutschow in seinen Notizen, die er im Zusammenhang mit der Aufzeichnung und Dokumentation der Toten- und Ahnenrituale gemacht hat:

„The Brahmin says that on the 11th day 16 piṇḍas are made of rice and count as 1. On the 45th day first 14 piṇḍas are made of wheat dedicated to the deceased, in the second phase, „ṣoḍaśapiṇḍa”, first three are made for the jajmānas father, grandfather and greatgrandfather, finally one for his son, the deceased Rabi. It is the 16th piṇḍa. Altogether 48 piṇḍas are prepared within one year. Not clear how that is achieved.”³⁷⁹

Die Zahl 48 verweist auf die 3 x 16, die im GP und GPS angeführt werden. Der Einfluss des GPS ist darüber hinaus auch in gedruckten nepalischen Handbüchern zum Totenritual nachweisbar. In der im Jahre 2000 (V.S. 2056) in Kathmandu erschienenen Antyakarma-

³⁷⁷ Für eine Übersetzung des *stotras* vergleiche Buss 2007.

³⁷⁸ Vgl. oben S. 85.

³⁷⁹ Gutschow, unveröffentlichte Notizen.

paddhati (AKP) wird im Anhang extra ein Abschnitt mit den Ritualvorschriften für die Gabe der mittleren sechzehn Klöße unter der Kapitelüberschrift *madhyamaṣoḍaśīvidhiḥ* eingefügt³⁸⁰ und dazu eingangs als Referenz GPS 12.59-69 zitiert, wo die Opferung der mittleren sechzehn Klöße beschrieben ist sowie die Bedeutung der 48 *śrāddha*-s betont wird.³⁸¹ Der Autor erwähnt zwar in seiner nepalischen Einführung zur Gabe der sechzehn mittleren Klöße, dass dieses Ritual in der Antyapaddhati, einem seiner Referenzwerke, im Gegensatz zu dem ersten und dem dritten Satz nicht erwähnt sei.³⁸² Der Einfluss des GPS beziehungsweise der allgemeinen Tradition scheint aber so groß zu sein, dass er sich verpflichtet fühlt, die Ritualvorschrift trotzdem in sein Werk aufzunehmen, wenn auch im Anhang. Die lokalen Priester kennen so sowohl die Zahl 48 als auch die Vorschrift, dreimal sechzehn Klöße zu opfern. Laut obiger Aussage des Brahmanen sind am elften Tag sechzehn Klöße zu opfern, die wiederum als der erste Kloß des letzten Satzes zählen.

Aus den genannten Beispielen wird hinreichend deutlich, dass es hier um keine absolute Zahl der auszuführenden *śrāddha*-s geht, zumal im *latyā* weitere Kloßgaben erfolgen, wie etwa die Gabe von dreimal zehn Klößen am zehnten Tag nach dem Tod, die den neuen Körper für den Verstorbenen bilden. Trotzdem wird immer wieder der Bezug zur Zahl Sechzehn hergestellt wird. Innerhalb des *latyā* gibt es also verschiedene Bezüge auf die Zahl Sechzehn, ohne dass ersichtlich ist, wie diese Sechzehn zu konstituieren sind. Sie werden in verschiedenen Ritualsequenzen geopfert. So ist der erste Kloß schon lange vorher gespendet worden, vierzehn werden auf einmal gegeben und der sechzehnte wiederum einer neuen Ritualsequenz zugeordnet. Dies wird daran deutlich, dass die rituelle Arena partiell aufgehoben und neu hergestellt wird und daran, dass der Kloß aus einem neuen Teig zubereitet wird. Darüber hinaus werden mit dem *piṇḍabhāga* und dem *vikalapiṇḍa* zwei weitere Klöße geopfert. Von einer reinen Mengenangabe, wie viele Klöße zu opfern sind, kann also kaum die Rede sein, auch unter Berücksichtigung der Tatsache, dass *vikalapiṇḍa* und *piṇḍabhāga* andere „Kloßgattungen“ sind als die Monatsklöße. Weder der innere noch der äußere Zusammenhang der *māsikapīṇḍa*-s ist also im *latyā* so stringent, dass sie eine eindeutige Einheit bilden.

Hinzu kommt ein weiterer Bezug auf die Sechzehn mit der Gabe von sechzehn Mün-

³⁸⁰ AKP 222-236.

³⁸¹ 12.67-69 oben übersetzt.

³⁸² So schreibt er in der AKP: 222: *hāmī hindūharūko deha chuṭne belā ra deha chuṭepachi garine daśadāna vidhi malina ṣoḍaśī ra uttamaṣoḍaśī karma antyapaddhatimā bhaetāpani madhyamaṣoḍaśīko vidhi chaina. garuḍa purāṇamā tīn ṣoḍaśī (malina, madhyama ra uttama) gare mātra 48 piṇḍa pugne ra pretatva chuṭne bhānieko cha.* „Obwohl in der Antyapaddhati die Vorschrift für die zur Zeit der Verbrennung unserer Hindukörper und danach zu tuenden zehn Gaben, die [Gabe der] sechzehn unreinen und sechzehn höchsten [Klöße] enthalten ist, fehlt die Vorschrift für die mittleren sechzehn [Klöße]. Im Garuḍapurāṇa [ist vorgeschrieben, die Gabe von] drei[mal] sechzehn (die unreinen, die mittleren und die höchsten) zu tun und 48 Klöße sind zu komplettieren, dann wird die Aufgabe des *preta*-Zustandes erzeugt.“

zen, die von dem ausführenden Priester als symbolische Ausführung der sechzehn *śrāddha*-s verstanden werden. Das heißt, dass die sechzehn *śrāddha*-s – wenn auch mit Münzen – erneut ausgeführt werden und somit die sechzehn auszuführenden *śrāddha*-s verdoppelt werden. Dass Rituale wiederholt, ausgeweitet oder anderweitig verändert werden, ist Bestandteil hinduistischer Ritualtechniken und soll hier nicht problematisiert werden.³⁸³ Worum es vielmehr geht, ist darzulegen, dass die Zahl Sechzehn ihren Charakter als konkrete Handlungsanweisung weitgehend verloren hat, obwohl sie ständig durch wiederholte Bezüge präsent ist. Die Vermutung liegt nahe, dass an der Zahl festgehalten wird, weil sie eine über den reinen Zahlenwert hinausweisende Bedeutung hat.

Die Sechzehn kommt auch in anderen Listen vor, in denen bestimmte Rituale zu einer übergeordneten Einheit zusammengefaßt werden, auch wenn die Zahl nicht exklusiv zu verstehen ist. So gibt es zum Beispiel sechzehn lebenszyklischen Rituale (*samskāra*-s) oder sechzehn *upacāra*-s in der Tempel-*pūjā*. Gudrun Bühnemann bemerkt dazu:

„Five as well as sixteen are symbolic numbers both signifying completeness: when something consists of five or sixteen parts it is considered to be complete.“³⁸⁴

Jan Gonda verweist in seinem Aufsatz „The Number Sixteen“ nicht nur auf die Bedeutung der Zahl in rituellen Zusammenhängen, sondern auf ihre Dominanz in der indischen Kultur überhaupt und stellt dazu Material aus verschiedenen Epochen und Religionen Indiens zusammen, die bis zur Induskultur zurückreichen.³⁸⁵ Die Zahl kommt in verschiedensten Bereichen vor und ist, wie etwa bei der Einteilung der Rupie in sechzehn Annas, nicht allein auf religiöse oder mythologische Symbolik beschränkt. Gonda führt ihre Bedeutung darauf zurück, dass die Sechzehn die Zahl Prajāpati ist, des „Herrn der Schöpfung“, der über die Schöpfung wacht und sie repräsentiert, wie sich bereits im Yajurveda und Śatapathabrāhmaṇa nachweisen lasse.³⁸⁶ Da Prajāpati aber selbst das Allumfassende, die Totalität ist, symbolisiert die Zahl Sechzehn ebenfalls die Totalität. Das Śatapathabrāhmaṇa klassifiziert so das Universum als sechzehnfach.³⁸⁷ Desweiteren wird Prajāpati in der Bṛhadāraṇyakopaniṣad mit dem Jahr als sechzehnfach (*ṣoḍaśakala*) identifiziert.³⁸⁸ Diese Klassifikation wirft ein weiteres Licht auf die sechzehn *śrāddha*-s, die damit als Zeitangabe für ein Jahr konnotiert sind.³⁸⁹

Die Zahl Sechzehn als Symbol der Ganzheit ist auch in anderen Kulturen belegt, wie

³⁸³ Siehe dazu Michaels/Buss 2010.

³⁸⁴ Bühnemann 1988: 64.

³⁸⁵ Gonda 1985.

³⁸⁶ Vājasaneyisaṃhitā 8.36 und Śatapathabrāhmaṇa 7.2.2.17.

³⁸⁷ Śatapathabrāhmaṇa 13.5.1.15.

³⁸⁸ Bṛhadāraṇyakopaniṣad 1.5.14.

³⁸⁹ Zu weiteren Klassifikationen, die auf dem vierfachen *varṇa*-Modell beruhen, vergleiche Smith 1994.

Endres und Schimmel nachweisen. Zum Beispiel bestand im römischen System ein Fuß aus vier Handbreit, eine Handbreit aus vier Fingern, so dass der Fuß aus sechzehn Fingern bestand. Darüber hinaus verweisen Endres und Schimmel auf die Rosenkreuzer, die die Natur in vier Elemente unterteilten, ebenso die daraus abgeleiteten Zahl Sechzehn (vier mal vier) als Vollkommenheitszahl nutzten. Ebenso wurde die Zahl Sechzehn von den vier Elementen der Natur hergeleitet. Endres und Schimmel heben ebenfalls die besondere Bedeutung hervor, die diese Zahl in Indien hat.³⁹⁰

Gonda geht noch einen Schritt weiter, indem er festhält, dass der sechzehnte Bestandteil nicht bloß der letzte in einer Reihe ist:

„(...) it appears that the sixteenth is an extra element added to a total made up of fifteen parts. By virtue of this quality the sixteenth not only exceeds but also encompasses the preceding fifteen-partite totality.“³⁹¹

Dies erklärt, warum die sechzehn *śrāddha*-s so wichtig sind: Die Zahl bezeichnet weniger die exakte Anzahl der auszuführenden *śrāddha*-s als vielmehr die Gesamtheit der auszuführenden Totenrituale, ohne die der Verstorbene nicht zu einem Vorfater werden kann. Damit wird auch die Auffassung des *sapīṇḍikaraṇa* als das Ritual, das häufig als das zentrale Ritual aufgefaßt wird, das diese Transformation des Toten bewirkt, relativiert. Das *sapīṇḍikaraṇa*, zumindest wenn es als das sechzehnte *śrāddha* aufgefaßt werden kann, ist somit das letzte einer Reihe von Totenritualen, die in ihrer Gesamtheit den Übergang des Verstorbenen zu den Ahnen garantieren. Möglich wäre es auch - im Sinne von Gondas oben zitierter Aussage - das *sapīṇḍikaraṇa* als das Ritual anzusehen, das die vorherigen Rituale umfaßt und vollendet.

Besonders aufschlußreich für die Funktionsweisen der diachronen Ritualübermittlung ist es, die skizzierte Inkongruenz von Ritualanweisung und tatsächlich ausgeführtem Ritual zu untersuchen. Dass sich Rituale im Lauf der Zeit und ebenso im Hinblick auf regionale Ausbreitungen und Wanderungen verändern, muss wohl kaum ausgeführt werden. Ritualen wohnt ein bestimmtes Veränderungspotential zwar nicht als ein das Ritual bestimmendes, dennoch aber als damit einhergehendes Kriterium inne, wie auch Wulf und Zirfas betonen:

„Paradox formuliert, entwickelt sich das Ritual deshalb weiter, weil es niemals kongruent aufgeführt werden kann, sondern immer mimetisch ist und weil in diese mimetischen Prozesse die kreativen Potentiale durch die Wiederholungen schon eingebaut sind.“³⁹²

Das Bemühen, ein Ritual dennoch so kongruent wie möglich auszuführen, führt un-

³⁹⁰ Endres/Schimmel 1988: 233ff.

³⁹¹ Gonda 1985: 123.

³⁹² Wulf/Zirfas 2004: 22.

weigerlich zu Ritualkritik auch innerhalb einer Tradition. Ritualkritik bedeutet hier nicht in erster Linie die Ablehnung von Ritualen als solchen, sondern die kritische Betrachtung und Bewertung von Ritualperformanzen, die so authentisch und original wie möglich erscheinen sollen. Jede Performanz ist daher einem kritischen Urteil unterworfen. Mit Ronald Grimes kann man also davon ausgehen, dass Ritualkritik im Sinne eines Dynamik initiierenden Momentes ein immanentes Merkmal von Ritualen ist.³⁹³ Einerseits verändern sich also Rituale, andererseits wird aber erwartet, dass sie bestimmte Formen bewahren. Zu fragen ist also, wie in dieser Spannung von Neuerung und Rückbesinnung Kontinuität erzeugt wird. Kontinuität verstehe ich als die zeitliche Fortschreibung und Tradierung von Ritualen, sowie in weiterem Verständnis die Technik, Rituale an die Tradition anzuschließen, auch wenn sie neu erfunden sind oder sich wesentliche Umdeutungen ergeben haben. Diese Kontinuität kommt durch den Bezug und das Zusammenspiel folgender Elemente zustande, die ich zusammenfassend als „rituelles Gedächtnis“ bezeichnen möchte:

1. Normative orale oder schriftliche Ritualtexte, auf die mittelbar oder unmittelbar Bezug genommen wird, die im Lauf der Zeit aber auch erweitert und ergänzt werden. Als Beispiel mag es genügen, auf die ausgedehnte südasiatische Kommentarliteratur zu verweisen, die in vielen Fällen die zugrundeliegenden Texte überwuchert und deren Relevanz für das Ritual weit höher sein kann als die des ursprünglichen Ritualtextes, auch wenn sie nicht zwangsläufig höher wertgeschätzt werden.

2. Ritualkompetenz: das Spezialwissen der Priester und anderer am Ritual Beteiligter, welches als Gelerntes erworben wird, wie zum Beispiel durch Teilnahme an Ritualen und durch mündliche und praktische Überlieferung. Zur Ritualkompetenz gehört auch die Fähigkeit, mit dem Ritual kreativ umgehen zu können, also zum Beispiel zu wissen, wann und wie ein Ritualbaustein ersetzbar ist durch etwas anderes.

3. Orthopraxis: die aktuelle und aktualisierende Performanz, die gleichzeitig die Ausführung, Kontinuierung und neue Normierung eines Rituals ist. Orthopraxis meint hier also sowohl das der Tradition entsprechend richtig ausgeführte Ritual als auch das Ritual, das durch seine Ausführung wieder zu einem neuen Modell für das Richtige wird.

Das Zusammenspiel dieser verschiedenen Elemente wirkt auf die konkrete Ausfüh-

³⁹³ Grimes 1988.

nung eines Rituals ein und sorgt für die diachrone Kontinuität, die allerdings in jedem einzelnen Teilbereich veränderbar ist. Das rituelle Gedächtnis sollte daher weniger statisch denn als ein kontinuierlicher Prozeß verstanden werden. Auf der einen Seite steht also die Forderung nach der Legitimität des Rituals, auf der anderen die dynamische und wirklichkeitskonstituierende Prozessualität. Dass diese Kontinuität nun aber ganz und gar nicht in der buchstäblichen Überlieferung einer Ritualvorschrift bestehen muss, auch wenn dies so sein kann, ist bereits integraler Bestandteil der hinduistischen Ritualtechnik.

Der Bezug auf alte Traditionen ist in den hinduistischen Ritualhandbüchern meist sehr kurz gehalten und muss ergänzt werden. Es gibt wohl kaum ein Ritualhandbuch, das aus sich heraus dazu befähigen würde, ein Ritual korrekt auszuführen. Vielfach wird auf ältere Werke oder allgemein bekannte Praktiken verwiesen. Was dabei geht oder nicht geht, entscheidet der Priester oder Ritualausführende aufgrund seiner Ritualkompetenz. So ist für Philologen oft schwer zu ermitteln, ob Teile des Rituals, die in den frühen Texten nicht erwähnt werden, entweder so selbstverständlich waren, dass sie nicht erwähnt zu werden brauchten, oder aber erst später dazu gekommen sind. Jegliche Rückschlüsse aus dem Fehlen oder Vorhandensein eines Rituals sind daher nur mit großer Vorsicht zu ziehen.

Darüber hinaus darf ein ausgeführtes Ritual keinesfalls als bloße Aufführung eines schriftlichen Ritualtextes verstanden werden. Im konkreten Fall der hinduistischen Ritualpraxis kommt hinzu, dass es Ritualtechniken gibt, die bestimmte Eingriffe in das Ritual erlauben. Dazu gehören Substitution von rituellen Gaben: Statt einer Kuh wird also etwa Gold gespendet, oder ein Brahmane wird durch *kuśa*-Gras ersetzt. Dann gibt es häufig verschiedene Alternativen, wie ein Ritual ausgeführt werden kann. Einzelne Ritualhandlungen können wiederholt, ausgeweitet, verkürzt oder ganz weggelassen werden oder durch eine andere Handlung ersetzt werden. Häufig werden aufwendige Rituale durch eine Geldspende ersetzt.³⁹⁴

Die hinduistischen Ritualtechniken bieten so ein breites Aktionsfeld zur Gestaltung von Ritualen, das zwar nicht beliebig ist, dennoch aber dazu führt, dass ohne jede beabsichtigte Ritualkritik und Veränderungsabsicht auch orthodoxen Ritualen ein kreatives oder dynamisches Potential innewohnt. Wie kann nun in einem solchen Spannungsfeld zwischen der Notwendigkeit, ein Ritual mittels der Anbindung an die Tradition zu legitimieren, und den Veränderungen und dynamischen Prozessen Kontinuität hergestellt werden?

Meine These lautet: Kontinuität muss nicht zwingenderweise in einem buchstäblichen Festhalten an Ritualvorschriften, beziehungsweise der Fortschreibung bestimmter notwendiger Ritualbausteine bestehen. Sie kann auch durch eine symbolische Bezugnahme auf Ritual-

³⁹⁴ Hier schließe ich an die Ausführungen zur rituellen Formalität in Michaels/Buß 2010 an.

vorschriften erzeugt werden. Eine Veränderung von Ritualen muss also nicht zwingend Verfall oder Verschwinden eines Rituals bedeuten. Kontinuität muss sich also nicht in einer quantitativ feststellbaren Menge von Ritualbausteinen bemessen lassen, die nach Subtraktion der nicht ursprünglichen Elemente noch vorhanden sind. Ritualhandlungen können vielmehr über die ihnen zugeschriebene(n) symbolische(n) Bedeutung(en) selbst auch Symbolisierungs- und Deutungsprozessen unterliegen, so dass bestimmte Ritualhandlungen selbst zu einem Symbol werden können, auf das dann im weiterentwickelten Ritual in ganz anderer Weise Bezug genommen wird. Eine Ritualanweisung erhält somit eine symbolische Qualität, die sie von ihrem ursprünglichen formalen Status als Handlungsanweisung zu einer symbolischen Aussage werden lässt, auf die in dem Ritual in ganz anderer Weise Bezug genommen wird, als sie buchstäblich umzusetzen. An dieser Stelle ist es wichtig, den Unterschied zwischen dem Status einer rituellen Handlung als einer symbolischen Handlung und dem symbolischen Verständnis einer Ritualanweisung genau zu fassen. Es liegt nämlich keine bloße Veränderung der symbolischen Bedeutung der Handlung vor. Ändert sich nur die Bedeutung, bleibt die Handlung trotzdem dieselbe. Wenn aber eine formale Anweisung symbolisch aufgefaßt wird, verliert sie ihre Funktion als Anweisung und wird nicht mehr genau umgesetzt.

Ein solcher Prozeß mag auch zu der Verinnerlichung von Ritualen beigetragen haben, die anstelle der tatsächlichen Handlungen rein geistig vollzogen werden (*manasā pūjā*).

Im beschriebenen Fall des *latyā* wird in symbolischer Weise auf die Sechzehn Bezug genommen. Die Vorschrift wird aber nicht buchstäblich umgesetzt: Es werden mehr *piṇḍa*-s geopfert, das *śrāddha* wird ein zweites Mal mit sechzehn Münzen ausgeführt. Der wiederholte Bezug auf die Sechzehn, welche nun keine konkrete Handlungsanweisung mehr ist, sondern die Qualität der Vollständigkeit symbolisiert, verstärkt diese Qualität. Jan Gonda stellt folgend Überlegungen zum Ursprung der sechzehn an:

„The fact that there is a great deal of divergence of views about what these sixteen śrāddhas are seems to show that the fixed number prevailed over its constitution. The number sixteen was obviously especially suited to express the idea of more or less unsurveyable plurality. This seems to point to an old tradition in connection with the desirability to perform just sixteen śrāddhas.“³⁹⁵

Seine Annahme, dass die Zahl sechzehn eingeführt wurde, um mit einer unübersichtlichen Vielzahl zurecht zu kommen, kann aber auch zu anderen Schlüssen führen: Möglicherweise wurde die Systematisierung der Kloßgaben in sechzehn beziehungsweise dreimal sechzehn schon von Anfang an vorgenommen, um auf die Qualität der Vollständigkeit zu verweisen. Dann wäre die Sechzehn nicht so sehr eine Vorschrift gewesen, als vielmehr ein Code oder

³⁹⁵ Gonda 1985: 126.

Symbol, auf das in verschiedenen Systematisierungen Bezug genommen wurde, wie die unterschiedlichen Listen der *śrāddha*-s nahelegen. Die Frage, ob die symbolische Bedeutung von Anfang an inhärent war oder aber erst nach und nach der Vorschrift zugeschrieben wurde, ändert nichts an der Art und Weise, wie mit dieser Technik der Bezugnahme Kontinuität erzeugt wird. Es ist ersichtlich, dass es Techniken der Kontinuitätserzeugung gibt, indem auf einen symbolischen Wert einer Vorschrift Bezug genommen wird. Die Kontinuität kommt durch wiederholte Bezüge auf diese Qualität zustande, ohne sie buchstäblich umzusetzen. Es wäre in diesem Falle fatal, die vermeintliche Abweichung von der Ritualvorschrift als Veränderung oder Niedergang der Tradition zu verstehen.

Für das Verständnis der Textkonstitution des GPS ist es ebenfalls aufschlußreich, diese Bedeutung der Sechzehn zu betrachten. Im Gegensatz zu den verschiedenen Versionen des Pretakalpa, die ganz verschiedene Kapitelzahlen aufweisen und kaum strukturiert sind, hat der GPS sechzehn Kapitel, die von ihrem Kompilator Naunidhirāma thematisch strukturiert und aufeinander aufbauend zusammengestellt wurden. In den ersten sechs Kapiteln wird im Wesentlichen das Leiden schlechter Menschen während des Sterbens und nach dem Tod mit nur wenigen Angaben zum Ritual geschildert. Zum Ende des sechsten Kapitels erläutert Naunidhirāma den Aufbau der bisherigen sechs und der folgenden acht Kapitel:

*garuḍaḥ śaḍbhir adhyāyaiḥ śrutvā pātakayātanam.
atha tannāśakopāyam aṣṭabhiḥ pariprcchati. aurdh-
vadehikadānena gataḥ preto 'pi sadgatim.
ity āha saptame viṣṇur babhruvāhanasatkathām.*

Garuḍa hat in sechs Kapiteln von der Qual der gefallenen (Übeltäter) gehört. Nun fragt er in acht (Kapiteln) nach dem Mittel, diese zu vernichten. Durch die Ausführung des Totenrituals gelangte sogar ein *preta* zum wahren Ziel. So erzählt Viṣṇu im siebten Kapitel die gute Geschichte von Babhruvāhana.

Im siebten Kapitel wird nicht nur die Geschichte von König Babhruvāhana³⁹⁶ erzählt, sondern gleichzeitig auch ein inhaltlicher Perspektivenwechsel vollzogen. Zuvor ging es im Wesentlichen um die selbstverursachte Verstrickung, die *karman*-bedingte Schuld. Mit der nun erzählten Geschichte wird der Fokus auf das Totenritual gelenkt: Nur das korrekt ausgeführte Totenritual kann den Totengeist befrieden. Erst die dann folgenden Kapitel beschäftigen sich mit den Anweisungen für die Totenrituale, die mit den Spenden und Verrichtungen, die für einen Sterbenden zu vollziehen sind, beginnen und sich über die Vorschrift für die Verbrennung des Toten bis zum *sapiṇḍīkarāṇa* im dreizehnten Kapitel erstrecken. Im vierzehnten Kapitel findet ein erneuter Perspektivenwechsel statt. Es wird nochmals die Stadt des Dharmarāja beschrieben, diesmal aber aus Sicht der guten Menschen, denen sie wie ein Paradies erscheint und nicht schreckenserregend wie den bösen Menschen, die in Fesseln und unter Schlägen dorthin gezerrt werden. Entsprechend antwortet Viṣṇu diesmal auf Garuḍas Bitte, die Yama-

³⁹⁶ Die Fassung des GPS habe ich in Abgrenzung zu den Parallelfassungen als Babhruvāhana II benannt.

welt zu schildern:

*śṛṇu tārksya pravakṣyāmi yad gamyam nāradādi-
bhiḥ,
tad dharmanagaraṃ divyaṃ mahāpuṇyair avāpyate.*

Höre, oh Tārksya, ich werde dir erzählen (von der Stadt), die (nur) zugänglich ist für (solche wie) Nārada usw. Nur durch großes Verdienst wird diese himmlische Dharma-Stadt erreicht.

[GPS 14.3]

Daran anschließend werden im vierzehnten und fünfzehnten Kapitel die Annehmlichkeiten des Jenseits für die guten Menschen sowie der Lebenswandel und die Meditationen, die sie zu befolgen haben, geschildert, um in einen der Himmel oder zur Erlösung zu gelangen. Den Höhepunkt des GPS aber bildet das sechzehnte Kapitel, das sich inhaltlich deutlich von allen vorhergehenden Kapitel unterscheidet. Wie aus den Aussagen Gondas deutlich wird, umfaßt das sechzehnte Element nicht nur die vorherigen fünfzehn Elemente, sondern weist noch darüber hinaus. So erklärt sich auch der Aufbau des GPS, denn im sechzehnten Kapitel wird radikale Ritualkritik geübt, die den Ritualanweisungen der vorangegangenen Kapitel die Grundlage entzieht. Darin wird aus der Sicht des Advaitavedānta argumentiert, dass nur die richtige Erkenntnis zur Erlösung führt, Rituale jedoch oder Askese ohne Erkenntnisstreben völlig wertlos sind. Dieser neue, ansonsten im GPS nicht vertretene Standpunkt gibt dem gesamten Werk eine neue Richtung. Anzumerken ist dabei, dass dieses Kapitel dem 49. Kapitel des Pretakalpa der Venkateśvara Edition mit nur wenigen Abweichungen entspricht, so dass zu vermuten ist, dass Naunidhirāma es aus dieser Version oder aber einer dieser Textgestalt sehr nahestehenden Version übernommen hat.

Das GPS weist also verschiedene Wege auf, zum Heil zu gelangen. In den ersten sechs Kapiteln wird deutlich auf die Gnade Viṣṇus und die hingebende Haltung verwiesen. In den folgenden acht Kapiteln stehen die Rituale und in den zwei daran anschließenden die rechte Lebensweise im Vordergrund, bis im letzten Kapitel der höchste Weg der rechten Erkenntnis gelehrt wird. Die Positionierung im sechzehnten Kapitel betont zunächst den Primat dieses Heilsweges, der aber die vorhergehenden nicht für nichtig erklärt, sondern - im Sinne der Sechzehn - einschließt und darüber hinaus verweist. Die vermeintlichen Widersprüche, die sich aus einer solchen Zusammenstellung ergeben, können unter Berücksichtigung spezifischer hinduistischer Argumentationstechniken entkräftet werden, wie Wendy Doniger in der Einleitung zur Übersetzung der Manusmṛti im Hinblick auf den Vorwurf der Inkonsistenz dieses Werkes deutlich macht.³⁹⁷ Wendy Donigers Anmerkungen sind so grundsätzlicher Natur, dass sie über den von ihr untersuchten Bereich des Dharmaśāstra hinaus auch für den hier problematisierten Bereich Geltung finden können. Eines ihrer wesentlichen Argumente be-

³⁹⁷ Doniger 1991.

trifft die Kontextualisierung der Aussagen: Durch die Klassifizierung der Menschen in verschiedene Lebensstadien und Kastenzugehörigkeiten kann schon von Anfang an nicht davon ausgegangen werden, dass jede Regelung für jeden Menschen gleichermaßen gilt. Es gilt die Lehre der je eigenen Verpflichtungen eines Menschen (*svadharmā*). Für Frauen gelten andere Regeln als für Männer. Wenn ein Śūdra die Pflichten eines Brahmanen übernimmt, kann es ihn das Leben kosten - diese Vorschriften sind also kontextabhängig.³⁹⁸ Entsprechend müssen auch bestimmte spezifische Aussagen verstanden werden, die dem Sinn einer allgemeinen Regel zwar widersprechen, im Sinne der Spezifizierung aber eine Ausnahme darstellen. In Bezug auf das Verhältnis des sechzehnten Kapitels zu den restlichen Kapiteln würde das bedeuten, dass die vorherigen Aussagen damit nicht aufgehoben sind, sondern zu betrachten ist, welche Aussage wann auf wen anzuwenden ist. Entsprechend dem Lebensstadium und den Lebensumständen, in denen sich ein Mensch befindet, ist das eine oder das andere zu befolgen.

In einer Hinsicht lässt Naunidhirāmas Kompilation allerdings keinen Zweifel aufkommen: Nur die Erkenntnis (*jñāna*) ermöglicht die endgültige Erlösung. Bereits der erste Vers des sechzehnten Kapitels sowie der Kommentar Naunidhirāmas machen deutlich, dass es hier nicht mehr um den im weltlichen Leben stehenden Menschen geht, sondern um die endgültige Erlösung. Der erste Vers des sechzehnten Kapitels lautet:

*śrutā mayā dayāsindho hy ajñānāj jīvasaṃsṛtiḥ, ad-
hunā śrotum icchāmi mokṣopāyaṃ sanātanam.*

Durch mich wurde gehört, oh Strom des Mitleids, wie aufgrund des Unwissens die Wiedergeburt der Seele (verursacht wird). Jetzt möchte ich von den unvergänglichen Hilfsmitteln zur Erlösung hören.

[GPS 16.1]

Naunidhirāma kommentiert den Eingang des sechzehnten Kapitels und diesen Vers:

*proktā pañcadaśādhyāyair jīvasaṃsṛtikā gatiḥ,
śoḍaśe 'smin hariḥ prāha mokṣopāyaṃ satāṃ ma-
tam.*

In den (vorangegangenen) fünfzehn (Kapiteln) wurde der Weg verkündet, der aus Übel(tat) und Verdienst bestand. In diesem sechzehnten (Kapitel) verkündet Hari die Hilfsmittel zur Erlösung für die Guten.

In diesem ersten Vers wird - wie auch der Kommentar hervorhebt - deutlich, dass sich das sechzehnte Kapitel von den anderen fünfzehn vorhergehenden Kapiteln inhaltlich abhebt. Diese waren mit der Schilderung des Sterbens und Todes, sowie der Totenrituale beschäftigt, weniger aber mit der endgültigen Erlösung aus dem *saṃsāra*. Das letzte Kapitel bildet also gegenüber den anderen Kapiteln eine eigene Einheit und hebt den Blick vom menschlichen, im *saṃsāra* verhafteten Treiben auf die Erlösung. Zum Ende des sechzehnten Kapitels werden die verschiedenen Wege der Menschen gegenübergestellt:

³⁹⁸ Doniger 1991: xlvi.

*mokṣam gacchanti tattvajñā dhārmikāḥ svargatiṃ narāḥ,
pāpino durgatiṃ yānti saṃsaranti khagādayaḥ.*

Zur Erlösung gehen diejenigen, die die Wahrheit kennen, die rechtschaffenen Menschen gehen in den Himmel. Die Übeltäter gehen auf dem schlechten Weg und wandern (durch die Existenzen als) Vogel usw.

[GPS 16.116]

Hier wird die endgültige Erlösung dem Weg der guten Menschen in die Himmel sowie dem Weg der bösen Menschen gegenüber gestellt. Diese Kontrastierung, wie auch die Ausführungen über die Erkenntnis, erinnern stark an die beiden Wege, die in den Upaniṣaden propagiert werden: Den Weg der Väter (*pitryāna*) und den Weg der Götter (*devayāna*). Der Weg der Väter ist der Weg der Wiedergeburt. Die Menschen, die nach ihrem Tod auf diesem Weg wandern müssen, haben zu Lebzeiten zwar Rituale ausgeführt, sind aber nicht zur Erkenntnis über die Weltzusammenhänge gelangt und steigen deshalb mit dem Rauch zum Mond auf und müssen von dort, nachdem sich ihr *karman* erschöpft hat, wieder zurück zur Erde. Der Weg der Götter weist den Weg zur Erlösung: Der Verstorbene, der die richtige Erkenntnis hat, steigt zur Sonne und von dort zur endgültigen Erlösung auf. Zwar sind im sechzehnten Kapitel die beiden Wege nicht als solche genannt, und es wird auch sonst kein Bezug auf die Upaniṣaden genommen, dennoch wird deutlich, dass unter die nicht erlösungsbringenden Aktivitäten auch Rituale gehören und diese somit dem Bereich des *saṃsāra* zuzuordnen sind. Demgegenüber steht das Gewinnen der Erkenntnis als einzige Möglichkeit, dem Weltenkreislauf zu entinnen. Der GPS geht geradezu polemisch gegen das Studium der Schriften, gegen Askese und weitere religiöse Observanzen an:

*grhāraṇyasamāloke gatavrīḍā digambarāḥ,
caranti gardabhādyās ca viraktās te bhavanti kim.*

Esel usw. gehen schamlos und luftbekleidet in der Sicht(weite) von Haus und Wald (umher). Sind sie (deshalb) frei von Leidenschaft?

*mṛdbhasmodbhūlanād eva muktāḥ syur yadi mānavāḥ,
mṛdbhasmavāsī nityaṃ śvā sa kiṃ mukto bhaviṣyati.*

Wenn Menschen nur aufgrund des Tragens von Lehm und Asche erlöst wären, wird dann der Hunde, der ständig auf Lehm und Asche liegt, (auch) erlöst?

[GPS 16.65-66]

*na vedādhyayanān muktir na śāstrapaṭhanād api,
jñānād eva hi kaivalyaṃ nānyathā vinatātmaja.*

Nicht durch das Vedastudium und auch nicht durch das Lesen der gelehrten Werke (entsteht) die Erlösung. Nur aufgrund der Erkenntnis und in keiner anderen Weise (entsteht) die endgültige Erlösung, oh Sohn der Vinatā.

*nāśramaḥ kāraṇaṃ mukter darśanāni na kāraṇaṃ,
tathaiva sarvakarmāṇi jñānam eva hi kāraṇam.*

Nicht ist die Einsiedelei die Ursache der Erlösung, nicht sind es die philosophischen Anschauungen, und auch (nicht) alle (Arten) von Taten. Die alleinige Ursache (der Erlösung) ist die Erkenntnis.

[GPS 16.87-88]

Als alleiniges, erlösungsbringendes Mittel gilt die Erkenntnis mittels des Advaita-vedānta, die nur durch die Unterweisung durch einen Lehrer erlangt werden kann. In wenigen

Versen wird zum Ende des Kapitels dargelegt, wie ein Sterbender sich vorbereiten soll, um zur Erlösung (hier *brahmanirvāṇa*) zu gelangen.³⁹⁹ In dem hier dargelegten Erlösungsweg steht neben der meditativen Erkenntnis die Zuwendung zu Viṣṇu, möglicherweise ein Zugeständnis an die viṣṇuitische theistische Orientierung des GPS. In Leidenschaftslosigkeit, gezügelten Sinnes und mit einem vom äußeren Tun abgewendeten Geist soll der Sterbende über die dreifache *brahman*-Silbe *om̐* meditieren, sich dem *brahman* zuwenden und seine Seele im *brahman* aufgehen lassen. Indem er mit der Silbe *om̐* das *brahman* ausspricht und sich Viṣṇu zuwendet, gelangt er nach dem Tod zum höchsten Ziel.⁴⁰⁰

Innerhalb des GPS werden also verschiedene Heilswege propagiert. Neben der Hingabe an den Gott Viṣṇu steht das Ritual, welches zum Himmel verhilft und schließlich - sowohl inhaltlich als auch durch die Positionierung im letzten Kapitel deutlich von den vorherigen Kapiteln abgehoben - der Weg der Erkenntnis.

Die Problematik, dass hier Totenrituale einerseits und die Wiedergeburtstheorie andererseits nebeneinander stehen, wird gelöst, indem die Rituale dem Bereich des *samsāra* zugeordnet werden. Wer (noch) Rituale ausführt, bleibt im Kreislauf gefangen und sei es als Himmelsbewohner. Nur der die Wahrheit Erkennende verlässt den Kreislauf.

Aus der Sicht dieses Kapitels ergibt sich die Frage, inwiefern der GPS überhaupt in seiner heutigen Rolle als Referenzquelle für Totenrituale beabsichtigt war. Der propagierte Erlösungsweg und die scharfe Ritualkritik, die soweit geht, Rituale lächerlich zu machen, lässt die vorherigen Kapitel im Sinne des oben zitierten Kommentars von Naunidhirāma, der die fünfzehn vorangehenden Kapitel vom sechzehnten inhaltlich absetzt, eher wie Illustrationen des im *samsāra* verhafteten Menschen erscheinen.

³⁹⁹ GPS 16.102-116.

⁴⁰⁰ GPS 16.108.

2.5 Zusammenfassung und Analyse

Sowohl auf der Jenseitsreise als auch in den Ritualen der ersten dreizehn Tage vollzieht sich der Übergang des Verstorbenen in verschiedenen Schritten.

Die Schilderung der Jenseitsreise geschieht dabei anhand von Körpermetaphern im weitesten Sinne, die den körperlichen Zustand sowie die zeitliche und räumliche Umgebung des Toten erfassen und geprägt sind von dem Übergang und dem dadurch bedingten liminalen Zustand des Verstorbenen. Die Dimension des Übergangs wird deutlich an der Länge der Reise und an der Entfernung, die der Verstorbene unter Erduldung größter physischer Qualen zurückzulegen hat. Dabei vollzieht sich der Übergang stationenweise, indem er sechzehn Städte und den Fluss *vaitaraṇī* passiert.

Der Verstorbene wird von Anfang an als extrem hungrig und durstig beschrieben. Unabhängig davon, dass der Tote seine Klöße erhält, ist dies Ausdruck einer nachhaltigen Forderung an die Lebenden, die dem Verstorbenen neben allem Leiden auch einen – in den Worten von Sprockhoff – fordernd-feindlichen Charakter verleiht.⁴⁰¹ Hunger und Durst drücken die elementarsten Lebensbedürfnisse aus und damit auch die Gier nach dem Leben selbst, das im Diesseits keinen Ort mehr hat, im Jenseits aber noch nicht endgültig verortet ist. Ein hungriger Geist wird schnell zu einer Bedrohung für seine Nachkommen, wenn sie ihn nicht sättigen.

Ganz verschiedene Aspekte werden mit der Darstellung des Toten als windartig ausgedrückt. Dies habe ich oben dreifach unterschieden, nämlich die Windartigkeit als Ausdruck für die Seele oder den Lebenswind, als Ausdruck der körperlosen Existenz des Verstorbenen im Gegensatz zu der vormaligen physischen Existenz und als Ausdruck der Unstetigkeit des Zustandes des Verstorbenen, der in seinem Übergangstatus weder Körper noch Ort hat. Während das GP und der GPS für die Jenseitsreise die Körperlichkeit überwiegend im Sinne des Peinigungsleibes schildern, heben sie die Windartigkeit besonders dann hervor, wenn der unsichere Zustand des Verstorbenen hervorgehoben werden soll.

Die Qualen, die der Tote auf seinem Weg erleiden muss, werden in dem GP und dem GPS als Resultat der schlechten Taten zu Lebzeiten interpretiert. Die Vorstellung von einem schlechten Menschen schließt auch Schwäche und körperliche Mängel ein. Wer Schlechtes tut, wird in einem entsprechenden Körper wiedergeboren. Gleiches gilt auch für den *karma-jadeha* des Verstorbenen auf der Jenseitsreise, der nicht nur dem Erdulden der Tatvergeltung

⁴⁰¹ Sprockhoff 1980: 269.

dient, sondern auch Ergebnis derselben ist. Wer gut und damit moralisch stark ist, ist auch physisch stark auf der Jenseitsreise und muss weniger Leiden erdulden. Seine Moralität spiegelt sich auch in der positiven Darstellung seiner Umgebung wider. Die Qualen und Gefahren auf der Jenseitsreise sind darüber hinaus Ausdruck des liminalen Zustands, in dem sich der Verstorbene befindet.

Auf eine ganz andere Weise wird durch die Inkorporierung des Verstorbenen im Totenritual der Übergang vollzogen. Die Transformation des Verstorbenen beginnt bereits vor dem Verbrennen der Leiche. Die Gabe der ersten fünf (oder drei) Klöße sorgt dafür, dass der Leichnam opferfähig wird.⁴⁰² Die fünf Bezeichnungen, mit denen der Verstorbene hier bei der Gabe des jeweiligen Kloßes bedacht wird, bilden vielleicht nicht unbedingt eine Abfolge im Sinne der Transformation des Verstorbenen, dennoch benennen sie verschiedene Aspekte.

Mit der Gesamtheit dieser fünf Klöße wandelt sich der noch im oder am Leichnam befindliche Tote zu einem Totengeist und der *preta*-Zustand beginnt mit der Gabe des fünften Kloßes. In diesem Moment ist der Leichnam opfertauglich und der Tote hat seine erste rituelle Transformation durchlaufen, die in der Tilgung der körperlichen Unreinheitssubstanz besteht.

Das Einschlagen des Schädels markiert einen weiteren Schritt: Der Sohn ermöglicht damit dem Verstorbenen das Erreichen der Väterwelten. Bedeutsam ist die Stelle des Einschlagens, nämlich an der „Brahmaöffnung“ (*brahmarandhra*), die Michaels als die Stelle des Haarzipfels auf der Fontanelle identifiziert, die bei der Initiation als Zeichen der Patrilinie eine zentrale Bedeutung hat.⁴⁰³ Das GP nennt auch das Einschlagen des Schädels als den Beginn des *preta*-Zustandes.

Die Asche und Knochenreste werden innerhalb weniger Tage oder am selben Tag bestattet und für den Verstorbenen werden nacheinander oder auch zeitgleich neue Aufenthaltsorte geschaffen, die, wie Knipe ausführt, fünf oder mehr Aufenthaltsorte sein können und von Kloß über Stein und Graspuppe bis zur Krähe oder einem Hund reichen können.⁴⁰⁴ Dabei wird aus den begleitenden *mantra*-s deutlich, dass der Verstorbene als anwesend gedacht wird, wenn ihm etwa Milch und Wasser mit der Aufforderung „Bade hier! Trinke dies!“ gereicht werden.⁴⁰⁵ Diese rituelle Multipräsenz des Verstorbenen verliert sich auch in den folgenden Ritualen nicht, selbst wenn eine der Verkörperungsformen stärker im Mittelpunkt stehen kann als die anderen und diese nur zeitweilige Aufenthaltsorte für den Toten sind.

⁴⁰² Vgl. oben S. 73.

⁴⁰³ Michaels 1998: 153.

⁴⁰⁴ Knipe 2005: 67f.

⁴⁰⁵ PM 9^v.

Nachdem der Tote verbrannt ist, stellt der Haupttrauernde für ihn den Kloßkörper her. Damit vollzieht sich der nächste Schritt in der Transformation des Toten. Die „Körpermodelle“ variieren dabei leicht je nach Ritualtext, richten ihre Aufmerksamkeit mit der Gabe des letzten Kloßes aber einheitlich auf Hunger und Durst.

Knipe fragt in seiner Analyse des provisorischen Körpers, wieso Hunger und Durst des Verstorbenen erst am zehnten Tag rituell beseitigt werden, obwohl er doch schon vorher täglich Wasser und Klöße erhält.⁴⁰⁶ Meines Erachtens sollte hier die Gabe des zehnten Kloßes als Erschaffung der Verdauungsfähigkeit und damit der Fähigkeit, Hunger und Durst zu stillen, verstanden werden. Indem dem Verstorbenen mit dem Kloßkörper überhaupt erst die Möglichkeit geschaffen wird, an späteren Speisungen teilhaben zu können, ist diese neu geschaffene Fähigkeit die notwendige Voraussetzung für den Status eines Vorvaters. Die rituelle Erzeugung des provisorischen Körpers ist deshalb ein weiterer Schritt in seiner Transformation, eine (embryonale) Vorstufe auf dem Weg zum Vorvater. Sie verkörpert den Toten darüber hinaus mit allen Gliedern in der Substanz, in der er in den folgenden Ritualen immer wieder neu verehrt wird, nämlich dem *piṇḍa*.

Knipe faßt die Transformation des Toten im Anschluß an einen Vergleich der Erzeugung des Kloßkörpers an zehn Tagen (hier *navaśrāddha*), der Schwangerschaft der Frau während zehn Monaten und der zehn Tagen umfassenden Unreinheit nach der Geburt eines Kindes so auf:

„Durch die Untersuchung der *navaśrāddhas* können wir uns nun den *pitr*, den Ahnen, als jemand vorstellen, der zu einer anderen Lebensform fortschreitet, wie jemand, der vor seiner Geburt sein erstes *saṃskāra* erfährt. Damit zeigt sich, dass das *śrāddha* für die bekannte und benannte alte Lebensform eigentlich als eine vorsichtige Zusammensetzung und Reinigung ein *saṃskāra* für die *nächste* Lebensform ist, die noch unmanifest und unbenannt ist.“⁴⁰⁷

Die letzte Verwandlung des Verstorbenen erfolgt im *sapiṇḍīkaraṇa*, das neben Wasser wiederum Klöße als Grundlage für die Verkörperung des Verstorbenen und seiner Vorväter hat. Die Kloß-Substanz hat, wie Parry und Michaels betonen, wesentlich soziale Implikationen.⁴⁰⁸ Der Begriff *sapiṇḍa* bezeichnet eine bestimmte, die Patriline umfassende Verwandtschaftskategorie. Parry geht sogar soweit, den Begriff Kloß als ‚body‘ aufzufassen und die *sapiṇḍa*-Verwandten als diejenigen zu charakterisieren, die dieselben Körperpartikel teilen.

⁴⁰⁶ Knipe 2005: 71.

⁴⁰⁷ Knipe 2004: 73f.

⁴⁰⁸ Parry 1994: 204 und Michaels 2004: 278.

Entsprechend übersetzt er den Terminus *sapinḍikaraṇa* als „making one flesh“.⁴⁰⁹ Ein sehr anschauliches Beispiel dafür bieten die Vorbereitungen für das *latyā* in Bhaktapur. Das Mehl und weitere Zutaten, aus denen die während des *latyā* gegebenen Klöße hergestellt wurden, wurden von 34 verwandten Familien des Verstorbenen bereitgestellt, in diesem Fall sowohl von der matrilinearen als auch von der patrilinearen Seite.⁴¹⁰ Sie haben damit alle substantiell Anteil an dem Kloß des *preta* und der Vorväter. Wie sehr der Kloß tatsächlich als Verkörperung des Toten aufgefaßt werden kann, verdeutlicht eine Aussage des Priesters Mahendra Sharma im selbigen *latyā*, der beim *sapinḍikaraṇa* den Haupttrauernden auffordert, vorsichtig mit dem Kloß des Verstorbenen zu verfahren, da er ihm möglicherweise wehtun könnte.⁴¹¹ Dass die Auffassung des *piṇḍa* als Aufenthaltsort für die Vorväter weit in die Geschichte der Ahnenverehrung zurückgeht, wird deutlich in einem Zitat aus dem Gobilagrhyasūtra 4.3.22.-23, das Sayers anführt. Dort bittet der Haushalter die *pitṛ*-s um die Gabe eines Hauses und bietet ihnen umgekehrt den *piṇḍa* als einen Aufenthaltsort an.⁴¹² Obwohl Sayers dies metaphorisch deutet, die Bitten sich also nicht auf ein neues Haus, sondern auf Sicherheit im eigenen Haus und ebenso die Sicherheit für die *pitṛ*-s in der jenseitigen Welt bezieht, ist es dennoch durchaus möglich, es auf den *piṇḍa* als rituellen Aufenthaltsort zu beziehen.

In dieser Gegenüberstellung der rituellen und der mythischen Konzeptionen wird also deutlich, wie beide ganz verschiedene Totenbilder hervorrufen. Dennoch gibt es auch direkte Bezüge zwischen den beiden Systemen, wie an der Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh, der *padadāna*-s und der sechzehn Monatsklöße deutlich wird. Dadurch, dass sich beide auf den Übergang des Verstorbenen beziehen, ergibt sich eine gewisse Kompatibilität der Bedeutungszuschreibungen. Voraussetzung dafür ist ein weiteres Merkmal des Rituals, nämlich die Polysemie.

Rituelles Handeln erfolgt zumeist nicht außerhalb eines bestimmten Deutungsrahmens, der ihm von den Handelnden oder sonstigen Teilnehmern am Ritual zugemessen wird. Dabei können einem Ritual verschiedenste Bedeutungen zugeschrieben werden, ohne dass dies dem Ritual selbst irgendeinen Abbruch tut, sondern vielmehr als eine Stärke von Ritualen aufgefaßt werden kann.⁴¹³ Diese Polysemie findet sich nicht nur auf der individuellen Ebene, sondern auch in den von mir untersuchten Texten. Trotz Vereinheitlichungs- und Systemati-

⁴⁰⁹ Parry 1994: 204.

⁴¹⁰ Gutschow/Michaels 2005: 126.

⁴¹¹ Gutschow/Michaels 2005: 144.

⁴¹² Sayers zitiert und übersetzt die Textstelle wie folgt:

grhān avekṣate grhān naḥ pitaro datteti|
piṇḍān avekṣate sado vaḥ pitaro deṣmeti|

He looks at his hous and says: “Give us a house, O Pitṛs!”

He looks at the *piṇḍas* and says: “We give you an abode, O Pitṛs!“, vergleiche Sayers 2008: 146.

⁴¹³ Vgl. dazu Michaels 2006.

sierungsversuchen erscheint die Varianz von Bedeutungszuschreibungen zum Beispiel in den unterschiedlichen Angaben, wozu die Rituale für die Toten ausgeführt werden. Entweder wird ihnen eine konkrete Funktion auf der Jenseitsreise zugeschrieben, wie etwa dem Schirm das Schützen vor Regen und Sonne oder auch der *vaitaraṇī*-Kuh, die über den Fluss hilft, dann gibt es daneben aber genauso allgemeine Aussagen, dass die Gaben dem Geber Verdienst verleihen oder dem Empfänger die sofortige Erlösung ermöglichen.

Es ergibt sich so ein Spannungsfeld von mythischer Schilderung einerseits, rituellem Handeln andererseits und dem Verhältnis beider. Ein gutes Beispiel für diese Mehrdeutigkeiten und den Versuch ihrer Vereinbarung bietet das Nebeneinander von Leidenskörper, Kloßkörper und die Umdeutung des Bhagavadgītā-Verses 2.22 und dem upaniṣadischen Raupenvergleichnis. Dem Toten wird ein Kloßkörper geschaffen, der aber erst ab dem zehnten Tag vollständig ist. Die Jenseitsreise hat aus mythischer Sicht mit dem Peinigungsleib längst begonnen. Beide Körperkonzeptionen werden trotzdem miteinander verbunden, indem der Übergang von einem zum anderen als Wiedergeburtsvorgang gedeutet wird: Der Verstorbene ergreift erst den einen, dann den anderen Körper.

Im Gegensatz dazu wird die Unabhängigkeit der im mythischen Denken und rituellen Handeln erzeugten Totenbilder am deutlichsten in der Betrachtung des Höhepunkts der Eingliederung des Toten. Das Ende der Jenseitsreise ist durch die Ankunft in der Stadt Yamas und dem sich an das Totengericht anschließenden Aufenthalt in Himmel oder Hölle markiert, also wesentlich von moralischen Erwägungen bestimmt, die den weiteren Seinszustand des Toten festlegen.

Im Ritual findet etwas ganz anderes statt: Der Verstorbene wird über mehrere Schritte transformiert und mit seinen Vorvätern vereinigt. Die Gemeinschaft der Vorväter wird so im physischen Vollzug im Diesseits etabliert. Moralische Erwägungen sind hingegen unerheblich: Sofern die Rituale für ihn vollzogen werden, wird jeder Tote zu einem Vorvater und damit zum tendenziell benevolenten Hüter seiner Nachkommen.

Die Ritualterminologie verweist trotz Ausnahmen wie der Bezeichnung der *vaitaraṇī*-Kuh ebenfalls auf die Autonomie des Rituals: Das Ritual, mit dem der Tote eingliedert wird, heißt „Erzeugung der Kloßgemeinschaft“ (*sapiṇḍīkaraṇa*) und nicht etwa „Abschluß der Jenseitsreise“ oder „Ankunft in Yamas Reich“. Ebenso werden die monatlichen *piṇḍa*-s in den Ritualanweisungen strikt nach den Zeitpunkten benannt, für die sie stehen, und nicht als „Essen für den Toten“ oder nach den Höllenstädten.

3. *PIŚĀCA* – DER UNBEFRIEDETE TOTENGEIST



Abbildung aus dem Piśācamocanamāhātmya, die die Begegnung eines spukenden Geistes mit einem śivaitischen Asketen zeigt. Die Darstellung des Geistes entspricht den detaillierten Angaben im Text.

In diesem Kapitel werden die mythischen Vorstellungen und rituellen Praktiken untersucht, die mit unbefriedeten Totengeistern verbunden sind. Das sind Tote, die aus verschiedenen Gründen nicht zu „ordentlichen“ Toten werden konnten und so in einem dauerhaften Zustand der Unruhe, Unordnung und Lebensfeindlichkeit verbleiben. Als Ursachen dafür gelten das nicht oder falsch ausgeführte Totenritual, ein ungünstiger Todeszeitpunkt oder Todesort, ein gewaltsamer, verfrühter Tod oder aber schlechtes *karman*. Diese, ihre Nachkommen mit Spuk und Unheil verfolgenden malevolenten Zwischenwesen werden synonym zu *preta* auch *rākṣasa* oder *piśāca*, seltener *bhūta* genannt, die ihrerseits bestimmte Gattungen von dämonischen Geistern bezeichnen. Mit diesen malevolenten Wesen gehen Vorstellungen von der Bedrohung der Ordnung, von Verstößen gegen das „Normale“ einher. Diese spiegeln sich sowohl in den Ursachen für die jeweilige Geisterexistenz als auch in den Umständen wider, in denen diese Geister ihr Dasein fristen müssen. In dieser Funktion fallen die Verwendungen des Begriffes *preta* für den Verstorbenen und für den unbefriedeten Totengeist zusammen, denn auch der Tod ist eine solche Ordnungsbedrohung, und der ihm anheimgefallene Mensch befindet sich zunächst im unsicheren Übergang in die jenseitigen Welten. Daher erklärt es sich, dass bestimmte Merkmale, die hier für die unbefriedeten Totengeister beschrieben werden, auch für die normal Verstorbenen im Übergang gelten und die Vorstellungen so ineinander übergehen.

Ein Ausweg aus einer solchen Bedrohung sind Rituale, die den Geisterzustand beenden und die Wesen in einen friedlicheren Seinszustand überführen. Die Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der (kosmischen) Ordnung ist eine wichtige Funktion von Ritualen und ist besonders auch für die Befriedung der Totengeister wichtig. Dafür können sowohl besonders wirkmächtigen Teilritualen aus dem Totenritual oder aber spezifische Befriedungsrituale ausgeführt werden. In einigen Fällen gibt es eine direkte Korrespondenz zwischen der Ursache für den Geisterzustand - nämlich der Todesart - und dem auszuführenden Ritual. Zum Beispiel wird das Schlangenopfer (*sarpabali*) für einen an einem Schlangenbiß Gestorbenen ausgeführt oder die Bestattung einer Graspuppe (*puttala*, *palāśa*) tritt für den Fall einer verschwundenen Leiche als Substitut ein. Andere Befriedungsrituale wie das Opfer an Nārāyaṇa (*nārāyaṇabali*) oder das Drei-KlöÙe-Ahnenopfer (*tripiṇḍīśrāddha*) sind dagegen allgemeiner Natur und können für jeden unfriedlichen Totengeist ausgeführt werden.

Im Hinblick auf die übergeordnete Fragestellung nach den verschiedenen Funktionsweisen von mythischem Denken und rituellem Handeln lässt sich anhand der nun näher zu betrachtenden Vorstellungen und Vorschriften gut zeigen, dass Ritual und Mythos nicht eng verflochten sein müssen.

Grundlage für die Analyse der mythischen Vorstellungen bilden fünf Geistergeschichten aus dem GP, GPS und dem Piśācamocanamāhātmya (PMM) sowie die Kapitel 20-23 aus dem GP, die speziell die Situation und Bedingungen beschreiben, in denen sich unbefriedete Totengeister befinden. Diese Kapitel haben im GPS keine Entsprechung.¹ Bevor diese verschiedenen Belege im Folgenden einer eingehenden Betrachtung und Analyse unterzogen werden, erläutere ich zunächst den Hintergrund des PMM und übersetze das erste der drei Kapitel des PMM. Anschließend behandle ich die in dem GP und GPS und dem PMM vorkommenden Befriedungsrituale, wovon die Übersetzung des dritten Kapitels des PMM einen Teil bildet. Dann bestimme ich zusammenfassend das Verhältnis der mythischen Vorstellungen und rituellen Handlungen zueinander.

3.1 Das Piśācamocanamāhātmya

Das im Jahre V.S. 1966 (1910 n. Chr.) in Kāśī gedruckte PMM besteht aus drei Kapiteln auf sechzehn Seiten mit je 87, 10 und 29 Versen, denen eine vierseitige Einleitung des Herausgebers Bhaṭṭa Vijayaśāṅkara Śarma in Hindi beigegeben ist. Darin wird deutlich, dass er, der sich als Hauptpriester des in dem PMM gepriesenen Heiligtums (*tīrtha*²) zu erkennen gibt, diese Schrift zusammenstellen ließ, um die schriftgestützte Bedeutung „seines“ *tīrtha*-s für die Pilger in Benares herauszustellen und dem verfallenen Pilgerort zu größerer - auch finanzieller - Beachtung zu verhelfen.³ Diese verdiene er nicht zuletzt wegen der großen Anzahl von Pilgern, die am 14. der hellen Monatshälfte (Vollmond) des Monats *mārgaśīrṣa* (November/Dezember) dorthin kommen, speziell um unruhige Geister zu befrieden.⁴ Mit diesem Zeitpunkt wird auch das Heilsgeschehen des PMM verbunden. Der Ort liegt nach den Angaben des Priesters im Stadtteil Cetgañj in Benares. Der Teich (*kuṇḍa*) mit dazugehörigem Tempel, in dem eine Statue des *piśāca*-s verehrt wird, ist heute ein beliebter und gut instand gehaltener Ort, der im westlichen Außenbezirk von Benares lokalisiert ist, wie der folgenden Karte zu entnehmen ist. Parry beschreibt den Ort so:

„The tank is surrounded on two sides by flights of stone steps, at the top of which are a number of temples. These are owned by several families of Brahman pandas (in this context ‘temple-priests’), and are extremely big business for at peak peri-

¹ Die Kapitel 20-22 der hier berücksichtigten Venkateśvara-Edition des GP entsprechen mit wenigen Abweichungen den Kapiteln 10-12 der Sarasvatī-Edition, deren Übersetzung Abegg 1921: 229-249 gibt.

² Zu *tīrtha*-s vgl. Michaels 2003.

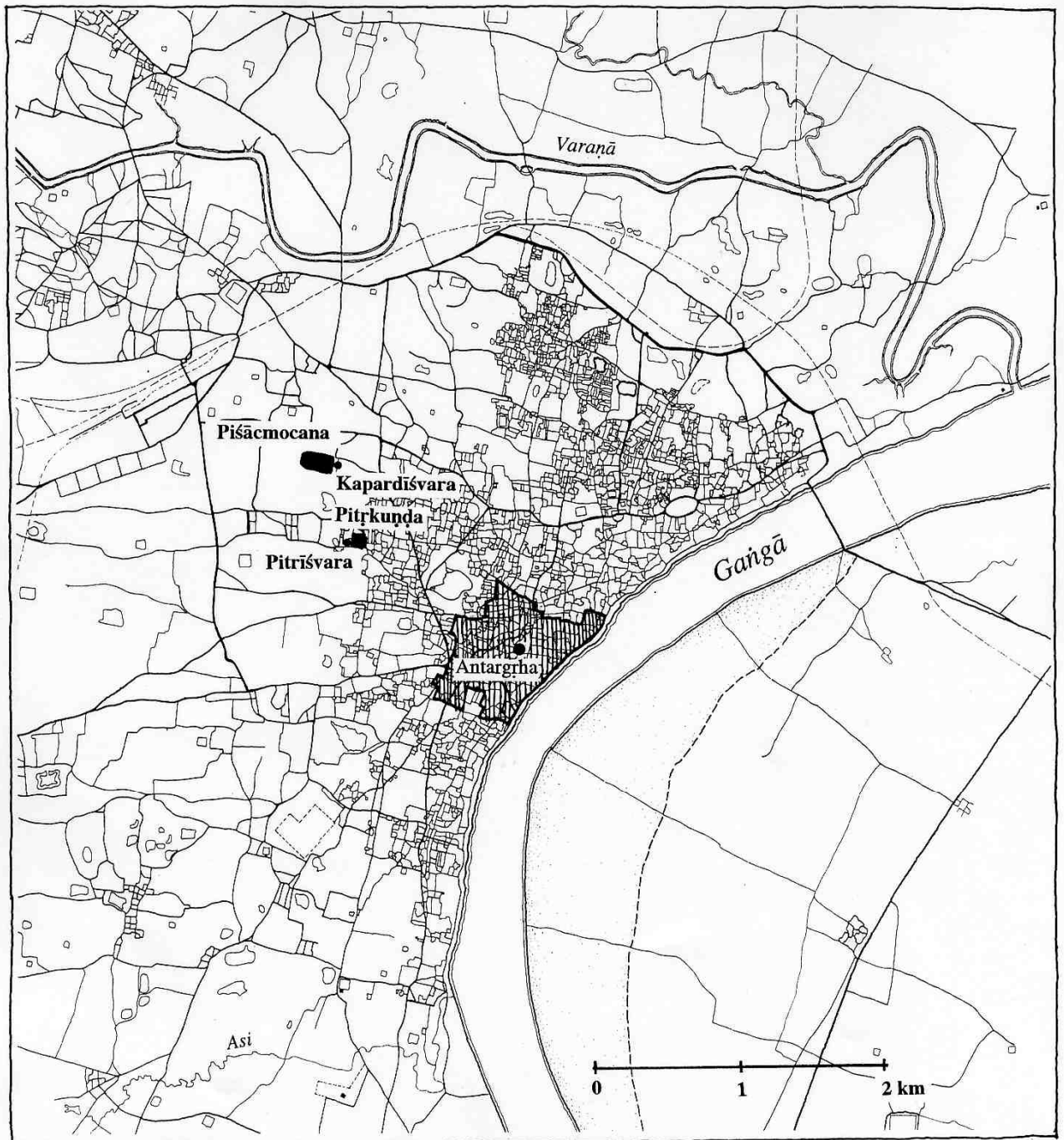
³ Vgl. die Einleitung des PMM.

⁴ Das ist auch heute noch der Fall, vergleiche dazu Eck 1983: 267 f. und Michaels/Gutschow 1993: 18, 176.

ods they are visited by many thousands of exorcists and their clients, of pilgrims en route to Gaya, and of mourners performing the Sanskritic rites associated with 'bad death'.⁵

Auf der Karte ist ebenfalls der innere, heilige Bereich von Benares verzeichnet (*antargṛha*), der nach der Beschreibung des PMM so heilig ist, dass Geister dort nicht eintreten können.

⁵ Parry 1994: 242.



Benares /Vārāṇasī

Location of Piśācmocana and Pitrkuṇḍa

Map by Niels Gutschow on the basis of the 64 inch to a mile map, surveyed 1928-29 and the Guide Map, edition 1933.

Die drei Kapitel des PMM entstammen verschiedenen Quellen, die jeweils im Kolophon angegeben sind. Das erste Kapitel aus dem Kāśīkhaṇḍa des Skandapurāṇa, Kapardīśastotra überschrieben, beinhaltet weniger ein Preislied (*stotra*) des Gottes Śiva, als vielmehr die Ursprungslegende des Piśācamocanātīrtha. Sie ist im Kāśīkhaṇḍa in eine ganze Reihe weiterer solcher *māhātmyas* (Eulogien) eingebettet, die zahlreiche andere heilige Orte in Benares rühmen. Das zweite Kapitel des PMM beinhaltet in zehn Versen ein Preislied Śivas, das für die hier untersuchte Thematik ohne Bedeutung ist, und deshalb nicht wiedergegeben und übersetzt wird. Es entstammt dem Pūrvavibhāga des Kūrmapurāṇa. Dieses ist Hazra zufolge ursprünglich den Pañcarātras zuzuschreiben, wurde aber von Pāśupatas später erweitert und überformt. Die Kapitel 27-33 aus dem Pūrvavibhāga, worin Benares gepriesen wird, sind ebenfalls auf eine Hinzufügung der Pāśupatas zurückzuführen.⁶ Die zehn Verse des zweiten Kapitels im PMM sind dem 33. Kapitel des Kūrmapurāṇa entnommen.⁷

Etwas schwieriger gestaltet sich die Identifikation des dritten und letzten Kapitels. Es enthält in knapper Form eine Ritualanweisung für das Drei-KlöÙe-Ahnenopfer (*tripiṇḍiśrāddhavidhi*), das eine Familie ausführen kann, wenn sie von Verfolgung durch einen unruhigen Totengeist betroffen ist. Die Ritualanweisung ist in einen Dialog zwischen Garuḍa und Viṣṇu eingebettet, in dem Garuḍa Viṣṇu nach den verschiedenen für den Toten auszuführenden Handlungen und deren Ziel fragt. Das entspricht der Struktur des GP oder auch des GPS, die beide in eben dieser Dialogform aufgebaut sind. Zu Beginn werden zwei rituelle Handlungen genannt, die im GP und GPS spezifisch für die eines vorzeitigen oder Schlimmen Todes gestorbenen Menschen vorgeschrieben sind: die Opferung an Viṣṇu und Überantwortung des Toten an Viṣṇu im Nārāyaṇa-Opfer (*nārāyaṇabali*) und das Verbrennen einer Graspuppe (*puttalavidhi*). Damit wird der Bezug hergestellt zu dieser Art Rituale, die besonders der Gefahr entgegenwirken sollen, dass der Tote zu einem dauerhaft unbefriedeten Geist wird.

Die relativ vage Anknüpfung an das Garuḍapurāṇa im Kolophon des dritten Kapitels steht in einem deutlichen Mißverhältnis zu den genaueren Angaben in den Kolophonen der beiden vorangegangenen Kapitel, die zweifelsfrei identifiziert werden können. Tatsächlich findet sich das dritte Kapitel auch nicht in den drei Haupteditionen des GP, so dass vermutet werden kann, dass es dem GP aus inhaltlichen Gründen zugeschrieben wurde. Eine Zugehörigkeit zum GP kann zwar nicht zweifelsfrei ausgeschlossen werden, da es sehr viele verschiedene Varianten des Pretakalpa gibt. Die unklare Angabe im Kolophon spricht aber ebenso dagegen wie die Tatsache, dass das dort vorgeschriebene Drei-KlöÙe-Ahnenopfer in den

⁶ Rocher 1986: 184-186.

⁷ Verse 33.36-45.

Haupteditionen des GP und im GPS nicht erscheint, so dass es möglicherweise ein erst später entstandenes Ritual ist oder zunächst nur regional verbreitet war.

Der Bezug auf das GP wird zudem noch durch den Wechsel der Bezugsgottheit verstärkt. Die ersten beiden Kapitel des PMM widmen sich mit der Ursprungslegende und dem folgenden Preislied dem Gott Śiva, wohingegen im dritten Kapitel wie im GP und GPS Viṣṇu angesprochen wird. Der neue Fokus kann aber auch daher rühren, dass es sich in dem beschriebenen Drei-KlöÙe-Ahnenopfer um ein Befriedungsritual handelt, für das Viṣṇu als zständiger Gott in Anspruch genommen wird, da er auch in einem der wichtigsten in GP und GPS angeführten Befriedungsrituale, dem *nārāyaṇabali*, verehrt wird.

Piśācamocanamāhātmya: Text und Übersetzung des ersten Kapitels⁸

1. Kapitel

*piśācamocanamāhātmye kapardīśastotram,
oṃ namaḥ śivāya,
skanda uvāca,*

Das Kapardīśastotra im Piśācamocana-māhātmya.
Oṃ, Verehrung dem Śiva.
Skanda sprach:

*kumbhasambhava vakṣyāmi śrṇotv avahito bhavān,
kapardīśasya liṅgasya mātmyam uttamam. (1)*

Kumbhasambhava⁹, ich werde dir das beste Mātmya vom *liṅga* Kapardīśas erzählen. Höre aufmerksam zu, Herr!

*kapardī nāma gaṇapaḥ śambhor atyantavallabhaḥ,
pitṛīśād uttare bhāge liṅgam saṃsthāpya śāmbhava-
vam. (2)*

Es war ein Anführer der (Asketen-) Schar¹⁰ namens Kapardin, der Śambhu¹¹ über alle Maßen liebte.¹² Im nördlichen Bereich des *pitṛīśa*¹³ errichtete er einen *liṅga* für Śambhu.

*kuṇḍaṃ cakḥāna tasyāgre vimalodakasamjñakam,
yasya toyasya saṃsparśād vimalo jāyate naraḥ. (3)*

Vor diesem grub er einen Teich, der unter dem Namen „Reinwasser“ bekannt ist. Der Mensch wird aufgrund der Berührung mit seinem Wasser rein.

*itihāṣaṃ prakṣyāmi¹⁴ tatra tretāyuge purā,
yathāvṛttaṃ kumbhayone śravaṇāt pātakāpaham. (4)*

Ich werde die Legende erzählen, wie sie sich dort vormals im Tretāyuga¹⁵ zugetragen hat, oh Kumbhayoni¹⁶. Ihr Hören befreit von Übeltaten.

⁸ Da der Druck des PMM häufig fehlerhaft ist, wurde für die Übersetzung der Kāśīkhaṇḍa des Skandapurāṇa hinzugezogen und an unklaren Stellen auch der Sanskritkommentar und die Hindi-Übersetzung berücksichtigt. Die entsprechenden Lesarten habe ich im Textabdruck vermerkt.

⁹ Beinamen des Weisen Agastya.

¹⁰ Der Kommentar hat für *gaṇapa gaṇamukhya*. Entweder er ist der erste unter den Asketen oder der Anführer einer Asketengruppe.

¹¹ Beinamen Śivas.

¹² Oder der Śambhu über alle Maßen lieb war? Beide Übersetzungen sind möglich.

¹³ Mit *pitṛīśa* ist vermutlich der *pitṛkuṇḍa* in Benares gemeint, der südlich nicht weit entfernt vom *piśācamocana-kuṇḍa* liegt und auf der Karte oben eingezeichnet ist.

¹⁴ Kkh: *pravakṣyāmi*. Diese Lesart ist *metri causa* vorzuziehen, da sonst eine Silbe im Metrum fehlt.

¹⁵ Das Tretāyuga ist das zweite der vier sich bis zur Weltvernichtung immer weiter verschlechternden Zeitalter (*yuga*).

¹⁶ Beinamen Agastyas.

*ekah pāśupataḥ śreṣṭho¹⁷ vālmīkir iti saṃjñītaḥ,
tapaś cacāra sa muniḥ kapardīśaṃ samarcya¹⁸ ca.
(5)*

*ekadā sa hi hemante mārge māsi tapodhanaḥ,
snātvā tatra mahātīrthe madhyāhne vimalodake. (6)*

*cakāra bhasmanā snānam āpādatalamastakam,
liṅgasya dakṣiṇe bhāge kṛtamādhyāhnikakriyaḥ. (7)*

*nyastamastakapāmsuś ca sandhyāṃ mādhyāhnikīm²⁰
smaran,
japan pañcākṣārīṇ vidyāṃ dhyāyan devaṃ kapardi-
nam. (8)*

*kṛtvā saṃhāramārgeṇa sapramāṇaṃ pradakṣiṇam,
huḍum kṛtya huḍam kṛtya huḍam kṛtya²³ trir ucca-
kaiḥ. (9)*

*praṇavaṃ purataḥ kṛtvā ṣaḍjādisvarabhedataḥ,
gītāṃ vidhāya sānandaṃ saṅṛtyaṃ hastakāṅvitam.
(10)*

*aṅgahārair manohāraiś²⁶ cārūmaṇḍalasaṃyutam²⁷,
kṣaṇaṃ tatra sarasīre upaviṣṭo mahātapāḥ. (11)*

*adrākṣīd rākṣasaṃ ghoram atīvavikṛtākṛtim,
śuṣkaśaṅkhakapolāsyāṃ nimagnāpiṅgalocanam. (12)*

*rukṣasphuṭitakeśāgraṃ mahāmbaśīrodharam,
atīvaciṭṭaghrāṇaṃ śuṣkausṭham atidanturam. (13)*

Es war ein bester der Pāśupatas, der unter dem Namen Valmīki bekannt war. Dieser Weise führte Askesse aus und verehrte Kapardīśa.

Einst hatte der Askesereiche dort im Winter, im Monat *mārge*, in dem großen *tīrtha* „Reinwasser“ mittags gebadet.

Dann badete er von der Fußsohle bis zum Schädel in Asche und führte im Süden des *liṅga* sein mittägliche Ritual¹⁹ aus.

Nachdem er Asche auf seine Stirn aufgetragen hatte, meditierte er die mittägliche Sandhyā²¹, rezitierte er leise das fünfsilbige Wissen²² und versenkte sich in den Gott Kapardin.

Nachdem er linksherum²⁴ nach der Vorschrift eine Umwandlung ausgeführt hatte, sprach er dreimal laut: „*huḍum, huḍum, huḍum.*“

Vorher „*om*“ sprechend sang er einzeln die Grundtöne²⁵ beginnend mit *ṣaḍja* mit großer Freude, mit Tanz, der von Handgesten und

atemberaubend schönen Körpergesten begleitet war, sowie mit einem „Kreistanzschritt“²⁸. Für einen Moment setzte sich der große Asket an das Ufer des Teiches.

Da sah er einen schrecklichen *rākṣasa*, der von überaus häßlicher Gestalt war.²⁹ Dessen Schläfen, Wangen und Mund waren eingefallen, seine Augen waren (in den Höhlen) versunken und rotbraun.

Seine Haarspitzen waren stumpf und verworren, sein Hals war sehr lang. Seine Nase war sehr flach, seine Lippen vertrocknet, seine Zähne standen hervor.

¹⁷ Kkh: *pāśupataśreṣṭho*.

¹⁸ Kkh: *samarcayan*.

¹⁹ Zur Praxis der Pāśupātas gehören u.a. das dreimal tägliche Baden in Asche.

²⁰ Kkh: *sandhyāṃ ādhyātmikīm*.

²¹ Kkh: *sandhyāṃ ādhyātmikīm* ergibt vielleicht den besseren Sinn: „die Sandhyā, bestehend in Versenkung, meditiert habend.“ Sandhyā ist hier vermutlich als Meditation (abgeleitet von *saṃ-dhyai*) zu verstehen. Der Sanskritkommentar des Kkh erläutert den Inhalt der Meditation: *sandhyāṃ jīvabrahmanor aikyānusandhānarūpatām*. „Die Meditation besteht in der Erforschung der Einheit von Einzelseele (*jīva*) und *brahman*.“

²² Das fünfsilbige Wissen besteht nach dem Sanskritkommentar in den fünf Silben *namaḥ śivāya*.

²³ Kkh: hat jedesmal *huḍum*.

²⁴ Der Kommentar zum Kkh gibt für *saṃhāramārgeṇa* als Erklärung *vānavartena* und führt folgenden Vers an: *apasavyaṃ yatīnām tu savyaṃ tu brahmacāriṇām, savyāsavyaṃ grhasthasya śambhor nityaṃ pradakṣiṇam*. „Die Umwandlung von Śambhu ist aber für Asketen immer rechts, für *brahmacārins* aber links, für den Haushalter rechts und links [zu tun].“ Vermutlich ist die Linksumwandlung eine spezielle Praxis der Pāśupatas.

²⁵ Gemeint sind die sieben musikalischen Grundtöne (*svara*).

²⁶ Kkh: *manohāri*.

²⁷ Kkh: *cārīmaṇḍalasaṃyutam*.

²⁸ Kkh: *cārīmaṇḍala*. Der Sanskrit-Kommentar erklärt es als einen bestimmten Tanzschritt: *cārī nrtyacaranaśīlah*. Aus dem südindischen Sanskrittheater ist der Begriff *cārī* allerdings bekannt für eine choreographische Sequenz, bei dem ein Bewegungsablauf viermal in jede Richtung der Bühne wiederholt wird. Vgl. Jones 1984: 160.

²⁹ Im Druck ist eine Zeichnung eingefügt, die den Moment der Begegnung zwischen *preta* und Asket zeigt, und in der die in der nun folgenden Schilderung aufgezählten Merkmale des Geistes umgesetzt sind. Die Abbildung ist diesem Kapitel vorangestellt.

*mahāviśālamauliṃ ca prordhvībhūtaśīroruham,
pralambakarṇapālīkaṃ piṅgalaśmaśrubhīṣaṇam.
(14)*

*pralambitalalaj jihvam atyutkatakrkāṭikam,
sthūlāsthijatrusamsthānaṃ dīrghaskandhadvayotka-
tam. (15)*

*nimagnakakṣākuharaṃ śuṣkahravabhujadvayam,
viralāṅgulihastāgraṃ natapītanakhāvalim³⁰. (16)*

*viśuṣkapāmsulotkroḍaṃ pṛṣṭhalagnodaravacam,
kaṭīṭaṭena vikaṭaṃ nirmāṃsatrikabandhanam. (17)*

*pralambasphigyugayutaṃ śuṣkamuškalpamehanam,
dīrghanirmāṃsalorūkaṃ sthūlajānvasthipañjaram.
(18)*

*asthicarmāvaśeṣam ca śīrājālitavigraham,
śīrālaṃ dīrghajāṅgham ca sthūlagulphāsthībhīṣa-
ṇam. (19)*

*ativistṛtapādaṃ ca dīrghavakrakṛśāṅgulim,
asthicarmāvaśeṣeṇa śīrātāḍitavigraham. (20)*

*vikaṭaṃ bhīṣaṇākāraṃ kṣutkṣāmam atilomaśam,
dāvadaḡhadrumākāraṃ aticañcalalocanam. (21)*

*mūṛtaṃ bhayānakam iva sarvaprāṇibhayapradam,
hṛdayākampanaṃ dṛṣṭvā taṃ pretaṃ vṛddhatāpasah.
(22)*

*atidīnānaṇaḥ³⁴ kas tvam iti dhairyēṇa pṛṣṭavān,
kutas tvam iha samprāptaḥ kasmāt te gatir idṛṣī. (23)*

*anukrośadhiyā rakṣaḥ³⁵ pṛcchāmi vada nirbhayam,
asmākaṃ tāpasānāṃ ca na bhayaṃ tvadvidhān
manāk. (24)*

*śivanāmasahasrāṅgāṃ vibhūtikṛtavarmaṇāṃ,
tāpasodāritam³⁶ iti tad rakṣaḥ pṛtipūrvakam. (25)*

Und sein Kopf war sehr groß, seine Haare standen nach oben ab. Er hatte hängende Ohrläppchen und war furchterregend durch seinen rotbraunen Bart.

Er hatte eine heraushängende, rollende Zunge. Sein Halsgelenk war überaus groß. Seine Gestalt (war gekennzeichnet) durch zwei grobknochigen Schlüsselbeine und er war gigantisch durch zwei breite Schultern.

Seine Achselhöhlen waren eingesunken, zusammengeschrumpelt und kurz seine beiden Arme. Seine Finger waren gespreizt. Er hatte eine Reihe gebogener, gelber Fingernägel.³¹

Sein hervorstehender Brustkorb war sehr verschrumpelt und schmutzig. An seinem Rücken haftete die Bauchhaut, mit den Hüften war er riesig, fleischlos war er am Gesäß³².

Er hatte ein Paar hängende Gesäßbacken, seine Hoden waren eingeschrumpft, sein Penis winzig. Seine Oberschenkel waren lang und fleischlos, die groben Knochen seines Knies skeletös.

Er bestand nur aus Haut und Knochen. Er war von einem Adernetz bedeckt. Seine Unterschenkel waren lang und geädert, er war furchterregend mit seinen groben Fußknöcheln.

Seine Füße waren sehr breit und er hatte lange, gebogene dünne Zehen. [...] ³³

Riesig war er, von einer fürchterlichen Gestalt, von Hunger ausgezehrt, sehr behaart, mit einer Gestalt wie ein vom Waldbrand versengter Baum, mit sehr unsteten Augen.

Diesen *preta*, der allen Lebewesen Furcht einjagte, wie ein Gestalt gewordener Schrecken, der das Herz erzittern ließ, ihn sah der alte Asket.

Er fragte ruhig mit sehr traurigem Gesicht: „Wer bist du? Von wo bist du hierher gekommen und warum bist du in einem derartigen Zustand?“

Ich frage dich mit einem mitleidvollen Geist, oh Rakṣa, sprich ohne Furcht. Wir Asketen haben nicht die geringste Furcht vor deinesgleichen.

Wir haben Schutz (durch) die (Rezitation der) 1000 Namen Śivas und durch die aufgetragene Asche. Als der Rakṣa diese Äußerung des Asketen so voller

³⁰ Kkh: *natapīnanakhāvalim*.

³¹ Kkh: *pīna* statt *pīta*. Der Kommentar erklärt *pīna* als *sthūla*, also dick oder fest.

³² Mit *trikabandhana* ist wahrscheinlich das Kreuzbeingelenk gemeint, welches über dem Steißbein liegt und bei einer extremen Abmagerung hervorsteht.

³³ Hier wird der Halbvers 19ab wiederholt, allerdings mit *tāḍita* statt *jāḷita*. Das ergibt jedoch keinen Sinn. Vermutlich liegt hier ein Abschreibefehler vor, der auch den überzähligen Halbvers nach Vers 25 erklären würde.

³⁴ Kkh: *atidīnānaṇam*.

³⁵ Kkh: *rakṣa*.

³⁶ Kkh: *tāpasodāritam*.

*niśamya prāñjaliḥ prāha taṃ kṛpāluṃ tapodhanam,
rākṣasa uvāca,
anukrośo 'sti yadi te baghavaṃs tapāsottama,
svavṛttāntaṃ tadā vacmi śṛnuṣvāvahitaḥ kṣaṇam.
(26)*

*pratiṣṭhānābhidhāno 'sti deśo godāvarītaḥ,
tīrthapratigraharucis tatrāsaṃ brāhmaṇas tv aham.
(27)*

*tena karmavipākena prāpto 'smi gatim īdṛśīm,
marusthale mahāghore tarutoyavivarjite. (28)*

*gato bahutaraḥ kālas tatra me vasato mune,
kṣudhitasya tṛṣārtasya śītātāpasahasya³⁹ ca. (29)*

*varṣaty api mahāmeghe dhārāsārair divāniśam,
prāvṛṭkalo⁴⁰, nile vāti kiñcit prāvaraṇaṃ na me. (30)*

*parvaṇy adattadāno⁴² ye kṛtatīrthapratigrahāḥ,
ta imāṃ yonim ṛcchanti mahāduḥkhanibandhanīm.
(31)*

*gate bahutithe kāle marubhūmau mune mayā,
dṛṣṭo brāhmaṇadāyāda ekadā kaścid āgataḥ. (32)*

*sūryodayam anuprāpya sandhyāvidhivivarjitaḥ,
kṛtvā mūtrapuriṣe tu śaucācamanavarjitaḥ. (33)*

*muktakaccham aśaucaṃ ca sandhyākarmavivarjitam,
taṃ dṛṣtvā taccharīre 'haṃ saṃkrānto bhogalipsayā.
(34)*

Freude

vernommen hatte, sprach er mit zusammengelegten Händen zu dem mitleidigen Askesereichen³⁷: Der *rākṣasa* sprach:

„Wenn Du mitleidig bist, oh Erhabener, Bester der Asketen, dann erzähle ich dir meine Lebensgeschichte, höre einen Moment aufmerksam zu!

Es war ein Land am Godāvarī-Ufer, die hieß *Pratiṣṭhāna*. Dort aber war ich ein Brahmane, den danach lüstete, *tīrtha*-Opfergaben zu empfangen³⁸.

Durch die Reifung dieses *karman*-s bin ich in einen derartigen Zustand gelangt, an einem überaus schrecklichen wüsten Ort, der ohne Baum und Wasser ist.

Sehr viel Zeit verging, oh Weiser, indem ich dort hungrig, von Durst gequält, Hitze und Kälte ertragend, verweilte.

Selbst als zur Regenzeit⁴¹ Tag und Nacht gewaltige Wolken in Strömen herabregneten, als Winde wehten, gab es für mich keinerlei Bedeckung.

Jene, die⁴³ an *parvan*⁴⁴ nichts geben und die *tīrtha*-Gaben entgegennehmen⁴⁵, diese gelangen in einen derartigen Mutterschoß, der verbunden ist mit großem Leid.

Nachdem sehr viel Zeit an diesem wüsten Ort vergangen war, oh Weiser, sah ich einmal einen brahmanischen Nachfahren⁴⁶ herankommen.

Dieser führte nach Sonnenaufgang nicht das morgendliche Ritual aus. Als er Kot und Urin gelassen hatte, blieb er aber ohne reinigendes Wasserschlürfen (*ācamana*)⁴⁷.

Als ich ihn gesehen hatte, der den Saum lose trug⁴⁸, unrein und ohne *sandhyā*-Ritual geblieben war, trat ich mit dem Wunsch nach Genuß in seinen Körper

³⁷ Der Askesereiche bezeichnet den Asket, der viel Askese betrieben hat. Vgl. zu den Begriffen Asket (*tapasvin*) und Askese (*tapas*) Shee 1986.

³⁸ Das Vergehen besteht nicht in der Entgegennahme der Gaben, sondern in der Gier danach.

³⁹ Kkh: *śītātāpasahasya*.

⁴⁰ Kkh: *prāvṛṭkāle*.

⁴¹ Die Übersetzung folgt hier der Lesart Kkh *prāvṛṭkāle*.

⁴² Kkh: *parvaṇy adattadānā ye*.

⁴³ Die Übersetzung folgt hier der Lesart Kkh *adattadānā ye*.

⁴⁴ Mit *parvan* („Knoten“) werden die vier Mondphasen bezeichnet oder der Wechsel zwischen zwei (lunaren) Monatshälften und die an zu diesen Zeitpunkten auszuführenden Rituale.

⁴⁵ Hier ist entweder von demselben Vergehen die Rede, nach den Gaben der Pilger zu gierig, oder aber das Vergehen entsteht durch den Gegensatz, an den vorgeschriebenen Tagen selbst keine Gaben zu spenden und trotzdem selbst welche entgegenzunehmen.

⁴⁶ Vermutlich einer seiner eigenen Nachkommen. Das GP und der GPS führen immer wieder an, dass der Totengeist vor allem seine Familie verfolgt.

⁴⁷ Vgl. Gampert 1936: 176.

⁴⁸ Mit *muktakacca* (einer, dessen Kleidersaum lose herabhängt) wird nach Monier Williams ein Buddhist bezeichnet. Möglich wäre auch zu übersetzen, dass er unordentlich gekleidet ist.

⁴⁹ Zu Besessenheit als eine Form göttlicher oder dämonischer Präsenz im menschlichen Körper siehe Schömbu-

*sa dvijo mandabhāgyān me kenacid vaṇijā saha,
arthalobhena saṃprāptaḥ puriṃ puṇyān imāṃ
mune. (35)*

*antaḥpuri praviṣṭo 'bhūt sa dvijo munisattama,
taccharīrād bahir bhūtas tv ahaṃ pāpaiḥ samaṃ kṣa-
ṇāt. (36)*

*praveśo nāsti cāsmakāṃ pretānāṃ tapasām nidhe,
mahatāṃ pātakānāṃ ca vārānasyāṃ śivājñayā. (37)*

*adyāpi tāni pāpāni tad bahir nirgamecchayā,
bahir eva hi tiṣṭhanti sīmi pramathasādhvasāt. (38)*

*adya śvo vā paraśvo vā sa bahir nirgamiṣyati,
ity āśayā sthītāḥ smo vai yāvad adya tapodhana.
(39)*

*nādyāpi sa bahir gacchen nādyāpy āśā prayāti naḥ,
ity āsmahe nirādhārā āśāpāśaniyantritaḥ. (40)*

*citraṃ adyatanaṃ vacmi tapasviṃs tanniśāmaya,
atīva bhāvi kalyāṇam iti manye 'dhunaiva hi. (41)*

*āprayāgaṃ pratidinaṃ prayāmaḥ kṣudhitā vayam,
āhār kāmayaḥ kvāpi paraṃ no kiñcid āpnumaḥ. (42)*

*santi sarvatra phalitāḥ⁵⁴ pādapāḥ pratikānanam,
jalāśayāś ca succhāyāḥ⁵⁵ santi bhūmyāṃ pade pade.
(43)*

*anyāny api ca bhakṣyāṇi sarveṣāṃ sulabhāny aho,
pānāny api vicitrāṇi santi bhūyāṃsi sarvataḥ. (44)*

*paraṃ no dṛggaṭāny eva dūre dūre vrajanty aho,
daivād adyaikam āyātaṃ⁵⁷ dṛṣtvā kārpaṭikaṃ mune.
(45)*

tasyāntikam ahaṃ prāptaḥ kṣudhayā paripīḍitaḥ,

ein.⁴⁹

Dieser Zweimal-Geborene erreichte zu meinem Unglück zusammen mit irgendeinem Kaufmann mit Gier nach Reichtum diese verdienstvolle Stadt⁵⁰, oh Weiser.

Als aber der Zweimal-Geborene, oh Bester der Weisen, in das Stadttinnere⁵¹ eintrat, war ich zusammen mit den Übeltaten⁵² augenblicklich außerhalb seines Körpers.

Auf Śivas Befehl gibt es für uns *preta*-s keinen Zutritt nach Vārāṇasī, oh Schatz der Askesen, und auch nicht für die großen Übeltaten.

Diese Übeltaten sind aus Furcht vor Śivas Dämonen sogar bis heute außerhalb der (Stadt-) Grenze geblieben – mit dem Wunsch, dass er (der Brahmane) (wieder) herauskäme [damit sie ihn wieder besetzen können].

„Heute, morgen oder übermorgen wird er herauskommen!“ Mit dieser Hoffnung sind wir bis heute hiergeblieben, oh Askesereicher.

Auch wenn er bis heute nicht herausgekommen ist, so ist bis heute auch unsere Hoffnung nicht vergangen. So bleiben wir hilflos in der Fessel der Hoffnung gebunden.

Ich erzähle dir das heutige Wunder, höre dies, Asket! Ich halte mich jetzt für jemanden, der sehr bald glücklich sein wird.

Wir gehen jeden Tag hungrig zum Opferplatz⁵³ begierig nach Nahrung. Wo auch immer wir etwas erlangen (wollen, rückt es) fern von uns.

Überall sind fruchttragende Bäume, alles ist bewaldet, Teiche mit kristallklarem Wasser⁵⁶ finden sich auf Schritt und Tritt in dieser Gegend.

Auch andere Speisen sind für alle leicht zu erlangen, ach! Auch sehr viele verschiedene Getränke sind überall (vorhanden).

Dann rücken die in unseren Blick gekommenen (Speisen und Getränke) weit weit weg, ach! Aufgrund göttlicher Fügung sah ich heute einen herbeikommenden Pilger, oh Weiser.

Ich kam in seine Nähe, von Hunger sehr gequält. Ei-

cher 2006.

⁵⁰ Gemeint ist Vārāṇasī.

⁵¹ Zu den verschiedenen Stadtbezirken von Vārāṇasī, vergleiche Anm. zu Vers 50.

⁵² Die Übeltaten (*pāpa*-s) werden im Folgenden personifiziert und auf einer Stufe mit dem *preta* aufgefaßt, der nun von sich und den Übeltaten als „wir“ spricht.

⁵³ *Preta*-s und *piśāca*-s gelten als Opferräuber und werden im *śrāddha* entweder vertrieben oder mit eigenen Opfergaben oder Opferresten bedacht, damit sie den Ahnen keine Opferspeise stehlen.

⁵⁴ Kkh: *phalinaḥ*.

⁵⁵ Kkh: *svacchāpāḥ*.

⁵⁶ Lesart des Kkh. *svacchāpāḥ* statt *succhāyāḥ*.

⁵⁷ Kkh: *āyātaṃ*.

prasaḥya bhakṣayāmy enam iti matvā tvarānvitah.
(46)

*yāvat tat⁵⁸ tu jighrkṣāmi tāvat tvad⁵⁹ vadanāmbujāt,
śivanāmapavitṛā vān niragād viḡnahāriṇī.* (47)

*śivanāmasmaranato madīyam api pātakam,
mandībhūtaṃ tatas tena praveśaṃ labdhavān aham.*
(48)

*somasthaiḥ⁶⁰ pramathair nāhaṃ sadyo ḍṛggocarīkr-
taḥ,
śivanāmaśrutau yeṣāṃ tān na paśyed yamo 'pi yat.*
(49)

*antargehasya sīmānaṃ prāptas tena saḥādhunā,
sa tu kāṛpaṭiko madhyaṃ pratiṣṭho⁶¹ 'ham iha sthi-
taḥ.* (50)

*ātmānaṃ bahumanye 'haṃ tvāṃ vilokyādhunā mune,
mām uddhara kṛpālo tvaṃ yoner asmāt sudāruṇāt.*
(51)

*iti pretavacaḥ śrutvā sa kṛpālus tapodhanaḥ,
manasā cintayāmāsa dhiññijārthodyamān nayan⁶⁴.*
(52)

*svodarambharayaḥ sarve paśupakṣimṛgādayaḥ,
sa eva dhanyaḥ saṃsāre yaḥ parārthodyataḥ sadā.*
(53)

*tapasādya nijenāhaṃ pretam etam aghāturam,
mām eva śaraṇaṃ prāptam uddhariṣyāmy asaṃśa-
yam.* (54)

*vimṛṣyeti sa vai citte piśācaṃ prāha sattamaḥ,
vimalode sarasy asmin snāhi re pāpanuttaye.* (55)

*piśāca te piśācatvaṃ tīrthasyāsyā prabhāvataḥ,
kapardīśekṣaṇād adya kṣaṇāt kṣīṇaṃ vinaḡsyati⁶⁶.*
(56)

lig überlegte ich: „Nachdem ich ihn überwältigt habe,
werde ich ihn fressen!“

Aber sobald ich ihn zu ergreifen wünschte, kam aus
dessen Lotusmund eine Rede, die mit Śivas Namen
reinholt und die Hindernisse beseitigt.

Aufgrund des Rezitierens von Śivas Namen wurden
auch meine Übeltaten vermindert. Dadurch erlangte
ich dann Zugang (zur Stadt).

Plötzlich war ich nicht mehr im Sichtbereich der an
der Grenze befindlichen Dämonen Śivas. Diejenigen,
die die Namen Śivas im Ohr haben, kann nicht einmal
Yama selbst sehen.

Jetzt erreichte ich mit ihm (dem Pilger) die Grenze
des inneren Bezirkes⁶². Der Pilger trat ein und ich
blieb hier.

Ich schätze mich selbst glücklich, nachdem ich dich
gesehen habe, oh Weiser. Rette mich, du Mitleidiger,
aus diesem furchtbaren Zustand⁶³!“

Nachdem er so die Worte des *preta* gehört hatte,
dachte der mitleidige Askesereiche bei sich: „Wehe
diesen Menschen⁶⁵, die nach ihrem eigenen Nutzen
streben!“

Alle nähren nur ihren eigenen Bauch, angefangen mit
Vieh, Vogel und Gazelle. Nur derjenige ist glücklich
in der Welt, der immerzu nach dem Wohl des anderen
gestrebt hat.

Heute werde ich ohne Zweifel kraft meiner eigenen
Askese diesen übelgeplagten *preta* dazu retten, in mir
die Zuflucht zu erlangen.“

Der Wahrhaftige überlegte so bei sich und sprach zu
dem *piśāca*: „Los, bade zur Vernichtung des Übels in
dem Teich „Reinwasser“.“

Dein Geisterzustand, *piśāca*, wird heute aufgrund der
Macht dieses heiligen Ortes (und) der Sicht Ka-
pardīśas⁶⁷ in einem Moment schwach (und) zum Ver-
schwinden gebracht.“

⁵⁸ Kkh: *taṃ*.

⁵⁹ Kkh: *tad*.

⁶⁰ Kkh: *sīmasthaiḥ*.

⁶¹ Kkh: *praviṣṭo*.

⁶² Benares ist in verschiedene in Form von konzentrischen Kreisen angeordnete heilige Bezirke eingeteilt, deren Sakralität in Richtung Zentrum immer mehr zunimmt. Den innersten Bereich bildet der *antargṛha*, womit die unmittelbare Umgebung des Tempels von Śiva Viśvanātha gemeint ist. Vgl. dazu Eck 1983: 25, 350 ff. Die zunehmende Sakralität spiegelt sich auch im Verlauf der Geschichte wider, da der *preta* die erste Grenze erst passieren kann, sobald ein Teil seiner Sünden getilgt ist. Die innerste Grenze hingegen kann er trotzdem nicht überschreiten.

⁶³ Er bezeichnet seinen Zustand als Geist hier als *yoni* (Mutterschoß), womit meistens weniger ein Zustand als eine Form der Wiedergeburt gemeint ist.

⁶⁴ Kkh: *narān*.

⁶⁵ Lesart *narān* aus dem Kkh ist vorzuziehen.

⁶⁶ Kkh: *vinaḡsyati*.

⁶⁷ Das Konzept des Sehens eines Gottes (*darśana*) beinhaltet immer beide Blickrichtungen: der Gott blickt sowohl den Gläubigen an als auch der Gläubige den Gott.

*śrutveti sa muner vākyam pretaḥ prāha praṇamya
tam,
prūṭmā prītamanasaṃ prabaddhakarasaṃputaḥ.
(57)*

*pānīyaṃ pātum api no labheyaṃ munisattama,
snānasya kā kathā nātha rakṣeyur jaladevatāḥ. (58)*

*pānasyāpy atra kā vārttā jalasparśo 'pi durlabhaḥ,
iti pretoktam ākarṇya sa bhṛṣaṃ prītimān abhūt. (59)*

*uvāca ca tapasvī taṃ jagaduddharaṇakṣamaḥ,
gṛhṇemāṃ vibhūtiṃ tvaṃ lalāṭaphalake kuru. (60)*

*asmād vibhūtimāhātmyāt preta ko 'pi na kutracit,
bādhaṃ karoti kasyāpi mahāpātakino 'py aho. (61)*

*bhālaṃ vibhūtidhavalam vilokya yamakīṅkarāḥ,
pāpino 'pi palāyante bhūtāḥ pāśupatāstrataḥ. (62)*

*asthidhvajāṅkitam dṛṣtvā yathā pānthā jalāśayam,
dūrayanti tathā bhasmabhālāṅkaṃ yamakīṅkarāḥ.
(63)*

*kṛtabhūtitanutrāṇaṃ śivamantrair narottamam,
nopasarpanti nīyatam api hīṃsrāḥ samantataḥ. (64)*

*bhaktiā bibharti yo bhasma śivamantrapavitritam,
bhāle vakṣasi dormūle na taṃ hīṃsanti hīṃsakāḥ.
(65)*

*sarvebhyo duṣṭasattvebhyo yato rakṣed aharnīsam,
rakṣaty eṣā tataḥ prokiā vibhūtir bhūtikṛd yataḥ. (66)*

*bhāsanād bhartsanād bhasma pāṃsuḥ pāṃsutvadā-
yataḥ,
pāpānāṃ kṣāraṇāt kṣāro budhair evaṃ nirucyate.
(67)*

Der *preta* hörte diese Worte des Weisen, verneigte sich frohgemut mit kugelartig zusammengelegten Händen vor ihm und sprach zu dem freundlich Gesonnenen:

„Oh Bester der Weisen, wir können nicht einmal trinken⁶⁸. Wie kann da die Rede von einem Bad sein, Herr, wenn (der Teich) von den Wassergottheiten beschützt ist?

Und wie kann hier auch noch von Trinken gesprochen werden, (wenn) schon das Berühren des Wassers schwer zu erlangen ist?“ Als er diese Worte des *preta* gehört hatte, wurde er sehr freundlichen Geistes.

Und der Asket, der fähig war, die ganze Welt zu retten, sprach zu ihm: „Nimm diese Asche und trage sie auf die Stirn auf!

Aufgrund der Macht der Asche, oh *preta*, kann niemals irgendwo jemand jemandem Schaden tun, sogar wenn er ein großer Übeltäter ist.

Wenn die Boten Yamas eine Stirn sehen, die weiß von Asche ist, flüchten sogar diese Üblen, sich vor Śivas Waffe fürchtend.

Genauso wie Wanderer, die ein Gewässer sehen, das mit einem Knochenbanner gekennzeichnet ist, von diesem fernbleiben, ebenso (bleiben) die Boten Yamas (fern, wenn sie eine) mit Asche gekennzeichnete Stirn (sehen).

Dem, der aufgetragene Asche als Rüstung hat, diesem Besten unter den Menschen, können sich die wilden Tiere ringsherum gewiß nicht nähern.⁶⁹

Wer die Asche, die durch Śivamantras gereinigt ist, mit Hingabe auf der Stirn, auf der Brust, auf den Achseln trägt, diesem können die wilden Tiere nichts anhaben.

Weil sie Tag und Nacht vor allen bösen Wesen schützt, wird sie die „Schützende“⁷⁰ genannt. Weil sie Wohlstand verursacht, (heißt sie) „*vibhūti*“.

Aufgrund des Erhellens und des Drohens heißt sie „Asche“, und „Staub“ heißt sie aufgrund des Reinigens von Staub.⁷¹ „Zu Asche reduziert“ heißt sie, weil sie Übeltaten zu Asche (werden lässt). So wird sie von den Weisen genannt.“

⁶⁸ Wörtl.: „Zu erlangen ist für uns (erst) das Trinken des zu Trinkenden.“

⁶⁹ Geister und wilde Tiere sind so beide der Wildnis zugeordnet.

⁷⁰ Diese und die folgenden Bedeutungserläuterungen beruhen zum Teil auf der Gleichsetzung ähnlich lautender Wörter, einem beliebten Verfahren der indischen traditionellen Grammatik für die Aufstellung von Etymologien, wie zum Beispiel im Folgenden Vers, in dem *bhasman* „Asche“ durch *bhāsana* „Erhellen“ und *bhartsana* „Drohen“ näher bestimmt wird.

⁷¹ Der Sanskritkommentar des Kkh erläutert: *bhāsanāj jagatprakāśanāt*, also „aufgrund des Erhellens (heißt) aufgrund des Durchlichtens der Welt“; *bhartsanād avidyātakāryayos tiraskaraṇāt* „Aufgrund des Drohens (heißt), aufgrund des Überwindens der Unwissenheit und ihrer Wirkungen; *pāṃsutvadāyataḥ pāṃsutvaṃ pāpatvam dyati khaṇḍayati* „aufgrund des Reinigens von Staub (heißt) die Staubheit ist Übelsein, reinigt (heißt) zerstört.“

gṛh̥tvādhāramadhyaṭ sa bhasma pretakare 'rpayat, so 'py ādarāt samādāya bhāladeśe nyaveśayat. (68)

vibhūtidhāriṇaṃ vīkṣya piśācaṃ jaladevatāḥ, jalāvagāhanaparaṃ vārayaṅ cakrire na tam. (69)

snātvā pītva sa nirgacched yāvat tasmāḥ jalāśayāt, tāvat paiśācyam agamad divyadeham avāpa ca. (70)

divyamālāmbāradharo divyagandhānulepanaḥ, divyayānaṃ samāruhya vartma prāpto 'tha pāvanam. (71)

gacchatā tena gagane sa tapasvī namaskṛtaḥ, proccaiḥ provāca bhagavan mocito 'smi tvayā 'nagha. (72)

tasmāt kadaryayonitvād atīva parininditāt, asya tīrthasya mātmyād divyaṃ deham avāptavān. (73)

piśācamocanaṃ tīrtham adyārabhya samākhyāyā, anyeṣāṃ api paiśācyam idaṃ snānād dhariṣyati. (74)

asmīṃs tīrthe mahāpuṇye ye snāsyantīha mānavāḥ, piṇḍāṃś ca nirvapiṣyanti sandhyātarpaṇapūrvakam. (75)

daivāt paiśācyam āpannās teṣāṃ pīṛpitāmahāḥ, te 'pi paiśācyam utsrjya yāsyanti paramāṃ gatim. (76)

adya śuklacaturdaśyāṃ mārga māsī taponidhe, atra snānādikaṃ kāryaṃ paiśācyaparimocanam. (77)

imāṃ sāmvasarīm yātrām ye kariṣyanti mānavāḥ, tīrthapratigrahāt pāpān niḥsariṣyanti te narāḥ. (78)

piśācamocane snātvā kapardīsaṃ samarcya ca, kṛtvā tatrānnadānaṃ ca naro 'nyatrāpi nirbhayāḥ. (79)

mārgaśuklacaturdaśyāṃ kapardīśvarasannidhau, snātvā 'nyatrāpi maraṇān na paiśācyam avāpnuyuḥ. (80)

ity uktvā divyapuruṣo bhūyo bhūyo praṇamya⁷⁴ tam, tapodhanaṃ mahābhāgo divyāṃ gatim avāptavān. (81)

Er nahm Asche aus einem Gefäß und gab sie in die Hand des *preta*. Dieser nahm sie respektvoll entgegen und trug sie auf die Stirngegend auf.

Als die Wassergottheiten den aschetragenden *piśāca* gesehen hatten, hinderten sie ihn nicht, als er daran ging, in das Wasser einzutauchen.

Als er aus diesem Teich herauskam, nachdem er gebadet und getrunken hatte, da verging das *piśāca*-Sein und er erhielt einen himmlischen Körper.

Er, der (nun) himmlische Kränze und Kleidung trug und mit himmlischen Gerüchen angetan war, bestieg ein himmlisches Gefährt und hatte nun den reinigenden (zur Erlösung führenden) Weg erlangt.

Der in den Himmel Aufsteigende verneigte sich vor dem Asketen und sprach mit lauter Stimme: „Herr, durch dich bin ich erlöst, oh Sündenloser,

aus diesem überaus verabscheuungswürdigen schlechten Zustand. Ich habe dank der Macht dieses *tīrtha*-s einen himmlischen Körper erlangt!

Ab heute trägt dieser heilige Ort den Namen „Geistererlösung“. Auch der *piśāca*-Zustand anderer wird durch ein Bad (darin) beendet.

(Die Väter und Großväter) jener Menschen, die hier (in Zukunft) baden, an diesem sehr verdienstvollen, heiligen Ort und die Klöße nach (der Ausführung) von *sandhyā* und *tarpaṇa*⁷² opfern,

(diese) Väter und Großväter, die *piśāca*-s geworden sind, werden aufgrund göttlicher Fügung in das höchste Ziel eingehen, nachdem sie das *piśāca*-Sein abgelegt haben.

Heute, am 14. Tag der hellen Monatshälfte des Monats *mārga*⁷³, oh Askeseschatz, ist hier ein Bad usw. zu tun, welches die endgültige Befreiung aus dem *piśāca*-Zustand (zur Folge hat).

Jene Menschen, die die einjährige Pilgerreise vollziehen, diese Menschen werden (ihre) Übeltaten tilgen aufgrund der *tīrtha*-Gabe.

Nachdem sie im *Piśācamocana* gebadet, *Kapardīsa* verehrt und ein Speiseopfer gegeben haben, sind die Menschen auch anderswo furchtlos.

(Wenn sie) am 14. der hellen Hälfte des Monats *mārga* in Śivas Nähe gebadet haben, erlangen sie nach dem Sterben auch anderswo nicht den Zustand eines *piśāca*-s.“

Nachdem der göttliche Mensch⁷⁵ so gesprochen und sich immer wieder vor dem Askesereichen verneigt hatte, erlangte der Überglückliche das himmlische

⁷² Libation.

⁷³ Der Monat *mārga* oder *mārgaśṛṣa* entspricht November/Dezember.

⁷⁴ Kkh: *namasya*.

⁷⁵ Der vormalige Geist, der nun einen himmlischen oder göttlichen Körper hat.

*tapodhano 'pi tad dr̥ṣṭvā mahārscayaṃ ghaṭodbhava,
kapardīśvaram ārādhya kālān nirvāṇam āptavān.*
(82)

*piśācamocanaṃ tīrthaṃ tadārabhya mahāmune,
vārānasyāṃ parāṃ khyātim agamat sarvapāpahṛt.*
(83)

*paiśācamocane tīrthe sambhojya śivayoginam⁷⁷,
koṣṭibhojya phalaṃ samyag ekaikapariśamkhyayā.*
(84)

*śrutvā 'dhyāyam imaṃ puṇyaṃ naro niyatamānasaḥ,
bhūtaiḥ pretaiḥ piśācaiś ca kadācin nābhibhūyate.*
(85)

*bālagrahābhibhūtānāṃ bālānāṃ śāntikārakam,
paṭhanīyaṃ prayatnena mahākhyānam idaṃ param.*
(86)

*idam ākyhyānam ākarṇya gacchan deśāntaraṃ na-
raḥ,
cauravyāghrapaiśācādyair⁷⁸ nabhibhūyeta kutrācit.*
(87)

*iti śrīskandapurāṇe kāsīkhaṇḍe piśācamocanamahi-
mākathanāṃ nāma catuṣpañcāśattamo 'dhyāyāḥ.*

Ziel.

Nachdem auch der Askesereiche dieses große Wunder gesehen hatte, oh Topfgeborener⁷⁶, und Kapardīśa verehrt hatte, erlangte er im Lauf der Zeit das *nirvāṇa*.

Von da an, oh großer Weiser, gelangte der heilige Ort Piśācamocana, welcher alle Übeltaten tilgt, in Vārāṇasī zu höchstem Ruhm.

(Wer) am heiligen Ort Piśācamocana einen Śiva-Yogī gespeist hat, erlangt die Frucht von 10 Millionen Speisungen durch die Zahl von nur einer einzigen rechten (Speisung).

Der Mensch mit einem gezügelten Geist, der dieses verdienstvolle Kapitel gehört hat, wird niemals von *bhūta-s*, *preta-s* und *piśāca-s* verfolgt.

Diese große Erzählung ist zur Beruhigung der Kinder mit Sorgfalt zu erzählen, die von einem Dämonen besessen sind.

Der Mensch, der diese Erzählung gehört hat (und) in ein anderes Land geht, wird nirgendwo von Dieb, Tiger, *piśāca* usw. angegriffen.

So lautet das 54. Kapitel namens „Große Erzählung von der Geisterbefreiung(sstätte)“ im Kāsīkhaṇḍa des Skandapurāṇa.

