

# **Schriften des Historischen Kollegs**

Herausgegeben  
von der  
Stiftung Historisches Kolleg

Vorträge  
35

**Bernhard Kölver**

**Ritual und historischer Raum**

**Zum indischen Geschichtsverständnis**

**München 1993**

Schriften des Historischen Kollegs  
im Auftrag der  
Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft  
herausgegeben von  
Horst Fuhrmann  
in Verbindung mit  
Knut Borchardt, Rudolf Cohen, Arnold Esch, Lothar Gall, Hilmar Kopper,  
Christian Meier, Horst Niemeyer, Peter G. J. Pulzer, Rudolf Vierhaus und  
Eberhard Weis

Geschäftsführung: Georg Kalmer  
Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner  
Organisationsausschuß:

Georg Kalmer, Franz Letzelter, Elisabeth Müller-Luckner, Heinz-Rudi Spiegel

Die Stiftung Historisches Kolleg hat sich für den Bereich der historisch orientierten Wissenschaften die Förderung von Gelehrten, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben, zur Aufgabe gesetzt. Sie vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und ein Förderstipendium sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Bernhard Kölver (Kiel) war – zusammen mit Professor Dr. Elisabeth Fehrenbach (Saarbrücken), Privatdozent Dr. Hans-Werner Hahn (Saarbrücken, jetzt Jena) und Professor Dr. Ludwig Schmugge (Zürich) – Stipendiat des Historischen Kollegs im Kollegjahr 1991/92. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Bernhard Kölver aus seinem Arbeitsbereich einen öffentlichen Vortrag zu dem Thema „Ritual und historischer Raum. Zum indischen Geschichtsverständnis“ am 20. Januar 1992 in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gehalten.

Die Stiftung Historisches Kolleg wird vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen.

## I

Die älteren Phasen der indischen Geschichte stellen einen Historiker vor ungewohnte Probleme. Aus den mehr als zwei Jahrtausenden vor der islamischen Dominanz gibt es wenig an Quellen, und was es gibt, sieht zum guten Teil ziemlich anders aus als das, was uns aus Europa vertraut ist. Daß das seit alters so eminent literate Indien so wenig an brauchbaren Daten überliefert hat, daß überdies die Vergangenheit in indischen Texten oft in seltsamen Formen und Brechungen erscheint, hat viele befremdet. Am beredtesten vielleicht der wortgewandte *Macaulay* in seinem berühmten *Minute on Education* von 1835 – seiner Antwort auf die Frage, wie denn das Erziehungssystem jenes Indien zu strukturieren sei, von dem zu seiner Zeit immer größere Teile unter englische Herrschaft kamen. Zur Debatte stand damals, ob man sich an den einheimischen Traditionen, Sanskrit Persisch Arabisch, oder aber an der englischen orientieren solle. *Macaulays* Position war die, die den Westen auch heute noch prägt, wenn er sich mit fremden Kulturen auseinandersetzt; nur seine Schärfe geht uns nicht mehr ganz so leicht über die Lippen:

“The question now before us is simply whether, when it is in our power to teach this language [nämlich Englisch – B. K.], we shall teach languages in which, by universal confession, there are no books on any subject which deserve to be compared with our own; whether, when we can teach European science, we shall teach systems which, by universal confession, whenever they differ from those of Europe, differ for the worse; and whether, when we can patronize sound philosophy and true history, we shall countenance, at the public expense, medical doctrines which would disgrace an English farrier, astronomy which would move laughter in girls at an English boarding school, history abounding with kings thirty feet high and reigns thirty thousand years long, and geography, made up of seas of treacle and seas of butter.”<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> *Th. B. Macaulay: Minute on Education. Zitiert nach W. Th. de Bary: Sources of Indian Tradition 2 (New York, London 1958), pp. 46 ff.*

Und richtet man das Auge bloß auf die indischen Geschichtsquellen, sieht man schon, wie er zu seinem Urteil kommt. Denn tatsächlich sind Fakten und Mythen in ganzen Textgruppen so ineinander verwoben, daß eine säuberliche, methodisch vertretbare Trennung kaum möglich scheint, jedenfalls bis heute nicht gefunden ist. So schreibt dann gut zwei Generationen später *A. A. Macdonell*, der bedeutende Oxforder Indologe, in gemäßigterem Ton, doch in der Substanz ganz ähnlich:

“History is the one weak spot in Indian literature. It is, in fact, non-existent. The total lack of the historical sense is so characteristic, that the whole course of Sanskrit literature is darkened by the shadow of this defect [...]”<sup>2)</sup>

So hat man dann auch bei der Lektüre älterer Darstellungen nicht selten den Eindruck, der Historiker des hinduistischen Indien fühle sich am wohlsten, wo er seine Darstellung auf nichthinduistische Quellen stützen kann: auf die griechischen Soldaten und Diplomaten, die chinesischen Pilger, auf den chwarezmischen Arzt, der arabisch schrieb, auf die frühen europäischen Reisenden. Aber solche Quellen sind dünn gesät; sie erlauben uns nicht, ein auch nur einigermaßen kohärentes Bild der indischen Geschichte zu entwerfen. Und wie klar auch immer das Auge des einzelnen Betrachters gewesen sein mag: er gibt doch immer nur eine Momentaufnahme, und er gibt sie auf dem Hintergrund und durch die Brille seiner eigenen Kultur. Wir müssen uns also mit den indischen Materialien auseinandersetzen, samt all dem, das uns an ihnen ungenügend und unzulänglich erscheint.

Unzulänglich: das geht auf alles, nur nicht auf ihre Menge: die Massen sind erschreckend. An typologisch erster Stelle wären die sog. *Purāṇas* zu nennen, eine Textgruppe, deren Namen man rein nach der Etymologie als „Geschichten über alte vergangene Zeiten“ paraphrasieren könnte: umfängliche Kompilationen in erheblicher Zahl, die Mythen, Legenden und Geschichte zu einem unentwirrbaren Knäuel verschnüren. Sicher, da finden sich auch genealogische Listen, und man hat sich, *faute de mieux*, sehr darum bemüht, sie ernst zu nehmen: aber das sind die Texte, denen Macaulay, mit einer gewissen Übertreibung, seine Könige Dreißig Fuß hoch entnommen hat, und ihre „Entmythologisierung“ nach einigermaßen gesicherter Methodik steht noch aus.

<sup>2)</sup> *A. A. Macdonell: A History of Sanskrit Literature. London 1900, p. 10.*

Es gibt zweitens *Chroniken* einzelner Gegenden oder Orte, *Annalen* von Heiligtümern: nicht so viele, wie man sich wünschen würde, aber doch genug, um zumindest den Typ zu konstituieren. Wie ihre abendländischen Gegenstücke sind sie meist limitiert in ihrem Horizont, sind auch ein wenig ungewohnt in dem, was sie interessiert: sie geben uns vor allem Namen, und was sich an Fakten mit diesen Namen verbindet, sind allzu oft religiöse Stiftungen, Tempelbauten und anderes, was bestenfalls zur Peripherie der politischen Geschichte gerechnet werden kann. Dergleichen ist oft sehr interessant für die ideologische Begründung von königlicher Herrschaft, oft sehr nützlich, um Leitbilder der Gesellschaft herauszuarbeiten; deutlich weniger ergiebig aber für das, was wir in erster Linie für die Historie brauchen, ein gesichertes Gerüst handfester Fakten von einiger Relevanz. Überdies sind sie, wo man sie überprüfen kann, nicht immer richtig<sup>3</sup>).

Wir haben drittens *Inschriften* zu Tausenden, Stiftungen, Belehungen usw., mit Königs-, Stifter-, Beamtennamen, mit Titeln, Genealogien, mit kunstvoll gedrechselten, oft regelrecht schwer verständlichen, oft langen Preisgedichten auf die Herrscher. In diesen Materialien liegt, was unserem Verständnis von Geschichtsquellen noch am nächsten kommt: sie dokumentieren jeweils ein nur ganz gelegentlich bestreitbares Faktum. Doch auch das ist überwuchert von den Konventionen des literarischen Genres, und ihm gegenüber treten die Besonderheiten des Einzelfalls weitgehend zurück. So gehört z. B. zum Bild des Königs, daß er die Weltgegenden erziegt: erst dann kann er das große Pferdeopfer feiern, das seinen Rang bestätigt. Also ist dauernd vom „Ersiegen der Weltgegenden“ (*digvijaya*-) die Rede – aber alles das, was den Historiker brennend interessieren würde, gegen wen er gekämpft hat und wann und wo – das gehört nicht zum Genre, wird meist übergangen: Die Darstellung beherrscht der Ideale König, wie er sich in der Person X am Orte Y verkörpert; dominierend nicht das spezifische Ereignis, nicht die einzelne Gestalt, sondern das Paradigma.

Die Unzulänglichkeit des Quellenmaterials wirft nun eine Frage auf: warum ist das so, noch einmal: warum hat die eminent literate Tradition der Hindus im Verlauf der vergangenen dreieinhalb Jahr-

<sup>3</sup> Ein Beispiel unten Anm. 12 (Gründung Bhaktapurs); vgl. jetzt auch *H. Brinkhaus*: The Descent of the Nepalese Malla Dynasty as Reflected by Local Chroniclers. In: *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991), pp. 118-122 (Herkunft des Königs Jayasthitimalla).

tausende so wenig hervorgebracht, was man, wenn man von Europa – oder auch von China – herkommt, Geschichtsschreibung nennen könnte?<sup>4)</sup>

Man kommt vielleicht der Antwort auf diese Frage näher, wenn man einen Typ indischer historischer Evidenz betrachtet, der bislang wenig Beachtung gefunden hat. Das sind die historischen Fakten, die sich in gewissen Ritualen niedergeschlagen haben.

Einiges zum Hintergrund vorab. Die Materialien, an denen ich das Prinzip erläutern will, stammen sämtlich aus Nepal. Doch sind diese Quellen vom nördlichen Rand des Kulturraums völlig legitime Evidenz, wenn man über Hindus und Hinduismus redet. Denn die Aufteilung in zwei getrennte Staaten, hier die riesige Indische Union, da das im Vergleich winzige Nepal (das immerhin deutlich mehr Einwohner hat als Australien) – diese Aufteilung ist an sich ein historischer Zufall.

Während des 18. und 19. Jh. fielen immer größere Teile Indiens an England – eine leichte Beute, denn nirgends war ein politisches Zentrum, das den Eroberern gewachsen war: dem Mogul in Delhi war seine Macht entglitten; in mehr als 500 Staaten war der Subkontinent zerfallen – und wenn man Indien überhaupt als Einheit begreifen konnte, dann aufgrund seiner Kultur und Religion. Aber aus diesem Blickwinkel war es vergleichsweise unerheblich, ob eine Region die Oberherrschaft von Delhi anerkannte oder nicht. Nepal – im alten Sinn des Wortes, d. h. das Tal von Kathmandu und sein Umland<sup>5)</sup> – gehörte stets zur zweiten Gruppe: es war ein Fürstenstaat wie viele andere auch. Und es sieht nicht so aus, als hätten die Engländer irgendeinen prinzipiellen Unterschied gesehen: es sind Memoranden der angloindischen Regierung überliefert, die allen

<sup>4)</sup> Auch die immer wieder als Exempel für indische Historiographie zitierte *Rājatarāṅgiṇī* des Kalhaṇa gehört nicht hierher: sie ist als Kunstgedicht, als *kāvya*-, geschrieben worden. Vgl. Vf., Textkritische und philologische Untersuchungen zur *Rājatarāṅgiṇī* des Kalhaṇa. Wiesbaden 1971, pp. 8 ff.

<sup>5)</sup> Zur Frage des Namens Nepal und seiner geographischen Interpretation vgl. die material- und gedankenreiche Darstellung bei Mahes Raj *Pant* und Aishvarya Dhar *Sharma*: *The two earliest copper-plate inscriptions from Nepal*. Kathmandu 1977, mit Literaturangaben und ausführlicher Diskussion. Wohl denkbar, daß mit dem Erstarken von Randstaaten, im Widerspruch von Zentrum und Provinzen (a. a. O. p. 31 „within a period of less than ninety years, the feudatory chiefs of that area ignored the central power at least three times, as attested to by contemporary documents“ wäre ein Beispiel für viele; man denke auch an die *Bāīsī* und *Caubīsī Rāj*) das Nepāla benannte Gebiet sich ausdehnte oder schrumpfte.