3.2 Auswertung der Geistergeschichten

Die übersetzte Geschichte aus dem PMM sowie fünf Erzählungen aus dem GP und GPS gehören zu einem eigenen Typus von Geschichten, die auch in buddhistischem Erzählgut wie zum Beispiel in der Sammlung des Petavatthu, die zum Kuddhaka Nikāya im Suttapiṭaka des Pālikanon gehört,⁷⁹ vorkommen. Diese verschieden variierten Episoden haben folgende gemeinsame Grundstruktur: Ein tugendhafter, herausragender Mensch, König, Asket oder Brahmane gelangt allein in einen abgelegenen Wald. Dort begegnen ihm ein oder mehrere *preta-s*, die schrecklich anzusehen sind und dem Menschen feindlich begegnen oder aber ihr Mitleid erregen. Dieser fragt sie nach den Ursachen und Umständen ihres *preta*-Daseins und nach den Möglichkeiten, sie zu erlösen. Durch die bloße Anwesenheit des tugendhaften Men-

⁷⁶ Agastya, die Geschichte kehrt wieder zur Rahmenerzählung zurück.

⁷⁷ Kkh: *sivayoginam*.

⁷⁸ Kkh: *cora*^o.

⁷⁹ Weitere Belege für die Schilderung der Begegnung von Lebenden mit Verstorbenen führt Abegg 1921: 101f., Anm. 10 an.

schen wird das Leiden der Totengeister meist schon gelindert, oder sie werden sogar erlöst. Sie schildern die Ursache ihres Zustandes, die moralische Verfehlungen sein können, aber auch rituelle Versäumnisse. Ihr Aussehen und ihre Eigennamen als *preta* stehen gelegentlich in Beziehung zu dieser Ursache oder aber zu dem jetzigen Zustand, in dem sich der *preta* befindet. Beispielsweise heißt ein Geist „Essensrest“ (*paryuṣita*), weil er den zur Speisung eingeladenen Brahmanen nur Essensreste vorgesetzt hat.⁸⁰ Der König, Brahmane oder Asket führt dann das von den *preta*-s erbetene Ritual aus und verhilft ihm so zur Erlösung aus seinem Zustand.⁸¹

Von den im Pretakalpa enthaltenen vier Geschichten dieser Art handeln zwei von einem König namens Babhruvāhana und zwei von dem Brahmanen Santaptaka. Die im GPS vorkommende Geschichte handelt ebenfalls von König Babhruvāhana, ist allerdings mit der im 27. Kapitel des GP aufgeführten Geschichte mit wenigen Abweichungen identisch. Diese Erzählungen folgen in ihrem Ablauf der genannten Grundstruktur und sind deshalb hier nicht noch einmal gesondert zusammengefaßt. Als ein vollständiges Beispiel einer solchen Geschichte soll daher das oben übersetzte Kapitel des PMM gelten. Alle relevanten Unterschiede in der Darstellung der Geister in den jeweiligen Geschichten sind in der folgenden Analyse erfaßt, die sich auf die Ursachen, das Verhältnis von Lebenden zu Toten, Lokalität und Zeit, sowie Körperlichkeit und Zustand konzentriert.

Um die Geschichten voneinander zu unterscheiden, habe ich sie nach dem Namen des jeweils erlösungsbringenden Menschen benannt und wie folgt unterschieden:⁸²

| | |
|-----------------|----------------------------------|
| SANTAPATAKA I | = GP 7. Kapitel |
| BABHRUVĀHANA I | = GP 9. Kapitel |
| SANTAPATAKA II | = GP 22.19-78 |
| BABHRUVĀHANA II | = GP 27.17-66 und GPS 7. Kapitel |
| VALMĪKI | = PMM 1. Kapitel |

Die Anordnung der Kapitel lässt am Beispiel der Geistergeschichten des GP deutlich

⁸⁰ Für dieses und weitere Beispiele vergleiche S. 134.

⁸¹ Die Geschichten des Petavatthu folgen im Prinzip demselben Schema, abgesehen von der buddhistischen Heilsbotschaft und dem anderen Vorgehen, dem *peta* (P. für Skt. *preta*) zur Erlösung zu verhelfen, welches nur in der Spende von Gaben besteht. Stede unterscheidet die Erzählungen des Petavatthu in drei Grundtypen. Am häufigsten finden sich Erzählungen, die von einer „Gespenstererscheinung“ im Diesseits berichten, mit einem folgenden Dialog, in dem der Mensch den *peta* für die Ursache seines Zustandes und Leidens fragt, und dieser ihm die Gründe schildert und um Hilfe bittet. Der Mensch spendet eine Gabe, und der *peta* wird erlöst. Der zweite Typus schildert die Entführung eines Menschen in die *peta*-Welt und die dort empfangene Belehrung. Die Lieder des dritten Typus belehren über die Vergeblichkeit, einen Verstorbenen zu betrauern. Vgl. Stede 1914: 14ff.

⁸² Sobald ich mich auf die Geschichte beziehe, steht der Name in Kapitälchen, geht es aber um die einzelne Figur, nach der die Geschichte benannt ist, so ist der Name nicht gesondert hervorgehoben.

werden, dass es in mehreren Schichten gewachsen ist.⁸³ Zahlreiche inhaltliche, zum Teil auch wörtliche Wiederholungen haben eine möglicherweise vorher vorhandene Textstruktur überwuchert, so dass das GP eine lose Sammlung von inhaltlich verwandten Themen ist. Die untersuchten Episoden sind innerhalb folgender Textstruktur in GP und GPS eingebettet:

GP: 6. Kapitel: Belehrung über die Freilassung eines Stieres (*vr̥ṣotsarga*)

7. Kapitel: SANTAPATA I

8. Kapitel: Belehrung darüber, wer berechtigt ist, das Totenritual auszuführen

9. Kapitel: BABHRUVĀHANA I

10. Kapitel: Belehrung über die Natur des Ahnenrituals (*śrāddha*) und den Weg der Opfertagen zu den Vätern

20. Kapitel: Belehrung über Totengeister

21. Kapitel: Möglichkeit, Totengeister zu befrieden

22. Kapitel: SANTAPATA II

23. Kapitel: Kennzeichen von Geistern

24. Kapitel: frühzeitiger Tod

25. Kapitel: Totenritual für Kinder, Ursachen für frühen Tod

26. Kapitel: Ausführung der Erzeugung der Kloßgemeinschaft (*sapiṇḍīkaraṇa*)

27. Kapitel: BABHRUVĀHANA II (= 7. Kapitel GPS)

28. Kapitel: Fragenkatalog zu Gaben, die Verstorbene aus ihrem Zustand befreien und zu dem Totenritual

GPS: 1. - 6. Kapitel: Sterben, Jenseitsreise und Wiedergeburt

7. Kapitel: BABHRUVĀHANA II

8.-14. Kapitel: Totenritual

15. Kapitel: Weg der guten Menschen

16. Kapitel: (antiritualistische) Erlösungslehre

PMM: Die Erzählung von Valmīki im PMM steht im Zentrum der kleinen Publikation und ist mit insgesamt nur drei Kapiteln in keine größere Textstruktur eingebunden. Sie dient vor allem dazu, die Geschichte des *tīrtha*-s, an dem der Herausgeber dieser Schrift als Priester Dienst tut, zu verbreiten und dafür die besondere Heiligkeit des Ortes zu unterstreichen und dem anschließend knapp dargestellten Ritual zur Befriedung

⁸³ Diese Aussage gilt nur für den für diese Arbeit verwendete Pretakalpa der Veṅkateśvara-Edition des Garuḍa-purāna, da das Verhältnis der verschiedenen Versionen vom Pretakalpa bisher nur ansatzweise geklärt ist.

von Totengeistern die notwendige Bedeutung zu verleihen.

SANTAPATA I schließt an das Kapitel sechs des GP an, das über das Ritual der Freilassung eines Stieres (*vr̥ṣotsarga*) belehrt. In der Einleitung zur Geschichte bittet Garuḍa um weitere Belehrung hinsichtlich des *vr̥ṣotsarga*, worauf Viṣṇu vom tugendhaften Brahmanen Santaptaka berichtet, der auf eine Pilgerreise in einem Wald auf fünf *preta*-s trifft. Sie werden am Ende der Geschichte durch Viṣṇus Eingreifen erlöst, nicht aber durch das Ausführen eines speziellen Rituals, und es gibt hier keinen weiteren Bezug auf den *vr̥ṣotsarga*. Die im neunten Kapitel des GP erzählte Geschichte BABHRUVĀHANA I steht dagegen in direktem Bezug zum *vr̥ṣotsarga*, der hier für den *preta* ausgeführt wird, um ihn zu erlösen. Eventuell ist also das siebte und achte Kapitel später hinzugekommen, und den eigentlichen Anschluß an die Frage Garuḍas nach Belehrung über den *vr̥ṣotsarga* bildet das neunte Kapitel.

In den beiden SANTAPATA II vorhergehenden Kapiteln (Kap. 20 und 21) wird erläutert, wie Totengeister die Angehörigen drangsalierten und welche Möglichkeiten es gibt, die Geister zu befreien. Die Geschichte selbst wird mit allgemeinen Bemerkungen eingeleitet, wie ein dauerhafter Zustand als Totengeist zustande kommt, wobei verschiedene Ursachen genannt werden. Nach SANTAPATA II werden in einem kurzen Kapitel die Kennzeichen von Geistern erläutert, wonach das nächste Kapitel vom vorzeitigen Tod handelt und dann in den weiteren Kapiteln Ritualerläuterungen folgen. Kapitel 26 behandelt das *sapiṇḍīkaraṇa*, und daran schließt sich in Kapitel 27 BABHRUVĀHANA II an. Darauf folgen wieder Anweisungen und Erklärungen zum Totenritual und zum Nutzen der verschiedenen Gaben.

Im GPS hingegen hat die Positionierung der Geschichte von König Babhruvāhana einen sehr wichtigen Stellenwert, da das siebte Kapitel eine Nahtstelle zwischen dem bis dahin geschilderten Schicksal vor allem böser Menschen nach dem Tod und der Darstellung des Totenrituals ist, welches in den Kapiteln acht bis dreizehn behandelt wird. Indem in BABHRUVĀHANA II das unterbliebene Ritual als Ursache für den *preta*-Zustand thematisiert wird, wird hier besonders die Wirkungsmacht des Rituals betont. Im letzten Vers des sechsten Kapitels spricht der GPS zum ersten Mal das Schicksal der Toten an, für die kein Totenritual ausgeführt wurde:

iti te kathitā tārksya pāpinām nārakī gatiḥ, antyeṣṭi-karmahīnānām kiṃ bhūyaḥ śrotum icchasi.

„Dir wurde erzählt, oh Tārksya, von dem Höllenweg der Bösen, die ohne Totenrituale geblieben sind. Was mehr wünschst Du zu hören?“

[GPS 6.43]

Bemerkenswert ist hier die Kennzeichnung der Bösen als diejenigen, die ohne Ritual geblieben sind. Bisher stand nämlich die Verehrung Viṣṇus und die Wirkung der (schlechten) Ta-

ten, die die geschilderten Leiden nach sich ziehen, im Vordergrund. Im Übergang zum siebten Kapitel wendet sich der GPS nun den Möglichkeiten zur Überwindung dieses schrecklichen Schicksales zu. Der Kommentator Naunidhirāma benennt am Ende des sechsten Kapitels die inhaltliche Kehrtwende:

*garuḍa ṣaḍbhir adhyāyaiḥ śrutvā pātakayātanam,
atha tannāśakopāyam aṣṭabhiḥ paripṛcchati.*

Garuḍa hat in sechs Kapitel von den (aus) schlechten Taten (resultierenden) Qualen gehört. Nun fragt er in acht Kapiteln nach den Mitteln ihrer Vernichtung.

Als solche Mittel werden im Anschluß an BABHRUVĀHANA II die Rituale genannt und beschrieben, die einen Totengeist befrieden, nämlich der *nārāyaṇabali* und die Gabe eines Topfes für den Verstorbenen (*pretaghaṭa*)⁸⁴. Hier findet also eine doppelte Kehrtwendung statt, zum einen zu der Aufhebung der Leiden (des geplagten Toten) und zum zweiten zum Ritual. Damit erhält die Wirkungsmacht des Rituals eine stärkere Betonung und die Gnade Viṣṇus als erlösender Faktor ist nicht mehr so zentral im Blick.

3.2.1 Ursachen für den Geisterzustand

Eine ausführliche Liste mit Gründen für einen dauerhaften Zustand als *preta* gibt das GP:

*śrībhagavān uvāca,
pāpakarmaratā ye vai pūrvakarmavaśānugāḥ,
jāyante te mṛtāḥ pretās tāñ chṛṇuṣva vadāmy aham.* (3)

Der Erhabene sprach:
Welche sich am Tun von Üblem erfreuen und unter der Kontrolle früherer Taten sind, diese werden nach dem Tode zu *preta*-s . Höre: Von ihnen erzähle ich.

*vāpīkūpatadāgāṃś ca ārāmaṇi suramandiram,
prapāṇi sadma suvrkṣāṃś ca tathā bhojanaśālikāḥ.* (4)

Wer Teich, Brunnen, See, Garten und Göttertempel, Wassertränke, Stall und schöne Bäume, ein Essenshaus

*pitṛpaitāmahaṇi dharmāṇi vikrīṇāti sa pāpabhāk,
mṛtaḥ pretatvam āpnoti yāvad ābhūtasamplavam.* (5)

(und) das geerbte Recht verkauft, ist einer, der am Übel Anteil hat. Wenn er gestorben ist, erlangt er den *preta*-Zustand, solange bis die Welt untergeht.

*gocaraṇi grāmasīmāṇi ca tadāgārāma-gahvaram,
karṣayanti ca ye lobhāt pretās te vai bhavanti hi.* (6)

Kuhweide, Dorfgrenze, See, Garten und einen Wald: Diejenigen, die diese aus Gier verkleinern, werden gewiß zu *preta*-s.

*caṇḍālād udakāt sarpād brāhmaṇād baidyutāgnitāḥ,
daṃṣṭribhyaś ca paśubhyaś ca maraṇaṇi pāpakar-
miṇām.* (7)

Aufgrund von einem Unberührbaren, von Wasser, einer Schlange, einem Brahmanen oder von Blitz und Feuer, von wilden Tieren, von gezähmten Tieren (erfolgt) der Tod der Übeltäter.

udbandhanamṛtā ye ca viśaśastrahatās ca ye, ātmopaghātino ye ca viśūcyādihatās tathā. (8)

Jene die gestorben sind, nachdem sie (sich) aufgehängt haben, von Gift oder Waffen Erschlagene, Selbstmörder und sodann die an *visuci*⁸⁵ Gestorbenen,

⁸⁴ GPS 7.49-63.

⁸⁵ Verdauungsstörung, möglicherweise auch Cholera.

mahārogair mṛtā ye ca pāparogaiś ca dasyubhiḥ, asaṃskṛtapramūtā ye vihitācāvarajitāḥ. (9)

vṛṣotsargādiluptās ca luptamāsika-piṇḍakāḥ, yasyā-nayati śūdrogniṃ tṛṇakāṣṭhahavīmṣi sah. (10)

patanāt parvatānām ca bhittipātena ye mṛtāḥ, rajavalādidoṣaiś ca na ca bhūmau matās⁸⁶ ca ye. (11)

antarikṣe mṛtā ye ca viṣṇusmaraṇavarjitāḥ, sūtakaiḥ śvādisaṃparkaiḥ pretabhāvā iha kṣitau. (12)

evam ādibhir anyaiś ca kumṛtyuvaṃśagās ca ye, te sarve pretayoniṣṭhā vicaranti maruṣṭhale. (13)

mātaraṃ bhaginīm bhāryāṃ snuṣāṃ duhitaraṃ tathā, adṛṣṭadoṣāṃ tyajati sa preto jāyate dhruvam. (14)

bhrātṛdhruḡbrahmahā goghnaḥ surāpo gurūtalpagaḥ, hemakṣaumaharas tārḡṣya sa vai pretatvam āpnuyāt. (15)

nyāsāpahartā mitradhruk paradāraratas tathā, viśvāsaghātī krūras tu sa preto jāyate dhruvam. (16)

kulamārgāṃś ca santyajya paradharmaratas tathā, vidyāvṛttavihīnaś ca sa preto jāyate dhruvam. (17)

welche durch schwere Krankheiten gestorben sind und durch schreckliche Krankheiten, durch Sklaven (getötet wurden), welche ohne Rituale verbrannt wurden, welche ohne vorgeschriebene Rituale geblieben sind,

jene, die ohne *vṛṣotsarga* usw., und ohne die monatlichen Klöße geblieben sind, für welche ein Śūdra das Feuer, Gras, Holz und Opfergaben herbeigebracht hat,

und welche aufgrund eines Erdbebens gestorben sind, oder durch den Zusammensturz einer Mauer und welche mit Fehlern wie Menstruation und nicht auf der Erde (liegend) gestorben sind,

Welche im Luftraum sterben⁸⁷ und jene, die vergessen Viṣṇus zu gedenken, die mit ritueller Verunreinigung (behaftet) sind, die körperlichen Kontakt mit Hunden usw. hatten, hier auf der Erde (gelangen sie) in den *preta*-Zustand.

Und so befinden sich all jene, die weiteren, anderen schlimmen Todesarten zum Opfer gefallen sind, sie alle befinden sich in einem *preta*-Schoß und irren an einem wüsten Ort umher.

Wer Mutter, Schwester, Ehefrau, Schwiegertochter und Tochter entläßt in die undurchdringliche Nacht, der wird sicher ein *preta*.

Der Betrüger des Bruders, der Brahmanenmörder und Kuhschlächter, der Alkoholtrinker, der Schänder des Lehrerbettes⁸⁸, wer Gold und Leinen raubt, dieser gelangt in den *preta*-Zustand, oh Tārḡṣya.

Welcher anvertrautes Gut wegnimmt, den Freund betrügt, sich mit der Frau eines anderen vergnügt, welcher brutal das Vertrauen bricht, der wird sicher ein *preta*.

Wer die Wege der Familie verlassen hat und sich an den *dharma* eines anderen hält und wer den gelehrten Wandel vollständig aufgegeben hat, er wird sicher ein *preta*.

[GP 22.3-17]

Die genannten Ursachen lassen sich wie folgt klassifizieren: Schlechte Taten im vorherigen Leben, selbst verursachte rituelle Verstöße, Verstoß gegen den *dharma*, fehlendes oder unzureichendes Totenritual, ein gewaltsamer oder verfrühter Tod und ein ungünstiger Todesort.

Von den genannten Ursachen ist der in GP und GPS am häufigsten genannte Grund für das Verbleiben in der Geisterexistenz das Verschulden durch die eigenen Taten, die den Verstorbenen in diese Existenz zwingen. Entweder wird generell angegeben, dass der Zustand

⁸⁶ Lies *mṛtās* statt *matās*.

⁸⁷ Nicht auf dem Fußboden liegend, sondern auf einem Bett.

⁸⁸ Der Schüler, der mit der Frau seines Lehrer schläft.

aufgrund des *karman*-s erfolgt, oder es werden wie in obiger Liste spezifische Gründe angeführt. So fragt Santaptaka in Sataptaka II nicht neutral nach der Ursache für den Zustand der *preta*-s, sondern danach, welche Tat diesen verursacht hat:

kiñ cāsubhaṃ kṛtaṃ karma yena prāptāḥ stha vaikṛtam,

Und was für eine unheilsame Tat wurde getan, durch welche (ihr) diesen häßlichen Zustand erlangt habt ?

[GP 22.32ab]

Einer der *preta*-s antwortet darauf, dass sie nur durch ihre jeweiligen eigenen Taten diesen Zustand erlangt haben:

svaiḥ svais tu karmabhiḥ prāptaṃ pretatvaṃ hi divijottama.

Durch unsere jeweilig eigenen Taten haben wir den *preta*-Zustand erlangt, oh Zweimal-Geborener.

[GP 22.33ab]

Im übernächsten Vers bezeichnet der Totengeist sich und seine Leidensgenossen als tatgeborene *piśāca*-s (*karmaja piśāca*).⁸⁹

Neben diesen allgemeinen Aussagen werden aber auch in Listen einzelne Taten benannt. Diese werden dort weder nach der Schwere des Vergehens gewichtet noch erkennbar sortiert: vom Verrücken der Grenzen⁹⁰ über das Trinken von Alkohol⁹¹ bis zum Brahmanenmord⁹² werden verschiedenste Vergehen aufgeführt. Die Verbindung zwischen diesen Taten und dem *preta*-Zustand erfolgt allerdings nicht zwingend. Ganz ähnliche Listen, zum Teil auch dieselben Vergehen werden im GP wie auch etwa in der Manusmṛti als Ursachen entweder für einen Höllenaufenthalt oder aber für eine schlechte Wiedergeburt angegeben.⁹³ Die Geisterexistenz kann in diesem Fall also auch als eine Form der schlechten Wiedergeburt angesehen werden. Die Existenz des *preta*-s wird auch als *pretayoni* bezeichnet, also wörtlich als „*preta*-Schoß“. ⁹⁴ Der Ausdruck Schoß (*yoni*) steht im engeren Sinn für den Mutterschoß, in den ein Wesen in einer neuen Wiedergeburt eingeht, und wird in erweiterter Bedeutung auch für die Art der Wiedergeburt selbst verwendet.

In weiteren Vergehenslisten⁹⁵ werden ebenfalls dieselben oder ähnliche Vergehen dafür verantwortlich gemacht, dass jemand von *preta*-s verfolgt wird und so Unglück und Unheil über ihn und seine Familie kommt. Den Übeltätern droht Verfolgung durch die Geister bereits zu Lebzeiten und darüber hinaus noch eine eigene nachtodliche Existenz als Totengeist.

⁸⁹ GP 22.35.

⁹⁰ GP 22.6.

⁹¹ GP 22.15.

⁹² GP 22.15

⁹³ GP Kap. 3, für Sünden, die in den Höllenfluss *vaitaraṇī* führen GP 47.11-20, Manusmṛti 12.54-81 für ein Tatenregister mit den korrespondierenden Wiedergeburten.

⁹⁴ GPS 7.48, GP 22.13.

⁹⁵ GP Kap. 20.

Der Schwerpunkt der beiden SANTAPATAKA-Geschichten liegt auf den Fallbeispielen von jeweils fünf Totengeistern, die alle aufgrund ihrer Übeltaten zu *preta-s* geworden sind. Diese Beispiele decken sehr verschieden Vergehen ab, außerdem betreffen sie auch Menschen unterschiedlicher Kastenzugehörigkeit. Die *preta-s* erhalten jeweils eigene Namen, die in den beiden Versionen von SANTAPATAKA I und II übereinstimmen, und die mit ihren Vergehen korrespondieren und zum Teil auch in Zusammenhang stehen mit ihrem Aussehen als *preta*. Ihre Übeltaten sind also nicht allein an ihrem Zustand als Totengeist abzulesen, sondern auch an ihrem Aussehen und ihren Namen. In SANTAPATAKA I hat der Totengeist Paryuṣita („übriggebliebenes Essen“) von dem für eine Brahmanenspeisung im Zusammenhang mit einem *śrāddha* bestimmten Essen vorher selbst gegessen und das übriggebliebene Essen dem später kommenden Brahmanen gegeben.⁹⁶ Sūcīmukha („Nadelmund“) hat eine Brahmanin und ihren fünfjährigen Sohn ausgeraubt und dem durstigen Sohn das letzte Wasser weggetrunken, so dass dieser verdurstet ist und sich seine Mutter aus Verzweiflung darüber in einen Brunnen gestürzt hat. Er heißt so, weil er nur einen stecknadelkopfgroßen Mund hat, sein Körper aber so groß wie ein Berg ist. Den durch seinen großen Körper hervorgerufenen Hunger kann er mit dem kleinen Mund nicht stillen, so dass er ständig von Hunger gequält ist. Śīghraga („Schnellgeher“) hat nach einer erfolglosen Handelsreise seinen mitreisenden Freund aus Geldgier im Schlaf ermordert. Rodhaka („Einsperrer“), ein reicher Śūdra, hat seine Eltern eingesperrt und sie sowie seinen Bruder umgebracht. Lekhaka („Kratzer“), ein Brahmane, der im Auftrag des Königs Götterbilder betreute, hat aus Gier die Juwelen und das Gold, mit dem die Götterstatuen geschmückt waren, aus den Statuen gebrochen. Aus Angst, dass ihm der König auf die Schliche kommt, bringt er ihn auch noch um. Weil er den Götterbildern die Augen ausgekratzt hat, wird er „Kratzer“ genannt.

In SANTAPATAKA II werden die Namen etwas anders erklärt. Bei allen fünf *preta-s* war das Hauptmotiv die Gier:⁹⁷ Paryuṣita hat altes Essen an Brahmanen gegeben und Hungrigen die Tür gewiesen. Śīghraga ist immer davon gerannt, wenn ihn ein hungriger Brahmane um Essen gebeten hat. Rodhaka (hier: „Zurückhalter“) hat gern gut gegessen, ohne seine Familie und ohne Brahmanen. Sūcīmukha hat Brahmanen betrogen,⁹⁸ die ihn um Essen baten. Lekhaka hat sich immer auf den Boden gesetzt und auf dem Boden gekratzt, wenn ihn ein Bedürftiger um etwas gebeten hat. Auch hier haben die Totengeister ein entsprechend häßliches Aussehen: Śīghraga hat ein Tiermaul, Sūcaka einen Nadelmund, Lekhaka ein Schafsgesicht, und

⁹⁶ Übriggebliebenes Essen gilt als verunreinigend. Vgl. Wezler 1978.

⁹⁷ Vgl. GP 22.37-45.

⁹⁸ Der Name *sūcīmukha* lässt sich hier von der Verbwurzel *sūc* „betrügen“ herleiten. Der Name müßte in diesem Zusammenhang also „Betrügermund“ lauten. Vgl. GP 22.43.

Rodhaka ein Gesicht wie ein Berg.

Als weitere häufige Ursache für das Eintreten in einen oder Verbleiben in einem Geisterzustand gelten rituelle Verstöße. Damit sind zunächst Fehler im Ritual oder einfaches Vernachlässigen des Rituals gemeint, einige der genannten Verfehlungen gehen aber über den engeren Bereich des Vollzugs einer rituellen Handlung hinaus. Dazu gehört zum Beispiel auch der Status der rituellen Reinheit. Diejenigen, die ohne Reinigungs- oder Sühneritual (*prāyaścitta*) geblieben sind,⁹⁹ wer für nicht Opferwürdige opfert und sich von Opferwürdigen fernhält,¹⁰⁰ wer in einem unreinen Status stirbt, weil er mit Essen im Bauch stirbt, das von einem Śūdra stammt¹⁰¹, wird zu einem *preta*. Ebenso erhöht rituelle Unreinheit auch die Gefahr, von einem Geist besetzt zu werden. Der Brahmane, der in VALMĪKI des Weges kommt, kann eben deshalb durch den *preta* besessen werden, weil er die Saṃdhyā nicht ausgeführt hat und sich nach dem Toilettengang nicht reinigte.¹⁰² In diesen Bereich gehört auch das unreinigende Zusammensein mit schlechten Menschen, das ebenso zu einem *preta*-Sein führen kann.¹⁰³ Die Schuld oder das Üble wird substanzhaft gedacht und kann ebenso wie das Gute „anstecken“.¹⁰⁴ Die Substanzhaftigkeit der Schuld oder des Bösen wird besonders in VALMĪKI hervorgehoben. Der *preta*, der zuvor in VALMĪKI den vorbeikommenden Brahmanen besetzen konnte, da dieser seine morgendliche Rituale nicht vollzogen hat, kann seine neue Wohnstatt, die er offensichtlich noch mit anderen Kräften oder Wesen teilt, nur bis zur Stadtgrenze von Benares behalten, dann muss er den von ihm besetzten Körper verlassen.¹⁰⁵

Für „Übeltat“ steht im PMM *pāpa*. Es kann die Übeltat, den Übeltäter oder auch das Üble selbst bezeichnen. Aufgrund der Heiligkeit der Stadt Benares müssen die Übeltaten den Körper des Menschen verlassen. Versteht man *pāpa* als Übeltäter hieße das, dass der Brahmane noch durch weitere Geister besessen gewesen wäre. Letztendlich ist der Unterschied nicht so groß, denn Übeltat und Übeltäter gehören beide der Sphäre des Bösen an, und dieses darf nicht in die heilige Stadt und muss aus dem Menschen weichen, der die Grenze überschreitet.¹⁰⁶

Nicht nur der eigene Verstoß gegen die rituelle Ordnung kann in eine Geisterexistenz

⁹⁹ GP 9.31.

¹⁰⁰ GP 22.69.

¹⁰¹ GP 22.68.

¹⁰² PMM 1.33.

¹⁰³ GP 22.70.

¹⁰⁴ Zur Substanzhaftigkeit des Bösen Gampert 1939 und Michaels 2003b: 250-251.

¹⁰⁵ PMM 1.36-38.

¹⁰⁶ Besessenheit ist in dem hier skizzierten Kontext durchweg negativ belegt, da es hier um dämonische Zwischenwesen geht. Besessenheit kann aber neben dämonischen Kräften auch durch Götter erfolgen und ist dann ein willkommenes oder sogar willentlich herbeigeführtes Ereignis, um Götter oder Ahnen zu befragen. Vgl. dazu Schömbucher 2006.

führen, auch das unzureichende oder fehlerhafte Totenritual, welches von den Nachkommen ausgeführt werden sollte, kann dies zur Folge haben. In BABHRUVĀHANA I und II ist es dieses rituelle Vergehen, das den Menschen in diese jenseitige Existenz zwingt: Der *preta* hatte keine Nachkommen oder Verwandte, die für ihn das Totenritual ausführen. Obwohl er ein tugendhafter freigebiger Mensch war, nützen ihm seine guten Taten nichts:

*tat sarvaṃ niṣphalaṃ rājan mama daivād upāgatam,
yathā me niṣphalaṃ jātaṃ sukṛtaṃ tad vadāmi te.*

All dies ist für mich fruchtlos geworden, oh König, aufgrund des Schicksals. Ich erzähle dir, wie die guten Taten für mich fruchtlos wurden.

*mama vai saṃtatir nāsti na suhr̥n na ca bāndhavaḥ,
na ca mitraṃ hi me tādṛg yaḥ kuryād aurdhvadehi-
kam.*

Ich habe keine Nachkommenschaft, keinen Lieben und keine Verwandten, keinen Freund - keinen, der für mich in dieser Weise das Totenritual durchführte.

*yasya na syān mahārāja śrāddhaṃ māsiḥśadaśam,
pretatvaṃ susthiraṃ tasya dattaiḥ śrāddhaśatair api.*

Für den aber kein *śrāddha* mit den sechzehn Monatsopfern¹⁰⁷ ausgeführt wird, oh großer König, für den wird der *preta*-Zustand fest, selbst wenn hundert Ahnenopfer für ihn gegeben werden.

*tvam aurdhvadehikaṃ kṛtvā mām uddhara mahīpate,
varṇānām caiva sarveṣāṃ rājā bandhur ihocyate.*

Führe das Totenritual für mich aus und rette mich oh großer Herr: Der König wird hierbei der Verwandte aller Kastengruppen¹⁰⁸ genannt.

[GPS 7.39-42]¹⁰⁹

Ein weiterer großer Bereich, der einen Verstorbenen zu einer Existenz als Totengeist bringen kann, betrifft die sog. Schlimmen Tode (*kumṛtyu*, *duramarāṇa* oder *duṣṭamṛtyu*).¹¹⁰ Diese umfassen alle Todesarten, die plötzlich, gewaltsam und unvorbereitet erfolgt, wie in obigem Zitat aufgeführt.¹¹¹ Ebenso kann auch der Todesort eine Rolle spielen und über die nachtodliche Existenz entscheiden. Stirbt der Mensch zum Beispiel in der Luft, also auf dem Bett liegend, anstatt auf der Erde, wird er Opfer der Geister, in dessen Sphäre er sich aufhält. Nicht in allen Fällen wird nur ein Grund angeführt, mitunter werden auch Ursachen verbunden. In SANTAPATAKA II wird diese Verbindung zwischen böser Tat und Schlimmem Tod hergestellt:¹¹² schlechte Menschen sterben einen Schlimmen Tod.

Auch der Geist Lekhaka in Santaptaka I erleidet erst einen Schlimmen Tod, bevor er zu einem Totengeist wird:

vyāghreṇa mahatārāṇye nakhaṭaṅkair viṭaṅkitāḥ,

Durch einen Tiger in einem großen Wald wurde ich mit den Krallenspitzen zerrissen. Aufgrund des Aus-

¹⁰⁷ Abegg übersetzt hier: das monatliche und das sechzehnfache Totenopfer, gemeint ist aber die Gesamtheit der sechzehn monatlichen *śrāddha*-s.

¹⁰⁸ Der Begriff *varṇa* bezeichnet vier Gruppen, in die die Hindu-Gesellschaft nach brahmanischer Ideologie eingeteilt ist, und zu denen sich die zahllosen und regional verschiedenen Untergruppen der Kasten (*jāti*) zuordnen.

¹⁰⁹ Vgl. GP 27.28-31.

¹¹⁰ Zum „Schlimmen Tod“ vergleiche Sell 1955.

¹¹¹ GP 22.7-9.

¹¹² Siehe GP 22.7, weiter oben übersetzt.

lekhanāt pratimāyā yan mayā lohena kartitam.

kratzens des Götterbildes, das durch mich mit einem Eisenstock zerstört wurde,

*etasmāt pātakāt preto lekhako nāmato 'smy aham,
āsīn narakabhogānte naḥ pretatvam idaṃ dvija.*

aufgrund dieser üblen Tat bin ich zum *preta* mit dem Namen „Kratzer“ geworden. Wir erlangten nach dem Erdulden der Hölle diesen Zustand als Geist, oh Zweimal-Geborener!

[GP 7.87-88]

Die Gewichtung der Ursachen ist ebenfalls unterschiedlich. In den BABHRUVĀHANA-Geschichten etwa wird die Gefährlichkeit des unterlassenen Totenrituals betont: Alle guten Werke zu Lebzeiten nützen nichts, wenn nicht das Totenritual korrekt ausgeführt wird. Aber auch die entgegengesetzte Argumentation, dass also dem bösen Menschen kein Ritual nützt und er unweigerlich die Folgen seiner Taten erdulden muss, kommt vor. In BABHRUVĀHANA II fragt der König, nachdem der *preta* ihm seine Leidensgeschichte erzählt und sie auf das unterbliebene Ritual zurückgeführt hat:

*kathaṃ pretā bhavantīha kṛtair apy aurdhavadaihi-
kaiḥ,
piśācāś ca bhavantīha karmabhiḥ kaiś ca tad vada.*

Wie entstehen hier *preta*-s, selbst wenn die Totenrituale für sie ausgeführt wurden? Und durch welche Taten entstehen hier *piśāca*-s, das erzähle!

[GP 27.35]

Was folgt, sind Belehrungen über die karmischen Ursachen des *preta*-Zustandes.

Gelegentlich werden weitere Ursachen genannt, die von der Einwirkung des Menschen unabhängig sind, nämlich das Wirken der Götter (*daivata*),¹¹³ das Schicksal (*daiva*), Viṣṇus *māyā* und schließlich das Kaliyuga, welches das Entstehen von *preta*-s begünstigt.¹¹⁴

3.2.2 Verhältnis Lebende zu Totengeistern

In GP und GPS kommen verschiedene Formen der Begegnung zwischen Lebenden und Totengeistern vor: Entweder werden die Lebenden durch die Totengeister verfolgt, oder aber die Totengeister begegnen einem Menschen, der sie erlöst. Die Verfolgungen durch Totengeister und die Begegnungen mit ihnen finden zumeist innerhalb der Familie statt. Entsprechend kommt es der Familie zugute, wenn der Totengeist befriedet wird:

*evaṃ jñātvā khagaśreṣṭha pretamuktiṃ samācaret,
yo vai na manyate pretān mṛtaḥ pretatvam āpnuyāt.*

Solches wissend, oh Bester der Luftgeher, möge man die Befreiung des *preta*-s vollziehen. Wer die *preta*-s nicht beachtet, wird nach dem Tod den *preta*-Zustand erlangen.

¹¹³ GP 22.20.

¹¹⁴ GP 20.14.

*pretadoṣaḥ kule yasya sukhaṃ tasya na vidyate, ma-
tiḥ prūṭ ratir buddhir lakṣmīḥ pañcavināśanam.*

Wessen Familie von *preta*-s befallen ist, für den findet sich kein Glück. Es ist die Vernichtung von Fünfen: Denken, Freude, Fröhlichkeit, Verstand und Glück.

*ṛtīye pañcame puṃsi vaṃśacchedo hi jāyate,
daridro nirdhanaś caiva pāpakarmā bhava bhava.*

Im dritten (oder) fünften Glied wird die Familienfolge abgeschnitten. Arm und ohne Habe bleibt der Übeltäter von Geburt zu Geburt.

[GP 20.44-46]

Mit dem Tod ändert sich grundsätzlich die Einstellung des Verstorbenen gegenüber den Lebenden:

*svakulaṃ pīḍayet pretah paracchidreṇa pīḍayet,
jīvan sa dṛśyate snehī mṛto duṣṭatvam āpnuyāt.*

Der *preta* verursacht Leiden in der eigenen Familie. Durch den Fehler anderer verursacht er Leiden. Lebend wird er als Liebender gesehen, gestorben erlangt er einen Zustand des Schlechtseins.

[GP 20.15]

Noch stärker wird die Feindlichkeit in diesem Halbvers betont:

te vyavasyanti ca pretā vadhopāyaṃ ca bandhuṣu.

Und diese *preta*-s ersinnen Mittel für den Tod unter Verwandten.

[GP 20.6cd]

Die Feindlichkeit der *preta*-s äußert sich in vielfachen Störungen oder Leiden, die er verursacht. Diese umfassen potentiell jedes Unglück, das einem Menschen widerfahren kann, besonders aber Probleme, die die Familie betreffen und plötzlich auftretende Ereignisse: Hass unter Verwandten, plötzliches Auftreten von Lastern, Atheismus, Untergang des redlichen Lebenswandels, Mord an Vater und Mutter, Verachtung von Göttern und Brahmanen, Vernachlässigung von Ritualen, Vernichtung der Ernte trotz guter Regenfälle, Krankheit, Raub und das Ende der eigenen Nachkommenschaft, Frühgeburten, Streit, Ungehorsam gegen den Vater, ein Schlimmer Tod usw.¹¹⁵ Jemandem, dem ein solches Unglück widerfährt, kann sicher sein, dass er von *preta*-s verfolgt wird. Ebenso sind bestimmte Traumbilder Kennzeichen von Totengeistern.¹¹⁶ Eine besondere Form der Verfolgung ist die Besessenheit durch Totengeister, die im PMM aus der Sicht des Geistes geschildert wird: Er tritt einfach in den Brahmanen ein, um seine Gier als immer Hungeriger und Durstiger befriedigen zu können.

Die Begegnungen mit den Totengeistern sind für die Lebenden mit Schrecken und Angst, schließlich auch Mitleid verbunden. Die Totengeister sind furchterregend und gefährlich, sie bedrohen die Lebenden und wie besonders in SANTAPATA I und VALMĪKI deutlich wird, sind lebende Menschen willkommenes Freiwild. Besonders drastisch wird die Begegnung in SANTAPATA I geschildert, wo der Brahmana Santapata an fünf sehr wilde *preta*-s

¹¹⁵ GP Kap. 20 und 23.

¹¹⁶ GP 21.5-7.

gerät, die sich von ihrem großen Fest (*mahotsava*),¹¹⁷ welches im Verspeisen einer an einem Banyan-Baum hängenden Leiche besteht, abwenden, um ihn aufzufressen:

*te vilokyāgataṃ vipram aṭavīm janavarjitām,
aham pūrvam aham pūrvam yāmīty uktvā pradudru-
vuh.*

Sie (die *preta*-s) sahen den in den menscheleeren Wald herangekommenen Brahmanen. „Ich zuerst, ich gehe zuerst!“ So sprachen sie und stürzten sich auf ihn.

*teṣu dvaudvāv agrhṇītām asya hastāv athāpare,
dvaudvau pādāv agrhṇītām mūrdhānaṃ pañcamo
'grahīt.*

Je zwei von ihnen ergriffen seine beiden Hände und je zwei die beiden Füße. Den Kopf ergriff der fünfte.

*svajātyucitavākyena sphuṭavarṇavatābruvan,
aham jakṣāmy aham bhakṣāmīti karṣanatatparāḥ.*

Mit Worten, die ihrer Spezies und speziellen Kasten-
gruppe gemäß geäußert wurden,¹¹⁸ sprachen sie: „Ich
will essen, ich beiße!“ und waren damit beschäftigt,
(ihn) hin und herzuzerren.

*sahaśaiva sahaivāmuṃ grhītvā vyagamaniviyat, kiy-
atsthitaṃ baṭau māṃsaṃ kriyan¹¹⁹ neti nyabhālayan.*

Sie nahmen ihn sofort mit und verschwanden in den
Himmel. „Wieviel Fleisch ist an dem Brahmanen,
und wieviel ist nicht?“, so schauten sie.

[GP 7.19-22]

Der Brahmane entkommt seinem fast besiegelten Schicksal als *preta*-Mahlzeit nur, indem er sich an Viṣṇu wendet und dieser ihn vor den Geistern rettet. Den Geistern wird gleichzeitig bewußt, in was für einem Zustand sie sind. Plötzlich überkommt sie die Erinnerung an ihre früheren Geburten und sie verehren nun den Brahmanen, den sie vorher noch fressen wollten, mit einer Rechtsumwandlung.¹²⁰ Nun überwiegt Mitleid und Santaptaka ist bereit, ihnen zu helfen, nachdem sie ihm ihr Schicksal geklagt haben.

Insgesamt können die Totengeister ihre grundsätzlich feindliche Einstellung allerdings auch ändern, wenn sie befriedet werden. Das GP weist darauf hin, dass die *preta*-s für lange Zeit befriedet werden können und dann auch Glück und Frieden stiften:

*śṛṇu satyam idaṃ tārksya yad dadāti bhunakti saḥ,
ātmānaṃ śreyasā yuñjyāt pretas tṛptiṃ ciraṃ vrajet.*

Höre diese Wahrheit, oh Tārksya: Das, was er gibt,
genießt er. Er opfere selbst mit dem Besten, (dann) ge-
langt der *preta* lange zur Zufriedenheit.

*te tṛptāḥ śubham icchanti nijabandhuṣu sarvadā,
ajñātayas tu ye duṣṭāḥ pīḍayanti svavaṃśajān.*

Sie sind befriedigt und wünschen Glück unter den ei-
genen Verwandten, immerzu. Jene schlechten aber,
die (sie) ignorieren, diese in derselben Abstammungs-
linie Geborenen werden (von *preta*-s) gepeinigt.

*nivārayanti tṛptās te jāyamānānukampakāḥ,
paścāt te muktīm āyānti kāle prāpte svaputrataḥ,
sadā bandhuṣu yacchanti vṛddhim ṛddhiṃ khagādhi-
pa.*

Jene, die befriedigt sind, beschützen (und) sind mitlei-
dig mit denen, die geboren werden (die Nachkom-
men). Schließlich gelangen sie zur Erlösung durch den
eigenen Sohn, wenn ihre Zeit gekommen ist. Immerzu
versorgen sie ihre Verwandten mit Wohlstand und
Wohlergehen, oh König der Luftgeher.

darśanād bhāṣaṇād yas tu ceṣṭātaḥ pīḍanād gatim,

Wer aber aufgrund von Sicht, Gespräch, Aktivität o-

¹¹⁷ GP 7.17.

¹¹⁸ Sie sprechen also eine eigene Sprache.

¹¹⁹ Lies: °*kriyan*.

¹²⁰ GP 7.41 f.

na prāpayati mūḍhātmā pretaśāpaiḥ sa lipyate.

der Peinigung (eines *preta*-s) nicht das Erreichen des Zieles (die Erlösung des *preta*-s) verursacht, der ist ein Tor, an dem die Flüche der *preta*-s haften.

[GP 21.13-16]

In dieser Passage ist der Unterschied zwischen Totengeist und Vorfater in Bezug auf das Verhalten ihren Nachkommen gegenüber nicht mehr zu erkennen. Wenn er versorgt wird, ist auch der *preta* seinen Nachkommen gegenüber benevolent, wenn nicht, so verfolgt er sie.

3.2.3 Lokalität und Zeit

Es gibt folgende verschiedene Bereiche, in denen sich die *preta*-s aufhalten: in Yamas Reich und den Höllen, in einer lebensfeindlichen Gegend, in einer sehr schönen Umgebung jedoch ohne Möglichkeit, die Annehmlichkeiten zu genießen oder inmitten der früheren Lebenswelt, besonders aber an unordentlichen, schmutzigen Orten bei schlechten Menschen. Generell wird ihnen auch eine eigene Sphäre oder eigener Ort (*loka*) zugeordnet: der *pretaloka*, wobei aber nicht explizit deutlich wird, ob einer der genannten Orte damit verbunden ist. Eher ist damit die Form der Existenz als der konkrete Aufenthaltsort benannt: Überall dort, wo sich der *preta* aufhält, ist der *pretaloka*.

In der Einleitung zu Kapitel 20 wird nach dem Aufenthaltsort der Totengeister gefragt:

*ye kecit pretarūpeṇa kutra vāsaṃ labhanti te,
pretalokād vinirmuktāḥ kathaṃ kutra vrajanti te.*

Jene, die einen *preta*-Körper haben, wo erhalten sie eine Wohnstatt? Wie werden sie aus der *preta*-Welt befreit und wo gehen sie umher?

*caturyuktāśīti lakṣair narakaiḥ paryupāsītāḥ,
yamena rakṣitās tatra bhūtaiś caiva sahasraśaḥ.*

Sie halten sich in 8.400.000 Höllen auf. Dort werden sie bewacht von Yama und tausenden Geistern.

vicaranti kathaṃ loke narakāc ca vinirgatāḥ,

Wie gehen sie in der Welt umher und wie kommen sie aus der Hölle?

[GP 20.1-3ab]

Diese Frage wird in den darauf folgenden Ausführungen des GP, die besonders die Verfolgung der Lebenden durch Totengeister zum Inhalt hat, nur zum Teil beantwortet. Zwar wird gesagt, dass sie in der Welt der Lebenden umgehen, nicht aber, wie sich die Hölle und die Welt der Lebenden zueinander verhalten. Im GPS werden die Unterweltstädte als von *preta*-s bewohnt genannt¹²¹ und die nicht erlösten *preta*-s als Boten Yamas. In SANTAPATA I hingegen erläutert Lekhaka am Ende seiner Fallgeschichte, dass die Geisterexistenz auf den Höllenaufenthalt folgt:

¹²¹ GPS 16.3, GP 18.34.

āsīn narakabhogānte naḥ pretatvam idaṃ dvija.

Dieser *preta*-Zustand entstand für uns nach dem Höllengenuß (Aufenthalt in der Hölle), oh Brahmane.

[GP 7.88cd]

GP 22.12 verortet das Dasein als *preta* eindeutig auf der Erde, das heißt in der Welt der Lebenden:

*antarikṣe mṛtā ye ca viṣṇusmaraṇa-varjitāḥ,
sūtakaiḥ śvādisaṃparkaiḥ pretabhāvā iha kṣitau.*

Jene, die im Luftraum sterben, und jene, die die Hinwendung an Viṣṇu aufgegeben haben, die im Zustand der Unreinheit (sterben) oder die körperlichen Kontakt mit Hunden hatten, sie (erlangen) das *preta*-Sein hier auf der Erde.

[GP 22.12]

Die Gegenden auf der Erde, an denen sich die Geister aufhalten, sind verschieden beschrieben. Obige Textstelle fährt damit fort, dass diese Verstorbenen an einem wüsten Ort (*marusthāle*) umherrirren. Wüste, lebensfeindliche und gefährliche Orte bilden so einen Aufenthaltsbereich der Totengeister. Sie werden als auch menschenleere (*nirjana*)¹²² oder als schreckliche Wälder (*ghorā aṭavī*) bezeichnet. Die Begegnungen mit den Totengeistern finden in den Geschichten mit Ausnahme der VALMĪKI-Geschichte in einem menschenleeren, wenn auch von Tieren bewohnten Wald statt. Aber auch der Totengeist in der VALMĪKI-Geschichte hat zur Stadt keinen Zugang und muss sich außerhalb der Zivilisation aufhalten. In SANTAPTAKA I wird ein Wald in aller Ausführlichkeit geschildert, der voller Leben ist, verschiedene Pflanzen, Vögel und wilde Tiere beherbergt. Mit dieser Schilderung verbindet sich aber Gefahr: Der Wald ist dicht, und die wilden Tiere sind gefährlich. Außerdem halten sich dort weitere Dämonen auf, der Wald wird als sehr schrecklich bezeichnet:

*ete cānye ca bahavo vṛkṣās teṣu na drśyate,
pakṣiṇām api vai panthā manuṣyasya kutaḥ punaḥ.*

Diese und viele andere Bäume (waren dort). Bei ihnen war der Weg nicht einmal für die Vögel zu sehen, ganz zu schweigen für einen Menschen.

*tasmin vane mahāghore śiṃhavyāghrasamākule,
tarakṣugavayair ṛkṣair mahiṣaiś ca niṣevite.*

In diesen sehr schrecklichen Wald, der voll war mit Löwen, Tigern, der besetzt war von Hyänen und Gazellen¹²³, Bären und Büffeln,

*kuñjarair urubhir nāgair markṭaiś ca tathā mṛgaiḥ,
śvāpadais ca tathā cānyaiḥ piśācai rākṣasair vṛte.*

voll von Elefanten, riesigen Schlangen und Affen, Gazellen sowie anderen wilden Raubtieren, mit *piśāca*-s und *rākṣasa*-s, [ging der Brahmane Santaptaka].

[GP 7.10-12]

Bevor die Begegnung mit den Totengeistern zustande kommt, überschreitet der jeweilige Brahmane oder König in den Geistergeschichten eine Schwelle: Es ist immer ein anderer Wald, eine fremde Gegend, in der die Begegnung stattfindet. Darüber hinaus ist der Brahmane oder König allein oder aber verliert sein Gefolge, weil er sich verirrt hat. Wildnis oder der

¹²² GP 22.30.

¹²³ Nach Monier Williams eine bestimmte Ochsenart (*Bos gavaeus*).

andere Wald sind mit Gefahr und Furcht verbunden.

Die Begegnung zwischen Totengeist(ern) und dem Lebenden erfolgt sowohl in SANTAPATAKA I als auch in BABHRUVĀHANA II unter einem Banyan-Baum. In letzterem Fall wird der Baum als alle anderen Bäume überragend gekennzeichnet, in SANTAPATAKA I ist eine Leiche an den Baum gebunden, an dem die fünf *preta*-s ihr Festmahl halten. Der Baum erfüllt hier eine besondere Funktion. Er ist ein Ort des Übergangs, da sich hier das Schicksal der Totengeister zum Guten wendet.

Ein weiterer Aufenthaltsort sind schöne Gegenden, die aber nur dazu dienen, die Qual der Totengeister zu verstärken, da sie die Annehmlichkeiten nicht genießen können. Der Totengeist in VALMĪKI klagt sein Leid:

„Wo auch immer wir etwas erlangen (wollen, rückt es) fern von uns. Überall sind fruchtrtragende Bäume, alles ist bewaldet. Teiche mit kristallklarem Wasser finden sich auf Schritt und Tritt in dieser Gegend. Auch andere Speisen sind für alle leicht zu erlangen, ach! Auch sehr viele verschiedene Getränke sind überall (vorhanden). Dann rücken die in unseren Blick gekommenen (Speisen und Getränke) weit weit weg, ach!“¹²⁴

Ebenso drückt sich auch der Totengeist in BABHRUVĀHANA II aus:

*svādūdakaṃ phalaṃ cāsti vane 'smin sītalaṃ śivam,
na prāpnomi kṣudhārto 'haṃ tṛṣārte na jalaṃ kvacit.*

In diesem Wald gibt es süßes Wasser und Früchte, sowie angenehme Kühle. Nicht kann ich (sie) erlangen, von Hunger gequält, niemals das Wasser, von Durst gequält.

[GPS 7.45]

Im Bereich der Lebenden halten sich die Totengeister vor allem in der Nähe von Freunden und Verwandten auf und drangsalieren diese:

*svaṃ veśma punar āgatya mitrasthāne viśanti te,
tatra sthītā nirīkṣante rogaśokādibandhanāḥ.*

Sie kehren in das eigene Haus zurück, sie gehen zum (Wohn-)Ort des Freundes. Dort bleiben sie und überwachen sie als eine Bürde von Krankheit, Kummer usw.

[GP 20.8]

Dies ist aber nur möglich bei schlechten Menschen. Gute Menschen, die ihren Pflichten nachkommen und ihre Rituale ausführen, werden nicht verfolgt, wie oben bereits ausgeführt.

Die Zeitangaben, wie lange ein *preta* in seinem Zustand verbleiben muss, sind vage und verweisen auf eine lange Dauer, die der Zeitlosigkeit und Ewigkeit entspricht. So spricht GP 22.34 von ewiger Dauer (*nitya*) des Geistseins und GP 22.5 gibt an, dass der *preta*-

¹²⁴ PMM 1.42cd-45ab.

Zustand andauert, bis die Welt untergeht (*yāvad ābhūtasamplavam*). In Verbindung mit den eigenen Taten kann der Zustand auch enden, wenn diese abgegolten sind. Im Anschluss an eine Belehrung über die Leiden, die die *preta*-s verursachen, heißt es daher:

*evam bruvanti te pretāḥ punar yāmyam samāśritāḥ,
tatra sthānām bhaven muktiḥ svakāle karmasamkṣa-
ye.*

Solches sprechen die *preta*-s, die weiterhin in Yamas Reich versammelt sind. Für die dort Befindlichen möge die Erlösung sein zur je eigenen Zeit, wenn die Taten vernichtet sind.

[GP 21.18]

3.2.4 Körperlichkeit und Zustand

Die Totengeister werden als schreckenerregend und überaus häßlich beschrieben. Die ausführlichste Darstellung findet sich in VALMĪKI, wo der Verstorbene von Kopf bis Fuß beschrieben wird. Der *preta* ist wild, ungepflegt und schmutzig. Seine Haare stehen zu Berge und er rollt mit der Zunge und kann seine Augen nicht ruhig halten. Darüber hinaus ist er ausgehungert und ausgemergelt. Es wird immer wieder betont, wie dünn er ist. Seine Knochen stehen hervor und seine Bauchhaut haftet am Rücken. Außerdem ist er er ständig hungrig, ohne je Hunger und Durst wirklich stillen zu können. Die Schilderungen erinnern an die des Buddha nach extremer Hungeraskese, so ist die Schilderung des Haftens der Bauchhaut am Rücken als ein Topos zu verstehen, der außerordentlichen Hunger anzeigt. Der Tote ist wie eine lebende, vertrocknete Leiche. Hunger und Durst und die ständige Gier, beides zu stillen, sind die Hauptmerkmale der Totengeister, keine Schilderung kommt ohne diese Merkmale aus. Die Unmöglichkeit oder auch Schwierigkeit, diese Bedürfnisse zu befriedigen, führen zu noch größerer Qual. Als *preta* par excellence kann in dieser Hinsicht Sūcīmukha gelten, der mit seinem nadelgroßen Mund und berggroßen Körper kaum jemals satt werden kann.

Neben der oben geschilderten Unmöglichkeit, an Essen und Trinken zu gelangen, die an die Qualen des Tantalos erinnern, können *preta*-s auch zu sehr ekelregender Nahrung verurteilt sein. Der Brahmane in SANTAPATA II fragt die fünf *preta*-s nachdem sie ihre Leidensgeschichte erzählt haben, nach ihren Lebensumständen und ihrer Nahrung. Er erhält diese Antwort:

*śṛṇu cāhāram asmākaṃ sarvasattvavigarhitam,
yac chrutvā garhase brahman bhūyobhūyaś ca garhi-
tam.*

Höre! Unsere Nahrung wird von alle Wesen zutiefst verabscheut. Nachdem du dies gehört hast, Brahmane, wirst du mehr und mehr die verabscheuungswürdige Nahrung verachten.

*śleṣmamūtrapurīṣoṭthaṃ śarīrāṇām malaiḥ saha,
ucchiṣṭaiś caiva cānyaiś ca pretānām bhojanam bha-
vet. [...]*

Aus Schleim, Urin und Kot besteht (die Nahrung) zusammen mit den unreinen Körperabsonderungen. Und anderes, übrig gebliebenes Essen ist die Speise der

*bhartṛhīnā ca yā nārī paravīryaṃ niṣevate,
bijaṃ mūtrasamāyuktaṃ pretā bhuñjanti tat tu vai.*

*lajjā me jāyate tāta vadato bhogaṇaṃ svakam,
yat strīrajo yonigataṃ pretā bhuñjanti tat tu vai.*

preta-s . [...]

(Wenn) Frauen ohne Ehemann sich an dem Samen eines anderen erfreuen, diesen Samen zusammen mit Urin genießen die *preta-s* .

Mir entsteht Scham, oh Lieber, über die erzählte Nahrung. Das Menstrualblut aus der Scheide der Frau, das essen die *preta-s* .

[GP 22.54-55, 61-62]

Um ihren Hunger zu stillen versuchen sie, an die Opfergaben für die Vorväter zu gelangen und halten sich daher gern in der Nähe von Opferplätzen auf. Diesem wird in den Ritualen in zweifacher Weise Rechnung getragen: Zum einen werden sie zu Beginn der Rituale mit einem *mantra* vertrieben,¹²⁵ oder aber sie erhalten ihren eigenen Anteil. Auch auf diese Weise können sie der Familie Schaden zufügen, indem sie die Opfergabe stehlen und diese so nicht zu den Vorvätern gelangen kann:

*piṭṛdvārāṇi rundhanti tanmārgocchedakās tathā,
piṭṛbhāgān vigrhṇanti pāṇthebhyas taskarā iva.*

Sie (die *preta-s*) blockieren die Tore zu den Vorvätern und schneiden den Weg zu ihnen ab. Sie schnappen sich die Anteile der Vorväter (an den Opfergaben) wie Räuber von den Reisenden.

[GP 20.7]

Auch der Totengeist in VALMĪKI erwähnt, dass er und seine Leidensgenossen täglich auf Nahrung hoffend zum Opferplatz gehen.¹²⁶

Neben den Schilderungen von den *preta*-Körpern gibt es auch Aussagen, dass die *preta-s* körperlos (*aśarīra*)¹²⁷ oder windartig seien. Das 23. Kapitel des GP zählt die Traumzeichen auf, die die Bedürfnisse oder Anwesenheit von Totengeister anzeigen und erläutert zu Beginn:

*pratiṣṭhā vāyudeheṣu śayānāṃs tu svavaṃśajān,
tatra yacchanti liṅgāni darśayanti khageśvara.*

Sie befinden sich aber in Windkörpern und überwältigen dort die Schlafenden, die in ihrer Abstammungslinie geboren sind, und lassen sie (ihre) Kennzeichen sehen, oh Herr der Luftgeher.

[GP 23.3]

Das PMM schildert in VALMĪKI zuerst ausführlich den ausgemergelten Körper des Totengeistes, doch aus der weiteren, dem *piśāca* selbst in den Mund gelegten Schilderung der Ereignisse geht hervor, dass er zumindest von dem grobstofflichen Körper frei ist, als er den vorbeikommenden Brahmanen besetzt.

¹²⁵ Vgl. den in der PM immer wieder vorkommenden Vers „Vertrieben sind die *asura-s* und *rākṣasa-s*, die auf dem Altar (*vedi*) sitzen!“

¹²⁶ PMM 1.42.

¹²⁷ GPS 20.4.

In den BABHRUVĀHANA-Erzählungen sieht nur der König den Totengeist. Als das Gefolge des Königs am Ende herankommt, verschwindet er in Unsichtbarkeit.

Der geistige Zustand der *preta*-s wird z.T. als verwirrt, als bewußtlos oder unbewußt beschrieben. Ihren Zustand schildern die *preta*-s in SANTAPATAKA II so:

hatavākyā hataśrīkā hatasaṃjñā vicetasah.

Ohne Sprache sind wir, ohne Gedeihen, ohne Bewusstsein und ohne Geist.

*na jānīmo diśaṃ tāta vidiśaṃ cātīduḥkhitāḥ,
kva nu gacchāmahe mūḍhāḥ piśācāḥ karmajā vayam.*

Nicht kennen wir die Gegend, nicht die Himmelsrichtung, Lieber, wir leiden über die Maßen. Wir sind tatgeborene *piśāca*-s, verwirrt, wohin wir auch gehen.

[GP 22.34cd-35]

Bevor die Totengeister durch ihr Zusammentreffen mit dem Brahmanen in den Himmel eingehen, schildern sie ihre Lebensumstände und schließen mit der Feststellung, dass sie sich plötzlich an ihre vorherigen Existenzen erinnern:

*ajñānās tāmasā mandā kāndīśīkā vayaṃ vibho,
akasmāḥ janmanāḥ vipra smṛtiḥ prāptā tu paurvikī.*

Wir sind unwissend, (geistig) umnachtet, stumpfsinnig (und) Weglaufende, oh Mächtiger. Plötzlich aber haben wir die Erinnerung an unserer früheren Geburten erlangt.

[GP 7.95]

3.2.5 Totengeister und Dämonen

In SANTAPATAKA I überlegen sich die Totengeister, den angekommenen Brahmanen aufzufressen, und verständigen sich darüber. An dieser Stelle wird erwähnt, dass sie eine eigene Sprache, *varṇa* und *jāti* haben.¹²⁸ Die Begriffe *varṇa* und *jāti* können zwar spezielle Termini für die den Kasten übergeordnete Grundstruktur (*varṇa*) und die Kasten (*jāti*) selbst sein, sie könnten aber auch darauf verweisen, dass es sich um eine eigene Gattung von Geistern handelt. Dies wirft die Frage nach dem Verhältnis von Totengeistern in unbefriedetem Zustand einerseits und Dämonen und Geistern wie den *rākṣasa*-s, *piśāca*-s oder *yātudhāna*-s als eigene Wesensgattungen andererseits auf. Wie sich im Folgenden zeigt, tritt der Unterschied in den untersuchten Texten nicht deutlich hervor.

In der genannten Episode SANTAPATAKA I lösen sich die fünf Geister von einer an einem Baum hängenden Leiche, um sich auf den nahenden Brahmanen zu stürzen. Nicht klar ist, woher die Leiche am Baum stammt, möglicherweise von einer Hinrichtung oder einem Selbstmord. Der Bezug zwischen Leichen und *piśāca*-s hingegen ist klar: *piśāca*-s ernähren

¹²⁸ GP 7.21.

sich von Menschenfleisch und gelten als Leichenfresser, wie auch in der Geschichte des PMM deutlich wird. In dieser Anordnung erinnert die am Baum hängende Leiche auch an die Rahmenerzählung des Vetālapañcaviṃśati, wo die Leiche von einem Leichendämon besessen ist und Nacht für Nacht von einem auf Zauberkräfte hoffenden König weggetragen wird, jeweils im letzten Moment vor Erreichung des Ziels aber entschwindet, da der König die ihm gestellte Rätselaufgabe nicht lösen kann.

Sobald die Existenz als *piśāca* oder *rākṣasa* als eine schlechte Wiedergeburt aufgefaßt wird, gibt es keinen Unterschied mehr: *preta* und *piśāca* oder *rākṣasa* sind identisch. Dabei sind die Grenzen fließend, denn zwischen dem Übergang in eine neue Existenz oder dem Verbleiben in einem Zwischenzustand trennen GP und GPS nicht scharf. Die Verstorbenen werden in den untersuchten Texten allerdings nicht mit allen Gattungen von Zwischenwesen in Verbindung gebracht, sondern nur mit den *rākṣasa*-s und *piśāca*-s, seltener werden sie in GPS und GP auch als *bhūta*-s bezeichnet. Dieser Ausdruck ist allerdings sehr allgemein, da er auch neutral „Wesen“ heißen kann. Er muss deshalb nicht notwendigerweise auf einen Zustand als spukender Totengeist verweisen. Das kann nur anhand des Kontextes entschieden werden. Auch werden die Dämonengattungen im GPS und GP fast nicht spezifiziert, sondern erscheinen im Wesentlichen als Synonyme für den *preta* als unbefriedeten Totengeist. Nur zwei spezifische Merkmale der Dämonen treten explizit hervor, nämlich die *piśāca*-s als fleisch- und leichenfressende Dämonen in SANTAPATA I und die Bedrohung der Opfergaben durch die Geister als Opferräuber. Letzteres gilt bereits zu vedischen Zeiten als Eigenschaft der *rākṣasa*-s. Bhattacharyya erläutert ihren anfänglich niedrigen Status in der Dämonenhierarchie und ihre spezielle Neigung zum Stören von Opfern:

„The Rākṣasas and other classes of demons were assigned to the lower ranks because they represented the indigenous non-Vedic cultures, The original term *rakṣa*, of which Rākṣasa is a derivative, denotes a ‘protector’, obviously of the indigenous beliefs, cults and rituals. That is why we find them as destroyers of Vedic sacrifices. But later the imbibed much of the Vedic culture and had an upward mobility in the hierarchy, even making matrimonial alliances with the Asuras.”¹²⁹

Neben der Zweiteilung der Dämonen in spätvedischer Zeit in *asura*-s und *rākṣasa*-s als Feinde von Göttern und Menschen gibt es auch eine Dreiteilung in *asura*-s, *rākṣasa*-s und *piśāca*-s, die den Göttern, Menschen und Vorvätern zugeordnet werden, so dass die *rākṣasa*-s als Feinde der Menschen, die fleischfressenden *piśāca*-s aber als Feinde der Vorväter erscheinen. Diese Klassifikation, die sich auch in späteren Mythen gehalten hat¹³⁰ mag die Nähe der

¹²⁹ Bhattacharyya 2000: 10.

¹³⁰ Doniger O’Flaherty 1980: 84.

menschlichen Verstorbenen zu den beiden Gattungen von *piśāca*-s und *rākṣasa*-s erklären. Die Epen und anderen Purāṇas kennen eine breit gefächerte Klassifizierung von Dämonen aller Art, die sogar mehrere Unterklassen der jeweiligen Gattung kennen.¹³¹ Diese Vielfalt steht in einem deutlichen Mißverhältnis zu dem in Bezug auf die Darstellung von Gattungseigenschaften der Geister höchst sparsamen GP und GPS.

Über die allgemeinen Merkmale hinaus, die *preta*-s, *piśāca*-s und *rākṣasa*-s teilen und die ich auf den vorangehenden Seiten skizziert habe, ist es daher auf der Grundlage der hier untersuchten Texte nicht möglich, eine klare Abgrenzung der verschiedenen Dämonengattungen von den Totengeistern herauszuarbeiten.

3.3 Entsühnungs- und Befriedungsrituale

Eine wichtige Voraussetzung für das Totengeleit ist das korrekt und komplett ausgeführte Totenritual. Das GP und der GPS heben immer wieder die Notwendigkeit hervor, nicht nur das *sapīṇḍīkaraṇa* („Erzeugung der Kloßgemeinschaft“), sondern die Gesamtheit der vorherigen *śrāddha*-s auszuführen.¹³² Die Möglichkeit, bei einem Fehlgehen das gesamte Totenritual erneut auszuführen, gibt es nicht. Hierbei tritt der performative Charakter dieses Übergangsrituals deutlich hervor, der ein Ritual mit und durch seine Ausführung gültig werden lässt. Wird ein Fehler vermutet, so muss dieser durch andere Rituale beseitigt werden. Darüber hinaus gibt es weitere Faktoren, die dazu führen, dass vor dem regulären Totenritual Entsühnungsrituale vollzogen werden müssen. Insbesondere gilt dies für bestimmte Todesumstände, die nach dem GP und dem GPS genauso wie schlechte Taten oder falsch ausgeführtes oder unterbliebenes Totenritual ohne eine solches Sühnenritual unweigerlich dazu führen, dass ein Verstorbener als unbefriedeter Geist seine nachtodliche Existenz fristen muss.¹³³

Als besonders unheilvoll gelten die sogenannten „Schlimmen Tode“, also verfrühte oder gewaltsame Todesarten, oder auch ein Tod innerhalb bestimmter Sternkonstellationen und ein Tod, der an einem ungeeigneten Ort erfolgt. Letzteres ist mit der Vorschrift, auf dem rituell vorbereiteten Boden zu sterben, bereits angesprochen worden. Aber auch Sterben in der Gesellschaft unreiner, schlechter Menschen, nach der Berührung niedrig Geborener oder als

¹³¹ Bhattacharyya 2000:137 ff.

¹³² GPS 7.41, GP 5.50.

¹³³ GP 40.4-11.

niedrig angesehenen Tiere führt dazu, dass der so Verstorbene erst von dem Übel dieser Todesart gereinigt werden muss. Die genannten Todesumstände gelten als so unheilvoll, dass die regulären Totenrituale entweder gänzlich verboten sind oder erst bestimmte Entsühnungsrituale erfolgen müssen, um den Verstorbenen von dem Übel der Todesart zu reinigen und ihn wieder in die Ordnung einzugliedern.

Im Hinblick auf eine mögliche Geisterexistenz gibt es drei Möglichkeiten, diese (rituell) zu verhindern oder zu beenden: erstens Prävention, zweitens Entsühnung und Reintegration des Verstorbenen vor oder anstatt des regulären Totenrituals und drittens die nachträgliche Befriedung der Totengeister.

3.3.1 Prävention der Geisterexistenz

Nach traditionellen Vorstellungen können durch ein gutes, *dharma*-gemäßes Leben ein schlechter Tod und eine dadurch verursachte dauerhafte Geisterexistenz vermieden werden. Der Schlimme Tod wird auch häufig als Folge des schlechten *karman*-s angesehen. Zwar gelten die Ritualhandlungen als erlösungsfördernd, dennoch stehen *karman*-Lehre und Ritualwirksamkeit im GP und GPS oft gegeneinander. Dabei wird entweder die Macht der *karman*-Reifung betont: Einem Bösewicht kann kein Ritual helfen und er muss die Folgen seines Handelns bis zum letzten Moment der Abgeltung tragen.¹³⁴ Oder es wird an anderer Stelle betont, dass das Ritual so wirkungsmächtig ist, dass es auch den schlimmsten Übeltäter sofort erlösen kann. In den Listen zur Verhinderung von Geisterexistenzen erscheint beides: das gute Verhalten und das regelmäßig Ausführen der Rituale.

Als Vorbeugung gelten entsprechend regelmäßig ausgeführte Rituale, die vollständig ausgeführten Totenrituale, gutes Betragen, das Zusammensein mit guten Menschen und das Hören oder Rezitieren heiliger Schriften oder Götternamen. Der GPS führt in einer allgemeinen Liste auf, wie eine dauerhaften *preta*-Existenz zu verhindern ist:

vedā mantrās tapo dānaṃ dayā sarvatra jantuṣu.

(Studium) der Veden (Rezitation von) *mantra*-s, Askese und Gabe, Mitleid überall mit den Lebewesen,

sacchāstraśravaṇaṃ viṣṇoḥ pūjā sajjanasaṅgatiḥ, pretayonivivāśāya bhavanīti mayā śrutam.

das Hören von guten Lehren, Verehren von Viṣṇu, Zusammensein mit guten Menschen führt zur Vernichtung des *preta*-Geburt - so habe ich gehört.

[GPS 7.47cd-48]

Weitere Beispiele nennt das GP:

upavāsaparo nityaṃ kṛcchracāndrāyane rataḥ, vratais ca vividhaiḥ pūto na preto jāyate naraḥ.

Jener, der sich immerzu an höchster Enthaltbarkeit an Sühnezeremonien und dem Mond-Fasten¹³⁵ erfreut, welcher durch verschiedene Observanzen rein ist: dieser Mensch wird nicht als *preta* geboren.

ekādaśyāṃ vrataṃ kurvañ jāgareṇa samanvitam, aparaiḥ sukṛtaiḥ pūto na preto jāyate naraḥ.

Wer eine Observanz am 11. (Montag) mit einer Nachtwache einhält, wer rein ist durch höchste gute Taten: Dieser Mensch wird als *preta* geboren.

iṣṭvā vai vāśvamedhādīn dadyād dānāni yo naraḥ, āramodyānavāpyādeḥ prapāyās caiva kārakaḥ.

Jener Mensch, der sich ein Aśvamedha gewünscht hat usw. und Gaben gibt, der Erbauer von Garten, Park usw. und eines Brunnens,

kumārīm brāhmaṇānām tu vivāhayati śaktitaiḥ, vidyādo 'bhayadaś caiva na preto jāyate naraḥ.

wer seine Tochter an Brahmanen seinen Möglichkeiten entsprechend verheiratet, wer ein Wissensgeber und Geber von Furchtlosigkeit ist: Dieser Mensch wird nicht als *preta* geboren.

[GP 22.64-67]

¹³⁴ GP 27.35.

¹³⁵ Hier werden verschiedene Sühnezeremonien aufgeführt. Zum Mondfasten vergleiche Anm. 80 auf S. 228.

3.3.2 Entsühnung und Reintegration des Verstorbenen

Falls ein Mensch eines Schlimmen Todes stirbt, müssen andere Rituale ausgeführt werden, die den besonderen Umständen des Todes Rechnung tragen. Das GP bezeichnet diese Todesarten als „Schlechtes Sterben“ (*durmarāṇa*)¹³⁶ oder „Schlechter Tod“ (*kumṛtyu*,¹³⁷ *durmṛtyu*¹³⁸). Eine ausführliche Liste solcher Todesarten und das deshalb veränderte Totenritual führt das GP an, hier droht dem so Verstorbenen nicht alternativ Hölle oder eine Geisterexistenz, sondern beides:¹³⁹

*śṛṇu tārksya paraṃ gopyaṃ jāte durmarāṇe sati,
laṅghanair ye mṛtā viprā daṃṣṭribhiś cābhighātītāḥ.* (4)

Höre, oh Tārksya, von dem höchsten Geheimnis, wenn sich bei einem Wesen das schlechte Sterben ereignet. Jene Brahmanen, die durch Hunger oder durch „Beißen“ (wilde Tiere) getötet werden,

*kaṅṭhagrāhavimagnānām kṣīṇānām tuṅdaghātīnām,
viṣāgnivṛṣaviprebhyo viṣūcyā cātmaghātakāḥ.* (5)

die als Strangulierte, Ertrunkene oder durch ein (Tier-)Maul gestorben sind, die an Gift, (durch) Feuer, durch einen Stier oder durch Brahmanen (ums Leben gekommen sind), (oder) an Cholera (gestorben) und die Selbstmörder (höre von ihrem Zustand).

*patanodbandhanajalair mṛtānām śṛṇu saṃsthitim,
yānti te narake ghore ye ca mlechhādibhir hatāḥ.* (6)

Höre vom Zustand derjenigen, die durch einen Sturz gestorben sind, sich selbst erhängt haben (oder) durch Wasser gestorben sind. Sie gehen in die schreckliche Hölle wie auch diejenigen, die durch Barbaren usw. getötet wurden.

*śvaśṛgālādisaṃsprṣṭā adagdhāḥ kṛmisaṃkulāḥ,
ullaṅghitā mṛtā ye ca mahārogaś ca pīḍītāḥ.* (7)

Jene, die durch einen Hund (oder) Schakal usw. berührt wurden, die Nicht-Verbrannten (Nicht-Bestatteten), die voller Würmer sind, die (Regeln) übertreten haben und die durch eine ernste Krankheit Gequälten (gehen in die Hölle).

*abhiśastās tathā vyaṅgā ye ca pāpān na poṣītāḥ,
caṇḍālād udakāt sarpād brāhmaṇād vaidyutāgnitāḥ.* (8)

Und die Verfluchten und körperlich Mißgestalteten, die aufgrund von dem Bösen nicht gediehen sind, die von einem Unberührbaren, von Wasser, von einem Brahmanen, von Blitz oder Feuer (getötet wurden, gehen in die Hölle).

*daṃṣṭribhyaś ca paśubhyaś ca vṛkṣādipatanān mṛtāḥ,
udakyāsūtakīśūdrārajakīsaṅgadūṣītāḥ.* (9)

Wer durch „Beißen“ (=wilde Tiere) und durch (domestizierte) Tiere (oder) aufgrund eines Sturzes vom Baum usw. gestorben ist, diejenigen, die durch Geschlechtsverkehr mit einer menstruierenden Frau, einer Frau in ihrer Unreinheit nach der Geburt, einer Śūdrafrau oder einer Frau am dritten Tag ihrer menstruellen Unreinheit verdorben wurden,

*tena pāpena narakān muktāḥ pretatvabhāgināḥ,
na teṣāṃ kārayed dāhaṃ sūtakaṃ nodakakriyām.* (10)

durch dieses Übel werden sie, (sobald) sie aus der Hölle befreit sind, des *preta*-Zustandes teilhaftig. Für sie darf nicht die Verbrennung (ausgeführt), die Unrein-

¹³⁶ GP 9.31

¹³⁷ GP 22.12.

¹³⁸ GP 22.68.

¹³⁹ Weitere Listen: GP 4.104-110, GP 22.8-13,

*na vidhānaṃ mṛtādyam ca na kuryād aurdhvadaihi-
kam,
teṣāṃ tārksya prakurvīta nārāyaṇabalikriyām. (11)*

heit(speriode) (eingehalten) und nicht die Wasser-
spende ausgeführt werden.¹⁴⁰

Und nicht dürfen die Vorschriften für den Toten usw.
und nicht das *aurdhvadehika*¹⁴¹ ausgeführt werden.
Für sie, oh Tārksya, führe man das *nārāyaṇabali*-
Ritual aus.

[GP 40.4-11]

An dieser Textstelle tritt der ganze Bereich des Üblen und Bösen hervor und deutlich ist hier abzulesen, dass nicht allein die getanen Übeltaten dazu gehören, sondern jeglicher Kontakt mit unreinen Menschen oder Tieren und eben gewaltsame Todesarten. Es reicht bereits die Tatsache, gewaltsam zu sterben, um als Übeltäter gekennzeichnet zu sein. Häufig wird beides verknüpft, indem dem Übeltäter ein Schlimmer Tod angekündigt wird. So nennt zum Beispiel GP 22.7 die schlimmen Todesarten „das Sterben der Übeltäter“ (*marāṇaṃ pāpakarminām*).

Es gibt verschiedene Rituale, die im Fall eines Schlimmen Todes ausgeführt werden können. Dazu gehört der in obigem Zitat genannte *nārāyaṇabali* (siehe unten), wörtlich „Opfer-(speise) für Nārāyaṇa“. Der GPS und das GP führen darüber hinaus noch den *sarpabali*, ein Schlangenopfer bei Tod durch einen Schlangenbiß, an sowie ein bestimmtes Befriedungsritual im Fall des Sterbens während der fünf letzten Mondhäuser (*pañcaka-s*) und schließlich die rituelle Substitution der Leiche durch eine Graspuppe (*pauttalika, palāśavidhi*), falls kein oder nur Teile des Leichnams erhalten sind, die bestattet werden können. Diese werden im Folgenden anhand der Ritualvorschriften von GP und GPS zusammengefaßt.

3.3.2.1 *Nārāyaṇabali*

Das GP und der GPS geben verschiedene Anweisungen zum *nārāyaṇabali*, die PM erwähnt ihn überhaupt nicht. Der GPS führt eine zur Befreiung von Geistern auszuführende *viṣṇupūjā* an und erwähnt an einer weiteren Stelle den *nārāyaṇabali*, ohne allerdings die Vorschrift dafür anzugeben. Das GP beschreibt dieselbe *viṣṇupūjā* und enthält darüber hinaus an zwei Textstellen die Vorschriften für den *nārāyaṇabali*.

Die Vorschrift zur *viṣṇupūjā* findet sich in GP 27.44-48 anschließend an die Geschichte BABHRUVĀHANA II. Nachdem Babhruvāhana vom dem Schicksal des Totengeistes gehört

¹⁴⁰ Diese Aufzählung bezeichnet mit der Verbrennung und dem *aurdhvadehika* das gesamte Totenritual. Doch damit nicht genug, diese Verstorbenen erhalten auch keine Wasserspende und ebenso rufen sie keine rituelle Unreinheit hervor.

¹⁴¹ Im weiteren Sinne das Totenritual, im engeren Sinn die Gaben von Klößen.

hat, fragt der König, wie er für andere und sich selbst ein solches Ungemach abwenden kann und der *preta* erläutert, wie er erst die *viṣṇupūjā* oder die auf Nārāyaṇa bezogene Vorschrift (*nārāyaṇātma vidhi*, siehe unten 1-4) und dann für sich selbst die Totenrituale (5) ausführen und Gaben an Brahmanen geben soll (6). Die Gabe des *preta*-Topfes wird speziell zur Befriedung des Totengeistes vollzogen (7). Die Parallelstelle im GPS führt dieselben Regeln an.¹⁴² Da hier allerdings der unglückliche Totengeist den König bittet, für ihn die Erlösung zu bewirken, indem er das Totenritual und den *nārāyaṇabali* für ihn ausführt, wird deutlich, dass die folgenden Vorschriften zum *nārāyaṇabali* nicht allein im Sinne der Prävention einer Geisterexistenz zu verstehen sind, sondern auch später für die Erlösung von bereits Verstorbenen ausgeführt werden können:

*yadi me hi bhaved rājan vidhir nārāyaṇe mahān,
tadagre vedamantrais ca kriyā sarvaurdhvadehikī.*

Wenn für mich, oh König, vor dem ganzen Totenritual das große Ritual für Nārāyaṇa mit vedischen *mantra*-s ausgeführt wird,

tadā naśyati me nūnaṃ pretatvaṃ nātra saṃśayaḥ,

dann wird mein *preta*-Zustand sofort vernichtet, daran gibt es keinen Zweifel!

[GPS 7.46-47ab]

Die *viṣṇupūjā* mit den anschließenden Handlungen schreiben GP und GPS wie folgt vor:

1. Der Opferer stellt aus zwei Stück Gold ein Abbild (*mūrti*) Nārāyaṇas her.
2. Er verehrt das Abbild von Nārāyaṇa mit Schmuck, einem Paar gelber Kleider, Sandelholzpaste und *aguru* (Aloeholz)¹⁴³ und wäscht es mit verschiedenen Wassern und opfert ihm.
3. Er installiert und verehrt Gottheiten: im Osten Śrīdhāra, im Süden Madhusūdana, im Westen Vāmana, und im Norden Gadādhara, in der Mitte Brahman und Maheśvara. Es folgt ein Opfer im Feuer für die Götter.
4. Er erfrischt mit Butterfett, Sauermilch (*dadhi*) und Milch (*kṣīra*) die *viśvedeva*-s (*tarpaṇa*).
5. Der Opferer führt für sich¹⁴⁴ vor Nārāyaṇa die Totenrituale (*svakriyā aurdhvadaihikī*) aus, nämlich alle *śrāddha*-s und die Freilassung des Stieres.
6. Er gibt Gaben an dreizehn Brahmanen: Kleidung, Schirm, Sandalen, Ringe und Perlen, einen Teller, einen Sitz zusammen mit Essen, die Bettgabe und Wasserkrüge.
7. Er gibt eine Topfgabe für den Verstorbenen (*pretaghata*): Ein Topf aus Brandgold soll mit Milch und Butterfett gefüllt an einen Brahmanen gegeben werden. Dann verehrt der Opfe-

¹⁴² GPS 7.49-63.

¹⁴³ *Aquilaria agallocha*.

¹⁴⁴ Die Anweisung lautet *nārāyaṇāgre vidhivat svakriyām aurdhvadaihikīm* GP 27.49.

rer Brahman und Viṣṇu in der Mitte, Śaṅkara im Osten und die Weltenhüter in ihrer jeweiligen Richtung mit Räucherstäbchen, Blumen und Sandelholzpaste. Er gibt den *preta*-Topf an an einen Brahmanen.

Speziell die Topfgabe für den *preta* wird als erlösungsbringend und alle Übeltaten vernichtend gekennzeichnet:

*dānaṃ pretaḥṭaṃ nāma sarvāśubhavināśanam,
durlabhaṃ sarvalokānāṃ durgatikṣayakāraṇam.*

Die Gabe mit Namen „*preta*-Topf“ zerstört jegliches Übel. Schwer zu erlangen ist sie in allen Welten und verursacht die Vernichtung des schlechten Zustandes (des unglücklichen Verstorbenen).

[GPS 7.59]

Die Bezeichnung *nārāyaṇabali* wird im GPS überhaupt nur in 12.78 verwendet (*nārāyaṇabali* *likriyā*). Dort wird der *nārāyaṇabali* im Rahmen von gesonderten Vorschriften zum Totenritual für die Menschen, die eines Schlimmen Todes gestorben sind, im Anschluß an eine kurze Beschreibung des *sarpabali* erwähnt. Der GPS setzt mit der Beschreibung des normalen Totenrituals fort, so dass hier zwar ein gesondertes Ritual in den Ablauf der normalen Ritualhandlungen eingefügt wird, aber trotzdem die anderen Rituale nicht ausgesetzt werden, wie dies die oben zitierte Stelle GP 40.11 vorschreibt. Auch die oben skizzierte *viṣṇupūjā* setzt nicht das Totenritual außer Kraft, sondern wird vorweg und ergänzend dazu ausgeführt.

In der nun folgenden Vorschrift des GP für den *nārāyaṇabali* wird als Zweck des Rituals angegeben, dass damit für den Toten, der eines Schlimmen Todes gestorben ist, die Opferfähigkeit für das Totenritual (*aurdhvadehikayogyatā*) erreicht wird.¹⁴⁵

An zwei Stellen gibt das GP mit nur wenigen Abweichungen die Vorschrift für den *nārāyaṇabali*.¹⁴⁶ Am Ende der ersten Belegstelle (GP 4.113-132) wird der *nārāyaṇabali* auch als *viṣṇubali* bezeichnet.¹⁴⁷ Im folgenden gebe ich den Ablauf, wie er in beiden Belegstellen angegeben wird, zusammengefaßt wieder, wobei die Handlungen, die GP 40.14-43 über die gemeinsamen Handlungen hinaus oder abweichend angibt, in Klammern gesetzt sind.

Vorschriften für den *nārāyaṇabali* nach GP 4.113-132 und GP 40.14-43:

1. Der *nārāyaṇabali* soll an einem Fluss oder anderen heiligen Ort (*tīrtha*) mit Brahmanen ausgeführt werden.
2. Viṣṇu soll befriedigt werden (*tarpaṇa*) mit Ritualreis und Allkräutern. Das *puruṣasūkta* und viṣṇuitischen *mantra*-s sollen rezitiert werden.

¹⁴⁵ GP 4.114.

¹⁴⁶ GP 4.113-132 und GP 40.14-43.

¹⁴⁷ GP 4.131.

3. Der Opferrichter soll mit dem Gesicht nach Süden gerichtet an den Verstorbenen als Viṣṇu denken und Viṣṇu als denjenigen verehren, der dem Verstorbenen die Erlösung (*mokṣa*) verleiht.
4. Es sollen elf *śrāddha*-s ausgeführt werden. (In GP 40.27-30 werden die *mantra*-s angegeben, mit denen jeder Kloß gegeben wird und vorgeschrieben, am nächsten Tag ein *śrāddha* für elf nicht näher genannte Gottheiten zu vollziehen.)
5. Der Opferer gibt die achtfachen *pada*-s (*aṣṭavidha pada*)¹⁴⁸ zusammen mit Sandalen und Kleidung an einen Brahmanen.
6. (Der Opferer lädt fünf Brahmanen ein und spendet ihnen Wasser [*arghya*].)
7. (Die Götterbilder sollen aus bestimmten Metallen bestehen: Viṣṇu aus Gold, Rudra aus Kupfer, Brahman aus Silber, Yama aus Eisen und der Verstorbene aus *darbha*-Gras.)
8. (Govinda wird im Westen installiert, Prajāpati im Osten, Yama im Süden und in der Mitte wird ein *maṇḍala* hergestellt, auf dem eine Graspuppe zu liegen kommt.)
9. Brahman, Viṣṇu, Rudra, Yama und der Verstorbenen werden in fünf Krüge (*kumbha*-s) invoziert. Dazu wird für jeden Gott ein Krug (*kumbha*), der mit fünf Edelsteinen, mit Stoff (*vastra*), der heiligen Schnur und Münzen (oder Mungo-Bohnen und *padadāna*-s)¹⁴⁹ versehen ist, aufgestellt.
10. Fünf *śrāddha*-s werden für Brahman, Viṣṇu, Rudra, Yama und den Verstorbenen ausgeführt, jeder Kloß wird einzeln mit einem Wasserstrahl begossen.
11. Der Opferer gibt dem Brahmanen ein Kupfergefäß (*tāmrapātra*) mit Sesamsamen, Gold und den Opferlohn.
12. Es sind weitere Gaben vorgeschrieben, unter anderem Eisen mit Sesamsamen für Yama und den Opferlohn.

Im Anschluß an die in GP 4.132 gegebene Vorschrift folgen zwei Verse zum *sarpabali* und anschließend die Darstellung des Graspuppenrituals. GP 40.44 fährt gleich mit dem Graspuppenritual fort.

Im GPS erscheint ein Teilritual des *nārāyaṇabali* in einem anderen Zusammenhang, nämlich die Gabe von fünf Klößen an Brahman, Viṣṇu, Rudra, Yama und den Verstorbenen. Der GPS 12.6-12 schreibt sie für den elften Tag im Anschluß an das *śrāddha* des elften Tages vor, ohne sie allerdings in Beziehung zum Schlimmen Tod zu setzen oder als spezifisches Befriedungs- oder Entsühnungsritual zu kennzeichnen. Dazu werden vier Bilder von Viṣṇu,

¹⁴⁸ Vgl. zu den *padadāna*-s oben S. 90.

¹⁴⁹ GP 40.37 schreibt Münzen vor (*mudrāparāṇi ca*), GP 4.127 nennt statt dessen Mungobohnen und die *padadāna*-s (*mudgā padāni ca*).

Brahman, Rudra und Yama aus verschiedenen Metallen hergestellt und auf vier mit verschiedenen Flüssigkeiten gefüllte Krüge in der jeweiligen Himmelsrichtung gestellt:

Tabelle 2:

| Gottheit | Metall | Himmelsrichtung | Farbe des Stoffes (<i>vastra</i>) | Flüssigkeit im Krug (<i>kalaśa, kumbha</i>) |
|--------------|--------|-----------------|-------------------------------------|---|
| Viṣṇu | Gold | Westen | Gelb | Gangeswasser |
| Brahman | Silber | Osten | Weiß | Milch, Wasser |
| Rudra (Śiva) | Kupfer | Norden | Rot | Honig, Butterfett |
| Yama | Eisen | Süden | Schwarz | Regenwasser |

In der Mitte von diesen wird eine Graspuppe, die den Toten darstellt, auf ein *maṇḍala* gelegt¹⁵⁰ und anschließend werden die Götter der Reihe nach mit vedischen *mantra*-s und einem *homa* befriedigt. Anschließend soll ein *śrāddha* mit zehn Töpfen (*ghaṭa*) veranstaltet werden, dessen Regel der GPS aber nicht genauer anführt. Es werden statt dessen die Kuhspende und weitere am elften Tag zu gebende Spenden genannt.

Es liegen also in dem GP und dem GPS drei verschiedene Rituale vor, die mit Bezug auf Nārāyaṇa oder Viṣṇu ausgeführt werden. Davon werden zwei, nämlich die *viṣṇupūjā* und der *nārāyaṇabali* als spezielle Rituale zur Befriedung von Geistern genannt. Das dritte Ritual, nämlich die Gabe von fünf Klößen an Viṣṇu, Brahman, Rudra, Yama und den Verstorbenen, scheint trotz des fehlenden Bezuges zur Befriedung von Geistern aber vom Ablauf her ein Teilritual des *nārāyaṇabali* zu sein.

Hinsichtlich des *nārāyaṇabali* finden sich einige Anmerkungen in der Übersetzung und Analyse der AP von Müller, die hilfreich für eine Einordnung und Einschätzung dieser verschiedenen Anweisungen sind. Die Hauptschritte des *nārāyaṇabali* nach der AP sind folgende:¹⁵¹

1. Es ist an einem elften Tag einer hellen Monatshälfte an einem Fluss oder *tīrtha* auszuführen.
2. Fünf Krüge (*kalaśa*) werden auf Reis oder Gerste gestellt und mit Wasser gefüllt.
3. Er gibt dort hinein Allkräuter¹⁵², Sesam, Sandelpaste usw., kleidet sie, gibt Blumen und fünf Edelsteine dazu und stellt darauf fünf Abbilder (*mūrti*-s) von Brahman, Viṣṇu, Śiva, Yama und dem Toten.
4. Er vollzieht sechzehn rituelle Verrichtungen (*upacāra*-s) für die fünf Gottheiten.

¹⁵⁰ Der GPS nennt hier nur den Begriff *kaśika*, „das aus *kuśa*-Gras Bestehende“, und Abegg 1921: 159 bezieht es auf die in GPS 11.27 genannte Repräsentation eines Brahmanen durch *kuśa*-Gras. Hier ist jedoch, wie aus der Darstellung Müllers 1992: 92 hervorgeht, der Verstorbene gemeint, der im Grasbüschel repräsentiert ist.

¹⁵¹ Müller 1992: 203-205.

¹⁵² Vgl. dazu unten S. 243.

5. Er vollzieht ein sechzehnfaches Feueropfer mit Reis (*caruhoma*) für Nārāyaṇa mit dem *puruṣasūkta*.
6. Er gibt zehn Klöße, dabei soll der Opferer an den Toten in Gestalt Viṣṇus denken.
7. Er rezitiert das *puruṣasūkta* mit dem Namen und *gotra* des Toten und vollzieht sechzehnmal eine Wasserspende (*tarpaṇa*).
8. Er gibt ein Speiseopfer (*bali*) für die Viṣṇu, Brahman, Śiva, Yama und ihre Diener.
9. Er verehrt die Gottheiten mit drei Arten von Früchten, und opfert ihnen.
10. Dann fastet er in der Nacht und lädt eine ungerade Zahl von Brahmanen (fünf, sieben oder neun) für den nächsten Tag ein.
11. Am nächsten Tag verehrt er die Brahmanen.
12. Er gibt fünf Klößen für Brahman, Viṣṇu, Śiva, Yama und den Toten, der als viṣṇugestaltig bezeichnet wird.
13. Der Opferer stellt sich einen Brahmanen, der anstelle des Toten gespeist wurde, als den Toten vor und beschenkt ihn (Gold, Land usw.).

Anhand von Müllers Überlegungen zu der Rolle des Toten in den Viṣṇu und anderen Göttern geltenden Ritualen wird deutlich, dass sich in dem *nārāyaṇabali*, wie es die AP vorschreibt, verschiedene im Verlauf der ersten dreizehn Tage zu vollziehende Teilrituale vereinigt haben, in denen der Tote mit Rudra/Śiva oder Nārāyaṇa/Viṣṇu identifiziert wird. Müller weist darauf hin, dass die Entwicklung des Verstorbenen zu einem Ahnen bereits häufig beschrieben worden ist, der Tote aber ebenso mit den Göttern identifiziert wird. In diese Gruppe ordnet er auch den *vṛṣotsarga* ein, da der Stier durch die Brandmarkung mit Dreizack und Diskus den beiden Göttern zugeordnet und das Ritual durch die Ausführung eines *homa*-s zu einem Götterritual wird, in dem wiederum besonders Rudra verehrt wird. Desweiteren wird in der AP nach dem *vṛṣotsarga* das *rudragaṇaśrāddha* vorgeschrieben, in dem der Tote als die elf Rudras verehrt wird oder die elf Rudras selbst verehrt und elf Brahmanen gespeist werden. Müller hat nun bemerkt, dass der in der AP gelehrte Ablauf des *nārāyaṇabali* nicht nur einen Großteil dieser Rituale umfaßt, sondern er führt aus:

„In diesem *nārāyaṇabali* ist der gesamte Totenritus enthalten. So wie Viṣṇu zu bestimmten Zeiten auf die Erde kommt, um sie vom Bösen zu befreien, so wird in der Verehrung Nārāyaṇas in dem *bali* auch der größte Sünder erlöst. Dieser *bali* ist eine reine Gottesverehrung, in dem der Tote mit Viṣṇu identifiziert wird.“¹⁵³

Unschwer ist ersichtlich, dass die im GP und dem GPS vorgeschriebenen Rituale nicht dem

¹⁵³ Müller 1992: 94.

Ablauf der AP entsprechen, aber dennoch können Müllers Überlegungen bei der Einordnung der oben beschriebenen Rituale helfen. Geht man von seiner These aus, dass der *nārāyaṇabali* einige der bereits ausgeführten Totenrituale zusammenfaßt, so scheint auch in den Anweisungen von dem GP und dem GPS ein Nebeneinander einzelner, im Verlauf der ersten dreizehn Tage zu vollziehender Totenrituale und deren Wiederholung im *nārāyaṇabali* vorzuliegen. Dies könnte zum Beispiel in der in GPS 12.6-12 beschriebenen Verehrung und Kloßgabe für vier Gottheiten und den Verstorbenen der Fall sein, die hier unabhängig vom *nārāyaṇabali* erscheint, desgleichen aber im *nārāyaṇabali* wie es das GP im vierten und vierzigsten Kapitel vorschreibt, ebenfalls auszuführen ist. Auch die elf *śrāddha*-s könnte man im Hinblick auf diese Verkürzung erklären. In der Vorschrift des GP (40.27-30) werden elf innerhalb des *nārāyaṇabali* auszuführende *śrāddha*-s genannt. Abgesehen von der Zahl Elf ist aber jeglicher Bezug zu Rudra getilgt, und auch die elf zu verehrenden Gottheiten sind nicht näher spezifiziert, doch es scheint möglich, dass hier eine verkürzte Form des *rudraṅgaśrāddha*, einer am elften Tag zu vollziehenden Verehrung der elf Rudras und der Identifikation des Toten mit ihnen,¹⁵⁴ vorliegt.

Das Neben- und Miteinander dieser Teilrituale können hier nicht weiter verfolgt werden, es ist jedoch deutlich, wie stark diese Rituale einer Wandlung unterliegen. Trotzdem bewahren sie auch Kontinuität, denn das ursprüngliche Ziel des *nārāyaṇabali*, die Identifikation des Verstorbenen mit Nārāyaṇa, hat sich durchgängig erhalten. Krick¹⁵⁵ behandelt in ihrem Aufsatz „Nārāyaṇabali und Opfertod“¹⁵⁶ zwei Aspekte des *nārāyaṇabali*, das in den Ritualtexten als Sühneritual für den Fall eines gewaltsamen Todes vorgeschrieben ist, aber auch als ein Ritual genannt wird, das für verstorbene Asketen auszuführen sei. Im ersten Fall geht es in der zentralen Handlung darum, einen durch seinen gewaltsamen Tod von den üblichen Bestattungsritualen ausgeschlossenen Verstorbenen mit Viṣṇu zu identifizieren, so vom Übel der Todesart zu reinigen, um ihn damit in den normalen Ahnenkult zu integrieren. Im anderen Fall wird ein Asket im *nārāyaṇabali* als Erlöster in und als Nārāyaṇa verehrt. Da er aus dem Kreislauf der Wiedergeburten ausgetreten ist, benötigt er keine Speisung oder Verehrung als Vorvater. Krick geht der Frage nach, wieso zwei so konträre Ziele in einem Ritual zusammenkommen. Da der Asket und der gewaltsam Verstorbene beide mit Nārāyaṇa identifiziert werden, nimmt sie an, dass der Gedanke der Entsühnung für den schlechten Tod nur sekundär sein kann. Sie verfolgt daher die Entwicklung des Rituals bis zu den Vaikhānasa- und

¹⁵⁴ Vgl. Müller 1992: 153.

¹⁵⁵ Das Verhältnis von *nārāyaṇabali* zu *viṣṇubali*, einem Ritual der Vaikhānasa- und Baudhāyana-Tradition, das im achten Schwangerschaftsmonat ausgeführt wird, um das ungeborene Kind als einen Vaiṣṇava zu initiieren, behandelt Krick 1977: 90. Vgl. zum *viṣṇubali* Hüsken 2002/2003.

¹⁵⁶ Krick 1977.

Baudhāyanasūtras als frühesten Belegen zurück, um über die ursprüngliche Funktion des Rituals und ihre weitere Entwicklung das Verhältnis dieser beiden Aspekte klären zu können. Sie weist nach, dass der *nārāyaṇabali* als Identifikation des Toten mit Nārāyaṇa von den Nārāyaṇa-Anhängern ursprünglich für alle Toten vollzogen wurde, da sie sich als wesensgleich mit ihm ansahen und deshalb nach dem Tod unmittelbar in ihn eingehen. So schließt sie:

„Da der Tod der Nārāyaṇa-Anhänger von den sich an den Brahmanismus anlehenden Viṣṇuiten nicht als endgültiger *mokṣaḥ* gewertet wurde und andererseits auch gewisse Todesarten wie der Aszetenselbstmord als schuldhaft abgelehnt wurden, musste der diesen Toten üblicherweise dargebrachte Nārāyaṇabali als Sühneritus und der Aspekt der Erlösung als Rückeingliederung ins normale Totenritual aufgefaßt werden, anders wäre die Integrierung des Bali in den hinduistischen Brahmanismus nicht möglich gewesen. Der Bali wurde auf alle vom Verbrennungsritual nicht erfaßbaren Fälle von *patitāḥ* usw. ausgeweitet und blieb auf diesen rein negativen Bereich beschränkt; später wieder als *mukṭiḥ* anerkannte Todesarten wurden innerhalb der allein gültigen Ritualtradition der Śrāddhas, die sich inzwischen selbst zu einer Erlösung schenkenden Viṣṇuverehrung gewandelt hatte, belassen. Formal hat sich auch der Nārāyaṇabali zu einer besonderen Art von Śrāddha entwickelt. Die Stadien waren: Ersatz der regulären Totenriten (als gleichwertige Form des Totenkultes anerkannt); Einfügung ins eigene *aurdhvadehika*-System entweder an die Stelle des *sapiṇḍīkaraṇam* oder als Modifikation des *ekoddiṣṭam*, wodurch der Bali die Funktion der Berechtigung zum Śrāddha-Empfang erhält, Entsühnung des Toten, die dem gesamten *aurdhvadehikam* vorausgeht und zu diesem berechtigt.“¹⁵⁷

Die PM behandelt den *nārāyaṇabali* nicht. Als Rituale zur Prävention einer Geisterexistenz oder zur Befriedung von Geistern kommen hier nur der *palāśa*-Ritus und die Gabe des *nīlapīṇḍa*-s vor und im Zusammenhang mit der Gabe des *nīlapīṇḍa*-s die Festlegung des *vṛṣotsarga* auch als Befriedungsritual.

¹⁵⁷ Krick 1977: 140f.

3.3.2.2 *Sarpabali*

Ein weiteres Entsühnungsritual, das direkt auf die Art des Todes Bezug nimmt, ist der *sarpabali*. Hier wird nun nicht der Tote beschwichtigt, sondern der Schlangenkönig. Der GPS und das GP geben die Anweisung für das Schlangenopfer¹⁵⁸ in ähnlicher Weise: Wenn jemand aus Unachtsamkeit oder auf eigenen Wunsch stirbt oder durch eine Schlange getötet wird, soll der Opferer am fünften Tag jeder Monatshälfte eine Schlange verehren. Auf die Erde soll er das Bild von Schlangen aus Reismehl (*piṣṭa*) zeichnen und mit weißen wohlriechenden Blumen und Sandelholz verehren. Nachdem er Räucherstäbchen und Licht gegeben und weißen Reis verstreut hat (GPS: Räucherstäbchen, Licht, Reis und Sesam) soll er Reismehl (*āmapiṣṭa*), Speise (*anna*) und Milch opfern. (GP: Er soll an diesem Tag nur Süßes essen und ein Götterśrāddha ausführen). Wenn möglich, soll er eine goldene Schlange und eine Kuh geben und dann sprechen „Der Schlangenkönig möge erfreut sein!“. In einer weiteren Textstelle nennt das GP 4.133-134 nur die Gabe einer aus Gold gemachten Schlange und einer Kuh, die man an einen Brahmanen geben soll, um von der Verunreinigung durch die Schlange (*sarpadoṣa*) frei zu werden.

Bemerkenswert ist an dem *sarpabali* zum einen, dass es direkten Bezug auf die Todesart nimmt, wohingegen die anderen Schlimmen Todesarten allgemein mit dem *nārāyaṇabali* gesühnt werden. Außerdem steht hier nicht der Verstorbene im Mittelpunkt, sondern die Schlangen, die anscheinend davon abgehalten werden sollen, weitere Menschen zu töten, indem sie ein Opfer erhalten. Im GPS schließt sich wohl aus diesem Grund gleich die Vorschrift an, den *nārāyaṇabali* auszuführen und damit nach den Schlangen den Toten zu befrieden.

3.3.2.3 *Pañcaka-s*

Es gibt fünf Sternkonstellationen, die sich ungünstig für den Verstorbenen beziehungsweise die Hinterbliebenen auswirken und deshalb ein besonderes Ritual erfordern. Diese sind die sogenannten *pañcaka-s*, die „Einheit von fünf (Mondstationen)“: *dhaniṣṭhā*, *śatatārakā*, *pūrvābhādrapadā*, *uttarābhādrapadā* und *revatī*.¹⁵⁹ Die Vorschrift nach dem GPS 10.25-34 sieht vor, dass vier Grasruppen aus *darbha*-Gras neben die Leiche gelegt werden. Dazu sollen

¹⁵⁸ GP 44.24-29 und GPS 12.75-77.

¹⁵⁹ Vgl. Türistig 1980: 13-45.

fünf an die Mondstationen gerichtete *mantra*-s gesprochen werden. Dann soll ein Topf aus Brandgold (*taptahema*) unter Nennung der Namen der Mondstationen gegeben werden. Mit dem *mantra pretā jayatā* soll mit Blattschalen (*samputa*) ein *homa* ausgeführt werden. Dann soll der Tote mit den Graspuppen verbrannt werden, und schließlich sollen ein Sesamgefäß, Gold, Silber, ein Edelstein und ein mit Butterfett gefüllten Messingtopf gespendet werden. Diese Vorschrift heißt auch *śāntividhi*. Wird sie nicht durchgeführt und die Verbrennung nach der normalen Vorschrift ausgeführt, dann steht zu befürchten, dass dem Verstorbenen ein weiterer Mensch in den Tod folgt.¹⁶⁰

Etwas kürzer fassen die beiden Belegstellen in dem GP das Ritual.¹⁶¹ Beide Stellen nennen dieselben Mondstationen und schreiben vor, dass während dieser Zeit überhaupt keine Verbrennungen und Wassergaben erfolgen dürfen. Sie nennen ebenfalls die vier Graspuppen, die mit dem Leichnam verbrannt werden, und die Rezitation der *mantra*-s für die Mondstationen durch Brahmanen sowie an die Brahmanen zu gebende Gaben. Zusätzlich wird in beiden Stellen erwähnt, dass am Ende der Unreinheitsperiode die Nachkommen noch ein weiteres Befriedungsritual (*śāntikapauṣṭika*¹⁶² beziehungsweise *śāntika uttama*¹⁶³) durchführen sollen.

3.3.2.4 Das Herstellen einer Graspuppe (*palāśavidhi/pauttalika*)

Der GPS 10.88 gibt nur eine kurze Anweisung zur Verbrennung der Graspuppe im Zusammenhang mit weiteren Ausnahmefällen.¹⁶⁴ Für den Fall, dass jemand in einer fremden Gegend gestorben ist, er bei einem Überfall getötet wurde und sein Leichnam nicht erreichbar ist, soll eine Puppe aus *darbha*-Gras hergestellt werden (*darbhaputtalam*) und allein, also nicht auf einem Scheiterhaufen, verbrannt werden. Die Asche der Puppe wird dann in den Ganges geworfen. Es schließen sich der *daśagātra*-Ritus und die weiteren Rituale nach regulärer Vorschrift an.

In der PM ist die Anweisung zur Verbrennung der Blattpuppe (*parṇaśaradāhavidhi*) innerhalb der regulären Anweisung für die Verbrennung des Körpers gegeben. Abgesehen von dem Ausnahmefall, dass nur noch Knochen oder kein Körper mehr vorhanden ist, wird nicht auf die unheilvolle Todesart oder bestimmte Befriedungsrituale verwiesen: Der Tote wird substituiert und danach das reguläre Totenritual vollzogen. In dem dazugehörigen *saṃ-*

¹⁶⁰ GPS 10.25.

¹⁶¹ GP 4.175-185 und GP 35.17-28.

¹⁶² GP 4.182.

¹⁶³ GP 35.24.

¹⁶⁴ GPS 10.88-90.

kalpa der AP wird aber deutlich, dass dieses Ritual der Entsühnung dient, da dort festgelegt ist, dass dadurch „der Tote die Qualifikation zum Totenritual erlangt.“¹⁶⁵

Die PM und die AP nennt diese Vorschrift für den Fall, dass noch Knochen aber kein Leichnam mehr vorhanden ist. Der erste Fall verweist möglicherweise auf das Auffinden eines Skeletts nach längerer Zeit, da hier nur von Knochen, nicht aber von anderen Körperteilen gesprochen wird. Müller weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass der Leichnam immer sofort verbrannt werden muss, notfalls auch ohne Rituale, wenn sich der Verstorbene im Ausland aufgehalten hat.

Die Grasgruppe wird hergestellt, indem mit 360 *palāśa*-Blättern die Gestalt eines Menschen auf ein Antilopenfell (*kr̥ṣṇasāracarman*) gelegt wird. Der GPS schreibt *darbha*-Gras vor, PM und AP hingegen nennen die Blätter der *palāśa*-Pflanze (*Butea frondosa*) als Material, die AP lässt für den Fall, dass keine *palāśa*-Blätter vorhanden sind, auch *kuśa*-Gras zu.

Die Anweisungen der AP sehen vor, dass der Opferer mit Grasmehl den Umriß eines Körpers malt, darauf das Fell einer Gazelle ausbreiten und auf diesem erst einen Grashalm in Nord-Süd-Ausrichtung und dann die Blätter auslegt. Die Figur wird mit Gerstenmehl bestrichen, welches für das Fleisch steht.

Tabelle 3: Aufbau der Puppe aus Gras oder Blättern (in der Reihenfolge ihrer jeweiligen Aufzählung)

| PM ¹⁶⁶ | Blätter | GP ¹⁶⁷ | Blätter | AP ¹⁶⁸ | Blätter |
|--------------------------|----------------|--------------------------|----------------|----------------------------|----------------|
| Kopf | 40 | Kopf | 40 | Kopf | 40 |
| Nacken | 10 | Nacken | 10 | Hals | 10 |
| Arme | 100 | Brust | 20 | Arme | 100 |
| Finger | 10 | Magen | 20 | Finger | 10 |
| Brust | 30 | Beide Arme | 100 | Brust | 20 |
| Magen | 20 | Hüfte | 20 | Bauch | 30 |
| Penis | 4 | Beide Oberschenkel | 100 | Penis | 4 |
| Hoden | 6 | Beide Unterschenkel | 30 | Hoden | 6 |
| Oberschenkel | 100 | Penis | 4 | Oberschenkel | 100 |
| Knie und Waden | 30 | Hoden | 6 | Unterschenkel u. Fußsohlen | 30 |
| Zehen | 10 | Zehen | 10 | Zehen | 10 |

Die AP nennt zusätzlich noch die optionale Möglichkeit, die Körperteile mit Früchten und anderen Substanzen darzustellen:

„Dann ist, wenn es möglich ist, folgendes zu tun: Auf die Spitze des Kopfes legt er eine Banane, auf den Kopf eine Kokosnuß, auf die Stirn ein Bananenblatt, auf die Zähne 32 Samen vom Granatapfel, auf die Ohren Schmuck, auf die Augen zwei

¹⁶⁵ Müller 1992: 186.

¹⁶⁶ PM fol. 5^v.

¹⁶⁷ GP 4.135-139 und 40.44-48.

¹⁶⁸ Müller 1992: 186f.