Ernstes die Frage diskutieren, ob man das Tal nicht doch erobern sollte? es gebe doch wegen seines angenehmen Klimas einen ganz passablen Kurort ab für die ausgelaugten Offiziere und Beamten, deren Gesundheit in der feuchten Hitze von Calcutta Schaden genommen hatte. Nun, im 19. Jh. lagen die Geschicke Nepals in den Händen einer Kette kluger und entschlossener Premierminister; die Gorkhâtruppen genossen auch damals schon einen erstklassigen Ruf; in gebirgigem Terrain war Verteidigung leicht und Angriff schwierig: nach zwei Anläufen, denen kein bleibender Erfolg beschieden war, gab England auf. Auch wußte man inzwischen, daß außer dem Tibethandel wenig in dem kargen Land zu holen war.

Diesen Umständen verdankt Nepal die staatliche Eigenständigkeit, die es bis heute bewahrt hat. Doch bedeutet die Unabhängigkeit keineswegs, daß die kulturellen Bande zerschnitten worden wären, die Nepal mit dem Rest des Subkontinents verbinden. Im Gegenteil haben die Könige – sämtlich Hindus seit dem Anfang bezugter Geschichte, und jeder hinduistische König ist um seine Legitimierung besorgt – in ganzen Wellen Träger der traditionellen Hochkultur, Brahmanen, an ihre Höfe gezogen; die Premierminister des 19. Jh.s, die die Macht der Könige an sich gerissen hatten, taten es ihnen nach; und so ist Nepal eine ganz ebenso legitime (und ungemein ergiebige) Quelle für indisches Gedankengut und indische Lebensformen wie etwa Bihâr oder Râjasthân, die heute zur Indischen Union gehören.

Sehr wesentlich ein zweites, das den Wert nepalischer Evidenz nur erhöht. Gewiß auch durch die Gunst seiner geographischen Lage blieb dem Land die Eroberung durch Muslime und Westler erspart: Nepal ist nie Kolonie gewesen, und so hat sich in den Tälern des Himälaya vieles erhalten, das in weniger glücklichen Regionen des Subkontinents verloren gegangen ist. Es sind diese Zeugnisse einer erst in diesen Jahren vor der Verwestlichung, vor dem Ansturm der Touristen dahingehenden Kultur, denen das Land seine bescheidene Bekanntheit verdankt: Architektur, Volksbrauch, was das Fernsehen so zeigt. Der Indologe freilich findet Anregungen auf Schritt und Tritt, zu den vielfältigsten Themen, und von einem dieser Komplexe soll heute die Rede sein, von Ritualen eben, und zwar von solchen, die nicht nur zelebriert werden von Priestern, sondern die noch äußerst lebendig sind, die Massen anziehen, eine halbe Stadt mobilisieren können. Ich will dabei nicht reden von ihrem re-



ligiösen Gehalt, sondern mich auf ihre historischen Implikationen beschränken.

Indem ich mir vor einigen Jahren gemeinsam mit einem Architekten und Stadtplaner eine nepalische Stadt genauer ansah –

es ist Bhaktapur oder Bhatgāon, etwa 16 km östlich von Kathmandu gelegen, bis 1769 Hauptstadt eines der drei Reiche, in die das Tal vor seiner gewaltsamen Einigung durch die jetzt noch herrschende Dynastie zerfiel; es ist die konservativste, die hinduistischste unter den drei großen Städten des Tals, obwohl die Bevölkerung praktisch ausschließlich aus Newars besteht, die schon durch ihre Sprache eine eigene Gruppe bilden –

indem ich mir also Bhaktapur genauer ansah und das Leben und die religiöse Praxis seiner Bewohner, fiel mir eine Gruppe von Ritualen auf, die ganz unverkennbare historische Bezüge aufweisen. Ich will das Prinzip an drei Beispielen erläutern, die aus einer erheblichen Zahl analoger Fälle herausgegriffen sind.