Muscheln, auf die Nasenlöcher eine Sesamblüte, auf den Nabel Talk, auf die Brust zwei Zitronen, für den Atem rotes Arsen, auf die Galle geschwefeltes [gelbes] Arsen, auf den Schleim Seeschaum, auf das Blut Honig, auf den Kot Kuhdung, auf den Urin Kuhurin, auf den Samen Quecksilber, auf die Hoden zwei Eierfrüchte, auf den Penis ein Ei, auf die Haare die eines Waldebers, auf die Haarlinie oberhalb des Nabels Wolle, und bestreicht anstelle des Fleisches mit Gersten-, Bohnen- oder Reismehl.¹⁶⁹

Die beiden GP-Stellen¹⁷⁰ führen zum größten Teil übereinstimmende Listen an. Deutlich wird, wie sehr hier der ganze Mensch, der ganze Körper wiederhergestellt wird, indem neben der äußeren Form auch innere Organe, Fett, Fleisch, sogar Kot und Urin berücksichtigt werden und der Atem neu erzeugt wird. Ausgegangen wird dabei wiederum von einem männlichen Körper, wie an der Nennung der Geschlechtsteile unschwer zu erkennen ist. Die Zahl von 360 Blättern oder Gräsern wird im GP als die Zahl der Knochen des Körpers erklärt.¹⁷¹ Dies stimmt wiederum mit den ayurvedischen Vorstellungen überein: Die Carakasamhitā gibt die komplette Zahl der Knochen im Körper mit 360 an.¹⁷² 360 ist ebenso die Zahl der Tage in einem Jahr, eine Konnotation, die vermutlich auch mit dieser Identifikation einhergeht.

Das GP schreibt vor, nach der Herstellung dieses Körpers vedische *mantra*-s zu rezitieren und den Ersatzkörper mit Wasser von einem Ammoniten zu reinigen. Abschließend soll er dem Brahmanen eine Milchkuh an Viṣṇu gerichtet und einen Topf mit Sesamsamen geben. Es schließt sich die Vorschrift an, die *vaitaraṇī*-Kuh zu geben und ein *vaiṣṇavaśrāddha* auszuführen und schließlich die Erlösung des Verstorbenen rituell zu verursachen, während der Opferer an Viṣṇu denkt. Dieser Bezug auf Viṣṇu lässt vermuten, dass im Sinne des *nārāyaṇa-bali* eine Verehrung Viṣṇus stattfindet, da es hier um den Sonderfall einer nicht vorhandenen Leiche und damit in den meisten Fällen um einen Schlimmen Tod geht, der zu entschulden ist, und der Tote daher mit Viṣṇu identifiziert wird.

Für den Fall, dass dieses Ritual ausgeführt wurde, der Totgeglaubte aber zurückkehrt, so muss er nach dem GP alle Übergangsrituale ab der Geburt noch einmal neu vollziehen und auch seine Frau noch einmal heiraten.¹⁷³ Die Zeit, die verstreichen soll, bevor für einen Verschollenen die Totenrituale mit der Graspuppe ausgeführt werden, gibt das GP mit zwölf oder fünfzehn Jahren an.¹⁷⁴

¹⁶⁹ AP 4.52, Übersetzung Müller 1992: 187.

¹⁷⁰ GP 40.49-57 und GP 4.140-149.

¹⁷¹ GP 40.45.

¹⁷² Carakasamhitā, Śarīrasthāna 4.6.

¹⁷³ GP 4.169-170.

¹⁷⁴ GP 4.170-171.

3.3.3 Befriedung von Geistern

Selbst wenn Toten- und Entsühnungsrituale ausgeführt wurden, ist nicht gesichert, dass der Tote seinen sicheren Weg in die Welt der Väter findet. Gerade bei schlimmen Todesarten besteht trotz dieser Abhilfen die Befürchtung, dass der Tote nicht zur Ruhe findet und ein unbefriedeter Totengeist bleiben muss. GPS und GP betonen diesen Umstand, indem sie für solche Toten ein dauerhaft unbefriedetes Dasein voraussagen. Für den Fall, dass eine Familie von einem unruhigen Totengeist verfolgt wird und entsprechend andere rituelle Mittel versagt haben, gibt es auch die Möglichkeit, sie später zu befrieden.

In den oben angeführten Episoden der drei Geister werden verschiedene Möglichkeiten der Befriedung genannt, die mit den bisher genannten Mitteln erfolgen. Sich selbst erlösen können sie nicht und sind daher völlig abhängig von Nachkommen, die sie befreien können. Der Geist Sudeva in BABHRUVĀHANA I und II muss deshalb als *preta* leben, weil er niemanden hatte, der das Totenritual für ihn ausgeführt hat. Für seinen Zustand gibt es nur Abhilfe durch die vollständige Ausführung der Totenrituale, die noch nicht erfolgt ist, und zusätzlich durch ein Opfer an Viṣṇu, den *viṣṇubali* oder *kṛṣṇabali*. Der König führt diese aus und erlöst ihn so.

In den beiden BABHRUVĀHANA-Versionen hat der *preta* plötzlich einen Edelstein (*maṇiratna*) zur Hand, den er dem König gibt und ihn bittet, davon das Totenritual auszurichten. Es scheint trotz aller Verpflichtung des Königs zum Schutz wichtig zu sein, dass der Auftraggeber für das Ritual bezahlt. Dies stimmt auch mit der Praxis der Gabe des Opferlohns im Ritual überein: durch die Gabe des Opferlohns wird das Verdienst des Opfers vom Ausführenden auf den Auftraggeber übertragen. Der Kommentator des GPS führt die Tatsache, dass der *preta* einen Edelstein besitzt, auf dessen gutes *karman* zurück.¹⁷⁵

In VALMĪKI in dem PMM dient die ganze Erzählung dazu, die Wundertätigkeit des Ortes und des Teiches zu illustrieren, der den Geistern zur Befreiung verhelfen soll. Am Ende der Erzählung heißt es daher:

„Ab heute trägt dieser heilige Ort den Namen „Geisterlösung. Auch der *piśāca*-Zustand anderer wird durch ein Bad (darin) beendet. (Die Väter und Großväter) jener Menschen, die hier an diesem sehr verdienstvollen heiligen Ort (in Zukunft) baden und die Klöße nach (der Ausführung) von *sandhyā* und *tarpaṇa* opfern, (diese) Väter und Großväter, die *piśāca*-s geworden sind, werden aufgrund göttlicher Fügung in das höchste Ziel eingehen, nachdem sie das *piśāca*-Sein abgelegt haben.“¹⁷⁶

¹⁷⁵ Kommentar zu GPS 7.43.

¹⁷⁶ PMM 1.74-76.

An diese Geschichte schließt sich die Vorschrift zu einem Befriedungsritual, dem *tripiṇḍiśrāddha*, an. Bemerkenswert an diesem Zitat ist die Feststellung, dass Väter und Großväter (*pitṛpitāmaha*), die zu *piśāca*-s geworden sind, befreit werden sollen. In einer weiteren Textpassage des GP gilt die Hinwendung zu den Vorvätern als Mittel zur Befriedung, und terminologisch wird nicht zwischen Vorvater und *preta* unterschieden: hier sind es die Vorväter, die die Störungen verursachen und befriedet werden müssen:

*bhūtapretapiśācair vā sa ced anyaiḥ prapīḍyate,
pitṛuddeśena vai kuryān nārāyaṇabaliṃ tadā,
vimuktaḥ sarvapīḍābhya iti satyaṃ vaco mama.*

Wenn er durch *bhūta*-s, *preta*-s und *piśāca*-s oder durch andere (Geister) gequält wird, (dann) vollziehe er den *nārāyaṇabali* auf die Vorväter gerichtet. Er wird befreit von allen Peinigungen, so meine wahre Rede!

*pitṛpīḍā bhaved yatra kṛtyair anyair na mucyate,
tasmāt sarvaprayatnena pitṛbhaktiparo bhavet.*

Wo es Peinigungen durch Vorväter gibt, und er durch andere Rituale nicht befreit wird, dort soll ihm mit aller Sorgfalt die Hingabe an die Väter das Höchste sein.

[GP 21.24-25]

Damit tritt eine weitere Facette der Totenbilder hervor, nämlich die Vorstellung, dass auch eigentlich befriedete Vorväter unbefriedete Geister und Dämonen sein können. Darauf gehe ich in dem Kapitel zu den Vorvätern und *viśvedeva*-s näher ein.

In den beiden SANTAPATAKA-Geschichten genügt bereits das Zusammentreffen mit dem tugendhaften Brahmanen beziehungsweise das Anhören seiner Belehrungen, um die Übeltaten der Geister zu vernichten und ihnen eine Erlösung zu ermöglichen. Ein besonderes Ritual ist hier nicht mehr nötig. Abschließend heißt es in SANTAPATAKA II:

*pañca devavimānāni pretānām āgatāni vai,
svargaṃ gatā vimānais te divyaiḥ samṣṛcchya taṃ
munim.*

Fünf Götterwagen kamen für die *preta*-s heran. Mit diesen himmlischen Wagen gelangten sie in den Himmel, nachdem sie den kundigen Weisen begrüßt hatten.

*jñānaṃ viprasya sambhāṣāt puṇyasamkīrtanena ca,
pretāḥ pāpavinirmuktāḥ paraṃ padam avāpnuyuḥ.*

Aufgrund der Unterhaltung mit dem Brahmanen und durch verdienstvolles Preisen wurden die *preta*-s von ihren Übeltaten befreit und erreichten den höchsten Ort.

[GP 22.76-77]

Auch in den BABHRUVĀHANA-Geschichten und bei VALMĪKI wird betont, dass das Zusammentreffen mit dem König beziehungsweise Asketen den *preta* bereits erlöst. Obwohl der *preta* jeweils um die Ausführung der entsprechenden Rituale bittet und seine Erlösung auch erst im Anschluß daran geschildert wird, weiß der Totengeist um seine baldige Erlösung oder nennt sich bereits erlöst:

pretabhāvo mayā tyaktaḥ prāpto 'smi paramāṃ

Durch mich wurde das *preta*-Sein aufgegeben. Er-

gatim,
tvat saṃyogān mahābāho jāto dhanyataro 'smy
aham.

langt habe ich den höchsten Zustand! Aufgrund des
Zusammentreffens mit dir, oh Langarmiger, bin ich
sehr glücklich geworden.

[GPS 7.31]

Der Begriff der Erlösung ist in diesem Kontext nicht sehr genau festgelegt und kann verschieden interpretiert werden. Am häufigsten wird in dem GP und dem GPS das Verb *muc* „losmachen, befreien“ mit seinen Ableitungen *mokṣa* und *mukti* verwendet. Im Zusammenhang mit den unbefriedeten Totengeistern wird primär die Erlösung *aus* einem Zustand, nämlich dem Dasein als *preta*, betont. Das heißt, dass die Erlösung weniger ein eigener Zustand ist, als vielmehr das Ende des vorherigen Zustands markiert. Mitunter wird die Erlösung auch als Eingehen in einen himmlischen Zustand oder in einen der Himmel beschrieben. Auch hier ist weniger die endgültige Erlösung im philosophischen Sinne gemeint, die eine Wiedergeburt ausschließt, als das Eingehen in einen angenehmeren Zustand. Schließlich wird aus der Sicht der von einem Geist verfolgten Familie der Begriff wiederum im erstgenannten Sinn verwendet: die vom *preta* oder *pitṛ* verursachte Störung oder Peinigung (*pīḍā*) muss beendet und die Familie davon erlöst werden. So dienen die Rituale nicht nur der Befriedung des Geistes, sondern auch der Vermeidung einer Geisterverfolgung.

3.3.4 Das tripiṇḍīśrāddha, der vikalapiṇḍa und der nīlapiṇḍa

Im Folgenden soll das in der PMM angegebene Befriedungsritual näher untersucht und mit typologisch ähnlichen Ritualhandlungen verglichen werden. Das *tripiṇḍīśrāddha* ist in den drei Haupteditionen des GP und im GPS nicht zu finden. Desgleichen wird es von Kane in der History of Dharmaśāstra nicht erwähnt. Unter den Titeln *tripiṇḍīprakāra*, *-(śrāddha)prayoga*, *-(śrāddha)vidhāna*, *-(śrāddha)vidhi*, *-śrāddha*, *-s āmagrī* verzeichnet der NCC zehn Einträge, und unter den Titeln *tripiṇḍa-* oder *tripiṇḍīvidhāna*, *-śrāddha*, *- śrāddhapaddhati*, *-(śrāddha)vidhi*, *-śrāddhaprayoga*, *-dāna* sind im Katalog des NGMPP 25 Manuskripte verzeichnet. Elf der Manuskripte sind datiert, wobei die Daten den Zeitraum von V.S. 1862 (1805 n. Chr.) bis V.S. 1989 (1932 n. Chr.) umfassen. Mit einer Ausnahme in Newari sind alle Manuskripte in Sanskrit und Devanāgarī abgefaßt. Die Manuskriptlänge variiert zwischen 5 und 94 Folios. Ein Grund für diesen Längenunterschied ist neben der verschiedenen Größe der Folios und Schrift die Tatsache, dass die längeren Handschriften die *mantra*-s vollständig zitieren, die kürzeren Handschriften dagegen nur die ersten Silben der *mantra*-s angeben. Alle

Handschriften des NGMPP enthalten im Kern dasselbe Ritual, nämlich die Gabe von drei verschiedenen Klößen zur Befriedung von Totengeistern.¹⁷⁷

Das *tripiṇḍīśrāddha* ist mit Ausnahme einer kurzen Beschreibung von Parry für Benares in der Sekundärliteratur bisher nicht erwähnt oder untersucht worden. Der hohe Textbefund aus dem NGMPP und die Schilderung bei Parry lassen aber eine gewisse Verbreitung zumindest für Benares und Kathmandu vermuten.

Das von Parry beobachtete *tripiṇḍīśrāddha* hat am Piśācamocana stattgefunden, so dass sich für diesen Ort eine gewisse Kontinuität für die Ausführung dieses *śrāddha*-s nachweisen lässt, da ja das im Jahre 1910 gedruckte PMM für eben diesen Ort die Ritualvorschrift zum *tripiṇḍīśrāddha* angibt.

Das *tripiṇḍīśrāddha* ist ein Befriedungsritual für unfriedliche Totengeister und wird als solches im Falle einer durch einen Totengeist ausgelösten Störung ausgeführt, also nicht explizit im Zusammenhang mit einem Totenritual. Im folgenden gebe ich die Ritualvorschrift aus dem PMM wieder und schließe daran die Beschreibung von Parry für eben dieses Ritual an.

3. Kapitel des Piśācamocanamāhātmya

*atha piśācamocane tripiṇḍīśrāddhavidhiḥ,
tārṅṣya uvāca,*

*devadeva jagannātha lokānāṃ hitakāmyayā,
aurdhvadehikam ākhyātaṃ pretamokṣasya kāraṇam.
(1)*

*nārāyaṇabaliḥ proktas tathā pauttaliko vidhiḥ,
pāpino jantavaḥ kecid durgatiṃ samupāśritāḥ. (2)*

*svakuleṣu hi jātānāṃ pīḍāṃ kurvanti dāruṇāṃ,
santatiṃ pratibadhnanti ghnanti putrān punaḥ pu-
naḥ. (3)*

Nun (folgt) die Anweisung zum Drei-Klöße-Ahnenopfer am Piśācamocana(-tūrtha). Tārṅṣya¹⁷⁸ sprach:

„Oh Gott der Götter, Herr der Welt! Mit dem Wunsch nach dem Wohl der Welten wurde das Totenritual (als) Mittel der *preta*-Befreiung verkündet.

Dann wurde das Opfer für Nārāyaṇa¹⁷⁹ gelehrt, so dann das Puppen(ritual).¹⁸⁰ Die schlechten Menschen,¹⁸¹ welche auch immer, die von einem schlimmen Zustand betroffen sind,

und verursachen besonders in den eigenen Familien schwere Störungen, verhindern Nachkommenschaft (und) verletzen die Söhne immer wieder.¹⁸²

¹⁷⁷ Aufgrund meiner Unkenntnis der Newari kann ich dies nicht mit Sicherheit für das in Newari verfaßte Manuskript angeben, sondern nur aus dem Titel rückschließen.

¹⁷⁸ Beinamen Garuḍas. Im Kolophon wird angegeben, dass dieses Kapitel aus dem GP stammt, und daraus erklärt sich die Dialogstruktur. Die Rahmenhandlung im GP besteht in einem Dialog zwischen Garuḍa und Viṣṇu, der von Garuḍa über das Totenritual und das Jenseits befragt wird.

¹⁷⁹ Der *nārāyaṇabali* ist ein speziell für vorzeitig und eines „Schlimmen Todes“ Verstorbene auszuführendes Opfer an Nārāyaṇa, vergleiche S. 151.

¹⁸⁰ Ein Ritual, das auszuführen ist, wenn keine sterblichen Überreste vorhanden sind. Dann wird statt des Verstorbenen eine Graspuppe verbrannt, vergleiche S. 160.

¹⁸¹ Gemeint sind die Verstorbenen, die schlechte Menschen waren und nun Unheil stiften.

¹⁸² Nicht befriedete Geister gelten auch als Urheber von Kinderlosigkeit.

*kathayasva prasādena teṣām mokṣaḥ katham bhavet,
gayām gantum aśaktā ye tathā vṛṣabhamokṣane. (4)*

*kiṃ prakuryur jagannātha tan me tvam tattvato vada,
śrī bhagavān uvāca,
śṛṇu vatsa pravakṣyāmi pretamokṣasya kāraṇam. (5)*

*yasya smaraṇamātreṇa pretapīḍā na jāyate,
kariṣyāmīti samkalpāt pretamokṣam avāpnuyāt. (6)*

*piṇḍatrayātmakam karma tava vakṣyāmi sāṃpratam,
pretānām ṛptijanakam lokānām sukhadāyakam. (7)*

*tārṣya uvāca,
bhagavan ko vidhis tatra kiṃ dānam ko 'tra pūjanam,
bhagavān uvāca,
tūrthe gatvā śuciḥ snātaḥ kṛtamādhyāhnikakriyaḥ. (8)*

*sthalam prakalpayed vidvān gomayenopalepayet,
ādau saṃpūjayed viṣṇum upacārais tu ṣoḍaśaiḥ. (9)*

*ādyo yavamayaḥ piṇḍo dvitīyas taṇḍulātmakaḥ,
ṛtīyas tu tilaiḥ kārya evaṃ piṇḍatrayam khaga. (10)*

*tato nimantrayed vidvān suśīlān dambhavarjitān,
sadācārān putravato vedavedāṅgapāragān. (11)*

*upaveśya dvijāms tatra prāṇān āyama yatnataḥ,
śrāddham vidhivad ādiṣṭam ekoddiṣṭavidhānataḥ.
(12)*

*ajñātanām agotrānām sāttvikādivibhadataḥ,
saptavyādheti mantreṇa prokṣayed upakārakam. (13)*

Verkünde gnädig, wie für diese die Befreiung (zu erlangen) ist. Jene, die nicht nach Gayā¹⁸³ gehen können und dann einen Stier freilassen,¹⁸⁴

was sollen sie ausführen, oh Herr der Welt, das erzähle du mir der Wahrheit gemäß!“
Der Erhabene sprach: „Höre, Lieber, das Mittel für die Befreiung des *preta*.

Wer sich daran erinnert, (für den) entsteht keine Peinigung durch den *preta*. Aufgrund des rituellen Beschlusses ‚Ich werde (es) tun!‘ erreicht man die Befreiung des *preta*.

Ich werde dir das korrekte Ritual mitteilen, das aus drei Klößen besteht. Es verursacht Zufriedenheit der *preta*-s und gibt Glück in den Welten.“

Tārṣya sprach: „Erhabener, welche Regel (ist) hier (zu befolgen)? Welche Gabe (zu geben) und wer (vollzieht) die Verehrung?“

Der Erhabene sprach: „Nachdem er zum heiligen Ort gegangen ist und rein gebadet ist und seine mittäglichen Rituale ausgeführt hat,

bereite der Kundige den (Opfer-)Platz vor und bestreiche ihn mit Kuhdung. Zuerst aber verehere er Viṣṇu mit sechzehn rituellen Darreichungen.

Als erster ist ein Kloß aus Gerste bestehend, als zweites ein Kloß aus Reis und als dritter ein Kloß mit schwarzen Sesamkörnern herzustellen. Das sind die drei Klöße, oh Luftgeher.

Dann lade der Kundige (Brahmanen), die von gutem Betragen, frei von Falschheit sind (und) einen rechten Lebenswandel pflegen, Söhne haben (und) Veda und Vedāṅgas beherrschen, ein.

Diese Zweimalgeborenen lasse er sich dort niedersetzen. Nachdem sie sorgfältig ihren Atem gezügelt haben,¹⁸⁵ (führe) der Regelkundige das vorgeschriebene *śrāddha* nach der Regel des Einzeltenopfers¹⁸⁶ aus.

Für diejenigen, deren Name und *gotra* unbekannt sind, möge er abweichend von *sāttvika* usw. als Hilfsmittel den *mantra* ‚*saptavyādha*‘¹⁸⁷ rezitieren.¹⁸⁸

¹⁸³ Gayā ist ein Pilgerort, an dem besonders auch *śrāddha*-s zur Erlösung der Vorfäter ausgeführt werden.

¹⁸⁴ Der *vṛṣotsarga* gilt in den Ritualvorschriften als eine wichtige Voraussetzung dafür, dass der Verstorbene sicher zu seinen Ahnen gelangt.

¹⁸⁵ Rituelle Atemübung (*prāṇāyāma*).

¹⁸⁶ Das Einzeltenopfer (*ekoddiṣṭa*) bezeichnet die Gaben, die für nur für den *preta* einzeln gegeben werden. Das betrifft alle Gaben vor der Eingliederung des *preta* in die Gemeinschaft der Ahnen im *sapiṇḍīkaraṇa*, danach wird der nunmehr zum *pitṛ* aufgestiegene Tote nur noch gemeinsam mit seinem Vater und Großvater verehrt.

¹⁸⁷ Der *mantra* bezieht sich auf eine im Pūrvakhaṇḍa des GP erzählte Geschichte von den sieben Schülern Gargas, die vom Hungertod bedroht ein *śrāddha* ausführen, um eine Kuh zu essen und durch das *śrāddha* der Sünde der Kuhlötung zu entgehen. Später erzählen sie dem Lehrer, die Kuh wäre von einem Tiger gefressen worden. Nach Kane ist dies eines der im *pārvaṇaśrāddha* zu rezitierenden *mantra*-s. Kane 1991/IV: 445.

¹⁸⁸ Nicht ganz klar, was hier gemeint ist. Mit *sāttvikā* wird hier eine der drei *preta*-Kategorien bezeichnet, vielleicht ist gemeint, dass nicht die auf diese Kategorien bezogenen *mantra*-s rezitiert werden sollen.

*om madhu vātā ṛcaṃ japtvā trir japen madhu madhv
iti,
deśakālau tataḥ smṛtvā kariṣya iti kalpayet. (14)*

*pitṛvaṃśeti mantrāṃs trīṃs tato brūyād vicakṣaṇaḥ,
avanejatataḥ paścāt piṇḍadravye japen madhu. (15)*

*piṇḍān dadyāt prayatnena madhuratrayasaṃyutān,
kuśān āstīrya sarvatra tilān prakṣepayed budhaḥ.
(16)*

*prathamam piṇḍam ādāya pitṛvaṃśeti pūrvavat,
paṭhitvā samyag etāṃs trīn pretamantrān vicakṣa-
ṇaḥ. (17)*

*piṇḍam tilayutam kṛtvā dadyāt pretatvamuktaye,
ādyaṃ yavamayaṃ piṇḍam dviṭīyaṃ taṇḍulaiḥ kṛtam.
(18)*

*tilātmakam trītyam tu piṇḍam kṛtvā vicakṣaṇaḥ, trīn
piṇḍān vidhivad datvā punar datvā 'vanejalam. (19)*

*namo va iti kalpokaṃ paṭhen mantraṃ samāhitaḥ,
vāsodakam tato dadyāt pratipiṇḍam vicakṣaṇaḥ. (20)*

*gandham puṣpaṃ tathā dhūpaṃ dīpaṃ caiva prakal-
payet,
naivedyaṃ ca tato dadyāt phalair arghyaṃ pradāpa-
yet. (21)*

*mātuliṅgaiś ca jambīrair vratatībhīr yathākramam,
tataḥ piṇḍapradānānte viṣṇutarpaṇam ācaret. (22)*

*vedoktair viśṛtair mantraiś tathā paurāṇikaiḥ śu-
bhaiḥ,
tarpaṇasyāvasāne tu brāhmaṇān svasti vācayet. (23)*

*bhojanaṃ ca tato dadyāt pāyasaṃ madhusaṃyutam,
māśānnaṃ kṛśārānnaṃ ca miṣṭam annaṃ prakal-
payet. (24)*

*tān vai trīn pūjayed viprān dakṣiṇabhiś ca toṣayet,
sāttvikāya daded vastram rājasebhyaḥ kamaṇḍalum.
(25)*

Nachdem er den Hymnus ‚om madhu vātā‘¹⁸⁹ leise rezitiert hat, soll er dreimal leise ‚Süß, süß‘ rezitieren. Dann, nachdem er Ort und Zeit angegeben hat,¹⁹⁰ erkläre er ‚Ich werde (das Ritual) ausführen!‘.

Der Verständige spreche dann die Vätergenealogie und drei *mantra*-s. Dann (gebe er) das Waschwasser und danach spreche er leise ‚Süß‘ in die Kloß-Substanz.

Dann gebe er sorgfältig die Klöße, in denen drei süße (Bestandteile)¹⁹¹ enthalten sind. Nachdem er *kuśa*-Gras ausgestreut hat, soll der Wissende überall schwarze Sesamkörner verteilen.

Nachdem er den ersten Kloß genommen hat, soll er wie vorher die Vätergenealogie (rezitieren). Nachdem der Verständige in rechter Weise diese drei *mantra*-s für den *preta* rezitiert hat,

den Kloß hergestellt und mit schwarzen Sesamkörnern bedeckt hat, gebe er ihn zur Befreiung aus dem *preta*-Zustand. Zuerst stellt der Verständige den aus Gerste gemachten Kloß, als zweites den mit Reis gemachten,

als drittes aber den aus schwarzen Sesamkörnern bestehenden her. Nachdem der Wissende diese drei Klöße gegeben hat, gebe er wiederum Waschwasser.

Er rezitiere die Äußerung ‚Verehrung Euch!‘ zusammen mit einem Mantra. Dann gebe der Verständige für jeden Kloß einzeln parfümiertes Wasser.

Dann verehere er sie mit Duft, Blumen, Rauch und Licht. Das Speiseopfer gebe er, sodann mit Früchten die Wasserspende.

Mit *mātuliṅga*, *jambīra* und *vratatī*¹⁹² führe er dann in der richtigen Reihenfolge am Ende der Kloßgabe eine Libation für Viṣṇu aus.

Zusammen mit vedischen Sprüchen und komplett (rezitierten) reinen purāṇischen *mantra*-s veranlasse er aber die Brahmanen am Ende der Libation ‚Heil!‘¹⁹³ auszusprechen.

Dann gebe er die Speise, bestehend aus süßem Milchreis, dann setze er Bohnenreis, *kṛśara*-Reis und süßen Reis vor.

Dann verehere er die drei Brahmanen und stelle sie mit der Gabe des Opferlohns zufrieden. Dem *sāttvika*- (Brahmanen) gebe er Kleidung, den *rājasa*- (Brahmanen) einen Wassertopf.

¹⁸⁹ Rgveda 1.90.6-8.

¹⁹⁰ Die Angabe des Ortes und der Zeit sind Bestandteil des folgenden rituellen Beschlusses (*saṃkalpa*).

¹⁹¹ Die drei süßen Bestandteile (*madhuratraya*) sind Zucker, Honig und Butter.

¹⁹² Drei Pflanzenarten: *mātuliṅga* und *jambīra* sind Zitronenarten und *vratatī* ist eine Kriechpflanze.

¹⁹³ Mit *svasti* („Heil“) werden am Ende eines Rituals Segenswünsche ausgetauscht.

*upānad yugalaṃ dadyāt tāmasebhyaḥ khageśvara,
tas tān prārthayed viprān saṃtuṣṭān śubhadāyakān.
(26)*

*prārthitās te prayaccheyuḥ śāntim ārogyam aiśva-
ram,
mantras tu,
divyāntarikṣabhūmiṣṭhā sāttvikā rājasās tathā. (27)*

*pretās ca tāmāsā jñeyāḥ śāntiṃ gacchantu tarpitāḥ,
evaṃ kṛte khagaśreṣṭha pīḍā naśyati tatkule. (28)*

*nyūnādhiḥkaṃ na kartavyaṃ kṛte kāryaṃ ca sidhyati,
vittaśāṭhyaṃ na kartavyaṃ satyam etan mayoditam.
(29)*

iti gāruḍe tripiṇḍīśrāddhavidhiḥ,

iti piśācamocanamāhātmyaṃ samāptam,

Ein Paar Sandalen gebe er den *tāmāsa*-Brahmanen,¹⁹⁴ oh Herr der Luftgeher. Dann bitte er diese zufriedengestellten und glückgewährenden Brahmanen (um Segen).

Die Gebetenen mögen Frieden, Gesundheit und Macht gewähren. Der *mantra* aber (lautet): ‚Die im Himmel, im Zwischenraum und auf der Erde befindlichen als *sāttvika*, *rājasa*

und *tāmāsa* bekannten *preta*-s, sie sollen zufrieden zur Ruhe gehen.‘ Wenn in einer Familie so verfahren wird, oh Bester der Luftgeher, verschwindet die Peinigung (durch den Geist).

Nicht darf weniger oder mehr getan werden. Wenn es (so) getan wird, ist das Ritual erfolgreich. Nicht darf mit Geld betrogen werden.¹⁹⁵ Diese Wahrheit wurde durch mich verkündet.‘

So lautete die Anweisung für das DreiklöÙe-*śrāddha* im *Garuḍa*(*purāṇa*).

Damit ist das *Piśācamocanamāhātmya* beendet.

Die konkrete Ausführung des „tripindi shraadh“ am *Piśācamocana* hat Parry in seiner Untersuchung der Bestattungsspezialisten in Benares beobachtet und beschreibt sie folgendermaßen:

„More specifically, tripindi shraadh consists in establishing three ‘shrine-pots‘ in the names of the three deities with whom the three types of ghost are identified, feeding, and honouring real or symbolic Brahmans who represent these ghosts, and the offering of the three pinds. The pot dedicated to Brahma, who is represented by a minute silver image, is surmounted by a white flag. The *sattvik* pret is identified with Brahma, and will receive a pind made of barley. The Brahman who represents it should be fed sweets and *puris* (a kind of bread prepared by frying), and should receive a cow as *dan*. The *rajsik* pret is equated with Vishnu, who is represented by a tiny golden image and whose pot is decorated with a red flag. The pind which is offered to it is of rice, and its Brahman representative is fed horse-bean lentils (*urad*) and *khir*, and should be given clothes in *dan*. The third pot with a black flag is dedicated to Rudra who is represented by a copper image. The *tamsik* pret, who is offered a pind made of sesame seeds, is associated with Rudra. Its Brahman representative is fed on *urad* and *khichri* (pulse and rice boiled up together), and should be presented with shoes, an umbrella and a small straw sitting mat.

The ritual opens with preliminary rites of purification and protection more or less identical to those described for the eleventh and twelfth day offerings [...]. Water is charged with power by the recitation of mantras, and this water is used to sanctify the *jajman*‘s body, the paraphernalia of the *shradh* and the ground on

¹⁹⁴ Die Plurale *rājasebhyaḥ* und *tāmasebhyaḥ* sind nicht verständlich, da es ja insgesamt nur drei Brahmanen sind. Vermutlich ist es im Sinne einer allgemeinen Anweisung gemeint: „*tāmāsa*-Brahmanen gebe man XY“ und nicht spezifisch auf eine Mehrzahl der in diesem Ritual agierenden Brahmanen bezogen.

¹⁹⁵ Diese Empfehlung erscheint seltsam an dieser Stelle, da sie keine erkennbare Verbindung zum Kontext der Ritualanweisungen hat. Vielleicht handelt es sich um eine Ermahnung an den das Handbuch für die Ritualausführung konsultierenden Priester, nicht zu geldgierig zu sein.

which it is performed. The sankalp to dedicate the performance is recited and the three 'shrine-pots' are established and given offerings. 'Seats' are now prepared for the three Brahmans who represent the three ghosts, and offerings are made to each of their places. Reminiscent of the sapindikaran ritual, the sankalps suggest that the three pretas are located in different cosmic layers. Food is offered to Bhusvami ('the Lord of the Earth') and then to the three Brahmans. The jajman prepares three altars, draws a line on each with kusha grass, moves fire over this line and then puts a strand of kusha down on it. The three pinds are now offered onto these kushas. The jajman inhales from the north and exhales over the pinds in the south, and then makes various offerings to them. He now offers tarpan (libations) to Vishnu in the form of Saligram and to the other three spirits. As he does so he is instructed to repeat a lengthy verse in which he announces that his offering is intended for all in the descent line (vansh) of the father and mother who are in the form a pret, who were killed by a lion, burned by fire, died without sons, who were mad or had killed a Brahman. The pinds are immersed in the tank; the kusha grass on which they were offered is burnt and gifts are made to the presiding priest(s) and to the panda of the Pishach Mochan temple. The main image of the temple, dedicated to the original Brahmarakshas who obtained salvation at the tank, is worshipped and garlanded; and in some cases the jajman looks at his reflection a bowl of oil which is given away to the Barber."¹⁹⁶

¹⁹⁶ Parry 1994: 288, Ann. 5.



Ausführung eines tripiṇḍīśrāddha am Piśācamocanātīrtha in Benares mit drei verschiedenen Sätzen von Opfern für die drei Kategorien von unbefriedeten Geistern. Sie unterscheiden sich in verschiedenen Details, wie zum Beispiel an der Farbe der Tücher oder in den Wasserschälchen der zweiten Reihe zu sehen ist. Hier sind von links nach rechts schwarzer Semsamsamen, Reis und Gerste auf das Wasser gestreut.

Foto: Niels Gutschow, 22. September 2006.

Die Ritualvorschrift umfaßt im PMM nur 29 Verse und gibt daher nur knappe Handlungsanweisungen. Dennoch ist leicht zu erkennen, dass sich die Gabe der drei Klöße nicht nur im Titel auf das *śrāddha* bezieht, sondern alle wesentlichen Elemente, die zu einem *śrāddha* gehören, enthält: Es werden (drei) Brahmanen eingeladen, drei Klöße werden verehrt und mit Rezitationen von *mantra*-s geopfert. Die Brahmanen werden gespeist, verehrt und mit einer *dakṣiṇā*-Gabe nach Gewährung ihres Segens entlassen. Die beiden namentlich genannten *mantra*-s sind ebenfalls bekannt: „*saptavyādhi*“ wird zur Verehrung der Vorfäter im *pārvaṇaśrāddha*¹⁹⁷ rezitiert und „*om madhuvātā*“ im Totenritual.¹⁹⁸ Soweit stimmt die äußere Struktur also überein. Dennoch gibt es hinsichtlich der Zuordnung und Deutung der Klöße Abweichungen zum *śrāddha*.

Eine der wichtigsten Klassifikationen des *śrāddha*-s unterscheidet in das *pārvaṇaśrāddha* als Grundform und in das Einzeltotenopfer (*ekoddiṣṭa*) als eine Abweichung davon. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass im *pārvaṇaśrāddha* immer drei Vorfäter der drei vorhergegangenen Generationen zusammen verehrt werden. Im *ekoddiṣṭa* hingegen ist der Adressat der einzelne *preta*. Nach Vollzug des *sapiṇḍikaraṇa* ist es den Vorschriften der genannten Texte zufolge nicht zulässig, den Toten noch einzeln zu verehren:

ye sapiṇḍīkṛtāḥ pretās teṣāṃ na syāt pṛthak kriyā.

Für die Verstorbenen, die zu *sapiṇḍa*(-Verwandten) gemacht wurden, darf kein einzelnes Ritual (mehr) ausgeführt werden.

sapiṇḍikaraṇam kṛtvā ekoddiṣṭam karoti yaḥ, ātmānam ca tathā pretaṃ sa nayed yamaśāsanam.

Wer ein Einzeltotenopfer nach der Erzeugung der Klobgemeinschaft ausführt, der bringt sich selbst und den Verstorbenen in Yamas Gewalt.

[GP 26.30cd und 26.33]

Das *tripiṇḍīśrāddha* unterscheidet sich durch einige Merkmale sowohl vom *ekoddiṣṭa* als auch vom *pārvaṇaśrāddha*. Es werden nacheinander drei Klöße für *preta*-s geopfert. Auch wenn vielleicht nur *ein* störender Geist die Familie veranlaßt hat, dieses Ritual ausführen zu lassen, so wird es kumulativ für verschiedene *preta*-s ausgeführt, wie an der Zuordnung der Klöße deutlich wird. Es werden also wie im *pārvaṇaśrāddha* drei Klöße geopfert, allerdings nach der Vorschrift des *ekoddiṣṭa*¹⁹⁹ und zudem noch ausdrücklich für *preta*-s, nicht für die *pitr*-s. Die nächste Abweichung betrifft die Deutung der Klöße und Brahmanen beziehungsweise die von ihnen repräsentierten *preta*-s. Ausgangspunkt ist die dem Sāṃkhya entstam-

¹⁹⁷ Kane 1991/IV: 445.

¹⁹⁸ Ṛgveda 1.90.6: „Süßigkeit (wehen) die Winde für den Gesetzestreuern, Süßigkeiten strömen die Flüsse. Voll Süßigkeit sollen uns die Pflanzen sein!“ Übersetzung Geldner 2003.

¹⁹⁹ PMM 3.12.

mende Klassifikation der empirischen Welterscheinungen in die drei *guṇas*, denen auch die *preta-s* und die sie repräsentierenden Brahmanen²⁰⁰ zugeordnet werden in *sāttvika-*, *rājasa-* und *tāmasa-preta-s*.²⁰¹

Mögliche Ursache für diese Kategorisierung ist entweder eine mechanische Übertragung dieses dreigeteilten Schemas auf die *preta-s* oder aber eine Übertragung der klassischen Dreiheit der Vorväter (Vater, Großvater und Urgroßvater). Die Dreiheit der *guṇa-s* wäre im Sinne einer kosmologischen Ganzheit zu verstehen, da dem Sāṃkhya zufolge alle Erscheinungen mit diesen drei *guṇa-s* erfaßbar sind. Dazu würde auch die Zuordnung der *preta-s* zu den drei Sphären Himmel, Zwischenraum und Erde in PMM 3.27 passen, die dann ebenso weniger die „tatsächlichen“ Aufenthaltsorte bezeichnen, sondern die Gesamtheit des Kosmos.²⁰² Parry versteht in seiner Deutung des *tripiṇḍīśrāddha* die Einteilung der Klöße nach *guṇa-s* als Ausdruck menschlicher Dispositionen und meint, dass damit Geister der jeweilig entsprechenden Wesensart adressiert seien.²⁰³ Diese Deutung läuft letztlich auch auf den Anspruch heraus, alle Geister zu erreichen, dennoch ziehe ich eine kosmologische Deutung vor, da die *preta-s* in diesem Zusammenhang als unbefriedete Geister malevolent sind und es demnach schwer vorstellbar ist, sich einen *preta* mit positiven Charaktereigenschaften vorzustellen, wie sie durch das Adjektiv „*sāttvika*“ nahegelegt werden.

Diese Dreiteilung entspricht auch der Struktur, nach der die Vorväter eingeteilt werden. Dabei folgt die Zuordnung der Vorväter der Generationenfolge: Der Sphäre „Erde“ ist der Vater, der Sphäre „Zwischenraum“ der Großvater und der Sphäre „Himmel“ der Urgroßvater zugeordnet. Es ist zwar möglich, dass diese drei Sphären, in denen die Vorväter lokalisiert sind, auf die *preta-s* übertragen wurden, aber auch hier kann der gesamte Kosmos gemeint und damit also alle vorhandenen *preta-s* angesprochen sein.

Der Bezug zu den Vorvätern ist im *tripiṇḍīśrāddha* nicht sehr ausgeprägt. Es wird an zwei Stellen die Rezitation der Vätergenealogie²⁰⁴ erwähnt, ansonsten spielen sie aber keine Rolle. Möglich wäre zwar, die hier genannten dreifach klassifizierten *preta-s* als Vorväter zu verstehen, die unbefriedete Geister geblieben sind, wie es ja auch im GP an einigen Stellen ausgedrückt wird. Dagegen spricht aber die Verehrung nach der Vorschrift des *ekoddiṣṭa*, so dass hier vermutlich die *preta-s* als einzelne unbefriedete Geister gemeint sind. Es liegt auch nahe, dass derartige Quälgeister nicht mit der Gruppe der zu verehrenden Vorväter in Verbin-

²⁰⁰ PMM 3. 25f.

²⁰¹ PMM 3.27.

²⁰² Vgl. dazu auch Smith 1994.

²⁰³ Parry 1994: 242

²⁰⁴ PMM 3. 15 und 3.17.

dung gebracht werden, sondern angenommen wird, dass es sich um unbefriedete einzelne *preta-s* handelt, die den Eingang in die Ahnenwelt aus verschiedensten Gründen nicht gefunden haben.

Die Schilderung von Parry, die noch weit mehr umfaßt als die kurze Ritualanweisung des PMM, gibt noch ein weiteren Hinweis auf die Struktur eines Befriedungsrituals: Genauso wie im *nārāyaṇabali* fünf Töpfe gegeben und vier davon mit Göttern identifiziert werden, werden hier drei Töpfe gegeben und die Geister mit diesen drei Gottheiten (Brahman, Viṣṇu, Śiva) identifiziert.

In der Anweisung des PMM wird der Wortlaut der zu rezitierenden *mantra-s* nicht angegeben, und die *preta-s* sind abgesehen von der Zuordnung zu den drei *guṇa-s* nicht näher spezifiziert. Nur die einleitende Frage im PMM, wie die *preta-s*, die Verletzungen und Störungen in den Familien verursachen, befriedet werden können, verweist auf den Zusammenhang mit verstorbenen Verwandten, die hier beruhigt werden sollen. Parry weist in seiner Zusammenfassung auf eine umfangreiche Rezitation („lengthy verse“) hin. Darin werden sowohl die Verwandten der Familie aus derselben Abstammungslinie (*vaṃśa*) als auch die aus verschiedensten Gründen zu Geistern gewordenen Verwandten aufgezählt. Damit wird ein Bezug zu allen möglicherweise unbefriedet gebliebenen Totengeistern hergestellt, und nicht allein der Geist bedacht, der die Ausführung des Rituals durch eine Störung verursacht hat. Die im NGMPP verfilmten Handschriften enthalten ebenfalls Ritualvorschriften für das *tri-piṇḍāśrāddha*. Der Kern der Handlung besteht auch dort jeweils aus einer *kalaśapūjā* und der Herstellung von drei Klößen. Dabei wird angegeben, dass die drei Klöße jeweils aus Gerste (*yava*), Reis (*taṇḍula* oder *vrīhi*) und Sesamsamen (*tila*) gemacht werden sollen.²⁰⁵ Die *saṃkalpa-s* weisen die Vorschriften ebenfalls als Befriedungsrituale aus, so zum Beispiel: „Ich werde das Ritual vollziehen, das aus (der Gabe) von drei Klößen zum Zweck der Befriedung von Störungen durch *preta-s* besteht“ (*pretapīḍopaśantyarthapiṇḍatrayātmakakarmāham kariṣye*).²⁰⁶ Weitere *mantra-s* nennen die Verwandten und die Ursachen, warum sie in den Geisterzustand geraten sind: So werden zum Beispiel diejenigen, deren Totenritual gestört wurde (*kriyālopagata*) genannt oder diejenigen, die keinen Sohn und keine Frau haben (*putradāravivarjita*)²⁰⁷ oder alle Verwandten werden eingeschlossen, die in der Abstammungslinie des Vaters oder der Mutter geboren wurden, die Verwandten des Lehrers und der Schwiegerfamilie und andere Verwandte (*pitṛvaṃśe mṛtā ye ca mātṛvaṃśe mṛtaś ca ye*

²⁰⁵ Zum Beispiel NGMPP reel no. A1385/10: fol. 11^r.

²⁰⁶ NGMPP reel no. A 447/31: fol. 3^r.

²⁰⁷ NGMPP reel no. E 1675/16.

guruśvaśurabandhūnām ye cānye bāndhavī mṛtā).²⁰⁸

Es gibt zwei weitere Rituale, die ebenfalls der Befriedung von unruhigen Geistern dienen, und ganz ähnlich die Gesamtheit aller unbefriedeter Geister zu erfassen versuchen, aber im Zusammenhang mit den Totenritualen ausgeführt werden. Das eine ist die Gabe des *nīlapinḍa*, die in der PM als Teil des *vṛṣotsarga* (der auch der Befriedung dienen kann) vorgeschrieben ist, und das andere ist die Gabe des *vikalapiṇḍa*, der im newarischen *latyā* unmittelbar vor dem *sapiṇḍīkaraṇa* gegeben wird. Zwar unterscheidet sich die Form der drei Rituale deutlich: Im *tripiṇḍīśrāddha* werden drei Klöße aus verschiedenen Materialien gegeben, bei den anderen beiden jeweils nur ein Kloß aus Reis, dennoch sind die in den dazugehörigen *mantra*-s und *saṃkalpa*-s benannten Empfänger dieselben. Alle drei Rituale richten sich an unbefriedete oder unglückliche Verstorbene. Die *mantra*-s ähneln sich nicht nur, sondern weisen zum Teil denselben Wortlaut auf.

Die PM führt innerhalb der Ritualanweisung zum *vṛṣotsarga* am elften Tag die Gabe des sogenannten *nīlapinḍa*-s an, die auch als *nīlaśrāddha* bezeichnet wird. Sie ist Subritus des *vṛṣotsarga* und wird nach der Brandmarkung des Stieres mit Dreizack und Diskus und seiner Verheiratung mit den vier Färsen kurz vor der eigentlichen Freilassung durchgeführt. *Nīla* heißt eigentlich „blau-schwarz“, kann aber auch übertragen für einen Stier dieser Farbe verwendet werden. In diesem Kontext sollte der Begriff *nīlapinḍa* als „Stierkloß“ verstanden werden, da sich an die Gabe des *nīlapinḍa*-s ein *tarpaṇa* mit dem Stierschwanz für alle Götter und Zwischenwesen anschließt, also mit dem *vṛṣotsarga* und dem *tarpaṇa* ein deutlicher Bezug auf einen Stier gegeben ist. Die Gabe des *nīlapinḍa*-s ist begleitet von einem *mantra*, das sich ab fol. 30^v über mehrere Seiten erstreckt²⁰⁹ und zunächst bei den eigenen Verwandten und unglücklich Verstorbenen beginnt und bis zu ihren möglichen Wiedergeburten als Tier oder in einer Hölle reicht. Der *nīlapinḍa* wird ihnen jeweils mit der Formel „Sie alle mögen zur Zufriedenheit gelangen!“ (*te sarvam tṛptim gacchantu*) zugeeignet.

Zwei weitere Belege für eine ähnlich Gabe, nämlich die Gabe des *vikalapiṇḍa* im newarischen *latyā* und den *mantra* in dem Handbuch (HB₂) von Aishvaryadhar Sharma habe ich bereits in dem Exkurs zur Zahl Sechzehn genauer erläutert. Dabei wird im newarischen *latyā* kurz vor der eigentlichen Erzeugung der Kloßgemeinschaft ein einzelner Kloß, der *vikalapiṇḍa*, geopfert, der unglücklichen Verstorbenen zugedacht ist. Der *mantra* aus Aishvaryadhar Sharmas Handbuch sieht ebenso die Gabe eines Kloßes im Zusammenhang mit der Erzeugung der Kloßgemeinschaft vor. In diesem *mantra* wird der Kloß, zum Teil wörtlich

²⁰⁸ NGMPP reel no. E 1423/2.

²⁰⁹ Vgl. die Übersetzung im 5. Kapitel dieser Arbeit.

dem *mantra* der PM und auch den *mantra*-s der Ritualanweisungen aus den Handschriften des NGMPP entsprechend, den unglücklichen Verstorbenen der eigenen Familie zugeordnet, mit der Absicht, diese zufriedenzustellen oder zu befrieden.

3.4 Zusammenfassung und Analyse

In den genannten Ursachen für eine dauerhafte Existenz als Totengeist findet sich das gesamte Spektrum der ordnungsstörenden Potenzen, die einer dauerhaften Geisterexistenz sowohl zugrundeliegen als auch innewohnen. In dem Lemma „Totenkult“ im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe trifft Hasenfratz folgende Unterscheidung:

„In archaischen gesellschaftlichen Verhältnissen werden 2 Klassen von Toten unterschieden: die kosmischen (‘seligen’) und die akosmischen (‘unseligen’) Toten. Wer in Frieden mit der Gemeinschaft (in Übereinstimmung mit der gemeinschaftlichen Norm) und innerhalb ihres räumlichen Bereichs stirbt, bleibt in die Gemeinschaft integriert und hat weiterhin personal Anteil an ihrem Leben, ist ein kosmischer Tote, denn er rechnet auch im Tode zum welt-haften Lebensbereich der Gemeinschaft. [...] Wer dagegen im Unfrieden mit der Gemeinschaft (etwa als Delinquent und Über-Treter gemeinschaftlicher Norm) oder außerhalb ihres räumlichen Bereichs (etwa als Verirrter draußen in der un-weltlichen Fremde) oder als Betroffener eines außer-ordentlichen Ereignisses (etwa durch Un-glück, Un-Fall, Un-Tat) stirbt, ist vom Leben der Gemeinschaft, damit von personalem Sein abgeschnitten (Opfer von Un-Fall oder Un-Tat sind - auch ohne „eigenes“ Verschulden - wesentlich mit dem Un-Heil verbunden, das über sie hereinbricht). Ein solcher Toter ist ein akosmischer Toter, denn er rechnet als Un-Person zur un-weltlichen Zone des Nicht-Lebens außerhalb der Gemeinschaft und ihrer Normen.“²¹⁰

Hasenfratz’ Unterscheidung in kosmische und akosmische Toten ist in zweierlei Hinsicht sehr nützlich. Zum einen gibt sie eine viel umfassendere Möglichkeit der Zuordnung als die sonst häufig anzutreffende Unterscheidung in benevolent und malevolent, oder auch in Ahnen und Totengeister. Zum anderen trifft diese Terminologie auch das hinduistische Denken, da diese beiden Kategorien unschwer in die Sanskrittermini *dharma* und *adharma* übersetzbar sind. *Dharma* ist ein Begriff, der viele Bedeutungen hat, eine wesentliche davon aber ist „Weltordnung“, „Weltgesetz“ oder auch „Recht“. *Adharma* ist das Gegenteil dazu, also das die Ordnung oder das Recht Verletzende. Auf diese Weise umfaßt die Sphäre des „Bösen“ nicht nur im engeren Sinn das moralisch falsche, gegen die Normen verstoßende Verhalten, sondern

²¹⁰ Hasenfratz 2001.

auch das im weitesten Sinne gegen die Ordnung Stehende.

Die Zugehörigkeit der *preta-s* zur Sphäre des Nicht-Lebens, man könnte fast sagen des „Un-seits“, wird in mehrfacher Hinsicht thematisiert. Er ist lokalisiert in einer Gegend, die durch eine gestörte Ordnung und Lebensfeindlichkeit gekennzeichnet ist. Sobald er sich an schönen Orten aufhält, ist ihm ein Genießen der angenehmen Seiten des Ortes verwehrt. Auch sein Aussehen ist von Schmutz, Entstellung und Häßlichkeit bestimmt. Sein Körper gleicht einer ausgetrockneten Leiche, der alle Merkmale des Lebens fehlen, wie Blut und Gewebe. Seine elementarsten Äußerungen sind permanenter Hunger und Durst. In dem Unvermögen des Totengeistes aber, diese Gier zu stillen, oder sie nur an ekelerregenden Dingen stillen zu können, tritt die Grenze zwischen Leben und Tod hervor. Er kann nach dem Leben gieren, zu-rückerhalten kann er es nicht und befindet sich so permanent zwischen der Ordnung des Dies-seits, in das er nicht zurück kann, und der Ordnung des Jenseits, in das er nicht fortschreiten kann.

Allerdings gibt es auch die Möglichkeit, *preta-s* beziehungsweise *piśāca-s* als Angehörige einer eigenen Wesensgattung aufzufassen. In vielen purānischen Schöpfungsmythen werden auch Geister und Dämonen als neu erschaffene Wesensgattungen benannt - sie sind also auch Teil der kosmischen Ordnung. Dieser Zustand ist daher einerseits *dharm*a-gemäß, denn die Natur der Dämonen ist es, Menschen und Leichen zu verfolgen und zu fressen, andererseits aus demselben Grund auch lebens- oder zumindest menschenfeindlich. In diesen Bereich gehört auch die Einordnung des *preta*-Zustandes als eine schlechte Wiedergeburt. Indem der Verstorbene sich in diesem Zustand befindet, bestätigt er das Wirken des *karman*-Gesetzes und der darin wirkenden ausgleichenden Gerechtigkeit.

Doniger O’Flaherty hat diesen Aspekt der Notwendigkeit des Bösen in ihrer Monographie zum Bösen in der indischen Mythologie ebenfalls herausgearbeitet.²¹¹ Die Notwendigkeit des Bösen ergibt sich durch die Existenz des Guten: Kein Gutes kann ohne das Böse, dessen Gegenteil es ist, bestehen. Die Götter sind daher entweder gezwungen, das Böse zu schaffen, oder sie tun es aufgrund der Notwendigkeit freiwillig. Darüber hinaus wird das Böse in den Mythen als dynamische Kraft, die das Universum in Bewegung hält, nicht nur als notwendig, sondern sogar als wünschenswert dargestellt.²¹² Die Existenz des unbefriedeteten Totengeistes schwankt aus genannten Gründen ebenfalls zwischen diesen Polen.

Die Erlösung des in einem solchen Zustand befindlichen Verstorbenen kann entsprechend nur über die (Wieder-)herstellung der gestörten Ordnung erfolgen. Dies geschieht in

²¹¹ Doniger O’Flaherty 1980: 46-56.

²¹² Doniger O’Flaherty 1980: 47.

den oben dargestellten Befriedungsritualen auf verschiedene Weise: Durch die Wiederherstellung der verletzen Ganzheit, das Tilgen der Schuldsubstanz sowie das Besänftigen unheilvoller Mächte und damit der Verhinderung des Eintretens des Bösen. Das Böse oder die Schuld darf hier nicht zu eng und zu einseitig nur im Sinne eines moralischen Vergehens und einer persönlichen Verantwortung verstanden werden.²¹³ Es wird insbesondere im ritualtechnischen Sinn als substanzhaft aufgefaßt, die nicht nur durch den Verursacher selbst erzeugt wird, sondern besonders in Form der Verunreinigung als höchst ansteckend angesehen wird.

So muss bei dem Fehlen einer Leiche der Mensch im *palāśa*-Ritual zunächst neu erschaffen werden, damit er anschließend verbrannt werden kann. In einem ganz ähnlichen Sinn ist auch die Vorbereitung der Leiche zur Verbrennung zu sehen, die Leiche an sich ist nicht opferfähig, weil sie durch den Tod selbst verunreinigt wurde, sie muss erst in den Zustand der Reinheit versetzt werden. Die zur Besänftigung der *pañcaka*-s verbrannten Graspuppen dienen dazu, das drohende Unheil abzuwenden, indem außen stehende Mächte präventiv vom Erzeugen von Unheil abgehalten werden. Ebenso wird im Fall des Todes durch einen Schlangenbiß nicht der Tote, sondern der Schlangenkönig als Unheil bringende Macht besänftigt, und gleichzeitig wird der Tote von der Schuldsubstanz des „Schlangenübels“ (*sarpadoṣa*) befreit. Die Speisung und Befriedung von spukenden Totengeistern ist auch im *tripiṇḍīśrāddha*, bei der Gabe des *vikalapiṇḍa* oder *nīlapiṇḍa* vor allem dazu angetan, den Toten zu sättigen und zu besänftigen und ihn damit sowohl aus seinem Zustand zu erlösen als auch von Untaten abzuhalten.

Der *nārāyaṇabali* schließlich überantwortet den Toten direkt an Viṣṇu, indem er mit dem Gott identifiziert wird. Müller hat diesen Vorgang dahingehend gedeutet, dass Viṣṇu in der Mythologie in Form von verschiedenen *avatāra*-s immer dann auf der Erde erscheint, wenn diese im Bösen zu versinken droht, und dass er als solcher auch die letzte Rettung für Totengeister ist.²¹⁴ Die Analyse von Hertha Krick führt die Identifikation des Toten mit Viṣṇu hingegen auf einen historischen Prozeß zurück, wonach ursprünglich alle Verstorbenen im Nārāyaṇa-Kult mit Viṣṇu identifiziert wurden und sich die Verbindung dieses Rituals mit den schlimmen Todesarten erst später herausgebildet hat.²¹⁵ Beide Interpretationen schließen sich aber nicht aus und sollen im Sinne der Polysemie von Ritualbedeutungen auch gar nicht gegeneinander abgewogen werden. Hinter beiden steht die Überantwortung des gestörten Toten an eine höchste, friedensbringende Gottheit und damit das Eingehen in eine höhere Ordnung.

Der Unterschied der Funktionsweisen von Ritual und Mythos tritt deutlich hervor. Im

²¹³ Vgl. dazu Michaels 2003: 250-253.

²¹⁴ Müller 1992: 94.

²¹⁵ Vgl. oben S. 157.

mythischen Denken wird die gestörte Ordnung dargestellt, im Ritual wird sie geheilt. Im Kern reagieren sie auf dasselbe: nämlich das „Un-seits“, die Abweichung von der Ordnung.

The advertisement features a central illustration of a white tooth with the word "tooth" written on it in a glowing, orange, sans-serif font. The tooth is surrounded by several glowing, ethereal, white, ghost-like figures with long, thin necks and dark, hollow eyes, resembling the "bhoots" mentioned in the text. These figures are set against a dark purple and blue background with some faint, glowing lines. Below the illustration, the text "FIGHTS THE TOOTH 'BHOOTS' !" is written in a bold, white, sans-serif font. In the bottom right corner, there is an image of a tube of Pepsodent toothpaste. Below the tube, the text "FIGHTS GERMS LONGER, MAKES TEETH STRONGER" is written in a smaller, white, sans-serif font. At the very bottom, there is a small line of text: "For advice on dental and oral care log on to www.pepsodentcare.com".

FIGHTS THE TOOTH 'BHOOTS' !

Germs attack your teeth like monsters and "bhoots" at night leading to tooth-decay. Brush with Pepsodent every night before going to bed. Its Germicheck formula helps fight germs even hours after brushing and makes teeth stronger.

FIGHTS GERMS LONGER, MAKES TEETH STRONGER

For advice on dental and oral care log on to www.pepsodentcare.com

Werbung für Zahnpasta aus der Kathmandu Post vom 27. September 2005. „Bhoot“ (englische Schreibweise für Nepālī bhūt) bezeichnet einen spukenden Geist. Die Darstellung der „Zahn-Geister“ geht allerdings nicht auf indigene Vorstellungen zurück, sondern höchstwahrscheinlich auf die Maske des Mörders in dem amerikanischen Horrorfilm „Scream“ (1996, Regie: Wes Craven). Diese Maske ist ihrerseits eine verzernte Nachbildung des Gesichtsausdrucks, der auf Edvard Munchs expressionistischem Gemälde „Der Schrei“ (1893) zu sehen ist.

4. *PITR*-S UND *VIŚVEDEVA*-S – VORVÄTER UND „ALLE GÖTTER“

4.1 *Pitr*-s

In den untersuchten Texten wird gelegentlich die Frage aufgeworfen, was mit dem Verstorbenen passiert, nachdem er zu seinen Vorvätern eingegliedert ist. Die Ritualtexte sind sich bezüglich der drei Generationen nach dem Tod einig: Der Verstorbene steigt sukzessive über drei Generationen vom Vater bis zum Urgroßvater auf. Was danach mit dem Verstorbenen geschieht, ist nicht eindeutig angegeben, sondern verschiedene Ansichten stehen nebeneinander. So werden die den drei unmittelbaren Generationen vorausgehende Vorväter verschieden kategorisiert und zum Teil auch im *śrāddha* bedacht. Knipe und an ihn anschließend Michaels verstehen die in vielen *śrāddha*-s verehrten *viśvedeva*-s als eine vierte Kategorie von Vorvätern oder Ahnen, die nach der dritten Generation aufsteigen.¹ Eine andere Konzeption geht von der Wiedergeburt aus und versteht den Verstorbenen als Wiedergeborenen, der nach Erläuterungen des GP gleichzeitig als Vorvater verehrt wird. Die Fragen, die Garuḍa zu Beginn des 10. Kapitels im GP in den Mund gelegt werden, zeugen davon, dass diese verschiedenen Konzeptionen zumindest als Problem aufgefaßt wurden, die einer Erklärung bedürfen.

Das GP, der GPS und die PM beschränken sich auf die Darstellung der Totenrituale und der mythologischen Vorstellungen, die sich mit der Zeit unmittelbar nach dem Tod bis zum Ende eines Jahres verbinden. Das heißt, dass die Verehrung der Vorväter und ihre Mythologie ebenso wie die der *viśvedeva*-s in diesen Texten bis auf wenige Verse nicht erscheinen. Zwar wird gelegentlich auf den Namen eines *śrāddha*-s verwiesen, aber ausführlichere Anweisungen finden sich nur an wenigen Stellen. Diese inhaltliche Beschränkung mag auch der inauspiziösen Wirkung zu verdanken sein, die den Texten, die die Vorschrift für das Totenritual beinhalten, zugeschrieben wird. Deshalb wird etwa auch das Totenritual nicht zusammen mit den sonstigen *saṃskāra*-s abgehandelt, sondern ist in eigenen Manualen zu finden.²

Die Kenntnis der Grundzüge des *śrāddha* und der Klassifikation von Vorvätern ist allerdings für ein besseres Verständnis der Totenrituale nötig. Aus diesem Grund fasse ich die notwendigen Angaben anhand von Kane³ und Shastri⁴ zusammen, um dann die Passagen aus

¹ Knipe 1977, Michaels 1998: 159.

² Knipe 1977: 114.

³ Kane 1991/IV: 334-551.

dem GP, dem GPS und der PM zu analysieren, die sich auf die Verehrung der Vorfäter beziehen. Diese Passagen sind weniger wegen der darin enthaltenen Ritualvorschriften von Bedeutung, sondern wegen der Versuche die Ahnenverehrung und die Wiedergeburtstheorie miteinander in Einklang zu bringen und wegen des dort dargestellten Verhältnisses von *preta*-s und *piśāca*-s zu den *pitṛ*-s.

Der Begriff *śrāddha* wird im GPS und GP allgemein für *ekoddiṣṭa* und *pārvaṇaśrāddha* verwendet. Abegg übersetzt *śrāddha* mit „Totenopfer“, wenn es sich auf den unmittelbar Verstorbenen bezieht, lässt es aber in der Übersetzung als *śrāddha* stehen, wenn es sich auf die Ahnenverehrung bezieht. Er unterscheidet also durch seine Übersetzung in die für den Toten dargebrachten *śrāddha*-s und die für die Ahnen dargebrachten *śrāddha*-s. Im GPS und im GP ist dies aber nicht unterschieden, dort wird ununterschieden *śrāddha* als ein Oberbegriff für beides verwendet.

An einigen Stellen im GP und GPS werden speziellere *śrāddha*-s genannt, wie das an einem heiligen Ort für die Vorfäter zu vollziehende *tīrthaśrāddha*, das *gayāśrāddha*⁵, womit das in Gayā für die Erlösung der Vorfäter zu vollziehende Ahnenritual gemeint ist, das als besonders wirkungsvoll gilt. Weiterhin wird ein für Viṣṇu auszuführendes *śrāddha* und das *ātmaśrāddha* genannt.⁶ Letzteres ist synonym zu *jīvatsrāddha* und bezeichnet die Gaben im Totenritual, die ein Mensch schon vorab zu Lebzeiten für sich selbst spenden kann. Das für Viṣṇu auszuführende *śrāddha* wird in derselben Textstelle als dem *ātmaśrāddha* vorausgehende Handlung genannt, aber nicht näher erklärt. Möglicherweise handelt es sich hierbei um den *nārāyaṇabali*. Das GP führt in 8.10-33 die Anweisungen zum *jīvatsrāddha* näher aus, bei dem zu Beginn ebenfalls erst Viṣṇu und dann *viśvedeva*-s verehrt werden.⁷

Die PM enthält Aussagen zum *śrāddha* ausschließlich im Zusammenhang mit dem Totenritual und erwähnt die *viśvedeva*-s nur im Zusammenhang mit dem *sapiṇḍīkaraṇa* und als Gottheiten, die bei dem Einzeltotenopfer des elften Tages beim *digbandhana* zum Schutz der unteren Regionen angerufen werden.⁸

Die *viśvedeva*-s werden in dem GP und dem GPS ebenfalls nur an wenigen Stellen erwähnt. Sie kommen im GPS nur an drei Stellen vor, nämlich mittelbar in einem Strafkatalog, wo dem Nichtausführer des Vaiśvadevam eine Wiedergeburt als Tiger in einem menschenleeren Wald angedroht wird.⁹ Die Verehrung der *viśvedeva*-s wird direkt nur zu Beginn

⁴ Shastri 1963.

⁵ GPS 10.105, 11.24, 13.110, 13.113.

⁶ GPS 12.48.

⁷ GP 8.13-14.

⁸ PM fol. 38^r.

⁹ GPS 5.17.

der *viṣṇupūjā* im Anschluß an die Geschichte Babhruvāhana II erwähnt, wo die *viśvedeva*-s mit Butterfett, Sauermilch und Milch verehrt werden sollen.¹⁰ Die dritte Erwähnung betrifft die Vorschriften zum *sapinḍikaraṇa*, in deren Verlauf vor der eigentlichen Vereinigung des *pretapiṇḍa* mit den drei *pitṛpiṇḍa*-s die *viśvedeva*-s verehrt werden sollen.¹¹

Das GP führt die Verehrung der *viśvedeva*-s in einer Liste der im Einzeltotenopfer zu unterlassenden achtzehn Gaben oder Handlungen an.¹² Und schließlich wird der Begriff *devaśrāddha* im GP als ein *śrāddha* definiert, in dem die *viśvedeva*-s nach der Regel eines *nityaśrāddha* verehrt werden.¹³

4.1.1 Ahnenverehrung (*śrāddha*)

Der Oberbegriff für die Vorfäter- oder Ahnenverehrung, *śrāddha*, ist zurückzuführen auf den Begriff *śraddhā* „Vertrauen, Glauben“ und bezeichnet „das mit Glauben Gegebene“.¹⁴ Es gibt verschiedene Klassifizierungen des *śrāddha*-s, von denen hier nur einige behandelt werden können.¹⁵ Die generell auf Rituale angewendete Klassifizierung nach Anlaß beziehungsweise Zeitpunkt in *kāmya*, *naimittika* und *nitya* wird auch auf das *śrāddha* angewendet. Rituale, die nach Belieben ausgeführt werden, um einen speziellen Nutzen oder Verdienst zu erlangen, sind Rituale „nach Belieben“ (*kāmya*). Dazu gehören zum Beispiel *śrāddha*-s, die ausgeführt werden, um den Himmel oder Nachkommen zu erlangen.¹⁶ Rituale, die zu feststehenden Zeitpunkten ohne Berücksichtigung ihres Lohnes auszuführen sind, gehören in die Kategorie der ständigen (*nitya*) Rituale. Das ist etwa das täglich auszuführende fünffache Opfer (*mahāyajña*), bei dem auch die Vorfäter mit Speise oder zumindest einer Libation verehrt werden (*pitṛyajña*), oder das *śrāddha* bei Neumond (*amāvāsyā*) oder am achten Montag (*tithi*) nach Vollmond (*aṣṭaka*). Handlungen, die anlässlich eines bestimmten Ereignisses ausgeführt werden (*naimittika*), sind das Totenritual oder auch Geburts- und Hochzeitsrituale.¹⁷

Eine weitere Klassifizierung der *śrāddha*-s unterscheidet in *pārvaṇaśrāddha* und *ekoddiṣṭaśrāddha*. Das an Neumond (*amāvāsyā*) in der dunklen Hälfte des Monats Bhadrapa-

¹⁰ GPS 7.53.

¹¹ GPS 13.36.

¹² GP 35.67.

¹³ GP 45.28.

¹⁴ Kane 1991/IV: 351ff. Zum Begriff *śraddhā* vgl. Köhler 1973.

¹⁵ Für weitere Klassifikationen vergleiche Kane 1991/IV: 380ff. und Shastri 1963: 130ff.

¹⁶ Kane 1991/IV: 369.

¹⁷ Kane 1991/IV: 369.

da oder an *saṃkrānti*¹⁸ auszuführende *pārvaṇaśrāddha* bildet die Standardform für die anderen *śrāddha*-s. Auch das jährlich am Todestag zu vollziehende *śrāddha* folgt dieser Grundform.¹⁹ Die Anweisungen für die anderen *śrāddha*-s werden deshalb meist nur in Form der Abweichungen von dieser Grundform angegeben. So führt das GP für das Jahrestotenopfer zwar spezielle Regeln an, wer wann das Opfer auszuführen hat, dennoch wird der genaue Ritualablauf nicht beschrieben.²⁰

Auf die Einteilung des *śrāddha* in *nava*, *navamiśra* und *purāṇa* bin ich bereits oben eingegangen.²¹

Die wichtigsten Schritte im *pārvaṇaśrāddha* sind das Einladen von Brahmanen, die Opferung von dreimal Wasserspenden sowie die Gabe von drei Klößen und die anschließende Speisung der Brahmanen. Die Brahmanen vertreten im Ritual die *pitṛ*-s und die *viśvedeva*-s. Diese Brahmanen werden jeweils als *viśvedeva*-s und als Vorväter der drei unmittelbar vorhergehenden Generationen, also Vater (*pitṛ*), Großvater (*pitāmaha*) und Urgroßvater (*prapitāmaha*) verehrt. Dazu erhalten sie drei Wasserspenden und drei Klöße und anschließend speist der Opferer die Brahmanen. Ebenso gehört ein Streuopfer (*vikira*) für die Vorväter und Familienmitglieder, die keinen Anteil an den anderen Opfern haben, dazu. Kane erwähnt, dass das Verfahren des *pārvaṇaśrāddha* kontinuierlich komplizierter wurde und es daher im heutigen *śrāddha* viele Varianten gibt.

Zusätzlich zu den drei Vorvätern werden in den monatlichen *nityaśrāddha*-s häufig auch noch ihre Ehefrauen verehrt. Diese Vorschrift ist in den vedischen Ritualtexten nicht belegt und beginnt erst ab der Sūtraperiode.²² In der PM ist die Verehrung der *preta*-Mütter und ihre Identifizierungen mit den *mātrkās* ausführlich beschrieben²³.

Von den weiteren *śrāddha*-s ist noch das *ābhyudayika*- oder *vrddhiśrāddha*, auch *nāndīmukhaśrāddha* hervorzuheben, das bei glückverheißenden (*vrddhi*) Anlässen wie einer Hochzeit oder der Geburt eines Sohnes ausgeführt wird und den frohgesichtigen (*nāndīmukha*) Vorvätern gilt. Hemādri führt ein Zitat aus dem Brahmapurāṇa an, in dem diese mit den drei Vorvätern identifiziert werden, die den drei unmittelbaren Vorvätern vorhergehen (also 4.-6. vorhergehende Generation). Die drei unmittelbaren Vorfahren heißen im Gegensatz dazu

¹⁸ Übergang der Sonne von einem Sternbild in das nächste.

¹⁹ Vgl. Kane 1991/IV: 431-515 für die Entwicklung des *pārvaṇaśrāddha*-s und ausführliche Darstellungen des Ritualablaufs und Müller 1992: 48-57.

²⁰ GP 45. Kapitel.

²¹ Vgl. oben S.76.

²² Kane 1991/IV 472ff.

²³ PM fol. 19^v, 24^r.

„Tränengesichter“ (*aśrumukha*).²⁴ Neben den männlichen Vorvätern werden hierbei auch die Mütter, also die jeweiligen Frauen der Vorväter verehrt. Die Merkmale des *ābhyudayikaśrāddha* verweisen darauf, dass in der Verehrungsform wieder eine Annäherung an die Gottheiten erfolgt, indem zum Beispiel Gerste verwendet wird, die heilige Schnur links getragen wird und der Vorväterlaut *svadhā* nicht verwendet werden darf.²⁵ Die Unterscheidung der Vorväter in Frohgesichter und Tränengesichter, sowie die Annäherung des *ābhyudayika* an die Verehrungsformen des Götterrituals lässt darauf schließen, dass der Verehrung der drei unmittelbaren Vorväter immer noch eine leichte Unreinheit und Todesnähe anhaftet, die jedoch mit dem Aufstieg der Generationen immer mehr verschwindet.

Eine weitere wichtige Klassifikation unterscheidet das im Totenritual auszuführende *ekoddiṣṭaśrāddha* vom *pārvaṇaśrāddha*. Im Einzeltotenopfer (*ekoddiṣṭa*) wird, wie der Name besagt, der Verstorbene nur einzeln verehrt. Im GP²⁶ und in der PM²⁷ werden achtzehn Abweichungen benannt, die das *ekoddiṣṭa* vom *pārvaṇa* unterscheiden. Dazu gehören die Verwendung von nur einem Wassergefäß und die Gabe von nur einem Kloß, das Verbot bestimmte Wörter zu benutzen wie „*om*“, „*pitṛ*“, „*namas*“, „*svadhā*“, es darf kein Segenswunsch (*aśis*) ausgesprochen werden, es gibt keine Streuspende (*vikira*), keine Verehrung der *viśvedeva*-s, kein *agnaukaraṇa* und kein *āvāhana* darf ausgeführt werden. Bestimmte Wendungen, mit denen die Brahmanen angesprochen werden, müssen verändert werden.

Diese Merkmale kennzeichnen deutlich den anderen rituellen Status, den ein *preta* gegenüber den *pitṛ*-s hat. Neben den *preta*-s und *pitṛ*-s werden im *śrāddha* auch Götter in einer distinkten Weise verehrt. Müller hat die Unterschiede in den Merkmalen der Verehrung von Göttern, Vorvätern und Toten im Totenritual besonders dar- und herausgestellt, wobei zwischen Göttern und Ahnen deutliche Unterschiede herrschen. Der Tote wird dagegen sowohl mit eigenen als auch mit Merkmalen der Götter und mit Merkmalen der Vorväter verehrt, wobei aber die Merkmale des Vorvaters überwiegen.²⁸ Dazu gehören unter anderem:

1. Lokalisierung: Götter im Osten oder der jeweilig zugeordneten Richtung, der Vorvater und Tote im Süden
2. Lage der heiligen Schnur auf der Schulter: Bei Göttern links, bei Vorvätern und *preta*-s rechts
3. Verehrungslaut: Für Götter und den *preta* *svāhā*, für die Vorväter *svadhā*
4. Verwendung von Samenkörnern: Für Götter Reis- oder Gerstenkörner, für die Vorväter

²⁴ Angabe nach Kane 1991/IV: 528.

²⁵ Kane 1991/IV: 526.

²⁶ GP 35.29-32.

²⁷ PM fol. 52^r f.

²⁸ Müller 1992: 85ff.

ter und den Verstorbenen Sesamkörner.

Diese verschiedenen Merkmale treten auch in einer Ritualsequenz auf, wenn nämlich abwechselnd Götter und der Tote oder die Vorväter verehrt werden. So muss der Haupttrauernde jedesmal, wenn er die Götter verehrt, die heilige Schnur auf die linke Schnur legen und bei einer Verehrung von Toten und Vorvätern legt er sie wieder auf die rechte Seite.

Das *sapiṇḍīkaraṇa* ist eine Misch- oder Übergangsform von *ekoddiṣṭa*- und *pārvaṇaśrāddha* und gilt deshalb in manchen Klassifikationen auch als eine weitere *śrāddha*-Kategorie. Dort wird zunächst der Tote einzeln verehrt, dann aber seine Eingliederung in die Reihe der Vorväter vollzogen und diese als Dreiergruppe verehrt. Eine einzelne Verehrung des neu eingegliederten Toten ist danach nicht mehr erlaubt. Allerdings gibt es trotzdem Überschneidungen zwischen beiden Verehrungsformen, wenn das *sapiṇḍīkaraṇa* bereits am zwölften Tag vollzogen wurde, aber noch nicht ein ganzes Jahr vergangen ist. Trotz *sapiṇḍīkaraṇa* wird der Verstorbene während dieses Jahres noch mit Verehrungen und Opfergaben nach der Vorschrift des Einzeltotenopfers bedacht. Die Erzeugung der Kloßgemeinschaft ist so bereits vollzogen, die Gültigkeit scheint aber erst mit dem tatsächlichen Ablauf eines Jahres zu beginnen. Allerdings gilt dies nicht für die Unreinheit der Angehörigen, die entsprechend nicht auch erst nach einem Jahr endet, sondern tatsächlich mit diesem Vollzug.

Im GP werden im Zusammenhang mit dem Jahrestotenopfer verschiedene Möglichkeiten der Ausführung genannt, die für verschiedene Sohneskategorien entweder das *śrāddha* in Form des *pārvaṇa* oder das *ekoddiṣṭa* vorschreiben.²⁹ Diese erscheinen also trotz des bereits vollzogenen *sapiṇḍīkaraṇa* als Alternativen. Daran wird deutlich, dass mit der Vorschrift, den Toten nach dem *sapiṇḍīkaraṇa* nur noch im *pārvaṇa* als *pitṛ* zu verehren, vor allem auf seinen Status als *pitṛ* verwiesen wird.

Da im *pārvaṇaśrāddha* immer nur drei Vorväter verehrt werden, scheidet mit jedem Tod eines folgenden Nachfahren der Urgroßvater aus dem Dreier-Verbund aus und der kürzlich Verstorbene rückt als „Vater“ nach. Diese entfernten, ausgeschiedenen Vorväter werden im Matsyapurāṇa, Brahmapurāṇa, der Manusmṛiti und weiteren Purāṇas als *lepabhāgin*-s oder *lepabhāja*-s benannt. Die Vorväter werden hier anhand der Opfergabe bezeichnet, die sie im Ahnenritual erhalten, nämlich die abgewischten Reste (*lepa*), an denen sie ihren Anteil (*bhāga*) haben oder an dem sie teilhaben (*bhāja*). Damit sind die von den Händen des Opfers abgewischten Reste der Kloßherstellung gemeint. Die Kategorie der *lepabhāgin*s umfaßt nach dem Matsyapurāṇa die drei Generationen, die den drei unmittelbaren Vorvätern vorausgeht, also den Vorfahren vom vierten bis zum sechsten Glied. Mit dem Opferer sind es sieben Ge-

²⁹ GP 45. Kapitel.

nerationen, die so die Gesamtheit der *sapiṇḍa*-s bilden.³⁰ Diese Kategorisierung steht neben der oben genannten Einteilung in die frohgesichtigen (*nāndīmukha*) Vorväter. Aus ihrem ganz anderen rituellen Status geht allerdings hervor, dass sie nicht identisch sein können.

Das GP definiert im Zusammenhang mit dem *sapiṇḍīkaraṇa* den Begriff „21 Generationen“. Dabei werden in zehn Generationen vor dem Opferrichter und zehn nach dem Opferrichter unterschieden, so dass sich mit ihm zusammen 21 Generationen ergeben. Dabei sind die väterlichen und mütterlichen Verwandten der ersten drei Generationen „Genießer der Klöße“ (*piṇḍabhuja*), die nächsten drei Generationen „Verlassende“ (*tyājaka*), die weiteren drei sind „(Genießer der) abgewischten (Reste) des Kloßes“ (*piṇḍānulepa*) und die zehnte Generation ist die „sich in der Nähe der Gruppe Aufhaltende“ (*paṅktisaṃnidha*).³¹ In der PM wird ganz am Ende die Verehrung von den *lepabhāgins* mit dem Versprengen von Wasser erwähnt.³²

Die Berücksichtigung der früheren Generationen mit den abgewischten Resten oder sogar eigenen Kloßteilen kommt nach Caland allerdings schon früher vor. Caland hat für seine Untersuchung des *śrāddha* die Gṛhya- und Śrautsūtras von achtzehn verschiedenen vedischen Schulen berücksichtigt, deren Verhältnis zueinander er anhand der Vorschriften zu diesem Ritual zu bestimmen versucht und dabei auch Überlegungen zur Entwicklung des *śrāddha* anstellt. Caland hat deshalb sowohl Śrauta- als auch Gṛhyasūtras berücksichtigt, weil die Vorschriften zum *śrāddha* zum Teil unter Bezugnahme auf das ältere Klößeväteropfer (*piṇḍapitṛyajña*) erfolgen. Dies war gewöhnlich ein Śrauta-Ritual, konnte unter bestimmten Umständen³³ aber auch ein Gṛhya-Ritual sein.

Caland führt das *śrāddha* auf das *piṇḍapitṛyajña* zurück, indem er nachweist,

„dass das ursprüngliche *ṣrāddha* bloß ein vereinfachtes und dem *gṛhyaceremoniell* angepasstes Klöße-väteropfer war, mit einer speisung von brāhmaṇas verbunden, wie dieselbe fast immer den anhang zu einer *gṛhyahandlung* bildet. Da war es nur eine geringe neuerung sich diese brāhmaṇas zugleich als die Väter zu denken und so entstand allmählich das später ausführliche ritual.“³⁴

Nach den Anweisungen der Mānavas zum Klößeväteropfer (*piṇḍapitṛyajña*) wird nach der Gabe der drei Klöße das Abwischen des an den Händen haftenden Fettes an Gräsern ausgeführt, um damit die zwei den drei Vorvätern vorhergehenden Verstorbenen zu nähren. Die Gabe eines Kloßes für die früheren Generationen ist auch in drei anderen vedischen Schulen

³⁰ Kane 1991/IV: 483.

³¹ GP 35.5-9.

³² PM fol. 62^v.

³³ Wenn der Opferer kein Śrauta-Feuer unterhält, so soll er das *piṇḍapitṛyajña* als ein Gṛhyaritual ausführen. Vgl. Caland (1893), S. 14ff.

³⁴ Caland (1893), 156 f.

(Bhāradvaja, Āpastamba, Hiranyakeśin) angegeben.³⁵

Caland nimmt aufgrund der Analyse der *mantra*-s in den frühen Sūtras an, dass bereits die Dreiereinteilung der unmittelbaren Vorväter eine spätere Entwicklung ist und die Väter ursprünglich als eine alle Verstorbene umfassende Einheit verstanden wurden.³⁶ Die Vorväter charakterisiert er auch aufgrund der *mantra*-s, die mehr von der Bitte um Verschonung als von liebender Zuwendung sprechen, als „rohe, harte Wesen.“³⁷

Die Vorväter wurden bereits im Ṛgveda in verschiedene Gruppen geteilt, so gibt es hier die Dreiteilung in nähere, fernere und mittlere Väter³⁸ oder eine Siebenereinteilung, die mitunter mit den sieben Ṛṣis identifiziert wird.³⁹ Im Śatapathabrāhmaṇa werden drei weitere Bezeichnungen angeführt: *pitarah somavantah*, *pitarah barhiṣadaḥ*, *pitarah agniṣvāthāḥ*, von denen die letzten beiden bereits im Ṛgveda⁴⁰ erscheinen. Ihre Namen werden in der *dharma*-Literatur verschieden erklärt, zum Beispiel nach ihrem rituellen Status oder der Kastenzugehörigkeit.⁴¹ Die verschiedenen Klassifikationen wurden in den Purāṇas und der postvedischen Literatur aufgenommen und sind uneinheitlich und unüberschaubar nach unterschiedlichsten Kriterien geordnet.⁴² Abegg führt die verschiedenen Einteilungen darauf zurück, dass die Epitheta, die ursprünglich für alle Vorväter gegolten haben, später als Bezeichnungen für verschiedene Gruppen verwendet wurden.⁴³

Eine der frühen Klassifikationen, die sich auch durch die spätere Literatur durchzieht, teilt die Vorväter in göttliche (*devāḥ pitarah*) und menschliche (*manuṣyāḥ* oder *mānuṣāḥ pitarah*) ein. Die göttlichen Vorväter waren nie Menschen und sind deshalb auch nicht gestorben, die menschlichen Vorväter entsprechen den drei Vorvätergenerationen.

Die Vorväter werden mitunter auch bestimmten Sphären und Gottheiten zugeordnet. Nach der Yājñavalkyasmṛti und der Manusmṛti werden die drei Vorvätergenerationen den Göttergruppen *vasu*-s, *rudra*-s und *āditya*-s zugeordnet, und damit den drei Sphären Erde, Zwischenraum und Himmel:⁴⁴

| | | |
|-------------|--------------|------------------|
| Urgroßvater | Himmel | <i>āditya</i> -s |
| Großvater | Zwischenraum | <i>rudra</i> -s |
| Vater | Erde | <i>vasu</i> -s |

³⁵ Caland 1893: 7, 155f.

³⁶ Caland 1893: 175.

³⁷ Caland 1893: 178.

³⁸ Ṛgveda 10.15.1

³⁹ Ṛgveda 10.14.5-6, vergleiche Kane 1991/IV: 341.

⁴⁰ Ṛgveda 10.15.4 und 11.

⁴¹ Kane 1991/IV: 343.

⁴² Für die verschiedenen Klassifikationen vergleiche besonders Sureshcandra 1940.

⁴³ Abegg 1921: 192-193, Anm. 5.

⁴⁴ Vergleich dazu auch Smith 1994: 89f.

4.1.2 Pitṛ-s im GP

Das zehnte Kapitel des GP thematisiert eine Reihe von Fragen und Aussagen dazu, wie das *śrāddha* zu seinen Empfängern gelangt. Garuḍa fragt dort einleitend, wie die Menschen, die nach dem *sapinḍīkaraṇa* und den jährlichen Ritualen zu Göttern, Menschen oder Vögeln geworden sind und folglich ganz verschiedene Nahrung essen, denn die Gaben aus dem *śrāddha* erhalten, die ihnen von ihren Nachfahren geopfert werden. Viṣṇu antwortet ihm, dass sich die Opfergabe der Existenzform anpaßt: Für einen Gott wird das *śrāddha*-Essen zu *amṛta*, für einen Gandharva wird es zu einem Genußartikel (*bhogarūpa*), ein Rind bekommt Gras, ein Nāga Luft (*vāyu*), der Vogel eine Frucht, der *preta* bekommt Blut.⁴⁵ Dann erläutert Viṣṇu mit dem Hinweis, dass die *śruti* stärker ist als die direkte Wahrnehmung, den Vorgang, wie die Speise zu den Adressaten gelangt. Indem Name und *gotra* des Verstorbenen genannt werden, tragen die *mantra*-s die Gaben zu den wiedergeborenen Vorvätern. Außerdem beaufsichtigen die *agniṣvāttapitṛ*-s die Verstorbenen und führen ihnen die in rechter Weise gegebenen Gaben zu. Zur Verdeutlichung wird folgender Vergleich angeführt. Wie ein Kalb seine Mutter in der Herde wiederfindet, so findet das *śrāddha* seinen Adressaten. Es wird hier also angenommen, dass trotz Wiedergeburt die Verstorbenen ihre Gaben erhalten. Dies gilt für alle Formen der Wiedergeburt, seien sie noch so schlecht:

*apasavyaṃ kṣītau darbhe dattāḥ piṇḍās trayas tu vai,
yānti tāṃs tarpayanty evaṃ pretasthānasthitān pitṛn.*

Wenn er mit der Schnur auf der rechten Seite drei Klöße auf das *darbha*-Gras auf der Erde gibt, dann gelangen sie zu den Vorvätern und erfrischen sie so, (sogar) wenn sie sich im *preta*-Zustand befinden.

[GP 10.17]

Ein etwas anderer Vorgang der Übermittlung wird anschließend geschildert. Die Nähe der Vorväter zu bestimmten Gottheiten wird hier betont, auch wenn sie nicht miteinander identifiziert werden:

*pitaraḥ śrāddhabhoktāro viśvair devaiḥ sadā saha,
ete śrāddhaṃ sadā bhuktvā pitṛñ santarpayanty ataḥ.*

Die Vorväter, die Genießer des *śrāddha*-s sind, sind immer zusammen mit den *viśvedeva*-s. Diese genießen fortwährend das *śrāddha* und erfrischen dann die Vorväter.

*vasurudrādītisutāḥ pitaraḥ śrāddhadevatāḥ,
prñayanti manuṣyāñāṃ pitṛñ śrāddheṣu tarpitāḥ.*

Vasu-s, *rudra*-s und die Söhne der Aditi, Vorväter und Gottheiten des *śrāddha*, erfreuen die Vorväter der Menschen, (wenn sie) im *śrāddha* erfrischt wurden.

*ātmānaṃ gurviṇī garbham api prñāti vai yathā,
dohadena tathā devāḥ śrāddhaiḥ svāṃś ca pitṛñ nṛ-
ñām.*

Wie eine schwangere Frau sich selbst und den Embryo durch die (Erfüllung) eines Wunsches befriedigt, so (befriedigen) die Götter sich selbst und die Vorväter der Menschen mit den *śrāddha*-s.

[GP 10.21-22]

⁴⁵ GP 10.5-7.

In demselben Kapitel wird dann plötzlich eine weitere, ganz andere Auffassung vertreten, die davon ausgeht, dass die Vorväter aus dem Reich des Totengottes herankommen und selbst an dem *śrāddha* in windartiger Form teilnehmen. Dies geschieht, indem sie zum Opferplatz kommen und in windartiger Form den Körper des sie vertretenden Brahmanen besetzen:

*nimantritās tu ye viprāḥ śrāddhapūrvadine khaga,
praviśya pitaras teṣu bhuktvā yānti svam ālayam.*

Welche Brahmanen (auch immer) am Vortag des *śrāddha* eingeladen wurden, oh Luftgeher, in diese treten die Vorväter ein. Nachdem sie mit ihnen gegessen haben, gehen sie (wieder) zu ihrer eigenen Wohnstätte.

*śrāddhakartā tu yady ekaḥ śrāddhe vipro niman-
tritaḥ,
udarasthaḥ pitā tasya vāmapārśve pitāmahaḥ.*

Wenn als Ausführer des *śrāddha*-s bei dem *śrāddha* (nur) ein Brahmane eingeladen ist, dann befindet sich der Vater im Magen, an seiner linken Seite der Großvater,

*prapitāmaho dakṣiṇataḥ pṛṣṭhataḥ piṇḍabhakṣakaḥ,
śrāddhakāle yamaḥ pretān piṅḥś cāpi yamālayāt.*

und der Urgroßvater rechts. Am Rücken (befindet sich) der Genießer des Kloßes. Zur Zeit des *śrāddha*-s entlässt Yama Vorväter und *preta*-s aus der Yama-Wohnstatt

*visarjayati mānuṣye nirayasthāṃś ca kāśyapa,
kṣudhārtāḥ kīrtayantaś ca duṣkṛtañ ca svayaṃ kṛtam.*

und die Höllenbewohner in die Menschenwelt, oh Kāśyapa. Von Hunger gequält, gedenken sie der schlechten und der selbst getanen (Tat).

[GP 10.26-29]

Unterbleiben die Opfer für die Vorväter, dann leiden sie Hunger und verwünschen ihre Nachkommen:

*aparaṃ śrāddhamāhātmyaṃ kiñcic chṛṇu samāsataḥ,
amāvasyādine prāpte gṛhadvāre samāsthītāḥ.*

Höre in Kürze einen anderen Lobpreis des *śrāddha*! Wenn der Neumondtag gekommen ist, dann befinden sie (die Scharen der Vorväter) sich an der Hauschwelle.

*vāyubhūtāḥ pravāñchanti śrāddhaṃ pitṛgaṇā nṛṇāṃ,
yāvad astamayaṃ bhānoḥ kṣutpipāsāsamakulāḥ.*

Zu Wind geworden verlangen die Scharen der Vorväter nach dem *śrāddha* der Menschen. Voller Hunger und Durst (bleiben sie dort) bis zum Sonnenuntergang.

*tataś cāstaṃ gate sūrye nirāśā duḥkhasaṃyutāḥ,
niḥśvasantaś ciraṃ yānti garhayantas tu vaṃśajam.*

Und wenn dann die Sonne untergegangen ist, (sind sie) verzweifelt (und) leidgeplagt. Seufzend gehen sie langsam (davon), die Angehörigen ihrer Familie mit Vorwürfen bedenkend.

[GP 10.51-53]

Anschließend hebt Viṣṇu die Wirkungen des *śrāddha*-s hervor, die für Reichtum, Glück und Nachkommen sorgen und stellt das *śrāddha* sogar über die Verehrung der Götter. Diese Aussage relativiert er aber wieder, indem er sagt, dass jegliche Verehrung, sei es die der Götter, des Feuers oder der Vorväter letztlich ihm gelte, da er das Selbst aller Wesen sei.⁴⁶

⁴⁶ GP 10.60.

4.2 Die *viśvedeva*-s

Die Verehrung der *viśvedeva*-s ist ein Bestandteil der meisten *śrāddha*-s. Der Begriff *viśvedeva*-s ist allerdings verschieden gedeutet worden. Nach traditioneller hinduistischer Ansicht werden sie als eine eigene Göttergruppe verstanden. Caland nimmt an,⁴⁷ dass es sich bei den *viśvedeva*-s um die göttlichen Vorväter (*devāḥ pitarah*) handelt, und schließlich werden sie von Knipe⁴⁸ und Michaels⁴⁹ als Ahnen der den drei *pitṛ*-s verhergehenden Generationen aufgefaßt. Die Frage, was sie wirklich sind, lässt sich nicht zweifelsfrei klären, da auch diese Klasse von Gottheiten seit vedischen Zeiten einen Entwicklungsprozeß durchlaufen hat und es mehrere Identifikationsmöglichkeiten gibt.

Zunächst einmal gilt es festzuhalten, dass es verschiedene Gruppen gibt, die sich hinter dem Ausdruck *viśvedeva*-s verbergen, und entsprechend bezeichnet der Begriff *vaiśvadevam* auch an verschiedene Gottheiten gerichtete Rituale. Nach Rénou benennt der Begriff *viśvedeva*-s in den vedischen Hymnen die Gesamtheit der Götter, wird daneben aber auch häufig für eine distinkte Gruppe von Göttern verwendet. Als spezifische Gruppe werden sie im Ṛgveda gelegentlich als *marut*-s verehrt, aber auch als eigene Gruppe neben diesen erwähnt. Desgleichen kommen sie häufig in Aufzählungen von Göttergruppen vor. Im Śrauta-Ritual sind sie besonders mit dem Prinzip des *viś* oder den Vaiśyas verbunden, die sie symbolisieren.

Caland führt an, dass allen *śrāddha*-s für die Vorväter nach Angabe der von ihm untersuchten Sūtras die gleiche Opferhandlung für die *viśvedeva*-s vorangehen soll.⁵⁰ Diese Handlung ist nach den zu verehrenden Gottheiten benannt und heißt *vaiśvadevam*, *vaiśvadaivam* oder *daivam*. Für eine verbreitete Begründung dafür zitiert er Hemādri, der angibt, dass das *śrāddha* vom *daivam* geschützt werde, damit dieses nicht von den *rākṣasa*-s geraubt wird. Daneben gibt es aber ein weiteres *vaiśvadaivam* oder *devam* genanntes Opfer, das mit der Verehrung im *śrāddha* nicht identisch ist. Dies ist das in den älteren Smṛtis vorgeschriebene, zweimal täglich vom Familienvater für alle Götter auszuführende Opfer. Caland ist der Ansicht, dass auch in der indischen Tradition die Allgötter nie für alle Götter gehalten wurden, da sie in den späteren Texten mit eigenen Namen angerufen werden, nie aber mit den Namen der im täglichen *vaiśvadevam* zu verehrenden Götter (Indra, Agni Soma usw.). Dies deutet al-

⁴⁷ Caland 1893, S. 181ff.

⁴⁸ Knipe 1977.

⁴⁹ Michaels 1998: 159.

⁵⁰ Er erläutert in seinen Anmerkungen zur Geschichte des *śrāddha*, dass die Verehrung der *viśvedeva*-s in dem *daivam* oder *vaiśvadaivam* erst ein späterer Bestandteil des *śrāddha* ist. Er begründet es damit, dass es in den früheren Sūtras nicht erwähnt sei und erst in den Paṇḍita-Werken und in den Smṛtis vorkomme. Das *daivaśrāddha* hat nach Caland seinen Ursprung in der Schule der Kātyāyanas und sich von dort aus über die anderen Schulen verbreitet. S. Caland 1893, S.160 f.

lerdings auf eine Verfestigung des Verständnisses der *viśvedeva*-s als einer oder bestimmter Göttergruppen, die ja bereits im Veda als distinkte Gruppen verehrt wurden. Caland versteht im Gegensatz zu diesen im täglichen Opferritual verehrten *viśvedeva*-s die im *vaiśvadevam* des *śrāddha* verehrten *viśvedeva*-s als göttliche Vorväter (*devāḥ pitaraḥ*).⁵¹ Er begründet dies damit, dass es die Funktion der *viśvedeva*-s sei, das *śrāddha* zu beschützen und bezieht sich dabei auf eine nach Hemādri aus dem *Garuḍapurāṇa*⁵² zitierte Aussage, nach der die *viśvedeva*-s gemeinsam mit Indra die *rākṣasa*-s besiegt haben und sie deshalb als Sieger über die Dämonen das *śrāddha* beschützen können. Diese göttlichen Wesen, die diesen Sieg davongetragen haben, werden in anderen Textstellen als *devāḥ pitaraḥ* benannt.⁵³ Die göttlichen Vorväter haben genauso wie die menschlichen Vorväter ihr eigenes Opfer, nämlich das *mahā-piṇḍapitryajña* oder *pitryā iṣṭi*. Hier werden die *soma pitrmān* oder *pitaraḥ somapāḥ* (*somavantaḥ*), *pitara barhiṣadaḥ* und *pitara 'gniṣvāntāḥ* verehrt. Diese aber werden im *Kauṣīta-kibrāhmaṇa* explizit als göttliche Vorväter benannt, und diese Entsprechung lässt sich auch aus den Vorschriften der *Āpastamba* und *Hiraṇyakeśin* schließen.

Die Verehrung der *viśvedeva*-s in dem *daivam* oder *vaiśvadaivam* ist nach Caland erst ein späterer Bestandteil des *śrāddha*. Er begründet es damit, dass es in den früheren *Sūtras* nicht erwähnt sei und erst in den *Pariśiṣṭa*-Werken und in den *Smṛtis* vorkomme. Kane erwähnt, dass es erst ab der Zeit der *Yājñavalkyasmṛti* erscheint.⁵⁴

Knipe versteht die *viśvedeva*-s als eine vierte, transzendente über die drei ersten Vorvätergenerationen hinausgehende Kategorie, die alle weiteren Vorväter umfaßt. Demnach geht der Urgroßvater bei dem Tod seines Urenkels in die transzendente vierte Sphäre der entfernten Vorfahren über. Die *viśvedeva*-s wären damit sozusagen ein allgemeines Sammelbecken für alle früheren Vorfahren. Knipe zieht zur Begründung eine Vorschrift für die Konstruktion des Feuerbehälters im *Śatapathabrāhmaṇa* heran. Nach ihr schafft der Opferer den Kosmos rituell neu, indem er erst die Erde, dann den Zwischenraum und den Himmel erzeugt und damit dem Modell der *vasu*-s, *rudra*-s und *āditya*-s folgt, die Erde, Zwischenraum und Himmel ursprünglich geschaffen haben. Der Feueraltar wird dann durch ein Viertes komplettiert, nämlich durch die vier Himmelsrichtungen, die durch die *viśvedeva*-s repräsentiert sind. Auf diese Weise wird Agni von den drei Welten und einem transzendenten Vierten gebildet. Als nächstes greift Knipe die *ṛgvedischen* Hymne 10.125 auf:

⁵¹ Caland 1893: 182.

⁵² Die bei Hemādri angeführten Zitate sind in den heutigen, gedruckten Versionen des GP nicht mehr enthalten. Die betreffenden Verse von Hemādri hat Abegg 1921: 9-11 abgedruckt.

⁵³ Caland gibt an dieser Stelle keine Belege an, sondern verweist auf seine Abhandlung über die Totenverehrung.

⁵⁴ Kane 1991/IV: 485.

„Ṛgveda 10,125 knits together the essential components in a hymn, that precisely connects the sacred utterance (*Vāc*, cf. brahman) to the sacrifice for the ancestors. It is ritual speech that carries the Vasus, Rudras, Ādityas, and even the transcendent fourth, the Viśvedevāḥ, to the (śrāddha) sacrifice, and ritual speech that carries soma to them. Most important, it is ritual speech that „brings forth the pitṛ” even to the highest level (vs. 7), by which the transcendent level of the Viśvedevāḥ, the realm of the remote, long-gone ancestors may be understood.”⁵⁵

Er führt dann eine weitere Stelle aus dem Kāṭhakaḡṛhyasūtra (50.10) an, in der die Ahnen in der Erde, im Zwischenraum, im Himmel und im Ozean in einer Reihe von Gebeten, die die Rede (*vāc*) und Unsterblichkeit (*amṛta*) mit dem Opfer der Lebenskraft (*ūrj*) gleichsetzen, mit dem Vorväterlaut *svadhā* bedacht werden. Diese Kraft aber sei das wesentliche Element, das durch Spenden von Klößen und Wasser den Ahnen zugute komme. Daraus schließt er:

„From these and other vedic contexts it can be seen, turning to the sapinḡikaraṇa, that the prior worship of the Viśvedevāḥ is *not* simple recognition of the „All-Gods” as is the contemporary paṇḡitas explanation. Rather it is the *ritual presence* of the remote ancestors who are dispersed to the four quarters of the transcendent region beyond these worlds.”⁵⁶

Knipes Argumentation scheint eine bestechende Möglichkeit zu sein, sowohl die Identität der *viśvedeva*-s zu erklären, als auch den Verbleib der entfernteren Vorväter. Dennoch gibt es einige Argumente, die gegen seine Interpretation sprechen. Das erste Argument, ist, dass die bereits in den von Caland untersuchten Sūtras vorhandene Klassifikation der vorhergehenden Vorväter als Teilhaber an den Wischresten (*lepabhāḡins*), die Knipe auch erwähnt, einen klaren Verbleib der Vorväter vorsieht. Zweitens ist einzuwenden, dass die Verbindung der Viśvedeva-Verehrung mit der Ahnenverehrung nach Kane und Caland erst in der Zeit der Paṛiśiṡṡa-Werke und Smṛtis beginnt und in den frühen Sūtras nicht vorkommt. Darüber hinaus ist das Verständnis von den *viśvedeva*-s im Ṛgveda ebenfalls nicht mit den Vorvätern verbunden, sondern hier sind tatsächlich alle Götter oder verschiedene Göttergruppen gemeint, wie Rénou gezeigt hat. Knipe führt für seine Argumentation einen Ṛgveda-Hymnus an die Rede (*vāc*) an, den er im Sinne der Identifikation der *vasu*-s, *rudra*-s, *āditya*-s und *viśvedeva*-s mit den Vorvätern beziehungsweise entfernteren Ahnen interpretiert. Der betreffende Vers Ṛgveda 10.125.2 lautet in der Übersetzung von Geldner:

„Ich ziehe mit den Rudra’s, mit den Vasus, mit den Āditya’s und den Allgöttern.
Ich trage beide, Mitra und Varuṇa, ich Indra und Agni, ich die beiden Aśvins.“⁵⁷

Aus dem Vers und ebenfalls aus dem Kontext des Verses geht nicht hervor, wieso hier von den verstorbenen Vorvätern und Ahnen die Rede sein soll. Vielmehr werden hier die *viśvede-*

⁵⁵ Knipe 1977: 119.

⁵⁶ Knipe 1997: 120.

⁵⁷ Geldner 2003.

va-s als eine Göttergruppe neben den *vasu-s*, *rudra-s* und *āditya-s* aufgezählt. Smith führt auf der Grundlage der vedischen Literatur ebenfalls weitere Beispiele für die *viśvedeva-s* als eine Göttergruppe an, die gemeinsam mit den *vasu-s*, *rudra-s* und *āditya-s* der unteren sozialen Klassen und der Allgemeinheit zugeordnet sind:

„Groups of deities like the Viśve Devas are tokens of the concept of multiplicity (so definitive of the *viś*) in the divine sphere, [...]“⁵⁸

Der zweite Vers aus demselben Hymnus, den Knipe anführt, lautet:

„Ich gebäre den Vater im Haupte dieser Welt; mein Ursprung ist im Wasser, im Meere. Von da verbreite ich mich über alle Welten und rühre mit dem Scheitel an den Himmel dort.“⁵⁹

Auch wenn hier die Rede als alles durchdringend gekennzeichnet ist, so kann ich daraus nicht entnehmen, dass die Rede die Vorväter bis zu der höchsten Ebene bringt, die als der transzendente Aufenthaltsort der *viśvedeva-s* verstanden werden kann, wie Knipe in dem oben angeführten Zitat behauptet. Meiner Ansicht nach geht es hier um die Allgemeinheit der Götter (im Sinne des *viś*), die in dieser Ausprägung sowohl die Allgemeinheit als auch den gesamten Raum vertreten, und die Rede, die mit den Göttern und durch die Götter überall hin gelangen.

Die Problematik, die es so schwierig macht, eindeutige Identifikationen festzuhalten und andere zurückzuweisen, rührt daher, dass es bereits im Ṛgveda und den sich anschließenden mystischen Interpretationen zum Ritual eine Reihe von Identifikationsmöglichkeiten⁶⁰ gibt, die ihrer eigenen Logik folgen und mitunter schwer durchschaubar sind. Trotzdem sind sie nicht beliebig. Indem Knipe eine erst später belegte Identifikation der *vasu-s*, *rudra-s* und *āditya-s* mit den drei Vorvätern zur Grundlage seiner Interpretation macht, stülpt er dem älteren Material eine wahrscheinlich noch nicht vorhandene, auf jeden Fall nicht belegte Vorstellung über. Ohne die vorausgesetzte Identität der drei Göttergruppen mit den drei Vorvätern sind die von ihm angeführten Textstellen aber ohne jeglichen Aussagewert für die Vorväter und früheren Ahnen, sondern betreffen einfach vier zusammen aufgezählte Göttergruppen.

Trotzdem soll nicht in Frage gestellt werden, dass die *viśvedeva-s* später durch ihre Nähe zum *śrāddha* eine besondere Verbindung mit der Ahnenverehrung erlangt haben. Auf meine Nachfrage bezeichnete der von mir befragte Sanskritgelehrte Shrinarayan Mishra die *viśvedeva-s* als vedische Göttergruppe, mein anderer Interviewpartner, der nepalische Brahmane Shriram Rijal Upadhyaya faßte sie ebenfalls als Götter auf, brachte sie aber mit dem

⁵⁸ Smith 1994: 90.

⁵⁹ Ṛgveda 10.125.7. Übersetzung Geldner 2003.

⁶⁰ Vgl. dazu den von Michaels geprägten Begriff des „Identifikatorischen Habitus“, Michaels 1998: 357-377.

Ahnenritual in Verbindung, indem er sie als „Chefs der Vorväter“ (Nepālī: *pitṛ ko mālik*) bezeichnete.

Calands Erklärung zur Identifikation, nach der die göttlichen Vorväter als Schützer des Opfers mit den *viśvedeva*-s identifiziert wurden, erscheint somit als die plausiblere.

Die Frage, was mit den Vorvätern nach drei Generationen passiert, bleibt hingegen bestehen. Caland hat auf der Grundlage der von ihm untersuchten Sūtras nachgewiesen, dass die Vorväter ehemals als eine Gruppe aufgefaßt und erst später in die Dreiheit eingeteilt wurden. Die im *śrāddha* verehrten und nicht weiter spezifizierten Vorväter vertraten demnach alle Vorfahren, nicht nur die drei letzten Generationen. Möglicherweise kann auch in der Dreiteilung ein Ausdruck eines solchen allumfassenden Verständnisses gesehen werden, in dem mit Erde, Zwischenraum und Himmel alle möglichen Aufenthaltsorte erfaßt wurden. Mit der Zuordnung der drei Generationen zu den drei Sphären mag die damit einhergehenden Auffassung eines sukzessiven Aufstiegs später erfolgt sein und damit auch die Notwendigkeit entstanden sein, die Angehörigen früherer Generationen mit den Überresten der Kloß-Zubereitung zu unterstützen. Als Genießer der Reste haben sie zwar Anteil am Ahnenopfer, aber auch hier ist die Generationenfolge nach wenigen Generationen beendet.

Dennoch gibt es mit der Streuspende im *śrāddha* und mit den für die unglücklichen und im weiteren Sinne für alle Verstorbenen gegebenen Klößen wie dem *vikalapiṇḍa* oder dem *nīlapiṇḍa* eine Kategorie von Klößen, die zwar vor allem den unbefriedeten und unglücklichen Toten gewidmet sind, im *saṃkalpa* aber auch sämtliche Verwandte mütterlicherseits und väterlicherseits seit Anbeginn der Schöpfung miteinschließt. So heißt es beginnend im *saṃkalpa* zur Gabe des *nīlapiṇḍa*: „Welche Verwandten auch immer der väterlichen Seite und welche anderen der mütterlichen Seite angehören und jene, die in der Familie vom Lehrer, der Schwiegerfamilie und Verwandten geboren wurden, sie alle sollen zur Zufriedenheit gelangen [...]“.⁶¹ Desweiteren erfolgt in der PM vor dem eigentlichen *sapiṇḍīkaraṇa* die Verehrung der Klöße des Urgroßvaters und Ururgroßvaters. Auf diese Klöße wird Wasser versprenkelt, das den Urahnern (*mūlapuruṣa*) gilt.⁶²

⁶¹ PM fol. 31^r.

⁶² PM fol. 62^v.

4.3 Zusammenfassung und Analyse

Ein wesentliches Ergebnis der Auswertung der behandelten Textstellen ist die Tatsache, dass neben der strikten Dichotomie der Ritualtexte auch die Vorväter als sehr ambivalente Wesen aufgefaßt werden, so dass sie einerseits als streng von den *preta-s* unterschiedene Wesen erscheinen, teils aber Merkmale von ihnen tragen oder sogar mit ihnen identisch sind.

Die Trennung in den Ritualvorschriften wird in vielerlei Hinsicht markiert, sobald der *preta* im *sapiṇḍikaraṇa* zu einem *pitṛ* geworden ist. Dennoch gibt es verschiedene Textbelege, die den Vorvater mit unbefriedeten Geistern synonym nennen und sogar die Verfolgung der Lebenden durch die Vorväter als *pitṛpīḍā* benennen.⁶³ Die Furcht vor den Vorvätern sieht Caland bereits als den hauptsächlichsten Antrieb zur Verehrung der Vorväter an.⁶⁴ Wie kommt es aber zu diesem Nebeneinander von den hoch verehrten Vorvätern einerseits und den in der Hölle schmorenden Vorvätern andererseits?

Um die verschiedenen Verwendungen der Begriffe *preta* und *pitṛ-s* zu verstehen, ist es nützlich, auf die Wirksamkeit des Rituals zu schauen. Wirksamkeit („efficacy“) lässt sich auf verschiedenen Ebenen verorten, die nicht unbedingt miteinander einhergehen müssen.⁶⁵ In Anlehnung an Moore und Myerhoff sowie Tambiah können drei Ebenen der Wirksamkeit unterschieden werden. Moore und Myerhoff unterscheiden grundsätzlich zwischen zwei Ebenen: der doktrinalen Wirksamkeit („doctrinal efficacy“) und der operationalen Wirksamkeit („operational efficacy“).⁶⁶ Mit doktrinaler Wirksamkeit bezeichnen sie die Erklärungen und Begründungen, die eine Religion selbst für das Ritual gibt, die aber nicht empirisch feststellbar sind. Doktrinale Wirksamkeit ist also

„The explanation a religion itself gives of how and why ritual works. The explanation is within the religious system and is part of its internal logic. [...] *Doctrinal efficacy* is a matter of postulation. As the intrinsic explanation, it need merely be affirmed. It lacks the dimension of outcome or consequence which is attributed to operational efficacy.“⁶⁷

Im Gegensatz dazu ist die operationale Wirksamkeit empirisch feststellbar. Ihr Bereich erstreckt sich auf die Auswirkungen des Rituals, die überprüfbar sind, wie etwa soziale und psychische Wirkungen und auf verschiedenen Ebenen wirksam sein oder fehlgehen können. Moore und Myerhoff nennen dafür das Beispiel eines Ernterituals, dessen Gelingen in einem

⁶³ GP 21.25.

⁶⁴ Caland 1893:176f.

⁶⁵ Für eine Einführung in die Diskussion der Wirksamkeit in Ritualen vergleiche Podeman Sørensen 2006.

⁶⁶ Moore/Myerhoff 1977: 12-14.

⁶⁷ Moore/Myerhoff 1977: 12.

gewissen Ausmaß überprüfbar ist.

Die Problematik der verschiedenen Formen der Fehler in Ritualen und des Fehlgehens *von* einem Ritual oder *in* einem Ritual hat Ronald Grimes in seinem programmatischen Essay „Infelicitous Performances and Ritual Criticism“ umrissen. Grimes Fokus liegt dabei auf der Performanz des Rituals und der Wahrnehmung der rituellen Agenten und auf den weiteren Ritualteilnehmern.⁶⁸ Angesichts der dort genannten vielen Möglichkeiten, wie ein Ritual fehlerbehaftet sein oder sogar fehlgehen kann, erscheint die Einteilung von Moore und Myerhoff etwas vage. Ihre Unterscheidung zwischen doktrinaler und operationaler Wirksamkeit läuft letztendlich darauf hinaus, dass erstere im Gegensatz zu letzterer nicht empirisch überprüfbar ist, und umfaßt wiederum verschiedene Bereiche. Bei einer näheren Betrachtung dieser beiden Herangehensweisen wird schnell deutlich, dass ihre Anwendbarkeit zum einen sehr stark von dem Ritualtyp und zum anderen auch von der kulturellen Prägung abhängt. Es ist im Hinblick auf die empirische Überprüfbarkeit der rituellen Wirksamkeit ein großer Unterschied, ob es sich etwa um lebenszyklische Rituale handelt, die den Übergang von einem zum nächsten Status markieren, wie zum Beispiel die Hochzeit, oder ob es sich um Ernterituale oder Ahnenverehrung handelt.

Darüber hinaus ist es wichtig, im Blick zu behalten, dass im südasiatischen Kontext die operationale Wirksamkeit in Bezug auf Totenrituale in einem gewissen Rahmen auch wahrgenommen wird. Der Erfolg lässt sich vielleicht empirisch nicht unbedingt messen, aber ein Fehlgehen kann gerade im Bereich der hier besprochenen Rituale ernste Auswirkungen haben, wenn nämlich Verstorbene Besessenheit und anderes Unheil verursachen. Dass dies als wirkliche Bedrohung und Gefahr erlebt wird, zeigen zahlreiche Befriedungsrituale und Exorzismen: Die Geister werden als reale Wesenheiten erlebt. Dieses Beispiel verdeutlicht zudem noch eine weitere Ebene von Wirksamkeit: Wirkungen sind eben nicht unbedingt nur die erwünschten Ziele, sondern können auch negative Folgen sein, die durch das Fehlgehen des Rituals verursacht werden.

Eine weitere Form der Wirksamkeit kann mit Stanley Tambiah⁶⁹ als performative Wirksamkeit bezeichnet werden. Tambiah verwendet den Ausdruck „performativ“ in drei verschiedenen Weisen, für die hier anzustellenden Überlegungen genügt aber die erste. Er bezeichnet damit die dem Ritual inhärente Wirksamkeit, das Prinzip des *ex opere operato*. Das Ritual ist wirksam, indem es vollzogen wird. Dies ist besonders ersichtlich bei den lebenszyklischen Ritualen. Ein Mensch, der sie durchläuft, verändert damit seinen rituellen bezie-

⁶⁸ Vgl. zu Fehlern in und Fehlgehen von Ritualen Hüsken 2007.

⁶⁹ Tambiah 1981: 127f.

ungsweise sozialen Status.

Daraus ergeben sich folgende drei Ebenen von Wirksamkeit: doktrinale, performative und operationale Wirksamkeit. In der Anwendung auf die hier behandelte Wahrnehmung der Vorfäter und Totengeister ergibt sich daraus Folgendes. Die performative Wirksamkeit bezieht ihre Wirkung aus dem bloßen Vollzug des Rituals. Der Status des Verstorbenen ändert sich also durch den rituellen Akt. Jeder *preta* ist nach dem *sapiṇḍikaraṇa* ein *pitṛ*. Daraus erklärt sich auch die strikte Dichotomie: Ist das Ritual ausgeführt, ist der neue Status erreicht. Dieser neue Status hat nichts mit den guten oder schlechten Taten eines Menschen zu tun, sondern ist das Ergebnis des Ritualvollzugs.

Die doktrinale Wirksamkeit richtet sich dagegen auf das transzendente Ziel, das der Ritualausführende für seinen verstorbenen Angehörigen erreichen will: Der gierige, hungrige Totengeist soll in einen friedlichen und seinen Nachfahren wohlwollenden Vorfater transformiert werden. In dieser Auffassung des *preta* als unbefriedetem Geist schwingen auch Konnotationen von Dämonen mit. Ihm gegenübergestellt sind die Vorfäter, die als himmlische Wesen erscheinen, die ihre Familie segnen und ihnen zu Reichtum und Nachkommen verhelfen.

Dennoch besteht ein ambivalentes Verhältnis gegenüber den Verstorbenen und Vorfätern, das auf zwei Gründe zurückgeführt werden kann. Zum einen gibt es eine gewisse Unsicherheit, ob der Tote sein Ziel wirklich erreicht hat. Er kann im Himmel oder in der Hölle sein, ein *preta* oder sogar wiedergeboren sein. Diese Unsicherheit bleibt auch bestehen, wenn die Totenrituale ausgeführt wurden, denn sonst müssten nicht die Geister und unbefriedeten Toten in jedem *śrāddha* und *sapiṇḍikaraṇa* neu bedacht werden.

Dazu kommt als zweites, dass die Unterscheidung zwischen Vorfater und Totengeist nicht unbedingt so strikt zu ziehen ist, wie es die rituellen Texte glauben machen, und wie aus den oben ausgeführten Passagen deutlich wird: Auch die Vorfäter können wieder feindselig und hungrig werden – wenn sie nämlich von ihren Nachkommen vergessen und nicht regelmäßig im Ahnenritual bedacht werden. Der Unterschied zwischen *preta* und *pitṛ* ist dann nicht der zwischen einem einmal befriedeten und dem unbefriedeten Geist, sondern zwischen dem rituell versorgten oder rituell unversorgten Toten oder Vorfater – ich könnte auch sagen der Unterschied zwischen einem hungrigen und satten Toten oder Vorfater. Im Bild des Hungers wird die Notwendigkeit des ständigen Versorgens hervorgehoben. Wer satt ist, wird irgendwann auch wieder hungrig, und das gilt eben auch für die Vorfäter.

Die verschiedenen Ebenen der Wirksamkeit helfen die verschiedene Verwendung der Begriffe Vorfater und Totengeist zu erhellen. Die *pitṛ*-s, die in den Höllen ihr Dasein fristen

oder als Dämonen und unbefriedete Totengeister ihr Unwesen treiben, können im Sinne der performativen Wirksamkeit als Verstorbene aufgefaßt werden, die das *sapinḍikarāṇa* durchlaufen haben. Sie können trotzdem *preta*-s sein, im Sinne eines Fehlgehens der operationalen Wirksamkeit des Rituals. Als Übeltäter oder an einem Schlimmen Tod Verstorbene bleiben ihnen die Pforten des Vorväterhimmels verschlossen. Die performative Wirksamkeit funktioniert immer, da der Vollzug gleichzeitig das Ergebnis ist. Im Hinblick auf die operationale Wirksamkeit sieht es anders aus: Zum einen gibt es einen gewissen Grad der Unsicherheit gegenüber dem Schicksal des Verstorbenen, zum anderen ist der Status des Verstorbenen eben doch nicht hundertprozentig festgelegt. Das mag ein Grund dafür sein, warum ein Bestandteil der Ahnenverehrung und sogar des *sapinḍikarāṇa* die Verehrung der unbefriedeten Toten ist und sich so die Opferverrichter im Laufe jedes neuen Totenrituals der früher verstorbenen Verwandten annehmen, seien sie in der Hölle, friedliche Vorväter oder wiedergeboren: Keiner wird vergessen und jeder erhält seinen Anteil.

5. KOMMENTIERTE ÜBERSETZUNG DER PRETAMAÑJARĪ

Die PM enthält die Ritualvorschriften für die Totenrituale ab dem Zeitpunkt des Sterbens bis zum dreizehnten Tag. Vor der Übersetzung gehe ich kurz auf einige ihrer Merkmale ein. Die Vorschriften für den Tod, die Behandlung des Leichnams und die Verbrennung werden knapp auf den ersten sechs der insgesamt 67 folios abgehandelt. Demgegenüber erstreckt sich die Anweisung für die Freilassung des Stieres (*vṛṣotsarga*) mit Subritualen und für die Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh über 21 folios. Die Gaben der *śrāddha*-s am zwölften Tag werden auf sieben folios und die Vorschriften für die Erzeugung der Kloßgemeinschaft *sapīṇḍa* auf vierzehn folios dargelegt. Das Hauptgewicht liegt also deutlich auf den Vorschriften für die späteren, nach der Verbrennung und insbesondere ab dem elften Tag stattfindenden Rituale. Eine so ausführliche Berücksichtigung des *vṛṣotsarga* gegenüber den Verbrennungsritualen heißt allerdings nicht zwingend, dass ihm größere Bedeutung zukommt. Sie kann statt dessen auch ein Indiz dafür sein, dass der *vṛṣotsarga* seltener als die Verbrennung ausgeführt wird und deshalb als nicht so geläufiges Ritual einer ausführlicheren Beschreibung bedarf.

Als einzige Ausnahme von dem normalen Ritualverlauf wird das *palāśa*-Verbrennungsritual beschrieben, das im Fall einer fehlenden oder unvollständigen Leiche ausgeführt wird. Allerdings gibt es keinen Hinweis auf eine besondere Inauspiziösität der Todesart und abgesehen von der Substitution der Leiche durch den Verstorbenen scheint hier auch für diesen Fall die Fortsetzung des Totenrituals mit dem normalen Ablauf vorgesehen zu sein. Auch weitere Sonderfälle werden in der PM nicht berührt, was also zum Beispiel die Witwenverbrennung oder die Bestattung von Asketen und Kindern betrifft. Auch auf die Bestattung der Frau wird nur in zwei Anweisungen Bezug genommen: In der Vorschrift zur Verbrennung heißt es, dass der Leichnam der Frau mit dem Gesicht nach oben auf dem Verbrennungsfeuer liegen soll und in der Vorschrift zur Zubereitung des Kloßteigs für den Fall, dass Frau und Mann zusammen bestattet werden, sollen sie aus demselben Teig je einen Kloß erhalten.

Die PM hat somit eine andere Struktur als etwa die *Antyeṣṭipaddhati*. Diese behandelt neben dem normalen Verlauf des Totenrituals verschiedenste Sonderfälle und ist so eher ein Nachschlagewerk für alle Fälle, wohingegen die PM viel mehr ein kurzes Handbuch für den Normalfall zu sein scheint.

Drei weitere, inhaltliche Merkmale sollen hier einer genaueren Betrachtung unterzogen werden, nämlich die Verehrung der „*preta*-Mütter“ im Verlauf des *vṛṣotsarga*, die Gabe

des Stier-Kloßes (*nīlapinḍa*) und die Verwendung der Anredeformen für den Verstorbenen in den sechzehn *śrāddha*-s, die am zwölften Tag gegeben werden.

Die Verehrung der „Vormütter“ des Opferers im *pārvaṇaśrāddha* ist ein übliches wenn auch nicht von allen Autoritäten vorgeschriebenes Verfahren. Dabei werden die Ehefrauen der drei männlichen Vorväter mit diesen zusammen im *śrāddha* verehrt und jeweils mit einem eigenen Kloß bedacht. In der Pretamañjarī erscheinen allerdings die Mütter in einer anderen Funktion. Zu Beginn der Freilassung des Stieres am elften Tag werden als Teil der einleitenden Rituale sieben sogenannte „Mütter des Verstorbenen“ (*pretamātr*) installiert und verehrt.¹ Dass es sich dabei nicht um die menschlichen Vorfahren handelt, ergibt sich aus der Siebenzahl (sonst werden immer nur drei verehrt) und aus den Namen der Mütter: Karālī, Bhīṣaṇā, Raudrī, Yamadaṃṣṭā, Kṛṣodarī, Ugracaṇḍā und Mahākālī. Die Siebenzahl erinnert an die Gruppe der *saptamātrkā*, wobei die hier aufgestellte Liste der *preta*-Mütter nicht mit den gängigen der *saptamātrkā* übereinstimmt. Die in der PM aufgelistete Gruppe von Göttinnen wird explizit als Gruppe der *preta*-Mütter angesprochen und verehrt. Im rituellen Entschluß wird als Zweck angegeben, dass sie verehrt werden, damit der Verstorbene aus dem *preta*-Zustand erlöst wird und in die Himmelswelten eingehen kann. Diese Angabe ist eine Standardformel, die auch in den anderen Ritualen und Verehrungshandlungen immer wieder vorkommt, hat also keine speziellen Implikationen für die Verehrung der Mütter. Die Verehrung der Vorväter im *pārvaṇaśrāddha* beinhaltet die Gleichsetzung der Vorväter mit den Göttergruppen der *vasu*-s, *rudra*-s und *āditya*-s. Die Vorväter werden als diese Gottheiten verehrt und mit ihnen identifiziert. Im Fall der sieben Göttinnen liegt allerdings keine solche Identifikation der verstorbenen weiblichen Verwandten mit den Göttinnen vor, so dass es hier nicht um eine analoge Identifikation gehen kann.

Die Verehrung von sieben oder vierzehn Göttinnen kommt allerdings im Zusammenhang mit dem *vṛddhi*- oder *ābhyudayikaśrāddha* vor, das nur zu glückverheißenden Gelegenheiten wie Geburt oder Hochzeit ausgeführt wird. Kane führt an, dass zu Beginn eines solchen *śrāddha*-s sieben oder vierzehn Mütter verehrt werden sollen.² Anschließend verehrt der Opferer seine drei menschlichen Vormütter und die *nāndīmukha*-Vorväter. Verwunderlich ist nun, dass innerhalb des *vṛṣotsarga*, das am elften Tag nach dem Tod ausgeführt wird, der wohl kaum ein glückverheißender Anlaß genannt werden kann, die Verehrung der Mütter stattfindet, die ansonsten nur zu Beginn des *ābhyudayikaśrāddha* erfolgt. Darüber hinaus nennt die PM den Begriff *ābhyudayikaśrāddha* in Bezug auf den *vṛṣotsarga*, der am elften

¹ Vgl. unten fol. 24^{ff}.

² Kane 1991/IV: 529.

Tag nach dem Tod zu vollziehen ist.³ Zwar wird zuvor darauf hingewiesen, dass der *vr̥ṣotsarga* auch zu einem anderen Zeitpunkt und dann nach einer anderen Vorschrift ausgeführt werden kann, die Verehrung der Mütter ist aber eindeutig in Zusammenhang mit dem Verstorbenen zu sehen, wie auch in dem Begriff „*preta*-Mütter“ zum Ausdruck kommt.

Eine weitere Besonderheit, die in anderen Ritualtexten zumindest nicht unter diesem Namen vorkommt, ist die Gabe des Stier-Kloßes (*nīlapinḍa*). Dieser wird am elften Tag als Subritual des *vr̥ṣotsarga* den früher verstorbenen Verwandten, besonders den unglücklichen Verstorbenen der eigenen Familie gespendet, die aus verschiedensten Gründen nicht erlöst und in einem leidenden Zustand sind. Der die Gabe begleitende *mantra* ist sehr ausführlich und schließt neben den unzufriedenen Toten sämtliche Verwandte der Familie seit Anbeginn der Zeit ein. Durch die Kloßgabe sollen sie befriedet und gegebenenfalls aus einem schlechten Zustand erlöst werden. Diese Kloßgabe ist zwar nicht unter diesem Namen aber mit derselben Funktion auch im newarischen *latyā* bekannt.⁴

Shastri hat in seinen Ausführungen zur Freilassung des Stieres verschiedene Stadien und Formen festgehalten, die dieses Ritual seit den Gṛhyasūtras durchlaufen hat und nennt die Ausführung des *vr̥ṣotsarga* mit einem *ābhyudayika* und der dazugehörigen Verehrung von Muttergöttinnen als eine in den Gṛhyasūtras (Pāraskara) erscheinende Form, die zu der damaligen Zeit aber weder mit dem Totenritual noch mit der Erlösung des *preta*-s aus dem *preta*-Zustand in Verbindung stand. Im Varāhapurāṇa und Brahmapurāṇa kommt nach Shastri der *vr̥ṣotsarga* als ein Ritual vor, das besonders zur Erlösung von früher Verstorbenen ausgeführt werden kann und die von Shastri zitierten *saṃkalpa*-s nennen übereinstimmend, wenn auch nicht annähernd so ausführlich wie die PM, unglückliche Verstorbene als Zielgruppe des Rituals.⁵ Die Fassung des *vr̥ṣotsarga*, wie sie in der PM vorgeschrieben ist, vereinigt alle drei Bereiche: Die Verehrung der Göttinnen, die Befreiung des Verstorbenen und die Erlösung früher verstorbener Verwandter.

Die letzte zu betrachtende Eigenheit der PM betrifft die Verwandlung des Verstorbenen in einen Vorvater. Wie ich oben bereits erläutert habe, gibt es in der Ritualterminologie eine strikte Dichotomie zwischen den Begriffen *preta* und *pitṛ*. Der erste bezeichnet den Verstorbenen vor, der zweite Begriff den Verstorbenen nach der Eingliederung in die Kloßgemeinschaft. Diese Trennung wird in der PM auch beibehalten mit Ausnahme des rituellen Entschlusses in der Wassertopfgabe und bei den sechzehn monatlichen *śrāddha*-s. In den *saṃkalpa*-s dieser Gaben wird nämlich der Verstorbene immer wieder sowohl als *pitṛ* als

³ PM fol. 23^r.

⁴ Vgl. zu diesem Typus von Kloßgaben oben S. 165.

⁵ Shastri 1963: 85-94.

auch als *preta* angesprochen.⁶ Da sich diese Anrede mehrfach wiederholt, ist wohl kaum von einer Verschreibung auszugehen und aufgrund der in den Ritualtexten ansonsten strikt beachteten Trennung zwischen *preta* und *pitr* kann auch kaum von einer Annäherung beider Begriffe ausgegangen werden. Viel wahrscheinlicher ist es, dass der Verstorbene kurz vor dem *sapīṇḍikarāṇa*, nachdem er schon einen langen Ritualprozeß durchlaufen hat, schon fast als ein Vorvater aufgefaßt wird. Es wird also der graduellen Verwandlung von einem Verstorbenen in einen Vorvater Rechnung getragen, indem der Tote in diesen rituellen Handlungen sozusagen als „scheidender *preta*“ und „werdender Vorvater“ gleichzeitig erscheint. Die Verwandlung in einen Vorvater erfolgt so nicht plötzlich durch die Erzeugung der Klobgemeinschaft, sondern das *sapīṇḍikarāṇa* vollzieht den letzten Schritt in einem langen Prozeß.

Wie auch andere hinduistische Ritualtexte ist die PM als ein an den Ritualspezialisten gerichtetes Manual nicht nur in einem sehr ritualtechnischen Sanskrit abgefaßt, sondern auch in das Umfeld der reichen schriftlichen und oralen Tradition und Ritualkompetenz des sie ausführenden oder zumindest anleitenden Brahmanen eingebunden. Diese Intertextualität ist der Hintergrund, der einen Ritualtext erst verständlich macht. Viele der rituellen Verrichtungen, die auch in anderen Kontexten erscheinen, sind so geläufig, so dass sie nicht gesondert erklärt werden. Ein Beispiel dafür sind die *upacāra*-s, die Verehrungshandlungen, die so geläufig sind, dass sie meistens nur mit den ersten der zu verwendenden Substanzen bezeichnet werden und der Ritualausführende die Handlung selbst vervollständigen muss. So steht sehr häufig das Wort „*ādi*“ „usw.“ für die selbst zu ergänzenden Passagen. Der genaue Ritualablauf kann deshalb aus einer reinen Lektüre einer Ritualvorschrift nur schwer erschlossen werden. Hinzu kommt, dass die Priester als rituelle Virtuosi zwar in einem gewissen Rahmen der schriftlichen Tradition folgen, neben der aber ebenso normativ die orale Tradition und die Ritualpraxis im Sinne des rituellen Gedächtnisses besteht, wie ich in dem Exkurs zur Sechzehn ausgeführt habe. Die Problematik der Übersetzung eines Ritualtextes ergibt sich aus dieser Lücke des stillen Wissens. In welchem Maße können und sollen solche Lücken in Ritualtexten ausgefüllt werden, damit sie ein Nichtspezialist auch verstehen kann?

Ein sehr gelungenes Beispiel für die Übersetzung und Aufarbeitung eines Ritualmanuals liegt mit der von Klaus-Werner Müller verfaßten Arbeit zur *Antyeṣṭipaddhati* vor.⁷ Er hat diese Probleme berücksichtigt und gemeinsam mit dem Sanskritisten und Ritualkenner Pandit Aithal die Rituale so aufgearbeitet und dargestellt, dass sie in ihrem Ablauf verständlich sind. Indem er den Lesern in die Funktionsweise der Ritualtexte und in die maßgeblichen

⁶ Das erste Mal PM fol. 44^f.

⁷ Müller 1992.

Ritualhandlungen einführt und die Übersetzung so gestaltet, dass der Ablauf der Ritualhandlungen anschaulich wird, hat er eine gute Grundlage geschaffen, die jedem, der sich mit hinduistischen Totenritualen befaßt, als Einführung empfohlen sein kann. Da Müller die wichtigsten immer wiederkehrenden Ritualhandlungen erklärt hat,⁸ kann hier darauf verzichtet werden.

Müller impliziert allerdings mit seiner Rekonstruktion des Ritualablaufs, dass der Text für das ausgeführte Ritual stehen kann und setzt so den Text an die Stelle der Ausführung. Dass die Bezüge zwischen den Anweisungen und dem tatsächlichen Ritual sehr vielfältig sind, kann hier nur konstatiert werden – als ein Beispiel mag das von Gutschow und Michaels dokumentierte Ritual der Erzeugung der Kloßgemeinschaft (New. *latyā*) in Bhaktapur gelten.⁹ Dort ist sowohl der Text des Ritualhandbuches des ausführenden Priesters in Sanskrit und Übersetzung geben als auch die Ausführung des *latyā* beschrieben. Daran wird deutlich, dass die tatsächlich ausgeführten Handlungen weit über das Handbuch hinausgingen, das dort eher die Funktion einer gelegentlichen Gedächtnisstütze hatte.

Um den Charakter der PM als Ritualvorschrift nicht zu sehr durch Ergänzungen zu verändern, andererseits aber auch eine gewisse Verständlichkeit zu ermöglichen, habe ich versucht, die Übersetzung möglichst textnah zu halten, sie dafür aber mit erläuternden Anmerkungen versehen, die zum Teil das bereits in den vorherigen Kapiteln Behandelte wiederholen. Dies dient dazu, die Übersetzung soweit wie möglich aus sich heraus verständlich zu machen.

Viele Fragen konnte ich dank der freundlichen Auskünfte von Shrinarayan Mishra, einem emeritiertem Sanskritprofessor der Banaras Hindu University in Benares und von dem hinduistischen newarischen Familienpriester Shriram Rijal Upadhyaya in Kathmandu klären.

Die Versanfänge der zitierten Verse habe ich auch in der Übersetzung nur als Anfänge stehen gelassen und nur die Zitate vollständig übersetzt, die auch in der PM komplett zitiert sind. Soweit möglich, habe ich die Quellen der zitierten Verse angegeben, dabei aber nicht alle Belegstellen eines Zitates verzeichnet, um den Fußnotenapparat nicht unnötig aufzublähen. Für die Belegstellen der ausschließlich mit den Anfangsworten zitierten Verse kann allerdings keine Sicherheit gegeben werden, ob es tatsächlich um diesen Vers handelt, in diesem Fall sollten die Nachweise als mögliche nicht aber als gesicherte Belegstelle angesehen werden. Für die R̥gveda-Zitate habe ich die Übersetzung von Geldner¹⁰ verwendet. Die Verse sind zur besseren Orientierung eingerückt, ebenso Zitate aus anderen Werken, soweit

⁸ Müller 1992: 37-75.

⁹ Gutschow/Michaels 2005: 125-175.

¹⁰ Geldner 2003.

ersichtlich war, wo das Zitat beginnt und endet. Da aus sprachlichen Gründen nicht immer eine exakte Wiedergabe der entsprechenden Satzteile vor und nach den Seitenumbrüchen möglich war, entspricht dort die Struktur der Übersetzung nicht immer der des Sanskrittextes. Desweiteren habe ich die Interpunktion dem deutschen Sprachgebrauch angepaßt. Die Satzpunkte entsprechen also nicht unbedingt den *daṇḍa*-s.

Die Ritualanweisungen werden entweder im Absolutiv oder im Optativ gegeben. Ich habe dies zum größten Teil in den Konjunktiv übertragen, so dass sich das Ganze so ähnlich wie eine Betriebsanleitung liest. Dieser sprachliche Charakter ist aber Teil einer Ritualvorschrift und dadurch wird auch in der Übersetzung deutlich, dass es sich um Anweisungen handelt und nicht um tatsächliche Ritualausführungen.

Ein Problem in Verständnis und Übersetzung ergibt sich daraus, dass das Subjekt des Satzes nur sehr selten durch ein Pronomen oder Substantiv vertreten ist, sondern der Agens aus dem Verb geschlossen werden muss. Hierbei handelt es sich in den meisten Fällen entweder um den Haupttrauernden oder den Brahmanen; der Unterschied zwischen den beiden geht nicht immer eindeutig aus den Anweisungen hervor. Da aber der Haupttrauernde als Ausführender des Rituals gilt, ist er in den meisten Fällen gemeint.

Leider enthält der von mir verwendete Druck der PM eine ganze Reihe von Schreibfehlern und Nachlässigkeiten, die ich der Übersichtlichkeit halber nicht jedesmal gekennzeichnet habe, wenn es sich um offensichtliche Schreibfehler handelt. Dazu gehören etwa das Weglassen vom *anusvāra* und *avagraha* und die anschließende Zusammenschreibung beider Worte und oft auch das Fehlen des oberen „i“-Strichs, so dass aus einem langen oder kurzen „i“ hin und wieder ein „ā“ wird.

Die Ritualanweisungen folgen in der PM im Wesentlichen dem chronologischen Ablauf der Ritualhandlungen vom Todestag bis zum dreizehnten Tag. Dabei wird allerdings häufig vor dem Beginn längerer Ritualkomplexe erst eine zusammenfassende Übersicht erteilt, die dann im Folgenden für jedes einzelne Ritual ausführlich wiederholt wird. Mitunter sind auch Ritualanweisungen unterbrochen durch die Vorschriften für ein anderes Ritual. Zum Beispiel wird die Vorschrift für die Freilassung des Stieres (*vṛṣotsarga*) beginnend mit der Errichtung eines Pavillons bis zu der Verehrung der vierzehn Erscheinungsformen Yamas gegeben. Dann ist die Anweisung für die Gabe eines Bettes (*śayyādāna*) eingeschoben und anschließend werden die Vorschriften für die Freilassung des Stieres fortgesetzt. Da die Bettgabe kein Teil des *vṛṣotsarga* ist, sind hier also zwei verschiedene Rituale ineinander dargestellt. Ein Grund für ein solches Arrangement könnte die Notwendigkeit sein, dem Priester eine schnelle Orientierung in dem komplexen Ritualablauf zu ermöglichen, und darauf hin-

deuten, dass nach den Vorbereitungen für den *vr̥ṣotsarga* zunächst die Bettgabe erfolgt und dann mit dem eigentlichen *vr̥ṣotsarga* fortgesetzt wird.

Gelegentlich werden Handlungen auch doppelt erwähnt, wie zum Beispiel die Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh. Dies liegt nicht daran, dass sie zweimal gegeben werden soll, sondern daran, dass es dafür verschiedene Zeitpunkte gibt. Ausführlich ist die Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh erst für den elften Tag beschrieben. Für den anderen Zeitpunkt, nämlich sie noch vom Sterbenden geben zu lassen, erscheint nur eine kurze Zusammenfassung des Rituals.

Um eine bessere Orientierung zu ermöglichen, habe ich der Übersetzung der PM eine Inhaltsangabe vorangestellt. Darin habe ich größeren Abschnitte mit nummerierten Überschriften versehen, die ich in der Übersetzung in eckigen Klammern ebenfalls eingefügt habe.

5.1 Übersicht über die Ritualvorschriften der Pretamañjarī

Erster Tag (fol. 3^r)

1. Sterben und Tod (fol. 3^r)

- Hinlegen des Sterbenden auf den rituell vorbereiteten Boden (fol. 3^r)
- Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh (fol. 3^r)
 - Wasserschlüpfen (*ācamana*)
 - Verehrung von Göttern und Brahmanen (*pūjā*)
 - Deklaration (*vākya*)¹¹
 - Rezitation durch Empfänger der Kuh
 - Übergeben der Kuh mit Rezitation durch Geber
 - Gabe Opferlohn (*dakṣiṇā*)

2. Vorbereitung des Leichnams und Verbrennung (fol. 3^v)

- Vorbereitung des Leichnams (fol. 4^r)
 - Reinigung des Leichnams mit Lehm und Wasser
 - Legen von einem oder sieben Goldstücken auf die Körperöffnungen
 - Bekleiden und Schmücken des Leichnams (Brahmanenschnur, Kranz, Sandelholzpaste)
 - Besprenkeln des Leichnams mit Butterfett
- Verbrennung (fol. 4^r)
 - Aufbau des Verbrennungsfeuers durch den Haupttrauernden
 - Platzierung des Leichnams auf dem Holzstoß: eine Frau auf dem Rücken liegend mit dem Kopf in nördlicher Richtung, ein Mann mit dem Gesicht nach unten und dem Kopf in nördlicher Richtung
 - Reinigungsvorschrift für den Haupttrauernden (Bad, neue Kleider)
 - Rezitationen durch Haupttrauernden
 - Rechtsumwandlung des Scheiterhaufens durch Haupttrauernden
 - Feueranlegen an Kopfende des Verbrennungsfeuers durch Haupttrauernden
 - Ausnahme: Herstellung und Verbrennung einer Blattpuppe bei Fehlen des Leichnams
 - Reinigung der Verwandten in einem Gewässer
 - Rezitationen und Wasserspende für den Toten
 - Abweichende Vorschrift: Gabe von Sesamwasser für den Toten durch alle Verwandten
- Nach der Verbrennung (fol. 6^v)
 - Rückkehr nach Hause
 - Von diesem Zeitpunkt an Gabe eines Lichts an zehn Tagen

3. Vorschriften für den ersten bis zehnten Tag (fol. 7^r)

- Ab dem zweiten Tag morgens und abends an einem Pīpalbaum Gabe von einem Wassertopf, der an dem Baum hängt, Wasser mit schwarzem Sesamsamen für den Verstorbenen (fol. 7^r)

¹¹ Für den rituellen Entschluss wird in der PM auch sehr häufig alternativ der Begriff „Deklaration“ (*vākya*) oder „rituelles Versprechen“ (*pratijñā*) verwendet, oft wird er auch gar nicht als solches benannt, sondern nur der Wortlaut angeführt.

- Für den Haupttrauernden: tägliches Bad, nur eine Mahlzeit am Tag ohne Salz (fol. 7^v)
- Der Ausführer der Rituale am ersten Tag ist auch Ausführer an allen zehn Tagen (fol. 7^v)
- Die sechzehn *śrāddha*-s nur durch Sohn auszuführen (fol. 7^v)
- Verwendung von Substanzen und Lebensmittel des ersten Tages an allen zehn Tagen (fol. 7^v)
- Gabe eines Kloßes am ersten, dritten, fünften, siebten, neunten und zehnten Tag (*navaśrāddha*) (fol. 7^v)
- Sondervorschrift zur Kloßgabe, wenn Mann und Frau gemeinsam bestattet werden (fol. 8^f)
- Vorschrift für die zehn Füll-Klöße (*pūrakapiṇḍa*-s), Bildung des Kloßkörpers (fol. 8^f)
 - Mögliche Zeitpunkte für Gabe der *pūrakapiṇḍa*-s
 - Rituellicher Entschluß (*saṃkalpa*)
 - Waschwasser für den Kloß (*avanejana*)
 - Wiederwaschwasser (*pratyavanejana*)
 - Verehrung des Kloßes mit wollenem Faden, *uśīra*-Holz, Sandelholzpaste, *bhṛṅgarāja*-Blatt, Rauch, Licht
 - Gabe einer Schale mit Sesamwasser, die jeden Tag um eine Schale vermehrt wird
 - Gabe von dreimal zwei Schalen mit Wasser und Milch am achten Tag
 - Opferlohn (*dakṣiṇā*)
- Je nach Kastengruppe Berühren eines anderen Gegenstandes zur Herstellung von Reinheit (fol. 10^f)
- Für alle Verwandten: Bad am ersten, dritten, fünften und zehnten Tag, Gabe von Sesamwasser, dreimal Waschungen (fol. 11^v)
- Lichtgabe auf einer Kreuzung, auf dem Verbrennungsplatz und am Haus für den Verstorbenen (11^v)
- Vorschriften für die Sammlung der Knochen (*asthisamcayana*, fol. 12^f)
 - Gabe eines Kloßes
 - Vorbereiten eines Tellers mit verschiedenen Essensgaben
 - Speiseopfer (*bali*) für Gottheiten am Verbrennungsplatz
 - Versprenkeln von Milch auf Speiseopfer oder auf Verbrennungsplatz
 - Ergreifen des Schädels mit Daumen und kleinem Finger
 - Begießen des Schädels mit den fünf Kuhprodukten und Duftwasser
 - Legen des Schädels auf einen Blätterteller
 - Umwickeln des Schädels mit Leinenstoff, Legen des Schädels in ein Tongefäß
 - Tongefäß wird in eine Vertiefung gelegt
 - Entsorgung der Asche des Verbrennungsfeuers ins Wasser
 - Männlicher Verwandter sammelt Knochen, vermengt sie mit den fünf Kuhprodukten, Gold, Süßigkeiten, Butterfett und Sesamsamen
 - Legen des Gemischs in einen Tonklumpen und Werfen des Tonklumpens in den Ganges (oder ein anderes Gewässer)
- Reinigungsvorschrift für das Ende der Unreinheit nach zehn Tagen (fol. 12^f)
 - Berühren bestimmter Gegenstände je nach Kastenzugehörigkeit

- Haupttrauernder: Bad in einem Gewässer, Rasieren von Kopf und Bart, Kürzen der Nägel, Einreibung mit Sesamöl, Anlegen eines neuen Kleidungsstückes und Verschenken des alten Kleidungsstückes
- Bestimmte Restriktionen für Verwandte (kein Geschlechtsverkehr, Nahrungseinschränkung)

4. Vorschriften für den Elften Tag (fol. 13^v)

- Kurzfassung Bettgabe (*śayyādāna*, fol. 14^f)
 - Ausstattung des geschmückten, mit verschiedenen Utensilien versehenen Bettes
 - Gabe eines goldenen Bildes
 - Verehrung eines Brahmanenehepaars

- Freilassung eines Stieres (*vr̥ṣotsarga*, fol. 14^f)
 - Herrichten eines Pavillons (*maṇḍapa*) und des Altars (*vedi*)
 - Viṣṇu-Altar im Norden
 - Krug (*kalaśa*) im Nordosten für Rudra
 - Installieren der Mütter (*pretamātr̥-s*) in der Mitte zwischen Südwesten und Osten
 - Viereckiger Feueraltar nördlich der Mitte
 - Besprenkeln von Altar und Pavillon mit fünf Kuhprodukten und Wasser
 - Installieren und Verehren der acht Türhüter (*dvārapāla*)
 - Meditation mit Namens-*mantra*
 - Einladung (*āvāhana*) mit ungebrochenem Reis
 - Verehrung mit Bad (*snāna*), Wohlgerüchen (*gandha*) usw.
 - Installieren und Verehren der zehn Richtungshüter (*dikpāla*) von Indra (Osten) bis Brahmā (zwischen Osten und Nordosten)
 - Deklaration (*vākya*)
 - Herrichten des Wasserkrugs (*kalaśa*)
 - Meditation (*dhyāna*)
 - Einladung (*āvāhana*)
 - Verehrung mit rituellen Darreichungen wie Fußwaschwasser usw.
 - Gabe des Banners
 - Verehrung eines Aspektes oder Dieners der jeweiligen Gottheit
 - Verehrung der vierzehn Erscheinungsformen Yamas
 - Opferung von Blüten zum Schutz des Rituals

- Bettgabe (*śayyādāna*, fol. 19^v)
 - Einladung des *preta*-Brahmanen am Vortag
 - Reinigung des Brahmanen: Rasieren von Bart und Haar, Schneiden der Nägel des Brahmanen, Einreiben mit Sesamöl
 - Vorbereitung des Bodens für das *śrāddha* am elften Tag am Ufer eines Flusses:
 - Bestreichen mit den fünf Kuhprodukten
 - Schwenken von brennender Kohle
 - Bestreichen mit weißem Ton
 - Verstreuen von Sesam und weißem Senf
 - Ausstreuen von Sesam an Kochstelle
 - Kochen des Teigs für den Kloß in einem neuen Topf

- Verehrung des Brahmanen
 - Gabe von Fußwaschwasser
 - Festlegen des Brahmanen als *preta*
 - Auffüllen des Fußwaschwassers mit Sesamwasser, Waschen von Füßen und Knien des Brahmanen
 - Haupttrauernder schlürft Fußwaschwasser (*ācamana*)
 - Setzenlassen des Brahmanen
 - Aufstellen des Bettes für den Verstorbenen mit allen Beigaben mit dem Kopfende im Norden
 - Brahmanenwahl
 - Verehrung des Brahmanen mit rituellen Verrichtungen
 - Gabe des Bettes
 - Zweimalige Wassergabe in Hand des Brahmanen
 - Gabe von drei *kuśa*-Gräsern, Gerstenkörnern, Sesam und Wasser
 - Rituelle Entschluß (*saṃkalpa*)
 - Brahmane berührt das Bett mit den Beigaben
 - Gabe von Gold als Opferlohn (*dakṣiṇā*)
 - Verehrung eines goldenen *puruṣa*-Bildes mit rituellen Verrichtungen und Gabe des Bildes an den Brahmanen
 - Berührung des Bettes, auf dem das goldene Bild liegt und ein Brahmanenehepaar sitzt
 - Verehrung des Brahmanenehepaares mit rituellen Verrichtungen
 - Gabe von fünf Schalen mit Lebensmitteln an Brahmanen
- Fortsetzung Freilassung eines Stieres (*vṛṣotsarga*, fol. 22^v)
 - Zeiten für die Freilassung
 - Verehrung der Mütter
 - Ausführung eines *nāndī mukhaśrāddha*
 - Ausführen der fünf Erd-*saṃskāra*-s
 - Installieren eines Feuers
 - Wahl des Vorvaterbrahmanen
 - Merkmale des Stieres unterschiedlich je nach Kastengruppe
 - Auswahl des Stieres und der Färsen (jeweils dreijährig)
 - Aufstellen und Verehren eines Rudra-Kruges im Nordosten
 - Erstellen eines Graspavillons im Innern des großen Pavillons
 - Verehrung der sieben Mütter mit rituellen Verrichtungen
 - Einladung eines Brahmanen als *ācārya* zur Ausführung des *vṛṣotsarga*, Verehrung des Brahmanen
 - Einladung eines Brahmanen als *hotṛ* für Feueropfer (*homa*)
 - Vorbereitungen und Durchführen des Feueropfers (*homa*) als Sühnehandlung (*prāyaścitta*)
 - *Barhir*-Feueropfer
 - Brandmarkung des Stieres durch einen Schmied: auf der rechten Seite ein Dreizack, auf der linken Seite ein Diskus
 - Baden des Stieres und der Färsen mit Allkräutern (*sarvauṣadhi*) mit Wasser aus dem Rudra-Krug und Rezitation von *mantra*-s
 - Schmücken und Verehren des Stieres

- Setzen von Gottheiten auf die Körperteile des Haupttrauernden (*nyāsa*) mit Rezitationen
 - Verehrung des Stieres und der Färsen mit rituellen Verrichtungen
 - Rituelle Entschluß (*saṃkalpa*) für den *vr̥ṣotsarga*
 - Rituelle Entschluß (*saṃkalpa*) für die Verheiratung des Stieres mit den Färsen
 - Rechtsumwandlung des Stieres
 - Stier wird in den nordöstlichen Teil des Ritualplatzes gebracht
 - Vorschriften für das *nīlaśrāddha*
 - Rezitationen und Kloßgabe für alle Verstorbenen der Familie, besonders aber unglückliche Verstorbene
 - Libation mit oder auf den Stierschwanz (*tarpaṇa*) für Gottheiten aller Art, Seher, Weise, Flüsse usw.
 - Libation mit oder auf den Stierschwanz (*tarpaṇa*) für alle Verstorbenen der Familie, besonders aber unglückliche Verstorbene
 - Libation für die sechs Vorväter der vorangegangenen sechs Generationen mit oder auf den Schwänzen des Stieres und der Färsen
 - Libation für den Verstorbenen mit Kuhschwanzwasser
 - Verehrung des Stieres als Brahmā und Śiva und der Färsen
 - Rezitationen in das Ohr des Stieres und der Färsen
 - Fünf Rechtsumwandlungen mit Milch und Wasser
 - Stier wird nach Nordosten gebracht und mit den Färsen freigelassen
 - Lohn an den Schmied
 - Opferlohn (*dakṣiṇā*)
- Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh (fol. 35^r)
 - Wahl eines Brahmanen als Kuh-Empfänger
 - Verehrung der Kuh und des Brahmanen
 - Platzierung des Brahmanen vor der Kuh: Der Haupttrauernde steht hinten und hält den Schwanz
 - Verehrung der Kuh als Boot
 - Verehrung eines goldenen Bildes (*yajñapurusa*)
 - Haupttrauernder ergreift den Schwanz der Kuh und spricht den rituellen Entschluß (*saṃkalpa*)
 - Haupttrauernder hält Kuhschwanz und geht mit ihr in nordöstlicher Richtung aus dem Pavillon heraus
 - Gabe von Gold als Opferlohn (*dakṣiṇā*)
 - Gabe von Baumwolle und sieben Getreidearten
- Bad des Haupttrauernden in Kleidung, anschließendes Ablegen der Kleider (fol. 36^v)
 - Gabe von zwölfmal Reis und zwölf Wasserkrügen (fol. 36^v)
 - *Śrāddha* des elften Tages (*ekādaśāhaśrāddha*) (fol. 37^r)
 - Einladung und Verehren des Brahmanen am Abend
 - Aufstellen eines brennenden Lichtes bis zum Abschluß des *śrāddha*
 - Atemzügelung (*prāṇayāma*) durch Haupttrauernden
 - Viṣṇumeditation (*viṣṇusmaraṇa*)
 - Rituelles Versprechen (*pratijñā*)
 - Vorbereitung des Ritualgefäßes (*karmapātra*) mit rituellen Verrichtungen und Invozieren der *tīrtha*-s in das Gefäß

- Besprenkeln der Substanzen für das *śrāddha*, der Erde und von sich selbst mit diesen Wassern und Rezitationen
- Befestigung der Himmelsrichtungen gegen schlechte Einflüsse (*digbandhana*)
- Binden eines Knotens (*nīvībandhana*)
- Verehrung des Verstorbenen
 - Gabe des Sitzes
 - Gabe Handwaschwasser
 - Fußwaschung des Brahmanen als Verstorbenem
 - Weitere rituelle Verrichtungen
 - Gaben an den Verstorbenen
- Speisung des Brahmanen mit verschiedenen Essensgaben
- Streuspende (*vikira*)
- Gabe des Kloßes
 - Ausmessen und Aufstellen eines Altares bei den Speiseresten
 - Vertreiben der Geister
 - Herstellen des Kloßes aus den Speiseresten
 - Schlürfen von Wasser (*ācamana*)
 - Viṣṇumeditation
 - Zügelung des Atems (*prāṇāyāma*)
 - Meditation über Verstorbenen in Gestalt der Sonne
 - Verehren des Kloßes mit rituellen Verrichtungen
 - Lösen des *nīvī*-Knotens
 - Wassergabe auf die Hand des Brahmanen
 - Erklärung, dass Gabe unzerstörbar ist
 - Aufheben des Kloßes
 - Einritzung von Muschelhorn und Diskus auf dem Altar und Verehrung
 - Verehrung der sechs *kratu*-s
 - Entsorgung der Materialien: *kuśa*-Gras und Kohle ins Feuer
 - Umdrehen des Waschwassergefäßes
 - Silber als Opferlohn (*dakṣiṇā*)
 - Verehrung und Entlassung des Brahmanen
 - Händewaschen, Wasserschlürfen
 - Haupttrauernder geht acht Schritte mit dem Brahmanen, Brahmane ruht
 - Zuweisung des Pavillons
 - Betreten des Hauses
- Festlegung weiterer Gaben am elften Tag
- Wassertopfgabe (*udakumbhadāna*)
 - Gabe eines Wassertopfes
 - Gabe von 360 kleinen Wassertöpfen
 - Opferlohn (*dakṣiṇā*)

5. Vorschriften für den zwölften Tag (fol. 44^v)

- Gabe der sechzehn monatlichen *śrāddha*-s (*ṣoḍaśaśrāddha*, fol. 44^v)
 - Aufzählung der Zeitpunkte, für die die Klöße gegeben werden
 - Gabe der Klöße nach der Vorschrift für das *śrāddha* des elften Tages als Einzeltotenopfer (*ekoddiṣṭaśrāddha*)
 - Vorschrift für das *śrāddha* des ersten Monats

- Einladung eines Brahmanen am Vorabend oder frühen Morgen
- Gabe von Fußwaschwasser für Verstorbenen
- Entzünden eines Lichtes
- Schlürfen von Wasser (*ācamana*) und Rezitation
- Deklaration (*vākya*)
- Befestigen der Himmelsrichtungen (*digbandhana*)
- Rituelle Verrichtungen
- Herstellen eines *maṇḍala*-s
- Gegebenenfalls Speisegabe für Vorväter des Besitzers des Bodens, auf dem das *śrāddha* stattfindet
- Speisung des Brahmanen
- Streuspende (*vikira*)
- Gabe des Kloßes
 - Ausmessen und Aufstellen eines Altares bei den Speiseresten
 - Vertreibung der Geister
 - Herstellen des Kloßes
 - Wasserschlürfen (*ācamana*)
 - Viṣṇumeditation
 - Kontrollieren des Atems (*prāṇāyāma*)
 - Meditation über den Verstorbenen in Gestalt der Sonne
 - Lösen des *nīvī*-Knotens
 - Verehrung des Kloßes mit rituellen Verrichtungen
 - Wassergabe auf die Hand des Brahmanen
 - Erklärung, dass Gabe unzerstörbar ist
 - Sprechen von Segenswünschen
 - Wassergabe (*ūrjadāna*)
 - Beriechen des Kloßes
 - Verehrung von Muschelhorn und Viṣṇu
 - Gabe von Silber als Opferlohn (*dakṣiṇā*)
 - Umgießung und Rechtsumwandlung des Brahmanen
 - Löschung der im *śrāddha* verwendeten Lampe
 - Händewaschen und Betreten des Hauses
- Erzeugung der Kloßgemeinschaft (*sapindīkaraṇa*, fol. 51^v)
 - Vorbereitung des Ritualplatzes
 - Achtzehn Regeln für Einzeltotenopfer
 - Platzierung des *preta*-Brahmanen im Osten mit Gesicht nach Norden
 - Platzierung des Götterbrahmanen westlich davon mit dem Gesicht nach Osten
 - Platzierung des Vorväterbrahmanen westlich davon mit dem Gesicht nach Norden
 - Besprengen und Reinigen der *śrāddha*-Substanzen
 - Einladung des Götterbrahmanen als Repräsentation der *viśvedeva*-s
 - Einladung des *preta*-Brahmanen als Repräsentation des Verstorbenen
 - Einladung des Vorväterbrahmanen als Repräsentation der drei Generationen von Vorvätern
 - Gabe von Fußwaschwasser an *viśvedeva*-s, den Verstorbenen und Vorväter in Gestalt der Brahmanen
 - Vereinigung des Fußwaschwassers des Verstorbenen mit dem der Vorväter

- Füßewaschen, Willkommenheißen und Sitzanbieten für die *viśvedeva*-s, den Verstorbenen und die Vorväter
- Bereitung des Ritualgefäßes (*karmapātra*)
- Wasserschlürfen (*ācamana*)
- Wiederholung des Willkommensverses
- Niedersetzen der drei Brahmanen
- Gabe einer Lampe mit Butterfett
- Gabe einer Lampe mit Sesamöl
- Besprenkeln der Substanzen für das *śrāddha*
- Befestigen der Himmelsrichtungen (*digbandhana*)
- Deklaration (*vākya*)
- Invokation und Verehrung der *viśvedeva*-s mit rituellen Verrichtungen
- *Agnaukarāṇa*
- Speisung des Götterbrahmanen
- Verehrung des *preta*-brahmanen
- Invokation der Vorväter
- Gabe von Waschwasser für den Verstorbenen
- Ausgießen eines Viertels des Waschwassers auf den Speiseteller
- Vereinigung des restlichen Waschwassers des Verstorbenen mit dem in drei Gefäßen befindlichen Waschwasser der Vorväter
- Gabe des Handwaschwassers für die Vorväter
- Verehrung der Vorväter mit rituellen Verrichtungen
- Speisung des *preta*-Brahmanen
- Speisung der Vorväterbrahmanen
- Gabe von Wasser (*āpośāna*)
- Streuspende (*vikira*)
- Waschen von Händen und Füßen, Wasserschlürfen (*ācamana*)
- Viṣṇumeditation
- Frage an Brahmanen, ob es geschmeckt hat
- Gabe der Klöße
 - Vorbereiten von zwei Altären im Osten und Westen für den *preta* und die Vorväter
 - Gabe von Kloß-Sitz für Verstorbenen und Vorväter
 - Rituelle Entschluß (*saṃkalpa*) für die Gabe des Kloßes für den Verstorbenen
 - Meditation über Vorvater (den Verstorbenen!) in Gestalt der Sonne
 - Gabe des Kloß-Wiederwaschwassers (*pratyavanejana*)
 - Gabe von drei Klößen für die drei Vorväter
 - Meditation über Vorväter
 - Gabe von Kloß-Wiederwaschwasser
 - Lösen des Knotens (*nīvī*)
 - Verehrung des Kloßes des Verstorbenen mit rituellen Verrichtungen
 - Verehrung der drei Klöße für die Vorväter mit rituellen Verrichtungen
 - Teilung des *preta*-Kloßes in drei Teile und Vermengung je eines Teiles mit einem der drei Klöße der Vorväter
 - Verehrung der drei Klöße
 - Gabe des Unvergänglichkeitswassers (*akṣayyodaka*)
 - Sprechen von Segenssprüchen (*āśis*)

- Rezitation von *svadhā*
- Gabe von Sesam und Wasser (*ūrja*)
- Beriechen und Entfernen der Klöße
- Zeichnen und Verehren von Muschelhorn und Diskus
- Entlassung der Gefäße und Opferlohn
- Löschung der Lampen
- Entlassung der Brahmanen
- Weitere Segenswünsche

- Deklaration (*vākya*) für die Ausführung des *śrāddha*-s am Ende des Jahres

6. Vorschriften für den dreizehnten Tag (fol. 65^r)

- Gabe der *padadāna*-s: Schirm, Sandalen, Kleidung, Siegelring, Wasserkrug, Sitz, Gefäß (fol. 65^r)
- Ausführen eines Feueropfers (*havana*) zusätzlich oder anstelle der *padadāna*-s (fol. 67^r)

5.2 Übersetzung der Pretamañjarī

[verfaßt von Choṭu Miśra und kommentiert von Lakshmi Prapanna, Bombay: Śrī Venkateśvara Press, 1986]

- 2^f 1. Verehrung dem Ganeśa. Nachdem Hayagrīva, der Urgrund der Welt, verehrt wurde, wurde dieses zusammengestellte Handbuch (der Rituale für den) Toten¹² durch Choṭu Miśra verfaßt.
2. Nachdem ich die Ansichten verschiedener gelehrter Ritualmanuale (*smṛtis*) und Ritualkompendien (*nibandhas*) geprüft habe,¹³ schreibe ich zur Erleuchtung der Einfältigen das höchste *śrāddha*-Handbuch.¹⁴
3. Nun werden die Berechtigten (zur Ausführung) des Toten(-rituals)¹⁵ genannt. Sohn, Enkel, Urenkel oder Bruder oder Nachkommen des Bruders oder aber ein Nachkomme aus der *sapiṇḍa*-Verwandtschaft¹⁶ ist berechtigt für (die Ausführung) des Rituals, oh König.¹⁷
- 2^v 4. Bei nicht Vorhandensein von diesen allen (sind) Nachkommen der *samānodaka* Verwandtschaft (berechtigt). Die *sapiṇḍa*-Verwandtschaft ist nach der siebten Generation beendet.
5. Das *samānodaka*-Sein aber endet mit der 14. Generation. Durch den Sohn ist für den Vater die Kloßgabe und das Wasserritual (*udakakriyā*) auszuführen.
6. Bei nicht Vorhandensein eines Sohnes aber sei (es) die Ehefrau, bei nicht Vorhandensein der Ehefrau ein leiblicher Bruder. Für diejenigen, die ihre Verwandtschaft verlassen oder verloren haben, führe es der König aus.
- Wie es bei Manu heißt:¹⁸
7. Zur Sterbenszeit der Eltern aber möge, wenn kein Sohn in der Nähe ist, ein anderer das zehntägige (Ritual) ausführen, niemals aber (führe er) das ganze (Ritual)

¹² *Preta* bezeichnet hier allgemein den gerade Verstorbenen bis zu der Erzeugung der Kloßgemeinschaft am zwölften Tag.

¹³ Vgl. zu den in der PM zitierten Autoren oben S. 36.

¹⁴ „*Śrāddha*“ bezeichnet im engeren Sinn das Ahnenritual, wird mitunter aber auch für Teile des Totenrituals verwendet, da verschiedene, aus dem Ahnenritual abgeleitete Ritualhandlungen, wie zum Beispiel die Verehrung und Speisung des Toten im Zusammenhang mit der Bestattung eines Menschen auszuführen sind. Zur Verwendung des Begriffes *śrāddha* vergleiche Kane 1991/IV: 334ff.

¹⁵ „*Adhikārin*“ bezeichnet im rituellen Kontext denjenigen, der dazu berechtigt und verpflichtet ist, die Rituale auszuführen. Die folgende Aufzählung ist nicht nur eine Angabe derjenigen, die diese Funktion ausführen können, sondern ist hierarchisch zu verstehen, so dass jeder früher Genannte den später Genannten vorzuziehen ist. Im Idealfall soll der älteste Sohn das Totenritual ausführen.

¹⁶ Die *sapiṇḍa*- („denselben Opferkloß habend“) und *samānodaka*- („dasselbe Wasser habend“) Verwandtschaft sind zwei patrilineare Verwandtschaftskategorien, die auf der Opferverpflichtung im Falle eines Todes beruhen. Dabei ist *sapiṇḍa*, sieben Generationen umfassend, die engere und *samānodaka*, vierzehn Generationen umfassend, die weitere Verwandtschaftskategorie.

¹⁷ Der König (*nṛpa*) steht hier im Vokativ. Allerdings ergibt der Vokativ hier keinen Sinn, da es sich um ein Ritualhandbuch handelt, das nicht wie die rituellen Anweisungen in GP und GPS in einen Dialog eingebettet ist. Darüber hinaus gibt es keine weitere Anrede des Königs in der PM. Inhaltlich wäre es möglich, einen Nominativ anzunehmen und den König der Aufzählung der Verwandten hinzuzufügen, was grammatikalisch *metri causa* aber leider nicht in Frage kommt. Die Aussage, dass der König für die Durchführung des Rituals ebenfalls berechtigt ist, wird in Vers 6 wiederholt und ist auch sonst belegt. Vgl. oben Seite 67. In den Geistergeschichten bittet der unbefriedete Geist den König Babhruvāhana, für ihn das Totenritual auszuführen und nennt den König dabei „den Verwandten aller Kastengruppen“ (GPS 7.42): *tvam aurdhvadaihikaṃ kṛtvā mām uddhāra mahīpate, varṇānām caiva sarveṣāṃ rājā bandhur ihocyate*. „Oh König, rette mich, indem Du das Totenritual (für mich) ausführst. Der König wird hierbei der Verwandte aller Kastengruppen genannt.“ Dieses Recht oder die Verpflichtung des Königs beinhaltet auch das Antreten der Erbschaft, da derjenige, der die Totenrituale ausführt, als Erbe eintritt. Vgl. zur Verbindung Erbrecht und Totenritual Kane 1991/IV: 256ff.

¹⁸ Vers ist nicht in der Manusmṛiti enthalten.

aus).¹⁹

[1. Sterben und Tod]

3^r Nun wird die Vorschrift für das Totenopfer (*pretamedha*)²⁰ und die dafür auszuführenden Verpflichtungen aufgeschrieben. Zum Zeitpunkt des Austretens des Lebenswindes (*prāṇa*) ist die Gabe zur Überquerung der *vaitaraṇī*²¹ (zu geben). Die Vorschrift dafür (ist): Nachdem er hierbei erkannt hat, dass der Tod in unmittelbare Nähe gekommen ist, lege er (den Sterbenden) auf die mit Kuhdung bestrichene und mit *kuśa*-Gras bedeckte Erde nieder. Den Kopf im Norden²² bringe er mit der rechten Hand *kuśa*-Gras herbei (und) gebe eine Kuh für die Überquerung der *vaitaraṇī* (nach dem Tod). Mit dem Gesicht nach Osten schlürfe er Wasser (*ācamana*) (und) verehere Götter und Brahmanen. Mit drei *kuśa*-Grashalmen (in der Hand) rezitiere er die Deklaration (*vākya*): „Heute usw. (*adyetyādi*)“.²³

„Ich, der ich wünsche den Fluss *vaitaraṇī* zu überqueren, gebe dem Brahmanen mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, diese schwarze Kuh, deren Gottheit Rudra ist,²⁴ zusammen mit dem entsprechenden Schmuck.“

3^v Nun (folgt) die Gabe des Opferlohnes (*dakṣiṇā*):

„Damit die Beständigkeit der Gabe der schwarzen Kuh erlangt wird, gebe ich dir als Opferlohn Gold, das Agni als Gottheit hat, oder eine Substanz, die dem Wert entspricht.“²⁵

In beiden Fällen rezitiere er „Heil!“. Dann rezitiere der Empfänger der Kuh den *mantra* „*kodāt*“.²⁶

„1.²⁷ Wenn es heiß regnet oder wenn kalte Winde wehen und wenn es regnet, ist (sie) schwer zu überqueren. Daher heißt (der Fluss) *vaitaraṇī* (wörtl. „die schwer zu durchquerende“).²⁸

2. Auf dem schrecklichen Weg zu Yamas Tor (liegt) der schreckliche Fluss *vaitaraṇī*. Als einer, der (den Fluss) zu überqueren wünscht, gebe ich die schwarze *vaitaraṇī*-Kuh.“²⁹

Er gebe sie zusammen mit dem Opferlohn.

¹⁹ Die Aussage, dass während der ersten zehn Tage ein anderer als der Sohn die rituellen Handlungen vollziehen kann, aber nicht das komplette Ritual, ist darauf zurückzuführen, dass die späteren Rituale nur von Söhnen, Enkelsohnen usw. ausgeführt werden dürfen, die früheren aber auch von dem aufgezählten Personenkreis. Vgl. Kane 1991/IV: 262.

²⁰ Wörtlich das Toten-Opfer. Vgl. auch den Ausdruck *pitṛmedha* in den Gṛhyasūtras.

²¹ Die *vaitaraṇī* ist ein Höllenfluss, den der Verstorbene auf seiner Jenseitsreise überqueren muss. Das kann ihm nur mit der Gabe einer Kuh gelingen.

²² Die Füße zeigen entsprechend nach Süden, der Richtung, in die der Verstorbene gehen muss. Im Süden ist das Totenreich Yamas lokalisiert. Deshalb werden auch die Vorfäter im Süden verehrt.

²³ Kurzformel für den rituellen Entschluß (*saṃkalpa*) mit Angabe der Zeit und des Ortes, an dem die rituelle Handlung vollzogen wird. Zum *saṃkalpa* vergleiche Michaels 2005.

²⁴ Nach Auskunft von Shrinarayan Mishra sind alle im Ritual verwendeten Dinge einer bestimmten Gottheit zugewiesen, die als übergeordnete Gottheit darüber wacht, dass diese Dinge nicht mißbraucht werden können. Müller 1991 übersetzt *daivatam* mit „dem ... geweiht“.

²⁵ Der Opferlohn dient zur Übertragung des Verdienstes der rituellen Gabe vom ausführenden Priester auf den Auftraggeber, den Opferherrn.

²⁶ Vājasaneyisaṃhitā 7.48.

²⁷ Die aus anderen Werken übernommenen Verse werden jeweils ihrer Reihenfolge nach durchgezählt. Diese Zählung hat also nichts mit der Verszählung in den zitierten Werken zu tun. In der PM sind nur wenige Zitate mit einer Quellenangabe versehen.

²⁸ Heißer Regen und kalte Winde gehören zu den Qualen, denen der Verstorbene auf seiner Reise durch das Jenseits ausgesetzt ist. Die *vaitaraṇī* wird noch sehr viel drastischer geschildert in GPS 2.15-24.

²⁹ Vgl. GPS 2.65, 8.79, GP 16.26, 47.30.

3. „Verleihe die Erlösung, oh Hṛṣīkeśa, verleihe die Erlösung, oh Herr der Welt!
Durch die Gabe der Erlösungskuh soll Śrī Kṛṣṇa erfreut sein.“
Oder er gebe je nach Vermögen auch etwas anderes (nämlich) Kuh, Gold usw.

[2. Vorbereitung des Leichnams und Verbrennung]

Nachdem er es so ausgeführt hat, verbrenne der Sohn usw., der der (Ritual-)Berechtigte ist, wenn er erkannt hat, dass der Lebenswind (*prāṇa*) aus dem Leichnam gewichen ist, (den Leichnam). Nun (folgen) die Vorschriften für die Verbrennung.

4^r Dann reinige er den Körper desjenigen, aus dem der Lebenswind gewichen ist, mit Lehm und Wasser. Er lege sieben Goldstücke auf den Mund, in die beiden Ohren, auf die beiden Augen, die beiden Nasenlöcher, (also) in die sieben Körperöffnungen des gebadeten (Toten) oder nur ein Goldstück auf den Mund. Den mit Kleidung (*vastra*) angezogenen, mit der heiligen Brahmanenschnur versehenen, mit Kranz und Sandelholzpaste (*candana*) geschmückten Körper besprenkele er mit Butterfett (*ājya*). Durch den Sohn usw. wird auf einem reinen Stück Erde ein Holzstoß hergestellt, der aus Sandelholz und bestem, für das Opfer taugliche Holz usw. besteht. Darauf lege man einen Mann mit dem Gesicht nach unten und dem Kopf nach Norden. Eine Frau aber plaziere man mit dem Körper auf dem Rücken liegend und dem Kopf im Norden.³⁰ Nachdem dann der Sohn usw. gebadet hat, sich neue Kleider (*vastra*) usw. angezogen hat, rezitiere er mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter und mit dem Feuer (einer Fackel in der Hand) mit dem Gesicht nach Süden gewendet den Mantra:³¹

4^v „1. Nachdem durch den Wissenden und durch den Unwissenden sehr schlechte Taten getan wurden, der Mensch in die Gewalt der Todeszeit gelangt ist und er gestorben ist,³²

2. ist dieser mit Recht und Unrecht verbundene, in Gier und Verblendung eingehüllte (Mensch), mit allen Glieder zu verbrennen. Er möge in die himmlischen Welten eingehen!

3. Du bist entstanden von diesem und von dir soll wieder dieses entstehen.³³ Dieser (sei) der Himmelswelt (angehörig), *svāhā!* Er leuchtet im Feuer.“

4. Nachdem er so gesprochen hat, lege der Weise am Ort des Kopfes (des Toten) Feuer an. Auch wenn er arm ist, darf er nicht nackt verbrannt werden, in was für einem Unglück auch immer (er sich befindet).³⁴

5. Mit einem Stück Stoff ist er sorgfältig zu bedecken. Er wird überall ein Leidender sein, wenn er nackt verbrannt wird.

Nicht aber ist er restlos zu verbrennen.³⁵ Was auch immer übrig bleibt, entsorge er dann. (Er rezitiere) „Dieser (sei) der Himmelswelt (angehörig), *svāhā!*“ und

5^r den zweiten Mantra:

³⁰ Soweit mir bekannt ist, werden heutzutage sowohl die Leichen von Männern als auch von Frauen mit dem Gesicht nach oben auf den Scheiterhaufen gelegt. Die Anweisung, den Mann mit dem Gesicht nach unten zu plazieren, ist ungewöhnlich und könnte eine lokale Besonderheit sein. Bista erläutert, dass die Tharu im westlichen Terai in Nepal Männer mit dem Gesicht nach unten und Frauen mit dem Gesicht nach oben beerdigen, vgl. Bista 1976: S. 125.

³¹ Die Quelle für die folgende Textstelle konnte nicht im Ganzen nachgewiesen werden.

³² Wörtlich *pañcatvam āgatam* „der Mensch in die Fünfheit gegangen ist“. „Fünfheit“, bezeichnet die Auflösung des aus fünf Elementen zusammengesetzten Menschen, der sich nun wieder in diese Elemente auflöst.

³³ GP 15.49. Für die erste Vershälfte vergleiche Vājasaneyisaṃhitā 35.22. In diesem Vers ist der Verstorbene angesprochen, der zu Lebzeiten das rituelle Feuer erzeugt hat und nun durch das Feuer zu neuem Leben in der Himmelswelt gelangt.

³⁴ Zum Verbot, einen Menschen nackt zu verbrennen, vergleiche Kane 1991/IV: 216.

³⁵ Lies *niḥśeṣas* statt *niḥśaśas*.

„Den fleischfressenden Agni³⁶ sende ich weit fort; er soll zu den Untertanen König Yamas gehen, das Unreine fortführend. Hier soll dieser andere Jātavedas den Göttern das Opfer zuführen, (des Weges) kundig!“³⁷

Oder still (verbrenne er ihn). Nachdem er diesen *mantra* rezitiert hat, vollziehe er schnell die Rechtsumwandlung und lege im Bereich des Kopfes die brennende Feuergabe nieder.³⁸ Den übriggebliebenen Teil des Körpers werfe er ins Wasser. Mit dem *mantra* „Verehrung dir, dem Fleisch-Verzehrer!“ vollziehe er eine Rechtsumwandlung um den Leichnam und lege sieben Scheite Holz auf den Holzstoß. Dann verteile er Gräser, Holz-scheite usw. und Butterfett. Nachdem (der Leichnam) verbrannt ist, soll ein Rest bleiben. Nun (folgt) die Anweisung zur Verbrennung der Blatt(-puppe).³⁹ Nun ist für den Feuerlosen⁴⁰ nach traditionellem Brauch die Verbrennung der Knochen und der Blatt(-puppe) (zu tun). Bei nicht Vorhandensein des zu verbrennenden Körpers, wird sein Knochen mit Butterfett besprenkelt und in ein Tuch gehüllt, dann verbrenne er (den Knochen) wie vorher (angegeben).

5^v Bei nicht Vorhandensein von Knochen ist mit 360 *palāśa*-Blättern die Gestalt eines Menschen zu legen und mit „Dieser (sei) der Himmelswelt (angehörig), *svāhā!*“ verbrenne er (sie). Er stelle auf einem Antilopenfell mit *palāśa*-Blättern, die durch Wollfäden zusammengebunden sind oder mit Stengeln umwickelt wurden, zuerst den Kopf her (und) mache mit zwei Stielstücken die beiden Waden. Er bestreiche den Kopf mit Gerstenpuder und bedecke (die Puppe) mit einem Antilopenfell. (Dann) verbrenne er (die Puppe) wie vorher (angegeben). Die Methode des Arrangierens dieser (Blattpuppe ist) aber: Am Kopf gebe er vierzig (Blätter), und am Nacken zehn, an den beiden Armen gebe er hundert, an den Fingern dann zehn. An der Brust gebe er dreißig, zwanzig sodann am Magen. Er gebe vier beim Penis, sechs bei den beiden Hoden. Bei den beiden Oberschenkeln gebe er hundert, dreißig bei den Knien und Waden. Bei den Zehen gebe er zehn.

6^t Dies ist die Gestaltung (der Puppe) des Toten. Nachdem er so die Blatt(-puppe) verbrannt hat, ist er drei Nächte (lang) verunreinigt. So (lautet) die Vorschrift für die Verbrennung der Blatt(puppe). Indem er nicht auf den Scheiterhaufen blickt, führe er alle mit den Jungen an der Spitze zu einem Gewässer. Sie sollen gehen, indem sie die Yamagāthā rezitieren. Die Yamagāthā⁴¹ (lautet) so:

„Tag für Tag Kuh, Pferd, Mensch und Vieh (in seine Gewalt) führend⁴², ist Yama Vaivasvata nicht befriedigt, (so) wie ein schlechter Mensch durch Alkohol (nie zu-

³⁶ Der Beiname „fleischfressend“ bezeichnet Agni in seiner Eigenschaft als Verbrenner der Leichen. Gleichzeitig ist er aber auch der Träger des Verstorbenen zu den Göttern, wie er auch der Träger der Opfergaben an die Götter ist und als welcher er im nächsten Satz angesprochen wird.

³⁷ Ṛgveda 10.16.9. Übersetzung Geldner 2003.

³⁸ Nach der übereinstimmenden Auskunft von Shriram Rijal Upadhyaya und Shrinarayan Mishras wird eine brennende Feuergabe auf den Mund des Toten gelegt.

³⁹ Vgl. zum *palāśa*-Ritual Müller 1992: 186 und oben S. 160. Die PM verwendet den Ausdruck *parṇaśaradāhavidhi* als Bezeichnung für dieses Ritual, also „Anweisung zur Blattstiel-Verbrennung“. Der Ausdruck *parṇa* ist synonym zu *palāśa/pālāśa* und bezeichnet den Baum *Butea Frondosa*, bzw. seine Blätter, aus denen hier die Puppe hergestellt wird. Diese Puppe ist nicht zu verwechseln mit den aus *kuśa*-Gras hergestellten Puppen, die im Ritual zur Besänftigung der fünf ungünstigen Sternkonstellationen *pañcaka*-s geopfert werden.

⁴⁰ Der Begriff „feuerlos“ (*niragni*) bezieht sich nicht etwa auf den Haushalter ohne die drei Hausfeuer, der sonst *anahitāgni* genannt wird, sondern bezeichnet jemanden, der ohne Verbrennungsfeuer geblieben ist, also nicht bestattet wurde. Dies ist der Fall, wenn etwa nach einem Unfall der Körper nicht aufzufinden ist, oder nur ein Teil des Körpers erhalten ist. Im Prinzip müßten in solchen Fällen bestimmte Sühnerituale ausgeführt werden, diese werden hier aber nicht näher spezifiziert. Ebenso ist auch nicht der *anagni*, der feuerlose Asket gemeint, der mit dem Status als Haushalter auch das Feuer hinter sich gelassen hat und mit seinem Eintreten in den Asketenstatus für die Welt als bereits Gestorbener gilt.

⁴¹ Taittirīya-Āraṇyaka 6.5.3^a, Mānava-Śrautasūtra 6.1.2, Pāraskara-Gr̥hyasūtra 3.10.9.

⁴² Statt *nīyamāno* lies *nayamāno*.

frieden ist).“⁴³

Alle mögen nur einmal in dieses Wasser eintauchen, mit nur einem Kleidungsstück bekleidet. Nachdem sie dort gebadet, Wasser geschlürft und die heilige Schnur auf die rechte Schulter gelegt haben, denken sie intensiv an den Verstorbenen (und rezitieren) mit drei *kuśa*-Gräsern (in der Hand), die zweifach gebogen sind (während der Libation über das) *pitṛtṛtha*⁴⁴:

6^v „Den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. stelle ich zufrieden!“

So lautet die Vorschrift. Hier (folgt) eine abweichende Vorschrift: Zusammen mit schwarzem Sesamsamen mögen alle nacheinander, beginnend mit dem Sohn, eine Handvoll (Wasser) geben. So heißt es. (Er rezitiere:)

„Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., dir werde diese von mir gegebene Handvoll Sesamwasser⁴⁵ zuteil!“

Mit dem Gesicht nach Süden gerichtet mögen alle, einer nach dem anderen, eine Handvoll Wasser mit schwarzem Sesamsamen geben. Dann, nachdem er aus dem Wasser gekommen ist und ein Kleidungsstück angezogen hat, betrete er das Haus. Dann (spreche er) im Hausinneren oder davor die Deklaration (*vākya*) für die Gabe des Lichts mit Butterfett oder mit Sesamöl mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter:

„Heute, oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., als einer, der wünscht, den Yamaweg zu überwinden (und) die schreckliche Dunkelheit zurückzuhalten, wird (dir) von mir ab heute zehn Tage lang ununterbrochen nachts dieses brennende Licht zusammen mit Sesamöl zum Leuchten und einem Docht gegeben. Es werde dir zuteil!“

[3. Vorschriften für den ersten bis zehnten Tag]

7^t Dann gebe er ab dem zweiten Tag an zehn Nächten ununterbrochen frühmorgens (und) zur Abendzeit bei einem *Pīpalbaum*⁴⁶ die Gabe von Wasser und Licht. Nun (folgt) die Deklaration (*vākya*) für den mit Wasser gefüllten Topf, der vom Ast eines *Aśvattha*-baumes⁴⁷ herabhängt:

„Heute bis zum Tag des Endes der Unreinheit(speriode), oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., wird dir durch mich ein Topf voller Wasser gegeben, der von einem Ast des *Aśvatthabaumes* herabhängt, und der den Schmerz und die Erschöpfung des gegangenen Weges von dir aufhebt, zusammen mit schwarzem Sesamsamen. Er werde dir zuteil!“

(Nun folgt) die Deklaration (*vākya*), die zur Abendzeit gehört:

„Heute bis zum Tage des Endes der Unreinheit(speriode), oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., als einer, der wünscht, von der schrecklichen, überaus großen Dunkelheit bei der Überwindung des Yamaweg bewahrt zu werden, wird dieses Licht bei dem *Pīpalbaum* von mir gegeben. Es werde dir zuteil!“

7^v Nachdem er zusammen mit den Verwandten an einen Teich oder einen Fluss usw. gegangen ist, bade er jeden Tag an zehn Tagen zum Zweck der Selbstreinigung. Er widme

⁴³ Das heißt nach Shrinarayan Mishra, dass Yama durch die täglich sterbenden Lebewesen zwar ständig Opfer bekommt, dennoch aber nie zufrieden ist und nach weiteren Opfern verlangt, genauso wie ein schlechter Mensch nie zufrieden ist und nach immer mehr Alkohol verlangt.

⁴⁴ Das ist die Stelle zwischen Daumen und Zeigefinger, die bei rituellen Verrichtungen den Vorvätern zugeordnet ist. Die Wasserspenden an die Vorväter werden während der Libation darüber auf die jeweiligen Gaben gegossen, indem der Opferer seine Hand über die Opfergabe hält und das Wasser über die betreffende Stelle der Hand auf die Gabe fließen oder tropfen lässt.

⁴⁵ Sesamwasser ist Wasser zusammen mit schwarzem Sesamsamen.

⁴⁶ *Ficus Religiosa*.

⁴⁷ Auch *Ficus Religiosa*.

sich dem Ritual, indem er ohne Salz (nur) ein Mal (am Tag) allein das selbstgekochte Essen (ißt). Nun (folgt) das Ritual der Kloßgabe. Sei er aus einem anderen *gotra* oder aus demselben *gotra*, sei es Mann oder Frau: Wer am ersten Tag (die Opfergabe) gibt, der möge an (allen) zehn Tagen opfern.⁴⁸

2.⁴⁹ Er opfere mit Reis (*śālin*), Grütze (*saktu*) oder auch Gemüse (*śāka*). Jene Substanz, die er am ersten Tag (geopfert hat), genau diese möge (die Substanz für (alle) zehn Tage sein.

Die sechzehn *śrāddha*-s sind aber allein durch den Sohn zu tun. So ist es richtig.

1. Am ersten und am dritten oder am fünften und am siebten, am neunten (und auch am zehnten (Tag) ist die Kloßgabe vorgeschrieben.

8^r Vṛddhagārgya (lehrt⁵⁰):

Er verbrenne den Ehemann zusammen mit der Ehefrau in einem Opferfeuer.⁵¹

Er gebe jeweils einen einzelnen der (vorher) in eins gekochten Klöße.⁵² Nachdem er den Reis fertig gemacht hat, gebe er den Kloß auf *kuśa*(-Gras), (das) auf einem reinen Teil der Erde (liegt). (Der rituelle Entschluß lautet:)

„Heute werde ich für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. das Ritual des Füll-Kloßes (*pūrakapiṇḍa*)⁵³ für den Kopf usw. vollziehen, das verbunden ist mit dem ersten Tag.“

Indem er so das rituelle Versprechen mit dem ganzen *mantra* ablegt, wird aber immer für den Verstorbenen mit diesem ersten Kloß der Kopf gemacht. Mit dem zweiten (Kloß) aber werden Ohren, Augen, Nase (in einem Kloß) zusammengefügt.⁵⁴

8^v Der Hals zusammen mit den Armen und der Brust (werden) durch den dritten (Kloß) gemacht, der Reihenfolge entsprechend. Mit dem vierten Kloß (werden) Nabel, Penis und Rektum (gemacht). Mit dem fünften (Kloß) aber werden Knie, Waden und Füße gemacht, immerdar. Alle lebenswichtigen Organe (*marman*) (werden) mit dem sechsten (Kloß) gemacht, mit dem siebten die Gefäße (*nāḍī*). Mit dem achten (Kloß) werden Zähne, Haare usw. gemacht, mit dem neunten Kloß der Samen. Mit dem zehnten (Kloß) aber wird die Vollkommenheit aufgrund des

⁴⁸ Dazu Kane 1991/IV: 221. Selbst wenn ein näherer Verwandter eintrifft, sollen die Rituale von demjenigen ausgeführt werden, der sie am ersten Tag begonnen hat. Dies bestätigt auch Shrinarayan Mishra. Erst nach dem zehnten Tag darf ein anderer die Rituale übernehmen, selbst wenn es der älteste Sohn ist, der später eintrifft.

⁴⁹ Diesem Vers ist eine Zwei vorangestellt, wobei vorher kein Vers mit einer Eins angeführt wird und trotz des Bezuges auf Vṛddhagārgya wenige Zeilen später ist nicht ersichtlich, ob diese Verse auch auf ihn zu beziehen sind.

⁵⁰ Es ist möglich, die Angabe „Vṛddhagārgya“ sowohl auf die vorhergehenden als auch die folgenden Verse zu beziehen. Da ein Quellennachweis aufgrund der nur fragmentarisch erhaltenen Schriften Vṛddhagārgyas nicht möglich ist, müssen beide Möglichkeiten in Betracht gezogen werden.

⁵¹ Aus diesem Satz geht nicht zwingend hervor, dass die Frau im Todesfall dem Gatten auf den Scheiterhaufen folgen muss, da wie im Fall der *ahitāgni*-s, der vedischen Opferer, die drei Hausfeuer unterhalten, das Hausfeuer erhalten bleibt, bis beide gestorben sind, sie also durch das gemeinsame Hausfeuer in demselben Feuer verbrannt werden, wenn auch zu unterschiedlicher Zeit. Shriram Rijal Upadhyaya hat die Aussage allerdings auf *sati* bezogen, wohingegen Shrinarayan Mishra der Ansicht war, hier gehe es um den Sonderfall, wenn Mann und Frau gleichzeitig sterben und dann auch zusammen bestattet werden. Für den Fall, dass sich die Frau mit dem Mann verbrennen lässt (*sahagamana*), erhält sie kein eigenes Totenritual, sondern Mann und Frau werden gemeinsam bestattet. Allerdings erhält sie eigene Klöße. Wird sie später bestattet (*anugamana*) erhält sie ein eigenes Ritual.

⁵² Die Klöße werden aus der gleichen, vorher gekochten Masse zubereitet. Mann und Frau erhalten aber je einen eigenen aus dieser Masse bereiteten Kloß.

⁵³ Der Füllkloß (*pūrakapiṇḍa*) ist ein *terminus technicus* für die zehn Klöße, die den Kloßkörper bilden. Mit jedem Kloß wird der neue Körper „gefüllt“, also vervollständigt.

⁵⁴ Wie auch bei den folgenden Aufzählungen der Körperteile wird nur ein Kloß gegeben, der aber für die jeweils genannten Partien steht. Es wird also nicht etwa jeweils ein Kloß für jeden Körperteil gegeben, sondern wie hier Ohren, Augen und Nase in einem Kloß zusammengefaßt.

Beendens von Hunger und Durst (erreicht).“ So heißt es.

Der Füll-Kloß für den Kopf ist der erste, der Füll(-Kloß) ist (für) Ohren, Augen und Nase ist der zweite, der Füll(-Kloß) für den Hals zusammen mit den Armen und der Brust ist der dritte. Der Füll(-Kloß) für den Nabel, den Penis und das Rektum ist der vierte. Der Füll(-Kloß) für Knie, Waden und Füße ist der fünfte, der Füll(-Kloß) für alle lebenswichtigen Organe ist der sechste, der Füll(-Kloß) für alle Gefäße ist der siebte. der Füll(-Kloß) für Nägel, Haut und Zähne ist der achte. Der Füll(-Kloß) für den Samen ist der neunte. Der Füll(-Kloß) für die Vollendung aller Glieder und die Beendigung von Hunger und Durst ist der zehnte. Am dritten Tag sind drei Klöße, am siebten sind vier, am zehnten Tag sind drei (Klöße zu geben).⁵⁵ Dann mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter⁵⁶ mit dem Gesicht nach Süden gerichtet, auf das linke Knie gefallen⁵⁷ (spreche er den rituellen Entschluß:)

9^r „Heute, oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., wird dir Waschwasser und ein Sitz für den Kopf-Füll-Kloß durch mich gegeben. Es werde dir zuteil! Heute wird dir, oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., durch mich dieser Kopf-Füll-Kloß gegeben. Er werde dir zuteil!“

Dann gebe er das Waschwasser für die Wiederwaschung (*pratyavanejana*). (Der rituelle Entschluß lautet:)

„Heute wird dir, oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., durch mich dieses Wiederwaschwasser auf den Kopf-Füll-Kloß gegeben. Es werde dir zuteil!“

Nun folgt die Verehrung des Kloßes. Er verehere einen wollenen Faden, *uśīra*⁵⁸ und Sandelholzpaste, ein *bhṛṅgarāja*-Blatt⁵⁹ und den Kloß mit Rauch und Licht und gebe den wollenen Faden, (dann) gebe er *uśīra* und Sandelholzpaste, (dann) gebe er das *bhṛṅgarāja*-Blatt und er gebe den Rauch aus dem Harz des Sal-Baumes⁶⁰.

„Oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., dieses Licht wird von mir gegeben. Es werde dir zuteil! Damit an der überaus schrecklichen Tür zu Yama(s Welt), die von Dunkelheit und Finsternis verhüllt ist, Sicht ist, werde dir dieses Licht zuteil! Oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., dieses Speiseopfer (*naivedya*) wird von mir gegeben. Es werde dir zuteil! Heute, oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., werden dir durch mich diese (Gaben) gegeben:

9^v Wollener Faden, *uśīra* und Sandelholzpaste, ein *bhṛṅgarāja*-Blatt der Rauch des Shorea-Robusta-Harzes und ein Licht. Sie werden dir zuteil!“

Nun (folgt) die Gabe der Schale mit Sesamwasser.

„Oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., nach Beendigung von Hunger und Durst wird dir durch mich diese Schale mit Sesamwasser gegeben. Sie werde dir zuteil!“

Er (gieße) auf den ersten Kloß das Sesamwasser aus einer Schale.⁶¹ Auf den zweiten (Kloß gieße er) das Sesamwasser aus zwei Schalen. So vermehre er ab dem dritten Kloß

⁵⁵ Die zehn Klöße werden nicht je einzeln an einem der zehn Tage geopfert, sondern zu drei, vier und drei Klößen an den genannten Tagen. Vgl. Gutschow/Michaels 2005: 103 zu der heutigen Bestattungspraxis bei den Jyāpu in Bhaktapur (Nepal), wo an einem Tag dreimal zehn Klöße gegeben werden.

⁵⁶ Ungewöhnlich ist, dass die Schnur links liegen soll, da dies die Position für die Verehrung der Götter ist, im Vers aber der Verstorbene angesprochen wird. Eigentlich müßte die Schnur rechts liegen.

⁵⁷ Shrinarayan Mishra erklärt die Stelle so, dass beim Sitzen auf dem Boden das linke Knie angezogen wird. Müller stellt die verschiedenen Kennzeichen der Verehrung von Göttern und Ahnen gegenüber. Die Ahnen werden mit dem Gesicht nach Süden, der Schnur rechts und dem gebeugten linken Knie verehrt, Müller 1992: 86.

⁵⁸ Wohlriechende Wurzel von der Pflanze *Andropogon Muricatus*.

⁵⁹ *Eclipta prostrate* Ait.

⁶⁰ *Shorea Robusta*.

⁶¹ Da in der Anweisung das finite Verb fehlt, ist nicht klar, ob es mit „geben“ oder „gießen“ zu ersetzen ist. Vermutlich läuft es aber auf das gleich hinaus, da die verschiedenen Wassergaben auf die Klöße gegossen werden.

usw. jeden Tag die (Menge der Schalen) um eine Sesamwasserschale. Dann dreimal am achten (Tag):

„Heute, Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., bade hier, trinke dies! Vom Feuer des Verbrennungsplatzes bist du verbrannt, verlassen bist du von den Verwandten. Diese Milch, dieses Wasser, darin bade, dieses trinke. (Es) wird dir durch mich gegeben. Es werde dir zuteil! Diese Speise esse, diesen Kranz lege um!“

Oder er gieße zur Zeit der Dämmerung auf mit Kuhdung bestrichener Erde dreimal am achten (Tag) Wasser und Milch in zwei aus Ton gemachte Schalen (*pātra*) oder in Schälchen aus Blättern, besprenkele den Kranz und das Licht, und spreche den rituellen Entschluß.

10^f Mit der vorigen Deklaration (*vākya*) (gebe) er am ersten Tag eine Handvoll Wasser, am zweiten (Tag) zwei, am dritten (Tag) drei, am vierten (Tag) usw. mögen sie in dieser Weise (es Tag für Tag) vermehrend Sesamwasser geben.⁶²

„Heute, Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., wird dir diese Handvoll Sesamwasser durch mich gegeben. Sie werde dir zuteil! So wird dir durch mich am zweiten (Tag) der Füll-Kloß (für) Ohren, Augen und Nase gegeben. Er werde dir zuteil!“

Alles (wird durchgeführt) wie vorher.

„Am dritten (Tag) wird dir durch mich der Füll-Kloß für den Hals mit Armen und Brust gegeben, am vierten der Füll-Kloß für Nabel, Penis und Rektum, am fünften der Füll-Kloß für Knie, Waden und Füße, am sechsten der Füll-Kloß für alle lebenswichtigen Organe, am siebten der Füll-Kloß für alle Gefäße, am achten der Füll-Kloß für Zähne, Haare, Nägel usw., am neunten der Füll-Kloß für den Samen, am zehnten Tag der Füll-Kloß für Hunger und Durst. Er werde dir zuteil!“

So gebe er alles der Reihe nach wie vorher (beschrieben). So gebe er zehn Tage lang das Waschwasser, die Kloßgabe, das Wiederwaschwasser und die vermehrt werdende Gabe der Sesamwasserschale und die Handvoll Sesamwasser,⁶³ und Schalen mit Milch und Wasser.

10^v Und (er gebe) die Gabe des Opferlohns.

„Heute, oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., wird, damit die Ganzheit des Füll-Kloßes für alle Glieder beginnend mit dem Kopf erhalten bleibt, von mir dem Brahmanen mit dem *gotra* N.N. als Opferlohn ein *pala*⁶⁴ Eisen oder eine Substanz, die diesem Wert entspricht, gegeben. Es werde dir zuteil!⁶⁵

Oh anfangs- und endloser Gott, Träger von Muschelhorn, Diskus und Keule, Unvergänglicher, Lotusäugiger: Gewähre dem Verstorbenen die Erlösung!“

Er führe (die Rituale) dem Brauch seiner Familie entsprechend aus. Mit den Jungen an der Spitze mögen sie das Dorf betreten.⁶⁶ Nachdem er dort an der Tür *nimba*-Blätter⁶⁷ berührt hat und Wasser geschlürft hat, ist der Brahmane rein, wenn er Wasser und Feuer

⁶² Der Numerus ändert sich hier von Singular zu Plural, wobei nicht deutlich ist, wer außer dem Haupttrauernden dieses Ritual ausführen sollte.

⁶³ Der Unterschied zwischen der Gabe der Sesamwasserschale und der Handvoll Sesamwasser liegt vermutlich darin, dass im ersten Fall das Wasser aus dem Gefäß im zweiten Fall aus den Händen auf die Klöße gegeben wird.

⁶⁴ Gewichtseinheit.

⁶⁵ Hier wird deutlich, dass der Brahmane auch als Mittler zwischen den Lebenden und dem Verstorbenen fungiert oder sogar als Repräsentation des Verstorbenen: der Brahmane erhält zwar den Opferlohn, dieser wird aber im rituellen Entschluß dem *preta* zugesprochen: „Es werde dir zuteil!“

⁶⁶ Die vorherigen Gaben der Füll-Klöße usw. finden außerhalb des Dorfes statt. Nun kehren die Familienangehörigen wieder zum Haus zurück. Vgl. auch Müller 1992: 135ff.

⁶⁷ Die Blätter des *nimba*-Baums (*Azadirachta Indica*) sind sehr bitter und werden bei Bestattungen gekaut, um der unangenehmen Trennung vom Toten Ausdruck zu verleihen, wie Abegg 1921: 144, Anm. 1 in Anschluß an Ward vermutet oder wie Michaels 1998: 153 es ausdrückt „Es heißt, der bittere Geschmack dieser Pflanze (*Melia Azadirachta* L.) erinnere an die Bitterkeit des Todes“.

berührt hat. Nachdem der Kṣatriya Fahrzeug (*vāhana*) und Waffen, der Vaiśya den Stachelstock (*pratoda*)⁶⁸ und der Śūdra einen Stock berührt hat, ist er rein.

- 11^f In dieser Nacht darf kein gekochtes Essen bereitet werden. Nachdem Kinder, Alte und Kranke (vom Fasten) ausgeschlossen wurden, ist für alle drei Nächte (lang) Fasten mit dem Ausschluß von Salz in der Nahrung (vorgeschrieben). So (ist) an zehn Tagen (zu verfahren). Hierbei ist für den Brahmanen am zehnten Tag der zehnte Kloß (zu geben), für den Kṣatriya am zwölften Tag, für den Vaiśya am fünfzehnten Tag, für den Śūdra ist aber der zehnte Kloß nach einem vollen Monat zu geben.⁶⁹ Genau in der Weise wie der erste Kloß gegeben wurde, gebe er jeden der folgenden Klöße. Bei drei Tagen Unreinheit gebe er am ersten Tag drei, am zweiten Tag vier und am dritten Tag drei. Oder es sind am ersten (Tag) ein, am zweiten (Tag) vier, am dritten Tag fünf Klöße zu geben.⁷⁰ (Wenn) am gleichen Tag die Reinheit (wieder hergestellt ist), sind an diesem einen Tag die Klöße zusammen mit einem der gekochten (Nahrungsmittel) Früchte, Wurzeln, Milch, Gemüse, Zucker, Reis (oder) Grütze zu geben.
- 11^v Mit welcher Zutat der erste Kloß gegeben wird, mit derselben Sorte sind die anderen (Klöße) zu geben. Wenn einer in der Nacht gestorben ist, bei Sonnenaufgang, am Tag, bei Aufgang eines *nakṣatra*, auf dem Weg außerhalb usw., führe (der Ritualausführende) mit der Einwilligung des Brahmanen alle, ebenso mit den Jungen voran, zu der Haustür. Dort aber mögen sie das Haus betreten, nachdem sie mit den Zähnen *nimba*-Blätter abgerissen und Wasser geschlürft haben, dann im Haus einen Schritt getan haben, (wieder) Wasser geschlürft haben, Kuhdung, weißen Senf⁷¹, Feuer, *dūrvā*-Grassprossen und einen Stier berührt haben. Zehn Nächte lang sollen sie sich unter respektablen Menschen (*mahāguru*) aufhalten. Mutter, Vater (und) Lehrer: diese sind respektable Menschen. Die Bewaffneten und die Bediensteten (sollen) getrennt auf dem Boden schlafen. Am ersten, dritten, fünften und zehnten⁷² Tag sollen alle *sapiṇḍa*-Verwandten draußen ein Bad nehmen und Sesamwasser geben, drei Mal Waschungen (ausführen) und ein gemeinsames Essen (veranstalten). Auf der Kreuzung, auf dem Verbrennungsplatz und am Haus ist die Lichtgabe (zu vollziehen), die auch dem *preta* das Herankommen ermöglicht.⁷³
- 12^f Nun (folgt die Vorschrift für) die Sammlung der Knochen. Wenn der Sohn zusammen mit Familienmitgliedern und Verwandten das durch das Knochensammeln verursachte Einzeltotenopfer (*ekoddiṣṭa*) ausgeführt hat und gebadet hat, ist er rein. Er fülle mit verschiedenartigen Früchten, Wurzeln, Zuckerrohr, Getränken usw., die der eigenen Kaste

⁶⁸ *pratoda* ist nach Monier Williams ein Stachelstock oder eine Peitsche. Shrinarayan Mishra gab dagegen an, dass damit eine Geldbörse (“money-bag”) gemeint sei.

⁶⁹ Das heißt nicht, dass die Körper der unteren Kastengruppen nicht an zehn, sondern an mehr Tagen zustande kommen, da die Klöße in der Praxis nicht an zehn Tagen, sondern an weniger Tagen oder sogar kumulativ am zehnten Tag gegeben werden. Die zehn bezeichnet also nicht die tatsächliche Zeitspanne, an der die Klöße gegeben werden, sondern die Zeitpunkte für die jeder Kloß steht, unabhängig davon, wann er gegeben wird. Die hier angegebene Zeitdauer entspricht der kastenspezifischen Unreinheitsdauer, vergleiche Kane: 1991/IV: 271. Kane erwähnt allerdings die Angaben bei Pāraskara, der entsprechend 10, 12, 15 oder 30 Klöße für die verschiedenen Kastengruppen vorschreibt. Kane 1991/IV: 220. Im Gegensatz dazu schreibt GP/GPS vor, dass die zehn Klöße für alle Kastengruppen gleich gegeben werden sollen. Shastri 1963: 60 gibt dagegen an, dass untere Kasten die ersten neuen Klöße bis zum neunten Tag geben und den zehnten am jeweils letzten Tag der Unreinheitsperiode.

⁷⁰ Zu dieser Verteilung der Klöße vergleiche Kane 1991/IV: S. 220.

⁷¹ *Sinapis glauca*.

⁷² Der Text hat *prathamatrīyapañcadaśamadineṣu*. Statt „*pañca*“ muss es aber „*pañcama*“ heißen, da wohl kaum daran zu denken ist, dass dieses Ritual am fünfzehnten Tag nach Abschluß der Totenrituale mit dem *sapiṇḍikaraṇa* noch ausgeführt wird. Gemeint sind also der erste, dritte, fünfte und zehnte Tag. Dies bestätigte auch Shrinarayan Mishra.

⁷³ Unklare Textstelle: *dīpadānam aṅgavāhanam pretāpyāyanakaram*. Die Angaben sind grammatisch als Attribut auf die Gabe des Lichts (*dīpadāna*) zu beziehen.

(*jāti*) entsprechen, Blätterteller, und nehme Wohlgerüche, Blumen, Rauch usw. und gehe eilig zum Verbrennungsplatz. (Dann) bringe er den Gottheiten ein Speiseopfer (*bali*) mit dem Mantra: „Für uns gib langes Leben, Gesundheit und mir Glück!“ dar. Nachdem er (das Speiseopfer) mit Milch besprenkelt hat, gehe er zum Verbrennungsplatz. So heißt es.

Oder er entlasse die Gottheit, besprenkele mit Milch den Platz des Scheiterhaufens, nehme Blätter des *śamī*-Baumes⁷⁴, besprenkele und begieße (den Platz des Scheiterhaufens)⁷⁵ mit Duftwasser und wende sich mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter mit dem Gesicht nach Süden.

- 12^v Nachdem er zuerst den Schädel mit Daumen und kleinem Finger ergriffen hat, begieße er ihn mit den fünf Kuhprodukten und Duftwasser und lege (ihn) auf einen Blätterteller. Dann umwickele er (ihn) mit einem Stück Leinenstoff und (lege ihn) in ein tönernes, neues Gefäß und bedecke (es). Diesen Topf lege er an eine Baumwurzel oder bringe ihn in eine sichere Vertiefung.⁷⁶ Die Asche des Verbrennungsfeuers usw. werfe er ins Wasser. Dann möge einer von den Söhnen, Enkeln (oder) leiblichen Brüdern usw., nachdem er gebadet hat,⁷⁷ seine (des Toten) Knochen in die fünf Kuhprodukte gelegt, (dies) mit Gold, Süßigkeiten, Butterfett und Sesamsamen vermengt und in den Hohlraum eines Tonklumpens hineingelegt hat, in die südliche Richtung blickend sprechen:

„Verehrung sei dem Dharma!“

Nachdem er in das Wasser getreten ist, (spreche er) als einer, der für den *preta* wünscht, dass er in den Himmel gelangt, mit dem Gesicht nach Süden gewandt:

- 13^t „Alle mögen erfreut sein!“

Nachdem er so gesprochen hat, werfe er (den Tonklumpen mit den Knochen) in den Ganges. Nachdem er dann gebadet hat, sich aufgerichtet und die Sonne angesehen hat, gebe er dem Brahmanen zum Zweck des Erhaltens (des Verdienstes) des Knochenbeisetzungsrituals (wörtl. Knochenwurf-) irgendetwas⁷⁸ als Opferlohn.

„Wessen Knochen in den Gangesfluten schwimmen, der ist ein Täter guter Taten⁷⁹. Für ihn gibt es niemals eine Wiederkehr aus der Brahmawelt.“

Wenn für einen in der Geisterstadt Befindlichen so verfahren wird, wird (er) im Himmel in einem Zustand sein, der dem des großen Indra gleich ist.

„Solange sich der Knochen eines Menschen in den Gangesfluten befindet, so viele tausend Jahre wird er in der Himmelswelt erfreut. (Dies gilt) sogar, wenn ein schlechter Mensch Vater, Mutter oder Familie verlassen hat. Wenn man die Knochen, die von einer anderen Familie stammen, (zum Ganges) herbeigeführt hat, befolge man das Mondfasten.“⁸⁰

Am zehnten Tag, nachdem er die Nägel gekürzt und die Haare geschoren hat usw.,

- 13^v mit Sesamöl und Paste aus weißem Senf den Kopf eingerieben hat, gebadet hat, Wasser

⁷⁴ Prosopis Spicigera oder Mimosa Suma.

⁷⁵ Hier ist kein Objekt angegeben, vermutlich ist aber der Verbrennungsplatz gemeint.

⁷⁶ Vgl. Kane 1991/IV: 242, der beschreibt wie alle Knochen in einer Urne gesammelt und beigesetzt werden. Hier wird anscheinend nur der Schädel beigesetzt und die Knochenreste und Asche im Fluss bestattet. Dies kann eine regionale Besonderheit sein oder aber ein Übergang zwischen der in den älteren Ritualtexten vorgeschriebenen Sekundärbestattung durch Begraben der verbrannten Knochen und der heute üblichen Praxis, die Asche und Knochenreste in den Fluss zu werfen. Nach Shrinarayan Mishra bleibt der Schädelknochen dort vergraben.

⁷⁷ Es ist nicht klar, ob der Haupttrauernde selber baden soll oder ob er die Knochen baden soll.

⁷⁸ Statt *kiñcid* sollte hier *kāñcid* stehen.

⁷⁹ Die Aussage kann sowohl dahingehend gedeutet werden, dass er gute Taten vollbracht hat und deswegen im Ganges bestattet werden kann oder aber, dass er aufgrund der Bestattung im Ganges soviel Verdienst erwirbt, dass er einem Täter guter Taten gleich ist.

⁸⁰ Das Mondfasten dauert einen Mondzyklus von Vollmond bis Vollmond. Dabei werden anfänglich 15 Bissen Nahrung jeden Tag um je einen Bissen pro Tag in der dunklen Hälfte des Monats verringert und um je einen Bissen pro Tag in der hellen Hälfte des Monats wieder vermehrt. Vgl. Gampert 1939: 53ff.

geschlürft hat, saubere Kleidung angelegt hat, sich vor der Sonne, einer Kuh, Gold und einem Brahmanen verneigt hat, gebe er gelbe Farbe,⁸¹ Sauermilch, Ton, weißen Senf, und ein Stirnmale (*tilaka*). Der Brahmane berühre Feuer, der Kṣatriya eine Waffe, der Vaiśya einen Stachelstock und der Śūdra einen Stock. Nachdem er an das Glück gedacht und es gepriesen hat spreche er „Ihr Brahmanen⁸², Heil!“ (und) betrete er das Haus. Dann, am zehnten Tag soll er sofort die Kloßgabe vollziehen. Durch diejenigen, die jünger als der Verstorbene sind, ist Rasieren, das Kürzen von Nägeln und Haaren nur draußen (zu tun). Eine Einreibung mit Sesamöl (ist zu tun), dann ziehe er ein gewaschenes Kleidungsstück an. Das abgelegte Kleidungsstück ist einem Untergebenen zu geben. Nachdem er Wasser geschlürft hat (und) in das Haus gekommen ist, berühre er Feuer. Wenn der zehnte Tag erreicht ist, vollziehe er ein Bad, in einem Gewässer, das sich außerhalb befindet. Dort sind Kleidung, Haar, Bart und Nägel abzulegen - so (lehrt) Parāśara. Dabei soll er Meersalz und Salz, Gerstenkörner, Bohnen, *kalāya*-Erbsen, Kuhprodukte (wie) Milch, Sauermilch, Butterfett und *khaṇḍa*-Zucker nicht essen. Die *sapiṇḍa*-Verwandten sollen frei bleiben von Süßigkeiten, Fleisch und (Geschlechtsverkehr mit der) Frau und sollen nur einmal am Tag essen. Das so lautende Ritual des zehnten Tages ist beendet.

[4. Vorschriften für den elften Tag]

Nun folgt (die Anweisung), was am elften Tag zu tun ist.

- 14^r Am zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode)⁸³ gebe der Verständige ein Bett. Dieses (Bett) ist geschmückt mit verschiedenfarbigen Bettdecken (und mit) einem goldenen Vorhang (ausgestattet). (Das Bett) ist reich an Blumen usw. und Schmuck und mit einem Spiegel usw. versehen. (Er gebe) einen goldenen *puruṣa*⁸⁴ (das heißt ein goldenes Abbild) genauso versehen mit Früchten und Stoff (*vastra*). Er verehere ein Brahmanenehepaar mit verschiedener Kleidung und Schmuck. Die Freilassung eines Stieres (*vṛṣotsarga*) möge ausgeführt werden und es ist eine schöne, braune Kuh zu geben. Dann (folgt) das Einzeltotenopfer,⁸⁵ dann (folgt) das *śrāddha* mit Essen(sspende) und Wasser(sspende). Dann (folgt) das monatliche (*māsika*) *śrāddha* und danach folgt die Vereinigung des Toten mit seinen Vorvätern (*sapiṇḍana*). Nun folgen die Maße für den Opferaltar (*vedi*) bei der Freilassung des Stieres. Hierbei fertige er am Anfang einen Opferaltar (*vedikā*) an, (der) sechzehn *hasta* lang und breit⁸⁶ und viereckig ist und einen *hasta* hoch. Darauf errichte er einen Pavillon (*maṇḍapa*), der vier Türen hat und mit

⁸¹ Gelbe Farbe spielt auch im heutigen Totenritual der Newars eine wichtige Rolle, die sowohl anstelle von Sandelholz eingesetzt wird als auch für das Anbringen einer *ṭikā* bei Menschen und auf Gefäßen verwendet wird (New. *mhāsusinhah*).

⁸² Lies *brahmāṇah*.

⁸³ Das heißt am elften Tag nach dem Tod. Am zehnten Tag endet die Unreinheitsperiode. Der zehnte Tag zählt also als der erste in Bezug auf das Ende der Unreinheitsperiode.

⁸⁴ Entweder ein Bild von Lakṣmī-Nārāyaṇa oder ein Abbild des Toten, vergleiche zum Beispiel Müller 1992: 171. Müller merkt an, dass im Fall einer Bettgabe, die ein Lebender für sich selbst gibt, ein Abbild von Lakṣmī-Nārāyaṇa verwendet wird. Dies ist aber wie im Fall des von Gutschow und Michaels 2005 dokumentierten newarischen Totenrituals nicht so: Dort wird auch ein Bild von Lakṣmī-Nārāyaṇa verehrt, obwohl es sich um die Gabe für einen Verstorbenen handelt. Vgl. auch oben zur Bettgabe S. 92.

⁸⁵ Einzeltotenopfer (*ekoddiṣṭa*) bezeichnet einen Typus von Totenritualen, nämlich die für einen einzelnen Toten vollzogenen Rituale im Gegensatz zu den Ahnenritualen, die kollektiv für drei Generationen gemeinsam vollzogen werden. Im Zusammenhang mit den am elften Tag nach dem Tod vollzogenen Ritualen kann es aber auch spezifisch das an diesem Tag vollzogene Einzeltotenopfer bezeichnen, vergleiche „das große *ekoddiṣṭa*“ bei Müller 1992: 150f.

⁸⁶ Monier Williams gibt an, dass eine „Hand“ 24 *anṅulas* oder 18 inches umfaßt, das sind 45,72 cm. Die angegebene Fläche umfaßt also ungefähr 732 cm x 732 cm, also knapp 54 qm.

- Pfosten aus Bananenbaumholz⁸⁷ (ausgestattet ist). Nachdem er dort in der nördlichen Richtung einen viereckigen und einen *hasta*-hohen Viṣṇu-Altar errichtet hat,
- 14^v mache er im Nordosten einen Altar für einen Krug (*kalaśa*) für Rudra. Er konstruiere einen Opferaltar zum Zweck des Aufstellens der Mütter des Verstorbenen (*pretamātr*)⁸⁸ in der Mitte zwischen Südwesten und Osten. Nachdem er nördlich der Mitte einen Feuertar errichtet hat, der viereckig und einen *hasta* hoch ist, dann die heilige Schnur auf die linke Schulter getan hat, mit fünf Kuhprodukten und *kuśa*-Wasser den Altar und den Pavillon besprenkelt hat, verehere er (sie). Nachdem er zuerst die acht Türhüter (*dvārapāla*) (und) die zehn Richtungshüter (*dikpāla*) aufgestellt hat, verehere er (sie). Nachdem er nun die Krüge für die Richtungshüter beginnend mit Indra in der östlichen Himmelsrichtung aufgestellt hat, verehere er sie danach. Nachdem dann der Opferherr durch die östliche Tür eingetreten ist, beginne er die Vereherung der (Götter-)Bilder. Nachdem er die Deklaration (*vākya*) „Heute usw.“ rezitiert hat, (spreche er:) „Ich werde den Opferaltar und den Pavillon verehere!“ Nachdem er den Opferaltar und den Pavillon verehrt hat, verehere er die Türhüter.
- 15^f Hierbei verehere er am Anfang die Türhüter im Osten an der östlichen Tür (mit) „Vereherung den Türhütern!“ Nachdem er mit dem *nāmamantra*⁸⁹ meditiert (und) mit ungebrochenem Reis die Einladung vollzogen hat, (sie) mit reinem Wasser gebadet hat, verehere er mit Wohlgerüchen usw. (den Türhüter und) vollziehe ebenso die Vereherung von allen (Türhütern).

„Für die Vollendung dieses Opfers wurdet ihr⁹⁰ durch mich eingeladen. Durch die Wohlgesonnenen ist dieses Ritual nach der vorherigen Regel zu tun.“

So heißt es. Nachdem er dann die Richtungshüter beginnend mit Indra eingeladen hat, verehere er jeden einzelnen mit einem gelben usw.⁹¹ Banner, mit Wasser, Bohnen, Speise und einem Speiseopfer (*bhaktabali*) beginnend im Osten. Nachdem er die Deklaration (*vākya*) „Hier usw.“ rezitiert hat, (spreche er):

„Ich, der Opferherr mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, werde für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. mit dem Wunsch nach Erlangung der unvergänglichen Himmelswelt nach vorheriger Befreiung des Verstorbenen in diesem Ritual am elften Tag (nach dem Tod) bei dem Ritual der Freilassung eines Stieres (*vr̥ṣotsarga*) zusammen mit dem dazugehörigen Subritual die Vereherung des Richtungshüters N.N. in der Himmelsrichtung N.N. vollziehen.“

Dann folgt das Herrichten der Wasserkrüge (*kalaśa*).⁹²

„Dir, Indra, dem Herrn der Zerstörung, der tausend Augen hat, sei Vereherung!“

So (rezitiere er). Bei dem den östlichen Wasserkrug (spreche er):

2.⁹³ „Komm, komm, durch die Versammlungen aller unsterblichen *siddha*-s Vereherter, Träger des *vajra*, Herr der Unsterblichen! Von einer Schar von *apsaras* be-fächelt werdend, schütze unser Opfer, oh Herr, Vereherung dir!“

- 15^v Nachdem er so meditiert hat, (spreche er:)

2. „Ich lade ihn ein, der die Elefantenschultern bestiegen hat, der den *vajra* in der

⁸⁷ Die Banane gilt auch als ein Symbol der Vergänglichkeit, wie zum Beispiel in Monier Williams erwähnt, möglicherweise spielt das auch bei der Errichtung des Pavillons eine Rolle.

⁸⁸ Natürlich wird nicht die Mutter aufgestellt, sondern das Aufstellen, Skt. *saṁsthāpana*, bezeichnet das rituelle Errichten eines Vereherungsplatzes, eines Bildes oder eines Wasserkruges für die zu verehernde Gottheit.

⁸⁹ Die Namen des *dvārapāla* werden als *mantra* rezitiert.

⁹⁰ Lies *bhavanto* statt *bharvato*.

⁹¹ Das usw. bezieht sich auf die jeweils anderen Farben, die den verschiedenen *dikpāla*-s zugeordnet sind.

⁹² Die nun folgende Vereherung der zehn *dikpāla*-s folgt immer demselben Muster: 1. *dhyāna*, 2. *āvāhana*, 3. *pūjā* 4. *pātakādāna* 5. *pūjā* eines Aspektes oder einer Erscheinungsform des *dikpāla*-s.