### Die Totenwege

Das erste gehört zu den Lebensbegleitenden Ritualen (den sog. *samskāras*). Die entscheidenden Lebensstadien eines Hindu (und der Buddhismus hat da für die Laienanhänger nicht geneuert) werden durch eine Vielzahl von Zeremonien markiert. Die kompliziertesten und langwierigsten unter ihnen natürlich die Totenrituale: der holländische Indologe *Willem Caland*, dem wir ein vorzügliches Resümee der Sanskritquellen verdanken<sup>6)</sup>, hat es praktisch gefunden, den Ablauf in 114 Sektionen zu unterteilen. Das hebt an mit Verrichtungen am Sterbenden: auf bestimmte Böden wird er gelegt, Strophen aus den Heiligen Texten seiner Schule murmelt man in sein Ohr. Am Leichnam Reinigungen; goldene Münzen auf die Augen und andere Teile des Körpers; Umhüllungen; die Bahre. Alsdann formiert sich der Leichenzug: Vorschriften, wer mitkommen darf und muß; Regeln, welche Opfer am Verbrennungsplatz wie darzubringen sind. Und mit der Verbrennung des Leichnams ist das Zeremoniell, ist in gewissem Sinn also auch die Existenz des Toten nicht etwa beendet: auch der verstorbene Vater und Großvater empfangen zu festgesetzter Zeit ihre Opfer; nach manchen Texten

<sup>6)</sup> *W. Caland*: Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche. Amsterdam 1896. (Verh. d. Kon. Akad. van Wetenschappen te Amsterdam. Afd. Letterkunde, I,6.)

tritt ein Mensch erst mit dem Tod seines Enkels in die Schar der nun nur noch kollektiv verehrten und beopferten „Väter“ ein, also der Urgroßvater des Hauptleidtragenden.

Dieses Totenritual hat nun im heutigen Nepal unweigerlich eine Besonderheit, die in dem ganzen umfänglichen Corpus der Ritualtexte auf Sanskrit nirgends erwähnt wird: eine Zufügung also, wie es scheint; trotzdem wird sie mit der gleichen Genauigkeit befolgt wie das, was die Texte vorschreiben. Es gibt nämlich einen *festliegenden Weg*, auf dem eine Leiche von ihrem Vaterhaus zum Verbrennungsplatz getragen werden muß.

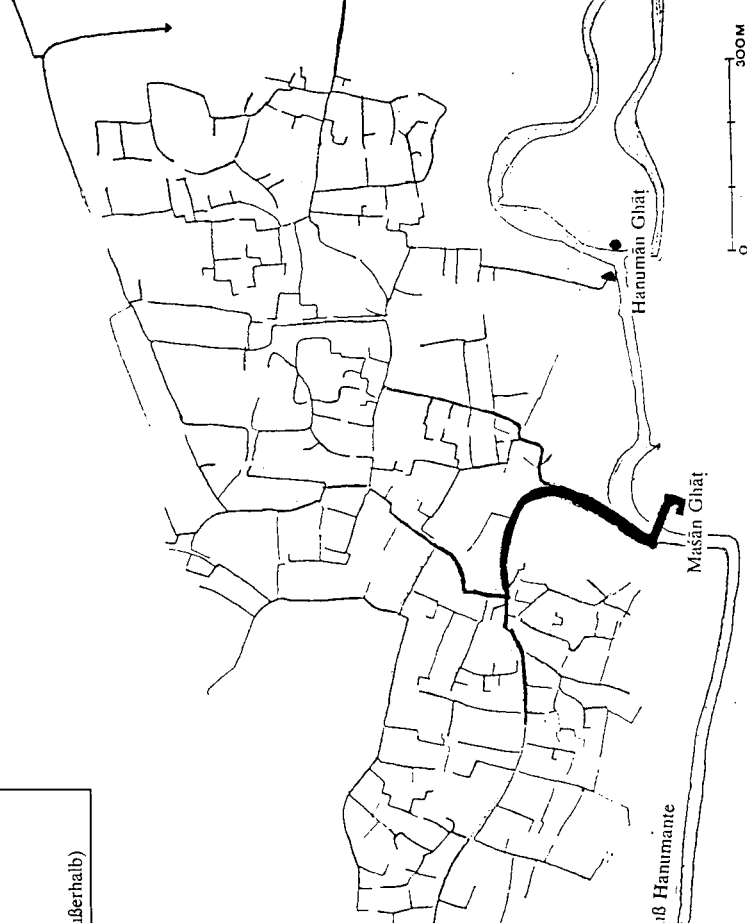
Im Grunde typologisch erstaunlich, daß diese Regel mit ihrer so naheliegenden magischen Begründung in den Ritualhandbüchern nicht erwähnt wird: die Furcht vor dem Toten und seiner Rückkehr liegen so offen zutage. So soll z. B. der Verbrennungsplatz auf dem jenseitigen Ufer eines Flusses liegen – wie man es in Bhaktapur auch findet; so soll man die Spuren des Leichenzuges verwischen, usw.: ein gesonderter und tabuisierter Totenweg paßt lückenlos in dieses Bild. – Ich glaubte zunächst, auf vorhinduistisches Brauchtum gestoßen zu sein. Inzwischen haben sich aber einige Stellen aus der indischen Literatur zusammengefunden, die die Sitte beiläufig erwähnen<sup>7)</sup>. In seinem Staatshandbuch, dem berühmten Arthaśāstra, bedroht Kauṭalya diejenigen mit Strafe, die einen Toten nicht durch das „Leichentor“ (*śavadvāra-*) zum Verbrennungsplatz tragen; das dem Manu zugeschriebene Gesetzbuch enthält eine Vorschrift, die den Leichenzügen der Vier Kasten jeweils eine Himmelsrichtung zuweist, usw. – All das sind zwar bloß Anspielungen – die überdies seltsamerweise in den umfänglichen Kommentaren der späteren indischen Juristen, die sonst alles und jedes erläutern, nicht erklärt werden; sie zeigen gleichwohl eins: Die Sitte ist alt und ist nicht etwa Sondergut der Newars.