⁹³ Die Zählung ist hier unklar. Es erscheint hier und in der nächsten Anrufung die Zahl zwei und dann beginnt die Zählung erneut mit 1. Die neu mit 1 bis 9 einsetzende Zählung bezieht sich auf die Reihenfolge der Richtungshüter, die nun nach und nach verehrt werden. Bei der zehnten und letzten Vereherung fehlt die Zahl.

Hand hält, den Burgenbezwinger, den Herrn der Götter, den Gemahl der Śacī.“
So lautet die Einladung.

„Immerzu sei Verehrung, Verehrung ihm, dem Indra, dem Götterherrscher, dem Besten, dem, der den *vajra* (in der) Hand (hält), dem überaus Mächtigen, dem Herrn der hundert Opfer, dem Gott!“

So (sprechend) verehere er (ihn) mit Fußwaschwasser usw.⁹⁴ Oder er gebe mit den *mantra*-s „*trātaram indra...*“⁹⁵ (und) „*sajoṣā indra...*“⁹⁶ gebe er ein gelbes Banner. Dann verehere er Kumudākṣa.⁹⁷

„Indra aber ist ein plötzlich Flammender, der von Göttern begleitete König, der Große, der den *vajra* in der Hand hält, ein Langarmiger, ihm sei immerzu Verehrung, Verehrung!

1. Beginnend mit Indra, dem Götterherrscher, (ihm sei) Verehrung mit diesem Wasser und Bohnen-Speiseopfer. Iß das Speiseopfer, schütze das Ritual, tue das Heilsame für den Opferherrscher!“

Dann verehere er Śakti beim südöstlichen Wasserkrug.

„Komm, komm, Träger der Opfergaben aller Unsterblichen, von den Besten unter den Weisen überall verehrt, durch die Schar der *apsaras* befächelt werdend, schütze unser Opfer, oh Herr, Verehrung dir!“

So lautet die Meditation.

„Ich lade den Machthändigen, dessen Form flammend ist, der eine Ziege (als Reittier) bestiegen hat, den höchsten der Götter, ein. Ich will den Flammenden verehere, möge es (von ihm) angenommen werden.“

So lautet die Einladung(sformel).

„Der du ganz aus Glanz bestehst und fürwahr rotfarbig bist, du große Macht habender, Du Machthänder, Du Großmächtiger, Allgegenwärtiger: Verehrung sei dir!“

So (sprechend) verehere er (ihn) mit Fußwaschwasser usw.

16^r Mit „*vaiśvānara...*“⁹⁸ (vollziehe er) die Verehrung. Mit „*agnir mūrdhā...*“⁹⁹ gebe er ein rotes Banner. Und dabei verehere er Kumudākṣa.

„Der südöstliche, der *puruṣa*, der Rote, der alle Götter umfaßt, der Unvergängliche, dessen Banner rauchfarben ist, der Herr der (Götter-)Scharen, ihm sei immerdar Verehrung, Verehrung!

2. Verehrung sei dem Agni, dem Allstrahlenden, dem König mit diesem Bohnen-Speiseopfer zusammen mit Wasser. Iß das Speiseopfer, schütze das Ritual, tue das Heilsame¹⁰⁰ für den Opferherrscher!“

Nun folgt die Verehrung des Stockes beim südlichen Wasserkrug.¹⁰¹

„Komm, komm, Sohn der Sonne,¹⁰² Dharmakönig, von allen Unsterblichen verehrt, du Manifestation des *dharma*. Oh König von Göttern und *asura*-s, oh Herr der Geschöpfe, dir dem Freundlichen sei ewig Verehrung, Verehrung!“

So (lautet) die Meditation.

„Ich lade (ihn) ein, (der) den großen Büffel (als Reittier) bestiegen hat, der den

⁹⁴ Die Angabe „Fußwaschwasser usw.“ bezeichnet die Verehrung des Gottes mit verschiedenen rituellen Verehrungen, die mit dem Fußwaschwasser beginnen.

⁹⁵ Rgveda 6.47.11, Vājasaneyisaṃhitā 8.46, 17.24.

⁹⁶ Rgveda 3.47.2, Rgveda 4.37.7.

⁹⁷ Ein Diener Indras.

⁹⁸ Bloomfield führt etwa 50 Verse auf, die so beginnen, so dass eine eindeutige Zuordnung nicht möglich ist.

⁹⁹ Rgveda 8.44.16.

¹⁰⁰ Lies *kuśalaṃ* statt *kulaśaṃ*.

¹⁰¹ Laut Shriram Rijal Upadhyaya wird hier der Stock oder die Fessel Yamas verehrt.

¹⁰² Beinamen Yamas.

Stock in der Hand hält, der große Macht hat. Ich will (ihn) im Opfer verehren, es möge (von ihm) angenommen werden.”

So lautet die Einladung.

„Der den Stock in der Hand hält, der eine schwarze Farbe hat, der der Herr des *dharm*-s ist, der große Macht hat, dem König der Verstorbenen, dem König Yama, dir sei ewig Verehrung!“

So (sprechend) verehere er (Yama) mit Fußwaschwasser usw. Mit „*yamena daṇḍam...*“ ist die Verehrung (auszuführen). Mit „Du bist Yama...“¹⁰³ gebe er ein schwarzes Banner. Auf dem Banner verehere er den Lotusäugigen.

„Yama mit den Lotus-Farben,¹⁰⁴ ist immerdar ein Kronen- und Stockträger, der Herr des *dharm*-s, dessen Selbst völlig rein ist, ihm sei ewig Verehrung, Verehrung!

3. Verehrung sei dem Yama, dessen Reittier der Büffel ist, mit diesem Bohnen-Speiseopfer zusammen mit Wasser. Iß das Speiseopfer, schütze das Ritual, tue das Heilsame für den Opferherrn!“
16^v

Beim südwestlichen Wasserkrug verehere er ein Schwert.

„Komm, komm, Herr der Rakṣas-Scharen, welcher du mächtige *Vetālas* und *piśāca*-s versammelt hast. Schütze als mein Opfer, glückverheißender König, du bist der Herr der Welt, Herr, dir sei Verehrung!”

So (lautet) die Einladung.

„Welcher fürwahr der Herr der *Yakṣas* ist, Gott, der Südwestliche, der einen blauen Körper hat, der ein großes Schwert trägt, ewig sei ihm, dem *Nirṛti* Verehrung!“

So (lautet) die Meditation.¹⁰⁵ Mit „*eṣa te nirṛte bhāga...*“¹⁰⁶ (vollziehe) er die Verehrung. Mit „*iyam devī...*“¹⁰⁷ gebe er ein blaues Banner. Darauf verehere er *Vāmana*.

„*Nirṛti* aber, der Mensch (*pumān*), der Schwarze, der Herr aller *rākṣasa*-s, der Große, der ein Schwert in der Hand hält, das große Wesen (*mahāsattva*), ihm, *Nirṛti* sei Verehrung.

4. Dem *Nirṛti*, dem Herr aller *rākṣasa*-s sei Verehrung mit diesem Bohnen-Speiseopfer zusammen mit Wasser. Iß das Speiseopfer, schütze das Ritual, tue das Heilsame für den Opferherrn!“

Beim westlichen Wasserkrug verehere er eine Schlinge.

„Komm, komm, du Herr der Wasserschar, du Herr der Scharen, *Parjanya*, begleitet von den *apsaras*, Herr der *vidyādhara*-s, von Schlangen Gepriesener, schütze du uns, oh Herr, Verehrung sei dir!“

So (lautet) die Meditation (und) die Einladung. Mit „*varuṇasyottamaṅghanam...*“¹⁰⁸ (vollziehe er) die Verehrung. Mit „*imaṅ me varuṇa...*“¹⁰⁹ gebe er ein weißes Banner. Dort¹¹⁰ verehere er *Śaṅkukarṇa*.

„*Varuṇa*, er ist der Unbewegliche, er ist *Viṣṇu*, der *puruṣa*, der Herr der Flüsse. Er hält die Fessel in der Hand, der überaus Strahlende, ihm sei ewig Verehrung, Verehrung!

17^f 5. Dem *Varuṇa*, dem Herrn der Flüsse, sei Verehrung mit diesem Bohnen-

¹⁰³ Rgveda 1.163.3.

¹⁰⁴ Shrinarayan Mishra meinte, dass sich das auf den roten Lotos bezieht. Yama wird beschrieben als grünhäutig und blutrote Kleidung tragend. Allerdings ist das Wort, das hier für Lotus steht, *utpala* nach Monier Williams die Bezeichnung für einen blauen Lotus.

¹⁰⁵ Lies *dhyānam* statt *dhyānaṅghanam*.

¹⁰⁶ *Vājasaneyisaṃhitā* 9.35.

¹⁰⁷ Atharvaveda (Paippalāda) 1.92.2a.

¹⁰⁸ *Vājasaneyisaṃhitā* 4.36.

¹⁰⁹ Rgveda 1.25.19.

¹¹⁰ Lies *dadyāt tatra* statt *dadyātātatra*.

Speiseopfer zusammen mit Wasser. Iß das Speiseopfer, schütze das Ritual, tue das Heilsame für den Opferherrn!“

Er verehere beim nordwestlichen Wasserkrug einen Treibstock (für Elefanten).

„Komm, komm, zu dem Opfer, zu meinem Schutz, der du die Gazelle (als Reittier) bestiegen hast, begleitet von *siddha*-Scharen. Herr der Lebenswinde, der die Wohnstätte des Blauschwarzen verläßt, die *grhāṇa*-Verehrung¹¹¹ (ist zu vollziehen), „Herr, Verehrung sei dir!“

So (lautet) die Meditation.

„Der Herr aller Lebenswinde, der ewig in allen Wesen enthalten ist,¹¹² der eine Flagge in der Hand hält, der wolkenfarbig ist, ihm sei ewig Verehrung, Verehrung!“

So (lautet) die Einladung. Mit „*vāto vāta...*“ (vollziehe) er die Verehrung. Mit „*vāyor agne gāya...*“ gebe er ein rauchfarbenes Banner. Dort verehere er Sarvanetra.

„Der Wind aber, der Allfarbige, welcher all Gerüche trägt, der Reine, der *puruṣa*, der die Flagge in der Hand trägt, ihm sei ewig Verehrung, Verehrung! 6. Dem Herrn des Windes, dem Herrn aller Lebenswinde sei Verehrung mit diesem Bohnen-Speiseopfer zusammen mit Wasser.

17^v Iß das Speiseopfer, schütze das Ritual, tue das Heilsame für den Opferherrn!“

Beim nördlichen Wasserkrug verehere er eine Keule.

„Komm, komm, Herr des Opfers, den Schutz gewähre zusammen mit der Gruppe von Mondhäusern. Mit den Allkräutern¹¹³ (*sarvaṣadhi*) und mit den Vorvätern ist die *grhāṇa*-Verehrung (zu tun). Verehrung sei dir, Herr.“

So (lautet) die Meditation.

„Ich lade ihn ein, der die Schultern des Yakṣa (als Reittier) bestiegen hat, der die Keule in der Hand hält, der große Macht hat. Ich will den Gewährer von Reichtum¹¹⁴ verehren, möge es (von ihm) angenommen werden!“

So (lautet) die Einladung.

„Welcher sich inmitten aller Mondhäuser befindet, der Soma ist, der König, der Weißfarbige, der die Keule in der Hand hält, ihm¹¹⁵ sei ewig Verehrung, Verehrung!“

Mit „*imam deva...*“ (vollziehe er) die Verehrung. Mit „*kuvid aṅga...*“¹¹⁶ gebe er ein weißes Banner. Dort verehere er Sumukha.

„Du bist weiß, du bist im *yuga*¹¹⁷ geboren, du bist ausgestattet mit den Allkräutern. Der Herr der Mondhäuser, der Milde, ihm sei ewig Verehrung, Verehrung. 7. Dem Kubera, dem Herrn des Reichtums, sei Verehrung mit diesem Bohnen-Speiseopfer zusammen mit Wasser. Iß das Speiseopfer, schütze das Ritual, tue das Heilsames für den Opferherrn!“

Beim nordöstlichen Wasserkrug verehere er den Dreizack.

18^f „Komm, komm, Herr von allem, zusammen mit der Versammlung von *siddha*-s, zusammen mit dem Träger von Dreizack (und) Schädelstock.¹¹⁸ Gott des Opfers, Herr des Opfers, in der Vollendung des Opfers (ist) die *grhāṇa*-Verehrung zu tun.

¹¹¹ Laut Shriram Rijal Upadhyaya und Shrinarayan Mishra ist das die Bitte um Akzeptierung der Gabe: der Empfänger wird gebeten, die Gabe zu akzeptieren.

¹¹² Als Atem ist er in jedem Lebewesen immer präsent.

¹¹³ Hier sind nicht „alle Kräuter“ gemeint, sondern eine Gruppe von zehn Kräutern, die in fol. 28^v genau angegeben werden.

¹¹⁴ Kubera.

¹¹⁵ Lies *tasmai* statt *tamai*.

¹¹⁶ Ṛgveda 7.91.1, Ṛgveda 10.64.13 und Ṛgveda 10.131.29.

¹¹⁷ Bestimmte Sternkonstellation.

¹¹⁸ Eigentlich ist Śiva selbst der Träger von Dreizack und Schädelstock. Unklar, warum er hier einmal direkt anrufen wird und dann noch einmal im Instrumental erscheint: *ehi ehy sarveśvara siddhasaṅghais trisūlakhaṭvāṅgadhareṇa sārddham*.

Oh Herr, Verehrung sei dir!“

So (lautet) die Meditation.

„Ich lade (ihn) ein, der die Schultern des Stieres (als Reittier) bestiegen hat, der den Dreizack in der Hand hält, der große Macht hat. Ich will Īśāna verehren, möge es (von ihm) angenommen werden!“

So (lautet) die Einladung.

„Der Herr aller Götter, Gott, Īśāna, der eine helle Erscheinung hat, der den Dreizack in der Hand hält, der eine ungerade Zahl von Augen hat,¹¹⁹ dem Herrn der Rudras sei Verehrung!“

Mit „*īśā vāsyā*...“¹²⁰ (vollziehe er) die Verehrung. Mit „*abhi tvā śura nonuma* ...“¹²¹ gebe er ein weißes Banner. Dort verehere er den sehr gepriesenen Īśāna.

„Īśāna, *puruṣa*, Reiner, Herr aller Götter, Großer, der den Dreizack in der Hand hält, der eine ungerade Augenzahl hat, ihm sei ewig Verehrung, Verehrung!

8. Dem Īśāna, dem Herrn aller Götter, sei Verehrung mit diesem Bohnen-Reis-Speiseopfer zusammen mit Wasser. Iß das Speiseopfer, schütze das Ritual, tue das Heilsame für den Opferherrn!“

Er verehere den Diskus beim Wasserkrug in der Mitte zwischen Südwesten und Westen.

„Komm, komm, König der Unterwelt und der Erde. Von *nāga*-Frauen und *kinna-ra*-s Gepriesener, Herr der *yakṣa*-s und Schlangen¹²² zusammen mit der Versammlung der *apsaras*-Welt. Oh Unendlicher, schütze unser Opfer.

So (lautet) die Meditation.

„Ich lade den Träger der ganzen Welt, den von allen Göttern Verehrten ein. Ich will (ihn) in diesem Opfer verehere, möge es (von ihm) angenommen werden.“

So (lautet) die Einladung.

„Der König der Schlangen, Gott, der Unendliche, dessen Name der Rauchfarbige ist,

18^v er wohnt in der Unterwelt. Dem Ananta sei ewig Verehrung, Verehrung!“

Mit „Verehrung sei den Schlangen!“ (vollziehe er) die Verehrung. Mit „*ye 'do rocana*...“¹²³ gebe er ein rauchfarbenes Banner. Dort verehere er den Dhātṛ.

„Welcher diesen Kosmos in der Gestalt Anantas mit allem, was beweglich und unbeweglich ist, wie eine Blüte auf dem Kopf trägt,¹²⁴ ihm sei ewig Verehrung, Verehrung!

9. Dem Ananta, dem König aller Opfer, sei Verehrung mit diesem Bohnen-Speiseopfer zusammen mit Wasser! Iß das Speiseopfer, schütze das Ritual, tue das Heilsame für den Opferherrn!“

Zwischen Osten und Nordosten verehere er beim Wasserkrug einen Lotus.

„Komm, komm, König von allen, König der Götter, König der Welt, zusammen mit Vorvätern und Gottheiten. Du bist der Bewahrer von allem, (deine) Macht ist unermesslich, jedes unserer Opfer sei ewig für das Wohlergehen. Ich lade ihn ein, der einen weißen Schwan (als Reittier) bestiegen hat, der aus dem Lotus geboren ist, den Lehrer der Welt. Ich will (ihn) in diesem Opfer verehere, möge es (von ihm) angenommen werden.“

So (lautet) die Einladung.

„Dessen Erscheinung der Lotos aus der Unterwelt (*pātāla*) ist, der die heilige

¹¹⁹ Śiva hat neben den zwei normalen Augen ein drittes Auge auf der Stirn.

¹²⁰ Vājasaneyisaṃhitā 40.1

¹²¹ Rgveda 7.32.22, Vājasaneyisaṃhitā 27.35.

¹²² Lies *yakṣoragendra* statt *yakṣoragedra*.

¹²³ Rgveda Khila 7.55.9.

¹²⁴ Hier steht der Optativ *dhārayet*. Er bezieht sich vielleicht auch auf einen Vergleich mit der Blüte, „als wenn er es wie eine Blüte auf dem Kopf trüge.“

Schnur zum Zweck des *brahmasava*¹²⁵ trägt, der Herr aller Welten, der Älteste, ihm sei ewig Verehrung, Verehrung.“

Mit „*ā brahman...*“¹²⁶ (vollziehe er) die Verehrung.¹²⁷ Mit „*brahmayajñānām...*“¹²⁸ gebe er ein Banner in allen Farben. Dort verehere er Vidhātṛ.

19^r „Der, dessen Mutterschoß der Lotus ist, der vier Gesichter hat, der der Bewahrer des Veda ist, der Großvater, der ewige Herr des Opfers, ihm sei für immer Verehrung, Verehrung! Dem Brahmā, dem Herrn der ganzen Welt, sei Verehrung mit diesem Bohnen-Speiseopfer zusammen mit Wasser. Iß dieses Speiseopfer, schütze das Ritual, tue das Heilsame für den Opferherrn!“¹²⁹

So (lautet) die Verehrung der Richtungshüter (*dikpāla*).

Nun folgen die (Verehrungen der) vierzehn (Erscheinungsformen) Yamas.¹³⁰ Nachdem er vierzehn (Erscheinungsformen) Yamas auf vierzehn Wasserkrügen zwischen Südosten und Südwesten installiert hat, (verehere er Yama mit dem Namensmantra:)

„Dem Yama, dem Dharmarāja, dem Tod (*mṛtyu*) und dem Beendiger (*antaka*), dem Sonnensohn (*vaivasvata*), der Zeit (*kāla*) und dem Vernichter aller Wesen, dem Audumbara, dem Dadhna, dem Dunklen (*nīla*), dem Paramesthin, dem Wolfsbäuchigen (*vṛkodara*), dem Citra, dem Citragupta sei Verehrung!“¹³¹

Nachdem er ihn mit diesen Namensmantras eingeladen hat, verehere er eine (Erscheinungsform) nach der anderen mit Fußwaschwasser usw.

So (vollziehe er) die Verehrung der vierzehn (Erscheinungsformen) Yamas.

„Welche Wesen in den drei Welten sind, bewegliche und unbewegliche, diese sollen sie zusammen mit Brahmā, Viṣṇu und Śiva beschützen!“

So rezitiere er das erste Bittgebet. Nachdem der Opferherr dann in den Pavillon eingetreten ist, (spreche er) mit einer Handvoll ergriffener Blüten, das Gesicht nach Osten gewendet:

19^v „Götter, *dānava*-s, *gandharva*-s, *yakṣa*-s, *rākṣasa*-s und *pannaga*-s, *ṛṣi*-s, *munī*-s, Kühe und fürwahr die göttlichen Mütter, alle diese sollen bei meinem Opfer mit Freude erfüllt schützen“.

So (rezitierend) möge er allen eine Handvoll Blüten opfern. Nun (folgt) die Einladung usw.¹³² eines würdigen Brahmanen zum Zweck (der Ausführung) des *śrāddha* am elften Tag. Der Brahmane möge das Ritual anschließend an die zehn Tage nach der Freilassung des Stiers (*vṛṣotsarga*) ausführen. Dann esse der Ausführender des *śrāddha*-s am Vortag nur einmal und ohne Fleisch. In der Nacht, wenn die Sonne untergegangen ist, gehe er, um einen Brahmanen für das Ritual zu verpflichten und veranlasse in dem Haus der Menschen, die alle (bereits) gegessen haben, einen Brahmanen, sich auf die mit Kuhdung bestrichene Erde, die zum Süden abfällt, mit dem Gesicht nach Norden zu setzen. Mit der Schnur auf der rechten Schulter lade er mit dem Gesicht nach Süden gewandt,¹³³

¹²⁵ Spezielle Libation.

¹²⁶ Vājasaneyisaṃhitā 22.22

¹²⁷ Lies *pūjanam* statt *pūnam*.

¹²⁸ Lies *brahmayajñānām* statt *brahmayajñānam*. Taittirīyabrāhmaṇa 3.7.11.1.

¹²⁹ Diese letzte Verehrung ist nicht mehr mit einer Zahl gekennzeichnet.

¹³⁰ Vgl. auch die Verehrung der vierzehn Erscheinungsformen in der AP, Müller 1992: S. 147.

¹³¹ Zu diesen und weiteren Epitheta, die nicht alle übersetzbar sind, vergleiche Merh 1996: 200ff.

¹³² Wie bei den rituellen Verrichtungen der *pūjā* (*upacāra*-s) wird auch bei anderen Ritualen das ganze Ritual nur mit der ersten rituellen Handlung bezeichnet und folgenden Handlungen mit „usw.“ als bekannt vorausgesetzt. Die Brahmanenspeisung als ein wichtiger Bestandteil des *śrāddha* beginnt mit der Einladung der Brahmanen.

¹³³ Wenn der Opferherr weiter nördlich vom Brahmanen steht, sehen sie sich auf diese Weise genau an: der Opferherr sieht im Süden den Brahmanen und der nach Norden blickende Brahmane sieht den Opferherrn. Entscheidend ist aber vermutlich die Blickrichtung des Opferherrn, der den Brahmanen im Süden sieht, welches die

auf das linke Knie gefallen und indem er Betel gibt,
20^r den *preta*-Brahmanen¹³⁴ ein:

„Am zweiten Tag am Ende der Unreinheits(periode) lade ich dich, den erhabenen *preta*-Brahmanen, im *śrāddha*-Ritual des elften Tages für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. mit diesen herbeigebrachten Substanzen und Betel ein! Du bist in die himmlischen Welten gegangen auf dem Weg, den der Tod bereitet hat. Mit einem luftklaren Geist lade ich dich, oh Brahmane, ein.“

Wenn er (der Brahmane) gesprochen hat „Ich bin eingeladen!“ und er „*akrodhanair* ...“ rezitiert hat, hat er den Brahmanen (als *preta*-Brahmanen) festgelegt. So wird der Brahmane am vorigen oder an demselben Tag eingeladen (und er spreche:)

„Wenn ohne Hinderung die Nacht (vorbei) gehen wird, dann werde ich am Morgen all dies tun.“

Wenn er so gesprochen hat und er bei Sonnenaufgang das Rasieren von Haar und Bart und Schneiden der Nägel des würdigen Brahmanen veranlaßt hat, assistiere er mit einem kupfernen Gefäß (beim) Einreiben mit Sesamöl.

20^v Nachdem er am zweiten Tag des Endes der Unreinheit¹³⁵ am Ufer eines Flusses oder im Haus oder auf einem anderen reinen Grund den Boden für das *śrāddha* vorbereitet und mit den fünf Kuhprodukten bestrichen, mit brennender Kohle gereinigt und mit weißem Ton bedeckt hat, verstreue er Sesam und weißen Senf. Er streue an der Kochstelle schwarzen Sesamsamen aus. Dann beginne er durch die Frau oder selbst zum Zweck des Kloß(-Herstellens) das Kochen in einem neuen Topf. Dann (folgt) die Gabe der Schale mit dem Fußwaschwasser (*pādyārghyapātra*). Nachdem er mit „Dies ist das Fußwaschwasser“ das Gefäß gegeben hat, sich vor dem Brahmanen verneigt hat, (ihn) als Verstorbenen festgelegt hat,¹³⁶ wasche er mit Sesamöl beide Knie und Füße des Brahmanen. Nachdem er dann das Fußwaschwasser mit Sesamwasser aufgefüllt hat und die Füße des Brahmanen gewaschen hat, gebe er das Fußwaschwasser¹³⁷ mit:

„Dieses Fußwaschwasser wird für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. in dem Ritual des elften Tages durch mich gegeben. Es werde dir zuteil!“

Dann schlürfe er selbst das Fußwaschwasser als Wasser für das Wasserschlürfen (*ācamānīya*) und gehe zu dem Kochplatz, veranlasse dann (den Brahmanen) dazu, sich auf einen Sitz zu setzen, (und) gebe dem Brahmanen zuerst ein Bett.¹³⁸

Die Betten sind zusammen mit der Gesamtheit der Gaben aufzustellen. Das Kopf(ende) des Gottbettes (ist) im Osten, das Opferbett (*makhaśayyā*) aber im Süden, im Westen

21^r das Furtbett (*tīrthaśayyā*), und das Kopf(ende) des Bettes des Verstorbenen (ist) im Norden (aufzustellen).¹³⁹ Nun (folgt) die Brahmanenwahl:

„Ich erwähle mit diesen herbeigebrachten Substanzen dich, den Brahmanen N.N., N.N. *śarman*, anläßlich der (zu gebenden) Gaben, beginnend mit der heute auszuführenden Bettgabe.“

„Ich bin gewählt“ (ist) die Antwort (des Brahmanen). Dann, mit dem Gesicht nach Osten oder mit dem Gesicht nach Norden (gerichtet) gebe er das Bett. Er verehere (es) am

Richtung der Vorväter und Yamas ist.

¹³⁴ In diesem Text gibt es drei Kategorien von Brahmanen: die *preta*-Brahmanen und später die *pitṛ*-Brahmanen und Götterbrahmanen, die jeweils den Toten, Vorvater oder die *viśvedeva*-s vertreten. Die Brahmanen werden allerdings auch häufig durch *kuśa*-Gras ersetzt.

¹³⁵ Lies *āśaucānte* statt *āśaucati*.

¹³⁶ Das heißt, dass der Brahmane den Verstorbenen im Ritual vertritt.

¹³⁷ Die ausgeführte Fußwaschung gilt der Verehrung des Brahmanen, die nun folgende Gabe von Fußwaschwasser gilt dem Verstorbenen.

¹³⁸ Vgl. zur Bettgabe oben S. 92.

¹³⁹ Dies ist eine generelle Anweisung für unterschiedliche Platzierung anläßlich verschiedener Arten von Bettgaben. Es geht also nicht darum, diese vier Betten im Totenritual zu geben, sondern darum, in welche Himmelsrichtung das Bett für den Verstorbenen im Gegensatz zu den sonstigen Bettgaben ausgerichtet wird.

Ende (des Namens) im vierten Fall¹⁴⁰ mit:

„Verehrung dem Bett zusammen mit der ganzen Ausstattung.“

Dann verehere er den Brahmanen mit Früchten, Kleidung, Duft usw. mit:

„Dieses Bett mit Ausstattung gebe ich dem Brahmanen.“

In die Hand des Zweimal-Geborenen (vollziehe er) die Wassergabe, und mit Wasser besprenke er das Bett. Dann, nachdem er mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter drei *kuśa*-Gräser, Gerstenkörner, Sesam und Wasser gegeben hat und mit „Heute“ usw. die Zeit angegeben hat, (spreche er):

„Am zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode) gebe ich als einer, der für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. die Befreiung aus dem *preta*-Zustand erstrebt und der (für ihn) wünscht, dass er als ein im Glück Ruhender den Himmel bewohne, dir dem Brahmanen N.N. mit dem *gotra* N.N. N.N. *śarman*, dieses Bett mit Ausstattung, mit Früchten und Kleidung versehen, das Viṣṇu als Gottheit hat oder das Uttanāṅgiras als Gottheit hat.“

21^v Nach dem der Brahmane „Heil!“¹⁴¹ gesprochen hat, berühre er das Bett mit der Ausstattung.¹⁴²

„Damit die Beständigkeit dieser getanen Bettgabe erlangt wird, gebe ich dir dem Brahmanen mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, als Opferlohn Gold, das Agni als Gottheit hat oder eine Substanz, die dem Wert entspricht“

Die Antwort (des Brahmanen) lautet „Heil!“

Dann verehere er das goldene *puruṣa*-Bild, das mit Früchten und Kleidung ausgestattet ist, mit:

„Der Fluss der Butter soll den Geist erfreuen. Bṛhaspati soll dieses Opfer ausführen. Er möge das Opfer unverletzt heilen. Alle Götter sollen sich hier erfreuen! *Om*, seid beständig!“¹⁴³

opfere er (es). Nachdem er (es) mit Substanzen (wie) Fußwaschwasser, Mundschlürfwasser, Bad, Duft, Rauch, Licht, Speise, Betel und unzerbrochenem Reis verehrt hat,

22^r gebe er dem Brahmanen (das goldene Bild) mit:

„Heute am zweiten Tage des Endes der Unreinheit gebe ich als einer, der für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. nach vorausgehender Befreiung aus dem *preta*-Zustand den Wunsch nach Eingehen in die höchste Welt beginnend mit dem unvergänglichen Himmel hat, diesen goldenen *puruṣa*, der mit Früchten und Kleidung versehen ist, der Viṣṇu als Gottheit hat, dir, dem Brahmanen mit dem *gotra* N.N., *śarman* N.N.“

„Heil!“ (lautet) die Antwort (des Brahmanen).

„Ich gebe dir, dem Brahmanen mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, damit die Beständigkeit und Frucht der Gabe eines goldenen *puruṣa* zusammen mit Früchten und Kleidung erlangt wird, die heute vollzogen wurde, als Opferlohn Gold, das Agni als Gottheit hat, oder eine dem Wert entsprechende Substanz.“

„Heil“ (lautet) die Antwort (des Brahmanen). Dann berühre er das Bett mit der Ausstattung und den goldenen *puruṣa* und platziere (darauf) ein Brahmanenehepaar¹⁴⁴ und verehere es mit Blumen und ungebrochenem Reis mit:

„Heute am zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode) werde ich als einer, der für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. die Befreiung aus dem *preta*-

¹⁴⁰ Der vierte Fall ist der Dativ, der wie Shrinarayana Mishra erläuterte, für diese Verehrungsformel gebraucht wird. Der Dativ wird für die Götter, der Genitiv für die Vorväter verwendet.

¹⁴¹ Lies *svasti* statt *svati*.

¹⁴² Das Berühren der Gabe durch den Brahmanen drückt die Annahme der Gabe aus.

¹⁴³ Vājasaneyisaṃhitā 2.13.

¹⁴⁴ Das Brahmanenehepaar repräsentiert Lakṣmī und Nārāyaṇa. Das Bett wird über das Brahmanenehepaar als Mittler an den *preta* gegeben.

Zustand erstrebt und wünscht, dass er in die höchste Welt beginnend mit dem Himmel, eingeht, das Brahmanenehepaar verehren!“

Nachdem er so den rituellen Entschluß mit drei *kuśa*-Gräsern, Gerstenkörner, Sesam und Wasser gefaßt hat, möge er dann mit „Verehrung dem Ehepaar der Zweimal- Geborenen!“ mit Waschwasser, Duft, ungebrochenem Reis, Blumen, Rauch, Licht, Speise und Kleidung (das Ehepaar) verehren.

22^v „Verehrung dem Brahmanenehepaar mit diesen heute (gegebenen) Duft, Blüten, Rauch, Licht, Speise, usw. (sowie) Schmuck und Kleidung!“

Und es sind fünf Schalen zu geben. Hier folgt der rituelle Entschluß:

„Heute usw. gebe ich als einer, der für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. die Befreiung aus dem *preta*-Zustand erstrebt, mit dem Wunsch, dass (der Verstorbene) zu einem Bewohner der höchsten Welten wird, die mit dem Himmel beginnen, dir, dem Brahmanen mit dem *gotra* N.N., N.N.¹⁴⁵ *śarman* diese fünf Schalen, die Suppe, gekochten Reis usw. enthalten, zum Zweck des Zubereitens der Speise.“

So (sagen) manche. „Heil!“ (lautet) die Antwort (des Brahmanen). Damit die Schalen-gabe beständig ist, gebe er den Opferlohn.

Nun beginnt die Freilassung eines Stieres (*vr̥ṣotsarga*).¹⁴⁶ Viele Söhne sind zu wünschen, selbst wenn nur einer nach *Gayā* geht.¹⁴⁷ Er soll entweder mit einem Pferdeopfer (*aśvamedha*) opfern¹⁴⁸ oder einen dunkelfarbigen (*nīla*) Stier freilassen. Nun (folgt) die (Beschreibung der) Obliegenheit für die Freilassung des Stieres am zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode). Die Zeiten der Freilassung eines Stieres sind für einen Lebenden:¹⁴⁹ am Vollmondtag des Monats *kārttika*, Vollmond des Monats *caitra*, des Monats *vaiśakha* in Konjunktion mit *revatī* und am Vollmond des Monats *āśvina*. Nachdem er dann zuerst die Verehrung der Mütter und das *nāndīmukha*-Ahnenritual¹⁵⁰ vollzogen hat, und im Stall der Kühe die fünf Erd-*saṃskāra*-s ausgeführt hat, möge er das Installieren des überweltlichen Feuers¹⁵¹ ausführen.

23^f Er wähle den Vorvaterbrahmanen (*pitṛbrāhmaṇa*). Wenn nach einem Jahr die Freilassung des Stieres nach Wunsch ausgeführt wird,¹⁵² dann ist es auf eine andere Weise zu vollziehen. Bei dem notwendigen Ritual, das mit dem *ābhyudayikaśrāddha*¹⁵³ verbunden ist, ist der Zeitpunkt der Freilassung des Stieres im ersten Jahr nach der untergeord-

¹⁴⁵ Lies *amukaśarma*-.

¹⁴⁶ Vgl. Kane 1991/IV: 539-542. Kane schreibt zum *vr̥ṣotsarga*: „What is the idea underlying the letting loose of a bull after the death of a person? If a conjecture may be hazarded, it appears to have been thought that if a bull were freed from toil (that is the lot of most bulls) and placed in the midst of pleasant surroundings, that act of the relatives of the deceased may in victorious manner conduce the happiness of the departed spirit in the other world.“ Kane 1991/IV: 542.

¹⁴⁷ *Gayā* gilt als besonders heilswirksamer Ort für die Ausführung von *śrāddha*-s für die Erlösung der Vorfahren.

¹⁴⁸ Dies drückt vermutlich weniger aus, dass der Opferer die Wahl hat zwischen Pferdeopfer und der Freilassung des Stieres, als dass die Freilassung des Stieres dem Pferdeopfer gleichwertig ist.

¹⁴⁹ Wie auch andere Teile des Totenrituals kann die Freilassung des Stieres bereits zu Lebzeiten vorweggenommen werden.

¹⁵⁰ Die Verehrung der *nāndīmukha*-Vorväter geschieht nach Kane normalerweise nur zu glückverheißenden Anlässen. Die Verehrung der Mütter (*mātr̥pūjā*) leitet das *nāndīmukhaśrāddha* ein. Vgl. Kane 1991/IV: 528.

¹⁵¹ Laut Shrinarayan Mishra ist ein überweltliches (*alaukika*) Feuer gemeint, im Sinne von „außergewöhnlich“, „nicht weltlich“. Der Hindi-Kommentar liest allerdings *laukika*, also weltliches Feuer.

¹⁵² Nach Wunsch (*kāmya*) ist eine der drei Kategorie von Ritualen, die nach Anlaß unterschieden werden: nämlich die zu einer bestimmten, regelmäßig wiederkehrenden Zeit auszuführenden Rituale (*nitya*), die nach (nicht regelmäßigem) Anlaß (*naimittika*) auszuführenden Rituale (wie Geburt oder Hochzeit) und die Rituale, die nach Belieben ausgeführt werden können (*kāmya*).

¹⁵³ Das *ābhyudayikaśrāddha* ist eine rituelle Ahnenverehrung, die bei glückverheißenden Anlässen wie Geburt ausgeführt wird. Nach Kane wird der Begriff z.T. synonym zu *nāndīmukhaśrāddha* gebraucht, z.T. gilt es aber als übergeordnetes Ritual. Vgl. Kane 1991/IV: 525ff.

neten Regel am zweiten Tag am Ende der Unreinheit(speriode). Der Zeitpunkt ist (hierbei) nicht (wie im anderen Fall) am Vollmond des (Monats) Kārttika usw. Nun (folgen die) Merkmale des Stieres: Er soll große Ohren, breite Schultern (und) viele feine Haare haben. Für einen Brahmanen ist (ein Stier mit) weißem Bauch und schwarzem Rücken vorgeschrieben. Der (Stier), welcher rote Glieder hat und dessen Hufe und Schwanz hell sind und der ein Stirnmal hat, wird der Stier für einen Kṣatriya genannt. Für den Vaiśya wird ein goldglänzender und für den Śūdra ein schwarzer (Stier) genannt. Überall, wo die Erde durch den Stier mit dem Horn geritzt wird, kommt (die Erde) als reichlich Speise und Trank den Vorvätern zu.

- 23^v Die Freilassung des Stieres ist vorgeschrieben für den zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode). Wenn er (der Haupttrauernde) abwesend ist, ist sie am Vollmond des Monats Kārttika (oder) Caitra vor dem Ablauf eines Jahres (zu tun). Das (Wasser) aus dem Gewässer, aus dem der freigelassene Stier trinkt, dieses nektargleiche Wasser kommt den Vorvätern zu. (Es sollen) ein dreijähriger Stier und dreijährige Färsen sein. Nachdem er einen Stier mit ebensolchen Merkmalen ausgewählt hat (spreche er):

„Heute usw. am zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode) als einer, der wünscht, die Vorväterschar zufrieden zu stellen, werde ich den dunkelfarbigen Stier zusammen mit Ausrüstung und vier Färsen freilassen. Soviele Haare der heute für den Toten N.N. mit dem *gotra* N.N. freigelassen werdende Stier zusammen mit den Färsen hat, so viele zehn Millionen mal tausend Jahre sei er (der Verstorbene) ein herausragender Bewohner der Rudra-Welt. Damit die Vorväter durch das Wasser, (das mit der) Schwanzspitze (des Stieres) versprengt wird) und durch das aus dem an der Hornspitze befindlichen Lehm des herausgeholt (Erd-)haufens gebildete zu genießende Essen befriedigt sind, und damit das inmitten der Kühe gespielte Spiel lange währt und er von *apsaras*-Scharen bedient wird und das himmlische Gefährt besteigt (lasse ich den Stier frei).“

- 24^t Dort usw. stellt er im Nordosten einen Rudra-Wasserkrug mit den Allkräutern mit dem *mantra* „*śaṃ no devī...*“¹⁵⁴ auf und verehere ihn, rezitiere das *puruṣasūkta*¹⁵⁵ und die Rudra-Meditation. Dann stelle er im Inneren des Pavillons zwischen Westen und Südwesten einen Pavillon aus Gras her. In dessen Mitte stelle er die sieben Mütter des Verstorbenen auf. Dort bezeichne er mit Zinnober usw. die sieben Mütter des Verstorbenen und verehere (sie mit) Baumwollsaamen. Er stelle ein aus acht Metallen bestehendes Metall dort auf. (Die Reihenfolge der Mütter ist) wie folgt: 1. Karālī, 2. Bhīṣaṇā, 3. Raudrī, 4. Yamadaṃṣṭrā, 5. Kṛṣodarī, 6. Ugracaṇḍā, 7. Mahākālī. Diese sind die sieben Mütter des Verstorbenen.¹⁵⁶

„Heute, am zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode), werde ich als einer, der für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. die Erlösung aus dem *preta*-Zustand erstrebt, mit dem Wunsch (für ihn) die höchsten Welten beginnend mit dem Himmel zu erlangen, die Verehrung der sieben Mütter des Verstorbenen vollziehen.“

Nachdem er so den rituellen Entschluß gesprochen hat, (spreche er):

„*Oṃ* 1. Verehrung der Karālī, 2. Verehrung der Bhīṣaṇā, 3. Verehrung der Raudrī, 4. Verehrung der Yamadaṃṣṭrā, 5. Verehrung der Kṛṣodarī, 6. Verehrung der

¹⁵⁴ Entweder Rgveda 10.9.4 oder Atharvavedasamhitā (Śaunaka) 2.25.1a.

¹⁵⁵ Rgveda 10.90.

¹⁵⁶ Aus dieser Liste geht hervor, dass hier nicht etwa die verwandten weiblichen Vorfahren gemeint sind, sondern eine Gruppe von nicht-menschliche Göttinnen. Da auch die Vorväter mit bestimmten Göttern identifiziert werden, ist es möglich, dass hier mittels Identifikation mit den Göttinnen auch die weiblichen Vorfahren gemeint sind. Allerdings ist für die Verehrung der weiblichen Vorfahren die Siebenzahl ungewöhnlich. Möglicherweise ist hier an eine Verbindung mit den *saptamātrkā*-s zu denken, wobei die Namen der *preta*-Mütter nicht mit den üblichen Namen der *saptamātrkā*-s übereinstimmen.

Ugracaṇḍā, 7. Verehrung der Mahākālī.“

24^v So gebe er (die Gaben) beginnend mit Wohlgeruch, ungebrochenem Reis, Blumen, Rauch, Licht (und) mit Bohdenspeise, sieben kleinen Bällen, mit Speise, Mundschlürfwasser, Betel usw. für jede (Mutter des Verstorbenen) einzeln. Nachdem er sie verehrt hat, gebe er dem Brahmanen¹⁵⁷ Eisen als Opferlohn, damit die Verehrung von diesen (Müttern) mit den Teilritualen vollständig ist. In der Nähe davon stelle er einen Wasserkrug auf. In sieben aus Ton gemachte Schalen gieße er mit „*saṃ no devī.*“¹⁵⁸ Wasser, (gebe) mit „*yavo 'si.*“¹⁵⁹ Gerstenkörner, mit „*tilo 'si.*“¹⁶⁰ schwarzen Sesamsamen, mit „*pavitre stho.*“¹⁶¹ Reiniger. Nachdem er dieses Wasser auf den Kopf gesprenkelt hat, rezitiere er dann leise mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter und dem Gesicht nach Osten gerichtet die Rudra-Meditation, das *puruṣasūkta* und „*yad devā devaheḍanam.*“¹⁶² Dann gebe er mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter *kuśa*-Gras, Gerstenkörner (und) Wasser (mit)

„Heute am zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode) werde ich als einer, der für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. die Erlösung aus dem *preta*-Zustand erstrebt, mit dem Wunsch, (für ihn) die höchsten Welten beginnend mit dem Himmel (*svarga*) zu erlangen, im Opfer der Freilassung eines Stieres zusammen mit vier Kälbern den Brahmanen als Vermittler (zu den Göttern) einladen.“

25^f Nachdem er so den rituellen Entschluß gesprochen hat, wird im Fall des Selbsttätlers kein Priester (*ācārya*) gewählt, im Fall, dass ein Brahmane (das Ritual) ausführt, findet die Brahmanen- und Priesterwahl mit dem *mantra* „Verehrung sei dem Endlosen!“ (statt), (und) er verehere mit Sandelholzpaste, ungebrochenem Reis, Blumen, Stoff, Schmuck und Betel den Brahmanen (und spreche) mit *kuśa*-Gras, Gerstenkörner, Sesamsamen und Wasser:

„Heute usw. wähle ich mit dem Streben nach der Befreiung des Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. aus dem *preta*-Zustand und dem Wunsch, dass er in die höchsten Welten, beginnend mit dem Himmel, eingeht, dich, den Brahmanen mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, mit dieser Sandelholzpaste, Betel und Kleidung in der Funktion des *ācārya*-s, um das ganze Ritual beginnend mit dem Feueropfer auszuführen, das ein Teil (des Rituals) der Freilassung des Stieres zusammen mit den vier Färsen ist.

So wähle er. „Heil!“ (lautet) die Antwort (des Brahmanen). Er führe dessen Verehrung usw. durch. Nur in dieser Reihenfolge ist die Wahl der Brahmanen (zu tun). Der Ausführender des *śrāddha*-s¹⁶³ bitte den Ausführender des Feueropferituals:

„Oh Brahmane, führe das Ritual so aus, wie es festgelegt ist! Oh Brahmane, in diesem Ritual bist du fürwahr *brahman!*“

„Ich bin es!“ , so (lautet) die Antwort (des Brahmanen).

25^v „Heute wähle ich dich in der Funktion des Priesters (*hotṛtva*), nachdem ich dich mit diesen Blumen, ungebrochenem Reis, Betel (und) Kleidung verehrt habe, (dich) den Brahmanen mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, um das für den Verstorbenen N.N. aus mit dem *gotra* N.N. zu tuende Feueropfer, das ein Teil der Freilassung des Stieres ist, auszuführen“.

Mit „Ich bin gewählt!“ setzt sich der Priester mit dem Gesicht nach Osten. Nun folgt das Herstellen von *kuśa*-Stücken. Hier (ist) die Reihenfolge: Auf die Mitte einer tönernen

¹⁵⁷ Lies *brāhmaṇāya*.

¹⁵⁸ Ṛgveda 10.9.4.

¹⁵⁹ Vājasaneyisaṃhitā 5.26.

¹⁶⁰ Āśvalāyanagrhyasūtra 4.7.12.

¹⁶¹ Vājasaneyisaṃhitā 1.12 und 10.6.

¹⁶² Vājasaneyisaṃhitā 20.14.

¹⁶³ Hier wohl im Sinne von Opferherr zu verstehen.

Schale stelle er mit Mehl usw. einen Meru-Berg¹⁶⁴ her und tue auf einen Teil Wasser und auf den anderen Teil Milch. Er führe das Ausgießen des Wassers aus dem Teller aus und das Ausgießen der Milch auf ein eine Hand messendes großes viereckiges (Stück) reiner Erde. Mit *darbha*-Gras fege er sie (und) gieße diese in der nordöstlichen Richtung aus. Mit Wasser, das mit Kuhdung (vermischt ist), bestreiche er sie (die Erde). Mit dem Stiel eines Schöpflöffels aus *khādira*-Holz ritze er dreimal (die Erde) eine Spanne lang, einen (Ritz) nach dem anderen von unten nach oben, ein.

26^t In der Reihenfolge des Ritzens nehme er die Erde mit Daumen und Zeigefinger heraus. (Nun folgt) das Besprenkeln mit Wasser. Nachdem er so die fünf Erd-*samskāra*-s ausgeführt hat, wird dort, wo auch immer das Feuer installiert wird, (das Feueropfer) ausgeführt. Nachdem er dort still das in einer Messingschale befindliche Feuer geholt hat, entfache er das Feuer und installiere es vor dem eigenen Gesicht mit dem Gesicht nach Westen. Nachdem er dann im Süden des Feuers einen reinen Sitz gegeben hat, worauf er *kuśa*-Gras mit den Spitzen nach Osten gestreut hat, soll er den Brahmanen sich darauf setzen lassen. Er stelle die Wasserschale davor, fülle sie mit Wasser, bedecke sie mit *kuśa*-Gräsern und schaue auf das Gesicht des Brahmanen. Dann möge er sie nördlich des Feuers auf das *kuśa*-Gras stellen. Nachdem er die Wasserschale niedergestellt hat, (folgt) außen usw. das ganze Herstellen von *kuśa*-Stücken. So (lautet die Anweisung zum) Herstellen von *kuśa*-Stücken. Ohne Unterbrechung vollziehe er das Feueropfer.

26^v Ohne die Silbe „*om*“ (zu sprechen), opfere er sechs Feueropferungen mit Butterfett. Auf die Wasserschale ist das Versprenkeln des auf dem Opferlöffel befindlichen Restes der Opfergabe (auszuführen). Er gebe mit reinem Butterfett die Feueropferung. Nämlich so:
 „1. Hier ist Freude, *svāhā*, dies dem Agni. 2. Hier mögt ihr euch erfreuen, *svāhā*, dies dem Agni. 3. Hier ist Festigkeit, *svāhā*, dies dem Agni. 4. Hier ist die eigene Festigkeit, *svāhā*, dies dem Agni. 5. Das losgelassene (saugende) Kalb, das (saugende) Kalb saugt bei der Mutter, *svāhā*, dies dem Agni. 6. Die Vermehrung des Reichtums gewähre er uns, *svāhā*, dies dem Agni.“¹⁶⁵

Er opfert an der Seite des Brahmanen mit zweimaligem Sprengeln von zwei Portionen Butterfett.

Im Geist (denkend) „dem Prajāpati *svāhā*, dies dem Prajāpati!“ opfert er fürwahr im Geist (denkend). „Dem Indra *svāhā*, dies dem Indra. Dem Agni *svāhā*, dies dem Agni. Dem Soma *svāhā*, dies dem Soma.“

Das Versprengen des Opferrestes der sieben Feueropfer ist in die Schale (zu tun). Nun (folgt) das Milchreisopfer (*pāyasahoma*). Zusammen mit der Silbe „*om*“ (spreche er):

27^t „*Om* dem Agni, *svāhā*, dies dem Agni. *Om* dem Rudra, *svāhā*, dies dem Rudra. *Om* dem Śarva, *svāhā*, dies dem Śarva. *Om* dem Paśupati, *svāhā*, dies dem Paśupati. *Om* dem Ugra, *svāhā*, dies dem Ugra. *Om* dem Uśanas, *svāhā*, dies dem Uśanas. *Om* dem Bhava, *svāhā*, dies dem Bhava. *Om* dem Mahādeva, *svāhā*, dies dem Mahādeva. *Om* dem Īśāna, *svāhā*, dies dem Īśāna.“

Nun folgt das Feueropfer mit einer Mehlspeise:

„*Om* Pūṣan soll unseren Kühen nachgehen, Pūṣan soll überall (uns) behüten, Pūṣan soll uns reichen Gewinn¹⁶⁶ einheimsen,¹⁶⁷ *svāhā*, dies dem Pūṣan.“

Dann mengt er den Milchreis, die Mehlspeise und das Butterfett in eins, nimmt es und opfert es.

¹⁶⁴ Meru ist der mythische Weltenberg.

¹⁶⁵ Hierbei handelt es sich um einen Vers, der jeweils für die Gabe in das Feuer mit der Zuweisung „*svāhā*, dies dem Agni“ unterbrochen ist. Vgl. Aitareyabrāhmaṇa 5.22.15, Āśvalāyaṇaśrautasūtra 8.13.2 und Vājasaneyisaṃhitā 8.51.

¹⁶⁶ Lies *vājam*.

¹⁶⁷ Ṛgveda 6.54.5 Die Übersetzung folgt Geldner 2003. Die PM hat in dem Vers *sarvataḥ* statt wie im Ṛgveda *arvataḥ*.

„Dem Agni *sviṣṭakṛt*, *svāhā*, dies dem Agni *sviṣṭakṛt*.“
Der Rest von diesen Opfern (ist) fürwahr ins Feuer (zu geben). (Nun folgt) wiederum ein *homa* mit Butterfett:

„*Oṃ bhūḥ svāhā* dies dem Agni, *oṃ bhuvah svāhā*, dies dem Vāyu, *oṃ svaḥ svāhā* dies dem Sūrya.“

„*Oṃ tvam no agne varuṇasya...*“¹⁶⁸

„*Oṃ sa tvam na...*“¹⁶⁹

„*ayāś cāgne...*“¹⁷⁰

„*ye te śatam...*“¹⁷¹

„*ud uttamam...*“¹⁷²

So (lautet) das als Sühnezeremonie (*prāyaścitta*) bezeichnete Feueropfer.¹⁷³ Nun (folgt) die *saṃsrava*-Speisung.

27^v Dann (ist) dem Brahmanen im Süden die Gabe einer gefüllten Schale zu geben. Hier folgt die Deklaration:

„Heute usw. am zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode) gebe ich, damit die Beständigkeit des Brahmanenrituals erlangt wird, dem Brahmanen N.N. mit dem *gotra* N.N. diese gefüllte Schale, zusammen mit (der Übertragung der Funktion) des Überwachers dessen, was im Feueropfer getan und nicht getan wurde, das ein Bestandteil der zu vollziehenden Freilassung des Stieres ist.“

Dann (folgt) das Barhir-Feueropfer. (Er rezitiere):

„Oh ihr Götter, Kenner des Weges, nachdem ihr den Weg gefunden habt, geht den Weg. Oh Herr der Geisteskräfte, oh Gott, dieses Opfer, *svāhā*, gewähre dem Wind.“¹⁷⁴

So (lautet) das Barhir-Feueropfer. Dann (folgt) das Lösen des *brahman*-Knotens.¹⁷⁵ Mit „*Oṃ*, zu uns sollen Wasser und Pflanzen freundlich sein. ...“¹⁷⁶ reinige er mit Opferwasser den Kopf. Mit „*Oṃ*, unfreundlich sollen sie sein zu dem, der uns haßt und den wir hassen.“¹⁷⁷ stelle er im Nordosten das *pranīta*-Gefäß umgekehrt hin. Er werfe den Reiniger¹⁷⁸ ins Feuer. Dann (folgt) das Opfer mit einem vollen Schöpflöffel. (Dann folgt) die Gabe des Opferlohns an den Priester. Hier die Deklaration:

28^f „Heute usw. am zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode) gebe ich, damit die Beständigkeit dieses Feueropferituals, das als ein Teil der zu vollziehenden Freilassung des Stieres getan wurde, erlangt wird, dir, dem Priester N.N., Gold, das Agni als Gottheit hat, oder eine Substanz, die dem Wert entspricht.“

„Heil!“ (lautet) die Antwort (des Priesters). Dann rezitiere er die Rudra-Meditation, dann rufe er einen Schmied herbei und lasse ihn den Stier brandmarken. Mit „*imā rudrāya*“¹⁷⁹ brenne er an der rechten Seite (des Stieres) einen zwölf Finger großen Dreizack ein. Mit „*rudraṃ saṃsrjya*“¹⁸⁰ bringe er auf der linken Seite (des Stieres) einen acht Finger großen Diskus an. Der Diskus möge acht Finger groß sein, der Dreizack zwölf

¹⁶⁸ Ṛgveda 4.1.4, Vājasaneyisaṃhitā 21.3.

¹⁶⁹ Nicht eindeutig indentifizierbar, da verschiedene *mantra*-s so beginnen.

¹⁷⁰ Maitrāyaṇisaṃhitā 1.4.3.

¹⁷¹ Kātyāyanaśrautasūtra 25.1.11.

¹⁷² Ṛgveda 1.24.15, Vājasaneyisaṃhitā 16.48, Ṛgveda 1.25.21.

¹⁷³ Das *homa* ist ein *prāyaścitta*, vergleiche Kane 1991/IV: 43f.

¹⁷⁴ Vājasaneyisaṃhitā 2.21b-d und 8.21.

¹⁷⁵ Der *brahman*-Knoten (*brahmagranthi*) hält die drei Schnüre, die die Heilige Schnur bilden, zusammen.

¹⁷⁶ Vājasaneyisaṃhitā 6.22c.

¹⁷⁷ Vājasaneyisaṃhitā 6.22d.

¹⁷⁸ Der Reiniger (*pavitra*) ist ein Ring aus *kuśa*-Gras, den der Opferer am rechten Ringfinger trägt.

¹⁷⁹ Ṛgveda 1.114.1, Ṛgveda 7.46.1, Vājasaneyisaṃhitā 16.48.

¹⁸⁰ Möglicherweise falsch geschrieben für *rudrāḥ saṃsrjya*, vergleiche Vājasaneyisaṃhitā 11.54.

Finger.¹⁸¹ In der Größe eines Zeigefingers lasse er es einbrennen, dann nehme er es weg. Er wasche darüber hinaus den gebrandmarkten (Stier) in Sauermilch und Kuhdung. Er werde geschmückt und mit den Färsen verheiratet. Er gebe für den Priester (*hotṛ*) einen Satz Kleidung, Gold und Messing.

28^v Zu geben sind die Beigaben und im Geist gewünschte Entlohnung. Dann bade er den Stier zusammen mit den vier Färsen mit Allkräutern mit dem Wasser aus dem Rudra-Wasserkrug. Nun (folgt die Aufzählung der) Allkräuter:¹⁸² *surā*¹⁸³, Nardenwurzel,¹⁸⁴ Kostwurz,¹⁸⁵ Dill¹⁸⁶ und zweimal Kurkuma,¹⁸⁷ Zitwer,¹⁸⁸ eine Magnolienart,¹⁸⁹ Zypergras (*muṣṭā*)¹⁹⁰ So ist die Gruppe der Allkräuter¹⁹¹ überliefert. Nun folgen die *mantra*-s:

„Goldfarben, rein, reinigend, in welche Kaśyapa geboren wurde, in welche Indra (geboren wurde), die Agni als Leibesfrucht annahm, diese vielfarbigen Wasser seien uns glückverheißend und lieblich!

Unter welchen der König Varuṇa wandelt, auf Wahrheit und Falschheit der Menschen hinab blickend, diese Süße ausströmenden, reinen, reinigenden, diese Wasser seien uns glückverheißend... .

Aus welchen die Götter im Himmel ihren Trank herstellen, welche im Luftraum reichhaltig werden, welche Wasser die Erde binden¹⁹², die klaren, diese Wasser seien uns glückverheißend... .

Mit freundlichem Blick seht mich, ihr Wasser! Mit einem freundlichen Körper berührt¹⁹³ meine Haut! Alle in den Wassern befindliche Feuer¹⁹⁴, euch rufe ich an! Legt Glanz, Stärke (und) Vitalität in mich!“¹⁹⁵

„Die Göttinnen sollen uns zu recht naher Hilfe, die Gewässer zum Trunke sein; Wohl und Heil sollen sie uns zuströmen.“¹⁹⁶

29^f Mit diesen *mantra*-s bade er mit Wasser, das mit den Allkräutern versetzt ist, den Stier zusammen mit den vier Färsen. Er verehere den Stier zusammen mit den Färsen, er rezitiere leise in das rechte Ohr des Stiers. Er binde (ihm) eine eiserne Glocke um den Hals, auf dem Rücken trägt er Stoff. Er schmücke den Hals mit Kränzen und rezitiere leise in das Ohr des Stieres:

„Du bist der Stier, Erhabener, deine vier Dharmafüße¹⁹⁷ sind gepriesen. Ich wähle diesen mit Hingabe. Er soll mich überall beschützen. Er ist wahrlich der Glücksbe-

¹⁸¹ Der Diskus ist ein Attribut Viṣṇus, der Dreizack ein Attribut Śivas. Nach der Angabe von Monier Williams, dass ein *hasta* 18 inches (ungefähr 45,72 cm) und 24 *anṅula* ein *hasta* sind, wäre der Dreizack also 22,86 cm und der Diskus 15,24 cm groß.

¹⁸² Zu den einzelnen Kräutern vergleiche den botanischen Anhang in M.S. Valiathan 2003.

¹⁸³ Nicht identifiziert: möglicherweise falsche Schreibung für *sūra* = *Arthocarpus Lacucha* oder *Vatica Robusta*.

¹⁸⁴ *Nardostachys Jatamansi*.

¹⁸⁵ Lies *kuṣṭha*. Das ist entweder *Costus speciosus* oder *arabicus* (=Kostwurz) oder *Saussurea auriculate* (=Alpenscharte).

¹⁸⁶ *Anethum Graveolens*.

¹⁸⁷ *Curcuma Longa*.

¹⁸⁸ Lies statt *saṭi* = *saṭi*, *Curcuma Zedoaria* = Zitwer = weißer Kurkuma.

¹⁸⁹ *Michelia Campaka*.

¹⁹⁰ *Cyperus Rotundus*.

¹⁹¹ Nach Monier Williams bestehen die Allkräuter aus zehn verschiedenen Kräutern, auch Müller 1992: 204 zählt diese nicht näher auf, sondern gibt ebenfalls an, dass es sich um zehn Pflanzen handelt.

¹⁹² Lies *payaso 'ndanti*.

¹⁹³ Lies *tanuvopasprśata*.

¹⁹⁴ Lies *agnīnr apsuśado*.

¹⁹⁵ *Taittirīyasamhitā* 5.6.1f.

¹⁹⁶ *Rgveda* 10.9.4.

¹⁹⁷ Wie Shrinarayan Mishra erläuterte steht der *dharma* auf vier Stützen, mit denen die vier Stierfüße gleichgesetzt werden.

reiter der Kühe in Gestalt eines Stieres Er ist der Sitz der acht Erscheinungsformen, daher schütze (mich) oh Unvergänglicher. Wenn du trunken vor Glück bist, dann sollen die Verstorbenen wohl auf in der unvergänglichen Welt sein!“

So (lautet) die Meditation. Nun folgt die Setzung der Gottheiten auf die Körperteile:¹⁹⁸

Auf den Kopf mit „*tryambakam yajāmahe*...“¹⁹⁹

Auf die Stirn mit „*namas te rudra manyava* ...“²⁰⁰

Auf den Mund mit „*namaḥ sambhavāya*...“²⁰¹

Auf die Nase mit „*prāṇāya svāhā*...“²⁰²

29^v Auf den Nacken mit „*nīlagrīvāḥ śitikanṭhāḥ*...“²⁰³

Auf die beiden Arme mit „*yaj jāgrata*...“²⁰⁴

Auf den Penis mit „*śivo nāma*...“²⁰⁵

Auf die Hoden mit „*vr̥ṣāgniv̥ṣaṇe jaran*...“²⁰⁶

Auf die Füße mit „*tryambakam yajāmahe*...“²⁰⁷

So (lautet) die Setzung (der Gottheiten) auf den Körper. Dann verehere er den Stier zusammen mit den Färsen.

„Heute usw. am zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode), mit dem Streben nach der Befreiung des Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. aus dem *preta*-Zustand und mit dem Wunsch, dass (der Verstorbene) die höchsten Welten beginnend mit dem Himmel bewohne, werde ich in dem Ritual des elften Tages die Vereherung des Stieres zusammen mit vier Färsen vollziehen.“

Hier (folgt) der Ablauf:

Mit „Vereherung den Färsen, dem Stier, der die Form des *dharma*-s hat, Vereherung!“ verehere er mit rituellen Verrichtungen wie Fußwaschwasser, Schlüpfwasser, Bad usw. (den Stier).

30^f Dann nehme er *kuśa*-Gras, Gerstenkörner und Wasser. Nun (folgt) der rituelle Entschluß für die Freilassung. Nachdem er die Deklaration „Heute usw.“ rezitiert hat, (spreche er):

„Am zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode) mit dem Streben nach der Erlösung des Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. aus dem *preta*-Zustand als einer, der den Wunsch hat (für ihn) die höchsten Welten, beginnend mit dem Himmel zu erlangen (gebe ich diesen Stier zusammen mit vier Färsen).²⁰⁸ Ich wünsche für ihn, dass er die Frucht des Opfers erlangt, (die so groß ist wie) das alle Sünden vernichtende Pferdeopfer usw., dass er bedient wird von einer Schar von *apsaras* beginnend mit *Rambhā*²⁰⁹, dass er gepriesen wird von *kinnaras*, dass für ihn Muschelhorn, Kesselpauke und *mṛdaṅga* ertönen, dass er damit geschmückt wird, was sich Götter wünschen, (dass er sich) auf dem großen Himmelsgefährt, das mit Yakschweif und himmlischer Form geschmückt und aus Gold gemacht und mit einem Edelstein-Lotus geschmückt ist, befindet, dass er verehrt wird von *Tumburu* usw., dem Herrn der *gandharva*-s usw. und Göttern, und göttlich geschmückt auf einem aus Smaragd, Gold und Edelsteinen gemachtem Löwensitz sitzt, geschmückt mit einer Perlenkette usw. auf einem aus Gold gemachten feinen Lotus-

¹⁹⁸ Vgl. zum *nyāsa* bei der Gabe einer Sühnekuh Müller 1992:165. Dort wird *nyāsa* für die Kuh ausgeführt.

¹⁹⁹ Rgveda 7.59.12, Vājasaneyisaṃhitā 3.60

²⁰⁰ Vājasaneyisaṃhitā 16.1 Lies *namas te rudra manyava* statt *namas te marudranyava*.

²⁰¹ Vājasaneyisaṃhitā 16.41.

²⁰² Vājasaneyisaṃhitā 22.23, 23.18.

²⁰³ Vājasaneyisaṃhitā 16.56-57.

²⁰⁴ Vājasaneyisaṃhitā 34.1.

²⁰⁵ Kātyāyanaśrautasūtra 5.2.17.

²⁰⁶ Nicht belegt, vgl. aber Vājasaneyisaṃhitā 11.46cd *vr̥ṣagniṃ vr̥ṣanam bharan*.

²⁰⁷ Siehe oben, dieselbe Rezitation wie bei dem Kopf.

²⁰⁸ Das Ende des Satzes folgt erst ganz am Ende des *saṃkalpa*-s, nachdem alle Wünsche ausgesprochen wurden.

²⁰⁹ Name einer *apsaras*.

Sitz²¹⁰. Soviel wie Stier und Kühe Haare haben, soviel 10 Millionen mal tausend himmlische Jahre erlangt er und soviel 10 Millionen himmlische Jahre wie Wasser(tropfen) mit dem Schwanz (des Stieres) versprengt wurden und wieviel Erde auf der Spitze der Hörner befindlich ist. Ich wünsche, dass (der Verstorbene) aufgrund der Zufriedenheit von Vater, Großvater usw. den Himmel erlangt und dass der (in Sünde) gefallene Verstorbene gerettet wird, dass

30^v aufgrund der Göttlichkeit der Vorväter, die siebenfach die Wünsche erfüllen und das Maß (die Anzahl) von sieben haben, der Verstorbene gerettet wird den wahren Ort²¹¹ bewohne. Ich lasse diesen Stier zusammen mit vier Färsen frei.“

So (lautet) der rituelle Entschluß:

„Ich gebe Euch diesen jungen Ehemann, mit dem Geliebten geht²¹² spielend umher. Verflucht²¹³ uns nicht, ihr Glücklichen! Mögen wir uns an dem sich mehrenden Reichtum und Labetrunk²¹⁴ erfreuen!“²¹⁵

Damit entlasse er (ihn) in den Osten.²¹⁶ Mit der Deklaration (*vākya*) vollziehe er eine Rechtsumwandlung und bringe den Stier in den nordöstlichen Teil (des Ritualplatzes). Dann spreche er den Stier, der sich inmitten der vier Färsen befindet, mit *mantra*-s an. Hier (folgen) die *mantra*-s:

„Du bist der dunstige Ozean, der Feuchtigkeit gibt. Wehe mich an,²¹⁷ Freudeverursacher, Wohlgesonnener, *svāhā!*

Du bist die *marut*-s, die Schar der *marut*-s. Wehe mich an, Freudeverursacher, Wohlgesonnener, *svāhā!*

Du bist der Sucher nach Hilfe, der Genießer von Verehrung²¹⁸. Wehe mich an, Freudeverursacher, Wohlgesonnener, *svāhā!*

Deine Lichter, oh Agni, erleuchten in der Sonne den Himmel mit den Strahlen.

Mit all diesen verhilf uns²¹⁹ heute zu Licht und Nachkommen.

Sie sind, ihr Götter, in der Sonne, die Lichter sind in den Kühen und Pferden²²⁰.

Oh Indra-Agni, mit allen²²¹ diesen gewähre uns Licht, oh Bṛhaspati!

Om, gib uns Lichter, gib²²² Licht in unsere Brahmanen und unsere Herrscher.

31^f (Gib Licht) in die Vaiśyas und Śūdras, in mich gib Licht durch das Licht.

Ich bitte dich darum mit dem Gebet, dein verehrender Opferveranstalter preist (dich) mit den Opfern.

Verhalte dich nicht feindlich, oh Varūna, beachte (uns) hier. Du von vielen Verehrter, nimm nicht unser Leben!

Wie der Himmel ist die Hitze, *svāhā!*

Wie der Himmel ist der Lichtstrahl, *svāhā!*

Wie der Himmel ist die Helligkeit, *svāhā!*

Wie der Himmel ist das Strahlen, *svāhā!*

Wie der Himmel ist die Sonne, *svāhā!*“

²¹⁰ Lies °*āsane*.

²¹¹ Der höchste Himmel: *satyaloka*.

²¹² Lies *carata priyeṇa*.

²¹³ Lies *śāpta*.

²¹⁴ Vgl. Stenzler 1966.

²¹⁵ Pāraskaraḡṛhyasūtra 3.9.6.

²¹⁶ Nicht ganz klar, was gemeint ist, da der Stier erst später freigelassen wird. Vielleicht ist gemeint, dass er hier in den östlichen Teil des Ritualplatzes geführt wird.

²¹⁷ Lies hier und in den folgenden beiden Parallelstellen: *abhi mā vāhi svāhā*.

²¹⁸ Lies *duvasvāñ*.

²¹⁹ Lies *nas kṛdhi*.

²²⁰ Lies *goṣv aśveṣu*.

²²¹ Lies *sarvabhī*.

²²² Lies *nas kṛdhi*.

Nun die Obligation für das *nīlaśrāddha*.²²³ „Ich werde das *nīlaśrāddha* ausführen.“ Mit Gerstenmehl und mit Sesamsamen und Zucker (führe) der Verständige die Erfrischung aus, und dann rezitiere er. Mit Gerstenmehl, *nīla*,²²⁴ Butterfett, Honig und Zucker gebe er unter (Rezitation von) einem puranischen *mantra* Klöße mit schwarzem Sesamsamen auf der Oberfläche (der Klöße). Dann (spreche er) mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter:

- 31^v „Welche Verwandte auch immer der väterlichen Seite und welcher anderen der mütterlichen Seite angehören und jene, die in der Familie vom Lehrer, der Schwiegerfamilie und Verwandten geboren wurden, sie alle sollen zur Zufriedenheit gelangen. Ich gebe den Stier-Kloß. Und jene anderen, deren Kloß zerstört²²⁵ wurde und die, die keinen Sohn und keine Frau haben, sie alle Jene, die seit Brahmās Schöpfung in der Linie des Vaters geboren wurden und in der Linie meiner Mutter entstanden sind, jene, die in beiden Familien in meiner Linie (geboren) wurden, sowie die Abhängigen, Untergebenen und Diener, sie alle Freunde, Schüler, Vieh und Baum, sowohl (nur) Gesehene als auch Begrüßte, die, die geholfen haben, Freunde in einem anderen Land, indem ich ihnen „Heil!“ sage, gebe ich diesen (Kloß). Sie alle sollen zur Zufriedenheit gelangen. Den Stier-Kloß (gebe ich). Jene, die verwandt oder nicht verwandt sind, und jene Verwandten, die sich in einer anderen Geburt (befinden), jene, die zur Unzeit gestorben sind und auch die Blinden und die Lahmen, sie alle... . Missgestaltete und Embryos, die bekannt und unbekannt sind in meiner Familie, welche Leibesfrucht auch immer, über die gesprochen wird,²²⁶ sie alle... . Alle jene, die in den Schoß eines Stieres eingegangen sind, Wurm usw. (oder) Biene (sind), sie alle... . Die in der Hölle *raurava* geboren wurden und jene, die in die (Hölle) *kumbhīpāka* gelangt sind,
- 32^f sie alle sollen zur Zufriedenheit gelangen. Ich gebe den Stier-Kloß. Jene, die in der so furchterregenden Welt Yamas in heißem Sesamöl vernichtet werden, sie alle... . Jene, die gequält werden durch starke *kiṃkara*-s²²⁷ wie mit Zuckerrohr,²²⁸ sie alle... Jene, die mit Wasser gequält werden im Schmutz durch die starken Boten Yamas, sie alle... . Jene, die in Fesseln gequält werden, jene die von Verfolgung durch *preta*-s betroffen sind, sie alle... . Jene, die an Lepra, Epilepsie, einer Hautkrankheit, Wassersucht oder Fisteln (gestorben sind),²²⁹ sie alle... . Diejenigen, die durch eine Entzündung der Halsdrüsen, durch Gelbsucht, an Auszehrung gestorben sind, sie alle Jene, die im Gefängnis gestorben sind, von der Gefahr der Tiger getötet wurden, sie alle Wer durch *cāṇḍala*-s auf dem Weg niedergestreckt wurde, wer auf einem unreinen Schlafplatz gestorben ist, sie alle Jene, die das Eigentum

²²³ Der Begriff *nīlaśrāddha* bezieht sich auf den Stier. *Nīla* heißt „dunkelfarbig“, kann aber auch Stier heißen. Da es hier eine enge Verbindung zum *vṛṣotsarga* gibt, innerhalb dessen der *nīlapīṇḍa* gegeben wird, liegt es nahe, den Begriff *nīlaśrāddha* auf den Stier bezogen als Stier-*śrāddha*, bzw. *nīlapīṇḍa* als Stier-Kloß aufzufassen.

²²⁴ Nicht klar, was *nīla* hier zu bedeuten hat. Entweder es bezeichnet die Farbe des Butterfettes (schwarzes Butterfett) oder ist Butterfett für den Stier. Die Bedeutung Stierbutter kommt wohl kaum in Frage.

²²⁵ Das heißt, dass in irgendeiner Weise die Kloßgabe nicht erfolgt oder in nicht gültiger Form erfolgt ist. Shrinarayan Mishra versteht den Ausdruck *luptapīṇḍa* allerdings als „diejenigen, die niemanden haben, der für sie einen Kloß opfert“.

²²⁶ Shrinarayan Mishra übersetzt *āgatā mukhagocare* wörtlich „die in den Bereich des Mundes gekommen sind“, als „diejenigen, über die gesprochen wird. Allerdings gibt diese Deutung Probleme im Zusammenhang mit der Parallelstelle fol. 33^v, die *āgatāḥ pucchagocare* hat.

²²⁷ Eine Art von *rakṣasa*.

²²⁸ Das muss eine Anspielung auf eine bestimmte Form der körperlichen Qual sein, vermutlich das Schlagen mit Zuckerrohr.

²²⁹ Hier findet in der Aufzählung ein Übergang statt von den in den Höllen leidenden oder anders gequälten Toten zu den Übeltätern und den Krankheiten, die ebenfalls zu einer leidvollen Wiedergeburt, einem Höllenaufenthalt oder eben einem dauerhaften Geisterzustand führen.

eines Brahmanen stehlen, jene die Alkohol trinken, die Gold stehlen²³⁰, sie alle Bucklige, Taube, und jene, die von der mütterlichen oder väterlichen Seite aus (einer solchen) Familie stammen, sie alle Jene, die im Weltenkreislauf verloren sind, jene, die in die (Hölle) *raurava* usw. gelangt sind, sie alle Jene, die in den Mutterschoß eines Baumes eingegangen sind und jene, die zu Gras, Büschen oder Kriechpflanzen geworden sind, sie alle Gott und Mensch, Tier, *preta*, *piśāca*, sie alle Jene, die aufgrund ihrer eigenen Taten in einen Zustand als Wurm, Insekt oder Biene gelangt sind, sie alle Jene, die in der Hölle *raurava* geboren wurden,

32^v und jene, die (in die Hölle) *kumbhīpāka* gelangt sind, sie alle... . Die aus dem Mutterschoß einer *asura* hervorgegangen sind und jene, die in den Zustand eines *piśāca*-s gelangt sind, sie alle Jene, die in der Hölle *udbandha* geboren wurden und jene, die sich im Zustand von *ūrdhvavaktra*-s befinden, sie alle Jene, die durch sehr schwere Übeltaten bedingt in schreckliche, grausame Höllen gelangt sind, sie alle... . Jene, die große *preta*-s sind, die vormals vom Glück begünstigt waren und sich (jetzt) im *preta*-Zustand befinden,²³¹ sie alle Jene, die verbotenen Geschlechtsverkehr hatten, und auch jene, die ein Gelübde gebrochen haben, sie alle Jene, die durch Wasser oder Feuer ums Leben gekommen sind, die die rituellen Verpflichtungen am 14. Tag der dunklen Hälfte des Monats *bhādra* aufgegeben haben, sie alle sollen zur Zufriedenheit gelangen. Ich gebe den Stier-Kloß.“

So (lautet) die Vorschrift für das *śrāddha*. Nun erfolgt die Libation mit dem Stierschwanz.²³² Dann schlürfe er mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter Wasser mit dem Gesicht nach Osten gewendet und (spreche) dann mit *kuśa*-Gras, Gerstenkörner und Wasser:

„Die Gottheiten beginnend mit Brahmā, alle Seher und Weisen, sie alle mögen erfrischt bei den Stierschwänzen zur Zufriedenheit kommen. Die *asura*-s, die Götterfrauen, die (Götter-)Mütter, und die *caṇḍikā*-s, die Richtungshüter, die Weltenhüter und die Planetengottheiten und die Schutzgottheiten, sie alle mögen erfrischt bei den Stierschwänzen zur Zufriedenheit kommen. *Viśvedeva*-s, die *āditya*-s, die *sādhyā*-s und die Scharen von *marut*-s. Sie alle Die zu Region, Distrikt und Unterdistrikt usw. gehörigen männlichen und weiblichen Flüsse und Ströme, sie alle Sowohl die *nāgapannī*-s in der Unterwelt als auch die *nāga*-s und Schlangenartigen, sie alle Erde, Wasser, Feuer, Wind und Äther fürwahr, sie alle *piśāca*-s, *guhya*-s, *preta*-s, *gaṇa*-s, *gandharva*-s und *rākṣasa*-s, sie alle... .

33^f Jene, die sich im Himmel, auf der Erde oder im Zwischenraum (befinden) und jene, die die Unterwelt bewohnen, sie alle Śīva und Śīvā, Viṣṇu, Siddhi, Lakṣmī, Sarasvatī, sie alle Der Askesereiche, der Erhabene, der entfaltet-unenfaltet höchste Herr, sie alle Feldkräuter, Kriechpflanzen, Bäume und die (dazugehörigen) Gottheiten beginnend mit Vanaspati, sie alle Kapila,²³³ die Schlange Śeṣa, Takṣaka²³⁴ und auch Ananta, sie alle... . Die zahlreichen Lebewesen, die sich im Wasser bewegen, die aber nicht gezählt sind, in großer Zahl, sie alle Die

²³⁰ Auch hier liegt vermutlich eine Verschreibung vor. Statt *brahmahāriṇaḥ* lies *svaṛṇahāriṇaḥ* wie in der Parallelstelle fol. 33^v.

²³¹ Vgl. dazu die abweichende Parallelstelle, fol. 33^v.

²³² Was dabei genau passiert, wurde von Shriram Rijal Upadhyaya und Shrinarayan Mishra unterschiedlich gedeutet. Shrinarayan Mishra war der Ansicht, dass auf den Stierschwanz Wasser gegossen wird, wohingegen Shriram Rijal Upadhyaya meinte, dass mit dem Stierschwanz Wasser versprengt werde. Wie aus dem folgenden *mantra* hervorgeht dient der Stierschwanz in jedem Fall als Medium, um die Libation verschiedenen unglücklichen Wesen und Göttern zukommen zu lassen.

²³³ Ein *nāga*.

²³⁴ Ein *nāga*-Prinz.

vierzehn (Erscheinungsformen) Yamas und jene anderen Yama-Diener, sie alle Alle Könige der *yakṣa*-s, Vieh und Vögel, sie alle Die zur Spezies der Insekten und Pflanzen gehörigen, Vögel und Lebendgebärende, die Friedensgeber und Glücksgewährer, sie mögen bei den Stierschwänzen erfrischt sein!“

Dann (spreche er) mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter und dem Gesicht nach Süden gewandt mit Wasser, das mit *kuśa*-Gras und schwarzem Sesamsamen ange-reichert ist:²³⁵

„Wer auch immer der mütterlichen Seite (angehört) und andere, die der väterlichen Seite angehören, jene, die zu der Familie von Lehrern, Schwiegerfamilie und Ver-wandten gehören, sie alle sollen erfrischt bei den Stierschwänzen zur Zufriedenheit kommen. Und jene anderen, deren Klöße zerstört wurden, und die, die keinen Sohn oder keine Frau haben, sie alle Jene, die seit Brahmās Schöpfung in der Linie meines Vaters geboren wurden und in der Linie meiner Mutter entstanden sind, je-ne, die in den beiden Familien meiner Linie geboren wurden, sowie Abhängige, Untergebene und Diener, sie alle sollen bei den Stierschwänzen erfrischt zur Zu-friedenheit kommen. Freunde, Schüler, Vieh und Bäume, sowohl (nur) Gesehene als auch Begrüßte, Helfer, meine Freunde in einem anderen Land, indem ich ihnen „Heil!“ sage, gebe ich ihnen dies.

33^v

Sie alle Jene, die verwandt oder nicht verwandt sind, und jene Verwandten, die sich in einer anderen Geburt (befinden), sie alle Jene, die zur Unzeit gestorben sind und auch die Blinden und die Lahmen, sie alle Missgestaltete und Embryo-s, die bekannt und unbekannt sind in meiner Familie, welche Embryonen auch immer, die in den Bereich des Schwanzes gekommen sind,²³⁶ sie alle Alle jene, die in die Existenz eines Stieres gegangen sind, Wurm, Krähe (oder) Biene (sind), sie alle... . Jene, die exzessiv gequält werden durch *kiṃkara*-s wie mit Zuckerrohr, sie alle mögen zur Zufriedenheit kommen Jene, die mit Wasser gequält werden im Schmutz durch die starken Boten Yama, sie alle... . Jene, die in Fesseln gequält werden, jene die von Verfolgung durch *preta*-s betroffen sind, jene, die an Lepra, einer Hautkrankheit (*lūtā*), Wassersucht oder Fisteln (gestorben sind), sie alle... . Diejenigen, die an einer Entzündung der Halsdrüsen, an Gelbsucht, an Auszehrung gestorben sind, sie alle Jene, die im Gefängnis²³⁷ gestorben sind, die von einem Löwen oder Tiger getötet wurden, sie alle Wer durch *cāṇḍala*-s auf dem Weg niedergestreckt wurde, wer auf einem unreinen Schlafplatz gestorben ist, sie alle... Jene, die das Eigentum eines Brahmanen stehlen, jene die Alkohol trinken, die Gold stehlen, sie alle Bucklige, Taube, und jene, die von der mütterlichen oder väterlichen Seite aus (einer solchen) Familie stammen, sie alle Jene, die im Weltenkreislauf (*samsāra*) verloren sind, jene, die in die (Hölle) *raurava* usw. ge-langt sind, sie alle Jene, die in den Mutterschoß einer Schlange eingegangen sind und jene, die zu Gras, Büschen oder Kriechpflanzen geworden sind, sie alle ...

34^f

Gott, Mensch, Tier, *preta*-s und *piśāca*-s, sie alle sollen zur erfrischt bei den Stier-schwänzen zur Zufriedenheit kommen. Jene, die aufgrund ihrer eigenen Taten in einen Zustand als Wurm, Insekt oder Biene gelangt sind, sie alle Die aus einem Kuh-Mutterschoß geboren wurden usw. und die in den (Zustand) von Skorpionen gegangen sind, die aus dem Mutterschoß einer *asura* hervorgegangen sind und je-ne, die in den Zustand eines *piśāca*-s gelangt sind, sie alle Jene, die in der Hölle

²³⁵ Es folgt eine Wiederholung des Spruches von fol. 31^f f. mit nur wenigen Abweichungen.

²³⁶ Hier liegt dieselbe Konstruktion vor wie in der Parallelstelle fol. 31^v, nur steht statt *mukha* „Mund“ *puccha* „Schwanz“. „Die in den Bereich des Schwanzes gekommen sind“, ergibt nur Sinn, wenn damit der Umraum des Stieres und die herangekommen Geister gemeint sein sollten, die durch das *tarpaṇa* beim Stierschwanz erfrischt werden sollen.

²³⁷ Lies analog zur Parallelstelle fol. 32^f *kārāgrhe* statt *kālagrahe*.

udbandha geboren wurden und jene, die sich im Zustand von *ūrdhvavaktra*-s befinden, sie alle Jene, die in durch sehr schwere Übeltaten bedingte schreckliche, grausame Höllen gelangt sind, sie alle Jene, die große *preta*-s sind, (ehemals) vom Glück Begünstigte, die vorher *preta*-s waren, sie alle Jene, die verbotenen Geschlechtsverkehr hatten, und auch jene, die ein Gelübde gebrochen haben, sie alle Jene, die durch Wasser oder Feuer ums Leben gekommen sind, jene die die rituellen Verpflichtungen am 14. Tag der dunklen Hälfte des Monats *bhādra* aufgegeben haben, sie alle sollen zur Zufriedenheit kommen, erfrischt bei den Stierschwänzen.“

So (lehrt) Rudradhara in dem Pretataraṅga die (Vorschrift zur) Erfrischung im *nīlaśrāddha*. Nun (wird) an der Seite eine Libation für die sechs *puruṣa*-s (ausgeführt).²³⁸ Er erfrische mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter, mit Wasser, das mit Sesam vermischt in einer Kupferschale befindlich ist, den Stier zusammen mit den Färsen, nachdem er den Schwanz (von Stier und Färsen)

34^v zusammengenommen hat, indem er drei Handvoll (Wasser) mit dreimal doppeltem *kuśa*-Gras für die Vorväter über das *pitṛtīrtha* (gießt) und ein puranisches *mantra* spricht und mit diesem *mantra* (gibt):

„Zur Zufriedenheit, *svadhā* den Vätern, den Müttern, und auch den Verwandten. Wer auch immer der Seite meiner Mutter angehört hat und jene anderen, die der Seite meines Vaters angehört haben, jene, die in den Familien von Lehrer, Schwiegervater und Verwandten geboren wurden, jene, die in einen *preta*-Zustand gelangt sind, und jene anderen, die ohne *śrāddha* geblieben sind, durch die Stierfreilassung sollen sie alle die höchste Zufriedenheit erlangen!“

Er gebe mit diesem *mantra* Wasser, das mit schwarzem Sesamsamen und ungebrochenem Reis vermischt ist. Dann (folgt der rituelle Entschluß):

„Mit dem Streben nach der Erlösung des Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. aus dem *preta*-Zustand wird diese Handvoll Schwanzwasser²³⁹ von Kuh und Kalb durch mich gegeben. Es werde dir zuteil!“

Nachdem er so gesprochen hat, (spreche er:)

„Zur Erlösung des Verstorbenen aus dem *preta*-Zustand ist dieser Stier durch mich freigelassen worden.“

Nachdem er so den rituellen Entschluß gesprochen hat, versprengt er Wasser auf die Erde. Er gebe so drei Handvoll Wasser, schlürfe mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter Wasser (und) verehere dann wiederum den Stier zusammen mit den vier Färsen.

„Du bist Brahmā in der Stiergestalt, du bist Śiva, der Unvergängliche! Du bist fürwahr die Weltordnung in Stiergestalt, rette den Verstorbenen aus dem Unglück!“

Dann verbeuge er sich vor dem Stier und leise flüstere er in das Ohr des Kalbes:

„Inmitten von tausend Kühen gespielt habend ist er ruhigen Geistes.“

Und er lasse im Ohr der Färse hören:

„Ihm, N.N., gewähre die ewige Erlösung! Führe (ihn), oh Herr, zum Glück!“

35^f Dann mache er mit einem Wasserstrahl und mit Milch genau fünf Rechtsumwandlungen, dann bewege er (den Stier und die Färsen) nach Nordosten und dann lasse er den Stier zusammen mit den Färsen frei.

„An der heutigen *tithi* gebe ich den Opferlohn frei, um (ihn) dem Brahmanen und dem Hotṛ zu geben, damit die Beständigkeit des *vṛṣotsarga* erlangt wird.“

Dann gebe er Lohn für den Schmied.

²³⁸ Nach Shrinarayan Mishra sind dies die Vorväter der sechs vorangehenden Generationen, die bis in das siebte Glied erinnert werden. Da für den aktuell Verstorbenen noch nicht das *sapīṇḍīkaraṇa*, die Erzeugung der Kloßgemeinschaft, vollzogen wurde, zählt er noch nicht dazu und deshalb werden nur sechs verehrt.

²³⁹ Entweder wird das Wasser auf den Kuhschwanz gegeben oder aber mit dem Kuhschwanz das Wasser versprengt.

Dann gebe er eine braune *vaitaraṇī*-Kuh zusammen mit weiterer Ausstattung. Wenn eine solche nicht erhältlich ist, (so gebe er) eine dieser möglichst entsprechende Kuh. Dann verehere er diese Kuh zusammen mit ungebrochenem Reis und Blumen. Dann (findet) zuerst die Auswahl des Kuh-Ergreifers (statt).

„Verehrung der Kuh zusammen mit der Ausstattung, Verehrung dem Brahmanen!“
So verehere er (sie).

„Verehrung den Kühen, den lieblichen Kühen. Und Verehrung den reinen Brahmātöchtern, Verehrung, Verehrung! Gepriesen bist du durch Vasiṣṭha und verehrt durch Viśvāmitra!“

„Liebliche,²⁴⁰ vernichte meine Übeltat und was durch mich an Schlechtem getan wurde!“

Mit diesem *mantra* verehere er die braune (Kuh) zusammen mit einem Kalb. Diesen *mantra* lasse er verlauten, indem er *kuśa*-Gras zusammen mit Wasser nimmt:

„Nachdem ich an dem Tor zu Yamas überaus schrecklichem Reich den Fluss *vaitaraṇī* gehört habe, gebe ich als einer, der den Wunsch nach Überquerung hat, dir diese *vaitaraṇī* (-Kuh). Verehrung!“

35^v Die Kühe sollen vor mir sein, die Kühe sollen hinter mir sein! Die Kühe sollen in meinem Herzen sein, ich verweile inmitten der Kühe. Du Viṣṇugestaltiger, Bester der Zweimal-Geborenen, rette mich, oh Mahīsura! Zusammen mit dem Opferlohn wird dir durch mich die *vaitaraṇī*(-Kuh) gegeben. Verehrung!“

Er vollführe eine Rechtsumwandlung von allem: des Dharmarāja, des All-Herrn und desjenigen, der die „*vaitaraṇī*“ genannten Kuh hat. Dann gebe er (sie) dem Brahmanen. Und er ergreife den Schwanz der Kuh, den Zweimal-Geborenen aber stelle er davor.

„Oh Kuh, warte Du an der sehr furchterregenden Tür zu Yama(s Reich) zum Zweck des Überquerens (des Flusses *vaitaraṇī*). Oh Götterherrin, dir, der Vaitarini(-Kuh), sei Verehrung!“

Nachdem er rezitiert hat „(Er) möge jedem Gehenden nachfolgen!“²⁴¹ möge dieser am Ende der Verehrung und Preisung der braunen Kuh einen aus Gold gemachten Viṣṇu mit einem sehr harten aus Zuckerrohr gemachten Stock und mit einem Eisenstock, all dies in die Nähe der *vaitaraṇī*-Kuh platzieren. Dann rufe er in der nordöstlichen Ecke die *vaitaraṇī*-Kuh²⁴² als Boot an und lege darauf Baumwolle.

36^f Mit Salz, Butterfett und Zucker platziere er darauf den Viṣṇu und spreche den rituellen Entschluß und durchquere er (den Pavillon).²⁴³

„Heute usw. platziere ich für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. zum Zweck des Überquerens der *vaitaraṇī* den Śrī Viṣṇu!“

Dann ergreife er mit Gerstenkörnern, schwarzem Sesamsamen und Wasser zusammen mit *kuśa*-Gras den Schwanz der Kuh²⁴⁴ und spreche den rituellen Entschluß:

„Heute usw. am zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode) mit dem Wunsch für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. die höchsten Welten beginnend mit dem unvergänglichen Himmel zu erlangen, gebe ich dir, dem Brahmanen, mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, diese braune Kuh mit einem Kalb, mit goldenen Hör-

²⁴⁰ Hier steht statt des Vokativs ein Nominativ.

²⁴¹ Es ist nicht ganz klar, ob hier der Tote gemeint ist oder die Kuh jemandem folgen soll. Da im Sanskrittext nur das Verb, aber kein Personalpronomen steht, ist beides möglich.

²⁴² Lies *vaitaraṇīm* statt *vaitaraṇī*.

²⁴³ Dies ist die Kurzfassung für das im Folgenden nochmal ausführlich wiederholten Handlungen: der Haupttrauernde hält den Kuhschwanz fest, rezitiert und geht dann der Kuh folgend durch die nordöstliche Tür des Pavillons hinaus. Das Verb „überqueren“ ist hier doppeldeutig: der Haupttrauernde muss den Platz überqueren, diese Handlung entspricht dem Überqueren der *vaitaraṇī*, deren Name ebenfalls aus demselben Wortstamm wie das Verb gebildet ist und „die schwer zu Überquerende“ heißt.

²⁴⁴ Nach Shrinarayan Mishra gilt der Schwanz der Kuh als das Boot, da der Verstorbene sich am Schwanz der Kuh festhält und diese ihn durch den Höllenfluss *vaitaraṇī* bringt.

nern, silbernen Hufen, einem kupfernen Rücken, einem Messing-Milcheimer, geschmückt mit Perlen im Schwanz, versehen mit einer Glocke und einem Yak-Schweif, ausgestattet mit zwei Kleidungsstücken,²⁴⁵ die Rudra als Gottheit hat, diese mit solchem Schmuck Geschmückte.“

Dann (stelle sich) der Opferherr vor die Kuh.

36^v Er²⁴⁶ ergreife am Rücken den Schwanz als Boot und gehe durch die nordöstliche Tür des Pavillons auf die andere Seite.²⁴⁷ Dann gebe er Gold als Opferlohn, damit die Beständigkeit dieser getanen Gabe der braunen Kuh erlangt wird. Und danach ist Baumwolle zusammen mit den sieben Getreidearten in die Spitze eines *drona*-s²⁴⁸ zu geben.

„Durch alles dieses, was gegeben wurde, soll Viṣṇu befriedigt sein!“

Dann nehme er bekleidet ein Bad und gebe die Kleider anschließend ab. So (lautet die Anweisung zur) Freilassung des Stiers.²⁴⁹ Nun (folgt) die Gabe des Wasserkruges. Für den, dessen Vereinigung mit den Vorvätern (*sapīṇḍikaraṇa*) nach einem Jahr erfolgt, auch für diesen möge er ein Jahr lang Reis zusammen mit einem Wasserkrug geben, wenn er ein Zweimal-Geborener ist.

Nun folgt (die Anweisung für) die Gabe von zwölfmal Reis und (zwölf) Wasserkrügen. Er möge mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter und dem Gesicht nach Süden gewendet auf das linke Knie gefallen (sprechen):

37^t „Heute usw. werden dem Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. zwölf Wasserkrüge zusammen mit Reis durch mich gegeben. Sie werden dir zuteil!“

Nun (folgt) die Obligation, die „*śrāddha* am elften Tag“ heißt. Nun (folgt) der Beginn des ersten *śrāddha*-s. Er lade zuvor einen Brahmanen ein, wie es im *Varāhapurāṇa* (gelehrt wird):²⁵⁰

„1. Wenn die Sonne untergeht, möge er gehen und einen Brahmanen (holen und) ihn sich setzen lassen. Nachdem er (ihm) aber der Regel entsprechend Fußwaschwasser gegeben hat, verbeuge er sich vor dem Besten der Zweimal-Geborenen. Er wasche beide Füße (des Brahmanen) mit Sesamöl mit dem Wunsch nach dem Wohl des Verstorbenen.

„Am Morgen, wenn die Sonne aufgegangen ist, möchte ich (dich) verehren!“ Dann vollziehe er das Einreiben mit Sesamöl und führe dann das Bad im Fluss usw. durch.“

Oder er führe mit dem ersten Wort an einem Gewässer ein Bad durch. Für die Zeit des *śrāddha*-s lade er den Brahmanen ein und setze sich selbst mit dem Gesicht nach Süden gerichtet auf einen Sitz links neben dem Sitz des Zweimal-Geborenen.

37^v Er stelle bis zum Abschluß des *śrāddha* ein brennendes Licht zusammen mit schwarzem Sesamsamen oder mit Sesamöl und Butterfett auf. Er führe die Zügelung des Atems und eine Viṣṇumeditation aus und vollziehe mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter mit Gerstenkörnern, *kuśa*-Gras und Wasser das rituelle Versprechen:

„Heute usw. mit dem Streben, für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. zuerst die Befreiung aus dem *preta*-Zustand zu erlangen und wünschend, dass (der

²⁴⁵ Nämlich Ober- und Untergewand, diese sind natürlich nicht für die Kuh, sondern für den Brahmanen gedacht.

²⁴⁶ Hier ist wohl der Brahmane gemeint, der den Toten im Ritual vertritt, nicht aber der Opferherr.

²⁴⁷ Der Begriff *pāraṇ* ist doppeldeutig, zum einen ist die andere Seite des Pavillons gemeint, zum anderen kann es aber auch das andere Ufer bedeuten und sich so auf das Ufer der *Vaitaraṇī* beziehen, das auf diese Weise stellvertretend für den Verstorbenen erreicht wird.

²⁴⁸ Hohlmaß.

²⁴⁹ Das heißt die Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh gehört hier dazu.

²⁵⁰ Zitat nicht nachweisbar. Das Zitat ist ebenfalls nicht mit *iti* abgeschlossen, so dass nicht klar ist, wann das Zitat zuende ist. Möglicherweise ist nur der mit der Ziffer 1 bezeichnete Vers ein Zitat, es ist aber auch möglich, dass die folgenden *śloka*-s auch noch dazu gehören bis der Text wieder in die Prosaform übergeht. Ich habe letztere Möglichkeit angenommen und deshalb den Text entsprechend eingerückt.

Verstorbene dann) die höchsten Welten beginnend mit dem Himmel erreicht, werde ich das Einzeltotenopfer des elften Tages, das zum sechzehnfachen *śrāddha* gehört, zusammen mit diesen dargebrachten Substanzen ausführen.“

So (lautet) der rituelle Entschluß. Dann:

„Ich werde das Ritualgefäß bereiten.“

„*Oṃ* bereite es!“ (lautet) die Zustimmung (des Brahmanen). Er (bereite) einen Sitz für das Ritualgefäß (und) er (setze) das Ritualgefäß auf den Sitz. In das Gefäß (gebe er) mit „*śaṃ no devīr...*“²⁵¹ Wasser, mit „*pavitre stho...*“²⁵² (gebe er) *kuśa*-Gras, mit „*yavo 'si...*“²⁵³ Gerstenkörner, mit „*yāḥ phalīni...*“²⁵⁴ Betelnuß, mit „*śrīś ca te...*“²⁵⁵ ein Stück Basilikumblatt, mit „*gandhadvārām...*“²⁵⁶ Sandelholzpaste, dann mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter mit „*tilo 'si...*“²⁵⁷ die Gabe von schwarzem Sesamsamen und dann mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter invoziere er mit „*ganḡe ca yamune ca...*“ das *tīrtha*.²⁵⁸ Mit diesen Wassern und

38^t mit *kuśa*-Gräsern besprenkele er die Substanzen für das *śrāddha*, die Erde und sich selbst. Er rezitiere den *mantra* „*apavitraḥ pavitro....*“, dann rezitiere er leise die *Gāyatrī* und dann „*devatābhyas...*“. Dann führe er mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter die Befestigung der Himmelsrichtungen (*digbandhana*)²⁵⁹ aus, indem er schwarzen Sesamsamen, Gerstenkörner und *kuśa*-Gras in der linken Hand hält und es mit der rechten Hand in (eben) diese Richtung verstreue:

„Die Schar der *agniśvātthāḥ*-Vorväter sollen mir den Osten schützen! Geschlagen sind die *asura*-s und die *rākṣasa*-s, die auf dem Altar sitzen. Und jene *barhiśadaḥ*-Vorväter, die sich dort befinden, sollen den Süden schützen! Geschlagen sind die *asura*-s und die *rākṣasa*-s, die auf dem Altar sitzen. Den Westen sollen die *ajyapā*-(-Vorväter) schützen. Geschlagen sind die *asura*-s und die *rākṣasa*-s, die auf dem Altar sitzen. Den Norden sollen darüber hinaus die *somapā*-(-Vorväter) schützen. Geschlagen sind die *asura*-s und die *rākṣasa*-s, die auf dem Altar sitzen. Die obere Region soll die Schar der *marut*-s schützen. Geschlagen sind die *asura*-s und die *rākṣasa*-s, die auf dem Altar sitzen. Die untere Region schützen! Geschlagen

38^v sind die *asura*-s und die *rākṣasa*-s, die auf dem Altar sitzen.“

Dann mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter mit „*rakṣobhūtapiśācebhyaḥ ...*“ (vollziehe er) das *Nīvī*-Binden,²⁶⁰ dann gebe er mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter den Sitz:

„Heute am zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode) wird dir, dem Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N., von mir dieser Sitz aus *kuśa*-Gras gegeben. Er werde dir zuteil!“

²⁵¹ Entweder *Rgveda* 10.9.4 oder *Atharvavedasamhitā* (Śaunaka) 2.25.1a.

²⁵² *Vājasaneyisamhitā* 1.12.

²⁵³ *Vājasaneyisamhitā* 5.26.

²⁵⁴ *Rgveda* 10.9.7.15 und *Vājasaneyisamhitā* 12.89.

²⁵⁵ *Vājasaneyisamhitā* 31.22.

²⁵⁶ *Rgvedakhila* 5.87.9.

²⁵⁷ *Āśvalāyanagrhyasūtra* 4.7.12.

²⁵⁸ Durch diese Handlung wird das Wasser aus dem Ritualgefäß zu heiligem Ganges- und Yamunāwasser gemacht.

²⁵⁹ Nach Shrinarayan Mishra ist das *digbandhana* das Umschreiten der rituellen Arena zum Fernhalten schädlicher Einflüsse und Dämonen. In dem obigen *mantra* werden jeder der sechs Himmelsrichtungen (Norden, Süden, Osten, Westen, obere und untere Region) Gottheiten zugewiesen, die die Region schützen sollen. Bühnemann beschreibt im Rahmen der täglichen Rituale in der *Smārtatradition* unter dem Namen *digbandhana* das Schnippen mit Daumen und Mittelfinger oder Zeigefinger über dem Kopf. Als Zweck nennt sie: „closing up of all quarters against intrusion of evil elements“, Bühnemann 1988: 123.

²⁶⁰ Nach Shrinarayan Mishra bezeichnet dies einen Knoten, der die Schnur um die Hüften hält.

Dann fülle er das Handwaschwasser mit dem Wasser aus den Handwaschwassergefäßen und mit dem Wasser aus dem Ritualgefäß mit Sesamwasser zusammen mit (der Verehrung durch) Wohlgeruch, Blumen und Reiniger, dann gebe er in die Hand des Zweimal-Geborenen den Reiniger (und rezitiere):

„Welche himmlischen Wasser durch die Macht²⁶¹ entstanden, welche Luftwasser²⁶², welche irdische, goldfarbene, opfermäßige, die Wasser seien uns freundlich, glücklich, lieblich (und) gern hörende!“²⁶³

„Heute am zweiten Tag des Endes der Unreinheits(periode) mit dem Streben, für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. zuerst die Befreiung aus dem *preta*-Zustand zu erlangen und wünschend, dass (der Verstorbene dann) die höchsten Welten beginnend mit dem Himmel erreicht, wird dieses Handwaschwasser durch mich gegeben. Es werde dir zuteil!“

Damit gebe er das Waschwasser, das Waschwassergefäß setze er links vom Zweimal-Geborenen nieder. Mit „Du bist der eigene Ort für den Verstorbenen.“

39^f drehe er (das Gefäß) um und gebe darauf dreimal *kuśa*-Gras. Dann wasche er die beiden Füße des Brahmanen und verehere ihn mit Wohlgeruch, Blumen, ungebrochenem Reis, Rauch usw. mit (dem rituellen Entschluß):

„Heute und hier, oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., werden dir in der Durchführung der Verehrung durch mich diese (Dinge, nämlich) Wohlgeruch, ungebrochener Reis, Blumen, Rauch, Licht, ein wollener Faden, Betel, die heilige Schnur und Bekleidung gegeben. Sie werden dir zuteil!“

Dann gebe er für den Verstorbenen Essen, Kleidung, ein Gefäß, einen Schirm, Sandalen, Messing usw. Dann schlürfe er Wasser mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter, und verehere mit Wohlgeruch und ungebrochenem Reis den Schirm. Mit „Verehrung dem Schirm!“ verehere (er ihn). Mit „Verehrung dem Brahmanen! Ich gebe den Schirm“ (vollziehe er) die Wassergabe in die Hand des Brahmanen.

39^v „Heute usw. mit dem Streben, für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. zuerst die Befreiung aus dem *preta*-Zustand zu erlangen und wünschend, dass (der Verstorbene dann) die höchsten Welten beginnend mit dem Himmel erreicht, gebe ich zum Zweck des Verhinderns der schrecklichen Hitze auf dem Weg zu Yama dir, dem Brahmanen mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, diesen Schirm, der Uttānāṅgiras als Gottheit hat.“

Die Antwort lautet „Heil!“

„Zum Zweck der Beständigkeit der Schirmgabe gebe ich dir, dem Brahmanen mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, dieses Gold als Opferlohn, das Agni als Gottheit hat.“

Er lasse den Brahmanen den Schirm am Stock in der Hand halten. (Dann folgt) die Sandalengabe. Mit „Verehrung den beiden Sandalen! Verehrung dem Brahmanen!“ verehere er die beiden Sandalen und mit „Anschließend an die Verehrung gebe ich die beiden Sandalen!“ (gebe er) eine Wassergabe in die Hand des Zweimal-Geborenen.

40^f „Heute gebe ich für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. mit dem Wunsch, das unebene und aufgrund der nahen Sonnenstrahlen schwer zu überwindende Gebiet des Schwertblätterwaldes (*asipatravana*), dessen Sand durch vielerlei stechende Sonnenstrahlen erhitzt ist, zu durchqueren, diese beiden Sandalen, die Uttānāṅgiras als Gottheit haben, mit dem Streben nach dem Wohlergehen des Verstorbenen dir, dem Brahmanen mit dem *gotra* N.N., *śarman* N.N.“ „Heil!“ (lautet die Antwort des Brahmanen).

²⁶¹ Die Belegstelle *Āśvalāyanagr̥hyasūtra* 4.7.15 hat *pr̥thivī* statt *payasā*.

²⁶² Lies *āntarikṣyā*.

²⁶³ Vgl. mit leichten Abweichungen *Āśvalāyanagr̥hyasūtra* 4.7.15. Die Übersetzung folgt Stenzler 1966.

„Damit die Beständigkeit dieser heute ausgeführten Sandalengabe erreicht wird, gebe ich dir, dem Brahmanen mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, als Opferlohn Gold, das Agni zur Gottheit hat.“ „Heil!“ (lautet die Antwort des Brahmanen.)

Mit „Verehrung dem Pferd! Verehrung dem Brahmanen!“ verehere er ein Pferd und den Brahmanen.

„Mit dem Wunsch, dass der Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N., das unebene, schwer zu überwindende Gebiet durchquert, gebe ich dir, dem Brahmanen mit dem *gotra* N.N., *śarman* N.N., jenes Pferd, das Sūrya als Gottheit hat.“ „Heil!“

(lautet die Antwort des Brahmanen. Er rezitiere:)

„Damit die Beständigkeit dieser heute ausgeführten Pferdegabe erlangt wird usw.“

Anderenfalls opfere er vom Toten abgelegte Kleidung, Schmuck usw., ein Messinggefäß usw. für den Esser des *pretaśrāddha*.

Und so (lehrt) Bṛhaspati:

„Ein Bett, Schmuck, Kleidung usw., das, was des Vaters Gefährt und Waffen war, preise er mit Wohlgeruch und Kränzen und gebe es dem Genießer des *śrāddha*.“

Nun gebe er Essen für ein Jahr. (Der rituelle Entschluß lautet):

„Heute usw., oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., ab heute bis zum Todestag²⁶⁴

40^v (in einem Zeitraum von) zehn Tagen weniger als ein Jahr, gebe ich zu essende Speise und Trank usw., Zutaten und Betel oder eine Substanz, deren Wert entsprechend ist und die für Essen für ein Jahr ausreicht, frei, um (sie) dir, dem Brahmanen N.N. mit dem *gotra* N.N. zu geben.“

Dann sind der Opferlohn und die Speise an den Verstorbenen gerichtet zu geben. Dann biete er das Gefäß mit der zu genießenden Speise dem Esser an und gebe ein Messinggefäß, ein Kupfergefäß, ein Bronzegefäß usw. Dann preise er mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter mit Wohlgeruch usw. den Brahmanen.

„Heute am zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode) wird dir, oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., diese Verehrung usw. durch mich gegeben. Sie werde dir zuteil!“

Er gebe (es) zusammen mit doppeltem, gebogenen *kuśa*-Gras und Wasser. Dann mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter mit dem Gesicht nach Süden gewandt, auf das linke Knie gefallen, verstreue er mit „Geschlagen sind die *asura*-s und die *rākṣasa*-s, die auf dem Altar²⁶⁵ sitzen!“ nach links gewandt schwarzen Sesamsamen.

(Er spreche):

„Heute werden dir durch mich mit dem Streben nach Befreiung aus dem *preta*-Zustand für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. im *śrāddha* des elften Tages dieses Wasser (sowie) Milch, Sauermilch Butterfett, Reis, Senfsamen, *kuśa*-Gras (und) Blumen gegeben. Sie werden dir zuteil!“

Hierbei sind diese (Dinge) und darüber hinaus Früchte (zu geben).

„Nachdem du diese Welt verlassen hast, bist du zum höchsten Ziel gelangt. Im *śrāddha* des elften Tages für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. werden dir diese (Dinge): Wohlgeruch, ungebrochener Reis, Blumen,

41^r Rauch, Licht, Speise,²⁶⁶ Betel, die heilige Schnur und Kleidung durch mich gegeben. Sie werden dir zuteil!“

Dann schlürfe er Wasser mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter und bitte um Erlaubnis (des Brahmanen, das Ritual auszuführen). Dann ist dem Brahmanen die Speise zu geben. Er vervollständige das opferwürdige Essen in einer Reihe von Gefäßen (be-

²⁶⁴ Gemeint ist der erste Jahrestag des Todes.

²⁶⁵ Lies *vediśadaḥ*.

²⁶⁶ Lies *naivedya*.

stehend aus) bitterer, süßer, saurer Speise und Zutaten usw., mit Honig und berühre es mit beiden übereinander verschränkten Händen²⁶⁷ (und rezitiere):

„Om, die Erde ist Dein Gefäß, der Himmel die Decke, ich opfere das Ambrosia in den unsterblichen Mund der Brahmanen, *svāhā!*“²⁶⁸ (und)

„Viṣṇu hat dieses All ausgeschritten, dreimal hat er seine Spur hinterlassen. In seiner staubigen Fußspur ist es zusammengehäuft.“²⁶⁹

So leise rezitierend meditiere er und ergreife dann den Daumen des Brahmanen mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter (und spreche:)

„Diese Speise, dieses Wasser, dieses Butterfett, dieser Zucker - geschlagen sind alle *asura-s* und *rākṣasa-s*, die auf der Vedi sitzen! - im *śrāddha* des elften Tages für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. wird diese Speise mit Zutaten und Zubehör unter Ausschluß von verbotenem (Essen), welche dazu angetan ist, einen Brahmanen zufrieden zu stellen, das, was herbeigebracht wurde und das, was (noch) herbeigeht wird, dir durch mich gegeben. Es werde dir zuteil! Dieses Wasser (zum Schlürfen) wird dir durch mich gegeben. Es werde dir zuteil!“

Er spreche: „*yathā sukhaś ca...*“. Er rezitiere leise die Gayatrī und wünsche „*madhū vātā...*“²⁷⁰.

41^v „Was ohne Speise, ohne Ritual, ohne Regel geblieben ist, das alles sei ohne Fehler aufgrund des Nennens von Haris Namen. Genieße (es) wie den Unsterblichkeits-trank!“

(Wenn) so gesprochen (wurde), sitze der Durchführer des *śrāddha-s* auf den *darbha*-Gräsern. Dort wird (von diesem) öffentlich entgegengenommen, was er (ihm) beim Herbeibringen langsam zu essen geben möge. Dann, nachdem er erkannt hat, dass dieser zufrieden ist, lege er bei den Essensresten drei *kuśa*-Halme auf die Erde, die mit der Spitze nach Süden ausgestreut sind. Dann (vollziehe er) mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter die Streugabe. So heißt es. Manche sagen (aber): „Er gebe Speise (*naivedya*) und Reis.“ Der Ort ist übereinstimmend von vielen nach Katyāyana (bestimmt). Dann ist die Streuspende (auszuführen) und das Wort, mit dem die Zufriedenheit ausgedrückt wird (zu sprechen), die Übergabe des ungekochten (Essens) an den (Brahmanen N.N.) *śarman* (auszuführen).²⁷¹ Im *śrāddha* für den Verstorbenen lasse er das Ausführen von *svadhā*, die Silbe *om* und die leise Rezitation weg.²⁷² So ist bei den ersten sechzehn (*śrāddha-s*) eine Einschränkung für uns. Bei den zweiten (Sechzehn) usw. lege er dann die Schnur auf die linke Schulter und schlürfe Wasser, meditiere über Hari. Dann gebe er dem Brahmanen mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter eine Handvoll Wasser. „Hat es geschmeckt?“ frage er den Brahmanen. Wenn dieser gesagt hat „Es hat sehr gut geschmeckt!“ (sage er:) „Ich werde die Kloßgabe ausführen!“

42^t „Führe sie aus!“ Bei den Speiseresten messe er einen Altar aus, der eine halbe Hand mißt, nach Süden abfallend, vier Finger hoch. In der linken Hand halte er *kuśa*-Gras (und rezitiere) „Geschlagen sind die *asura-s* und *rākṣasa-s*, die auf dem Altar sitzen!“

So (sprechend) ziehe er eine Linie auf dem Altarplatz und schwenke auf der Linie ein Stück Kohle mit dem *mantra* „*ye rūpāṇi...*“²⁷³, dann lege er es südlich von der Linie nieder. Das Ausbreiten der *kuśa*-Gräser mit abgeschnittenen Wurzeln (vollziehe) er mit

²⁶⁷ Nach Shrinarayan Mishra ist dies die Handhaltung, in der die Speise berührt wird.

²⁶⁸ Mānavaśrautasūtra 11.9.2. Übersetzung Müller 1992: 54.

²⁶⁹ Ṛgveda 1.22.17. Übersetzung Geldner 2003.

²⁷⁰ Vājasaneyisaṃhitā 13.27-30 und Ṛgveda 1.90.6-8, vgl. auch fols. 48^r und 60^v.

²⁷¹ Der Begriff *śarma āmavisarjanam* ist dabei nicht ganz klar. Es kann auf das Essen bezogen sein als glückspendendes Essen oder aber sich auf den Brahmanen beziehen, dem das Essen übergeben wird, da Brahmanen wie in den *saṃkalpa-s* ausgedrückt wird, mit *śarman* angesprochen werden.

²⁷² Vgl. zu den speziellen Regeln beim *pretaśrāddha* unten fol.53^r, Müller 1992: 87 und Kane 1991/IV: 316.

²⁷³ Vājasaneyisaṃhitā 2.30. Zum Schwenken des Feuerbrandes vgl. Sayers 2008: 137, 140.

der heiligen Schnur auf der linken Schulter und mit „*devatābhyah...*“ als leise Rezitation. Dann (lege er) die heilige Schnur auf die rechte Schulter.

„Mit dem Streben für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. zuerst die Befreiung aus dem *preta*-Zustand zu erlangen, wird dir im *śrāddha* des elften Tages dieser Kloß-Sitz, dieses Waschwasser - wasche dich! - durch mich gegeben. Es werde dir zuteil!“

Dann mische er hier im *śrāddha* die warme Restspeise zusammen mit allen Zutaten, schwarzem Sesamsamen und Wasser zu einer Speise und stelle (daraus) einen Kloß in Größe einer Bilvafrucht her:

„Heute, oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., im *śrāddha* des elften Tages wird dir dieser Kloß durch mich gegeben. Er werde dir zuteil!“

42^v Mit den Wurzeln des ausgestreuten *darbha*-Grases besprenkele er die Hand,²⁷⁴ lege die heilige Schnur auf die linke Schulter, schlürfe Wasser, meditiere über Hari, lege dann die heilige Schnur auf die rechte Schulter, berühre Wasser und ungebrochenen Reis. Nachdem er „Hier, oh Verstorbener, möget ihr erfreut sein!“²⁷⁵ rezitiert hat, sich mit dem Gesicht nach Norden gewendet hat und kurz den Atem gezügelt hat, möge er sich auf den Verstorbenen in Gestalt der Sonne besinnen. Er rezitiere „*amī madanta...*“²⁷⁶ und werfe Wasser und ungebrochenen Reis auf den Kloß.

„Heute, oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N. wird dir dieses Wiederwaschwasser durch mich gegeben. Es werde dir zuteil!“

Er löse den *nīvī*-Knoten.²⁷⁷ „Dies dir, der du im *preta*-Zustand bist.“ Er führe die Preisung des Kloßes aus:

„Verehrung Euch zur Freude des Verstorbenen!“ Damit gebe er einen Faden auf den Kloß. Dann gebe er still Wohlgeruch, ungebrochenen Reis, Blumen, Rauch, Licht, Speise, Betel usw. auf den Kloß (und spreche):

„Heute am zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode), oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., werden dir diese (Gaben von) Wohlgeruch, ungebrochenem Reis, Blumen,

43^t Rauch, Licht usw. durch mich gegeben. Sie werden dir zuteil!“

Dann (folgt) die Wassergabe auf die Hand des Brahmanen.

„Die Götter befinden sich in der Mitte der Wasser. Alles ist in den Wassern befindlich. Die auf der Hand des Brahmanen befindlichen Wasser möge glückverheißend sein! *Lakṣmī* wohnt in den Blumen usw.“

So usw. rezitiert habend, wird „Es sei ewig!“ durch ihn gesprochen, dann (gebe er) unvergängliches Wasser²⁷⁸ mit:

„Das, was heute am zweiten Tag des Endes der Unreinheits(periode) im *śrāddha* des elften Tages für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. gegeben wurde, diese Speise und dieser Trank usw. möge unzerstörbar sein. Sie werden dir durch mich gegeben. Sie werden dir zuteil!“

Dann gebe er Wasser mit dem *mantra* „*ūrjaṃ vahantī...*“²⁷⁹, dann verbeuge er sich und hebe den Kloß auf. Dann ritze er mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter auf dem Altar ein Muschelhorn und einen Diskus ein und verehere diese. Die sechs Jahreszeiten beginnend mit dem Frühling verehernd, verbeugt er sich, und werfe die *kuśa*-Gräser, die den Kloß getragen haben und die Kohle ins Feuer. Er drehe das Waschwassergefäß um und gebe den Opferlohn:

²⁷⁴ Das heißt, dass er das Büschel in Wasser taucht und damit besprengt.

²⁷⁵ Vgl. *Vājasaneyisaṃhitā* 2.31: *atra pītarō mādayadhvaṃ ...* “

²⁷⁶ *Vājasaneyisaṃhitā* 2.31c.

²⁷⁷ Nach *Shrinarayan Mishra* ist das ein Knoten, der an der Hüfte gebunden wird.

²⁷⁸ Lies *tato 'kṣayyodakaṃ*.

²⁷⁹ *Vājasaneyisaṃhitā* 2.34.

43^v „Heute gebe ich dir, dem Brahmanen mit dem *gotra* N.N., *śarman* N.N., damit dieses für den Verstorbenen N.N.²⁸⁰ mit dem *gotra* N.N. vollzogene *śrāddha* des elften Tages beständig ist, Silber als Opferlohn, das Candra als Gottheit hat.“

„Heil!“ (lautet die Antwort). Dann berühre der Vollzieher des *śrāddha*-s die beiden Füße des Zweimal-Geborenen und verbeuge sich vor dem Zweimal-Geborenen. Er entlässt den Zweimal-Geborenen, indem er das Wassergefäß nimmt und (spricht) „*vāje vāje...*“²⁸¹. Nachdem er eine Rechtsumwandlung vollzogen hat, entlasse er ihn mit „*ā mā vājasya...*“²⁸². Acht Schritte gehe er mit ihm, vollziehe eine Rechtsumwandlung, spreche ihn an, verbeuge sich, rezitiere „*devatābhyaḥ pitṛbhyaś ca...*“ und vollziehe mit der Hand die Opfergabe des zum *śrāddha* gehörigen Lichtes. Er wasche beide Hände, schlürfe Wasser, dann lasse er am Ende der Speisung sich den Zweimal-Geborenen auf einem Bett für einen Moment ausruhen. Den mit allem Schmuck verzierten Pavillon im rituellen Entschluß (einer Verwendung) zugewiesen habend, betrete er das Haus. Der Kṣatriya lege aber am Tag des Endes der Unreinheit(speriode) Silber, Gold, sehr wertvolle Edelsteine, eine Kuh, Gefährte,

44^f Dienerinnen und Diener, sehr große Wohnhäuser, die besten Schmuckstücke zum Wohle des Verstorbenen (als Gabe) fest (und) gebe die Kuh, Land, Gold usw. mit einem schon früher gesprochenen (Mantra). Nun (folgt) die Vorschrift für die Gabe. (Er gebe, indem er jeweils berührt²⁸³;) An den Stoßzähnen den Elefanten, das Pferd an der Mähne fürwahr, und auch die Kuh am Schwanz, die Büffelkuh aber an den Hörnern, ein Schaf in der Mitte zwischen Nabel und Euter, ein Kamel am Hals und auch einen Stier an den Schultern, ein Schwert aber an der Spitze, das Rad in der Mitte, die Dienerin an den Haaren, die Ehefrau am Herzen.²⁸⁴ So lautet die Regel für die genannte Gabe. Diese Vorschrift ist nur durch einen verständigen Menschen anzuwenden, der sehr gut damit vertraut ist. Er kann den Brahmanen auch etwas anderes geben, nachdem er es dem Verstorbenen zugewiesen hat.

Nun (folgt) die Wassertopfgabe. Nachdem er die heilige Schnur auf die rechte Schulter gelegt hat, sich mit dem Gesicht nach Süden gewendet hat und auf das linke Knie gefallen ist(, spreche er:)

„Heute, oh Vorvater²⁸⁵ mit dem *gotra* N.N., oh Verstorbenen N.N., wird dir dieser Sitz durch mich gegeben. Er werde dir zuteil! Heute, oh Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N., wird dir dieser glückverheißende Wassertopf durch mich gegeben. Er werde dir zuteil!“

44^v Im Anschluß an die Rezitation gebe er mit dreihundertzwanzig²⁸⁶ *śrāddha*-Trinkgefäßen zusammen mit Wasserkrügen und mit schwarzem Sesamsamen.

²⁸⁰ Statt Dativ (*gotrāya*) muss hier Genitiv stehen (*gotrasya*).

²⁸¹ Rgveda 7.38.8. Vgl. fol. 65^v.

²⁸² Vājasaneyisaṃhitā 9.19a.

²⁸³ Nach Auskunft von Shrinarayan Mishra berührt der Geber die im Folgenden aufgezählten Dinge beim Geben.

²⁸⁴ Die Hochzeit wird als Gabe der Braut vom Brautvater an den Bräutigam aufgefaßt, vergleiche den Begriff *kanyādāna*. Die hier gegebene Aufzählung ist im Sinne einer allgemeinen Verfahrensweise zu verstehen, nicht aber als Liste der in diesem Ritual konkret zu gebenden Dinge.

²⁸⁵ Ab hier wird der Verstorbene im rituellen Entschluß sowohl als Verstorbenen (*preta*) als auch als Vorvater (*pitṛ*) angesprochen. Dies ist ungewöhnlich, da in der rituellen Terminologie beide Zustände einander ausschließen. Hier sind zwei Deutungen möglich: Entweder wird der Verstorbene im Verlauf der sechzehn Klobgaben als in der Verwandlung zum Vorvater befindlich angesehen, so dass er im Übergang sowohl als *preta* als auch als *pitṛ* angesehen wird, oder aber *pitṛ* ist hier im Sinne der einfachen Verwandtschaftsbezeichnung zu verstehen, würde sich also auf den Vater ohne jegliche rituelle Implikationen beziehen. Diese Verwendung beider Anreden kommt allerdings nur bei den sechzehn *śrāddha*-s vor. Aus anderen Ritualhandbüchern ist mir diese Praxis nicht bekannt.

²⁸⁶ Die Zahl ist hier unrichtig angegeben. Eigentlich müßten es 360 sein, für jeden Tag des Jahres einer. Auch der Hindi-Kommentar führt 360 an.

„Heute am zweiten Tag des Endes der Unreinheit(speriode) mit dem Wunsch, dass der Verstorbene N.N. mit dem *gotra* N.N. in den höchsten Welten beginnend mit dem unvergänglichen Himmel wohnt, wird dir durch mich bis zum Ende eines Jahres diese mehr als dreihundert Trinkgefäße zusammen mit einem Topf, der versehen ist mit Wasser, schwarzem Sesamsamen ungebrochenem Reis zum Zweck der höchsten Ruhe gegeben. Er werde dir zuteil!“

Dann gebe er den Opferlohn seinen Möglichkeiten entsprechend. Hier ist die Vorschrift für den elften Tag beendet.

[5. Vorschriften für den zwölften Tag]

Nun (folgt) der Ablauf der monatlichen (Gaben) und des Rituals der Vereinigung mit den Vorvätern (*sapindīkaraṇa*). So (sind die sechzehn *śrāddha*-s:) das des ersten Monats, das nach drei Monatshälften, das des zweiten Monats, das des dritten Monats, das des vierten Monats, das des fünften Monats, das vor dem Ende des sechsten Monats, das des sechsten Monats, das des siebten Monats, das des achten Monats, das des neunten Monats, das des zehnten Monats, das des elften Monats, das des zwölften Monats, das vor Ende des Jahres und das Jahres(-*śrāddha*).

45^t Nach der vorher genannten Regel vollziehe er in der Weise des Einzeltotenopfers diese sechzehn *śrāddha*-s ab dem zwölften Tag bis zum Jahrestag (des Todes). Wie Devala (lehrt):

1. Die zwölf an jedem Monat (auszuführenden *śrāddha*-s) möge er am zwölften Tag durchführen zusammen mit dem nach drei Halbmonaten, dem vor Ablauf des sechsten Monats auszuführenden (*śrāddha*),

2. dem Sechsmonats(-*śrāddha*), dem Jahres(-*śrāddha*), auch dem vor Ablauf des Jahres (auszuführenden) *śrāddha*, und dem *sapindīkaraṇa*. Diese sind die sechzehn *śrāddha*-s für den Verstorbenen.

Wenn die Ausführung der zwölf monatlichen (*śrāddha*-s)²⁸⁷ an einem Tag (erfolgt), ist dies die (zu rezitierende) Deklaration:

„Ich werde das Einzeltotenopfer für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. vollziehen.“

Es ist in der Art des Einzeltotenopfers zu vollziehen. Wie es Yājñavalkya (lehrt):

Das Einzeltotenopfer ist ohne Götter, (nur) mit einem Waschwasser, mit (nur) einem Reiniger, ohne Einladung (*āvahana*) und ohne Feueropfer (*agnaukaraṇa*) mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter zu vollziehen.²⁸⁸

Nun (folgt) das *śrāddha* für den ersten Monat. Dort esse er am Tag des *śrāddha*-s nur einmal (das heißt eine Mahlzeit) fleischlos. Er bestreiche in der Nacht das Haus mit Kuhdung und Wasser, und auf der nach Süden abfallenden Erde lasse er einen Brahmanen sich mit dem Gesicht nach Norden hinsetzen.

45^v Nachdem er (der Haupttrauernde) die heilige Schnur nach rechts getan hat und mit dem Gesicht nach Süden auf das linke Knie gefallen ist, (spreche er) mit Betel und *kuśa*-Gras in dieser Nacht:

„Oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N.! Zu dem *śrāddha* für den ersten Monat, das morgen zu vollziehen ist und das am zwölften Tag ausgeführt wird und das zu den sechzehn *śrāddha*-s gehört, lade ich Sie²⁸⁹, den Brahmanen, ein.“

²⁸⁷ Die Zahl Zwölf benennt hier nicht die Zahl der auszuführenden *śrāddha*-s, sondern den Zeitraum für den sie ausgeführt werden. Gemeint sind also die sechzehn *śrāddha*-s, die kumulativ am zwölften Tag vorwegnehmend für den Ablauf von zwölf Monaten gegeben werden.

²⁸⁸ Yājñavalkyasmṛti 1.10.251.

²⁸⁹ Lies *bhavantam*.

„Ich bin eingeladen.“, (lautet die Antwort.)

Er rezitiere „*akrodhanair...*“. Wenn er „So sei es!“ gesprochen hat, dann vollziehe er alles am frühen Morgen beginnend mit dem Zähneputzen usw. Er vollziehe das Einreiben mit in einem Kupfergefäß befindlichen schwarzen Sesamsamen, bade am Mittag in gutem Wasser, rein geworden, trage er zwei weiße Kleidungsstücke (und) setze sich auf die mit Kuhdung bestrichene Erde. Indem er sich auf Blumen, ungebrochenem Reis und *darbha*-Gräsern befindet, entbiete er ihm (dem Brahmanen) ein „Herzlich Willkommen!“ Wenn aufgrund einer Nachlässigkeit (die Einladung) nicht abends (erfolgt) ist, dann ist die Einladung fürwahr am Morgen zu tun. Wenn durch ihn „Herzlich Willkommen“ gesprochen wurde, gebe er das Fußwaschwasser.

„Heute, oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N. im *śrāddha* des ersten Monats wird dir dieses Fußwaschwasser durch mich gegeben. Es werde dir zuteil!“

46^f An die Sohlen seiner beiden Füße gebe er mit der Spitze nach Süden gerichtete *kuśa*-Gräser, bei dem Sitz entzünde er ein Licht mit Sesamöl, er gebe es bis zum Abschluß des *śrāddha*. Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter schlürfe er Wasser (und rezitiere):

„*Om* Hari soll reinigen, *om* Viṣṇu soll reinigen, *om* Puṇḍarīkākṣa soll reinigen!“

Allein²⁹⁰ (spreche) er mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter die Deklaration mit geradem²⁹¹ *kuśa*-Gras:

„Heute mit dem Streben nach der Befreiung des Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. aus dem *preta*-Zustand und dem Wunsch, (für ihn) die höchsten Welten beginnend mit dem Himmel zu erlangen, werde ich am zwölften Tag das *śrāddha* des ersten Monats vollziehen, das zu den sechzehn *śrāddha*-s gehört.“

So (lautet) die Deklaration (*vākya*) bei allen (sechzehn *śrāddha*-s). Im Falle, dass es innerhalb der zwölf Monate einen zusätzlichen Monat gibt, ist an der Stelle der sechzehnten Position

46^v eine siebzehnte Position einzusetzen.²⁹² Nachdem er mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter Wasser geschlürft hat, rezitiere er leise die *Gāyatrī* (und:)

„1. Verehrung den Göttern und den Vorvätern und fürwahr den großen Asketen (*Yogīs*), den (Ausrufen) *svāhā* und *svadhā* sei fürwahr ewig Verehrung, Verehrung!“

Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter bereite er das Ritualgefäß, dann vollziehe er mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter die Befestigung der Himmelsrichtungen (*digbandhana*). Dann ergreife er *kuśa*-Gras und schwarzen Sesamsamen (und spreche):

„Heute wird dir mit dem Streben nach vorheriger Erlösung²⁹³ des Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. aus dem *preta*-Zustand im *śrāddha* des ersten Monats durch mich dieser Sitz gegeben. Er werde dir zuteil!“

Er gebe einen wie vorher vorbereiteten Sitz. Dann rezitiere er „*ā yantu naḥ pitaraḥ...*“²⁹⁴ Er greife mit der Hand in die Öffnung des Waschwassergefäßes (und rezitiere):

²⁹⁰ Lies *sa ekaḥ*.

²⁹¹ Das heißt nicht gebogenem Gras.

²⁹² Hierbei handelt es sich um einen Schaltmonat. Das siebzehnte *śrāddha* wird demnach zusätzlich zu dem sechzehnten ausgeführt. Zum Zeitpunkt des sechzehnten *śrāddha*-s finden also zwei *śrāddha*-s statt. Da hier die sechzehn *śrāddha*-s kumulativ am zwölften Tag vollzogen werden, spielt der Zeitpunkt nicht so eine erhebliche Rolle. Die *Antyeṣṭipaddhati* schreibt vor, dass das *śrāddha* in dem jeweiligen Monat stattfinden soll, bei dem ein zusätzlicher Monat eingeschoben wurde. Müller 1992: 154.

²⁹³ Lies *pretatvavimuktipūrvakāṅkṣayā*. Der *saṃkalpa* ist allerdings unvollständig, es fehlt der Wunsch für den Verstorbenen nach der Erlösung aus dem *preta*-Zustand die Himmelswelten zu erlangen.

²⁹⁴ *Vājasaneyisaṃhitā* 19.58.

„Die Göttinnen sollen uns recht zu naher Hilfe, die Gewässer zum Trunke sein; Wohl und Heil sollen sie uns zuströmen.“²⁹⁵

Damit (gebe er) Wasser. Mit

„Sesam bist Du, dem Soma geweiht, beim *gosava* von den Göttern erschaffen, von den Alten dargebracht im Opfer, erfreue die Väter, diese Welten und uns. *Svadhā!* Verehrung!“²⁹⁶

gebe er schwarzen Sesamsamen. (Mit)

„Schönheit und Glück sind deine Ehefrauen. An der Seite sind Tag und Nacht. Die Mondhäuser sind die Form, die *āsvin*-s sind der geöffnete Mund. Wünschend wünsche die jenseitige (Welt) für mich, wünsche die ganze Welt für mich, wünsche!“²⁹⁷

47^t (gebe er) Blumen und ungebrochenen Reis. (Mit) „*gandhadvārāṃ durādharṣām...*“²⁹⁸ (gebe er) Wohlgeruch. Er nehme mit der linken Hand das Waschwassergefäß (und spreche):

„Es sei gut und vollständig bereitet!“

Er gebe es zusammen mit einem Reiniger in die Hand des Brahmanen mit „Verehrung dem Nārāyaṇa!“ Er rezitiere:

„Welche himmlischen Wasser durch die Macht²⁹⁹ entstanden, welche Luftwasser³⁰⁰, welche irdische, goldfarbene, opfermäßige, die Wasser seien uns freundlich, glücklich, lieblich (und) gern hörende!“³⁰¹ (und)

„Heute wird dir, wünschend für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. zuerst die Befreiung aus dem *preta*-Zustand zu erlangen und (wünschend), dass (der Verstorbene) die höchsten Welten beginnend mit dem unvergänglichen Himmel erreicht, durch mich am zwölften Tag im *śrāddha* des ersten Monats, das zu den sechzehn *śrāddha*-s gehört, dieses Handwaschwasser gegeben. Es werde dir zuteil!“

Mit „Sei du der Ort für den Verstorbenen auf der linken Seite des Brahmanen!“ platziere er (das Wassergefäß dort) auf den Kopf gedreht mit dem Reiniger. Bis zur (Gabe des) Opferlohns darf er nicht weggenommen werden.

„Heute werden dir im *śrāddha* des ersten Monats für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. diese Sauermilch, Milch, Butterfett, Reis, Senfsamen, *kuśa*-Gras und Blumen durch mich

47^v gegeben. Sie werden dir zuteil!“

Und dies (gebe er) zum Zweck (der Erlangung) der höchsten Frucht (sagt) Halāyudha. Er gebe Kleidung, Wohlgeruch, ungebrochenen Reis, Rauch, Licht usw. und spreche den rituellen Entschluß:

„Heute im *śrāddha* des ersten Monats für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. werden dir diese (Dinge:) Wohlgeruch, ungebrochener Reis, Blumen, Rauch, Licht usw., Betel, eine heilige Schnur, Kleidung durch mich gegeben. Sie werden dir zuteil!“

Er hole gelben Ton, pulverisiere ihn und besprenke ihn mit Wasser, umrunde den Brahmanen (und) stelle ein *maṇḍala* her.

Wenn anstatt auf (dem Land) des *śrāddha*-Ausführers (es) auf dem Land eines anderen

²⁹⁵ Rgveda 10.9.4. Übersetzung Geldner 2003.

²⁹⁶ Lies *tilo 'si somadevatyo gosave devanirmītaḥ | pratnavadbhiḥ prattaḥ svadhayā pitṛṇ imāṃlokān prṇayāhinaḥ svadhayā nama iti.* Āśvalāyanagr̥hyasūtra 4.7.12. Übersetzung Müller 1992: 50.

²⁹⁷ Vājasaneyisaṃhitā 31.22.

²⁹⁸ Rgvedakhila 5.87.9.

²⁹⁹ Die Belegstelle Āśvalāyanagr̥hyasūtra 4.7.15 hat *pr̥thivī* statt *payasā*.

³⁰⁰ Lies *āntarikṣyā*.

³⁰¹ Vgl. mit leichten Abweichungen Āśvalāyanagr̥hyasūtra 4.7.15. Die Übersetzung folgt Stenzler 1966.

(stattfindet), nehme er etwas von der *śrāddha*-Speise mit Zutaten und spreche:

„Diese Speise den Vorvätern des Landbesitzers, Verehrung!“

und gebe etwas (davon) oder den (entsprechenden) Wert.

Er biete die Speise zusammen mit verschiedenen Dingen an. Indem er die heiße Speise, auf einem Teller aus Silber usw. mit beiden Händen anbietet, denke er im Geist an süßen Geschmack. Auf dem mit Fleisch³⁰² usw., Zutaten usw. vorbereiteten Teller versehe er die zu opfernde Speise zusammen mit Butterfett, Zuckerrohr und schwarzem Sesamsamen mit Honig (und rezitiere:)

„Die Erde ist Dein Gefäß, der Himmel die Decke, ich opfere das Ambrosia in den unsterblichen Mund des Brahmanen. *Svadhā!*“³⁰³ (und)

„*idaṃ viṣṇur ...*“³⁰⁴ (und) „*kṛṣṇākavyam idam rakṣa...*“

48^r Er ergreife den Daumen des Brahmanen, mit „diese Speise, dieses Wasser, dieses Butterfett, dieses Zuckerrohr“ usw. streue er schwarzen Sesamsamen aus (und mit)

„Heute, oh Vorvater mit dem *gotra* N.N., oh Verstorbener N.N. wird dir am zwölften Tag im *śrāddha* des ersten Monats, das zu den sechzehn *śrāddha*-s gehört, diese Speise zusammen mit Zubehör und Zutaten durch mich gegeben. Sie werde dir zuteil!“

Er lege (es) auf die Mitte des Tellers. Er rezitiere Vorväter-*mantra*-s, das *puruṣasūkta* und) das *śivasūkta* (und):

„Süßigkeit (wehen) die Winde für den Gesetzestreuern, Süßigkeit strömen die Flüsse. Voll Süßigkeit sollen uns die Pflanzen sein. Süßigkeit (sei uns) bei Nacht und des Morgens, Süßes spendend der irdische Raum³⁰⁵, Süßigkeit sei uns der Vater im Himmel. Voll Süßigkeit sei uns der Baum, voll Süßigkeit die Sonne, voll Süßigkeit sollen uns die Kühe sein.“³⁰⁶ (und)

„Süß, süß, süß, der rituelle Entschluß sei vollendet!“

Er speise den Brahmanen langsam. Dann bringe er in Erfahrung, ob er zufrieden ist. Bei den Essensresten besprenkle er *kuśa*-Gras, das mit den Spitzen nach Süden ausgestreut ist und die Erde. Dann erstelle er einen Sitz für die Streuspende und

48^v gebe die Streuspende. Wie es überliefert ist: (Er vollziehe es) 1. Beim *ābhyudayika*³⁰⁷ im Osten, bei einem *kṣayāha*³⁰⁸ im Südosten³⁰⁹, im Südwesten beim *pārvaṇaśrāddha*³¹⁰

³⁰² Sayers beschreibt die Einführung der Verwendung von Fleisch in der Ahnenverehrung als eine Neuerung, die sich in den *Gṛhyasūtras*, nicht aber in älteren Texten findet, vergleiche Sayers 2008: 143f. Im brahmanischen Kontext wird kein Fleisch mehr geopfert. Zu der Verwendung von Fleisch im Toten- und Ahnenritual vergleiche Kane 1991/IV: 422ff. und generell zur Verwendung von Fleisch im Opfer Kane 1974/II: 772-782. Er führt aus, dass die Verwendung von Fleisch im *śrāddha* in zahlreichen Werken vorgesehen war, bis zum 12. und 13. Jh. diese Praxis aber verboten wurde. Als Ersatz für Fleisch fungieren häufig Bohnen. Die Verwendung von Fleisch kann vorsichtig als Indiz für ein höheres Alter der PM genommen werden. GPS 11.36 führt für den zehnten Tag die Gabe eines Kloßes mit Fleisch an. Im newarischen *latyā* werden heutzutage beim *sapiṇḍikaraṇa* ebenfalls kleine Fleischstückchen in die Klöße gemischt. Vgl. dazu Gutschow/Michaels: 140. Allerdings ist es unklar, ob diese Praxis spezifisch für die Newars ist, oder ob es sich um eine kontinuierliche Praxis handelt. Im *Gobhilaṅgṛhyasūtra* 4.2.12-13 wird in der Vorschrift für das *anvaṣṭakya* auch das Vermengen eines Fleischstückchens mit dem *piṇḍa* vorgeschrieben. Vgl. Sayers 2008: 135. Sayers beschäftigt sich des weiteren mit den Textstellen aus den *Dharmasūtras*, in denen für die verschiedenen, den Vorvätern geopfertem Nahrungsmittel eine unterschiedlich lange Vorhaltezeit angegeben wird, wobei bestimmte Fleischsorten die Vorväter am längsten bzw. ewig sättigen. Vgl. Sayers 2008: 218ff.

³⁰³ *Mānavaśrautasūtra* 11.9.2. Die Übersetzung folgt Müller 1992: 54.

³⁰⁴ Möglicherweise *Ṛgveda* 1.22.17a, vgl. fol. 41^r.

³⁰⁵ Lies *pārthivaṃ rajah*.

³⁰⁶ *Vājasaneyisaṃhitā* 13.27-30 und *Ṛgveda* 1.90.6-8. Übersetzung Geldner 2003.

³⁰⁷ Das *ābhyudayika* ist ein *śrāddha*, das bei glückverheißenden Gelegenheiten, wie Geburt oder Hochzeit ausgeführt wird. Vgl. Kane 1991/IV: 525ff.

³⁰⁸ *kṣayāha* bezeichnet einen lunaren Tag, der ausgelassen wird, um den lunaren und den solaren Kalender aneinander anzupassen.

³⁰⁹ Lies *āgneya ca* statt *agnim eva ca*.

und beim *pretaśrāddha* im Süden. Dann lege er die heilige Schnur auf die linke Schulter, schlürfe Wasser, und gebe dem Brahmanen einen Mundvoll Wasser. Dann lege er die heilige Schnur auf die rechte Schulter und frage mit dem Gesicht nach Süden gewendet den Brahmanen „(Hat es) geschmeckt?“. Wenn er antwortet „(Es hat) sehr gut geschmeckt!“, (spreche er) „Ich werde den Kloß herstellen.“ „Stelle ihn her!“ (lautet) die Zustimmung (des Brahmanen). In der Nähe der Essensreste erstelle er einen viereckigen, eine halbe Hand messenden, nach Süden abfallenden, vier Finger hohen Altar. Mit *kuśa*-Gras, das er in der rechten und linken Hand *kuśa*-Gras hält, ritze er mit „Geschlagen sind...“ eine Linie ein. Mit „Diese Formen nehmen die *asura*-s an und bewegen sich nach Wunsch.“³¹¹ schwenke er ein brennendes Kohlenstück und lege (es) südlich von der (geritzten) Linie nieder.

49^r Mit „*ayodhyā mathurā māya..*“ (ist) das Besprenkeln (zu vollziehen). Darauf (ist) das Ausstreuen von *kuśa*-Gras mit abgeschnittenen Wurzeln (zu vollziehen). Er lege die heilige Schnur auf die linke Schulter, schlürfe Wasser (und) rezitiere dreimal leise „*devatābhyah pitṛbhyaś ca...*“. Dann (gebe er) mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter den Sitz für den Kloß (und spreche):

„Heute, oh Vorvater mit dem *gotra* N.N., oh Verstorbener N.N., wird dir am zwölften Tag im *śrāddha* des ersten Monats, das zu den sechzehn *śrāddha*-s gehört, dieser Kloß-Sitz und das Waschwasser durch mich gegeben. Es werde dir zuteil!“

Zusammen mit Honig, Butterfett, schwarzem Sesamsamen und mit allen Zutaten fertige er einen Kloß in der Größe einer Bilvafrucht.

„Heute, oh Vorvater mit dem *gotra* N.N., oh Verstorbener N.N., am zwölften Tag im *śrāddha* des ersten Monats, das zu den sechzehn *śrāddha*-s gehört, wird dir dieser Kloß durch mich gegeben. Er werde dir zuteil!“

Mit den Wurzeln von ausgestreutem *darbha*-Gras (vollziehe er) über dem Kloß das Besprenkeln mit der Hand. Nachdem er die heilige Schnur auf die linke Schulter gelegt hat, schlürfe er Wasser und meditiere über Hari. Nachdem er die heilige Schnur wieder auf die rechte Schulter gelegt hat, nehme er ungebrochenen Reis und rezitiere mit dem Gesicht nach Norden gewendet:

49^v „*preta mādhayadhvam...*“³¹²

Er kontrolliere nach links gewendet den Atem und meditiere rezitierend über den Vorvater³¹³ in Gestalt der Sonne. (Mit)

„Ihr habt euch erfreut, Vorväter, und seid gekommen wie ein Stier, jeder zu seinem Anteil“³¹⁴

gebe er ungebrochenen Reis auf den Kloß.

„Oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., dieses Wasser zur Wiederwaschung des Kloßes wird dir durch mich gegeben. Es werde dir zuteil!“

Er löse den Knoten (*nīvi*) und schlürfe mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter Wasser und meditiere über Hari. Dann (folgt) die Gabe der Schnur mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter. Mit „*namo vaḥ preta rasāya...*“³¹⁵ (gebe er) Kleidung.

³¹⁰ Das *pārvaṇaśrāddha* ist die Standardform der Ahnenverehrung.

³¹¹ *Vājasaneyisaṃhitā* 2.30ab. Hier ist nur die erste Hälfte des Verses angeführt. Es werden also nicht etwa die *asura*-s, eine bestimmte Dämonenklasse, verehrt, sondern wie in der zweiten Hälfte des Verses ausgedrückt wird, sollen sie vertrieben werden.

³¹² Möglicherweise eine Abwandlung des Verses *Vājasaneyisaṃhitā* 2.30a, der beginnt: *atra pitaro mādhayadhvam* und dessen zweite Hälfte sogleich folgt.

³¹³ Obwohl der Verstorbene noch kein Vorvater ist, wird hier bereits auf ihn als Vorvater (*pitṛ*) Bezug genommen.

³¹⁴ *Vājasaneyisaṃhitā* 2.31c.

³¹⁵ Hier ist der Vers *Vājasaneyisaṃhitā* 2.32 *namo vaḥ pitaro rasāya ...* abgewandelt, indem statt der Vorväter im Plural, der Verstorbene im Singular eingesetzt ist.

Dann verehere er (ihn) mit Wohlgeruch, ungebrochenem Reis usw. und spreche den rituellen Entschluß³¹⁶:

„Heute, oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N. am zwölften Tag im *śrāddha* des ersten Monats, das zu den sechzehn *śrāddha*-s gehört, werden dir diese (Dinge:) Wohlgeruch, ungebrochener Reis, Blumen, Rauch, Licht, Speise, Betel, heilige Schnur, Bekleidung durch mich gegeben. Sie werden dir zuteil!“

50^f Dann schlürfe er mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter Wasser (und) vollziehe in die Hand des Brahmanen die Wassergabe mit geradem *kuśa*-Gras³¹⁷.

„Die Götter befinden sich in der Mitte der Wasser, alles ist in den Wassern befindlich. In die Hand des Brahmanen sind sie gesetzt. Glückverheißend sollen mir die Wasser sein!“ lautet die Rezitation.

„Lakṣmī weilt in den Blumen, Lakṣmī weilt im Lotus. Lakṣmī weilt in den Kuhställen, Freude sei mir allezeit!“

Damit gebe er Blumen. Und den ungebrochenen Reis gebe er mit „Ungebrochen sei mein Verdienst!“

„Was heute im *śrāddha* des ersten Monats für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. gegeben wird, diese unvergängliche Speise und Trank usw. werden dir zuteil!“

Er gebe in die Hand (des Brahmanen) mit Wasser vermisches unvergängliches Wasser. Wenn er „Es werde (dir) zuteil“ gesprochen hat, rezitiere er in die südliche Richtung blinkend:

„Nicht schrecklich sollen die *preta*-s sein!“ (und)

„Nicht schrecklich usw.“

„Unser *gotra* der Gedeihenden soll (weiter) gedeihen.“

„Unsere Geber sollen gedeihen und (unser) Besitz und ebenso die Nachkommenschaft. Nicht darf vergehen unser Glaube, viel soll für uns zu geben sein.“³¹⁸

„Auch soll für uns viel Speise sein und viele Gäste mögen wir haben. Uns Bitten sollen sie sein und nicht sollen wir irgendetwas³¹⁹ erbitten!“³²⁰

Nachdem er so gesprochen hat, rezitiere der Brahmane:

„Diese sollen fürwahr die Segenswünsche sein!“³²¹

50^v Er lege die heilige Schnur nach rechts, gebe drei *kuśa*-Grashalme mit dem Reiniger³²² auf den Kloß. „Ich werde ‚Verehrung‘ sagen!“, „Es soll gesprochen werden!“ lautet die Zustimmung. (Er spreche:)

„Dem Vorvater sei Verehrung!“

So soll gesprochen werden. Wenn er sagt „Es sei Verehrung!“, (vollziehe er) die Wassergabe. Mit „Träger der Kraft, des unsterblichen Fettes, der Milch, des strömenden süßen Trankes...“³²³ gebe er das Wasser. Er gebe einen Wasserstrahl auf den Kloß. Dann nehme er den gerundeten Kloß und nachdem er ihn berochen hat, (vollziehe er) dann mit einem Muschelhorn das Einritzen und die Verehrung von Muschelhorn usw.³²⁴ Er stelle

³¹⁶ Lies *saṃkalpayet*.

³¹⁷ Das *kuśa*-Gras wird verschieden eingesetzt, an anderer Stelle wird es gebogen und doppelt festgehalten, hier ist es ungebogen und gerade.

³¹⁸ Viṣṇusmṛti 73.28. Vgl. fol. 64^v.

³¹⁹ Lies *kaṃcana*.

³²⁰ Viṣṇusmṛti 73.30.

³²¹ Obwohl Segenswünsche (*āśis*) im Einzeltotenopfer verboten sind, werden sie hier ausgeführt. In der Vorschrift für das Einzeltotenopfer am elften Tag werden sie nicht erwähnt.

³²² *sapavitrakuśatrāyam*. Oder heißt es dreimal *kuśa*-Gras als Reiniger? Es ist unverständlich warum *kuśa*-Gras neben dem Reiniger erwähnt wird, da ja der Reiniger auch *kuśa*-Gras ist.

³²³ Vājasaneyisaṃhitā 2.34.

³²⁴ Hier ist vermutlich das gleiche Ritual gemeint, das auch in der Ritualanweisung für das Einzeltotenopfer am elften Tag (fol. 43^v) ausführlicher beschrieben ist. Dort ist das Einritzen von Muschelhorn und Diskus und die

das Waschwassergefäß aufrecht hin, dann nehme er mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter den Kloß und platziere ihn auf den Altar.

„Der anfangs- und endlose Gott, Träger von Muschelhorn, Diskus und Keule, der Unvergängliche, Lotusäugige, du mögest der Geber der Erlösung für den Verstorbenen sein!“

So (lautet) die *mantra*-Rezitation. Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter (ist der Opferlohn (zu geben mit:)

„Heute, oh Vorvater mit dem *gotra* N.N., Verstorbener N.N., damit das *śrāddha* des ersten Monats beständig ist, gebe ich dir dem Brahmanen mit dem *gotra* N.N., N.N.*śarman*, dieses Silber, das Candra als Gottheit hat, oder eine dem Wert entsprechende Substanz.“

„Heil!“ (lautet die Antwort). Nachdem er das Wasser des Ritualgefäßes genommen hat, das sich außerhalb befindet, gieße er es aus mit „*vāje vāje*...“³²⁵.

(Er rezitiere:)

„Zu mir komme Nachkommenschaft!

51^f Bringt mir Himmel und Erde³²⁶ näher, die alle Formen haben. Vater nähere sich mir und Mutter. Soma mit der Unsterblichkeit möge herbeikommen.“³²⁷

Damit vollziehe er eine Rechtsumwandlung und gieße dreimal einen Wasserstrahl um den Brahmanen. Nachdem er die heilige Schnur auf die linke Schulter gelegt hat, und Wasser geschlürft hat, dreimal „*devatabhyah*...“ leise rezitiert hat, erfolgt die Löschung der im *śrāddha* verwendeten Lampe. Er wasche beide Hände, schlürfe Wasser und betrete das Haus. So lautet es in dem ausführlichen Ritualhandbuch. Die kurze Form lautet: Diese sechzehn *śrāddha*-s sind von dem zwölften Tag bis zum Ende des Jahres in der Weise des Einzeltotenopfers nach der vorher genannten Regel zu vollziehen.

„Heute, wünschend, dass der Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. zuerst die Befreiung erlangt und beginnend mit dem unzerstörbaren Himmel die höchsten Welten erlangt, werde ich am zwölften Tag das zu den sechzehn *śrāddha*-s gehörige *śrāddha* des ersten Monats mit diesen Substanzen vollziehen.“

51^v So lautet die Deklaration (*vākya*) bei allen monatlichen *śrāddha*-s. Damit ist die Vorschrift für das *śrāddha* des ersten Monats vollständig. So ist (das *śrāddha*) vor Ablauf des ersten Monats, des zweiten Monats, nach drei Monatshälften, des dritten Monats, des vierten Monats, des fünften Monats, des sechsten Monats, vor Ablauf des sechsten Monats, des siebten Monats, des achten Monats, des neunten Monats, des zehnten Monats, des elften Monats, des zwölften Monats, vor Ablauf eines Jahres, und falls ein zusätzlicher Monat ist, für diesen Monat N.N. (zu vollziehen). Mit den Regeln, nach denen das *śrāddha* des ersten Monats ausgeführt wurde, genau nach diesen Regeln sollen auch die anderen ausgeführt werden. Das *śrāddha* für alle (Monate) ist zu befolgen in dieser Weise am Anfang und in der Mitte.

Nun folgt die Vorschrift für das *sapiṇḍīśrāddha*. Hierbei ist der Mittag der Zeitpunkt. Es ist in einer Reihe von Osten nach Westen zu vollziehen. Im Osten stelle er den Altar für den *preta*-Kloß her. Westlich davon die *viśvedeva*-s, westlich von diesen die Vorväter. So bereite er den (Ritual-)platz vor.

52^f „1. Wenn die Vorväter von jemandem am Leben sind, sein Sohn aber gestorben ist, wie ist (dann) beim *śrāddha* der Erzeugung der Kloßgemeinschaft das Verfahren für dessen Kloß?

2. Das Verfahren ist (dann), dass nämlich für seinen Vater Vasu, für seinen Groß-

anschließende Verehrung beider Embleme Viṣṇus vorgeschrieben. Dies ist vermutlich auch in den sechzehn *śrāddha*-s so zu vollziehen.

³²⁵ Vājasaneyisaṃhitā 9.18.

³²⁶ Lies *dyāv ā pṛthivī viśvarūpe*.

³²⁷ Vājasaneyisaṃhitā 9.19.

vater Rudra und für seinen Urgroßvater Āditya (eingesetzt) wird.³²⁸ Was ist das Verfahren für seinen Kloß?

3. Wenn im Feueropfer zur Zeit der Erfrischungen, bei der Hochzeit und beim Opfer *garbhahīnakūśa*³²⁹ verwendet wird, dann gehen Sohn, Frau und Habe zugrunde.³³⁰

4. Wenn ein Zweimal-Geborener das *śrāddha* ausgeführt hat und ißt, wenn die Sonne untergeht, dann wird durch die *yātudhana*-s das Genossene und Getane ungeschehen gemacht.

5. Nicht akzeptiere er den Segenswunsch und auch nicht die Streuspende (und nicht den Ausruf) *svadhā*. Ohne Streuopfer möge er die sechzehn *pretaśrāddha*-s ausführen.

Zu anderen Gelegenheiten ist (es) ohne das Streuopfer nutzlos³³¹“, sprach Manu.³³²

Alle *pretaśrāddha*-s,

52^v die von den Wörtern „*pitṛ*“, „*svadhā*“ und dem Ausruf „Verehrung“ begleitet sind, und mit dem Gebet „Sei erfreut!“ begleitet sind, sie sind ohne Streuopfer und ohne die Silbe *om* (auszuführen). An Stelle von „*svadhā*!“ ist „Es werde dir zuteil“ einzusetzen.

(Sie sind ohne) das Eintauchen des Daumens in das Gefäß, (ohne) die glühende Kohle und das Einritzen usw. (zu vollziehen). Ebenso (entfallen) die Frage nach der Befriedigung, und das *apośāna*³³³ und auch der restliche Reis, sowie die Rechstumwandlung und Entlassung und das Begleiten bis an die Grenze (des Dorfes). (Diese) achtzehn Dinge aber vermeide er im *śrāddha* für den Verstorbenen.³³⁴ Nun folgt die Vorschrift für das *śrāddha*. In die östliche Richtung und mit dem Gesicht nach Norden platziere er den *preta*-Brahmanen. Westlich von diesem platziere er an einem separaten Platz den Götterbrahmanen mit dem Gesicht nach Osten gerichtet. Westlich von ihm platziere er an einem separaten Platz den Brahmanen, (der) den Großvater usw. (repräsentiert). Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter schlürfe er Wasser und versprenge (Wasser).

„(Sei er) unrein oder rein oder in (einen von) allen Zuständen eingegangen: Wenn er an den Lotusäugigen denkt, so ist er innen und außen rein.“

Mit diesem *mantra* besprengt er die Substanzen für das *śrāddha*. Er nehme Gerstenkörner, *kuśa*-Gras, Areca-Nuss (*pūgīphala*) und Betel (*tāmbula*)³³⁵, mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter berühre er das rechte Knie³³⁶ des Götterbrahmanen (und spreche):

„Heute, in dieser Nacht, lade ich³³⁷ zum Zweck des morgen für den Verstorbenen

³²⁸ Vgl. Kane 1991/IV: 511 zum Einsetzen der Gottheiten im Falle von noch lebenden Vorfahren beim *pārvaṇaśrāddha*. Diese drei Gottheiten werden auch sonst häufig mit den Vorfahren der drei vorangegangenen Generationen identifiziert.

³²⁹ Dabei handelt es sich entweder um speziell vorbereitetes *kuśa*-Gras oder es ist gemeint, dass die Grassamen nicht entfernt werden dürfen. Wie aus den bisherigen Anweisungen hervorgegangen ist, wird *kuśa*-Gras für die Götter, Ahnen oder den Toten unterschiedlich eingesetzt. Es variiert die Zahl der Halme, ob sie gebogen oder gerade, mit oder ohne Wurzeln sind. Vgl. zu der Verwendung von *kuśa* im *śrāddha* Kane 1991/IV: 417.

³³⁰ Hier und in den nächsten beiden Versen werden Einschränkungen angegeben, die im Einzeltotenopfer (*ekodīṣṭa*) gegenüber der Grundform des *pārvaṇaśrāddha* gelten. Vgl. Kane 1991/IV: 519.

³³¹ Lies *vyartham*.

³³² Zitate nicht in der Manusmṛiti belegt.

³³³ Das *āpośāna* ist ein Gebet vor und nach dem Essen. Der Name geht nach dem Petersburger Wörterbuch auf die Rezitation *āpo śāna* zurück.

³³⁴ Vgl. die Liste in GP 35.29ff. Die Zahl von achtzehn zu unterlassenden Handlungen wird auch von Müller angegeben, nur weichen die Handlungen leicht ab. Müller 1992: 134.

³³⁵ Beides entstammt der Betelpflanze, wobei im engeren Sinn *pūgīphala* die Nuß und *tāmbula* das Blatt bezeichnet, in die die Nuß eingewickelt wird.

³³⁶ Lies °*jānuṃ*.

³³⁷ Lies *devabrāhmanam āmantraye*.

- N.N. mit dem *gotra* N.N. zu vollziehenden *śraddha*-s der Erzeugung der Kloßgemeinschaft
- 53^r anlässlich (der Erzeugung) der Kloßgemeinschaft von *preta* und *pitr* für die Ausführung der Erzeugung der Kloßgemeinschaft (Sie als) den Götterbrahmanen (als Repräsentation der) *viśvedeva*-s, die *Kāma* und *Kāla* heißen³³⁸, ein, die verbunden sind mit dem dreifachen *śrāddha* für den Großvater usw.³³⁹
- Nachdem er gesagt hat: „Ich bin eingeladen!“, rezitiere er „*akrodhanair*...“³⁴⁰. Mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter, dem Gesicht nach Süden gewendet, und auf das linke Knie gefallen (rezitiere er) mit *kuśa*-Gras, schwarzen Sesamsamen und Betel: „Heute lade ich Sie, den Brahmanen, als *preta*-Brahmanen zum *śrāddha* der Erzeugung der Kloßgemeinschaft für den Verstorbenen³⁴¹ N.N. mit dem *gotra* N.N., das zu den sechzehn *śrāddha*-s gehört³⁴², mit diesem Betel³⁴³ usw. ein.“
- „Ich bin eingeladen!“, (lautet) die Antwort.
- Wenn er so den *preta*-Brahmanen eingeladen hat, rezitiere er „*akrodhanair*...“ und zwei (weitere) Verse. Dann schlürfe er mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter Wasser, meditiere über Hari und lege die heilige Schnur wieder auf die rechte Seite, berühre mit dem Gesicht nach Süden gewendet und auf das linke Knie gefallen das Knie des Vorväterbrahmanen. Er (spreche) mit *kuśa*-Gras, schwarzem Sesamsamen und Betel:
- 53^v „Heute lade ich Sie anlässlich des *śrāddha*-s der Erzeugung der Kloßgemeinschaft für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. mit Betel als Vorväterbrahmanen ein, um das *śrāddha* für den Großvater N.N. *śarman* mit dem *gotra* N.N. auszuführen.“
- „Ich bin eingeladen!“ (lautet) die Antwort. Für den Urgroßvater und den Ur-Urgroßvater ist ebenso die Deklaration (auszuführen) und „*akrodhanair*...“ zu rezitieren.
- Wenn (die Einladung der Brahmanen) aufgrund eines Versäumnisses³⁴⁴ nicht abends (erfolgt) ist, dann ist die Einladung fürwahr am frühen Morgen zu tun. Dann (folgt die Gabe des) Fußwaschwassers. Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter fülle er das Fußwaschwassergefäß (und spreche) mit geradem *kuśa*-Gras, Gerstenkörnern und Wasser:
- „Heute, oh *viśvedeva*-s, genannt *Kāla* und *Kāma*, die ihr verbunden seid mit dem dreifachen *śrāddha* für den Großvater usw., sei euch anlässlich³⁴⁵ der Erzeugung der Kloßgemeinschaft für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. dieses Fußwaschwasser. Verehrung!“
- Dann (spreche er) mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter mit geradem *kuśa*-Gras, schwarzen Sesamsamen und Wasser:
- „Heute wird dir (dem Verstorbenen) in dem *śrāddha* der Erzeugung der Kloßgemeinschaft für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. durch mich dieses Fußwaschwasser gegeben. Es werde dir zuteil!“
- Dann schlürfe er mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter Wasser, meditiere über

³³⁸ Nach Kane unterscheiden einige der späteren Smṛtis und Purāṇas zehn Namen der *viśvedeva*-s, die in fünf verschiedenen *śrāddha*-s verwendet werden. Kane 1991/IV: 457.

³³⁹ Die Verehrung der *viśvedeva*-s ist im Einzeltotenopfer untersagt und darf erst im *sapīṇḍīkarana* wieder ausgeführt werden. Da es aber ein Teil des *pārvaṇaśrāddha* ist, das den drei Vorvätern gilt, wird hier der Bezug zur Verehrung der drei Vorväter hergestellt, nicht aber zu dem einzeln verehrten *preta*.

³⁴⁰ Lies *akrodhanair* statt *akrodhanar*.

³⁴¹ Lies *pretasya* statt *presya*.

³⁴² Hier zählt das *sapīṇḍīkarana* zu den sechzehn *śrāddha*-s.

³⁴³ Betel besiegelt den Abschluß einer Vereinbarung.

³⁴⁴ Lies *pramādāt* statt *prāmādāt*.

³⁴⁵ Lies *nīmittikam* statt *nīmittika*.

- Viṣṇu (und spreche) mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter:
- 54^r „Heute sei euch, oh unser Großvater, Urgroßvater und Ur-Urgroßvater N.N. und N.N. *śarman*, anlässlich des *śrāddha*-s der Erzeugung der Kloßgemeinschaft für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N., dieses Fußwaschwasser. *Svadhā!*“
- Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter gebe er das Schlüpfwasser (*acamanīya*). Das Fußwaschwasser für den Verstorbenen vereinige er mit dem Fußwaschwasser für den Großvater usw.³⁴⁶ mit „*ye samānāḥ...*“³⁴⁷. (So ist es) nach der Ansicht mancher (zu vollziehen). Nachdem er beide Füße gewaschen hat, schlürfe er Wasser. Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter (spreche er zu dem) herbeigekommenen (*viśvedeva*-Brahmanen): „Ihr seid willkommen!“ „Ich bin (willkommen)!“, (lautet die Antwort des Brahmanen). „Sie sollen sich auf diesen Sitz setzen!“ „Ich sitze!“ (lautet die Antwort). Dann (spreche er) mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter zu dem herbeigekommenen (*preta*-Brahmanen): „Du bist willkommen!“ „Sie sollen sich auf auf diesen Sitz setzen!“ „Ich sitze!“ Er gebe dem *preta*-Brahmanen den Sitz. Er schlürfe mit der heiligen Schnur wieder auf der linken Schulter Wasser und mit der heiligen Schnur wieder auf der rechten Schulter (spreche er zu den Vorväterbrahmanen): „Ihr seid herbeigekommen!“ „Wir sind glücklich angekommen.“, (lautet die Antwort). „Auf diesen Sitz sollen sie sich setzen!“ „Ich sitze!“, möge der Großvaterbrahmane usw. (die beiden weiteren Generationen) sprechen.³⁴⁸
- 54^v Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter fülle er das Ritualgefäß. „Ich bereite das Ritualgefäß!“ „Bereite es!“, (lautet die Antwort). (Er bereite einen) Sitz für das Ritualgefäß (und stelle) das Gefäß auf den Sitz und (lege) auf das Gefäß einen Reiniger. Mit „*pavitre stho vaiṣṇavyau...*“³⁴⁹ (gebe er) den Reiniger, mit „*śam no devī...*“³⁵⁰ Wasser, mit „*yavo 'si...*“³⁵¹ (gebe er) Gerstenkörner. Wohlgeruch, Blumen usw. gebe er still. Mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter ist die Gabe von schwarzen Sesamsamen mit „*tilo 'si...*“³⁵². Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter (sage er) „Das Ritualgefäß ist fertig bereitet.“ Mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter (sage er): „Es soll sehr gut bereitet sein!“ Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter schlürfe er er Wasser. (Er wiederhole) den vorher gesagten Willkommensvers. Mit zwei *kuśa*-Gräsern lasse er sich die beiden Götterbrahmanen mit dem Gesicht nach Osten gewendet (niedersetzen und) die drei *pitṛ*-Brahmanen mit dem Gesicht nach Norden gewendet niedersetzen. In der Nähe des Sitzes der drei Großvater-usw. Brahmanen, rechts oder links von dem Brahmanen³⁵³, gebe er mit dem Gesicht nach Osten eine Lampe mit Butterfett. Auf der linken Seite vom Vorväterbrahmanen gebe er eine Lampe mit Sesamöl.
- 55^t Mit „*apavitraḥ pavitro vā...*“ (erfolgt) das Besprenkeln der Substanzen für das *śrāddha*.

³⁴⁶ Das heißt das Wasser aus dem Gefäß des Verstorbenen wird in die drei Gefäße der Vorväter gegossen und so mit ihrem Wasser vereinigt. Diese Handlung ist später noch einmal für das Handwaschwasser vorgeschrieben. Wie an der Bemerkung „nach der Ansicht mancher“ abzulesen ist, handelt es sich hier um eine Variante, die nicht überall vorgesehen ist.

³⁴⁷ Vājasaneyisaṃhitā 19.45.

³⁴⁸ Da nur jeweils ein Brahmane die *viśvedeva*-s, den *preta* und die drei Vorväter repräsentiert, werden der *viśvedeva*-Brahmane und der Vorväterbrahmane im Plural angesprochen. In diesem Fall werden zwar drei Brahmanen angeführt, die mit „Ich sitze!“ antworten sollen, obwohl oben nur ein Brahmane eingeladen wurde, der die Vorväter repräsentiert. Hier vermischen sich offensichtlich die verschiedenen Ebenen, einmal die Ebene des repräsentierenden Brahmanen, der jeweils nur einer ist, und die Ebene der repräsentierten Wesenheiten, die mehrere sind.

³⁴⁹ Vājasaneyisaṃhitā 1.12.

³⁵⁰ Ṛgveda 10.9.4.

³⁵¹ Vājasaneyisaṃhitā 5.26.

³⁵² Āśvalāyanagrhyasūtra 4.7.12.

³⁵³ Lies °*dakṣiṇe vāme vā*.

Dann mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter nehme er schwarzen Sesamsamen und *kuśa*-Gras und vollziehe mit dem *mantra* „*agniṣvātāḥ...*“³⁵⁴ das Befestigen der Himmelsrichtungen. Dann schlürfe er mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter Wasser, und vollziehe mit Wasser, Gerstenkörnern und *kuśa*-Gras das rituelle Versprechen (*pratijñā*):

„Heute werde ich als einer, der den Wunsch hat, für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. zuerst die Erlösung aus dem *preta*-Zustand und (dann) die höchsten Welten beginnend mit dem unvergänglichen Himmel zu erlangen, für den Großvater, Urgroßvater und Ururgroßvater mit dem *gotra* N.N., N.N. und N.N. *śarman*, und für die mit dem dreifachen *śrāddha* dieses Großvaters usw. verbundenen *Kāla* und *Kāma* genannten *viśvedeva*-s, das *śrāddha* der Erzeugung der Kloßgemeinschaft, das zu den sechzehn *śrāddha*-s gehört, vollziehen.

„Vollziehe es!“ lautet die Zustimmung. Er rezitiere leise die *Gayatrī* und rezitiere (dann) „*devatābhyaḥ pitrbhyaś ca...*“ usw. Dann (spreche er) mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter mit Gerstenkörnern, *kuśa*-Gras und Wasser:

55^v „Heute und hier, oh *viśvedeva*-s, *Kāla* und *Kāma* mit Namen, die ihr verbunden seid mit dem dreifachen *śrāddha* für den Verstorbenen und den Großvater usw., sei Euch dieser Sitz aus *kuśa*-Gras. Verehrung!“

Dann lade er mit Gerstenkörnern die *viśvedeva*-s ein: „Ich werde alle Götter einladen!“ „Lade sie ein!“, lautet die Zustimmung. „Die *viśvedeva*-s sind herbei gekommen.“ Er rezitiere „Hört, ihr Allgötter, die ihr im Luftraum seid, meine Anrufung!“³⁵⁵ usw. (und spreche): „Ich werde das Handwaschwassergefäß für die *viśvedeva*-s bereiten.“ „Bereite es!“ (Dann folgt) der Sitz für das Handwaschwassergefäß. Auf den Sitz (stelle er) das Gefäß mit „*pavitre stho vaiṣṇavyau...*“³⁵⁶ Mit „*śaṃ no devī...*“³⁵⁷ (gebe er) Wasser, mit „*yavo 'si...*“³⁵⁸ (gebe er) Gerstenkörner, mit „*gandhadvārām...*“³⁵⁹ Sandelholzpaste (*candana*). Mit „*śrīś ca te lakṣmīr...*“³⁶⁰ gebe er ein Stück Basilikumblatt (*tulasī*) und Blumen. Mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter (vollziehe er) mit „*tilo 'si...*“³⁶¹ die Gabe von schwarzem Sesamsamen. Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter (sage er):

„Das Handwaschwassergefäß für die Götter ist fertig bereitet. Es soll sehr gut bereitet sein!“

56^f Er nehme das Waschwassergefäß in die linke Hand und rezitiere „*Oṃ*, Verehrung dem *Nārāyaṇa*!“ und lege einen Reiniger auf das Waschwassergefäß. Er rezitiere:

„*Oṃ*, welche himmlischen Wasser durch die Macht³⁶² entstanden, welche Luftwasser,³⁶³ welche irdische, goldfarbene, opfermäßige, die Wasser seien uns freundlich, glücklich,³⁶⁴ lieblich (und) gern hörende!“³⁶⁵

Er gebe in die Hand des Brahmanen Wasser und einen Reiniger.

„Oh *viśvedeva*-s, *Kāla* und *Kāma* mit Namen, die ihr verbunden seid mit dem dreifachen *śrāddha* für den Großvater usw., Euch sei im *śrāddha* der Erzeugung der Kloßgemeinschaft für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. dieses Hand-

³⁵⁴ Der *mantra* ist vollständig angeführt fol. 38^f.

³⁵⁵ *Vājasaneyisaṃhitā* 33.53.

³⁵⁶ *Vājasaneyisaṃhitā* 1.12.

³⁵⁷ *Ṛgveda* 10.9.4.

³⁵⁸ *Vājasaneyisaṃhitā* 5.26.

³⁵⁹ *Ṛgvedakhila* 5.87.9.

³⁶⁰ *Vājasaneyisaṃhitā* 31.22.

³⁶¹ *Āśvalāyanagrhyasūtra* 4.7.12.

³⁶² Die Belegstelle *Āśvalāyanagrhyasūtra* 4.7.15 hat *prthivī* statt *payasā*.

³⁶³ Lies *āntarikṣyā*.

³⁶⁴ Lies *śaṃ*.

³⁶⁵ Vgl. mit leichten Abweichungen *Āśvalāyanagrhyasūtra* 4.7.15. Die Übersetzung folgt Stenzler 1966.

waschwasser. Verehrung!“

(Er spreche):

„*tac cakṣur devahitaṃ purastād...*“³⁶⁶

Nachdem er so rezitiert hat, drehe er das Waschwassergefäß um und stelle es mit der Öffnung nach unten hin. Er verehere den *viśvedeva*-Brahmanen mit Kleidung, Wohlgeruch, ungebrochenem Reis, Blumen, Rauch, Lampe und Speise usw. Mit dem *mantra* „Verehrung sei dem Endlosen!“ usw. verehere er (ihn).

56^v „Heute und hier, oh *viśvedeva*-s, Kāla und Kāma mit Namen, die ihr verbunden seid mit dem dreifachen *śrāddha* für den Verstorbenen N.N., den Großvater usw., seien Euch diese Verehrungen: Wohlgeruch, ungebrochener Reis, Blumen, Rauch, Lampe, Speise, Betel, Areca-Nuß, Opferlohn, die heilige Schnur und Kleidung. Verehrung!“

In der Anweisung zur Verehrung soll alles vollständig sein. Er stelle von links nach rechts mit Wasser ein *maṇḍala* her. (Er spreche:) „Ich werde das Feueropfer³⁶⁷ vollziehen!“ „Vollziehe es!“

Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter opfere er mit Milchreis in das Wasser, das in einer Blätterschüssel (befindlich ist), mit diesem Mantra:

„*Om*, dem Agni, dem Träger der Opfertgaben *svāhā*, dies dem Agni, dem Träger der Opfertgaben! Dem Soma, der mit den Vätern verbunden ist, *svāhā*. Dies dem Soma, der mit den Vätern verbunden ist!“

Still füge er den restlichen Reis für den Träger der Opfertgaben und Vaivasvata dem Teller der Vorväter hinzu. Mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter (spreche er:)

„Diese Speise sei den Vorvätern, die die Herren der Erde sind. Verehrung!“

Dann lege er die heilige Schnur auf die linke Schulter,

57^t spüle den Mund (spreche) den rituellen Entschluß für die Speise. Er biete die gesüßte Speise auf dem Teller der *viśvedeva*-s an, und nachdem (sie) den Teller erhalten haben, (rezitiere er):

„*pr̥thivī te pātraṃ dyaur api dhānam...*“³⁶⁸ und „*idaṃ viṣṇur ...*“³⁶⁹ (und)

„Diese Speise, diese Wasser, dieses Butterfett, dieses Zucker, dieses ganze Opfer...“³⁷⁰ und „*apahatā...*“ (und)

„Heute bei dem *śrāddha* der Erzeugung der Klobgemeinschaft für den Vorvater mit dem *gotra* N.N., für den Verstorbenen N.N., sei Euch heute, den *viśvedeva*-s, Kāla und Kāma mit Namen, mit dem *gotra* N.N., die verbunden sind mit den drei *śrāddha*-s für den Großvater, Urgroßvater und Ururgroßvater usw. diese Speise zusammen mit Wasser und Zutaten. Euch, ihr *viśvedeva*-s, sei Verehrung!“

So beende er das Ritual für die Götter und lege die heilige Schnur auf die rechte Schulter.

„Heute, oh Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N., wird dir dieser Sitz aus *kuśa*-Gras durch mich gegeben. Er werde dir zuteil!“

Er lege die heilige Schnur auf die linke Schulter, schlürfe Wasser (und) wasche Hände und Füße. Nachdem er das Ritual für den Verstorbenen ausgeführt hat, in jedem Fall Wasser geschlürft hat, dann die heilige Schnur wieder auf die rechte Schulter³⁷¹ gelegt hat, (spreche er) mit einem in drei (Teile) gebrochenen *kuśa*-Gras:

„Heute sei Euch, oh Großvater N.N., Urgroßvater N.N., Ururgroßvater N.N. mit

³⁶⁶ Vājasaneyisaṃhitā 36.24.

³⁶⁷ Dieses Feueropfer mit dem Namen *agnaukaraṇa* wird in die Hände eines Brahmanen geopfert.

³⁶⁸ Mānavaśrautasūtra 11.9.2.

³⁶⁹ Rgveda 1.22.17.

³⁷⁰ Lies *sarvaṃ havir* statt *savahavir*, vgl. die Parallelstelle fol. 60^f.

³⁷¹ Lies *apasavyena* statt *apasavyana*.

- dem *gotra* N.N., N.N. und N.N. *śarman*, in dem *śrāddha* der Erzeugung der Kloßgemeinschaft für den Verstorbenen N.N.
- 57^v dieser Sitz aus *kuśa*-Gras, der in drei Teile geteilt wurde. *Svadhā!*“
- Indem er den Verstorbenen auslässt, (erfolgt) die Einladung an den Großvater usw. Er (spreche) mit schwarzem Sesamsamen (in der Hand):
- „Heute werde ich den Großvater N.N., Urgroßvater N.N. und Ururgroßvater N.N., mit dem *gotra* N.N., N.N. und N.N. *śarman* einladen.“
- „Lade (sie) ein!“ (lautet) die Zustimmung. Er verstreue schwarzen Sesamsamen mit:
- „*Om!* Willig wollen wir dich³⁷² einsetzen, willig dich anzünden. Willig fahre die willigen Väter hierher, um die Opferspeise zu essen.“³⁷³ (und)
- „Unsere Väter, die *soṃyāsa*-(Vorväter) und *agniṣvāta*-(Vorväter) sollen auf den Pfaden, die die Wege der Götter sind, herbeikommen. In diesem Opfer durch ihren Anteil erfreut, sollen sie freundlich für uns sprechen und uns schützen.“³⁷⁴
- Nachdem er so rezitiert und den schwarzen Sesamsamen ausgestreut hat, gebe er das Washwasser für den Verstorbenen. Mit dem (Ausgießen von) Wasser aus dem Ritualgefäß (rezitiere er) „*śaṃ no devī...*“³⁷⁵ usw. und zusammen mit allen *mantra*-s fülle er das Handwashwasser(gefäß) des Verstorbenen. Mit dem Washwassergefäß des Verstorbenen in der linken Hand gebe er schweigend Reiner usw. in die Hand des *preta*-Brahmanen.
- 58^t Er rezitiere „*yā divye ...*“³⁷⁶ (und) gebe Wasser und den Reiner in die Hand des *preta*-Brahmanen. Mit einem Viertel des Wassers (spreche er):
- „Heute wird dir in dem *śrāddha* der Erzeugung der Kloßgemeinschaft für den Vorvater mit dem *gotra* N.N., für den Verstorbenen N.N. durch mich dieses Handwashwasser gegeben. Es werde dir zuteil!“
- Er gebe ein Viertel des Wassers auf den Speiseteller, stelle den Teller auf den Boden, lege die heilige Schnur auf die linke Schulter, wasche Hände und Füße, schlürfe Wasser und lege die heilige Schnur wieder auf die rechte Schulter. Dann stelle er drei Handwashwassergefäße für den Großvater usw. jeweils einzeln auf. Mit dem (Ausgießen von) Wasser (rezitiere er) „*śaṃ no devī...*“³⁷⁷. Mit allen *mantra*-s fülle er die Washwassergefäße komplett. Nachdem er dann das übrige Wasser aus dem *preta*-Washwassergefäß in drei Teile geteilt hat, füge er es den drei Gefäßen von Großvater usw. jeweils einzeln hinzu. Hier (folgen) die *mantra*-s:
- „Die Vorväter im Reich Yamas sind gleich und einmütig.
- 58^v Ihre Welt³⁷⁸ ist *svadhā*, Verehrung! Das Opfer werde von den Göttern geteilt! Sie sind gleich und einmütig. Die lebendigen Meinigen sind unter den Lebendigen. Ich möge ihr Glück in dieser Welt hundert (Jahre lang) teilen.“³⁷⁹
- „Die Wasser sollen sich ergießen. *Ṁrthivī*, *Vāyu*, *Agni* und *Prajāpati* mögen sich vereinigen mit den früheren Vorvätern.“
- „Einig sei eurer Vorhaben, einig eure Herzen. Einig soll euer Sinn sein, auf dass euch schönes Zusammenhalten sei!“³⁸⁰ (und)
- „Geht zusammen, verständiget euch! Eure Sinne sollen einträchtig sein, wie die

³⁷² Lies *uśantas tvā*.

³⁷³ *Ṛgveda* 10.16.12 Übersetzung Geldner 2003.

³⁷⁴ *Vājasaneyisaṃhitā* 19.58.

³⁷⁵ *Ṛgveda* 10.9.4.

³⁷⁶ Vermutlich gemeint: *Taittirīyabrāhmaṇa* 2.7.15.4.

³⁷⁷ *Ṛgveda* 10.9.4.

³⁷⁸ Lies *lokaḥ*.

³⁷⁹ *Vājasaneyisaṃhitā* 19.45-46.

³⁸⁰ *Ṛgveda* 10.191.4. Übersetzung Geldner 2003.

Götter vor Zeiten einträchtig bei ihrem Opferanteil saßen.“³⁸¹

Mit diesen *mantra*-s gieße er ein Drittel des Wassers in das Gefäß des Großvaters. (Er rezitiere):

„Dieser Verstorbene, der euch gefolgt ist, ihr Vorväter, diesen gebe ich euch! Es sei glückverheißend!“ (und)

„*śeṣānām jāyatām cirajivitam...*“

Und wieder gieße er mit dem *mantra* „*ye samānāḥ...*“³⁸² den zweiten Teil des Wassers in das Gefäß des Urgroßvaters. Wieder rezitiere er „*ye samānāḥ...*“³⁸³, „*samsrjantv āpah...*“ und „*eṣa vo 'nugataḥ...*“ usw. (Dann) gieße er den im Waschwassergefäß des Verstorbenen befindlichen dritten Teil Wasser in das Gefäß des Ururgroßvaters. Nachdem er mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter Wasser geschlürft hat und dann die heilige Schnur wieder nach rechts gelegt hat,

59^f nehme er das Gefäß des Großvaters in die linke Hand, lege den Reiniger auf das Speisegefäß (*annapātra*) und rezitiere „*yā divyā...*“³⁸⁴.

„Heute, oh Großvater mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, (sei) dieses Handwaschwasser dir, *svadhā!*“

Ebenso gebe er das Handwaschwasser für den Urgroßvater und Ururgroßvater. Er drehe das Handwaschwassergefäß für den Verstorbenen auf der linken Seite des *pretabrahmanen* um. Mit „Sei der Ort für den *preta!*“ verteile er darauf *kuśa*-Gräser. Dann schlürfe er mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter Wasser und stelle das Gefäß des Vorvaters mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter auf die linke Seite des Großvaterbrahmanen usw.

59^v umgedreht mit der oberen Seite nach unten hin. Nun gebe er Wasser, Milch, Sauer Milch, Butterfett, Betel, schwarzen Sesamsamen, Senfsamen, *kuśa*-Gras³⁸⁵, drei Blumen und eine Lampe. Dies ist die Besonderheit. Von der Mundspülung bis zum Handwaschwasser gebe er dem Verstorbenen und Vorvater (mit) „*svadhā* den Vorvätern!“³⁸⁶ Nun folgt die Lobpreisung. Er verehere mit „Verehrung sei dem Endlosen!“ (und) mit Wohlgeruch, Blumen usw. den *preta*-Brahmanen.

„Heute im *śrāddha* der Erzeugung der Kloßgemeinschaft für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N. wird dir durch mich dieser Wohlgeruch, ungebrochener Reis, Blumen, Rauch, eine Lampe, Speise usw. (und) diese Lobpreisung gegeben. Es werde dir zuteil!“

Er lege die heilige Schnur auf die linke Schulter und spüle den Mund, wasche Hände und Füße. Dann lege er die heilige Schnur auf die rechte Schulter und verehere den Großvaterbrahmanen usw. mit Wohlgeruch usw.

„Heute sei Euch in dem *śrāddha* der Erzeugung der Kloßgemeinschaft für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N., oh Großvater, Urgroßvater und Ururgroßvater, mit dem *gotra* N.N., N.N. und N.N. *śarman*, diese Lobpreisung (und) hier diese (Dinge): Teller, ungebrochener Reis, Wohlgeruch, Blumen, Rauch, Lampe, Speise usw. jeder nach seinem Anteil (und) Kleidung. Für die Erlangung seiner unvergänglichen Zufriedenheit (ist es) dreifach aufgeteilt, Euch *svadhā!*“

Dann nachdem er den Teller mit süßer Speise berührt hat, lege er die heilige Schnur auf die rechte Schulter und gebe dem Verstorbenen die Speise.

60^f Dann stelle er ein *maṇḍala* her, darauf gebe er eine Reihe von Tellern, trage die Speise

³⁸¹ Rgveda 10.191.2. Übersetzung Geldner 2003.

³⁸² Vājasaneyisaṃhitā 19.45-46.

³⁸³ Vājasaneyisaṃhitā 19.45-46.

³⁸⁴ Taittirīyabrahmaṇa 2.7.15.4.

³⁸⁵ Lies °*kuśaṃ trayāṇi*.

³⁸⁶ Dem Verstorbenen wird sonst der Götterlaut *svāhā* und nicht der Vorväterlaut *svadhā* zugerufen.

auf, rezitiere „*pr̥thvī te pātram...*“³⁸⁷ und tauche (den Daumen in die Speise) ein.

„Heute, oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N. wird dir diese Speise zusammen mit Zutaten durch mich gegeben. Er werde dir zuteil!“

Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter wasche er Hände und Füße, schlürfe Wasser (und) meditiere über Hari. Dann trage er mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter die Speise³⁸⁸ auf die Teller von Großvater usw. auf. Mit „*pr̥thvī te pātram...*“³⁸⁹ berühre er den Teller (und rezitiere) „*idaṃ viṣṇur...*“³⁹⁰ (und) „Dieser Reis, diese Wasser, dieses Butterfett, dieser Zucker, dieses ganze Opfer ...“ und „*apahatā asurā...*“ (Er spreche:)

„Heute in dem *śrāddha* der Erzeugung der Kloßgemeinschaft für den Vorvater mit dem *gotra* N.N., für den Verstorbenen N.N., sei Euch Großvater, Urgroßvater und Ururgroßvater mit dem *gotra* N.N., N.N. und N.N. *śarman* diese Speise zusammen mit Zutaten dreifach geteilt, *svadhā!*“

(Er spreche:)

„Dir (sei) diese wiederholte (Gabe von) *āpośāna*.³⁹¹ Ihr sollt auf das Angenehmste erfreut sein!“

(Damit) gebe er das *apośāna*. Es folgt die Rezitation von *madhu vātā* usw. mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter:

60^v „Süßigkeit (wehen) die Winde für den Gesetzestreuen, Süßigkeit strömen die Flüsse. Voll Süßigkeit sollen uns die Pflanzen sein! Süßigkeit (sei uns) bei Nacht und des Morgens, Süßes spendend der irdische Raum; Süßigkeit sei uns der Vater Himmel. Voll Süßigkeit sei uns der Baum, voll Süßigkeit die Sonne, voll Süßigkeit sollen uns die Kühe sein.“³⁹² (und) „Süß, süß, süß, der rituelle Entschluß für die (Gabe der) Speise sei vollendet!“

Dann rezitiere er die „Tausendköpfige“³⁹³ und meditiere. Mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter gebe er in südlicher Richtung den Sitz für die Streuspende. Und so (lehrt) Br̥haspati: Beim *ābhyudayika*³⁹⁴ (vollziehe er es) im Osten, beim *pārvaṇa*³⁹⁵ im Westen. An einem *tīrtha* usw. vollziehe er es im Norden, bei einem *pretaśrāddha* aber im Süden. Mit „*asamskṛtapramītānām...*“ usw.“ (gebe er) den Sitz. Mit „*agnidagdhās ca ye jīvā...*“³⁹⁶ ist die Gabe der Streuspende (zu tun). Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter wasche er Hände und Füße, schlürfe zweimal Wasser, meditiere über Hari (und) befrage mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter

61^f den *preta*-Bahmanen und gebe (ihm dann) einen Schluck Wasser. Er frage: „Hat es geschmeckt?“ „Es hat geschmeckt!“ (lautet die Antwort). Dann ist die Gabe von noch einmal Wasser an die Brahmanen beginnend mit dem Großvater(-Brahmanen zu tun). Er frage „Seid ihr zufrieden?“ „Wir sind zufrieden!“ (lautet die Antwort). „Was soll mit der übrigen Speise getan werden?“ „Sie soll mit erwünschten (Menschen) zusammen gegessen werden!“ „Ich werde die Kloßgabe vollziehen.“ „Vollziehe sie!“ (lautet die Zustimmung. An zwei Plätzen im Osten und Westen stelle er einen Altar³⁹⁷ auf. Der *preta*-Altar ist nach Osten, Süden und Norden ausgerichtet und (liegt) im Westen. Der Altar für den Großvater ist (entsprechend ausgerichtet) ohne (Ausrichtung) nach Osten,

³⁸⁷ Mānavaśrautasūtra 11.9.2. Vgl. fol. 41^f.

³⁸⁸ Lies *annaṃ*.

³⁸⁹ Mānavaśrautasūtra 11.9.2.

³⁹⁰ R̥gveda 1.22.17. Vgl. fol. 41^f.

³⁹¹ Wassergabe nach dem Essen.

³⁹² R̥gveda 1.90.6-8. Übersetzung Geldner 2003.

³⁹³ Eine andere Bezeichnung für das *puruṣasūkta*, R̥gveda 10,90.

³⁹⁴ Ein glückverheißendes *śrāddha*.

³⁹⁵ Der *pārvaṇa* ist die Standardform des *śrāddha*-s.

³⁹⁶ Mānavaśrautasūtra 11.9.2.11.

³⁹⁷ Lies *vedīm*.

diese Altäre stelle er her. Er rezitiere „Geschlagen sind die *asura*-s und *rākṣasa*-s, die auf dem Altar sitzen!“ und ziehe eine Linie bei (jedem) Altar.³⁹⁸ Über beiden schwenke er Kohle (und rezitiere):

„Diese Formen nehmen die *asura*-s an und bewegen sich nach Wunsch. Sie tragen große und kleine Körper. Agni entfernt sie aus unserer Welt.“³⁹⁹

Damit schwenke er die brennende Kohle.

61^v Mit „*ayodhyā, mathurā māya...*“ wird der Altar besprenkelt, dann folgt das Ausstreuen von *kuśa*-Gras mit abgeschnittenen Wurzeln. Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter⁴⁰⁰ schlürfe er Wasser „*devatābhyaḥ ...*“. Dann gebe er mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter für den Verstorbenen den Kloß-Sitz und Waschwasser (und spreche):

„Heute, oh Vorvater mit dem *gotra* N.N., oh Verstorbener N.N., als einer, der den Wunsch hat, (dass der Verstorbene) zuerst aus dem *preta*-Zustand befreit werde und beginnend mit dem unvergänglichen Himmel die höchste Welten erlange, wird dir dieser Kloß-Sitz und Waschwasser durch mich gegeben. Er werde dir zuteil!“

Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter wasche er Hände und Füße, schlürfe Wasser, lege die Schnur wieder auf die rechte Schulter und gebe dem Großvater usw. den Kloß-Sitz und das Waschwasser (und spreche):

„Heute (sei) dir, oh Großvater mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, dieser Kloß-Sitz, und das Waschwasser sei dir! Reinige dich im Waschwasser!⁴⁰¹ *Svadhā!*“

So gebe er (auch) für Urgroßvater und Ururgroßvater den Kloß-Sitz. Nun (folgt) die Kloßgabe.

62^r „Heute, oh Vorvater mit dem *gotra* N.N., oh Verstorbener N.N., als einer, der den Wunsch hat, dass (der Verstorbene) zuerst aus dem *preta*-Zustand befreit werde und beginnend mit dem unvergänglichen Himmel die höchste Welten erlange, wird dir durch mich dieser Kloß, der die Gestalt der Unsterblichkeit hat, zur unvergänglichen Zufriedenheit gegeben. Er werde dir zuteil!“

Er besprenkle die abgewischten Reste usw. mit der Hand. Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter schlürfe er Wasser. Mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter nehme er ungebrochenen Reis und mit dem Gesicht nach Norden gewendet, meditiere er über den Vorvater in Gestalt der Sonne. (Mit)

„Oh Verstorbener, erfreut euch hier, ihr seid wie ein Stier jeder zu seinem Anteil gekommen.“⁴⁰²

gebe er auf den Kloß ungebrochenen Reis. Dann gebe er das Kloß-Wiederwaschwasser (mit):

„Heute, oh Verstorbener N.N. mit dem *gotra* N.N., wird dir durch mich dieses Kloß-Wiederwaschwasser gegeben. Es werde dir zuteil!“

Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter wasche er Hände und Füße (und schlürfe Wasser. Dann gebe er mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter einen Kloß für den Großvater usw. (und spreche):

„Heute (sei) dir, oh Großvater N.N. *śarman*, in dem *śrāddha* der Erzeugung der

³⁹⁸ Das Ziehen der Linie geht einher mit dem zitierten Vers, der die Dämonen vom Opferplatz fernhält. Die Linie ist eine die Dämonen weiterhin fernhaltende Markierung.

³⁹⁹ *Vājasaneyisaṃhitā* 2.30.

⁴⁰⁰ Lies *tato 'pasavyena*.

⁴⁰¹ Lies *atrāvanejane niḥsva* statt *atrāvane niḥsva*.

⁴⁰² Der wenige Zeilen weiter unten noch einmal rezitierte Vers spricht die Vorväter im Plural an. Hier ist das Wort *pitāro* durch *preta* ersetzt, nicht aber der Numerus der Verben angepaßt. Der Vers ist abgeleitet von *Vājasaneyisaṃhitā* 2.31.

Kloßgemeinschaft (*sapiṇḍīkaraṇaśrāddha*) für den Verstorbenen N.N. mit dem *gotra* N.N., dieser Kloß, der die Gestalt der Unzerstörbarkeit hat, zur unvergänglichen Zufriedenheit des Vorfaters, *svadhā!*“

62^v Genauso gebe er dem Urgroßvater und dem Ururgroßvater einen Kloß. (Mit) „Den Urahnen⁴⁰³ (sei) Verehrung!“ (und mit) „*agnivibhāga...*“ usw. (und mit) „Zufrieden sollen die Genießer der abgewischten Reste sein!“, besprenkle er (die abgewischten Reste) mit der Hand. Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter schlürfe er Wasser, nehme ungebrochene Reiskörner (und) kontrolliere mit dem Gesicht nach Norden gewendet den Atem und meditiere über den Vorfater.

„Oh Vorfäter, erfreut euch hier. Ihr seid wie der Stier jeder zu seinem Anteil gekommen.“⁴⁰⁴

Dann mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter, mit dem Gesicht nach Süden gewendet:

„Ihr habt euch erfreut, Vorfäter, und seid gekommen wie ein Stier, jeder zu seinem Anteil.“⁴⁰⁵

(Damit) gebe er ungebrochene Reiskörner auf den Kloß. Dann gebe er das Kloß-Wiederwaschwasser (mit):

„Heute, oh Großvater mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, (sei) dir dieses Kloß-Wiederwaschwasser, *svadhā!*“

Genauso gebe er auch für den Urgroßvater und den Ururgroßvater Waschwasser. Dann (folgt) die Lösung des Knotens. Dann erfolgt die Lobpreisung des *preta*-Kloßes. Nun folgt die Gabe der heiligen Schnur. Er gebe die Schnur (mit) „*namas te preta rasāya...*“.⁴⁰⁶ Er verehere den *preta*-Kloß mit Wohlgeruch usw.

„Heute in dem *śrāddha* der Erzeugung der Kloßgemeinschaft für den Vorfater mit dem *gotra* N.N.,

63^t für den Verstorbenen N.N. (vollziehe ich) die Lobpreisung für dieses Kloßes.

Hier werden dir durch mich Wohlgeruch, ungebrochener Reis, Blumen, Rauch, eine Lampe, Speise (*naivedya*) usw. (und) Kleider gegeben. Sie werden dir zuteil!“

Er gebe Wasser mit Milch. Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter wasche er Hände und Füße (und) schlürfe Wasser. Dann (vollziehe er) mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter mit Wohlgeruch usw. die Lobpreisung des Großvater-Kloßes. Nun (folgt) die Gabe der heiligen Schnur. Er rezitiere „*namo vaḥ pitaro rasāya...*“⁴⁰⁷ und gebe die Schnur auf den Kloß und verehere ihn mit Rauch usw.

„Heute, im *śrāddha* der Erzeugung der Kloßgemeinschaft für den Vorfater mit dem *gotra* N.N., den Verstorbenen N.N., wünschend, dass (der Verstorbene) zuerst aus dem *preta*-Zustand befreit wird und die höchsten Welten beginnend mit dem unvergänglichen Himmel erlangt, (sei) Euch, oh Großvater, Urgroßvater und Ururgroßvater mit dem *gotra* N. N., N.N. und N.N. *śarman*, dieser Kloß-Lobpreis, und hier Wohlgeruch, ungebrochener Reis, Blumen, Rauch, eine Lampe, Speise (*naivedya*) usw. und Kleidung, dreifach geteilt, *svadhā!*“

Nun teile er diesen *preta*-Kloß in drei Teile, und mit Schneiden aus Gold, Silber oder

⁴⁰³ Nach der Erklärung von Shrinarayan Mishra ist der *mūlapuruṣa* der Familienbegründer, der schon lange tot ist. Aus dem folgenden *mantra* geht hervor, dass es sich mit den „Genießern der abgewischten Reste“ um die früheren Vorfahren handelt, die hier kollektiv verehrt werden.

⁴⁰⁴ Vgl. mit Abweichungen *Vājasaneyisaṃhitā* 2.31.

⁴⁰⁵ *Vājasaneyisaṃhitā* 2.31a.

⁴⁰⁶ Hier sind wohl mehrere Verse fehlerhaft zusammengeschrieben worden, die so keinen Sinn ergeben. Vgl. dazu *Vājasaneyisaṃhitā* 2.32 und 2.33.

⁴⁰⁷ *Vājasaneyisaṃhitā* 2.32.

- mit *kuśa*-Gräsern (mit) „*ye samānā...*“⁴⁰⁸ (und) mit zwei *mantra*-s bereite er den Kloß vor und füge den ersten Teil dem Großvater-Kloß hinzu. Den zweiten Teil füge er dem Urgroßvater⁴⁰⁹-Kloß hinzu,
- 63^v und den dritten Teil füge er dem Ururgroßvater-Kloß hinzu. Dann mache er die drei Klöße des Großvaters usw. mit dem (jeweiligen) Teil vom Kloß des Verstorbenen zu einem runden Ball und rezitiere hierbei die *mantra*-s:
- „Die Vorväter im Reich Yamas⁴¹⁰ sind gleich und einmütig.
Ihre Welt ist *svadhā*, Verehrung! Das Opfer werde von den Göttern geteilt!
Sie sind gleich und einmütig. Die lebendigen Meinigen sind unter den Lebendigen.
Ich möge ihr Glück in dieser Welt hundert Jahre lang teilen.“⁴¹¹ (und)
- „Die Wasser sollen sich vereinigen“⁴¹², *Ṛṥhivī*, *Vāyu*, *Agni* und *Prajāpati* mögen sich vereinigen mit den früheren Vorvätern ...“
- „Einig sei eurer Vorhaben, enig eure Herzen. Einig soll euer Sinn sein, auf dass euch schönes Zusammenhalten sei!“⁴¹³ (und)
- „Geht zusammen, verständiget euch! Eure Sinne sollen einträchtig sein, wie die Götter vor Zeiten einträchtig bei ihrem Opferanteil saßen.“⁴¹⁴
- „Dieser Verstorbene, der euch gefolgt ist, ihr Vorväter, diesen gebe ich euch! Es sei glückverheißend!“ (und)
- „*lokānāṃ jāyatāṃ cirajīvināṃ...*“.
- 64^f Er vermische (unter Rezitation von) zwei oder drei *mantra*-s jeden einzelnen der Teile des *preta*-Kloßes mit einem der Klöße vom Großvater usw. zu einem gleichen Ball. Er verehere jeden einzeln mit Waschwasser usw. mit „Verehrung sei dem Endlosen!“. Mit Wohlgeruch usw. verehere (er sie). Er schlürfe mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter Wasser und gebe in die Hände der *viśvedeva*-brahmanen usw. drei *kuśa*-Gräser (und rezitiere):
- „Es sei gut versprenkelt. Die Wasser sollen glückverheißend sein. Es soll Heiterkeit sein. Es soll nicht zerbrochen und unverletzt sein.“
- Mit der heiligen Schnur wieder auf der rechten Schulter spreche er: „Der Großvater usw.- Brahmane möge gut besprenkelt sein.“ In der Art des *pārvaṇa* (-Opfers) (vollziehe er) die Weihung der Stirn des Verehrungswürdigen. (Mit)
- „In unserer Familie sei langes Leben, es sei Frieden, es sei Wohlstand, es sei Überfluss!“
- weihe er mit Wasser mit *kuśa*-Gras die Stirn. Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter (rezitiere er):
- „Die Götter befinden sich in der Mitte der Wasser, alles ist in den Wasser befindlich. In die Hand des Brahmanen sind sie gesetzt. Glückverheißend sollen mir die Wasser sein!“ (und)
- 64^v „*Lakṣmī* wohnt in den Blumen, *Lakṣmī* wohnt im Lotus, *Lakṣmī* wohnt in den Kuhställen. Mir sei immerzu Glück!“
- Nun folgt die Gabe des Unvergänglichkeitswassers.
- „Diese heute für den Vorvater mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, gegebene Speise, Trank usw., das Wasser, welches gegeben wird, das sei unvergänglich! Das heute hier im *śrāddha* für den Großvater mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, gegebene, diese Speise und Trank usw., dieses Wasser, das gegeben wird, das sei un-

⁴⁰⁸ Vājasaneyisaṃhitā 19.45.

⁴⁰⁹ Lies *prapitāmahapiṇḍe*.

⁴¹⁰ Lies *yamarājye*.

⁴¹¹ Vājasaneyisaṃhitā 19.45-46.

⁴¹² Lies *saṃsṛjantv āpaḥ ṛṥhivī*. Vgl. fol. 58^v.

⁴¹³ R̥gveda 10.191.4. Übersetzung Geldner 2003.

⁴¹⁴ R̥gveda 10.191.2. Übersetzung Geldner 2003.

vergänglich.“

Ebenso gebe er für den Urgroßvater und den Ururgroßvater⁴¹⁵ das Unvergänglichkeitswasser, (indem) er (bei der Anrede) den sechsten Fall im Singular (verwendet).⁴¹⁶ Dann (spreche er) mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter:

„*Om*, nicht schrecklich sollen die Vorväter sein! Unser *gotra* soll gedeihen, unsere Geber sollen gedeihen (unser) Besitz und ebenso die Nachkommenschaft. Nicht darf vergehen unser Glaube, viel soll für uns zu geben sein.“⁴¹⁷

„Auch soll für uns viel Speise sein und viele Gäste mögen wir haben. Uns Bitten sollen sie sein und nicht sollen wir irgendetwas erbitten!“⁴¹⁸

So sollen Segenssprüche (gesprochen werden). Dann spreche er mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter „*svadhā*“. Er ergreife in der Mitte des Gefäßes schwarzen Sesamsamen, Wasser und Reiniger (und spreche:)

„Ich werde das *svadhām* ertönen lassen!“ (und:)

„Dem Vorvater mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, wird *svadhā* gesagt, es sei *svadhā*! Dem Großvater mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, wird *svadhā* gesagt, es sei *svadhā*!“

65^t So gebe (er auch den Sesamsamen usw.) dem Urgroßvater und dem Ururgroßvater. Nun folgt die Gabe des Wassers (*ūrja*) (mit):

„*Om*, Träger der Kraft, des unsterblichen Fettes, der Milch, des strömenden süßen Trankes! Ihr seid der erfrischende Trank, befriedigt meine Vorväter!“⁴¹⁹

Damit gebe er das Wasser und (sage) „Die Klöße sind schmackhaft. Sie sollen sehr schmackhaft sein! Ich werde die Klöße aufheben.“ Nachdem er die Klöße aufgehoben hat und berochen hat, entferne er sie. Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter zeichne er ein Muschelhorn und einen Diskus und verehere sie (Muschelhorn und Diskus). Darauf plaziere er (die Ritualgefäße) (mit) „*gayāyām pitṛrūpeṇa...*“. Er führe das Aufheben der Waschwassergefäße aus und gebe den Opferlohn.

„Damit die Beständigkeit dieses hier und heute vollzogenen *śrāddha*-s für die *viśvedeva*-s erlangt wird, *Kāla* und *Kāma* mit Namen, die verbunden sind mit dem dreifachen *śrāddha* für den Großvater usw., das ein Teil des *śrāddha*-s der Erzeugung der Kloßgemeinschaft ist, gebe ich dir, dem Brahmanen mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, als Opferlohn Gold, das *Agni* als Gottheit hat, oder eine Substanz, die dem Wert entspricht.“

Dann drehe er mit der heiligen Schnur auf der rechten Schulter die Gefäße der Vorväter um (und spreche):

65^v „Damit die Beständigkeit dieses hier und heute nach (der Verehrung der) *viśvedeva*-s vollzogenen *śrāddha*-s der Erzeugung der Kloßgemeinschaft für den Großvater, Urgroßvater und Ururgroßvater mit dem *gotra* N.N., N.N. und N.N. *śarman* erlangt wird, gebe ich dir, dem Brahmanen N.N. *śarman*, Silber als Opferlohn, das *Candra* als Gottheit hat, oder eine Substanz die dem Wert entspricht,“

Er lösche die Lampe. (Es folgt) die Entlassung. Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter entlasse er die *viśvedeva*-s usw.

„Ihr Streitrosse, steht uns in jedem Streite bei, ihr unsterblichen wahrheitskundi-

⁴¹⁵ Obwohl hier das *sapīṇḍīkaraṇa* schon ausgeführt ist und der Verstorbenen nunmehr als *pitṛ* angesprochen wird, werden trotzdem noch die drei vorhergehenden Generationen bedacht, also auch noch der *vr̥ddhaprapitā-maha*. Allerdings wurden diese drei seit Beginn des *sapīṇḍīkaraṇa* schon in der Form angesprochen, dass der Verstorbene als die Nr. 1 der Vorväter gezählt wurde und sein Vater also als Großvater.

⁴¹⁶ Das heißt im Genitiv Singular. Für die Götter wird der Dativ verwendet, die Vorväter werden aber im Genitiv verehrt.

⁴¹⁷ *Viṣṇusmṛti* 73.28. Vgl. fol. 64^v.

⁴¹⁸ *Viṣṇusmṛti* 73.30.

⁴¹⁹ *Vājasaneyisaṃhitā* 2.34.

gen Redner bei jedem Preisbewerb! Trinket von diesem Süßtrank, berauschet euch! Geht gesättigt auf den gottbefahrenen Wegen (nach Hause)!⁴²⁰ (und) „Zu mir komme Nachkommenschaft! Bringt mir Himmel und Erde näher, die alle Formen haben. Vater nähere sich mir und Mutter. Soma mit der Unsterblichkeit möge herbeikommen.“⁴²¹

Damit vollziehe er mit dem Wasser aus dem Ritualgefäß eine Rechtsumwandlung und schlürfe Wasser.

66^r „Was hier im *śrāddha* vollzogen wurde, das soll gut vollzogen sein! Was nicht vollzogen wurde, das alles soll aufgrund der Rede des Brahmanen vervollständigt sein.“

Mit der heiligen Schnur auf der linken Schulter schlürfe er Wasser (und) meditiere über Hari. (Er spreche:)

„Die Großväter sollen dir (langes) Leben, Nachkommenschaft, Reichtum, Wissen, den Himmel, Erlösung und Glück (und) die große Herrschaft gewähren. Sie (sollen dir) freundlich gesonnen (sein)!“

So sollen die Segenswünsche sein. Nun (folgt) die Deklaration für die Ausführung des *nityaśrāddha* am Ende des Jahres:

„Heute wird dir mit dem Wunsch, dass der Verstorbene N.N. mit dem *gotra* N.N., de Vorvater N.N. *śarman* die höchsten Welten beginnend mit dem unvergänglichen Himmel bewohne, beginnend vom zwölften Tag bis zum Ende eines Jahres das *śrāddha* mit ungekochter Speise (*āmānaśrāddha*) zum Zweck der Beruhigung auf der großen (Jenseits-)Reise zusammen mit 360 Trinkgefäßen (und) einem mit Wasser gefüllten Topf, zusammen mit schwarzem Sesamsamen, Betel, Sauermilch und Wasser, *svadhā*, durch mich gegeben. Es werde dir zuteil!“

So (sagen) manche.

[6. Vorschriften für den dreizehnten Tag]

Nun (folgt) am Ende des *sapiṇḍikaraṇa* am 13. Tag die Gabe der *padadāna*-s. Wie es die Rede von Kṛṣṇa zu Garuḍa (war):

1. Schirm, Sandalen, Kleidung, ein Siegelring und ein Wasserkrug, ein Sitz, ein Gefäß (für Lebensmittel) sind als das siebenfache *pada* vorgeschrieben.⁴²²
2. Alle diese besten Dinge sind am dreizehnten Tag zu geben. Man gebe (sie) für den Toten (*mṛta*) oder lebend in dieser Welt für sich selbst.⁴²³

66^v Nun (folgt) die Regel für das Feueropfer am Ende der Erzeugung der Kloßgemeinschaft. Nachdem der die Veden studierende Brahmane⁴²⁴ nach Hause gegangen ist, setze er sich mit dem Gesicht nach Osten. Er bringe einen Topf und installiere dort mit Safran usw. Gaṇapati. Nachdem er als erstes die Hände zusammengelegt

⁴²⁰ R̥gveda 7.38.8. Übersetzung Geldner 2003.

⁴²¹ Vājasaneyisaṃhitā 9.19.

⁴²² Der Vers GP 18.16 ist hier fehlerhaft wiedergegeben, deshalb liegt der Übersetzung der Vers aus dem GP zugrunde. Die PM hat in der zweiten Vershälfte: *āsanaṃ bhājanaṃ ca vapaṃ dasaptaividhaṃ smṛtam*. GP 18.16 hat stattdessen: *āsanaṃ bhājanaṃ caivaṃ padasaptavidhaṃ smṛtam*.

⁴²³ Das heißt, dass man bereits selbst zu Lebzeiten für sich die Gaben der *padadāna*-s spenden kann.

⁴²⁴ Dies ist keine Angabe einer Beschäftigung im Ritual sondern eine Rangbezeichnung des Brahmanen. Je besser ausgebildet der Brahmane ist, umso höher ist das Verdienst des Rituals. Ein Vedakanner oder den Veda studierender Brahmane ist deshalb vorzuziehen. Kane 1991/IV: 383-396 stellt auf mehreren Seiten die Merkmale für die Auswahl sowie die Ausschlußkriterien für die Brahmanen zusammen, die zum *śrāddha* eingeladen werden können. Letztere sind so umfassend und stellen einen so hohen Anspruch an die Brahmanen, dass - wie Kane bemerkt - bei einer wörtlichen Befolgung dieser Kriterien die Hälfte aller Brahmanen des modernen Indien vom *śrāddha* ausgeschlossen wäre. Kane 1991/IV: 396.

hat, meditiere er über Gaṇapati. Nun (folgt) der rituelle Entschluß:

„Für den Erhabenen, den *mahāpuruṣa*, *om* Viṣṇu drei(mal). Heute (sei) Verehrung⁴²⁵ dem höchsten *ātman*!“

So usw. rezitiere er.

„Um im besten Monat der Monate, im Monat N.N. in der Monatshälfte N.N., am *tithi* N.N., am Wochentag N.N., (an einer *tithi*), die mit einem glückverheißenden Moment zusammen mit der jeweiligen Konstellation der Mondhäuser verbunden ist, am Ende dieser für den Vorvater mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, vollzogenen Erzeugung der Kloßgemeinschaft, das Feueropferitual (zusammen mit) dem Aufstellen des Wasserkruges für Pṛthvī, Gaurī und Gaṇeśa und dem Herbeirufen und Verehren der Planetengottheiten usw. mit den jeweiligen Zutaten zu vollziehen, werde ich, dem *gotra* N.N. entstammend,⁴²⁶ N.N. *śarman* das rituelle Versprechen tun.“

So (lautet) der rituelle Entschluß. Darauf (folgt) ein glückverheißender *mantra*, dann die Berührung der Erde, die Berührung von *gaurī*⁴²⁷ und das Herstellen des Wasserkrugs. Er rufe Gaṇapati usw. in den Wasserkrug herbei und verehere (ihn usw.). Und dann vollziehe er das Herbeirufen usw. von den Planetengottheiten.

67^r Am Ende davon (folgt) die Wahl des Brahmanen. Am Ende davon ist alles auszuführen beginnend mit der Bettgabe, die Verehrung, die Gabe usw. „Bei dem *padadāna* ist ein Feueropfer (zu vollziehen)“ heißt es oder „Feueropfer oder *padadāna*“ sagen andere. Nachdem nun am dreizehnten Tag bei dem *padadāna* die Verehrung ausgeführt wurde, ist zuerst die Wahl und danach das *padadāna* (zu tun). Nachdem er rezitiert hat: „Heute usw.“, (spreche er:)

„Ich, entstammend aus dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, erwähle dich, den Brahmanen N.N. *śarman* mit dem *gotra* N.N., ein Bester der Vedastudierenden, mit diesem Wohlgeruch, ungebrochenem Reis, Blumen usw., der heiligen Schnur, Substanzen und Kleidung usw., um das Feueropferitual am dreizehnten Tag zu tun, unmittelbar nach dem *śuddhaśrāddha*, das am Ende dieser für den Vorvater N.N. *śarman*, mit dem *gotra* N.N. getanen Erzeugung der Kloßgemeinschaft (vollzogen wurde).“

Der Brahmane spreche die Antwort: „Heil!“ So (ist die Vorschrift für die) Wahl (des Brahmanen). Nun folgt das *padadāna*.

„*Om tat sat*, heute gebe ich, aus dem *gotra* N.N. entstammend, N.N. *śarman*, am dreizehnten Tag unmittelbar nach der Erzeugung der Kloßgemeinschaft und dem *śuddhaśrāddha* für den Vorvater mit dem *gotra* N.N., N.N. *śarman*, wünschend (dass der Verstorbenen) die höchsten Welten beginnend mit dem unvergänglichen Himmel zum Zweck des Genusses vieler Annehmlichkeiten erlangt, diese siebenfachen *pada*-s, (nämlich) Schirm, Sandalen, Kleidung, Siegelring, Wassertopf, Sitz (und) Gefäß,

67^v mit noch anderen dreizehn (Dingen) zusammen, (nämlich) mit einem Wedel, einem Krug mit Wasser, (anderen) Substanzen und kandiertem Zucker. (Ich gebe sie) der Gesamtheit der (anwesenden) Brahmanen mit *gotra*-s, die verschiedene Namen haben, die die Besten der Veda-Studierenden sind, nachdem (die Gaben) für jeden nach seinem Anteil aufgeteilt sind, jedem einzeln, nämlich (mit:) (Ich gebe sie) dir, mit dem *gotra*, der den jeweiligen Namen (des angesprochenen Brahmanen hat), dem Besten der Veda-Studierenden, dem Brahmanen.“

⁴²⁵ Lies *adya namaḥ*.

⁴²⁶ Lies *amukagotrotpanno 'mukaśarmā*°.

⁴²⁷ Nicht klar, was genau mit *gaurī* in diesem Zusammenhang gemeint ist. Möglich wäre die Erde, Senf, eine Tulsipflanze etc.

Er rezitiere die Deklaration:

„Ich gebe es in der Nichtwahrnehmbarkeit (von dir) frei, um (den Opferlohn) zu geben.“⁴²⁸

Und (er gebe) den Opferlohn (mit):

„Damit dieses heute vollzogenen *padadāna* mit den untergeordneten Ritualen usw. vollendet wird usw.“

Der Brahmane spreche die Antwort „Heil!“.

Damit ist die Pretamañjarī beendet.

⁴²⁸ Nach Shrinarayan Mishra ist der Begriff *parokṣa* „nicht wahrnehmbar“ auf den Verstorbenen zu beziehen, der physisch nicht mehr anwesend ist und dem die Opfergaben übergeben werden. Er übersetzt: „Ich gebe es dir in physischer Abwesenheit.“

5.3 Sanskrittext der Pretamañjarī

Da die Pretamañjarī nicht so leicht zugänglich ist, habe ich den Sanskrittext in dem von mir für die Übersetzung zugrundegelegten Edition der Śrīveṅkateśvara Press verwendet, von der ein Exemplar in der UB Tübingen zugänglich ist. Dabei handelt es sich um einen in *devanāgarī* auf Papier gedruckten Sanskrittext, dessen Gestaltung dem Palmblattformat nachgebildet ist. Aus diesem Grund sind Vorder- und Rückseite einer Seite nur mit einer Zahl bedacht und werden in der Transkription wie üblich nach *verso* und *recto* durch ein kleines hochgestelltes „v“ bzw. „r“ nach der Seitenzahl unterschieden. Dieselbe Zählung habe ich auch in der Übersetzung verwendet. Ebenso soll die Einrückung von Versen, Zitaten und zu rezitierenden Textpassagen der schnelleren Übersicht und dem leichteren Vergleich von Text und Übersetzung dienen. Im Original sind sie nicht gesondert markiert, sondern in den Fließtext integriert. Der Hindi-Kommentar wurde in der Transkription nicht berücksichtigt, da es sich dabei weniger um Erläuterungen als um eine sehr knappe Zusammenfassung der Ritualhandlungen handelt, die mit sehr wenigen Ausnahmen inhaltlich nicht über den Sanskrittext hinausgeht.

Da es nicht meine Absicht war, eine kritische Edition zu erstellen, habe ich in den Sanskrittext in nur sehr geringem Maße eingegriffen. Die Emendationen beziehen sich auf offensichtliche Schreibfehler, Ungenauigkeiten und uneinheitliche Schreibungen. Wo also der häufig verwendete *anusvāra* einen anderen Klassennasal als *ma* vertritt, habe ich ihn als den entsprechenden Nasal wiedergegeben. Ebenso sind Verdopplungen von Konsonanten, die einfach sein müßten, wieder vereinfacht worden. Der im Sanskrittext nur selten verwendete *avagraha* wurde in der Transkription für ein leichteres Verständnis eingefügt und die im Sanskrittext zusammengeschriebenen Wörter dadurch getrennt.

Die Verwendung des *daṇḍa* entspricht dem Sanskrittext, in dem fast durchgängig der Doppel-*daṇḍa* eingesetzt wird. Ebenso entspricht die Wiedergabe der Zahlen dem Sanskrittext, wobei sich nicht in allen Fällen erschließt, worauf sie sich bezieht. Alle weiteren Emendationen und Konjekturen, die sich im Fall der zitierten Verse zum Teil auch aus dem Vergleich mit Belegstellen aus der Ritualliteratur ergeben haben, sind in der Übersetzung vermerkt, sobald diese anhand einer Textberichtigung erfolgt ist.

pretamañjarī (bhāṣa ṭīkā sahita)

1^r atha bhāṣaṭīkāśahitā pretamañjarī prārabhyate//

1^v mudraka evaṃ prakāśakah

khemarāja śrīkrṣṇadāsa,

adhyakṣa: śrīveṅkaṭeśrara pres,

khemarāj śrīkrṣṇadās mārg, bambāī – 400 004

2^r śrīgaṇeśāya namaḥ ||

namaskṛtya hayagrīvaṃ jagatkāraṇakāraṇam ||

kriyate choṭumiśreṇa saṃkṣiptā pretapaddhatiḥ ||1 ||

nānāsmṛtīnibandhānāṃ matam ālokya dhūmatām ||

likhāmi bālabodhāya śrāddhapaddhatim uttamām ||2 ||

atha pretādhikāriṇaḥ kathyante ||

putraḥ pautraḥ prapautro vā bhrātā vā bhrātrisaṃtatiḥ ||

sapiṇḍasamṭatir vāpi kriyārho nṛpa jāyate ||3 ||

teṣāṃ abhāve sarveṣāṃ samānodaka

2^v samṭatiḥ ||

sapiṇḍatā tu puruṣe saptame vinivartate ||4 ||

samānodakabhāvas tu nivartetācaturdaśāt ||

pituh putreṇa kartavyā piṇḍadānodakakriyā ||5 ||

putrābhāve tu patnī syāt patnyabhāve sahodarah ||

ucchinatyaktabandhūnāṃ kārayed avanīpatiḥ ||6 ||

tathā ca manuḥ ||

pitror maraṇakāle tu na cet syāt sannidhau sutah ||

anyaḥ kuryād daśāhaṃ ca na ca sarvaṃ kadācana ||7 ||

atha pretamedhavi-

3^r dhis tatkrītyakartavyatā ca likhyate || tatra prāṇaprayānasamaye vaitaraṇīnadītarāṇa-

dānaṃ || tasya vidhiḥ || tatra sannikṛṣṭamarāṇaṃ jñātvā gomayopalīptāyāṃ bhūmāu

kuśair ācchādītāyāṃ tadupari nidadhyāt || uttaraśīrasko dakṣiṇahastena kuśaṃ nītvā

vaitaraṇītarāṇāya gāṃ dadyāt || tatra prāṇmukhaḥ kṛtācamanaḥ || devabrāhmaṇān

saṃpūjya || kuśatrayam ādāya || adyetyādīti vākyaṃ uccārya

vaitaraṇīnadītarāṇakāmaḥ imāṃ krṣṇāṃ gāṃ rudradaivatam yathālaṃkāra-

sahitām amukagoṭrāyāmukaśar-

3^v maṇe brāhmaṇāyāhaṃ sāmpradade ||

atha dakṣiṇādānam ||

krṣṇāgodānapratiṣṭhāsamsiddhyartham dakṣiṇāṃ hiranyam agnidaivatam

tanmūlyopakalpitaṃ dravyaṃ vā tubhyam ahaṃ saṃpradade ||

ubhayatra svastīti paṭhet || tato gograhītā kodāt iti mantraṃ paṭhet ||

uṣṇe varṣati śīte vā mārute vāti varṣati ||

durgaṃ tārayate yasmāt tasmād vaitaraṇīsmṛtā ||1 ||

yamadvārapathe ghore ghorāṃ vaitaraṇīṃ nadīm ||

tartukāmaḥ prayacchāmi krṣṇāṃ vaitaraṇīṃ ca gāṃ ||2 ||

dakṣiṇāyā saha dadyāt

mokṣaṃ dehi hr̥ṣīkeśa mokṣaṃ dehi jagatpate ||

mokṣadhenupradānena śrīkrṣṇas tu prasīdatu ||3 ||

anyad api yathāśakti gohiranyādikaṃ ca dadyāt ||

evaṃ nirūpya putrādyadhikārī gataprāṇam śavaṃ jñātvā dahet || tatra dāhaprakriyā ||

tato

4^r gataprāṇasya mṛttikātoyābhyāṃ dehaṃ prakṣālya snāpitasya saptakanakakhaṇḍāni

mukhe karnadvaye netradvaye nāsāpuṭadvaye ca saptasu chidreṣu prakṣipyā suvarṇa-

khaṇḍaṃ mukhe prakṣiped iti vā || paridhāpitavastraṃ brāhmaṇasya sopavitāṃ

*srakcandanādibhir vibhūṣitaṃ taccharīram ājyenābhuyukṣya putrādibhiḥ pavitrabhū-
bhāge candanottamādiyajñiyakāṣṭhaiś citāṃ racayitvā tasyopari
puruṣamadhomukham udakchirasam ca nidadhyāt || nārīṃ tūttānadehām
uttaraśīraskāṃ ca sthāpayet || tatra putrādīḥ snānaṃ kṛtvā nūtanavastrādi
paridhāyāpasavyenāgnim ādāya dakṣiṇamukho mantraṃ udīrayet ||*

4^v

*kṛtvāsudu-
ṣkaraṃ karma jānatā vāpy ajānatā ||
mṛtyukālavaśaṃ prāpya naraṃ pañcatvaṃ āgatam ||1 ||
dharmādharmasamāyuktaṃ lobhamohasamāvṛtam ||
daheyaṃ sarvagātrāṇi divyāṃllokān sa gacchatu ||2 ||
asmāt tvam abhijāto 'si tvad ayam jāyatām punaḥ ||
asau svargāya lokāya svāhā jvalati pāvake ||3 ||
evam uktvā śīraḥshtāne vahnim dadyāt vicakṣaṇaḥ ||
daridro 'pi na dagdhavyo nagnaḥ kasyāṃcid āpadi ||4 ||
kenāpi vastrakhaṇḍena cchāditavyaḥ prayatnataḥ ||
yatra tatra bhaved duḥkhī yadi nagnas tu dahyate ||5 ||*

*niḥśaśas tu na dagdhavyaḥ śeṣaṃ kimcit tyajet tataḥ ||
asau svargalokāya svāhā ||*

dvitīyamantraḥ ||

5^r

*kravyādam agniṃ prahiṇomi dūraṃ yamarājyaṃ gacchatu ripravāhaḥ ||
ihaivāyam itaro jātavedā devebhyo havyaṃ vahatu prajānan svāhā ||*

*tūṣnīm vā || imaṃ mantraṃ udīrya śīghraṃ pradakṣiṇām vidhāya śīrodeśe jvalad
agnidānaṃ avaśiṣṭaṃ śarīrabhāgaṃ ambhasi kṣipet || tataḥ || kravyādāya namas
tubhyam iti manreṇa śavaṃ pradakṣiṇīkṛtya citāyāṃ saptasamidhaḥ kṣipet || tataḥ
tṛṇakāṣṭhādighṛtaṃ parikṣipya dagdhvā kimcid avaśeṣayet || atha
parṇaśaradāhavidhiḥ || athācārān niragner asthiparṇaśaradāhaḥ || dāhyaśarīrālābhe
tadasthi ghṛtenābhyaḥ vastreṇācchādya dahet pūrvavat ||*

5^v

*asthyalābhe ṣaṣṭyadhikapalāśpatraśatratrayeṇa || 360 || puruṣākṛtiṃ vinyasyāsau
svargāya lokāya svāheti dahet || prathamataḥ śīro niveśya śarakhaṇḍadvayena
jaṅghādvayaṃ kṛṣṇasāraccarmopari ūrṇāsūtrair grathitaiḥ palāśapatrair vṛntair vā
veṣṭya śīraḥ yavacūrṇena vilipyā kṛṣṇasāracarmanācchādya pūrvavad dahet
tadvinyāsaprakāras tu śīrasya śītyarddhaṃ deyād grīvāyāṃ ca daśaiva tu || bāhvoś
caiva śataṃ dadyād āṅgulīṣu tathā daśa || urasi triṃśataṃ dadyād viṃśatiṃ jathare
tathā || aṣṭārdhhaṃ śīśnake dadyād dvādaśārdhhaṃ ca muṣkayoḥ || ūrvoś caiva śataṃ
dadyāt triṃśataṃ jānujaṅghayoḥ || pādāṅgulīṣu daśa dadyād eta-*

6^r

*t pretavikalpanam || evam parṇaśaraṃ dagdhvā trirātram aśucir bhavet || iti
parṇaśaradāhavidhiḥ || atha citāṃ apaśyañ jalāśayaṃ prati sarvabālān agre nūtvā
yamagāthāṃ gāyamānā gaccheyuḥ || yamagāthā yathā
ahar ahar nīyamāno gām aśvaṃ puruṣaṃ paśūn ||
vaivasvato na tṛpyeta surābhir avadurmatīḥ iti |*

*tajjalāntare sarve ekavastrā ekavāraṃ nimajjeyus tatra snātvācamyāpasavyam kṛtvā
dviguṇabhugnakuśatrayeṇa pitṛī-*

6^v

*rithena pretam anudhyāyan amukagotram amukaśarmāṇaṃ pretam tarpayāmīti
prayogaḥ || atha bhinnaprayogaḥ || tilasahitāñjalim dadyuḥ sarve putrādayaḥ kramād
iti*

*amukagotrāmukapreta eṣa tilatoyāñjalir mad dattas tavopatiṣṭhatām ||
dakṣiṇābhimukhā ekaikaṃ satilam udakāñjalim sarve dadyuḥ tato jalād uttīrya
vastraṃ paridhāya grhaṃ praviśet || atha grhābhiantare bāhye vā dīpadānavākyaṃ
saghr̥tena tilatailena vā apasavyena
adyāmukagotrāmukapreta yamamārgānusaṃtaraṇaḥ andhakāranivāraṇa-
kāmo 'dyārabhya*

- 7^r *daśadinaparyantam aniśaṃ tilatailabodhitavartisamyukta eṣa dīpaḥ prajvālito
mad dattas tavopatiṣṭhatām ||*
*atha dvitīyadinam ārabhya daśarātrāvacchinnaprātaḥ sāyaṃkāle pippalasaṃpīpe
jaladīpadānaṃ dadyāt tato 'śvatthaśākhāvalambitajalapūrṇaghaṭavākyaṃ ||*
*adyāmukagoṭrāmukapreta eṣa tvad gatādhvātāpaśramanivartako 'śaucāntadi-
naparyantam aśvatthaśākhāvalambitajalapūrṇaghaṭaḥ satilas te mayā dīyate
tavopatiṣṭhatām ||*
sāyaṃkālikavākyaṃ ||
*adyāśaucāntadinaparyantam amukagoṭrāmukapreta yamamārgānusamṭaraṇa-
ghoramiśrāndhatamaḥ samṭaraṇakāmaḥ pippalasaṃpīpe eṣa dīpo mad dattas
tavopati-*
- 7^v *ṣṭhatām ||*
*atha bāndhavaīḥ saha tadāge nadyādau vā gatvā daśarātram ātmasuddhyarthaṃ
pratyahaṃ snānaṃ ca kuryāt | kriyāṃ upaviśet alavaṇam ekavāram eka bhuṅktaṃ
svayaṃ pākam || atha piṇḍadānaprakriyā || anyagoṭraḥ sagotro vā nārī vā yadi vā
pumān || prathame 'hani yo dadyāt sa daśāhaṃ samāvapet ||*
śalinā saktubhir vāpi śākair vāpi ca nirvapet ||
prathame 'hani yad dravyaṃ tad eva syād daśāhikam ||2 ||
ṣoḍaśaśrāddhāni tu putreṇaiva kartvavyānīti siddham ||
prathame ca tṛtīye vā pañcame saptame tathā ||
navame daśame caiva piṇḍadānaṃ prakīrti-
- 8^r *tam ||1 ||*
vṛddhagārgyaḥ ||
patiṃ patnīsamāyuktam dahaty ekahutāśane ||
pākam ekam prakurvītapīṇḍam dadyāt pṛthak pṛthak ||
*siddham annaṃ kṛtvā śucau bhūbhāge kuśopari piṇḍam dadyāt || adyāmuka-
gotrasyāmukapretasya prathamadinasaṃbandhiśiraḥpūrakapiṇḍadānādi-
kriyāṃ ahaṃ kariṣye evaṃ sarvamantrapratijñāṃ kṛtvā śiras tv ādyena
piṇḍena pretasya kriyate sadā || dvitīyena tu karṇākṣināsikāsusamāsataḥ ||
galāṃ*
- 8^v *sabhujavakṣāṃsi tṛtīyena tathā kramāt || caturthena tu piṇḍena nābhiliṅga-
gudāni ca || jānujaṅghe tathā pādaḥ pañcamena tu sarvadā || sarvamarmāni
śaṣṭhena saptamena tu nāḍayaḥ || dantalomādy aṣṭamena vīryaṃ tu navamena
ca || daśamena tu pūrṇatvaṃ kṣutpipāsāvīparyayāt || iti ||*
*prathamaḥ śiraḥpūrakapiṇḍaḥ karṇākṣināsikāpūrakako dvitīyaḥ galāṃ sabhujavakṣa-
sāmpūrakas tṛtīyaḥ nābhiliṅgagudapūrakas caturthaḥ jānujaṅghāpādapūrakas
pañcamaḥ sarvamarmāṇāṃ pūrakas ṣaṣṭhaḥ sarvanādīpūrakas saptamaḥ nakhaloma-
dantapūrakas 'ṣṭamaḥ vīryapūrakas navamaḥ sāmpūrṇagātrakṣutpipāsāvi-
paryayapūrakas daśamaḥ | tṛtīye 'hani piṇḍatrayaṃ saptame 'hani catvāraḥ daśame
'hani trayaḥ | atha savyaṃ dakṣiṇābhīmukhaḥ pātītavāmājānuḥ
adyāmukagoṭrāmu-*
- 9^r *kapreta idaṃ śiraḥpūrakapiṇḍāsanāvanejanaṃ te mayā dīyate tavopatiṣṭha-
tām || adyāmukagoṭrāmukapreta eṣa śiraḥpūrakapiṇḍas te mayā dīyate
tavopatiṣṭhatām ||*
tataḥ pratyavanejanajalaṃ dadyāt ||
*adyāmukagoṭrāmukapreta idaṃ śiraḥpūrakapiṇḍe pratyavanejanajalaṃ te
mayā dīyate tavopatiṣṭhatām ||*
*atha piṇḍapūjanaṃ | ūrṇāsūtram uśīracandanam bhṛṅgarājapatraṃ dhūpadīpādibhiḥ
piṇḍam arcayet ūrṇāsūtram dadyāt uśīracandanam dadyāt bhṛṅgarājapatraṃ dadyāt
rāladhūpaṃ dadyāt |*
amukagoṭrāmukapreta eṣa dīpo mad dattas tavopatiṣṭhatām ||

- yamadvāre mahāghore andhena tamasā vr̥te ||
tatrāvalokanārthāya dīpo 'yam upatiṣṭhatām ||
amukagotrāmukapreta etan naivedyam mad dattan tavopatiṣṭhatām || adyāmu-
kagotrāmuka-
9^v preta ete ūrnāsūtrośīracandanabhṛṅgarājapatrarāladhūpadīpās te mayā dī-
yante tavopatiṣṭhatām ||
atha tilatoyapātradānam ||
adyāmukagotrāmukapreta kṣutpipāsānivṛttipūrvakam idam tilatoyapātram te
mayā dīyate tavopatiṣṭhatām ||
prathamapiṇḍa ekatilatoyapātram || dvitīye tilatoyapātradvayam || evaṃ tr̥tīyādiṣu
pratyaham ekaṃ tilatoyapātram varddhayet || tatas trikāṣṭhikāyām
adyāmukagotrāmukapreta atra snāhi idam piba | śmasānānaladagdhō 'si pari-
tyakto 'si bāndhavaiḥ | idam kṣīram idam nīram atra snāhi idam piba || te mayā
dīyate tavopatiṣṭhatām | idam annam bhuṅkṣva idam mālyam paridhehi
athavā samdhyākāle gomayopalīptāyām bhūmau trikāṣṭhikāyām samāropya tadupari
mṛṇmayapātradvaye patrapuṭe vā jalam kṣīram ca nidhāya mālyam dīpaṃ ca ghṛtvā
samkalpayet || pūrvavākyena prathame 'hani
10^r ekas tilāñjaliḥ dvitīye dvau tr̥tīye trayah caturthādiṣu evaṃ varddhamānāms tilāñjalīn
dadyuh |
adyāmukagotrāmukapreta eṣatilatoyāñjalis te mayā dīyate tavopatiṣṭhatām ||
evaṃ dvitīye karṇākṣināsikāpūrakapiṇḍas te mayā dīyate tavopatiṣṭhatām ||
sarvaṃ pūrvavat ||
tr̥tīye galām sabhujavakṣahpūrakapiṇḍaḥ caturthenābhiliṅgagudapūrakapiṇ-
ḍaḥ pañcame jānujaṅghāpādapūrakapiṇḍaḥ ṣaṣṭhe sarvamarmapūrakapiṇḍaḥ
saptame sarvanādīkāpūrakapiṇḍaḥ aṣṭame dantalomanakhādīpūrakapiṇḍaḥ
navame vīryapūrakapiṇḍaḥ daśame 'hni kṣudhātr̥ṣāpūrakapiṇḍas te mayā
dīyate tavopatiṣṭhatām ||
evaṃ krameṇa pūrvavad dadyāt evaṃ daśādīnāni avanejanam piṇḍadānam punarava-
nejanam varddhamānatilatoyapātradānatilatoyāñjaliṃ ca ksīranīrapā-
10^v trāṇi ca dadyāt dakṣiṇādānam ca ||
adyāmukagotrāmukapreta śira ādisarvāṅgapūrakapiṇḍasāṃgatāsiddhyartham
dakṣiṇām palam ekaṃ loham tanmūlyopakalpitam dravyam vā yathānāmagō-
trāya brāhmaṇāya mad dattam tavopatiṣṭhatām ||
anādinidhano devaḥ śaṅkhacakraḡadādharah |
akṣayaḥ puṇḍarīkāḡṣaḥ pretamokṣaprado bhava |
kuladharam samācaret bālān agre kṛtvā grāmaṃ pravīseyuh tatra dvāre nimbapa-
trāṇi spr̥ṣtvācamya || jalam agniṃ spr̥ṣtvā brāhmaṇaḥ śuddhyet || kṣatriyo
vāhanāyudham || vaiśyaḥ pratodam || sūdro yaṣṭim spr̥ṣ-
11^r tvā śuddhyet tasyām ratrau na pākah kartavyah bālavṛddhātūrān varjayitvā upavāsah
sarveśam trirātram akṣāralavaṇam | evam daśādīnāni | tatra brāhmaṇasya
daśamadine daśamapiṇḍo deyah | kṣatriyas yadvā daśadine vaiśyasya
pañcadaśadine sūdrasya pūrnemāse daśamaḥ piṇḍo deyah || yenaiva prakāreṇa
prathamah piṇḍodattas tenaivottarottaram dadyāt || tryahāśauce prathamadivase
trayaḥ dvitīyadine catvaraḥ tr̥tīyadine trayah athavā prathame ekaḥ dvitīye catvārah
tr̥tīye pañcapiṇḍā deyah sadyah sauce tv ekāhenaiva pākasaṃpattau phalamūlapayah
sākagudaśālisaktuṣv ekatamena piṇḍā deyah yena
11^v dravyeṇa prathamah piṇḍo dīyate tajjātīyenaivānyepi deyah || rātrau mṛte sūryodaye
divāmṛte nakṣatrodaye bahirmārgādau brāhmaṇānumatyā sarvān api bālapuraḡsarān
grhadvāram anīya tatraiva nimbasya patrāṇi dantaiś chittvācamya tato veśmani pada-
nyāsam kṛtvācamyodakam gomayagaurasarṣapāgnidūrvāpravālavṛṣān saṃspr̥śya
grham pravīseyuh daśarātram mahāguruṣu vāseyuḥ mātāpitācārya ete mahāguravaḥ

- śastrapānayaś copasevinaḥ pṛthak kṣītau śāyinaḥ prathamatrītyapañcadaśamadineṣu sarveṣāṃ eva sapiṇḍānāṃ bahiḥ snānaṃ tilodakadānaṃ ca triḥ prakṣalanam saha-*
bhojanam || catuṣpathaśmaśānagrheṣu dīpadānam aṅgavāha-
12^r *nam pretāpyāyanakaram || athāsthisaṃcayanam || tatrāsthisaṃcayananimittam ekod-*
diṣṭam vidhāya putrojñātibandhusahitaḥ snātvā śuddhaḥ | nānāvidhaphalamūlekṣupā-
nādibhiḥ svajātyanurūpaiḥ pātrāṇī pūrayitvā gandhapuṣpadhūpādikaṃ ca grhītvā
śmaśānasamīpaṃ gatvā tvarānvitaḥ asmākaṃ āyurārogyaṃ sukhaṃ ca dadātu me iti
mantreṇa devatābho balim dattvā kṣīreṇābhyukṣya śmaśānasthānaṃ gacchet | iti
devatām viśṛjya kṣīreṇa vā citāsthānaṃ abhyukṣya śamīpalāśaṃ dhṛtvābhyukṣya gan-
12^v *dhavāriṇā siktivā kṛtā-*
pasavyo dakṣiṇāmukho ‘ṅguṣṭhakaniṣṭhakābhyāṃ prathamam śirosthi grhītvā pañca-
gavyena sugandhavāriṇā siktivā palāśapuṭe nikṣīpya kṣaumavastreṇa saṃveṣṭya mṛn-
mayanūtanabhāṇḍe ācchādya tadbhāṇḍam āropya vṛkṣamūle niyatagarte vā dhārayet
citābhasmādi toyē nikṣīpet atha kaścit putrapautrasahodarādiṣu snātvā tadasthim
pañcagavye prakṣīpya hiraṇyamadhvājyatilaiḥ saṃyojya mṛtpiṇḍapuṭe ninīyadakṣi-
nām diśam apaśyan namo ‘stu dharmāyeti vadet jalaṃ praviśya pretasya svargagama-
13^r *nakāmo dakṣiṇābhimukhaḥ same pṛ-*
yatām ity uktvā gaṅgāmbhasi nikṣīpet | tataḥ snātvotthāya sūryam avekṣyāsthinikṣepa-
karmapratiṣṭhārthaṃ brāhmaṇāya dakṣiṇām kiñcid dadyāt ||
gaṅgātoyeṣu yasyāsthi plavate śubhakarmanāḥ ||
natasya punar āvṛttir brahmalokāt kathaṃcana ||
evaṃ kṛte pretapurasthitasya svarge gatiḥ syāt tu mahendratulyā ||
asthi yāvan manuṣyasya gaṅgātoyeṣu tiṣṭhati ||
tāvad varṣasahasrāṇī svargaloke mahīyate ||
pitṛmāṭṛkulaṃ vāpi varjayitvā narādhamāḥ ||
asthīny anyakulothāni nītvā cāndrāyaṇam caret |
daśamadine nakhalomādikaṃ vāpa-
13^v *yitvā tilatailena gaurasarṣapakalkena śiraś conmṛjya snātvācamya śuddhavastraṃ*
paridhāya ādityaṅgāṃ suvarṇaṃ brāhmaṇaṃ ca natvā gorocanaṃ dadhimṛttikāsita-
sarṣapaṃ ca tilakaṃ dadyāt brāhmaṇo ‘gṇim kṣatriya āyudham vaiśyaḥ pratodam
śūdro yaṣṭim saṃsprṣet || maṅgalāni ca saṃsmṛtya saṃkīrtya brāhmāṇaḥ svasti vā-ca-
yitvā grhaṃ praviśet tato daśamadine piṇḍadānāntaraṃ pretakanīyasāmvapanam
nakhalomatyaḅgo bahir eva tailenābhyaṅgaḥ prakṣālitavastraḥ tyaktavastraṃ āśritāya
deyam || ācamya grhaṃ āgatyāḅgnim sprṣet || daśame ‘hani saṃprāpte snānaṃ kuryād
bahir jale || tatra tyājyāni vāsāṃsi keśāśmaśrunakhāni ceti parāśaraḥ tatra sāmudra-
saindhavalavanāni yavamudgakaḷāyagavyakṣīradadhiḅṛtakhaṇḍān nāśnīyāt | madhu-
māṃsastrīvarjitā bhavēyuh sapiṇḍā ekavāraṃ bhūñjīran || iti daśāhakriyā samāptā ||
athaikādaśāhakṛtyam ||
14^r *aśaucante dvitīye ‘hni śayyāṃ dadyāt vikcakaṣaṇaḥ || nānāvārnair vitānaiś ca hema-*
paṭṭim alaṃkṛtaiḥ || puṣpādyair bhūṣaṇair ādhyāṃ darpaṇādi samanvitām || kāñcanaṃ
puruṣam tadvat phalavastrasamanvitam || pūjayed dvijadāmpatyam nānābharaṇabhū-
ṣaṇaiḥ || vṛṣotsargaṃ prakurvīta deyā ca kapilāśubhā || ekoddiṣṭam tataḥ śrāddham
tataḥ sānnodakaṃ tathā || māśikaṅ ca tataḥ śrāddham sapiṇḍanam ataḥ param || atha
vṛṣotsarge vedīpramānam || tatrādau ṣoḍaśahastavyāyāmavistīrṇam caturasraṃ has-
tocchritām vedikām kuryāt | tasyopari kadalikāṣṭhastambhaiś caturdvāraṃ maṇḍapaṃ
kuryāt | tatrottarārdhe caturasraikahastocchritām viṣṇuvedīm nirmāya
14^v *aīśānyām rudrakalaśārthaṃ vedikām kuryāt | nairṛtyapaścimayor madhye pretamāṭṛ-*
saṃsthāpanārthaṃ vedīm racayet || madhyottharadiśi havanavedīm caturasraikahas-
tocchritām nirmāya tataḥ savyam kṛtvā pañcagavyena kuśodakenavedīm maṇḍapaś ca
saṃprokṣya pūjayet || prathamato ‘ṣṭaudvārapālān daśadīpālān saṃsthāpya pūjayet ||
atha pūrvādidikṣu indṛādidīpālānām kalaśān saṃsthāpya tadupari pūjayet | tato

- yajamānaḥ pūrvadvāram āgatya pratimāpūjanam cārabhet |
 adyetyādīti vākyaṃ paṭhitvā vedimaṇḍapayoḥ pūjanam aham kariṣye ||
 iti vedimaṇḍapau sampūjya dvārapālān pūjayet || tatrādau pūrva-
 15^r dvārapālān pūjayet pūrvadvāre dvārapālebhyo namaḥ iti nāmamantreṇa dhyātvā
 ‘kṣatair āvāhanam kṛtvā śuddhodakena snātvā gandhādibhiḥ pūjayet evaṃ sarveṣāṃ
 pūjāṃ kuryāt ||
 asya yāgasya niṣpattau bhavato ‘bhyarthitā mayā ||
 suprasannaiś ca kartavyaṃ karmedaṃ vidhipūrvakam ||
 iti || tata indradīdikpālān āvāhya pītā dipatākāsatoyamāṣānnabhaktabalibhiḥ pūrvādi-
 ṣu pratyekaṃ pūjayet |
 adyetyādīti vākyaṃ paṭhitvā amukagotro ‘mukaśarmā yajamānaḥ amukago-
 trasyāmukapretasya pretatvavimuktipūrvakākṣayasvargalokaprāptikāmana-
 yāsminn ekādaśāhakṛtye vṛṣotsargakarmani tadaṅgatvena amukadiśi amuka-
 dikpālapūjanam aham kariṣye ||
 tataḥ kalaśakaraṇam indrāya nirjareśāya sahasrākṣāya te nama iti pūrvakalaśe ehy
 ehi sarvāmarasiddhasamghair abhiṣtuto vajradharāmareśa || saṃvījyamāno
 ‘psarasāṃ gaṇena rakṣādhvaraṃ no bhagavan na-
 15^v mas te ||2 || iti dhyātvā ||
 gajaskandhasamārūḍhaṃ vajrahastaṃ purāṇḍaram ||
 āvāhayāmi tam aham surarājam śacīpatim ||2 || ity āvāhanam ||
 indraḥ surapatiḥ śreṣṭho vajrahasto mahābalaḥ ||
 śatayajñādhipo devas tasmai nityaṃ namo namaḥ ||
 iti pādyādibhiḥ pūjayet || trātāram indreti vā sajoṣā indreti mantreṇa pītapatākāṃ
 dadyāt || tatra kumudākṣaṃ pūjayet ||
 indras tu sahasādīptaḥ sahadevādhipo mahān | vajrahasto mahābāhus tasmai
 nityaṃ namo namaḥ || indradīsurādhipataye imaṃ satoyaṃ
 māśabhaktabalinaṃ namaḥ balim bhakṣa kratuṃ rakṣa yajamānasya kuśalam
 kuru ||1 ||
 tataḥ āgneyakalaśe śaktim pū° ||
 ehy ehi sarvāmarahavyavāha munipravīrair abhito ‘pi juṣṭaḥ || saṃvījyamāno
 ‘psarasāṃ gaṇena rakṣādhvaraṃ no bhagavan namas te ||
 iti dhyānam ||
 śaktihastaṃ jvalad rūpaṃ chāgārūḍhaṃ surottamam || āvāhayāmi jvalanaṃ
 pūjeyaṃ pratigrhyatām
 ity āvāhanam ||
 sarvatejomayaś caiva raktavarṇomahābalaḥ || śaktihasto mahāvīryo
 vaiśvānara namo ‘stu te ||
 iti pādyādibhiḥ pūjayet ||
 16^r vaiśvānareti pūjanam agnir mūrdheti raktapatākāṃ dadyāt tasmimś ca kumudākṣaṃ
 pūjayet ||
 āgneyapuruṣo raktaḥ sarvadevamayo ‘vyayaḥ || dhūmraketur gaṇādhyakṣas
 tasmai nityaṃ namo namaḥ || agnaye sarvatejo ‘dhipataye imaṃ satoyaṃ mā-
 śabhaktabalim namaḥ balim bhakṣa kratuṃ rakṣa yajamānasya kulaśaṃ kuru
 ||2 ||
 dakṣiṇakalaśe daṇḍapūjā ||
 ehy ehi vaivasvata dharmarāja sarvāmarair arcita dharmamūrte ||
 surāsurāṇām adhipa prajeśa śivāya tubhyaṃ satataṃ namo namaḥ ||
 iti dhyānam ||
 mahāmahiṣam ārūḍhaṃ daṇḍahastaṃ mahābalaṃ || āvāhayāmi yajñe ‘smin
 pūjeyaṃ pratigrhyatām ||
 ity āvāhanam ||

*daṇḍahastaḥ kṛṣṇavarṇo dharmādhyakṣo mahābalaḥ || pretādhipataye nityaṃ
yamarājāya te namaḥ ||*
*iti pādyaḍibhiḥ pūjayet || yamena daṇḍam iti pūjanam || asi yama iti kṛṣṇapatākāṃ
dadyāt patākāyāṃ puṇḍarikākṣaṃ pūjayet ||*
*yamaś cotpalavarṇābhiḥ kirītīdaṇḍadhṛk sadā || dharmādhyakṣo viśuddhātmā
tasmai nityaṃ namo namaḥ || yamāya mahiṣavāhanāya imaṃ satoyaṃ māśa-
bhaktabaliṃ namaḥ baliṃ bhakṣa
16^v kratuṃ rakṣa yajamānasya kuśalaṃ kuru ||3 ||*
nairṛtyakalaśe khaḍgaṃ pūjayet ||
*ehy ehi rakṣogaṇanāya kas tvam viśālavetālapisācasaṅghaḥ || mamādhvaram
rakṣa śubhādhinātha lokeśvara tvam bhagavan namas te ||*
ity āvāhanam ||
*yo vai yakṣādhipo devo nairṛtyo nīlavigrahaḥ | mahākhaḍgadharo nityaṃ
tasmai nirṛtaye namaḥ ||*
*iti dhyānahanam || eṣa te nirṛte bhāga iti pūjanam || iyaṃ devīti nīlapatākāṃ dadyāt
tasmin vāmanam pūjayet ||*
*nirṛtis tu pumān kṛṣṇaḥ sarvarakṣo 'dhipo mahān || khaḍgahasto mahāsattvas
tasmai nirṛtaye namaḥ || nirṛtaye sarvarakṣo 'dhipataye imaṃ satoyaṃ
māśabhaktabaliṃ namaḥ baliṃ bhakṣa kratuṃ rakṣa yajamānasya kuśalaṃ
kuru ||4 ||*
paścimakalaśe pāśinaṃ pūjayet ||
*ehy ehi pāthogaṇanāya kas tvam gaṇeśa parjanya sahāpsarobhiḥ ||
vidyādharendroragagīyamāna pāhi tvam asmān bhagavan namas te ||*
*iti dhyānāvāhanam || varuṇasyottambhanam iti pūjanam || imaṃ me varuṇeti śveta-
patākāṃ dadyāt ātatraśaṅkukarṇam pūjayet ||*
*varuṇaḥ socalo viṣṇuḥ puruṣo nimnagādhipaḥ || pāśahasto mahātejas tasmai
nityaṃ namo namaḥ || varuṇāya nimnagādhipataye i-
17^t maṃ satoyaṃ māśabhaktavaliṃ namaḥ baliṃ bhakṣa kratuṃ rakṣa
yajamānasya kuśalaṃ kuru ||5 ||*
vāyavyakalaśe aṅkuśam pūjayet ||
*ehy ehi yajñe mama rakṣanāya mṛgādhirūḍhaḥ sahasiddhasaṅghaiḥ ||
prāṇādhipaḥ kālakaveśahāya gṛhāṇapūjāṃ bhagavan namas te ||*
iti dhyānam ||
*sarvaṃ prāṇādhipo nityaṃ sarvajantuvyavasthitaḥ ||
dhvajahasto meghavarṇas tasmai nityaṃ namo namaḥ ||*
*ity āvāhanam || vāto vāteti pūjanam || vāyor agne gāyete dhrūmapatākāṃ dadyāt tatra
sarvanetraṃ pūjayet ||*
*vātas tu sarvavarṇo yaḥ sarvagandhavahaḥ śuciḥ | | puruṣo dhvajahastaś ca
tasmai nityaṃ namo namaḥ || vātādhipāya sarvaprāṇādhipataye imaṃ satoyaṃ
māśabhaktabaliṃ namaḥ ||*
17^v *baliṃ bhakṣa kratuṃ rakṣa yajamānasya kuśalaṃ kuru ||6 ||*
uttarakalaśe gadāṃ pūjayet ||
*ehy ehi yajñeśvara yajñarakṣāṃ vidhitsva nakṣatragaṇena sārddham ||
sarvauşadhībhiḥ pitṛbhiḥ sahaivagrāṇapūjāṃ bhagavan namas te ||*
iti dhyānam ||
*yakṣaskandhasamārūḍhaṃ gadāhastam mahābalaṃ || āvāhayāmi dhanadaṃ
pūjeyaṃ pratigrhyatām ||*
ity āvāhanam |
*sarvanakṣatramadhye yaḥ somo rājā vyavasthitaḥ || śuklavarṇo gadāhastas
tamai nityaṃ namo namaḥ ||*
imaṃ deveti pūjanam kuvidaṅga iti śvetapatākāṃ dadyāt tatra sumukhaṃ pūjayet ||

*gauras tvam ca yuge jātaḥ sarvaśuśadhisamanvitaḥ || nakṣatrādhipatiḥ saumyas tasmai
nityam namo namaḥ || kuberāya dhanādhipataye imam satoyam māśabhaktabaliṃ
namaḥ baliṃ bhakṣa kratum rakṣa yajamānasya kuśalam kuru ||7 ||
īśānakalaśe śūlam ||*

18^r

*ehy ehi sarve-
śvara siddhasaṅghais triśūlakhaṭvāṅgadhareṇa sārddham ||
yajñejya yajñeśvara yajñasiddhau grhāṇapūjām bhagavan namas te ||
iti dhyānam ||
vṛṣaskandhasamārūḍham śūlahastaṃ mahābalaṃ ||
āvāhayāmi ceśānam pūjeyam pratigrhyatām ||
ity āvāhanam ||
sarvadevādhipo deva īśānaḥ śuklavigrahaḥ ||
śūlapāñir virūpākṣo rudrādhipataye namaḥ ||
īśāvāsyeti pūjanam || abhi tvā sūra nonumeti śvetapatākām dadyāt || tatra supraṭiṣṭham
īśānam pūjayet ||
īśānaḥ puruṣaḥ śuklaḥ sarvadevādhipo mahān || śūlahasto virūpākṣas tasmai
nityam namo namaḥ || īśānāya sarvadevādhipataye imam satoyam māśānna-
bhaktabaliṃ namaḥ baliṃ bhakṣa kratum rakṣa yajamānasya kuśalam
kuru ||8 ||*

*nairṛtyavaruṇayor madhye kalaśe cakram pū°
ehy ehi pātāladharādharendra nāgāṅganākinnaragīyamāna || yakṣorargedrāp-
saralokasaṅghair ananta rakṣādhvaram asmadīyam ||*

*iti dhyānam ||
niḥśeṣajagadādhāram aśeśasurapūjitam || āvāhayāmi yajñe 'smin pūjeyam
pratigrhyatām ||
ity āvāhanam ||*

18^v

*pannagādhipatir deva ananto nāmadhū-
mrakaḥ || pātāle vasate nityam anantāya namo namaḥ || namo astu sarpebhya
iti pūjanam | ye 'do rocaneti dhūmrapatākām dadyāt || tatra dhātāraṃ pūjayet ||
idaṃ yo 'nantarūpeṇa brahmāṅdaṃ sacarācaram || puṣpavad dhārayen
mūrdhni tasmai nityam namo namaḥ | anantāya sarvayajñādhipataye imam
satoyam māśabhaktabaliṃ namaḥ baliṃ bhakṣa kratum rakṣa yajamānasya
kuśalam kuru ||9 ||*

*indreśānayor madhye kalaśe padmaṃ pūjayet ||
ehy ehi viśvādhipate sureśa lokeśa sārddhām pitṛdevatābhiḥ || sarvasya
dhātāsya mitaprabhāvo viśvādhvaram naḥ sataṭam śivāya || śvetahaṃsasamā-
rūḍham padmayoniṃ jagadgurum || āvāhayāmi yajñe 'smin pūjeyam
pratigrhyatām ||*

*ity āvāhanam ||
pātālakusumākāro brahmasavārthasūtradhṛk || sarvalokapatir jyeṣṭhas tasmai
nityam namo namaḥ |*

*ā brahmann iti pūnam | brahmayajñānam iti sarvavarṇapatākām dadyāt tatra vidhātā-
raṃ pūjayet |*

19^r

*padmayoniś caturmūrti-
r vedādharāḥ pitāmahaḥ || yajñādhyakṣas ca sataṭam tasmai nityam namo
namaḥ || brahmaṇe sarvalokādhipataye imam satoyam māśabhaktabaliṃ
namaḥ baliṃ bhakṣa kratum rakṣa yajamānasya kuśalam kuru ||*

*iti dikpālāpūjanam || atha caturdaśayamān āgneyanairṛtyāntam caturdaśakalaśopari
samsthāpya ||
yamāya dharmarājāya mṛtyave cāntakāya ca ||
vaivasvatāya kālāya sarvabhūtakṣayāya ca || audumbarāya dadhnāya nīlāya*

- parameṣṭhine || vṛkodarāya citrāya citraguptāya vai namaḥ ||*
iti nāmamantrair āvāhya pādyādibhiḥ pṛthak pṛthak pūjayet iti caturdaśayamapūjā ||
trailokye yāni bhūtāni sthāvarāṇi carāṇi ca ||
brahmaviṣṇuśivaiḥ sārddhaṃ rakṣāṃ kurvantu tāni vai ||
iti prathamaprārthanāṃ paṭhet || tato maṇḍapābhyaṅtare yajamānaḥ
gṛhītapuṣpāñjalīḥ pūrvābhimukhaḥ praviśya
devadā-
- 19^v
navagandharvāyakṣarākṣasapannagāḥ ||
ṛṣayo munayo gāvo devamātara eva ca ||
sarve mamādhvare rakṣāṃ kurvantu ete mudānvitāḥ ||
iti sarvebhyaḥ puṣpāñjalīm tyajet || athaikādaśāhe śrāddhārthaṃ pātrabrāhmaṇāni-
mantrañādi || daśāhānantaraṃ vipro vṛṣotsargādipūrvakam iti karma kūr्याt || tataḥ
pūrvadīne nirāmiṣam ekavāraṃ bhuktvā astaṃ gate dinakare rātrau śrāddhakartā vi-
praniveśanaṃ gatvā sarvabhuktajanagrhe gomayopalīptāyāṃ dakṣiṇanimnavatyāṃ
- 20^f
bhūmau brāhmaṇam udaṇmukham upaveśya kṛtāpasavyo dakṣiṇābhimukhaḥ pātita
vāmajānuḥ tāmbūlam ādāya pretabrāhmaṇaṃ nimantrayet |
āśaucānte dvitīye 'hni amukagoṭrasyāmukapretasyaikādaśāheśrāddhakṛtye
bhavantaṃ pretabrāhmaṇam ebhir upanītadravyais tāmbūlena ca tvāṃ ahaṃ
nimantraye || gato 'si divyalokāṃs tvāṃ kṛtāntavīhite paṭhi || manasā
vāyupūtena vipra tvāham nimantraye ||
āmantrito 'smīti tenokte akrodhanair iti paṭhitvā vipram uddiśya iti brāhmaṇaṃ
nimantrya pūrvadīne tad ahni vā yady avighnena rajanī yāsyati tarhi śvaḥkāle sarvam
etat kariṣyāmīti tenokte sūryodaye pātrabrāhmaṇasya keśaśmaśrukarmanakhacche-
daṃ kārayitvā tāmrāpātreṇa tailodvartanopakaraṇam | āśau-
- 20^v
cati dvitīye 'hni nadītīre grhe vānyaśuddhabhūmau vā śrāddhabhūmiṃ prakalpya
pañcagavyenopalīpya jvaladaṅgaraiḥ saṃśodhya gauramṛttikayācchādya
tilasarṣapais ca pravikiret | pākasthāne tilāni vikīrya tataḥ strīdvārā svayaṃ vā
piṇḍārthaṃ nūtanabhānde pākam ārabhet | tataḥ pādyārghyapātradānam ||
idaṃ pādyam iti pātraṃ dattvā dvijaṃ namaskṛtya pretahitam uddiśya tilatailena
jānunī pādaḥ brāhmaṇasya prakṣālayet || tatas tilajalāiḥ pādārghyam āpūrya brāhma-
ṇacaraṇaṃ prakṣālyā pādārghyaṃ pradāpayet |
amukagoṭrasyāmukapretasya ekādaśāhakṛtye eṣa pādārghyo mayā dīyate
tavopatiṣṭhatām |
tataḥ pādārghyācamaṇīyaṃ svayam ācamya pākasthānaṃ gatvā tataḥ āsanaṃ niveśya
prathamataḥ brāhmaṇāya śayyāṃ dadyāt śayyāsthāpanaṃ dānasaṃgrāhe || deva-
śayyāśīraḥ prācyāṃ makhaśayyā tu dakṣiṇe || paścīme tī-
- 21^f
rthaśayyāyāḥ pretaśayyāśīrottare || atha brāhmaṇavaraṇaṃ ||
adyakartavyaśayyādānādidānaninimittakam amukaśarmāṇaṃ brāhmaṇam
ebhir upanītadravyais tvāṃ ahaṃ vṛṇe |
vṛto 'smīti prativacanam || tataḥ pūrvābhimukha udaṇmukho vā śayyāṃ dadyāt
sopakaraṇāyāi śayyāyāi namaḥ
iti caturthyantena pūjayet || phalavastrasamanvitagandhādibhiḥ brāhmaṇaṃ ca saṃ-
pūjayet |
imāṃ śayyāṃ sopakaraṇāṃ brāhmaṇāya dadāmīti
dvijokare jaladānaṃ vāriṇā śayyābhiṣecanaṃ ca tatopasavyena kuśatrayaṃ
yavatilajalāny ādāya
adyetyādikalajñānaṃ kṛtvā āśaucānte dvitīye 'hni amukagoṭrasyāmukapretas-
ya pretatvavimuktikāṅkṣī svargalokāvāsasukhaśayanakāma imāṃ śayyāṃ
sopakaraṇāṃ viṣṇudaivatāṃ phalava-
- 21^v
strasamanvitāṃ uttānāṃ girodaivatāṃ vā yathānāmagotrāyāmukaśarmaṇe
brāhmaṇāya tubhyaṃ ahaṃ saṃpradade |

brāhmaṇaḥ svatīty uktvā sopakaraṇaśayyāṃ spr̥śet kṛtāitac
chayādānaprathīṣṭhāsiddhyartham dakṣiṇām hiranyam agnidaivatam
tanmūlyopakalpitadravyam vā amukagotrāyāmukaśarmaṇe brāhmaṇāya
tubhyam ahaṃ sampradade

svastīti prativacanam | tataḥ phalavastrasamanvitām kāñcanapurūṣapratimām
pūjāyet

om̐ mano jūtir juṣatām ājyasya bṛhaspatir yajñam imaṃ tanotv ariṣṭam yajñam
sam imaṃ dadhātu

viśve devāsa iha mādayantām om̐ pratiṣṭheti

pratiṣṭhāpayet pādyaṛghyācamanīyasnānagandhadhūpadīpanaivedy

atāmbūladravyākṣataih sampūjya

22^f brāhmaṇāya nivedāyet

adyāśaucāntadvitīye 'hni amukagotrasyāmukapretasya pretatvavimuktipūrva-
kāṣṭhasyāsvargādyuttamalokagamanakāmaḥ imaṃ kāñcanapurūṣam phalavas-
trasamanvitam viṣṇudaivatam yathā nāmagotrāyāmukaśarmaṇe brāhmaṇāya
tubhyam ahaṃ sampradade ||

svastīti prativacanam ||

adyakṛtāitatphalavastrasamanvitakāñcanapurūṣadānapratiṣṭhāphalasaṃsid-
dhyārtham dakṣiṇām hiranyam agnidaivatam tanmūlyopakalpitadravyam vā
amukagotrāyāmukaśarmaṇe brāhmaṇāya tubhyam ahaṃ sampradade ||

svastīti prativacanam || tataḥ sopakaraṇaśayyāṃ kāñcanapurūṣam spr̥śet sthāpayet
tato dvijadampatī puṣpākṣataih sampūjāyet ||

adyāśaucāntadvitīye 'hni amukagotrasyāmukapretasya pretatvavimuktikāñkṣī
svargādyuttamalokagamanakāmaḥ dvijadampatīpūjanam ahaṃ kariṣye

iti kuśatrayayavatilajalaih saṃkalpya atha dvijadampatībhyām namaḥ ity arghagan-
dhākṣatapuṣpadhūpadīpanaivedyavāsobhiḥ pūjāyet |

adyaitāni gandhapuṣpa-

22^v dhūpadīpanaivedyādivibhūṣaṇavāsāṃsi dvijadampatībhyām namaḥ

pañcapātrāṇi ca deyāni || atha saṃkalpah|

adyetyādi amukagotrasyāmukapretasyapretatvavimuktikāñkṣī svargādyuttama-
lokavāsakāmanayā sūpaudanādīni imāni pañcapātrāṇi bhojanapākārtham
amukagotrāyāmuśarmabrāhmaṇāya tubhyam ahaṃ sampradade ||

iti kecit | svastīti prativacanam pātrādānapratiṣṭhārtham dakṣiṇām dadyāt || atha
vṛṣotsargārambhaḥ || eṣṭavyā bahavaḥ putrā yady eko 'pi gayām vrajet || yajeta
vāśvamedhena nīlam vā vṛṣam utsṛjet || tatrāśaucāntadvitīye 'hni vṛṣotsargakartavyatā
| kārtikicaitrīvaiśākhīṣu revatīyutāśvayujyām ca jīvato vṛṣotsargakālah tato
mātrpūjāpūrvakam nāndīmukhaśrāddham kṛtvā gavām goṣṭhe pañcabhūsaṃskārān
kṛtvālaukikāgneḥ sthā-

23^f panaṃ kuryāt | pitṛbrāhmaṇam vṛṇuyāt | saṃvatsarād upari yadā kriyate

kāmyavṛṣotsargas tadānena prakāreṇa kartavyaḥ ābhyudayikaśrāddhasambandhikar-
maṇy evāvaśyake prathamavarṣe ūnādhikārah tatrāśaucānte dvitīyāha evaṃ
vṛṣotsargakālah na kārtikyādikālah || atha vṛṣabhalakṣaṇam || pṛthukarṇo mahāskan-
dhaḥ sūkṣmaromācayo bhavet || śvetodarah kṛṣṇapṛṣṭho brāhmaṇasya praśasyate || lo-
hito yaś ca gātreṣu khurapuccheṣu pāṇḍurāḥ || lalāte tilakam yasya kṣatrasya vṛṣa
ucyate || kāñcanābhas tu vaiśyasya sūdrasya kṛṣṇa ucyate || śṛṅgeṇollikhyate bhūmir
vṛṣeṇa yatra kutracit || pitṛñām annapānam tu prabhūtam upatiṣṭhati ||

23^v sūtakānte dvitīye 'hni vṛṣotsargaḥ praśasyate || tasyābhāve ca kārtikyām caitryām
saṃvatsarād ṛte || utsṛṣṭo vṛṣabho yasmin pibaty ambujalāśaye || tajjalam ca
sudhātulyam pitṛbhya upatiṣṭhati || trihāyaṇo vṛṣaḥ vatsataryas trihāyaṇo vā evaṃ
lakṣaṇam vṛṣam nirūpya ||

adyāśaucāntadvitīye 'hni adyāmukagotrasyāmukapretasyotsṛjyamānavṛṣabha-

vatsatarīcatuṣṭayaromasamasamkhyākavarṣakoṭisahasrāvachchinnarudraloka-
nivāsapūrvakataadutsrṣṭapucchāgrajalapitrṛptipūrvaka taduddhṛtakūlaśṛṅgā-
grasthitamṛttikāsamakalītabhaksyabhojyatrṛptipūrvakagomadhyakṛtakṛdākā-
likāpsarogaṇasevitavimānārohaṇapūrvakapitrṛgaṇatrṛptikāmaḥ sopakaraṇavat-
sarīcatuṣṭayasahitanīlavṛṣotsargam ahaṃ kariṣye |

tatrādau

24^r vīśāne rudrakalaśaṃ sarvauśadhībhiḥ śaṃ no devītyādīmantreṇa saṃsthāpya
saṃpūjya puruṣasamsūktam rudrādhyāyaṃ ca japet | tato maṇḍapābhyaṅtare
nairṛtyapaścimayor madhye tṛṇamaṇḍapaṃ kārayet | tanmadhye saptapretamātrīḥ
sthāpayet | tatra sindūrādībhiḥ pretamātrīr nirūpya kārpāsabījāṃ saṃpūjya
aṣṭadhātumilitalohaṃ ca tatra saṃsthāpya tadyathā – karālī 1 bhīṣanā 2 raudrī 3
yamadaṃṣṭrā 4 kṛśodarī 5 || ugracaṇḍā 6 mahākālī 7 saptaitāḥ pretamātarāḥ ||
adyāśaucāntadivītye 'hni amukagotrasyāmukapretasya pretatvavimuktikāṅkṣī
svargādyuttamalokaprāptikāmanayā saptapretamātrpūjanam ahaṃ kariṣye |

iti

24^v saṃkalpya

om karālyai namaḥ 1 bhīṣanāyāi namaḥ 2 raudrāyāi namaḥ 3 yamadaṃṣṭrāyāi
namaḥ 4 kṛśodaryāi namaḥ 5 ugracaṇḍāyāi namaḥ 6 mahākālyāi namaḥ 7 ||
iti gandhādyakṣatapuṣpadhūpadīpasamāśānnasaptavaṭakanaivedyācamanīyatāmbūlā-
dīni pratyeḥkaṃ samarpayet | saṃpūjya etatpūjanasāṅgatāsaṃsiddhyartham loha-
dakṣiṇām brahmaṇayāya dadyāt | tatsamīpe kalaśaṃ sthāpayet |
saptamṛṇmayapātreṣu śaṃ no devīti jalam nīkṣīpya yavo 'sīti yavān tilo 'sīti tilān
pavitre stheti pavitrakaṃ tajjalaṃ śīrasy abhiṣicya tataḥ savyena pūrvābhimukho
rudrādhyāyaṃ puruṣasūktam yad devā devaheḍanam iti japet | tato 'pasavyena
kuśayavajalāny ādāya

adyāśaucāntadivītye 'hni amukagotrasyāmukapretasya pretatvavimuktikāṅkṣī
svargādyuttamalokaprāptikāmanayā vatsatarīcatuṣṭayasahitavṛṣotsargayajñe
brāhma

25^r nadvārāhavanam ahaṃ kariṣye

iti saṃkalpya svakartṛpakṣe ācāryavaraṇābhāvaḥ brāhmaṇakartṛpakṣe ācāryavara-
ṇam brahmavaraṇam ca namo 'stv anantāyeti mantreṇa
candanākṣatapuṣpavastrālamkāratāmbūlair brāhmaṇam abhyarcya kuśayavajalāny ā-
dāya

adyetyādy amukagotrasyāmukapretasya pretatvavimuktikāṅkṣayā svargādy-
uttamalokagamanakāmanayā vatsatarīcatuṣṭayasahitavṛṣotsargāṅgabhūtam
homādisakalam karma kartum amukagotram amukaśarmāṇam brāhmaṇam
ebhiḥ candanatāmbūlavāsobhir ācāryatvena tvām ahaṃ vṛṇe

iti vṛṇuyāt | svastīti prativacanam | tasya pūjādi vidhāya anenaiva krameṇa brahmava-
raṇam havanakarmakartāraṃ prati śrāddhakartā pṛcchet |

bho brahman yathāvihitam karma kuru bho brāhmaṇāsmīn karmaṇi tvam eva
brahmā bhava

bhavāmīti prativacanam ||

adyāmukagotrasyāmukapretasya kartavyavṛṣotsargāṅgabhūtaho-

25^v makarma kartum amukagotram amukaśarmāṇam ebhiḥ puṣpākṣatatāmbūlavā-
sobhir abhyarcya hotṛtvena tvām ahaṃ vṛṇe

vṛto 'smīti hotāprāṇmukha upaviśya | atha kuśakaṇḍikākaraṇam || tatra kramaḥ ||
mṛṇmayapātramadhye piṣṭādīnāmeruṃ kṛtvaikadeśe jalam aparasmin deśe kṣīraṃ ca
kuryāt | pātrajalasecanam caret kṣīrasecanam hastamātraparimitacaturasrām bhūmiṃ
śuddhām parisamūhya tānaiśānyām parityajya gomayodakenopalipyā khādirasruva-
mūlena prādeśamīta uttarottarakrameṇa trir ullikhyā

26^r ullekhanakrameṇānāmikāṅguṣṭhābhyām mṛdam uddhṛtya hastenoddharaṇam | uduke-

- nābhukṣaṇam | etān pañcabhūsaṃskārān kṛtvā yatra yatrāgneḥ sthāpanaṃ tatra tatra kriyate | tatra tuṣṇīm kāmsyapātrastham agnim ānīya svābhimukhaṃ pratyānimukhaṃ agnim upasamadhāyāgnim sthāpayet | tato 'gner dakṣiṇataḥ śuddham āsanaṃ dattvā tadupari prāgagrān kuśān āstīrya tasyopari brahmāṇam upaveśya praṇītāpātraṃ purataḥ kṛtvā vāriṇā paripūrya kuśair acchādya brahmaṇo mukhaṃ avalokyāgner uttarataḥ kuśopari nidadhyāt | prokṣaṇīpātraṃ nidhāya barhirādi sakalakuśakaṇḍikākaraṇam || iti kuśakaṇḍikā || tadanantaraṃ homam ārabhet
- 26^v oṃ kārarahitāḥ śadājyāhutīr juhuyāt | sruvāvasthitahutaśeṣasya prokṣaṇīpātre prakṣepaḥ śuddhājyenāhutim dadyāt | tadyathā
 iha ratiḥ svāhā idam agnaye 1 iha ramadhvaṃ svāhā idam agnaye 2 iha dhṛtiḥ svāhā idam agnaye 3 iha svadhṛtiḥ svāhā idam agnaye 4 upasṛjaṃ dharuṇaṃ mātarāṃ dharuṇo dhayant svāhā idam agnaye 5 rāyaspoṣaṃ asmāsu dīdharat svāhā idam agnaye 6
 brahmaṇān vārabdhah āghārāv ājyabhāgau juhoti | manasā prajāpataye svāhā idam prajāpataye manasaiva juhoti indrāya svāhā idam indrāya agnaye svāhā idam agnaye somāya svāhā idam somāya etāsāṃ saptāhutīnām hutaśeṣasya pātrāntare prakṣepaḥ atha pāyasahomah | oṃkārasahitāḥ
 oṃ agnaye svāhā idam agnaye oṃ rudrāya svāhā idam rudrāya oṃ śarvāya svāhā idam śarvāya oṃ paśupataye
 27^f svāhā idam paśupataye oṃ ugrāya svāhā idam ugrāya oṃ uśanase svāhā idam uśanase oṃ bhavāya svāhā idam bhavāya oṃ mahādevāya svāhā idam mahādevāya oṃ īśānāya svāhā idam īśānāya ||
 atha piṣṭacaruhomah |
 oṃ pūṣā gā anvetu naḥ pūṣā rakṣatu sarvataḥ pūṣā vajam sanotu naḥ svāhā idam pūṣṇe ||
 tataḥ pāyasaṃ piṣṭacarum ājyam ekīkṛtya gr̥hītvā juhoti || agnaye sviṣṭakṛte svāhā idam agnaye sviṣṭakṛte etāsāṃ āhutīnām śeṣagnāv eva punar ājyena homah
 oṃ bhūḥ svāhā idam agnaye oṃ bhuvah svāhā idam vāyave oṃ svaḥ svāhā idam sūryāya
 oṃ tvam no agne varuṇasyeti
 oṃ sa tvam na iti
 ayāś cāgne iti
 ye te śatam iti
 ud uttamam iti
- 27^v iti prāyaścittasaṃjñako homah || tataḥ saṃsṛavaprāśanam || tato brahma-
 ñe pūrṇapātradānam dakṣiṇe || tatra vākyam ||
 adyetyādi āśaucāntadvitīye 'hni kartavyavr̥ṣotsargāṅgabhūtahomakarma kṛ-
 tākṛtāvekṣakatvena brahmakarmapratiṣṭhāsamsiddhyartham idam pūrṇa-
 pātraṃ amukagotrāyāmukaśarmaṇe brahmaṇe dātum aham utṣrje ||
 tato barhirhomah ||
 devā gātuvido gātum vittvā gātum ita manasaspata imaṃ deva yajñam svāhā vāte dhāḥ ||
 iti barhirhomah || tato brahmagranthivimokah || oṃ sumitriyā na āpa ośadhayaḥ santu
 iti praṇītājalena śiraḥ saṃmārjya oṃ durmitriyās tasmai santu yo 'smān dveṣti yaṃ ca
 vyaṃ dviṣmaḥ || ity aiśānyāṃ praṇītāṃ nyubjikuryāt | pavitraṃ vahnau kṣipet tataḥ
 pūrṇāhutihomah || ācāryāya dakṣiṇādānam || tatra vākyam ||
 adyetyādy āśaucāntadvitīye 'hni kartavyavr̥ṣotsargāṅgabhūtakṛtai-
 28^f tad dhomakarmanah pratiṣṭhāsamsiddhyartham hiranyam agnidaivatam tan-
 mūlyopakalpitaṃ dravyaṃ vā amukācāryāya tubhyaṃ aham sampradede ||
 svastīti prativacanam | tato rudrādhyāyaṃ paṭhivā tato lohakāram āhūya vr̥ṣabhaṃ
 lāñchayet || imā rudrāyeti dakṣiṇapārśve dvādaśāṅgulena triśūlena likhet || rudraṃ

*samsrja iti vāmapārśve aṣṭāṅgulaṃ cakram nyaset || aṣṭāṅgulaṃ bhavec cakram
triśūlam dvādaśāṅgulaṃ || tarjanyaś tu pramāneṇa dāhayitvā kṣipet tataḥ ||
dadhigomayor madhye snāpayitvāṅkitam punaḥ || alaṅkṛtya kumāribhiḥ sahitābhir
vivāhayet || hotur vastrayugam dadyāt suvarṇam kāmśyam eva ca || upaskaram ca dā-*

28^v *tanam manasepsitam || tato vatsatarīcatuṣṭayasahitam vṛṣabham sarvauṣadhībhiḥ sa-
harudrakalaśajalena snāpayet || atha sarvauṣadhyah || surāmāmsījaṭakuṣṭam śaileyam
rajanīdvayam || saṭīcampakamustā ca sarvauṣadhigaṇaḥ smṛtaḥ || tatra mantrāḥ ||
hiraṇyavarṇāḥ śucayah pāvakā yāsu jātaḥ kaśyapo yāsv indrah ||
agniṃ yā garbham dadhire virūpās tā na āpaḥ saṃ syonā bhavantu ||
yāsām rājā varuṇo yāti madhye satyānrte avapaśyañ janānām ||
madhusrutaḥ śucayo yāḥ pāvakās tā na āpaḥ saṃ^o ||
yāsām devā divi kṛṇvanti bhakṣam yā antarikṣe bahudhā bhavanti ||
yā pṛthivīm payaso danti śukrās tā na āpaḥ saṃ^o ||
śivena mā cakṣuṣā paśyatāpaś śivayā tanuvopasprśana tvacam me ||
sarvān agniṃr apsuṣado huve vo mayi varco balam ojo ni dhatta ||
saṃ no devīr abhiṃṣṭaya āpo bhavantu pītaye || saṃ yor abhi sravantu naḥ ||*

29^f *iti mantraiḥ sarvauṣadhimiśritajalena caturvatsarībhiḥ sahitaṃ vṛṣabham snāpayet ||
caturvatsarīśahitaṃ vṛṣabham saṃpūjya vṛṣabhasya dakṣiṇakarṇe jayet || lohaghan-
tām gale baddhvā pṛṣṭhe ca vastradhāraṇam || gale mālyair alaṅkṛtya vṛṣasya
śravaṇe jayet ||*

*vṛṣo 'si bhagavan dharmacatuṣpādaḥ prakīrtitaḥ || vrṇomi tam aham bhaktyā
samām rakṣatu sarvataḥ || satyam vṛṣabharūpeṇa gavām ānandakāraḥ ||
aṣṭamūrter adhiṣṭhānam ataḥ pāhi sanātana || tvayi matte 'kṣayālokāḥ pretāḥ
santu nirāmayāḥ ||*

iti dhyānam || atha nyāsaḥ ||

*tryambakaṃ yajāmaha iti śirasi ||
namaste marudranyava iti lalāṭe ||
namaḥ śambhavāyeti mukhe ||
prāṇāya svāheti nāsikāyām ||*

29^v *nīlagrīvāḥ śītikaṇṭhā iti grīvāyām ||
yaj jāgrata iti bāhvoḥ ||
śivo nāmeti lāṅgule ||
vṛṣāgnivṛṣaṇe jarann iti vṛṣaṇe ||
tryambakaṃ yajāmahe iti pādeṣu*

iti śarīranyāsaḥ || tato vatsatarīśahitaṃ vṛṣabham pūjayet ||

*adyetyādy āśaucāntadvitīye 'hni amukagotrasyāmukapretasya petratvavimukti-
kāṅkṣayā svargādyuttamalokavāsakāmanayā ekādaśāhakṛtye catuṣṭayavatsata-
rīśahitavṛṣabhapūjanam aham kariṣye ||*

*tatra kramaḥ || vatsatarībhyo namaḥ dharmarūpāya vṛṣāya namaḥ iti pādyārghyāca-
manīyasnānādibhir upacāraiḥ*

30^f *saṃpūjayet || tataḥ kuśayavajalāny ādāya || athotsargasamkalpaḥ || adyetyādīti vākyam
paṭhitvā*

*āśaucāntadvitīye 'hni amukagotrasyāmukapretasya pretatvavimuktikāṅkṣayā
svargādyuttamalokaprāptikāmāḥ sakaladuritotsāritāśvamedhādīyajñaphala-
prāptirambhādyapsarogaṇasevita - - kinnaragīyamāna - śamkhadum̐dubhimṛ-
daṅgavādyamāna - devavanitābhiśobhamāna - cāmaradivyarūpaśobhitahiraṇ-
yamaya - maṇisāyujyakamala - mahāvīmānasthitatumburvādīgandharvendrā-
disurapūjitamarakatamaṇihāṭakamaṇimayasimhāsanasthitadivyaabhūṣaṇa -
muktāhārādyaḥ alaṅkṛtasuvarṇamayatanukamalāsana yāvad vṛṣabhaḥ golomatat-
koṭīdivyavarṣasahasrasvargaprāptiprakṣiptajala - lāṅgulaśṛṅgāgramṛttikāba-*

- hukoṭidivyaṅvaṅṣa - svargaprāpti - pitṛpitāmahādīṛptihetupatitapretoddharaṅa
- saptāvaraṅasaptaparimi-
30^v tapitṛdaivatvād dhetusatyalokavāsakāmaḥ imaṅ vṛṣabhaṅ vatsatarīcatuṣṭaya-
sahitam aham utsrje
iti saṅkalpaḥ ||
enaṅ yuvānaṅ patim vo dadāmi tena krīḍantīś carati priyeṅa ||
mā naḥ sāpta januṣā subhagā rāyaspoṣeṅa samiṣā madema ||
ity anena prāṅcam utsrjet anena vākyena pradakṣiṅaṅ kṛtvā īśānyāṅdiṣi cālayet ||
tato vatsatarīcatuṣṭayamadhyagataṅ vṛṣabhaṅ abhimantrayet | tatra mantrāḥ|
samudro ‘si nabhasvān āṛdradānuḥ śambhūr mayobhūr abhi mā vāhiḥ svāhā
maruto ‘si marutāṅ gaṅaḥ śambhūr mayobhūr abhi mā vāhiḥ svāhā
‘vasyūr asi duvaḥ svān chaṅbhūr mayobhūr abhi mā vāhi svāhā ||
yās te ‘gne sūrye ruco divam ātanvanti raśmibhiḥ |
tābhīr no adya sarvābhī ruce janāya namaskṛdhi ||
yā vo devāḥ sūrye ruco goṣveṣu yā rucaḥ |
indrāṅgnī tābhiḥ sarvābhi rucam no dhatta br̥haspate |
oṅ rucam no dhehi brāhmaṅeṣu rucam raja-
31^r su namaskṛdhi ||
rucam viśveṣu sūdreṣu mayi dhehi rucā rucam |
tattvā yāmi brahmaṅā vandamānas tadā śāste yajamāno havirbhiḥ ||
ahedaṅmāno varūṅeha bodhy uruśāṅsa mā na āyuh pra moṣṭh |
oṅ svarṅa gharmāḥ svāhā
svarṅārkaḥ svāhā
svarṅa śukraḥ svāhā
svarṅa jyotiḥ svāhā
svarṅa sūryaḥ svāhā ||
atha nīlaśrāddhakartavyatā || nīlaśrāddhaṅ kariṣyāmi yavapiṣṭeṅa dhīmatā || tilaśar-
karayā yuktaṅ tarpaṅaṅ ca tataḥ paṭhet || yavacurṅena nīlagḥṛtamadhuśarkarābhis
talamukhāṅgnipiṅḍān paūrāṅnika mantrēṅa dadyāt tato ‘pasavyam
āpitṛpakṣāś ca ye kecid ye cānye māṛṭpakṣakāḥ | guruśvaśurabandhūnāṅ ye
kuleṣu samudbhavāḥ ||
31^v te sarve ṛṭtim gacchantu nīlapiṅḍaṅ dadāmy aham || ye cānye luṭtapiṅḍāś ca
putradāravivarjitāḥ || te sarve° || ābrahmaṅo ye pitṛvaṅśajātā mātus tathā
vaṅśabhavā madīyāḥ || kuladvaye ye mama vaṅśabhūtā bhṛtyās tathā vāśrita-
sevakāś ca || te sarve° || mitrāṅni śīsyāḥ paśavaś ca vṛkṣā ḍṛṣṭāś ca pṛṣṭāś ca
kṛtopakārāḥ || deśāntare ye mama saṅgatāś ca tebhyaḥ svadhākṛtya idaṅ da-
dāmi || te sarve ṛṭtim gacchantu nī° || ye bāndhavābāndhavā vā ye ‘nyajanma-
nibāndhavāḥ || akāle ‘pagatā ye ca ye cāndhāḥ paṅgavas tathā || te sarve° || vi-
rūpā āmagarbhāś ca jñātājñātāḥ kule mama || āmagarbhāś ca ye kecid āgatā
mukhagocare || te sarve° || vṛṣayonigatā ye ca kīṭakādipataṅgakāḥ || te sarve° ||
narake raurave jātāḥ kūmbhīpāke ca ye gatāḥ | te sarve ṛṭtim ga-
32^r cchantu nīlapiṅḍam dadāmy aham || taptataile ca kṣīyante yamaloke mahābha-
ye te sarve° pīḍyante kimkarair ye ca sudṛḥhair irakṣukāṅḍavat || te sarve° ||
jalena pīḍitāḥ paṅke yamadūtair mahābalaiḥ || te sarve° || yantramadhye pra-
pīḍyante pretapīḍāvyaṅvasthitāḥ || te sarve° || kuṣṭhāpasmāralūtābhīr jalodara-
bhagaṅdaraiḥ || te sarve° || gaṅḍamālāpāṅḍurogaiḥ kṣayavyādhimṛtāś ca ye ||
te sarve° || kārāṅgrhe mṛtāye ca vyāṅhrabhūtiḥatāś tathā || te sarve° || cāṅḍālair
nihatāmāṅge āśaucaśayane mṛtāḥ || te sarve° || brahmasvahārīṅo ye ca surāpā-
brahmahārīṅaḥ || te sarve° || kubjāś ca badhirāye ca pitṛmāṛṭkulodbhavāḥ || te
sarve° || saṅsārarahitā ye ca rauravāḍiṣu ye gatāḥ || te sarve° || vṛkṣayonigatā
ye ca ṛṅagulmalatāsthītāḥ || te sarve° || devatvaṅ mānuṣatvaṅ ca tiryak preta-

- 32^v *piśācakāḥ || te sarve° || kṛmikīṭapatamgatvaṃ gatā ye ca svakarmanā || te sarve° || raurave narake jātāḥ*
kumbhīpāke ca ye gatāḥ || te sarve° || āsurīm yonim utpannāḥ piśācatvaṃ ca ye gatāḥ || te sarve° || udbandhanarake jātā ūrdhvavaktrasthitās ca ye || te sarve° || mahāpātakajān ghorān narakān prāpya dāruṇān || te sarve° || mahāpretā mahābhāgāḥ pūrvam pretatvasamsthitāḥ || te sarve° || agamyāgamaṇam caiva vratabhāṅgakarās ca ye || te sarve° || jalāgnibhir mṛtā ye ca aghorādharmavarjitāḥ te sarve trptim gacchantu nīlapinḍam dadāmy aham ||
iti śrāddhavidhiḥ || atha nīlapucchatarpaṇam || tataḥ savyenācamya pūrvābhimukhaḥ kuśayavajalāny ādāya ||
brahmādyā devatāḥ sarvā ṛṣayo munayas tathā || te sarve trptim āyāntu nīlapuccheṣu tarpitāḥ || asurādevapatnyās ca mātaraś caṇḍikās tathā || dikpālā lokapālās ca grahadevāhidevatāḥ || te sarve trptim āyāntu nīlapuccheṣu tarpitāḥ || viśvedevās tathādityāḥ sādhyās caiva marudgaṇāḥ || te sarve° || kṣetrapīṭhopapīṭhādinadānadyās ca sāgarāḥ || te sarve° || pātāle nāgapanniyās ca nāgās caiva saparvatāḥ || te sarve° || pṛthivy āpas ca tejas ca vāyur ākāśam eva ca || te sarve° || piśācā guhyakāḥ pretā gaṇā gandharvarākṣasāḥ || te sarve° || divi bhuvy antarikṣe ca ye ca pātālavāsinaḥ || te sarve° || śivaḥ śivā tathā viṣṇuḥ siddhir lakṣmīḥ sarasvatī || te sarve° || tapodhanaś ca bhagavān vyaktāvyaktaḥ pareśvaraḥ || te sarve° || kṣetrauśadhīr latā vṛkṣā vanaspatyādidevatāḥ || te sarve° || kapilāḥ śeṣanāgaś ca takṣako ‘nanta eva ca || te sarve° || anakajalacarā jīvā asaṃkhātās tv aneakaśaḥ || te sarve° || caturdaśayamās caiva ye cānye yamakimkarāḥ || te sarve° || sarve ca yakṣarājānaḥ paśavaḥ pakṣiṇas tathā || te sarve° || svedajodbhijajātīyā aṇḍajās ca jarāyujāḥ || śāntidāḥ śubhadās te syur nīlapuccheṣu tarpitāḥ || tato ‘pasavyam dakṣiṇābhimukhaḥ kuśatilayutajalāny ādāya || mātrpakṣās ca ye kecid ye cānye pitṛpakṣakāḥ || guruśvaśurabandhūnām ye kuleṣu vyavasthitāḥ || te sarve trptim āyāntu nīlapuccheṣu tarpitāḥ || ye cānye luptapinḍās ca putradāravivarjitāḥ || te sarve° || ābrahmaṇo ye pitṛmātus tathā vaṃśabhavā madīyāḥ || kuladvaye ye mama vaṃśabhūtābhrīyās tathaiivāśrītasevakās ca || te sarve trptim āyāntu nīlapuccheṣu tarpitāḥ || mitrāṇi śiṣyāḥ paśavaś va vṛkṣā drṣtās ca pṛṣtās ca kṛtopakārāḥ deśāntare ye mama saṅgatās ca tebhyaḥ svadhākṛtya idaṃ dadāmi ||
33^v *te sarve° || ye bāndhavābāndhavā vā ye ‘nyajanmani bāndhavāḥ || te sarve trptim āyā° || akāle ‘pagatā ye ca ye cāndhāḥ paṅgavas tathā || te sarve° || virūpā āmagarbhās ca jñātājñātāḥ kule mama || āmagarbhās ca ye kecid āgatāḥ pucchagocare || te sarve° || vṛṣayonigatā ye ca kūtakākapataṅgakāḥ || te sarve || kimkarair ye ca pīḍyante sutarām ikṣukāṇḍavat || te sarve trptim āyāntu° || jalena pīḍitāḥ paṅke yamadūtair mahābalaiḥ || te sarve° || yantramadhye prapīḍyante pretapīḍāvyavasthitāḥ || kuṣṭhāpasmāralūtādijalodarabhagamdaraiḥ || te sarve° || gaṇḍamālāpāṇḍurogakṣayavyādhimṛtās ca ye || te sarve° || kālagrahe mṛtā ye ca śimhavyāghrahatās ca ye te sarve° || cāṇḍālair nihatā mārge āsaucaśayane mṛtāḥ || te sarve° || brahmasvahāriṇo ye ca surāpāḥ svarṇahāriṇāḥ || te sarve° || kubjās ca badhirā ye ca pitṛmātrkulodbhavāḥ || te sarve° || saṃsārarahitā ye ca rauravādiṣu ye gatāḥ || te sarve° || sarpayonigatā ye ca trṇagulmalatāsthitāḥ || te sarve° ||*
34^f *devatvaṃ mānuṣatvaṃ ca tiryak pretapiśācakāḥ || te sarve trptim āyāntu nīlapuccheṣu tarpitāḥ || kṛmikīṭapatamgatvaṃ gatā ye ca svakarmanā || te sarve° || paśvādiyonijātā ye vṛścikādiṣu ye gatāḥ || āsurīm yonim utpannāḥ piśācatvaṃ ca ye gatāḥ || te sarve° || udbandhanarake jātā ūrdhvavaktrasthitās ca ye || te sarve° || mahāpātakajān ghorān narakān prāpya dāruṇān || te sarve° || mahāpretamahābhāgāḥ pretapūrvē ca ye sthitāḥ || te sarve° || agamyāgamaṇam*

- caiva vratabhaṅgakarāś ca ye || te sarve° || jalāgnibhir mṛtā ye ca aghorādhar-
mavarjitāḥ || te sarve tṛptim āyāntu nīlapuccheṣu tarpitāḥ ||
iti nīlaśrāddhatarpaṇam rudradharapretataraṅge || atha pakṣāntare ṣaṭpuruṣatarpa-
ṇam tato 'pasavyena jalatilayutatāmrāpātrasthajalena vṛṣabham vatsatarīśahitam
puccham ekīkṛtya dviguṇakuśatrayam ādāya pitṛādibhyaḥ pitṛtūrthena paurāṇikaman-
tram udīryāñjalitrayeṇā-
34^v nena mantreṇa tarpayet ||
svadhā pitṛbhyo mātrbhyo bandhubhyaś cāpi tṛptaye | mātrpakṣāś ca ye kecid
ye cānye pitṛpakṣakāḥ || guruśvaśurabandhūnām ye kuleṣu samudbhavāḥ || ye
pretabhāvam āpannā ye cānye śrāddhavarjitāḥ vṛṣotsargeṇa te sarve labhan-
tām tṛptim uttamām
dadyād anena mantreṇa tilākṣatayutam jalam |
tato 'mukagotrasyāmukapretasya pretatvavimuktikāṅkṣayā eṣa vatsagopuccho-
dakāñjalir mayā dīyate tavopatiṣṭhatām
ity uktvāmukapretasya pretatvavimukta ye vṛṣo 'yaṁ mayotsṛṣṭaḥ iti saṅkalpya jalam
bhumau nikṣipet ity añjalitrayam dattvā savyenācamya tato vatsatarīśahitam
vṛṣabham punaḥ saṁpūjya ||
brahmā tvam vṛṣarūpeṇa śivas tvam ajaras tathā ||
dharmo vai vṛṣarūpeṇa pretam vaitārayāśubhād
iti vṛṣabham natvā ca tato vatsasya karṇe upāṁśu śrāvayet
gosahasrasya madhye tu krīdām kṛtvā samāhitāḥ ||
tathā vatsataryāḥ karṇe śrāvayet ||
amukāya śāśvatam mokṣam dehi nātha sukham
35^t naya
tato vāridhārayā kṣīreṇa ca pañcāpi pradakṣiṇām kṛtvā īśānyām diśi cālayet tato
vatsatarīśahavṛṣabham tyajet ||
adyatithau vṛṣotsargapṛatiṣṭhāsamsiddhyartham brāhmaṇāya hotre ca dakṣi-
nām dātum aham utsṛje
tato lohakārasya vetanam dattvā atha vaitaraṇīm sopaskaraṇayutam kapilām dadyāt
tadalābhe yathāsambhavam gām ca dadyāt tataḥ puṣpākṣatais tām gām saṁpūjya
prathamam gogrāhakasya varaṇam
sopakaraṇagave namaḥ brāhmaṇāya namaḥ
iti saṁpūjya ||
namo gobhyaḥ śrīmatībhyaḥ saurabheyībhya eva ca || namo brahmasutābhyaś
ca pavitrābhyo namo namaḥ ||
arcitāsi vasiṣṭhena viśvāmitreṇa pūjitā ||
surabhī hara me pāpaṁ yan mayā duṣkṛtam kṛtam ||
anena mantreṇa kapilām savatsām saṁpūjya | imam uccārayen mantram saṅgrhya
sajalān kuśān ||
yamadvāre mahāghore śrutvā vaitaraṇīm nadīm ||
tartukāmo dadāmy etām tubhyam vaitaraṇīm namaḥ |
gāvo
35^v me cāgrataḥ santu gāvo me santu pṛṣṭhataḥ ||
gāvo me hṛdaye santu gavām madhye vasāmy aham ||
viṣṇurūpī dvajaśreṣṭha mām uddhara mahīsura ||
sadakṣiṇā mayā dattā tubhyam vaitaraṇīm namaḥ ||
dharmarājam ca sarveśam vaitaraṇyākhyadhenukam sarvam pradakṣiṇīkṛtya brāh-
mānāya nivedayet || puccham saṅgrhya dhenvāś ca agre kṛtvā tu vai dvijam ||
dhenuke tvam pṛatīkṣasva yamadvāre mahābhaye | uttāraṇārtham deveśi
vaitariṇyai namo 'stu te ||
anuvrajeta gacchantam sarvam iti

- paṭhitvā kapilāpūjanaprārthanānte ikṣudāṇḍam ayaṃ sudṛḍham lohadaṇḍasamanvitaṃ hemamayam yajñapurusaṃ etat sarvaṃ vaitaraṇīsamīpe kṛtvā tato vaitaraṇī nairītyakoṇe naukāṃ āhūya tatropari kārpaśaṃ kṛtvā*
- 36^r *salavaṇaṃ ghr̥takhaṇḍaṃ tatropari yajñapurusaṃ sthāpayet saṃkalpya uttārayet || adyetyādy amukagoṭrasyaṃmukapretasya vaitaraṇyuttaraṇārthe śrīyajñapurusaṃ sthāpayāmi ||*
- tato yavatilajalāny ādāya sakuśaṃ gopucchaṃ ghr̥tvā saṃkalpayet | adyetyādy āśaucāntadvitīye 'hni amukagoṭrasyaṃmukapretasyākṣayasvargādyuttamalokaprāptikāma imāṃ kapilāṃ gāṃ savatsāṃ svarṇaśṛṅgīm raupyakhurīm tāmrapr̥sthīm kāmsyopadohanīm muktālāṅgūlabhūṣitāṃ ghaṇṭācāmarayutām vastradvayopetām rudradaivatām yathālamkārair alamkṛtām yathānāmagotrāyāmukaśarmaṇe brāhmaṇāya tubhyaṃ ahaṃ sampradede ||*
- tato go 'gre yajamānaḥ || pr̥sthe naukāṃ gopucchaṃ ghr̥tvā īśānadvāreṇa pāraṃ gacchet || kṛtāitakapilādānapratiṣṭhāsamsiddhyarthaṃ suvarṇadakṣiṇām dadyāt || paścāt droṇaśikhare saptadhānyasamanvitaṃ kārpaśaṃ ca deyam || etat sarvaṃ yad dattaṃ tena viṣṇuḥ prasīdatu tataḥ sacailasnānaṃ kṛtvā vastraṃ tyajet || iti vṛṣotsargaḥ || athodakakumbhadānam || arvāk sapiṇḍīkaraṇaṃ yasya saṃvatsarād bhavet || tasyāpy annaṃ sodakumbhaṃ dadyāt saṃvatsaraṃ dvije || tato dvādaśānnodakakumbhadānam || apaśavyena dakṣiṇābhimukhaḥ pātītavāmajānuḥ adye-*
- 37^r *tyādy amukagoṭrāyāmukapretāya sānnodadvādaśakumbhā mayā dīyante tavopatiṣṭhatām ||*
- athaikādaśāhaśrāddheti kartavyatā tataḥ 1 śrāddhārambhaḥ || pūrvam eva brāhmaṇaṃ nimantrya || uktaṃ ca vārāhapurāṇe ||*
- astaṃ gate yadāditye gatvā vipraṃ niveśayet || dattvā pādyaṃ tu vidhivaṃ namaskṛtya dvijottamam ||1 ||*
- pādaḥ prakṣālya tailena pretasya hitakāmyayā | prabhātā upatiṣṭheyam udite ca divākāre || tailābhyaṅgam ataḥ kṛtvā nadyādaḥ snānam ācaret ||*
- ādisabdena tadāge vā snānaṃ kārayet || śrāddhasamīpe dvijaṃ āhūya svayaṃ dakṣiṇābhimukha apaśavyam āsane upaviśya dvijāsana-*
- 37^v *mīpe śrāddhasamāptiparyantaṃ tilena tailaghr̥tena vā prajvālitaṃ dīpaṃ sthāpayet | prānāyāmaṃ viṣṇusmaraṇaṃ ca vidhāya apaśavyena yavakuśajalāny ādāya pratijñāṃ kuryāt |*
- adyetyādi amukagoṭrasyaṃmukapretasya pretatvavimuktipūrvakākāṅkṣayā svargādyuttamalokaprāptikāmaḥ ṣoḍaśāśrāddhāntargataikādaśāhaikoddiṣṭaśrāddham ebhir upanītadravyair ahaṃ kariṣye iti saṃkalpaḥ ||*
- tataḥ karmaṇātraṃ ahaṃ kariṣye oṃ kuruṣvety anujñātaḥ*
- karmaṇātrasyāsanam āsane pātraṃ pātre jalaṃ śaṃ no devīti pavitre stheti kuśaṃ yavosīti yavān yāḥ phalīti pūgīphalaṃ śrīś ca te iti tulasīdalaṃ gandhadvārām iti candanaṃ tato 'pasavyaṃ tilosīti tiladānam tataḥ savyaṃ gaṅge ca yamune ceti tīrtham āvāhya tajjalaiḥ saku-*
- 38^r *śaiḥ śrāddhadravyāṇi bhūmim ātmānaṃ cābhiṣīcet | apavitraḥ pavitro veti mantreṇa gāyatrīm japet devatābhyaś ceti paṭhitvā tato 'pasavyena digbandhanaṃ kuryāt tilayavakuśān vāmakare dhṛtvā dakṣiṇahastena diśaṃ pratiprakṣipet ||*
- agniṣvāttāḥ pitrgaṇāḥ prācīm rakṣantu me diśam ||*
- apahatā asurā rakṣāṃsi vediśadaḥ ||*
- tathā barhiśadaḥ pāntu yāmyāṃ ye pitarāḥ sthitāḥ ||*
- apahatā asurā rakṣāṃsi vediśadaḥ ||*
- prācīm ājyapāḥ pāntu apahatā asurā rakṣāṃsi vediśadaḥ |*

- udīcīm api somapā apahatā asurā rakṣāṃṣi vediṣadaḥ ||*
ūrdhvaṃ pāntu marudgaṇāḥ apahatā asurā rakṣāṃṣi vediṣadaḥ ||
viśvedevā adhaḥ pāntu apahatā
 38^v *asurā rakṣāṃṣi vediṣadaḥ ||*
tataḥ savyena rakṣobhūtapiśācebhya iti nīvibandhanam tato 'pasavyenāsanam dadyāt
adyāśaucantadvitīye 'hni amukagotrāmukapretedaṃ kauśam āsanam mad dat-
tam tavopatiṣṭhatām ||
atha hastārghapātraīḥ karmapātrajalena gandhapuṣpapavitrānviṭam tilajalair hastār-
gham āpūrya pavitraṃ dvijakare dattvā
om yā divyā āpaḥ payasā sambabhūvur yā āntarikṣā uta pārthivīryāḥ ||
hiraṇyavarṇā yajñīyās tā na āpaḥ śivāḥ śams yonāḥ suhavā bhavantu
iti paṭhitvā
adyāśaucāntadvitīye 'hni amukagotrasyāmukapretasya pretatvavimuktipūrva-
kāṅkṣayā svargādyuttmalokaprāptikāmaḥ eṣa hastārgho mayā dīyate tavopa-
tiṣṭhatām
 39^r *ity argham dattvā arghapātraṃ dvijavāmbhāge nidhāya pretāya svasthānam asīti*
nyubhīkuryāt tadupari kuśatrayam dadyāt | tato brāhmaṇapādaḥ prakṣālyā gandha-
puṣpākṣatadhūpadibhiḥ saṃpūjya
adyehāmukagotrāmukapreta arcanavidhāv etāni gandhākṣatapuṣpadhūpadī-
pornasūtratāmbūlayajñopavītācchādanāni mayā dīyante tavopatiṣṭhatām |
tataḥ pretabhuktavastrapātracchatropānahakāṃṣyādikaṃ ca dadyāt || tataḥ savyenā-
camya tato gandhākṣatāis chatram saṃpūjya chatrāya namaḥ iti pūjayet
brāhmaṇāya namaḥ chatram dadāmīti
dvijakare jaladānam ||
adyetyādi amukagotrasyāmukapretasya pretatvavimuktipūrvakāṅkṣayā svar-
gādyuttmalokaprāptikāmaḥ yama-
 39^v *mārge ghorātapagharmanivāraṇārtham idaṃ chatram uttānāṅgirasadaivatam*
amukagotrāyāmukaśarmaṇe brāhmaṇāya tubhyam ahaṃ sampradade ||
svastīti parativacanam ||
chatradānapratiṣṭhārtham dakṣiṇām hiraṇyam agnidaivatam amukagotrāyā-
mukaśarmaṇe brāhmaṇāya tubhyam ahaṃ sampradade ||
brāhmaṇahaste chatram daṇḍena dhārayet upānaddānam upānadbhyām namaḥ
brāhmaṇāya namaḥ ity upānahau saṃpūjya pūjānantaram upānahau dadāmīti dvija-
kare jaladānam ||
adyāmukagotrasyāmukapretasyoccāvacakharatarakiraṇasaṃtaptavālukābhir
asīpatravanopakaṅṭhakiraṇadurgabhūmisaṃtaraṇakāmaḥ ime upānahau
 40^r *uttānāṅgirasadaivate pretahītakāmanayā amukagotrāyāmukaśarmaṇe*
brāhmaṇāya tubhyam ahaṃ sampradade svastīti|
adyakṛtāitad upānaddānapratiṣṭhāsamsiddhyartham dakṣiṇām hiraṇyam agni-
daivatam amukagotrāyāmukaśarmaṇe brāhmaṇāya tubhyam ahaṃ
saṃpradade svastīti ||
aśvāya namaḥ brāhmaṇāya namaḥ ity
aśvam brāhmaṇam ca saṃpūjya
amukagotrasyāmukapretasyoccāvacadurgabhūmisaṃtaraṇakāmaḥ amum
aśvam sūryadaivatam amukagotrāyāmukaśarmaṇe brāhmaṇāya tubhyam ahaṃ
saṃpradade|
svastīti|
adyakṛtāitad aśvadānapratiṣṭhāsamsiddhyartham
ityādi anyad api pretamuktavastrālamkāradikāṃṣyapātrādikaṃ pretaśrāddhabhoktre
nivedayet || tathā ca brhaspatiḥ|
śayyālamkāravāstrādi pitur yadvāhanāyudham |

- gandhamālyaiḥ samabhyarcya śrāddhabhoktre pradāpayet ||
 atha varṣāsanaṃ dadyāt ||
 40^v adyetyādi amukagotrāmukapreta adyārabhyamaraṇadinapa-
 ryantaṃ daśadivasanyūnasaṃvatsarabhogyānnapānādivyañjanatāmbūlan
 mūlyopakalpitaṃ dravyaṃ vā varṣāsanaṃtvena yathānāmagoṭrāya brāhmaṇāya
 dātum aham utsrje |
 dakṣiṇāṃ ca tataḥ pretoddeśenānnaṃ deyaṃ tataḥ bhājanaṃ bhājane bhojanānnaṃ
 pariveśya kāmśyapātratāmrapātrapittalapātrādikaṃ ca dadyāt || tataḥ savyena gan-
 dhādinā brāhmaṇaṃ abhyarcya
 adyāśaucāntadvitīye 'hni amukagotrāmukapreta idam arcanādikaṃ mayā
 dīyate tavopatiṣṭhatām
 dviguṇabhugnakusajalair dadyāt || tato 'pasavyaṃ dakṣiṇāmukhaḥ pātitaṃvāmajānuḥ
 apahatā asurārakṣāṃsi veśadaḥ iti
 vāmāvartena tilān vikīrya
 adyāmukagotrasyāmukapretasya pretatvavimuktikāṅkṣayā ekādaśāhaśrāddhe
 etāni jalakṣīradadhigṛtataṇḍulasarṣapakuśapuṣpāni te mayā dīyante tavopa-
 tiṣṭhatām || etac cādrikaphalam atra || iha lokaṃ parityajya gato 'si paramāṃ
 gatim || amukagotrasyāmukapretasyaikādaśāhaśrāddhe etāni gandhākṣatapuṣ-
 padhū-
 41^r padīpanaidiyatāmbūlayajñopavītācchādanāni te mayā dīyante tavopatiṣṭhatām||
 tataḥ savyenācamya praśnaṃ vidhāyānnaṃ brāhmaṇāya deyaṃ tataḥ pātrāvalītikta
 madhurāmlānnavyañjanādihaviśyānnaṃ madhumayaṃ pūrṇaṃ kṛtvā vyastapanir āla-
 bhya
 oṃ pṛthivī te pātraṃ dyaur api dhānaṃ brāhmaṇasya mukhe amṛte amṛtaṃ ju-
 homi svāhā
 idam viṣṇur vi cakrame tredhā ni dadhe padam ||
 samūḍham asya pāṃsure svāhā
 iti japan vicintya brāhmaṇāṅguṣṭhaṃ gṛhītvā tato 'pasavyaṃ ||
 idam annam imā āpaḥ idam ājyam idam aikṣavam etat sarve apahatā asurārā-
 kṣāṃsivediśadaḥ adyāmukagotrasyāmukapretasyaikādaśāhaśrāddhe idam
 annaṃ sopakaraṇaṃ yathopaskarasahitaṃ niṣiddhavarjitaṃ brāhmaṇatṛptiyo-
 gyam upanītam upaneśyamāṇaṃ te mayā dīyate tavopatiṣṭhatām tata idam
 āpośanaṃ te mayā dīyate tavopatiṣṭhatām|
 yathāsukhaś ceti brūyāt | tato gayatrīm madhuvātā i-
 41^v ti pṛṣṭvā tāṃ japet |
 annahīnaṃ kriyāhīnaṃ vidhihīnaṃ ca yad bhavet ||
 tatsarvam acchidram astu harer nāmānukīrtanāt ||
 yathāmṛtaṃ juṣasvety
 uktaṃ śrāddhakartā ca darbhesv āsīnaḥ tatra pratyakṣeṇopalabhyate tadupanayane
 mandaṃ mandaṃ ca bhojayet || tatas taṃ tṛptaṃ jñātvā ucchiṣṭasannidhau
 āstṛtadakṣiṇāgrakuśatrayaṃ bhūmau sthāpayet tato 'pasavyena vikiradānaṃ ceti |
 naivedyānnaṃ dadyād iti kecit | bahūnāṃ saṃmataṃ sthānaṃ yathākātyāyanaḥ ||
 vikiras tṛptiśabdaś ca śarma āmavisarjanam || svadhāsthaḥ praṇavo jāpyaṃ
 pretaśrāddhe vivarjayet || iti prathamaśoḍaśe niṣedhaḥ no dvitīyādau tataḥ savyaṃ
 kṛtvācamya hariṃ smṛtvā tato 'pasavyaṃ kṛtvā brāhmaṇāya jalaṃ gaṇḍūṣaṃ dattvā
 svaditam iti brāhmaṇaṃ pṛcchet susvaditam iti tenokte piṇḍadānaṃ ahaṃ
 42^r kariṣye kuruṣva ucchiṣṭasannidhau hastārdhaparimitāṃ vedim dakṣiṇaplavāṃ catur-
 aṅgulaṃ ucchritāṃ nirmāya vāmahaste kuśān gṛhītvā apahatā asurā rakṣāṃsi vediśa-
 daḥ || iti vedikāsthāne rekhāṃ kṛtvā rekhopari ye rūpāṇīti mantreṇolmukaṃ bhrāmāyī-
 tvā rekhādakṣiṇato nidadyāt | chinnamūlakuśāstaraṇaṃ savyena devatābhya iti ja-
 paḥ | tato 'pasavyaṃ |

- amukagotrasyāmukapretasya pretatvavimuktipūrvakāṅkṣayā ekādaśāha-
 śrāddhe idam piṇḍāsanam avanejanajalam nenikṣva te mayā dīyate tavopatiṣ-
 thatām |*
*atra śrāddhe śeṣānnam uṣṇam sarvavyaṅjanatilajalasahitānnam ekīkṛtabilvopamam
 piṇḍam nirmāya
 adyāmukagotrāmukapreta ekādaśāhaśrāddhe eṣa piṇḍas te mayā dīyate tavo-
 patiṣthatām ||*
- 42^v
*āstrtadarbhamūlena karam prokṣya savyam kṛtvācamya harim smṛtvā tato ‘pasavyam
 jalākṣatam sprṣtvā atra preta mādāyadhvam iti paṭhitvā udānmukhībhūya manāk śvā-
 sam niyamyā pretam bhāsvaramūrtim dhyāyed amī madanteti paṭhitvā piṇḍopari
 jalākṣatam kṣiptvā
 adyāmukagotrāmukapreta idam pratyavanejanajalam te mayā dīyate tavopa
 tiṣthatām
 nīvīm viśramayet || etat te pretavāsaḥ piṇḍārcanam kārayet || namo vaḥ pretarasāyeti
 piṇḍopari sūtram dadyāt || tatas tūṣṇīm gandhākṣatapuṣpadhūpadīpanaivedyatāmbū-
 lādikaṃ piṇḍopari dadyāt ||*
- 43^t
*adyāśaucāntadvitīye ‘hni amukagotrāmukapreta etāni gandhākṣatapuṣpa-
 dhūpadīpādīni te mayā dīyante tavopatiṣthatām ||
 tato brāhmaṇakare jaladānam ||
 apām madhye sthithā devāḥ sarvam apsu pratiṣṭhitam ||
 brāhmaṇasya kare nyastāḥ śivā āpo bhavantu te ||
 lakṣmīr vasati puṣpeṣv
 ityādi paṭhitvā sadās tu tenoktam tato kṣayyodakam ca
 adyāśaucāntadvitīye ‘hni amukagotrasyāmukapretasyaikādaśāhaśrāddhe yad
 dattaitad annapānādikaṃ tad akṣayyam astu te mayā dīyate tavopatiṣthatām |
 tata ūrjam dadyāt ūrjam vahanānti mantreṇa tato namrībhūya piṇḍam utthāpya tataḥ
 savyena vedikāyām śaṅkhacakram ullikhya tatpūjanam ca kuryat | vasantādiṣaḍ ṛtūn
 pūjayan namaskaroti piṇḍādharān kuśān ulmukam ca vahnau kṣipet | arghapātram
 uttānam kṛtvā dakṣiṇām dadyāt |*
- 43^v
*adyāmukagotrāyāmukapretasya kṛtāitad ekādaśāhaśrāddhapatiṣṭhārtham
 dakṣiṇām rajatam candradaivatam amukagotrāyāmukaśarmane brāhmaṇāya
 dakṣiṇām tubhyam aham sampradade || svastīti ||
 tataḥ śrāddhakartā dvijacaranau saṃvāhya dvijanamaskāram kuryāt | dvijam viśrjya
 jalapātram grhītvā vāje vāje iti pradakṣiṇīkṛtya ā mā vājasyeti viśarjanam |
 aṣṭaupadāny anuvrajya pradakṣiṇīkṛtyābhidhāya praṇamyā devatābhyah pīṭrbhyaś
 ceti paṭhitvā pāninā śrāddhīya dīpanirvāpanam pānidvayam prakṣalyācamya tato
 dvijam bhojanānte śayyāyām muhūrtaṃ viśramayet || sakalālaṃkārair alaṃkṛtam
 maṇḍapam saṃkalpayitvā grham praviśet | kṣatriyas tv aśaucāntadine raupyasvarṇa-
 mahārḥāni ratnāni gām vāhanāni*
- 44^t
*dāsīdāsāṃś ca sumahānti veśmāni śreṣṭhabhūṣaṇāni pretahitam uddīśya gobhūhiraṅ-
 yādikaṃ dadyāt | pūrvoktavākyena | atha dānavidhiḥ | dantair gajam ghoṭakam eva
 keśair gām cāpi pucchair mahiṣīm tu śṛṅgaiḥ | athā vikām ca stanānābhimadhyair
 uṣtram galaiś cāpi vṛṣam ca aṃsaiḥ | khadgaṃ tu cāgrair atha cakra madhyaiḥ keśais
 tu dāsīm hrdayena patnīm | dānasya prokto vidhir eṣa yuktyā vidvajjanenaiva
 suyuktikena || brāhmaṇebhyo ‘nyad api pretam uddīśya dadyāt | tata
 udakumbhadānam kṛtāpasavyo dakṣiṇābhimukhaḥ pātītavāmajānuḥ
 adyāmukagotrāpitar amukapreta idam āsanam te mayā dīyate tavopatiṣtha-
 tāam | adyāmukagotrāmukapreta eṣa praśāntodakakumbhas te mayā dīyate
 tavopatiṣthatām |*
- 44^v
*pāthāntare ‘pi daśādaśādikaśrāddhaśatatrakau-
 śīkābhiḥ sodakumbhais tilayutair dadyāt ||*

adyāśaucantadvitīye 'hni amukagotrasyāmukapretasyākṣayasvargādyuttama-
lokavāsakāmanayā ābdikaparyantam idam sādikaśatatrayaṃ kāsikam gha-
ṭaikasahitam jalatilākṣatair yutaṃ mahopasāntyartham te mayā dīyate tavopa-
tiṣṭhatām ||

- tato yathāśaktidakṣiṇām dadyāt || iti ekādaśāhavidhiḥ samāptaḥ || atha māsikaprayo-
gaḥ || sapiṇḍīkaraṇam || evaṃ prathamamāsikatripākṣikadvimāsikatrimāsikacaturmā-
sikapañcamamāsikonaṣānmāsikaṣānmāsikasaptamamāsikāṣṭhamamāsikanavamamā-
sikadaśamamāsikaikādaśamāsikadvādaśamāsikonābdikābdikāni ity etāni dvādaśāha-
pūrvakam ābdikaparyantāni ṣoḍaśaśrā-
45^t ddhāni pūrvoktavidhinā kuryād ekodīṣṭavat || tathā ca devalaḥ
dvādaśapratimāsāni dvādaśāhe samācaret ||
tripākṣikaṃ ca kartavyam ūnaṣānmāsikaṃ tathā ||1 ||
ṣānmāsikaṃ ābdikaṃ ca ūnābdikaṃ athā 'pi vā ||
sapiṇḍīkaraṇam ceti pretaśrāddhāni ṣoḍaśa ||2 ||
yady ekasminn ahani dvādaśapratimāsakalpanā tad evaṃ vākyam ||
amukagotrasyāmukapretasyaikodīṣṭaśrāddham ahaṃ kariṣye ||
ekodīṣṭavat kartavyam || tathā ca yājñavalkyaḥ ||
ekodīṣṭadaivahīnam ekārghyaikapavitrakam ||
āvāhanāgnaukaraṇarahitam hy apasavyavat ||
atha prathamāsikaśrāddham || tatra śrāddhadine nirāmiṣam ekavāraṃ bhūktvā rātrau
grhaṃ gomayodakenopalipya dakṣiṇapravaṇabhūmau brāhmaṇam udaṇmukham upa-
ve-
45^v śya kṛtāpasavyo dakṣiṇābhimukha pātitaṅmājanus tāmbūlakuśān ādāya asyāṃ rā-
trau
amukagotrāmukapreta śvaḥ kartavyaṣoḍaśaśrāddhāntargatadvādaśāhapratha-
mamāsikaśrāddhe bhavataṃ brāhmaṇam āmantraye
āmantrito 'smi akrodhanair
iti paṭhet | tathāstv iti tenokte tataḥ prātar dantadhāvanākdikaṃ sarvaṃ kṛtvā
tāmrapātrasthaṃ tilodvartanaṃ kṛtvā madhyāhne sujale snātaḥ śucir bhūtvā
śukladvivāsāḥ gomayopalīptāyāṃ bhūmau puṣpākṣatadarbheṣu tiṣṭhan susvāgatam iti
prcchet | susvāgatam iti tenokte pramādād yadā sāyaṃ na bhavet tadā prātar eva
kartavyam āmantraṇaṃ pādārghyaṃ dadyāt ||
adyāmukagotrāmukapretaprathamamāsikaśrāddhe eṣa pādārghyas te mayā dī-
yate tavopatiṣṭhatām || tatpā-
46^t dayos tale dakṣiṇāgrān kuśān dadyāt āsanāsamīpe tilatailena dīpaṃ prajvālya śrād-
dhasamāptiparyantaṃ dadyāt | savyenācamya
oṃ hariḥ punātu oṃ viṣṇuḥ punātu oṃ puṇḍarikākṣaḥ punātu iti
sekaḥ apasavyena pratijñāṃ kuryāt | rjukuśān ādāya
adyāmukagotrasyāmukapretasya pretatvavimuktikāṅkṣayā svargādyuttamalo-
kaprāptikāmaḥ dvādaśāhe ṣoḍaśaśrāddhāntargataprathamamāsikaśrāddham
ahaṃ kariṣye |
iti sarvatra vākyam || dvādaśamāsābhyatantare 'dhikamāse ṣoḍaśapadasthāne sapta-
46^v daśapadaṃ yoḥyaṃ savyenācamya gāyatrīm japitvā ||
devatābhyaḥ piṭrbhyaś ca mahāyogibhya eva ca |
namaḥ svāhāyai svadhāyai nityam eva namo namaḥ ||1 ||
savyena karmapātrakarāṇaṃ tato 'pasavyena digbandhanaṃ kuśatilān grhītvā ||
adyāmukagotrasyāmukapretasya pretatvavimuktipūrvakākṣayaprathamamāsi-
kaśrāddhe idam āsanaṃ te mayā dīyate tavopatiṣṭhatām |
pūrvavat kalpitāsanāṃ dattvā ||
ā yantu naḥ pitarāḥ
iti paṭhitvā || hastenārghapātraṇakam ādāya ||

śaṃ no devīr abhiṣṭaya āpo bhavantu pītaye ||
śaṃ yor abhi sravantu na
iti jalam ||
tilo 'si somadevo 'si goseve devanīrmitaḥ ||
pratnamadbhiḥ pṛktaḥ svadhayā pitṛn lokān prīṇāhinaḥ svadhā namaḥ
iti tilān
47^r *śrīś ca te lakṣmīś ca patnyāv ahorātre pā-*
rśve nakṣatrāṇi rūpam aśvinau vyāttam
iṣṇann iṣāṇāmum ma iṣāṇa sarvalokam ma iṣāṇa
iti puṣpākṣataṃ
gandhadvārāndurādharṣām
iti gandhaṃ vāmahastenārghapātram ādāya sampannaṃ susampannaṃ astu sapavi-
trakaṃ viprakare dattvā namo nārāyaṇāyeti ||
yā divyā āpaḥ payasā sambabhūvur āntarikṣā uta pārthivīryāḥ ||
hiraṇyavarṇā yajñiyāstā na āpaḥ śivāḥ saṃsyonāḥ suhavā bhavantv
iti paṭhitvā
adyāmukagotrasyāmukapretasya pretatvavimuktipūrvakākṣayasvargādyutta-
malokaprāptikāmaḥ dvādaśāhe ṣoḍaśāśrāddhantargataprathamamāsikaśrād-
dhe eṣa hastārghas te mayā dīyate tavopatiṣṭhatām ||
brāhmaṇavāmapradeśe pretasthānam asi
ity adhomukhasapavitrakaṃ sthāpayet || dakṣiṇāparyantam na cālayet ||
47^v *adyāmukagotrāmukapretaprathamamāsikaśrāddhe etāni dadhikṣīraghṛtataṇ-*
ḍulasarṣapakuśapuṣpāṇi te mayā
dīyante tavopatiṣṭhatām ||
etac cādhiḥkaphalārthām iti halāyudhaḥ | vastragandhākṣatadhūpadīpapādikaṃ dattvā
saṃkalpayet ||
adyāmukagotrāmukapretaprathamamāsikaśrāddhe etāni gandhākṣatapuṣpa-
dhūpadīpādītāmbūlayajñopavītācchādanāni te mayā dīyante tavopatiṣṭhatām ||
gauramṛttikām ānīya cūrṇīkṛtya jalenābhyukṣya brāhmaṇaṃ veṣṭayitvā
maṇḍalaṃ kuryāt | parakīyabhūmau śrāddhakarāṇapakṣe śrāddhīyavastuṣu
kiṃcit savyaṅjanam annam ādāya
idam annaṃ bhūsvāmi pitṛbhyo namaḥ
kiṃcin mūlyam vā dadyāt | nānāpadārthasahitam annaṃ pariveṣayet uṣṇam annam
rajatādīpātre pariviṣya karābhyām ādāya madhurarasaṃ manasā cintitaṃ māmsādi-
vyaṅjanādīpiṣṭapātrāntareṇa ājyaikṣavatilasahitaṃ haviṣyānnaṃ madhumayaṃ kṛtvā
pṛthivī te pātraṃ dhyaaur api dhānaṃ brāhmaṇasya mukhe amṛte amṛtaṃ
juhomi svadhā
idam viṣṇur iti
48^r *kṛṣṇākavya-*
m idam rakṣa
brāhmaṇāṅguṣṭhaṃ gṛhītvā
idam annam imā āpaḥ idam ājyam idam aikṣavam
ityādi tilān vikīrya
adyāmukagotrāpitar amukapreta dvādaśāhe ṣoḍaśāśrāddhāntargataprathamama-
māsikaśrāddhe idam annaṃ sopakaraṇam savyaṅjanam te mayā dīyate
tavopatiṣṭhatām ||
pātramadhye utsṛjet | pitṛmantrān puruṣasūktaṃ śivasūktaṃ ca paṭhet ||
madhu vātā rṭāyate madhu kṣaranti sindhavaḥ ||
mādhvīr naḥ santv oṣadhīḥ ||
madhu naktamutoṣaso madhumat pārthivarthaḥ ° 'rajah ||
madhu dyaaur astu naḥ pitā ||

*madhumān no vanaspatir madhu māṃ astu sūryaḥ mādhvīr gāvo bhavantu
naḥ ||
madhu madhu madhu annasaṃkalpasiddhir astu ||
brāhmaṇam mandaṃ mandaṃ bhojayet || tatas taṃ trptaṃ jñātvā || ucchiṣṭasannidhau
āstr̥tadakṣiṇāgrakuśān bhūmiṃ prokṣya || tato vikirāsanam
48^v vikiradānam ca kuryāt | tathā ca smṛtiḥ |
ābhyudayike ca pūrve kṣayāhe agnim eva ca |
nairr̥tye pārvanaśr̥ddhe pretaśr̥ddhe tu dakṣiṇe ||1 ||
tataḥ savyam kṛtvācamya brāhmaṇāya gaṇḍūśajalam dadyāt || tato 'pasavyam dakṣi-
nābhimukhaḥ brāhmaṇam svādv iti pṛcchet susvādv iti tenokte piṇḍam ahaṃ kariṣye
kuruṣvety anujñātaḥ || ucchiṣṭasannidhau caturasrām hastārghamātrām dakṣiṇaprava-
nām caturaṅgulocchritām vedim̄nirmāya || vāmadakṣiṇahastagr̥hitakuśena apahateti
rekhākaraṇam ||
ye rūpāṇi pratimuñcamānā asurāḥ santaḥ svadhayā carantīti
49^f jvalad aṅgāraṃ bhrāmāyitvā rekhādakṣiṇato nidadyāt ||
ayodhya mathurā māyēti
siñcanam tadupari cchinnamūlakuśās taraṇam savyam kṛtvācamya devatābhyah
pitṛbhyas̄ ceti trir̥ japitvā tato 'pasavyam piṇḍāsanam
adyāmukagotrapitar amukapreta dvādaśāhe
ṣoḍaśaśr̥ddhantargataprathamamāsikaśr̥ddhe idaṃ piṇḍāsanam
avanejanajalam te mayā dīyate tavopatiṣṭhatām ||
madhvājyatīlasarvavyaṅjanasahitam̄ piṇḍam̄ bilvopamam̄nirmāya |
adyāmukagotrapitar amukapreta dvādaśāhe ṣoḍaśaśr̥ddhantargataprathama-
māsikaśr̥ddhe eṣa piṇḍas te mayā dīyate tavopatiṣṭhatām |
āstr̥tadarbhamūlena piṇḍopari karaprokṣanam̄ | savyam̄ kṛtvācamya hariṃ smaret |
49^v punar̄ apasavyam̄ akṣatam̄ gr̥hītvā udam̄mu-
kho bhūtvā preta mādayadhvam̄ iti paṭhitvā vāmāvartena svāsam̄ niyamya āvartamā-
naḥ pitaram̄ bhāsvarāmūrtim̄ dhyāyet ||
amī madanta ta pitaro yathābhāgam̄ āvr̥ṣāyīṣata
piṇḍopary akṣatān dadyāt ||
amukagotrāmukapretedaṃ piṇḍapratyavanejanajalam̄ te mayā dīyate tavopa-
tiṣṭhatām |
nīvūṃ viśr̥jya savyenācamya hariṃ smaret | tato 'pasavyam̄ sūtradānam̄ ||
namo vaḥ pretarasāya
iti vāsaḥ tato gandhākṣatādibhir̄ abhyarcya saṃlpayet
adyāmukagotrāmukapreta dvādaśāhe ṣoḍaśaśr̥ddhantargataprathamamāsika-
śr̥ddhe etāni gandhākṣatapuspadhūpadīpanaivedyatāmbūlayajñopavitācchā-
danāni te mayā dīyante tavopatiṣṭhatām |
50^f tataḥ savyenācamya r̥juyutakuśam̄ kṛtvā brāhmaṇakare jaladānam̄ |
apām̄ madhye sthitā devāḥ sarvam̄ apsu pratiṣṭhitam̄ ||
brāhamaṇasya kare nyastāḥ śivā āpo bhavantu me
iti pāṭhaḥ ||
lakṣmīr̄ vasati puṣpeṣu lakṣmīr̄ vasati puṣkare ||
lakṣmīr̄ vasati goṣṭheṣu saumanasyam̄ sadās tu me ||
iti puṣpaṃ dadyāt || akṣatam̄ cāstu me puṇyam̄ ity akṣatam̄ dattvā
adyāmukagotrasyāmukapretasya prathamamāsikaśr̥ddhe yad dattam̄ tad
annapānādikam̄ akṣayyam̄ tavopatiṣṭhatām̄ iti
kare jalayuktam̄ akṣayyodakam̄ dadyāt || upatiṣṭhatām̄ iti tenokte aghorāḥ pretāḥ santu
dakṣiṇām̄ diśam̄ paśyan̄ paṭhet aghorā ityādi
gotram̄ no vardhatām̄ vardhatu ||
dātāro no 'bhivardhantām̄ vedāḥ saṃtatir̄ eva ca ||*

- śrāddhā ca no mā vyagamad bahu deyaṃ ca nos tu
annaṃ ca no bahu bhaved atithūṃś ca labhemahi ||
yācitāraś ca naḥ santu mā ca yāciṣma kiṃcana ||*
- 50^v *ity uktvā etā evāśiṣaḥ santu iti brā-
hmanaḥ paṭhet | kṛtāpasavyaḥ sapavitrakuśatrayaṃ piṇḍopari dattvā namo vācayīṣye
vācyatām ity anujñātaḥ pitre namaḥ ity ucyatām | astu namas tenokte ūrjadānam |
ūrjaṃ vahantīr amṛtaṃ gṛtaṃ payaḥ kīlālaṃ parisrutam
ity ūrjaṃ dadyāt || piṇḍopari vāridhārāṃ dadyāt tato namrībhūya piṇḍam
utthāpyāghrāya tataḥ śāṅkhena śāṅkhādilekhanapūjanaṃ ca arghyapātram
uttānikṛtya tato 'pasavena piṇḍam utthāpya vedyāṃ sthāpayet |
anādinidhano devaḥ śāṅkhacakraḡadādharāḥ ||
akṣayyaḥ puṇḡarikākṣaḥ pretamokṣaprado bhava ||
iti mantrapāṭhaḥ || savyena dakṣiṇā
adyāmukagotrapitar amukapreta prathamamāsikaśrāddhapatiṣṭhārtham idaṃ
rajataṃ candradaivataṃ tanmūlyopakalpitaṃ dravyaṃ vā
amukagotrāyāmukaśarmane brāhmaṇāya tubhyaṃ ahaṃ saṃpradade ||
svastīti karmapātrajalaṃ gṛhītvā bahiḥ sthitaṃ vāje vāje iti visarjanam |
ā mā vājasya prasavo*
- 51^f *jagamyā dyāv ā pṛthivī viśvarūpe ||
ā mā gantāṃ pitar ā mātar ā cā mā somāmṛtatvena gamyāt
iti pradakṣiṇī kurvan trir vāridhārāyā brāhmaṇaṃ veṣṭayet || savyaṃ kṛtvācamya
devatābhya iti trir japitvā tataḥ śrāddhīyadīpanīrvāpaṇam | pānidvayaṃ prakṣālyā-
camya gṛhaṃ praviśet || iti br̥hatprakriyāpaddhatyantare || laghuprakāram āha || ity
etāni dvādaśāhapūrvakam ābdikaparyatāni ṣoḡaśaśrāddhāni pūrvoktavidhinā kuryād
ekodīṣṭavat |
adyāmukagotrasyāmukapretasya pretatvavimuktipūrvakākṣayasvargādyutta-
malokaprapatikāmaḥ dvādaśāhe ṣoḡaśaśrāddhantargataprathamamāsikaśrād-
dham ebhir dravyair ahaṃ kariṣye*
- 51^v *sarvamāsikeṣv etad eva vākyam | iti prathamamāsikaśrāddhaprayogaḥ saṃpūrṇaḥ ||
evam ūnamāsika. dvitīyamāsika. tripākṣika. ṛtīyamāsika. caturthamāsika. pañcama-
māsika. ṣaṇmāsika. ūnaṣaṇmāsika. saptamamāsika. aṣṭamamāsika. navamamāsika.
daśamamā. ekādaśamā. dvādaśamāsika. ūnābdika adhikamāsaś cet amukādhikamāsi-
kaṃ yenaiva vidhinā prathamamāsikaṃ kṛtaṃ tenaivānyāny api jñeyāni anenottama-
madhyamaprakāreṇa sarvamāsikaśrāddham bodhavyam || atha sapīṇḡīśrāddhaprayo-
gaḥ madhyāhna evātra kālaḥ | pūrvapaścimapaṅktyā kartavyam | pūrvasyāṃ
pretapiṇḡavedīm prakalpya tatpaścime viśvedevās tatpaścime pitarāḥ iti sthānaṃ
prakalpayet |
yasya jīvanti pitarāḥ putras tu mriyate yadi ||
sapīṇḡī-*
- 52^f *karāṇe śrāddhe tasya piṇḡasya kā gatiḥ ||1 ||
pitā tasya vasur nāma rudras tasya pitāmahaḥ ||
prapitāmaha ādityas tasya piṇḡasya kā gatiḥ ||2 ||
home tarpaṇakāle ca vivāhe yajñakarmaṇi ||
garbhahīnaṃ kuśaṃ kṛtvā putradāradhanakṣayaḥ ||3 ||
śrāddham kṛtvā tu yo bhūṅkte ravāv astaṃgate dvijah ||
yātudhānais tu tadbhuktaṃ kṛtam apy akṛtaṃ bhavet ||4 ||
nāśiṣaṃ pratigrhṇīyān nāpi vikiraṇaṃ svadhā ||
vikireṇa vinā kuryāt pretaśrāddhāni ṣoḡaśa ||5 ||*
- 52^v *vikireṇa vinānyatra tad vyartha manur abravīt || pretaśrāddhāni pi-
ṛṣabdasvadhānamaskārayutāni prārthanābhi ramyatām vikiraṇapraṇavarahitāni
bhavanti svadhāsthāne tavopatiṣṭhatām iti kartavyam || pātraṅguṣṭhāvagāhaś ca ulmū-*

kollekhenādīkam || tr̥ptīpraśnam apośānaṃ śeṣam annaṃ tathaiva ca ||
pradaḥṣiṇāvisargaś ca sīmāṃ taṃ gamaṇaṃ tathā || aṣṭādaśapadārthās tu
pretaśrāddhe vivarjayet || atha śrāddhaprakriyā || || pūrvadiśy udaṇmukhaṃ
pretabrāhmaṇaṃ saṃsthāpya tatpaścimavyavahite deśe pūrvābhimukhaṃ
devabrāhmaṇaṃ saṃsthāpya tatpaścimavyavahite deśe pitāmahādibrāhmaṇaṃ
saṃsthāpya savyenācamya secanam |

apavitraḥ pavitro vā sarvāvasthān̄ gato 'pi vā|

yaḥ smaret puṇḍarīkākṣaṃ sa bāhyābhyantaraḥ śuciḥ ||

iti mantreṇa śrāddhadravayāni siñcet yavakuśapūgīphalatāmbūlam ādāya upavīti
devabrāhmaṇadakṣiṇajānu spr̥ṣtvā ||

53^r

adyāmukagotrasya pretasya kartavyasapiṇḍikaraṇaśrāddhārthe asyām

rātrau śvaḥ kartavyapitrpretasapiṇḍananimittakaṃ pitāmahāditrayaśrāddha-
sambandhino viśvedevāḥ kālakāmasaṃjñakāḥ sapiṇḍanaśrāddhakaraṇāya
devabrāhmaṇamātraye āmantrito 'smīti tenokte akrodhanar iti śrāvayet ||

kr̥tāpasavyo dakṣiṇābhimukhaḥ pātītavāmajānuḥ kuśatīlatāmbūlam ādāya

adyāmukagotrasyāmukapretasya ṣoḍaśaśrāddhāntargatasapiṇḍikaraṇaśrāddhe
anena tāmbūlādyena pretabrāhmaṇakṛtye bhāvān mayā nimantritaḥ āmantrito
'smīti prativacanam |

iti pretabrāhmaṇaṃ nimantrya || akrodhanair ityādiślokadvayaṃ śrāvayet || tataḥ
savye-

nācamya harismanaṃ punar apasavyena dakṣiṇābhimukhaḥ pātītavāmajānuḥ pitṛ-
brāhmaṇajānuḃ spr̥ṣtvā kuśatīlatāmbūlam ādāya

53^v

adyāmukagotrasyāmukapretasya sapiṇḍikaraṇaśrāddhanimittakam amukago-
trasyāmukaśarmaṇaḥ pitāmahasya tāmbūlādīnā śrāddhakaraṇāya bhavantaṃ
pitṛbrāhmaṇam āmantraye

amantrito 'smīti prativacanaṃ prapitāmahavṛddhaprapitāmahayor evaṃ vākyam
akrodhanair iti śrāvayet || yadā sāyam na bhavati prāmādāt tadā prātar eva
kartavyam āmantraṇam || atha pādārghaḥ savyena pādārghapātraṃ saṃpādyā
ṛjukuśayavajalāny ādāya

adyāmukagotrasyāmukapretasya sapiṇḍikaraṇanimittikapitāmahāditraya-
śrāddhasambandhino viśvedevāḥ kālakāmasaṃjñakāḥ eṣa pādārghyo vo namaḥ ||

tato 'pasavyena ṛjukuśatīlajalāny ādāya

adyāmukagotrasyāmukapretasya sapiṇḍikaraṇaśrāddhe eṣa pādārghas te
mayā dīyate tavopatiṣṭhatām ||

tataḥ savyenācamya viṣṇuṃ smṛtvā apasavyam ||

adyāmukagotrā

54^r

asmat pitāmahaprapitāmahavṛddhaprapitāmahāḥ amukāmukaśarmāṇaḥ

amukagotrasyāmukapretasya sapiṇḍikaraṇaśrāddhanimittakam eṣa pādārgho
vaḥ svadhā

savyenācamānyam dadyāt || pretapādārghaṃ pitāmahādipādārgho niyojayet
|ye samānā iti

keṣāṃcin mate || pādau prakṣālyācamya savyena āgataṃ vaḥ susvāgataṃ sma idam
āsanam āsyatām aham āsye tato 'pasavyena āgataṃ te susvāgataṃ idam āsanam
āsyatām aham āsye iti pretabrāhmaṇāya āsanam dattvā punaḥ savyenācamya punar
apasavyena āgatā yūyam sukhāgatā vayam idam āsanam āsyatām aham āsye iti pitā-
mahādibrāhmaṇā brūyuh|

54^v

savyena karmapātraṃ pūrayet || karmapātraṃ ahaṃ kariṣye kuruṣva karmapātrasyā-
sanam || āsane pātraṃ pātre pavitraṃ ekam pavitre stho vaiṣṇavyāv iti pavitrakam
śaṃ no devīti jalam yavo 'sīti yavān gandhapuṣpādikaṃ tūṣṇīm dadyāt apasavyena
tīlo 'sīti tiladānam || savyena karmapātraṃ saṃpannam apasavyena susaṃpannam
astu | savyenācamya pūrvoktaṃ svāgataṃ iti vākyam kuśadvayena

- devabrāhmaṇadvayaṃ prāṇmukhaṃ piṭṛbrāhmaṇāṃs trīṇ uttarābhimukhān upaveśya
pitāmahāditrayāsanasamīpe brāhmaṇadakṣiṇāvāme vā prāṇmukhaṃ ghṛtāktam dīpaṃ
55^r dadyāt || piṭṛbrāhmaṇavāmbhāge tilatailena dīpaṃ dadyāt | apavi-
traḥ pavitro veti śrāddhadravayasecanam | tato 'pasavyena tilakuśān grhītvā agni-
ṣvāttādi mantreṇa digbandhanam kuryāt || tataḥ savyenācamya jalayavakuśam ādāya
pratiññāṃ kuryāt
adyāmukagotrasyāmukapretasya pretatvavimuktipūrvakākṣayasvargādyutta-
malokāptikāmaḥ tathā cāmukagotrānām pitāmahaprapitāmahavṛddhapra-
pitāmahānām amukāmukaśarmaṇām pitāmahāditrayaśrāddhasaṃbandhikāla-
kāmaṃviśvedevapūrvakānām ṣoḍaśaśrāddhantargatasapiṇḍikaraṇaśrāddham
ahaṃ kariṣye kuruṣvety anujñātaḥ gāyatrīm japeṭ devatābhyah piṭṛbhyas
cetyādi paṭhet tataḥ savyena yavakuśajalāny ādāya
adyehapreta-
- 55^v pitāmahāditrayaśrāddhasaṃbandhino viśvedevāḥ kālakāmasaṃjñakāḥ idam kauśam
āsanaṃ vo namaḥ atha yavam ādāya viśvedevāvāhanam || viśvān devān āvāhayiṣye
āvāhaya ity anujñātaḥ viśvedevās āgataḥ || viṣve devāḥ ṣṛṇute maṃ havam me ye an-
tarikṣe ityādi paṭhitvā viśvedevahastārghapātram ahaṃ kariṣye kuruṣva hastārghapā-
trasyāsanam | āsane pātram pātre pavitrakam pavitre stho vaiṣṇavyāv iti śaṃ no devīti
jalam yavo 'sīti yavān gandhadvārām iti candanam || śrīś ca te lakṣmīr iti tulasīdalaṃ
puṣpaṃ ca apasavyena tilo 'sīti tiladānam savyena
devahastārghapātram saṃpannam saṃpannam astu ||
- 56^r arghapātram vāmahaste kṛtvā oṃ namo nārāyaṇāyeti paṭhitvā pavitrakam argha-
pātropari dhṛtvā
oṃ yā divyā āpaḥ payasā sambabhūvur yā antarikṣā uta pāṛthivīryāḥ ||
hiraṇyavarnā yajñiyāstā na āpaḥ śivāḥ śarīḥ syonāḥ suhavā bhavantu
iti paṭhitvā brāhmaṇahaste jalam pavitrakam ca dattvā
pitāmahādi trayaśrāddhasaṃbandhino viśvedevāḥ kālakāmasaṃjñakā
amukagotrasyāmukapretasya sapiṇḍikaraṇaśrāddhe eṣa hastārgho vo namaḥ
tac cakṣur devahitam purastād ityādi
paṭhitvārghapātram nyubjīkuryād adhomukhaṃ saṃsthāpya viśvedevabrāhmaṇam
saṃpūjya vastragandhākṣatapuṣpadhūpadīpanaivedyādibhiḥ namo 'stv anantāyetyadi
mantreṇa pūjayet ||
adyehāmu-
- 56^v kapretapitāmahāditrayaśrāddhasaṃbandhino viśvedevāḥ kālakāmasaṃjñakāḥ
etāny arcanāni gandhākṣatapuṣpadhūpadīpanaivedyatāmbūlapūgīphaladakṣi-
ṇāyajñopavītavāsāṃsi vo namaḥ ||
arcanavidhau sarvaṃ paripūrṇam astu || savyāpasavyābhyāñjalena maṇḍalaṃ kṛtvā
agnaukaraṇam ahaṃ kariṣye kuruṣva savyenaiva puṭakajale pāyasena juhuyāt anena
mantreṇa ||
oṃ agnaye kavyavāhanāya svāhā idam agnaye kavyavāhanāya ||
somāya piṭṛmate svāhā idam somāya piṭṛmāte ||
kavyavāhanāya vaivasvatāya tūṣṇīm ṣeṣam annam piṭṛpātreṇa melayet | apasavyena
idam annam bhūsvāmī piṭṛbhyo namaḥ || tataḥ savyam kṛtvā-
- 57^r camya tato 'nnasaṃkalpaḥ madhumayānnaṃ viśvedevapātre pariveśya pātram ālabh-
ya pṛthivī te pātram dyaur api dhānam iti idam viṣṇur iti idam annam imā āpaḥ idam
ājyam idam aikṣavam etat sava havir iti apahatā iti ||
adyāmukagotrasya pitur amukapretasya sapiṇḍikaraṇaśrāddhe adyāmukago-
trāḥ pitāmahaprapitāmahavṛddhaprapitāmahāditrayaśrāddhasaṃbandhino
viśvedevāḥ kālakāmasaṃjñakā idam annam sodakam sopaskaraṇam viśvedevā
vo namaḥ
iti devakāryam nirvartya tato 'pasavyam ||

- adyāmukagotrāmukapreta idaṃ kauśam āsanam te mayā dīyate
 tavopatiṣṭhatām ||*
*savyam kṛtvācamya hastau pādau prakṣālya pretakāryam kṛtvā sarvatrācamya punar
 apasavyana moṭitakuśatrayam ādāya*
 57^v *adyāmukagotra amukapitāmahāprapitāmahavṛddhaprapitāmahā amukāmuka-
 śarmāṇaḥ amukapretasapiṇḍikaraṇaśrāddhe idaṃ
 kauśam āsanam tredhā vibhajya yuṣmabhyam svadhā
 pretam varjayitvā pitāmahādyāvāhanam | tatas tilam ādāya
 adyāmukagotrān amukapitāmahaprapitāmahavṛddhaprapitāmahān amukāmu-
 kaśarmaṇaḥ āvāhayiṣye
 āvāhayety anujñātaḥ ||
 oṃ uśantas vā ni dhīmahy uśantaḥ sam idhīmahi ||
 uśann uśata ā vaha pitṛn haviṣe attave
 iti tilān avakīrya ||
 ā yantu naḥ pitarāḥ somyāso ‘gniṣvāttāḥ pathibhir devayānaiḥ ||
 asmin yajñe svadhayā madanto ‘dhi bruvantu te ‘vantv asmān ||
 iti paṭhitvā tilān avakīrya tataḥ pretārgham dadyāt || karmapātrajalena śam no devīty-
 ādisamastamantraiḥ pretahastārgham sampādya pretārghapātram ādāya vāmahaste
 kṛtvā tūṣṇīm pavitrādikam pretabrāhmaṇakare dattvā yā divye
 58^t *paṭhitvā pretabrāhmaṇakare jalam pavitrakam ca dattvā jalacaturthabhāgam ādāya
 adyāmukagotrasya pitur amukapretasya sapiṇḍikaraṇaśrāddhe eṣa hastārghas
 te mayā dīyate tavopatiṣṭhatām ||*
*caturthabhāgajalam annapātropari dattvā pātram bhūmau nidhāya savyam kṛtvā has-
 au pādau prakṣālyācamya punar apasavyam || tataḥ pitāmahādiastārghapātratrāyam
 pṛthak pṛthak sthāpayet || karmapātrajalena śam no devīti samastamantrair
 arghapātrāṇi sampādya pūrayet || tataḥ pretārghapātrāvaśiṣṭajalabhāgatrayam kṛtvā
 pitāmahādipātratrāye pṛthak pṛthak melayet || tatra mantrāḥ ||
 ye samānāḥ samanasaḥ pitaro yama-
 58^v *rājye
 teṣāṃ loke svadhā namo yajño deveṣu kalpatām ||
 ye samānāḥ samanaso jīvā jīveṣu māmakāḥ
 teṣāṃ śrīr mayi kalpatām asmiḥ loke śataṃ samāḥ
 sṛjantv āpaḥ pṛthivī vāyur agniḥ prajāpatiḥ saṃsṛjadhvaṃ pūrvādhībhiḥ
 pitṛbhiḥ saha ||
 samānī va ākūṭiḥ samānā hṛdayāni vaḥ ||
 samānam astu vo mano yathā vaḥ susahāsati ||
 sam gacchadhvaṃ sam vadadhvām sam vo manāṃsi jānatām ||
 deva bhāgam yathā pūrve saṃjānānā upāsate ||
 ity etair mantraiḥ pitāmahapātre trītyabhāgam jalam kṣipet ||
 eṣa vo ‘nugataḥ pretaḥ pitaras taṃ dadāmi vaḥ ||
 śivam astv iti
 ṣeṣānām jāyatām cirajīvitam ||
 punar ye samānā iti mantreṇa dvitīyabhāgam jalam prapitāmahapātre nikṣipet ||
 punaḥ ye samānā iti saṃsṛjantv āpaḥ° || eṣa vo ‘nugata ityādi paṭhitvā
 pretārghapātrasthatrītyabhāgam jalam vṛddhaprapitāmahapātre kṣipet | savyenā-
 camya tato ‘pasa
 59^t *vyam pitāmahāpātram vāmahaste kṛtvā pavitrām annapātropari dhṛtvā yā divyā iti
 paṭhitvā
 adyāmukagotra pitāmahāmukaśarmann eṣa hastārghas tubhyam svadhā evam
 prapitāmahavṛddhaprapitāmahayor api hastārgham dadyāt ||
 pretahastārghapātram pretabrāhmaṇavāmapārśve nyubjīkṛtya pretāya sthānam asīti****

- tadupari kuśān nikṣipya tataḥ savyenācamya apasavyena pitṛpātram pitāmahādidvija-
vāmapārśve nyubjī-
- 59^v kṛtyādhomukhaṃ niveśayet ||
atha jalakṣīradadhighṛtataṇḍulatilasarṣapakusātrayāni puṣpāni dīpaṃ ca iti viśeṣaḥ
ācamaṇaṃ hastārghaparyantaṃ pretapitaraṃ svadhā pitṛbhyo dadyāt || tato 'rcanam |
namo 'stv anantāyeti gandhapuṣpādibhiḥ pretabrāhmaṇaṃ saṃpūjya
adyāmukagotrasyāmukapretasya sapinḍikaraṇaśrāddhe gandhākṣatapuṣpa-
dhūpadīpanaivedyādīnīdam arcanaṃ te mayā dīyate tavopatiṣṭhatām ||
savyam ācamya hastau pādau prakṣālya tato 'pasavyaṃ pitāmahādibrāhmaṇaṃ
gandhādibhiḥ saṃpūjya
adyāmukagotrasyāmukapretasya sapinḍikaraṇaśrāddhe amukagotrāḥ
pitāmahaprapitāmahavṛddhaprapitāmahā amukāmukaśarmāṇaḥ idam arca-
nam etāny atra patrākṣatagandhapuṣpadhūpadīpanaivedyādīni yathābhāgaṃ
vāsāmsi asyākṣayatrptihetos tridhāvibhajya yuṣmabhyaṃ svadhā
tato madhumayānnapātram ālabhya tato 'pasavyena pretāyānnaṃ dadyāt ||
- 60^f tato maṇḍalaṃ vidhāya tadupari patrāvaliṃ dattvānnaṃ pariveṣya pṛthivī te pātram
iti paṭhitvāvagāhanaṃ kṛtvā
adyāmukagotrāmukapreta idam annaṃ sopaskaraṇaṃ mayā dīyate tavopatiṣ-
ṭhatām
savyena hastau pādau prakṣālyācamya hariṃ smaran tato 'pasavyaṃ pitāmahādipāt-
re annapariveṣya pṛthivī te pātram iti pātram ālabhya
idam viṣṇur iti idam annam imā āpaḥ idam ājyam idam aikṣavam etat sarvaṃ
haviḥ apahatā asurā iti
adyāmukagotrasya pitur amukapretasya sapinḍikaraṇaśrāddhe adyāmukago-
trāḥ pitāmahaprapitāmahavṛddhaprapitāmahāḥ amukāmukaśarmāṇaḥ idam
annaṃ sopaskaraṇaṃ tredhā vibhajya yuṣmabhyaṃ svadhā
idam te pratyāpośānaṃ yathāsukhaṃ juṣadhvam |
apośānaṃ dadyāt tataḥ savyena madhu vātādi paṭhanam ||
- 60^v oṃ madhu
vātā ṛtāyete madhu kṣaranti sindhavaḥ ||
mādhvīr naḥ santv oṣadhīḥ ||
madhu naktam utoṣaso madhumat pārthivaṃ rajah ||
madhu dyaur astu naḥ pitā ||
madhumān no vanaspatir madhumāṃ astu sūryaḥ ||
madhvīr gāvo bhavantu naḥ ||
madhu 3 annasaṃkalpasiddhir astu |
sahasraśīrṣapaṭhanam dhyānaṃ ca kṛtvā apasavyena dakṣiṇasyāṃ diśi vikirāsanam
dadyāt || tathā ca br̥haspatiḥ || ābhyudayike pūrvasyāt pārvane paścime bhavet || tīrthā-
dāv uttare kuryāt pretaśrāddhe tu dakṣiṇe || asaṃskṛtapramītānām ityādyāsanam ||
agnidagdhās ca ye jīvā ityādi vikiradānam || savyena hastau pādau prakṣālya dvir
ācamya hariṃ smṛtvā apasavyaṃ preta-
- 61^f brāhmaṇāya spr̥ṣtvā gaṇḍūṣajalaṃ dadyāt | svaditam iti pṛcchet svaditam iti || tataḥ
pitāmahādidvijān pratijalādānaṃ trptāḥ sthe 'ti pṛcchet trptāḥ smaḥ śeṣam annaṃ
kiṃ kriyātām iṣṭaiḥ sahabhujyatām piṇḍadānam aham kariṣye kuruṣvety anujñātaḥ
sthānadvaye pūrvāpare vedī kṛtvā pūrvadakṣiṇottarāyatām pretavedim apare
pūrvaparāyatām pitāmahādivediṃ ca kṛtvā apahatā asurārakṣāmsi veditādi ityādyāṃ
rekhākaraṇaṃ | ubhayor uparyanigāraṃ bhrāmāyitvā
ye rūpāni pratimuñcamānā 'surā santaḥ svadhayā caranti ||
parāpuro nipuro ye bharanty agniḥ tāl lokāt praṇudāty asmāt ||
ity ulmukabhrāmaṇam || ayodhyā mathurā mā-
- 61^v yeti vedikāsecanaṃ chinnaṃmūlakuśās taraṇaṃ savyam ācamya devatābhya iti japitvā

- tato 'pavyena pretapiṇḍāsanāvanejanajalam dadyāt |
 adyāmukagotrapitar amukapreta pretatvavimuktipūrvakākṣayasvargādyuttama-
 lokaprāptikāmaḥ idaṃ piṇḍāsanāvanejanajalam te mayā dīyate tavopa-
 tiṣṭhatām |
 savyena hastau pādau prakṣālyācamya punar apasavyam pitāmahādibhyaḥ piṇḍā-
 sanāvanejanajalam dadyāt
 adyāmukagotrapitāmahāmukaśarmann idaṃ piṇḍāsanāvanejanajalam atrāva-
 ne niṣvā te svadhā
 evaṃ prapitāmahavṛddhaprapitāmahayoḥ piṇḍāsanam dadyāt || atha piṇḍadānam ||
 adyāmukagotrapitar amukapreta pretatvavi-
- 62^r muktipūrvakākṣayasvargādyuttamalokaprāptikāmaḥ eṣa piṇḍaḥ amṛtasvarūpaḥ akṣaya-
 trṭpīhetos te mayā dīyate tavopatiṣṭhatām || lepabhāgādikaṃ karaprokṣaṇam dadyāt ||
 savyenācamanam apasavyam akṣatān grhītvā udanūmukhībhūya bhāsvaramūrṭim
 pitaram dhyāyet | atra preta mādayadhvam | yathābhāgam āvr̥ṣāyīṣata piṇḍopari
 akṣatān dadyāt || tataḥ piṇḍapratyavanejanajalam dadyāt |
 adyāmukagotrāmukapreta idaṃ piṇḍapratyavanejanajalam te mayā dīyate ta-
 vopatiṣṭhatām |
 savyena hastau pādau prakṣālyācamya tato 'pasavyena pitāmahādīnām piṇḍam
 dadyāt |
 adyāmukagotrasyāmukapretasya sapiṇḍīkaraṇaśrāddhe adyāmukaśarman pi-
 tāmaha eṣa piṇḍo 'mṛtasvarūpaḥ akṣayyapitrṭrṭpīhe-
- 62^v tos tubhyaṃ svadhā ||
 evaṃ pitāmahavṛddhaprapitāmahayor api piṇḍam dadyāt | mūlapuruṣebhyo namaḥ
 agnivihāge ityādi lepabhāgabhujas trpyantu iti karaprokṣaṇam || savyenācamyākṣa-
 tān grhītvodanūmukhībhūya śvāsam niyamya pitaram dhyāyet |
 atra pitaro mādayadhvam yathābhāgam āvr̥ṣāyīṣata ||
 atha savyena dakṣiṇābhīmukho bhūtvā
 amī madanta pitaro yathābhāgam āvr̥ṣāyīṣata |
 ity akṣatān piṇḍopari dadyāt | tataḥ piṇḍapratyavanejanajalam dadyāt |
 adyāmukagotrapitāmahāmukaśarman idaṃ piṇḍapratyavanejanajalam
 tubhyaṃ svadhā
 evaṃ prapitāmahavṛddhaprapitāmahayor apy avanejanajalam dadyāt | tato nīvī-
 visraṃsanam | tataḥ pretapiṇḍārcanam | atha sūtradānam |
 namas te preta rasāya preto vāsaḥ kumāraḥ puṣkarasrajam yatheha puruṣo
 'sat
 iti sūtradānam | pretapiṇḍagandhādibhiḥ saṃpūjya
 adyāmukagotrasya-
- 63^r pitur amukapretasya sapiṇḍīkaraṇaśrāddhe idaṃ piṇḍārcanam | atra gandhāk-
 ṣatapuṣpadhūpadīpanaivedyādīni vāsāmsi te mayā dīyante tavopatiṣṭhatām ||
 dugdhenorjam dadyāt | savyam hastau pādau prakṣālyācamya tato 'pasavyena pitā-
 mahādīpiṇḍārcanam gandhādibhiḥ || atha sūtradānam || namo vaḥ pitaro rasāyeti pa-
 ṭhītvā piṇḍopari sūtram dattvā gandhādyaiḥ saṃpūjya |
 adyāmukagotrasyapitur amukapretasya pretatvavimuktipūrvakākṣayasvar-
 gādyuttamalokaprāptikāmaḥ sapiṇḍīkaraṇaśrāddhe adyāmukagotrāḥ pitāma-
 haprapitāmahavṛddhaprapitāmahā amukāmukāśarmānaḥ idaṃ piṇḍārcanam
 atra gandhākṣatapuṣpadhūpadīpanaivedyādīni vāsāmsi ca tredhā vibhajya
 yuṣmabhyam svadhā ||
 athādyam pretapiṇḍam tridhā kṛtvā svarṇarajatakṣurairiḥ kuśair vā ye samānā ity
 dvābhyam mantrābhyam piṇḍakalpayitvā prathamakhaṇḍam pitāmahapiṇḍe niyojayet
 || dvitīyam khaṇḍam prapi-
- 63^v tāmapiṇḍe yojayet trtīyam khaṇḍam vṛddhaprapitāmaha piṇḍe yojayet || tataḥ pitā-

*mahādipiṇḍatrayaṃ pretapiṇḍabhāgena vartulaṃ kṛtvā mantraṃ paṭhet tatra man-
traḥ ||*

*oṃ ye samānāḥ samanasaḥ pitaro yamarājyaṃ
teṣāṃ lokāḥ svadhā namo yajño deveṣu kalpatām ||
ye samānāḥ samanaso jīvā jīveṣu māmakāḥ ||
teṣāṃ śrīr mayi kalpatām asmiḥ loke śataṃ samāḥ
saṃsṛjantu tvā pṛthivīvāyur agniḥ prajāpatiḥ ||
saṃsṛjadhvaṃ pūrvebhis tribhiś ca pitṛbhiḥ saha ||
samānī va ākūtiḥ samānā hṛdayāni vaḥ ||
samānam astu vo mano yathā vaḥ suśahāsati saṃ gacchadhvaṃ saṃ
vadadhvaṃ saṃ vo manāṃṣi jānatām ||
devā bhāgaṃ yathā pūrve saṃjānānā upāsate ||
eṣa vo ‘nugataḥ pretaḥ pitaraṃ tvāṃ dadāmi vaḥ ||
śivam astv tilokānāṃ jāyatāṃ cirajīvinām ||*

iti mantradvayena trayeṇa vā

64^r *pratyekaṃ pretapiṇḍabhāgena pitāmahādipiṇḍaṃ samavartulaṃ kuryāt || pratyekaṃ
arghādibhir abhyarcya namo ‘stv anantāyeti gandhādibhiḥ saṃpūjya savyenācāmya
viśvedevādibrāhmaṇakareṣu kuśatrayaṃ dattvā*

*suprokṣitam astu śivā āpaḥ santu saumanasyam astu akṣataṃ cāriṣṭaṃ cāstu |
punar apasavyena pitāmahādikabrāhmaṇaṃ pratisuprokṣitam astv ity uktvā
pārvaṇavat tejomūrdhābhiṣekaḥ |*

*asmat kule dīrgham āyur astu śāntir astu puṣṭir astu vṛddhir astv
atikuśodakasahitena mūrdhānam abhiṣiñcet || savyam |*

*apāṃ madhye sthitā devāḥ sarvaṃ apsu pratiṣṭhitam ||
brāhmaṇasya kare nyastāḥ śivā āpo bhavanut me ||
lakṣmīr vasa-*

64^v *ti puṣpeṣu lakṣmīr vasati puṣkare ||
lakṣmīr vasati goṣṭheṣu saumanasyaṃ sadās tu me ||*

athakṣayodakadānam ||

*amukagotrasyapitur amukaśarmaṇaḥ dattaitad annapānādikaṃ yad
dīyamānam udakaṃ tad akṣayyam astu
adyāmukagotrasya pitāmahasyāmukaśarmaṇaḥ atra śrāddhe dattaitad
annapānādikaṃ yad dīyamānam udakaṃ tad akṣayyam astu |*

*evaṃ prapitāmahavṛddhaprapitāmahayoḥ ṣaṣṭhyekavacānenākṣayyodakaṃ dadyāt ||
tataḥ savyam ||*

oṃ aghorāḥ pitarāḥ santu |

*gotraṃ no vardhatām dātāro no ‘bhivardhantām vedāḥ saṃtatir eva ca ||
śrāddhā ca no mā vyagamad bahu deyaṃ ca no ‘stu ||*

annaṃ ca no bahu bhaved atithiṃś ca labhemahi ||

yācitāraś ca naḥ santu mācayāciṣma kaṃcana ||

*ity evāśiṣah santu || tato ‘pasavyaṃ svadhāvācanam | puṭakamadhye
tilajalapavitrakaṃ gṛhītvā svadhāṃ vācayiṣye ||*

amukagotrāyāmukaśarmaṇe pitre svadhocyatām astu svadhā

adyāmukagotrāyāmukaśarmaṇe pitāmahāya svadhocyatām astu svadhā |

evaṃ prapitāmahavṛddhaprapitāma-

65^r *hābhyāṃ dadyāt || tata ūrjadānam –*

oṃ ūrjaṃ vahantīr amṛtaṃ gṛtaṃ payaḥ kīlālaṃ pariśrutam ||

svadhā ‘stha tarpayata me pitṛn ||

*ity ūrjaṃ dattvā piṇḍāḥ saṃpannāḥ susaṃpannā bhavantu piṇḍān utthāpayāmi piṇḍān
utthāpyāghrāya cālayet | savyena śaṅkhacakraṃ likhitvā pūjanaṃ ca vidhāya tadupari
gayāyāṃ pitṛrūpeṇeti sthāpayet || arghapātrotthāpanaṃ kṛtvā dakṣiṇāṃ dadyāt ||*

adyehakṛtātat sapinḍikaraṇaśrāddhāṅgabhūtapitāmahāditrayaśrāddhasaṁ-
bandhikālakāmasaṁjñakaviśvedevaśrāddhapraṭiṣṭhāsiddhyartham dakṣiṇām
hiraṇyam agnidaivatam tanmūlyopakalpitaṁ dravyaṁ vā amukagotrāyāmuka-
śarmaṇe brāhmaṇāya tubhyaṁ ahaṁ saṁpradade ||

tato 'pasavyena pitrarghapātram uttānīkṛtya

65^v

amukagotrānām pitāmahaprapitāmahavṛddhapra-
pitāmahānām amukāmukaśarmaṇām viśvedevapūrvakakṛtātat sapinḍikaraṇa-
śrāddhapraṭiṣṭhāsiddhyartham dakṣiṇām rajataṁ candradaivatam tanmūlyo-
pakalpitaṁ dravyaṁ vā amukaśarmaṇe brāhmaṇāya tubhyaṁ ahaṁ saṁpra-
dade ||

dīpanirvāpanam kuryāt || visarjanam || savyena viśvedevādikān visarjayet ||

vāje vāje 'vataavājino no dhanesu viprā amṛtā ṛtajñāḥ ||

asya madhvaḥ pibata mādayadhvam ṛptā yāta pathibhir devayānaih ||

ā mā vājasya prasavo jagamyād ā dyāv ā pṛthivī viṣvarūpe ||

ā mā gantām pitar ā mātar ā cā mā somo amṛtatvena gamyāt ||

iti karmapātrodakena pradakṣiṇīkṛtvācāmet ||

atra śrāddhe yatkr̥tam tatsukṛtam astu

66^t

yan na kr̥tam tat sarvaṁ brāhmaṇavacanāt paripūrṇam astu ||

savyenācamya harim smṛtvā

āyuh prajām dhanam vidyām svargam mokṣam sukhāni ca |

prayacchantu mahārājyaṁ pṛitās tubhyaṁ pitāmahāḥ ||

ity āśiṣaḥ santu || athābdānte nityaśrāddhaprakāravākyam ||

adyāmukagotrasyāmukapretasya pitur amukaśarmaṇaḥ akṣayyasvargādyutta-
malokavāsakāmanayā dvādaśāham ārabhya ābdikaparyantam idam ṣaṣṭyadhi-
śatatrakauśikājalapūrṇaghataikasahitam tilataṇḍuladugdhalair yutam ma-
hāpathopaśāntyartham āmānnaśrāddham tubhyaṁ svadhā mayā dīyate
tavopatiṣṭhatām

iti kecit || atha sapinḍikaraṇānte trayodaśāhe padadānam | tathā ca gārūḍe kṛṣṇa-
vākyam |

chatropānahavastrāṇi mudrikā ca kamaṇḍaluḥ ||

āsanaṁ bhājanam ca vepam dasaptaividham smṛtam ||1 ||

deyāni sarvavastūni variṣṭhāni trayodaśe ||

ye dadāti mṛtasyeha jīvan vāpy ātmahetave ||2 ||

66^v

atha sapinḍyante havanavidhiḥ || vedān paṭhan brāhmaṇaḥ gṛham gatvā pūrvamukho-
paviṣṭaḥ tatra ghaṭam ānīya kuṅkumādīnā gaṇapatiṁ sthāpayet || prathamam tv añja-
liṁ baddhvā gaṇapatiṁ dhyāyet || atha saṁkalpaḥ

śrīmadbhagavato mahāpuruṣasya om viṣṇuḥ 3 adyonnamah paramātmāne

ityādi paṭhitvā ||

māsānām māsottame amukamāse amukapakṣe amukatithau amukavāsare ya-
thānakṣatrayogalagnamuhūrtakaraṇānvitāyām amukagotrotpannāmukaśarmā-
mukagotrasya pitur amukaśarmaṇaḥ kṛtātat sapinḍanānte havanakarma kar-
tuṁ pṛthivīgaurīganeśakalaśasthāpanam navagrahādyāvāhanapūjanaṁ yathā-
sāmagrībhiḥ pratijñam aham kariṣye ||

iti saṁkalpaḥ || tataḥ svastyayanam tato bhūmisparśanam gaurīsparśaḥ
kalaśakaraṇam kalaśagaṇapatyādīn āvāhya pūjayet || navagrahāṇām āvāhanādikaṁ
ca kuryāt ||

67^t

tadante brāhmaṇavarāṇam || tadante śayyādānam pūjādānādisarvaṁ vidheyam ||
padadāne havanam ceti kim vā havanam padadānam veti kecit || atha trayodaśāhe
padadāne pūjām vidhāya prathamam varāṇam paścāt padadānam ||

adyetyādipaṭhitvā amukagotrotpanno 'mukaśarmāmukagotrāsyā pitur amuka-
śarmaṇaḥ kṛtātatsapinḍanāntaśuddhaśrāddhānantare trayodaśāhe

amukagotravaravedādhyāyinaṃ brāhmaṇam amukaśarmāṇam
havanakarma kartum ebhir
gandhākṣatapuṣpādīyajñopavītadravyavastrādībhis tvāṃ ahaṃ vṛṇe ॥
svastīti prativacanaṃ brāhmaṇo vadet iti varaṇam ॥ atha padadānam ॥
oṃ tatsad adyāmukagotrotpanno 'mukaśarmāmukagotrasya pitur amukaśar-
maṇaḥ sapīṇḍanaśuddhaśrāddhānantare trayodaśāhe
akṣayyasvargādyuttamalokaprāptikāmo bhūribhogabhojanārtham etāni
cchatropānahavastramudrikākamaṇḍalvāsanabhājanāni saptavidhapadāni tra-
yodaśa anyad api vyajanasajalakumbhadravyaśarkarāsahitāni samudāyebhyo
nānāmagotravaravedādhyāyibhyo brāhmaṇebhyo yathābhāgaṃ vibhajya
pratyekaṃ yathānāmagotravaravedādhyāyine brāhmaṇāya tubhyam ahaṃ
sampradade ॥
parokṣe dātum ahaṃ utṣṛje iti vākyam paṭhet ॥ dakṣiṇām ca adyakṛtāitapdadāna-
sāṅgatāsiddhyarthaṃ ityādi svastīti prativacanaṃ brāhmaṇo vadet ॥ iti pretamañjarī
samāptā ॥

6. ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Arbeit untersucht hinduistische Vorstellungen von Toten, Geistern und Ahnen im Zeitraum vom Sterben eines Menschen bis zu einem Jahr nach dem Tod. Grundlage dafür sind folgende auch heute noch für die Ausführung hinduistischer Totenrituale und die Vorstellungen vom jenseitigen Fortleben der Verstorbenen wichtige Werke: der Pretakalpa des Garuḍapurāṇa (GP), vor dem 10. Jh. n. Chr. entstanden, der Garuḍapurāṇasāroddhāra (GPS) des Naunidhirāma, der Mitte des 18. Jahrhunderts entstanden ist, und die Pretamañjarī (PM), die eventuell 1707 verfasst wurde. GP als auch GPS enthalten mythologische Vorstellungen über das jenseitige Fortleben des Verstorbenen sowie Ritualanweisungen für die Bestattung und die anschließende rituelle Versorgung des Toten. Beide enthalten in kondensierter Form auch sonst in der Purāṇa-Literatur verbreitete Vorstellungen. Die PM ist ein reines Ritualmanual. Ergänzend für die Vorstellungen von unbefriedeten Totengeistern und ihre rituelle Befriedung habe ich außerdem das Piśācamocanamāhātmya (PMM) herangezogen, ein 1910 gedrucktes Māhātmya, dessen erste beiden Kapitel aus dem Skanda- bzw. Kūrmapurāṇa stammen und dessen drittes Kapitel dem Garuḍapurāṇa zugeschrieben ist, das in den heute vorhandenen Versionen dieses Purāṇa aber nicht nachweisbar ist.

Ziel des vorliegenden Buches ist es, die zum Teil sehr gegensätzlich erscheinenden rituellen und mythologischen Konzeptionen nachtodlicher Existenzen zu untersuchen, einzuordnen und voneinander abzugrenzen. Bisher wurden in indologischen Arbeiten entweder nur Toten- und Ahnenrituale behandelt, oder aber die mythologischen Vorstellungen als Erklärungshilfe für die Rituale herangezogen. Daraus ist ein recht einseitiges Verständnis der verschiedenen Existenzformen des Toten hervorgegangen. Als eine Ursache für die vermeintlichen Widersprüche erscheint die in den Untersuchungen häufig an die Texte herangetragene implizite Annahme, dass es sich bei den verschiedenen Konzeptionen um Vorstellungen von einer Seele oder besser einer wie auch immer gearteten geistig-seelisch körperlosen Essenz des Verstorbenen handelt.

Eine zweite implizite Prämisse westlicher Deutung besteht in der Übertragung moralischer Qualitäten auf die verschiedenen Existenzformen des Toten, die ausgehend von einer christlich inspirierten Dichotomie den Toten entweder als bösen Totengeist oder guten Vorfater interpretieren. Derlei moralische Zuschreibungen haben aber etwa in der rituellen Terminologie keinen Platz, weil es sich um Termini handelt, die den Zustand des Verstorbenen im Verlauf des Totenrituals bezeichnen, ohne irgendetwas über seine Eigenschaften auszusagen.

Die aus dem Versuch der vereinheitlichenden Darstellung hervorgehenden Vereinfachungen und Widersprüche werden in der vorliegenden Arbeit anhand einer genaueren Einbeziehung des jeweiligen rituellen und mythologischen Kontextes aufgearbeitet. Dabei wird auch aufgezeigt, wie sich *karman*- und Wiedergeburtstheorien zu der gegensätzlichen Annahme eines Vorväterhimmels und einer dauerhaften jenseitigen Existenz der Ahnen bzw. zu der Vorstellung einer Jenseitsreise und der Tatvergeltung in Himmel und Hölle verhalten. Prinzipiell stehen *karman*- und Wiedergeburtstheorien den in älteren Vorstellungen wurzelnden Konzepten des hinduistischen Totenrituals unverbunden gegenüber und werden nur in seltensten Fällen im Ritual thematisiert. Aus der Sicht des Ritualausführenden muss der Verstorbene in eine dauerhafte jenseitige Existenz überführt werden und dies ist unabhängig von seinem *karman*. Die mythischen Vorstellungen der Jenseitsreise und von Himmel und Höllen eignen sich hingegen eher dazu, mit der Lehre der Tatvergeltung und Wiedergeburt vereinheitlicht zu werden. Dies geschieht, indem Himmel und Hölle als Wiedergeburtbereiche aufgefasst werden und die Tatvergeltung dort und auch schon auf der Jenseitsreise einsetzt.

Die im Ritual und mythischen Darstellungen erscheinenden Vorstellungen sind auch im hinduistischen Totenritual oft unverbunden oder sogar gegensätzlich. Dennoch findet gelegentlich eine Bezugnahme statt. Dies lässt sich mit der Annahme erklären, dass Mythos und Ritual auf je eigene Weise dieselben Beziehungen der Lebenden zum Toten ausdrücken. Nach der endgültigen Ablehnung eines notwendigen Zusammenhangs zwischen Ritual und Mythos, die die *myth-and-ritual-school* in verschiedenen Ausformungen vertreten hat, hat sich die Forschung getrennt mit entweder dem einen oder dem anderen Bereich beschäftigt. Die Unabhängigkeit beider wird auch in dieser Arbeit vertreten, dennoch bedeutet das nicht, dass sie nicht nebeneinander auftreten und ähnliche Inhalte in verschiedener Weise ausdrücken können. Rituelles Handeln und mythisches Denken werden hier in Anschluss an Kluckhohn als zwei symbolische Systeme verstanden, die mit denselben Inhalten umgehen, diese aber aufgrund der ihrem System geschuldeten Funktionsweise auf verschiedene Weise ausdrücken und umsetzen. Für das Ritual als Handlungsform ist hier besonders die Möglichkeit der Einflussnahme auf das Schicksal des Toten und die Kommunikation mit ihm durch im Diesseits vollzogene Handlungen wichtig, für das mythische Denken aber die Umsetzung in metaphorischen Bildern, die einen kognitiven Bezugsrahmen bilden.

Indem die Jenseits-Mythologie dem Toten einen konkreten Aufenthaltsort zuweist, schafft sie den Lebenden einen kognitiven Raum, in dem der Verstorbene gedanklich zugänglich ist. Seine Existenzweise wird primär anhand von Körper- und Raummetaphorik dargestellt. Das bedeutet also, dass hier nicht mehr nur von einem körperlosen Geistwesen die Rede

ist, sondern der Verstorbene in der mythologischen Sprache als ganzer Mensch vorgestellt wird. Diese Körpermetaphorik ist ein ganz wesentlicher Schlüssel für das Verständnis der mythischen Konzeptionen. Die Schilderung der Sinnes-, Körper- und Raumerfahrungen des Verstorbenen bilden den Code, der unter Zuhilfenahme hinduistischer Konzepte und Klassifikationen aufgeschlüsselt wird.

Auf eine ganz andere Weise ist die Körperlichkeit auch für die rituellen Konzeptionen wichtig, da die Hinterbliebenen im Ritual mit den Verstorbenen kommunizieren und auf sie einwirken. Dies erfolgt anhand einer immer wieder neu erzeugten Verkörperung des Verstorbenen im Ritual, dem verschiedenste Substanzen als Sitz oder Aufenthaltsort angeboten werden, dabei ist der Kloß (*piṇḍa*) wohl die prägnanteste Form. Dabei erfolgen die rituellen Handlungen in Raum und Zeit der Lebenden, indem sie den Verstorbenen zuerst rituell in bestimmten Substanzen präsent machen, um dann für seine Verwandlung bzw. Versorgung oder Befriedung sorgen zu können.

Im dieser Arbeit kommt also der Analyse der Körperlichkeit in zweifacher Hinsicht eine wichtige Bedeutung zu: in Form der Körpermetaphorik bei den mythologischen Vorstellungen und in Form der Inkorporation im Falle des Rituals.

Das dynamische Sozialgefüge von Lebenden und Toten wird sowohl in den mythologischen Passagen als auch in den Ritualanweisungen in Form von verschiedenen Zuständen des Verstorbenen ausgedrückt, die sich in drei Hauptgruppen zusammenfassen lassen. Für diese verschiedenen Zustände habe ich den Ausdruck „Totenbilder“ gewählt, der auf die Vorstellung vom Verstorbenen als kompletten Menschen und darüber hinaus auf die repräsentative Komponente der behandelten Vorstellungen verweist. Die Behandlung dieser drei Existenzformen, die der Verstorbene sukzessiv durchläuft bzw. dauerhaft annimmt, strukturiert auch den Aufbau des Buches. Diese sind als erstes der Verstorbene (*preta*) im zweiten Kapitel, der dauerhaft unbefriedete Totengeist (*piśāca*) im dritten Kapitel und der Vorfater (*pitṛ*) im vierten Kapitel.

Das Totenbild des *preta* ist wesentlich geprägt von dem Stadium des Übergangs, welcher in der mythischen Sprache in die Schilderung der Jenseitsreise gekleidet ist, im Ritual aber durch eine vor allem in den ersten zwölf Tagen nach dem Tod zu vollziehende Transformation des Toten gekennzeichnet ist. Der Begriff *preta*, wörtl. der „Dahingegangene“ oder „Fortgegangen“, ist zunächst ein neutraler Begriff für den Verstorbenen und bezeichnet als solcher in der rituellen Terminologie den Verstorbenen bis zur Eingliederung in die Reihe der Vorfäter. Dieser Übergang erfolgt schrittweise. Zunächst wird der Körper des Toten opferfähig gemacht und verbrannt, dann wird rituell ein Übergangskörper aus Klößen kreierte. Der

neue Körper ist allerdings nicht einfach nur ein Aufenthaltsort für den Toten, derer es im Ritual unzählige, immer wieder neu erzeugte gibt, sondern gerade in der Erzeugung des Körpers als Kloßkörper (*piṇḍadeha*) mit der abschließenden Erschaffung von Hunger und Durst bzw. des Verdauungssystems wird dem Toten die zentrale Fähigkeit verliehen, um später als Vorvater die rituelle Verehrung und Gaben entgegennehmen zu können. Zum anderen wird er damit in die *piṇḍa*-Substanz inkorporiert, die nicht nur Grundlage der Opfergaben ist, sondern ebenso die Verwandtschaftsbeziehung zwischen den gestorbenen und lebenden Verwandten betont. Form und Ausdruck des rituellen Umgangs mit dem Verstorbenen sind also zunächst von der Notwendigkeit der „Entsorgung“ des Leichnams, dann aber der Transformation des Toten und Etablierung der Möglichkeit geprägt, den Verstorbenen immer wieder neu im Ritual verfügbar zu machen.

Die Herstellung des Kloßkörpers, bei der zehn Klöße die Körperteile von Kopf bis Fuß vertreten, wurde von Abegg mit ayurvedischen Vorstellungen der Entwicklung eines Embryos in Verbindung gebracht. Auch wenn GP und GPS explizit eine Verbindung der Erstellung des Kloßkörpers innerhalb von zehn Tagen mit der Dauer einer Schwangerschaft im Verlauf von zehn Mondmonaten herstellen, so kann diese Vermutung anhand ayurvedischer Literatur nicht belegt werden. Es liegt vielmehr nahe, kosmologische Körpermodelle als Quelle für diesen Aufbau des Körpers zu vermuten.

Die Darstellung des Übergangs des Verstorbenen aus mythischer Sicht erfolgt ebenfalls über verschiedene Stadien. Zunächst verlässt die Seele, der Lebenswind oder feine Körper des Sterbenden den Körper und wird von den Dienern Yamas in Empfang genommen. Hier kommen verschiedene Körpervorstellungen zum Tragen, die zum Teil auf der Anthropologie von Sāṃkhya und Vedānta beruhen. Allerdings wird in den untersuchten Texten terminologisch nicht scharf zwischen Lebenswind, Seele oder feinem Körper etc. unterschieden. Es wird vor allen Dingen betont, dass der Verstorbene sogleich einen neuen Körper erhält, der bezeichnenderweise als Peinigungsleib (*yātanādeha*) benannt ist. Ein körperloser Geist kann nicht physisch leiden oder genießen, die Körperlichkeit bzw. Existenz als kompletter Mensch ist aber für die Schilderung der Jenseitsreise notwendige Voraussetzung. Der Peinigungsleib drückt also weniger die Art des Körpers aus, als die Funktion, der er dient und entsprechend wird der Ausdruck auch für den Körper des Verstorbenen verwendet, der sich in einer der Höllen befindet. Die Körperkonzeptionen stehen nicht klar abgegrenzt nebeneinander und werden zum Teil auch äußerlich miteinander verbunden, wie etwa die Identifizierung des rituell erzeugten *piṇḍadeha* mit dem *yātanādeha*.

Die Idee der Tatvergeltung ist in die Schilderung des Sterbens und der Jenseitsreise in-

tegriert: den schlechten Menschen erwartet ein schwerer Tod und eine lange, qualvollen Jenseitsreise, wohingegen gute Menschen leicht sterben und die Reise unbeschadet und leicht überwinden. Entsprechend gestaltet sich auch die Körperlichkeit und Umgebung der Verstorbenen: schlechte Menschen sind schwach und einer bedrohlichen, schrecklichen Umwelt ausgesetzt, gute Menschen sind gesund und von bestem Aussehen und erleben dieselben Städte und Umgebungen als schöne, ansprechende Gegenden. Das Ende der Jenseitsreise ist markiert durch die Ankunft in Yamas Stadt und der Abhaltung eines Totengerichtes, wonach der Verstorbene entweder in einen Himmel oder eine Hölle verurteilt wird.

Es wird deutlich, wie die mythischen Schilderungen und die rituellen Handlungen ganz verschiedene Totenbilder hervorrufen. Wenn auch gelegentlich Verbindungen zwischen den verschiedenen rituellen und mythischen Konzeptionen hergestellt werden, so ist das weniger ein Zeichen der Abhängigkeit beider voneinander, sondern kann vielmehr auf ein wichtiges Merkmal von Ritualen zurückgeführt werden, der Polysemie, die es erlaubt, dass Ritualen verschiedene Bedeutungen zugeschrieben werden können, ohne dass das Ritual in seiner Funktion beeinträchtigt wird. Die Verknüpfung mit mythischen Inhalten ist so eine mögliche, aber keine notwendige Verbindung.

Dass die Jenseitsreise des Verstorbenen überwiegend als qualvoll geschildert wird, ist vermutlich nicht nur der Absicht geschuldet, Menschen durch abschreckende Schilderungen des Jenseits im Diesseits auf den rechten Pfad zu bringen, sondern ebenso dem liminalen Zustand des Verstorbenen, der weder richtig im Diesseits noch richtig im Jenseits ist. Markant wird dies durch seinen Hunger und Durst ausgedrückt, der ihn leiden läßt, aber auch eine Aufforderung an seine Nachkommen darstellt, sich um ihn zu kümmern mit der im Hintergrund schwebenden Drohung der Verfolgung säumiger Nachkommen. Unabhängig von seinen moralischen Qualitäten ist also der Verstorbene auch durch den Übergangscharakter in einem gefährlichen und gefährdenden Zustand.

Im Anschluss an die Darstellung des ersten Totenbildes schließt sich ein kleiner Exkurs mit ritualtheoretischen Überlegungen an. Am Beispiel der Gabe der sechzehn monatlichen Klöße verfolge ich die Frage, wie in der Spannung zwischen der Notwendigkeit der Bewahrung von Ritualen und der dem Ritual innewohnenden und Veränderungen erzeugenden Dynamik Kontinuität erzeugt wird, also trotz Veränderungen die Rituale an die Tradition angeschlossen werden können. Meines Erachtens wird diese Kontinuität durch das Zusammenspiel verschiedener Elemente erzeugt, für die ich zusammenfassend den Begriff „rituelles Gedächtnis“ vorschlage. Dieses setzt sich zusammen aus den Elementen: 1. Normative, orale oder schriftliche Ritualtexte, 2. Ritualkompetenz der Priester und der am Ritual Beteiligten, 3.

Orthopraxis. Aufgrund des rituellen Gedächtnisses kann Kontinuität auch durch eine qualitative oder symbolische Bezugnahme auf eine Ritualvorschrift erzeugt werden. Ein Abweichen vom genauen Wortlaut einer Ritualvorschrift muss also nicht notwendigerweise als Veränderung der Tradition aufgefasst werden.

Die Existenzform als unbefriedeter Totengeist, stellvertretend hier mit *piśāca* bezeichnet, steht im Zentrum der Analyse des zweiten Totenbildes. Dafür wurde ergänzend das PMM als Quelle herangezogen und das erste Kapitel mit einer ausführlichen Schilderung des Schicksals eines unbefriedeten Totengeistes sowie die im dritten Kapitel enthaltene Vorschrift für das *tripiṇḍīśrāddha*, ein Befriedungsritual für ebensolche Geister, übersetzt. Diese beiden Kapitel wurden ergänzend in die Analyse von fünf Geistergeschichten aus GP und GPS, sowie der in allen untersuchten Texten beschriebenen Rituale zur Befriedung solcher Geister einbezogen.

In diesem Kapitel geht es um die Ursachen für eine solche dauerhafte Geisterexistenz, ihre Umstände und die rituellen Möglichkeiten diese zu verhindern oder zu beenden. Als Ursachen werden widrige Umstände aller Art genannt, die in irgendeiner Weise der Weltordnung entgegenlaufen, also etwa ein Schlimmer Tod, unterlassenes oder fehlerhaftes Totenritual oder eigene moralische Verfehlungen. Der Übergang zwischen dem temporären Zustand als neu Verstorbener (*preta*) und dem *piśāca* ist dabei fließend, da der neu Verstorbene einige Eigenschaften mit dem *piśāca* teilt. Dies resultiert aus seinem liminalen Zustand, der ihn für den Zeitraum bis zur Erzeugung der Kloßgemeinschaft bzw. bis zum Eingang in Himmel oder Hölle ebenfalls außerhalb der Ordnung sein lässt und nichts mit seinen moralischen Qualitäten zu tun hat. Deshalb wird der Begriff *preta* auch gelegentlich synonym zu *piśāca* oder *rākṣasa* verwendet, die eigentlich eigene Wesensgattungen repräsentieren. Die Abgrenzung der verschiedenen Gattungen von Dämonen und Geistern von Totengeistern ist in den untersuchten Texten allerdings nicht deutlich. Beim *piśāca* ist der „ordnungswidrige“ Zustand dauerhaft. Entsprechend werden die Umstände seiner Existenz geschildert. Solche Geister leben an unwirtlichen, unordentlichen und verschmutzten Orten, sie leiden, da sie nur schwer an Nahrung kommen können und diese besteht aus Ekel erregenden Substanzen. Sie piesacken außerdem ihre Nachkommen mit Unheil und Spuk und können sich selbst nicht aus dieser Lage befreien. Dazu sind spezielle Rituale notwendig. Diese lassen sich in drei Kategorien einteilen, nämlich erstens Prävention, zweitens Entsühnung und Reintegration vor oder anstatt des regulären Totenrituals und drittens nachträgliche Befriedung. Auch hier wird die ganz verschiedene Umsetzung des Totenbildes in Mythos und Ritual deutlich: die mythischen Schilderungen setzen die außerhalb der Ordnung befindliche Lebensweise und ihre Ursachen

in lebhaftere Bilder um, während die Rituale dazu dienen, eine Störung der Ordnung zu verhindern oder die gestörte Ordnung wiederherzustellen.

Die Analyse der dritten Existenzform als Vorvater (*pitr*) ist etwas knapper gehalten, da sie in den untersuchten Texten keine so große Rolle mehr spielt. Diese beschränken sich auf die Zeit vom Sterben bis zum Ablauf eines Jahres, wenn also der Tote die Jenseitsreise beendet bzw. in die Reihe der Vorväter eingegliedert wird. Dennoch ist es aus zwei Gründen wichtig, dem Zustand als Vorvater und den damit verbundenen Ritualen und mythischen Konzeptionen Beachtung zu schenken. Zum einen ist die Kenntnis der Grundformen des *śrāddha* für das Verständnis des Totenrituals unerlässlich. Zum anderen ist das Verständnis und die Beschreibung des Zustandes der Vorväter besonders aufschlussreich, um das Verhältnis zwischen ritueller und mythischer Konzeption von einer weiteren Seite zu beleuchten.

Als ein weiterer wichtiger Aspekt wird in diesem Kapitel der Frage nachgegangen, was mit den Vorvätern passiert, wenn sie sukzessiv nach drei Generationen aus der Reihe der drei Vorväter ausscheiden. Dafür habe ich besonders die von David Knipe aufgestellte These überprüft, dass die in jedem *śrāddha* verehrten *viśvedeva*-s die nach und nach aufsteigenden Vorväter als letzte Instanz in einer Wesensform vereinigen, jeder aufsteigende *pitr* also nach drei Generationen zu einem *viśvedeva* wird. Anhand der bereits von Caland durchgeführten Untersuchungen ist diese These allerdings nicht haltbar. Caland hatte bereits vermutet, dass die vedische Göttergruppe der *viśvedeva*-s mit den als Schützern des *śrāddha* fungierenden göttlichen Vorvätern (*devāḥ pitaras*) identifiziert wurden, die Gottheiten nicht-menschlichen Ursprungs sind, also keine menschlichen Vorväter sein können. Darüber hinaus hat Caland nachgewiesen, dass das *śrāddha* zunächst einer kollektiven Gruppe aller Vorväter gegolten hat und die Dreiteilung eine spätere Entwicklung war, mit der sich dann die Idee eines sukzessiven Aufstiegs verbunden haben mag. Die aus dieser Dreiheit aufsteigenden Vorväter aber werden bereits in den von Caland untersuchten Sūtras kollektiv mit den Resten des *śrāddha*-s bedacht und sie heißen entsprechend *lepabhāgin*-s, die Genießer der abgewischten (Reste).

Im Hinblick auf die Vorväter lässt sich als wichtigstes Ergebnis festhalten, dass auch sie ähnlich den *preta*-s als sehr ambivalente Wesen erscheinen können. Die mythischen Darstellungen der Vorväter halten so auch die Möglichkeit bereit, dass sich ein Vorvater in der Hölle befindet oder einem Totengeist gleich seine Nachkommen mit Unheil überzieht, wenn er ohne Opfergaben hungrig umherstreifen muss. Ein Vorvater kann also durchaus auch ein *piśāca* oder ein Höllenwesen sein.

Aus ritueller Sicht sind die Existenzformen von *preta* und *pitr* hingegen streng ge-

trennt. Mit Hilfe der ritualtheoretischen Unterscheidung verschiedener Ebenen von Wirksamkeit aufbauend auf Moore/Myerhoff und Tambiah kann dieses Nebeneinander erklärt werden. Die Bezeichnung *pitr* bezeichnet hier im ritualtechnischen Sinn den Verstorbenen, der das *sapiṇḍikaraṇa* durchlaufen hat und *ex opere operato* nun zu einem wohlwollenden und friedlichen Vorvater geworden ist. Dies fasse ich als performative Wirksamkeit auf: die Veränderung ist durch den rituellen Vollzug gültig. Die doktrinale Wirksamkeit ist hingegen nicht überprüfbar, da sie sich in den Aussagen über Bedeutung und Wirkung des Rituals bereits selbst erfüllt: der Vorvater erscheint so als benevolentes, aus den Mühen der Geisterexistenz befreites Wesen. Die dritte Ebene der Wirksamkeit, die sich auf die empirisch feststellbaren Ergebnisse eines Rituals bezieht, kann im Fall der Befriedung von Totengeistern eine Rolle spielen, da in Südasien die Bedrohung und Schädigung durch spukende Totengeister und Fälle von Besessenheit durchaus als empirische Realität aufgefasst werden und sich also das Gelingen oder besser Fehlgehen eines Rituals auch in folgendem Spuk äußern kann.

Es wird deutlich, dass eine Einteilung in böse Totengeister und gute Vorväter zu kurz greift und auch die strenge Trennung zwischen beiden Existenzformen nicht *per se* aufrecht zu erhalten ist.

An die Analyse der verschiedenen Totenbilder schließt die kommentierte Erstübersetzung der Pretamañjarī an. Da die PM nicht so leicht zugänglich ist und für ein leichteres Nachvollziehen der Übersetzung, habe ich den vollständigen Sanskrittext der PM in Transliteration angefügt. Es handelt sich dabei um eine Abschrift des von mir der Übersetzung zugrunde gelegten Sanskrittextes. Eine kritische editorische Bearbeitung der PM ist in dieser Arbeit nicht beabsichtigt und daher habe ich bis auf die Bereinigung offensichtlicher Fehler und uneinheitlicher Schreibweisen nicht in die Textgestalt eingegriffen.

Das Buch schließt mit einem Glossar der wichtigsten im Toten- und Ahnenritual sowie in den mythischen Jenseitsvorstellungen verwendeten Begriffe.

7. LITERATURVERZEICHNIS

Abkürzungen

| | |
|-------|---|
| AKP | Antyakarmapaddhati |
| AP | Antyeṣṭipaddhati |
| GP | Pretakalpa des Garuḍapurāṇa |
| GPS | Garuḍapurāṇasāroddhāra des Naunidhirāma |
| Kkh | Kāśīkhaṇḍa des Skandapurāṇa |
| NCC | New Catalogus Catalogorum |
| NGMPP | Nepal German Manuscript Preservation Project, Hamburg und Kathmandu |
| PM | Pretamañjarī |
| PMM | Piśācamocanamāhātmya |

Textausgaben und Übersetzungen

Antyakarmapaddhati des Dadhi Rāma Marāsini. Mit einem Kommentar von Rṣi Rāma Śarmā Ghimire. Kathmandu: Mahendra Saṃskṛta Viśvavidyālaya, V.S. 2056 (2000) (Mahendra Saṃskṛta Viśvavidyālaya Granthamālā 38).

Antyeṣṭipaddhati des Nārāyaṇabhaṭṭa. Hg. von Vāsudeva Paṇāśikara. Bombay: 1915 (deutsche Übersetzung siehe Müller 1992).

Āśvalāyanagr̥hyasūtra. Hg. und Übersetzung von N. N. Sharma. Delhi: Eastern Book Linkers, 1976.

Atharvavedasaṃhitā. Hg. von R. Roth und W.D. Whitney. Berlin: Dümmler, 1856.

Bhagavadgītā. Sanskrittext mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Sarvepalli Radhakrishnan. Baden-Baden: Holle Verlag, 1958.

Bṛhadāraṇyakopaniṣad. Hg. von V.P. Limaye und E.D. Vadekar, Eighteen Principal Upaniṣads. Poona: Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala, 1964.

Garuḍapurāṇa. Hg. von Jivānanda Vidyāsāgara. Calcutta: Sarasvatī Press, 1890.

Garuḍapurāṇa. Hg. von Pañcānana Tarkaratna. Calcutta: Vaṅgavāsī Press, 1890.

Garuḍapurāṇa. Hg. von Khemarāja Śrīkr̥ṣṇadāsa. Bombay: Śrī Venkateśvara Press, 1906.

Garuḍapurāṇasāroddhāra des Naunidhirāma. Hg. von Tukaram Javaji, Bombay: Nirṇaya Sāgara Press 1912 (deutsche Übersetzung siehe Abegg 1921).

Garuḍapurāṇa (Sāroddhāra). Hg. und englische Übersetzung von E. Wood und S. V. Subramanyam. Allahabad: The Panini Office, 1911 (Sacred Books of the Hindus 9).

- Kātyāyanaśrautasūtra*. The Śrauta-Sūtra of Kātyāyana. Hg. von Albrecht Weber. Berlin: Dümmler: 1859.
- Mānavaśrāutasūtra*. Hg. von Friedrich Knauer. St. Petersburg: 1900-1903.
- Manusmṛti*. *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Hg. und englische Übersetzung von Patrick Olivelle. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Manusmṛti*. The Laws of Manu. Englische Übersetzung von Wendy Doniger O'Flaherty und Brian K. Smith. London: Penguin Books, 1991.
- Maitrāyaṇīsamhitā*. Hg. von Leopold von Schröder. 4 Bde. Leipzig: F.A. Brockhaus 1881-1886.
- Pāraskaraḡhyasūtra*. Hg. von M. G. Bakre. Bombay: Gujarati Printing Press, 1917.
- Piśācamocanamāhātmya*. *Kapardiśvarastotradvayatripīṇḍīśrāddhavidhyātmakam*. Hg. von Śrī Bhaṭṭa Vijayaśaṅkara Śarmā. Kāśī: V.S. 1966 (1908).
- Pretamañjarī* des Choṭu Miśra. Mit einem Hindī Kommentar von Lakṣmī Prapanna. Bombay: Śrī Venkateśvara Press: 1986.
- Ṛgveda*. *Die Hymnen des Ṛgveda*. Hg. von Theodor Aufrecht. 2 Bde. Bonn: Marcus, ²1877.
- Der Rig-Veda*. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von Karl Friedrich Geldner. Cambridge: Harvard University Press, 2003 (Harvard Oriental Series 63).
- Sāṃkhyakārikā* des Iśvarakṛṣṇa. Varanasi: Chowkambha Vidyabhavan, 1970.
- Skandapurāṇa*. *Kāśīkhaṇḍa*. Mit zwei Kommentaren *Rāmānandī* von Ācārya Śrī Rāmānanda und *Nārāyaṇī* in Hindi von Śrī Nārāyaṇapathi Tripāṭhī. Hg. von Ācārya Śrī Karuṇāpati Tripāṭhī. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University, 1996.
- Taittirīyabrāhmaṇa*. 3 Bde. Poona: Ānandāśrama, 1979 (Ānandāśrama Sanskrit Series 37).
- Taittirīyasamhitā*, s. Stenzler 1966.
- Vājasaneyīsamhitā*, siehe Yajurveda.
- Viṣṇusmṛti*. Hg. von V. Krishnamacharya. 2 Bde. Madras: Adyar Library, 1964 (Adyar Library Series 93).
- Yājñavalkyasmṛti* mit Vijñeśvaras *Mitākṣarā*. Hg. von W. Laxman Shastri Pansikar. Bombay: Nirṇaya Sāgara Press, 1918.
- Yajurvedasamhitā*. Hg. und englische Übersetzung von R.H. Griffith, neu bearbeitet von Ravi Prakash Arya, Delhi: Parimal Publications 1997.

Sekundärliteratur

- Abegg, Emil. 1921. *Der Pretakalpa des Garuḍapurāṇa (Naunidhirāma's Sāroddhāra). Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens*. Berlin: de Gruyter.
- Ahn, Gregor. 1997. „Grenzgängerkonzepte in der Religionsgeschichte. Von Engeln, Dämonen, Götterboten und anderen Mittlerwesen“, in: G. Ahn und M. Dietrich (Hg.): *Engel und Dämonen. Theologische, anthropologische und religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen*. Münster: Ugarit-Verlag, 1-48.
- Aiyangar, B. N. 1911. „Śrāddha (Brahman Ancestor Worship)“, *Quarterly Journal of the Mythic Society* (N.S.) 3: 79-98.
- Arbman, Ernst. 1927/28. „Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben“, *Archiv für Religionswissenschaften* XXV.3-4 (1927), 339-389 und XXVI.1-2 (1928), 187-240.
- Assmann, Jan. 2001. *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. München: Beck.
- Assmann, Jan, Franz Maciejewski und Axel Michaels (Hg.) 2005: *Traueritiale im Kulturvergleich*. Göttingen: Wallstein.
- Assmann, Jan, und Rolf Trauzettel (Hg.). 2002. *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*. Freiburg: Alber.
- Assman, Jan, und Thomas Macho. 2000. *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Baaren, Th. P. van 1974. „Conceptions of Life after Death“, in: *Temenos* 10: 10-34.
- Back, Dieter Michael. 1979. *Eine buddhistische Jenseitsreise. Das sogenannte „Totenbuch der Tibeter“ aus philologischer Sicht*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bakker, Hans T. 1989. „Some Methodological Considerations with Respect to the Critical Edition of Puranic Literature“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Suppl. VII.
- Bakker, Hans T. 2007. „Monuments to the Dead in Ancient North India“, in: *Indo-Iranian Journal* 50: 11-47.
- Barloewen, Constatin von (Hg.). 1996. *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. Frankfurt: Insel Verlag (Originalausgabe: München Diederichs 1996).
- Bhattacharyya, N. N. 2000. *Indian Demonology. The Inverted Pantheon*. Delhi: Manohar.
- Bista, Dor Bahadur. ³1976. *People of Nepal*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bell, Catherine. 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bergunder, Michael. 1994. *Wiedergeburt der Ahnen. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung zur Reinkarnationsvorstellung*. Münster: Lit (Hamburger theologische Studien, 6).
- Blackburn, Stuart 1984. „Death and Deification: Folk Cults in Hinduism“, *History of Religions* 24.1, 255-274.
- Blackburn, Stuart. 2005. „Die Reise der Seele. Bestattungsrituale in Arunachal Pradesh, In-

- dien”, in: Assman/Maciejewski/Michaels 2005: 82-109.
- Bloomfield, Maurice. 1906. *A Vedic Concordance*. Cambridge: Harvard University (Harvard Oriental Series, 10).
- Bloch, Maurice, und Jonathan Parry (Hg.). 1982. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bodewitz, H.W. 1994. „Life after Death in the Ṛgvedasamhitā”, *Wiener Zeitschrift zur Kunde Südasiens* 38, 23-41.
- Bodewitz, H.W. 1996. „Redeath and its Relation to Rebirth and Release”, *Studien zur Indologie und Iranistik* 20 (Festschrift Paul Thieme), 27-46.
- Boland, Mechtilde. 1997. *Die Wind-Atem-Lehre in den älteren Upaniṣaden*. Münster: Ugarit-Verlag.
- Bonazzoli, Giorgio. 1987. „A Peep into the Formation of the Purāṇa’s (the Pretakalpa of the Garuḍapurāṇa)”, *Purāṇa* 29.1, 54-69.
- . 1984. „The Pretakalpa of the Garuḍapurāṇa (A Preliminary Report of Its Different Versions)”, *Purāṇa* 26, 142-195.
- Bosch, L.P. van den 1987/88. „On the Anthropology of the Mortuary Ritual (with Special Reference to Ancient Indian Texts)”, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 62-63, 8-27.
- Braun, Hans-Jürg. 2000. *Das Jenseits. Die Vorstellungen der Menschheit über das Leben nach dem Tod*. Frankfurt/M.: Insel Verlag.
- Brinkhaus, Horst. 2003. Rezension zu Saindon, Marcelle. *Le Pitrikalpa du Harivamsha. Traduction, Analyse, Interprétation*, *Indo-Iranian Journal* 46,2, 168-177.
- Bühnemann, Gudrun. 1988. *Pūjā. A Study in Smārta Ritual*. Wien: Institut für Indologie der Universität Wien.
- Buss, Johanna. 2005a. „Gieriger Geist oder verehrter Vorfahr?“ In: Assmann/Maciejewski/Michaels (Hg.), 181-198.
- . 2005b. „Continuity in the Change of Rituals“. In: *Chakra* (Lund), Vol. 4/5, 25-38.
- . 2007. „The Sixteenth piṇḍa as a Hidden Insurance against Ritual Failure.“ In: Ute Hüsken 2007, 167-182.
- Butzenberger, Klaus. 1996-1998. „Ancient Indian Conceptions on Man’s Destiny after Death. The Beginnings and the Early Development of the Doctrine of Transmigration.” I+II, *Berliner Indologische Studien* 9/10 (1996), 55-118 und 11/12 (1998), 1-84.
- Caland, Willem. 1896. *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*. Amsterdam: Müller (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam).
- Caland, Willem. 1893. *Altindischer Ahnencult. Das śrāddha nach den verschiedenen Schulen mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt*. Leiden: E.J. Brill.
- Caland, Willem. 1888. *Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker*. Amsterdam: Müller. (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam).
- Dange, Sadashiv A. 1987. *Glimpses of Puranic Myth and Culture*. New Delhi: Ajanta Publications.

- Das, Veena. 1976. „The Uses of Liminality”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (N.S.) 10.2, 245-263.
- Davis, Richard H. 1988. „Cremation and Liberation: The Revision of a Hindu Ritual.” *History of Religions* 28.1, 37-53.
- Derrett, J. D. M. 1974. *Dharmaśāstra and Juridical Literature*. Harrassowitz: Wiesbaden (A History of Indian Literature, IV.2).
- Deussen, Paul. ⁴1963. *Sechzig Upanishad's des Veda*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Deussen, Paul. 1883. *Das System des Vedānta*. Leipzig: Brockhaus.
- Donner, Otto. 1870. *Piṇḍapitryajña. Das Manenopfer mit Klößen bei den Indern: Abhandlungen aus dem vedischen Ritual*. Berlin: Cavalry.
- Doniger O'Flaherty, Wendy. 1980. *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley: University of California Press.
- . 1980. *Origins of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley: University of California Press [1. Auflage 1976].
- Eck, Diane. 1984. *Banaras. City of Light*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Edgerton, Franklin. 1926. „The Hour of Death: Its Importance for Man's Future Fate in Hindu and Western Religions”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* VIII, 219-249.
- Ehni, Jacques. 1890. *Der vedische Mythos des Yama*. Straßburg: Trübner.
- . 1896. *Die ursprüngliche Gottheit des vedischen Yama*. Leipzig: Harrassowitz.
- Emmrich, Christoph. 2005. „Ujyā – ein letzter Ritus der Vajrācāryas von Lalitpur“, in: Assman/Maciejewski/Michaels 2005, 223-234.
- Endres, Franz Carl und Annemarie Schimmel. ⁴1988. *Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich*. München: Diederichs [1. Auflage 1984].
- Etter, Annemarie. 1994. „Die Vorstellung vom Tod und Zustand danach”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. 10: 313-323.
- Evison, Gillian. 1989. *Indian Death Rituals. The Enactment of Ambivalence*. Oxford [unpubl. Ph.D. thesis].
- Falk, Harry. 2000. „Bestattungsgebräuche in der Indien betreffenden Archäologie und im vedischen Schrifttum”, *Altorientalische Forschungen* 27, 68-80.
- Filippi, Gian Giuseppe. 1996. *Mṛtyu. Concept of Death in Indian Traditions. Transformation of the Body and Funeral Rites*. New Delhi: D. K. Printworld.
- Firth, Shirley. 1997. *Dying, Death and Bereavement in a British Hindu Community*. Leuven: Peters.
- Fisch, Jörg. 1998. *Tödliche Rituale. Die indische Witwenverbrennung und andere Formen der Totenfolge*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Flood, Gavin. 1996. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frauwallner, Erich. 1953. *Geschichte der indischen Philosophie*. 1. Band. Salzburg: Otto Müller.

- Freed Ruth S., und Stanley A. Freed. 1993. *Ghosts. Life and Death in North India*. Seattle: Univ. of Washington Press.
- Gampert, Wilhelm. 1939. *Die Sühnezeremonien in der altindischen Rechtsliteratur*. Prag: Orientalisches Institut.
- Gangadharan, N. 1972. *Garuḍa Purāṇa - A Study*. Varanasi: All India Kashi Raj Trust.
- Garbe, Richard. 1894. *Die Sāṃkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus*. Leipzig: H. Haessel.
- Geyer, Carl-Friedrich. 1996. *Mythos. Formen, Beispiele, Deutungen*. München: C. H. Beck.
- Ghosh, Shyam. 1989. *Hindu Concept of Life and Death*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Gladigow, Burkhard. 2004. „Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale“, in: Michael Stausberg (ed.): *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden: Brill, 57-76.
- Gonda, Jan. 1966. *Loka. World and Heaven in the Veda*. Amsterdam: N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- Gonda, Jan. 1985. „The Number Sixteen“, in: ders.: *Change and Continuity in Indian Religion*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 115-130.
- Grierson, G. A. „Paiśācī, Piśācas, and ‘modern Piśāca’“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 66, 49-86.
- Griffith/Arya: siehe Yajurveda.
- Grimes, Ronald. 1988. „Infelicitous Performances and Ritual Criticism“, *Semeia* 43, 103-122.
- Gutschow, Niels. 2005. „Totenrituale in Bhaktapur, Nepal. Trauer und Klage als Phasen von Reinigung und Reintegration“, in: Assmann/Maciejewski/Michaels 2005, 151-180.
- Gutschow, Niels, und Axel Michaels mit Johanna Buß und Nutan Sharma. 2005. *Handling Death*. Harrassowitz: Wiesbaden.
- Hacker, Paul. 1960. „Purāṇen und Geschichte des Hinduismus“, *Orientalische Literaturzeitung* LV 7/8, 341-354.
- . 1961. „Zur Methode der geschichtlichen Erforschung der anonymen Sanskritliteratur des Hinduismus“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 111.2, 485-492.
- Halbfaß, Wilhelm. 2000. *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*. Kreuzlingen: Hugendubel.
- Hasenfratz, Hans-Peter. 1982. *Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften. Zugleich ein kritischer Beitrag zur Strafopfertheorie*. Leiden: Brill.
- . 1986. *Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen*. Zürich: Theologischer Verlag.
- . 2001. „Totenkult“, in: Hubert Cancik (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart: Kohlhammer.
- Hazra, R. 1940. *Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs*. Dacca: University of Dacca.
- Heras, H. 1951/52. „The Devil in Indian Scriptures“, *Journal Royal Asiatic Society* 27.2, 214-

- Hertz, Robert. 1960. *Death and the right hand*. New York: Free Press.
- Hillebrandt, Alfred. ²1927. *Vedische Mythologie*. 2 Bde. Breslau: Marcus [Erste Auflage 1910].
- Hiltebeitel, Alfred (Hg.). 1990. *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism*. New Delhi: Manohar.
- Hopkins, E. Washburn. 1915. *Epic Mythology*. Straßburg: Trübner (Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde 3,1B).
- Horsch, Paul. 1971. „Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre“, *Asiatische Studien* XXV, 99-157.
- Hüsken, Ute. 2002/2003. *Übergangsrituale der Vaikhānasas. Konstruktion von religiöser Identität in Südindien*. 2 Bde. Heidelberg [unveröff. Habilitationsschrift].
- Hüsken, Ute (Hg.). 2007. *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*. Brill: Leiden.
- Humphrey, Caroline, und James Laidlaw. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford: Oxford University Press.
- Jones, Clifford, R. 1984. *The Wondrous Crest-Jewel in Performance*. Delhi: Oxford University Press.
- Justice, Christopher. 1997. *Dying the Good Death. The Pilgrimage to Die in India's Holy City*. Albany: State University of New York Press.
- Kane, P.V. ²1968 *History of Dharmaśāstra*, Bd I,1. Poona: Bhandarkar Oriental Institute.
- . ²1973 *History of Dharmaśāstra*, Bd III. Poona: Bhandarkar Oriental Institute.
- . ²1974 *History of Dharmaśāstra*, Bd II. Poona: Bhandarkar Oriental Institute.
- . ²1975 *History of Dharmaśāstra*, Bd I,2. Poona: Bhandarkar Oriental Institute.
- . ³1991. *History of Dharmaśāstra*. Bd. IV. Poona: Bhandarkar Oriental Institute.
- Kantawala, S.G. 1999. „Cult of the Manes in the Matsya-Purāṇa“, in: ders.: *Studies in Purāṇas*, New Delhi: Raṣṭrīya Saṃskṛita Saṃsthāna, 28-56.
- Kaushik, Meena. 1976. „The Symbolic Representation of Death“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (N.S.) 10, 265-291.
- Kesarcodi-Watson, Ian. 1976. „Pitrs“, *Journal of the Oriental Society of Australia* 11, 108-111.
- Kinsley, David. 1977. „The Death that Conquers Death: Dying to the World in Medieval Hinduism“, in: Reynolds/Waugh 1977, 97-118.
- Kirfel, Willibald. 1920. *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*. Bonn: Schröder.
- . 1927. *Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa. Versuch einer Textgeschichte*. Leiden: Brill.
- Klimkeit, Hans-Joachim (Hg.). 1978. *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kluckhohn, Clyde. 1942. „Myths and Rituals: A General Theory“, in: *The Harvard Theologi-*

- cal Review* 35, 45-79.
- Knipe, David M. 1977. „Sapinḍikaraṇa: The Hindu Rite of Entry into Heaven“, in: Reynolds/Waugh (Hg.) 1977: 111-124.
- . 1990. „Night of the Growing Dead: A Cult of Vīrabhadra in Coastal Andhra“, in: Hiltbeitel (Hg.) 1990, 123-156.
- . 2004. „Sowing for the Grim Reaper: Gardens of the *preta*“, in Maitreyee Deshpande (Hg.): Problems in Vedic and Sanskrit Literature. Delhi: New Bharatiya Book Corporation, 150-157.
- . 2005. „Die Konstruktion eines provisorischen Körpers für den *preta* in hinduistischen Bestattungen“, in: Assman/Maciejewski/Michaels 2005, 62-81.
- . 2008. „Make That Sesame on Rice, Please! Appetites of the Dead in Hinduism“, in: *Indian Folklore Research Journal* 5, No. 8, 27-45.
- Köhler, Hans-Werbin. 1973. *Śrad-dhā in der vedischen und altbuddhistischen Literatur*. Hg. von Klaus L. Janert, Wiesbaden: Steiner.
- Kreinath, Jens, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hg.) 2006. *Theorizing Rituals. Vol. I: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill.
- Krick, Hertha. 1977. „Nārāyaṇabali und Opfertod“, in: *Wiener Zeitschrift zur Kunde Südasiens* XXI, 71-142.
- Krishan, Y. 1985. „The Doctrine of Karma and Srāddhas“, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 66, 97-115.
- Kropf, Marianna. 2005. *Rituelle Traditionen der Planetengottheiten (Navagraha) im Kathmandul. Strukturen, Praktiken, Weltbilder*. Heidelberg: 2005, <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/5897>.
- Kuper, Michael (Hg.). 1991. *Hungrige Geister und rastlose Seelen*. Berlin: Reimer.
- Lakoff, George, und Mark Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Larson, Gerald James. ²1979. *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Law, Bimala Churn. ²1936. *The Buddhist Conception of Spirits*. London: Luzac.
- Lévi-Strauss, Claude. 1963. *La pensée sauvage*, Librairie Plon: Paris.
- . 1971. *Mythologiques 4. L'Homme Nu*. Paris: Librairie Plon.
- . 1972. „A Conversation with Claude Lévi-Strauss“, *Psychology Today* 5: 36-9, 74-82.
- Lommel, H. 1950. „Bhṛgu im Jenseits“, *Paideuma* IV: 93-109.
- . 1952. „Betrachtungen über Mythos“, *Paideuma* V: 157-166.
- Long, J. Bruce. 1977. „Death as a Necessity and a Gift in Hindu Mythology“, in: Reynolds/Waugh 1977: 73-96.
- Macdonell, Arthur. 1897. *Vedic Mythology*. Straßburg: Trübner (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Bd. 3,1).
- Macho, Thomas. 1987. *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*. Frankfurt/M.: Suhr-

- kamp.
- Malamoud, Charles. 1982. „Les morts sans visage“, in: G. Gnoli (Hg.). *La mort, les mort dans les sociétés anciennes*. Cambridge: Cambridge University Press, 441-453.
- . 2002. *Le jumeau solaire*. Paris: Seuil.
- Masefield, Peter. 1988. „The Origin and Development of the *preta* in Early Buddhism“, in: Bilimoria, Purusottama, und Peter Fenner (Hg.). *Religions and Comparative Thought: Essays in Honour of the Late Dr. Ian Kesarcodi-Watson*. Delhi: Sri Satguru Publ., 47-69.
- Mayer-König, Birgit. 1997. „Das Böse als das Göttliche. Betrachtungen am Beispiel Bhairavas und der Dákinis“, *Horin* 4, 109-125.
- Merh, Kusum P. 1996. *Yama. The Glorious Lord of the Other World*. New Delhi: D.K. Printworld.
- Metcalf, Peter, und Richard Huntington. ²1991. *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. Second Edition. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Michaels, Axel. 1992. „Recht auf Leben und Selbsttötung in Indien“, in: B. Mensen (Hg.): *Recht auf Leben – Recht auf Tötung, ein Kulturvergleich*. Nettetal: Steyler Verlag, 95-124.
- . 1995. „Reinkarnation – ein morgenländisches Dogma?“, *Der Evangelische Erzieher* 47, 159 -171.
- . 1998. *Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck.
- . 1999a. „Ancestors, Demons and the Ritual Impossibility of Death. Bālā's Fourteenth at Deopatan (Nepal)“, in: Elisabeth Schömbucher und Claus Peter Zoller (Hg.), *Ways of Dying. Death and its Meaning in South Asia*. New Delhi: Manoharlal, 112-134.
- . 1999b. „«Le rituel pour le rituel?» oder Wie sinnlos sind Rituale?“, in: Corinna Carduff und Joanna Pfaff-Czarnecka (Hg.). *Rituale heute*. Berlin: Reimer Verlag, 23-48.
- . 2003a. „Tirtha - Orte der Transzendenz in hinduistischen Texten, Ritualen und Karten“. In: Gerhard Oberhammer und Marus Schmücker (Hg.). *Mythisierung der Transzendenz als Entwurf ihrer Erfahrung*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 349-380.
- . 2003b. „Das Böse in der hinduistischen Tradition“, in: Johannes Laube (Hg.), *Das Böse in den Weltreligionen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 201-258.
- . 2004. „Wohin mit den Ahnen? Totenritual und Erlösung in indischen Religionen“, in: Friedrich Wilhelm Graf und Heinrich Meyer (Hg.), *Der Tod im Leben. Ein Symposium*, München: Piper, 269-292.
- . 2005. „*Samkalpa*. The Beginnings of a Ritual“, in: Gengnagel/Hüsken/Raman: *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*, Wiesbaden: Harrassowitz, 45-64.
- . 2006. „Ritual and Meaning“, in: Kreinath/Snoek/Stausberg. *Theorizing Rituals. Vol. I: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 247-261.
- Michaels, Axel und Johanna Buss. 2010. „The Dynamics of Ritual Formality. The Morphology of Newar Death Rituals“, in: Michaels, Axel u.a. (Hg.), *Grammar and Morphology of Ritual*, Vol. I., Wiesbaden: Harrassowitz, 105-122.
- Michaels, Axel und Niels Gutschow. 1993. *Benares. Tempel und religiöses Leben in der hei-*

- ligen Stadt der Hindus*. Köln: Dumont.
- Mines, Diane P. 1989. „Hindu Periods of Death Impurity”, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (N.S.) 22.1, 103-30.
- Mitra, Rajendra Lal. 1870. „Funeral Ceremonies of the Ancient Hindus”, in: *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 38, 249-64.
- Moore, Sally F., und Barbara G. Myerhoff (Hg.). 1977. *Secular Ritual*. Assen: van Gorcum.
- Müller, Klaus-Werner. 1992. *Das brahmanische Totenritual nach der Antyeṣṭipaddhati des Nārāyaṇabhaṭṭa*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Beiträge zur Südasiensforschung, Universität Heidelberg 151).
- Müller, Max. 1855. „Die Todtenbestattung bei den Brahmanen”, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 9, I-LXXXII.
- Newell, William (Hg.). 1976. *Ancestors*. The Hague: Mouton.
- Nicholas, Ralph W. 1981. „Sradha, Impurity and Relations between the Living and the Dead”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15.1-2, 367-379.
- Nipankar, R.P. 1978. „The Practical Aspect of Devayana and Pitryana”, in: *Journal of Shivaji University: Humanities (Kolhapur)* 11.17, 35-38.
- Oberhammer, Gerhard (Hg.). 1995. *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst. Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Oldenberg, Hermann. ²1917. *Die Religion des Veda*. Stuttgart und Berlin: Cotta [1. Aufl. 1894].
- Olivelle, Patrick. 1993. *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New Delhi: Mushiram Manoharlal.
- Otto, Walter F. 1923. *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt*. Berlin: Springer.
- Payyappilly, Joseph. 2005. *The Concept of Man in the Advaita Vedanta of Sankara. An Inquiry into Theological Perspectives*. Frankfurt/M: Peter Lang (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 33).
- Pandey, Rajbali. ²1969. *Hindu Saṃskāras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Parry, Jonathan. 1982. „Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic”, in: Bloch/Parry 1982, 74-110.
- . 1993a. „Death and Cosmogony in Kashi”, in: Rana P.B. Singh (Hg.). *Banaras (Varanasi). Cosmic Order, Sacred City, Hindu Traditions*. Varanasi: Tara Book Agency.
- . 1993b. „Death and Digestion. The Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites”, in: Rana P.B. Singh (Hg.). *Banaras (Varanasi). Cosmic Order, Sacred City, Hindu Traditions*. Varanasi: Tara Book Agency, 141-154.
- . 1993c. „Ghost, Greed and Sin: The Occupational Identity of the Banaras Funeral Priests”, in: Singh, Rana P.B. (Hg.). *Banaras (Varanasi). Cosmic Order, Sacred City, Hindu Traditions*. Varanasi: Tara Book Agency, 179-96.

- . 1994. *Death in Benaras*. New York: Cambridge University Press.
- Podemann Sørensen. 2006. „Efficacy”, in: Kreinath/Snoek/Stausberg 2006.
- Pradhan, Rajendra. 1996. „Sacrifice, Regeneration and Gifts: Mortuary Rituals among Hindu Newars of Kathmandu”, in: *Contributions to Nepalese Studies* 23.1 (1996), 159-94.
- Reenberg Sand, Erik. 1986. „The Śrāddha (Ancestor Ritual) According to some Important Purāṇas”, in: Parpola, Asko und Bent Smidt Hansen (Hg.). *South Asian Religion and Society*. London: Curson Press, 97-107.
- Rénou, Louis. 1959. „Les hymnes aux viśvedevāḥ ”, in: Vogel, Claus (Hg.). *Jñānamuktāvalī. Commemoration Vol. in Honour of Johannes Nobel*. New Delhi: Internat. Academy of Indian Culture, 176-181.
- Reynolds, E., und E. H. Waugh (Hg.). 1977. *Religious Encounters with Death: Insights from the History and Anthropology of Religions*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Rocher, Ludo. 1986. *The Purāṇas*. Wiesbaden: Harrassowitz. (History of Indian Literature II.3).
- . 1983. „Reflection on One Hundred and Fifty Years of Purāṇa Studies”, *Purāṇa* XXV.1, 64-76.
- Roth, Rudolf. 1854. „Die Todtenbestattung im indischen Altertum”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 8, 467-475.
- Saindon, Marcelle. 1995. „Le pitṛkalpa du Harivaṃśa et son concept de pitṛ”, *Journal Asiatique* 281.1, 91-120.
- . 1998. *Le pitṛkalpa du Harivaṃśa: traduction, analyse, interprétation*. Quebec: Les Presses de l'Université Laval.
- . 2000. *Cérémonies funéraires et postfunéraires en Inde*. Quebec: Les Presses de l'Université Laval.
- Saraswati, Baidyanath (Hg.). 2005. *Voice of Death. Traditional Thought and Modern Science*. New Delhi: D. K. Printworld.
- Sayers, Matthew. 2008. *Feeding the Ancestors. Ancestor Worship in Ancient Hinduism and Buddhism.* University of Austin, Texas [unpublished Ph.D. thesis].
- Scherman, Lucian. 1892. *Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur*. Leipzig: Verlag von A. Twietmeyer.
- Schömbucher, Elisabeth. 1993. „Gods, Ghosts and Demons: Possession in South Asia”, in: Heidrun Brückner u.a. (Hg.). *Flags of Fame. Studies in South Asian Folk Culture*. Delhi: Manohar, 239-267.
- . 2006. *Wo Götter durch Menschen sprechen. Besessenheit in Indien*. Berlin: Reimer.
- Schömbucher, Elisabeth, und Claus-Peter Zoller (Hg.). 1998. *The Meaning of Death in South Asia*. Delhi: Manohar.
- Schwartländer, Johannes (Hg.). 1976. *Der Mensch und sein Tod*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Segal, Robert A. 2004. *Myth. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.

- Segal, Robert A. (Hg.) 1998. *The Myth and Ritual Theory. An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Sell, Hans-Joachim. 1955. *Der schlimme Tod bei den Völkern Indonesiens*. S'Gravenhage: Mouton.
- Shastri, Dakshina Ranjan. 1963. *Origins and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India*. Calcutta: Bookland.
- Shee, Monika. 1986. *Tapas und tapasvin in den erzählenden Partien des Mahābhārata*. Hamburg: Inge Wezler Verlag (Studien zur Indologie und Iranistik, Dissertationen 1).
- Singh, Purushottam. 1970. *Burial Practices in Ancient India. A Study in the Eschatological Beliefs of Early Man as Revealed by Archaeological Sources*. Varanasi: Prithivi Prakashan.
- Smith, Brian K. 1994. *Classifying the Universe. The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*. Oxford: Oxford University Press.
- Sprockhoff, Joachim Friedrich. 1980. „Die feindlichen Toten und der befriedende Tote.“ In: Gunter S. Stephenson (Hg.): *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 263-284.
- . 1994. „Zum Verständnis des Āśvalāyana-Śrautasūtras (Studien zu den rituellen Sūtras I)“, *Indo-Iranian Journal* 37, 317-324.
- . 1999a „*api vā* ‚oder auch/or also‘ - oder was? Vom Fehlgriff bei der Wahl einer Alternative: Erster Versuch (Studien zu den rituellen Sūtras III)“, in *Indo-Iranian Journal* 42, 141-156.
- . 1999b „*Vidhurāgniḥ* und Anderes. Zur Terminologie und zum Verständnis einiger *Pitṛ-medhasūtras* (Studien zu den rituellen Sūtras II)“, *Wiener Zeitschrift zur Kunde Südasiens* XLIII, 21-49.
- . 2003. „Zum altindischen Totenritual (Studien zu den rituellen Sūtras IV)“, *Indo-Iranian Journal* 46, 23-41.
- Staal, Frits. 1989. *Rules without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*. New York: Lang.
- Stede, Wilhelm. 1914. *Die Gespenstergeschichten des Peta Vatthu. Untersuchungen, Übersetzung und ein Pāli-Glossar*. Leipzig: Harrassowitz.
- Stenzler, Adolf Friedrich 1966: *Indische Hausregeln*. Sanskrit und Deutsch. Nendeln: Kraus (Abhandlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 3,4 und 6,2).
- Stephenson, Gunther (Hg.). 1980. *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stevenson, Sinclair. ²1971. *The Rites of the Twice-Born*. New Delhi: Munshiram Manoharlal [1. Auflage 1920].
- Stietencron, Heinrich von. 1976. „Vom Tod im Leben und vom Leben im Tod. Bemerkungen zur hinduistischen Auffassung vom Tod“, in: Schwartländer (Hg.) 1976, 146-61.
- Sureshcandra, Babu. 1940. *Le culte des Ancêtres (pitṛ) dans l'Inde antique d'après les Purāṇa*. Paris: Adrien-Maisonneuve .
- Sutherland, Gail Hinich. 1992. *Yakṣa in Hinduism and Buddhism. The Disguises of the Demon*. New Delhi: Manohar.

- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1981. *A Performative Approach to Ritual*. London: British Academy.
- Thieme, Paul, 1966. *Upanischaden. Ausgewählte Stücke*. Reclam: Stuttgart.
- Türstig, Hans-Georg. 1980. *Jyotiṣa. Das System der indischen Astrologie*. Wiesbaden: Franz Steiner (Beiträge zur Südasienforschung, Universität Heidelberg 57).
- Vries, J. D. L. de 1928. *Der Śrāddhakalpa im Harivaṃśa und in fünf anderen Purāṇen*. Bonn.
- Valiathan, M.S. 2003. *The Legacy of Caraka*. Chennai: Orient Longman.
- Weber, Albrecht. 1855. „Eine Legende des Śatapathabrāhmaṇa über die strafende Vergeltung nach dem Tode“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 9, 237-243.
- Wezler, Albrecht. 1978. *Die wahren „Speiseresteesser“ (Skt. vighāśin)*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz.
- Wilson, Liz. 2003. *The Living and the Dead. Social Dimensions of Death in South Asian Religions*. Albany: State University of New York.
- Wujastyk, Dominik. 1998. *The Roots of Ayurveda. Selections from Sanskrit Medical Writings*. New Delhi: Penguin Books India.
- Wulf, Christoph und Jürgen Zirfas (Hg.). 2004. *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*. München: Fink.
- Young, Richard F. 1995. „The Carpenter-Preta: An Eighteenth Century Sinhala-Buddhist Folktale about Jesus“, *Asian Folklore Studies* LIV.1, 49-68.
- Zimmer, Stefan. 1958. „Tod und Sterben im Rgveda“, *Indo-Iranian Journal*, 191-199.

8. GLOSSAR

antyeṣṭi – wörtl. „letztes (*antya*) Opfer (*iṣṭi*)“. Bezeichnung für das Totenritual, im engeren Sinne für die Verbrennung des Toten. Diese wurde schon im vedischen Ritual als eine Opferhandlung angesehen, bei der also der Tote sich selbst als letzte Opfertgabe im Feuer opfert.

ābhyudayikaśrāddha – wörtl. „das mit der Vermehrung verbundene *śrāddha*“. Es wird bei Glück verheißenden Anlässen ausgeführt und gilt den frohgesichtigen (*nāndimukha*) Ahnen, von denen Segen, Wohlstand und Reichtum erbeten wird. Synonyme Ausdrücke sind *vr̥ddhiśrāddha*, das „*śrāddha* für den Wohlstand“ und *nāndimukhaśrāddha*, das „*śrāddha* für die frohgesichtigen (*nāndimukha*) Ahnen“.

asthisāñcayana – das Einsammeln (*sañcayana*) der Knochen (*asthi*), welches nach der Verbrennung erfolgt. In älteren Ritualtexten ist anschließend eine Sekundärbestattung der Knochen in Form eines Begräbnisses vorgesehen. Heute werden Asche und Knochenreste unmittelbar nach der Verbrennung in das Gewässer gestreut, an dem die Verbrennung erfolgt ist.

ātmaśrāddha – „*śrāddha* für sich selbst“, siehe *jīvatsrāddha*.

aurdhvadehikakriyā – „das sich auf den jenseitigen Körper beziehende Ritual“, auch *ūrdhvadehakriyā*. Begriff für die Gesamtheit der Totenrituale.

ekoddiṣṭaśrāddha – „Einzeltotenopfer“. Es wird für den Verstorbenen bis zum *sapiṇḍikaraṇa* ausgeführt. Bis dahin wird der Verstorbene einzeln verehrt. Nach der Eingliederung in die Reihe der Vorväter im *sapiṇḍikaraṇa* erhält der Verstorbene seine Speisung und Verehrung nur noch kollektiv mit seinem Vater und Großvater.

karmajadeha – „tatgeborener Körper“. Der aus den Taten des Verstorbenen hervorgegangene Körper, der ihm auf der Jenseitsreise als Körper zur Erduldung von Qualen oder Genüssen dient. Der Ausdruck ist doppeldeutig. Zum einen dient dieser Körper dem Ertragen oder Genießen der *karman*-bedingten Auswirkungen, zum anderen ist er selbst auch schon Ergebnis des *karman*-s, indem schlechte und gute Eigenschaften und Handlungen als körperliche Eigenschaften erscheinen.

jīvatsrāddha – „Lebend-*śrāddha*“, Totenritual, das ein Lebender für sich selbst bereits ausführen kann, wenn er keine Nachkommen hat oder aus anderen Gründen befürchtet, dass die Totenrituale für ihn oder sie nicht richtig ausgeführt werden könnten.

tila – schwarzer Sesamsamen, der vor allem im Zusammenhang mit der Gabe von Klößen (*piṇḍa*-s) wichtig ist, die damit rundum bedeckt werden. Der Sesamsamen gilt als Schweiß *Viṣṇu*s und damit als sündentilgend.

tripiṇḍīśrāddha – „Drei-Klöße-*śrāddha*“. Speziell zur Befriedung von unruhigen Totengeistern ausgeführtes Ritual, eine von der Verehrung der drei Vorväter mit drei Klößen im *śrāddha* abgewandelte Form.

daśakriyā – „Zehn-Ritual“, auch als *daśagātra* („Zehn-Glied“) bezeichnet. Es erfolgt innerhalb der ersten zehn Tage nach der Verbrennung. Dabei wird für den Geist des Verstorbenen mit zehn Klößen rituell ein neuer Körper geschaffen, den er nach dem Ablauf eines Jahres wieder ablegt, wenn er vor das Gericht *Yama*s kommt, bzw. im *sapiṇḍikaraṇa* rituell in die Reihe der Vorväter eingliedert wird.

navaśrāddha – „Neu-*śrāddha*“. In den ersten zehn oder elf Tagen nach dem Tod ausgeführte

śrāddha-s.

navamiśraśrāddha – „Neu-vermischtes-*śrāddha*“, vom elften Tag bis zum Ablauf eines Jahres ausgeführtes *śrāddha*.

nāndimukhaśrāddha – siehe *ābhyudayikaśrāddha*.

nārāyaṇabali – Opfer an Nārāyaṇa (Viṣṇu) zur Befriedung von unfriedlichen Toten. Dabei wird der Verstorbene mit Nārāyaṇa identifiziert und so zur Ruhe gebracht.

purāṇaśrāddha – „Alt-*śrāddha*“. Nach Ablauf eines Jahres nach der Bestattung regelmäßig stattfindende Ahnenverehrung.

padadāna-s – am 13. Tag der Totenrituale für den Verstorbenen an einen Brahmanen zu gebende Utensilien für dessen Jenseitsreise: Schirm, Sandalen, Kleidung, Siegelring, Wasserkrug, Sitz, Gefäß.

parṇaśaradāha – „Blattstiel-Verbrennung“. Eine im Fall eines fehlenden oder nicht vollständigen Leichnams als Ersatz rituell hergestellte Graspuppe, die anstelle des Leichnams bestattet wird.

pārvaṇaśrāddha – Standardform des *śrāddha*, bei der der Ritualausführende seine unmittelbaren männlichen Vorfahren der drei vorausgehenden Generation verehrt, also Vater, Großvater und Urgroßvater.

piṇḍa – ein Kloß, der je nach Anlass und Region aus gekochtem Reis oder Weizenmehl hergestellt wird. Mit *piṇḍa*-s werden speziell Tote und Ahnen gespeist, seltener auch Gottheiten.

piṇḍadeha – „Kloßkörper“, ein aus zehn Klößen innerhalb der ersten zehn Tage nach der Verbrennung hergestellter ritueller Körper für den Geist des Verstorbenen. Siehe auch *daśakriyā*.

pitṛ – „Vater“. Im Zusammenhang mit dem Totenritual speziell Vorvater und in den Ritualtexten meist nur im Plural gebraucht, da die Vorväter gewöhnlich nur kollektiv in der Gruppe der drei vorhergehenden Generationen des Ritualveranstalters verehrt werden.

pūrakapiṇḍa – „Füllkloß“. Dieser repräsentiert im *daśakriyā* jeweils einen oder mehrere Körperteil(e) des Verstorbenen. Es werden insgesamt zehn Klöße gegeben, die den neuen, einjährigen Körper des Verstorbenen bilden.

preta – „der Dahingegangene“, bezeichnet im engeren Sinne den gerade Verstorbenen, seinen Geist, aber auch dauerhaft unbefriedete Totengeister. Das Stadium eines *preta*-s ist durch Unsicherheit und Gefährdung der Lebenden gekennzeichnet und wird rituell mit dem *sapiṇḍīkaraṇa* beendet, wenn der Verstorbene in die Reihe seiner Vorväter integriert und in den Status eines Vorvaters (*pitṛ*) übergeht.

pretamedha – „Opfer des Verstorbenen“, bezeichnet die Totenrituale, speziell die Verbrennung des Leichnams, in der der Verstorbene auch als Opfergabe an die Götter aufgefaßt wird. Vgl. *antyeṣṭi*.

māsikapīṇḍa – „monatlicher *piṇḍa*“, eine bestimmte Kategorie von Klößen, die während des ersten Jahres nach dem Tod zu 16 Zeitpunkten, die den zwölf Monaten und vier zusätzlichen Zeitpunkten entsprechen, von dem Haupttrauernden gespendet werden sollen. Meist werden sie heute kumulativ vor dem *sapiṇḍīkaraṇa* gegeben.

yātanādeha – „Peinigungsleib“. Körper, den der Verstorbene unmittelbar nach dem Tod zur Erduldung von körperlichen Qualen erhält, bezeichnet auch den Körper, mit dem er später die Höllenqualen erdulden muss.

vikalapiṇḍa – „Kloß für die Unglücklichen“. Er wird speziell für unglückliche und unbefriedete Verstorbene gegeben, die etwa aufgrund eines mangelhaften oder nicht ausgeführten Totenrituals in diesem Zustand sind oder auch, wenn die Todesfälle nicht bekannt sind und generell als Absicherung für alle Verstorbenen.

vr̥ddhiśrāddha – s. *ābhyudayaikaśrāddha*

samānodaka – „die dasselbe Wasser (haben)“. Verwandtschaftskategorie, die 14 Generationen umfasst und die rituelle Verpflichtung beinhaltet, im Falle des Todes eines *samānodaka*-Verwandten eine Wasserspende für ihn auszuführen.

vaiśvadevam oder *vaiśvadaivam* – Verehrung der *viśvedeva*-s, Bestandteil des regulären *śrāddha*.

vaitaraṇī – Bezeichnet den Höllenfluss, den der Verstorbene überqueren muss. Der Name ist Programm: *vaitaraṇī* heißt „die zu Überquerende“ oder „die schwer zu Überquerende“. Mit diesem Fluss ist vor allem das Ritual der Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh verbunden, die dem Verstorbenen helfen soll, den Fluss zu überqueren.

viṣṇubali – Opfer an Viṣṇu, das besonders der Befriedung von unfriedlichen Totengeistern dient, auch synonym zu *nārāyaṇabali* verwendeter Begriff.

viśvedeva – „Alle Götter“, bestimmte Götterklasse, die zu Beginn des regulären *śrāddha*-s zum Schutz des Rituals vor Dämonen verehrt wird.

vr̥ṣotsarga – Freilassen eines Stieres, das als regulärer Teil der Totenrituale am elften Tag erfolgen sollte. Dabei wird ein Stier verehrt, mit einer oder vier Färsen verheiratet, mit den Emblemen Viṣṇus und Śivas (Diskus und Dreizack) gebrandmarkt und anschließend zusammen mit der oder den Färse(n) freigelassen. Das Ritual dient der Erlösung des Verstorbenen aus dem unsicheren Zustand eines Totengeistes, sei er temporär oder dauerhaft. Die Freilassung des Stieres ist nicht zu verwechseln mit der Gabe der *vaitaraṇī*-Kuh, die speziell zur Überwindung des Höllenflusses als Hilfe für den Toten an einen Brahmanen gespendet wird.

śayyādāna – „Bett-Gabe“. Im Zusammenhang mit oder Anschluss an das *sapiṇḍīkarana* zu vollziehende Gabe eines Bettes an ein Brahmanenehepaar für das jenseitige Wohlergehen des Verstorbenen.

śrāddha – abgeleitet von *śraddhā*, „Glaube“, bezeichnet „das mit Glauben (gegebene)“, genereller Oberbegriff für Toten- und Ahnenrituale, bei denen der Tote bzw. die Vorfäter mit Wasserspenden und Klößen verehrt und gespeist werden.

sapiṇḍīkarana – „Erzeugung der Kloßgemeinschaft“, in der der Verstorbene am 12. Tag nach dem Tod rituell mit seinen Vorfätern vereinigt wird und damit den Status eines Verstorbenen oder Totegeistes (*preta*) aufgibt und zu einem Vorfater (*pitṛ*) wird.

sarpabali – „Schlangenopfer“, Opfergabe für den Schlangenkönig zur Befriedung von Menschen, die eines unnatürlichen oder gewaltsamen Todes gestorben sind.