Wie immer das Schweigen zustande kommt: der Brauch, so wie er in Bhaktapur praktiziert wird, war auffällig und genauerer Untersuchung wert. Ein Bauhistoriker, *N. Gutschow*, übernahm die Dokumentation. Die Befragung von 5200 Häusern erbrachte das Ergebnis, das auf Karte I (S. 12) zusammengefaßt ist. Da stellte sich klar heraus:

<sup>7)</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei Vf.: *Ancient Inscriptions and Modern Yātrās*. In: *Proceedings of the First Symposium of Nepali and German Sanskritists* (Dang, Kathmandu 1980), pp. 164 ff.

NEPAL

(außerhalb)



18 Hanumante

Masan Ghāt

Hanuman Ghāt

0 300M

Der Weg, den ein Toter nimmt, hängt nicht direkt von seiner Kaste ab, wie Manu sagt<sup>8)</sup>, sondern von seinem Wohnort, genauer gesagt, von dem Stadtteil (*tol*), in dem sein Vaterhaus gelegen ist. Jeder Stadtteil aber hat seine eigene Route<sup>9)</sup>. Natürlich münden die Wege benachbarter Stadtteile nach einiger Entfernung ineinander ein, so daß sich größere Einheiten ergeben. Das Prinzip aber ist vollkommen deutlich.

Nun sind bei der kompakten Siedlungsweise newarischer Städte die Grenzen zwischen Stadtteilen dem bloßen Auge nicht erkennbar. Und so kann man die Totenwege regelrecht dazu benutzen, die alten Grenzen festzustellen.

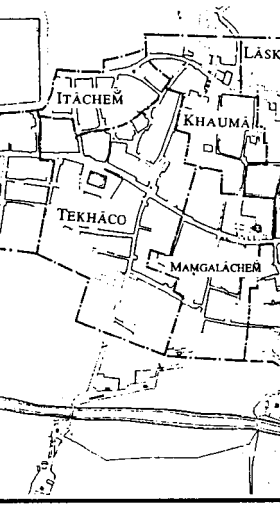
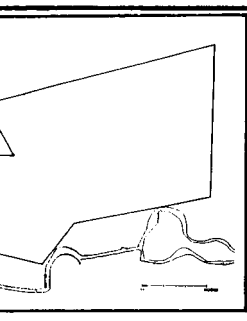
An dieser Stelle droht die Gefahr eines Zirkels: am Anfang steht die Annahme, daß die Totenwege die Grenzen zwischen Stadtteilen markieren, und man findet dann heraus, daß es sich wirklich so verhält. M.a.W., man muß sich um zusätzliche Evidenz bemühen. Die gibt es nun tatsächlich.

Die Totenwege teilen die Stadt in 24 Distrikte auf. Das steht im Widerspruch zur jetzigen administrativen Gliederung, die ihrer 17 nennt. Nun hat aber jeder Stadtteil das, was man eine minimale religiöse Infrastruktur nennen könnte: jeder braucht einen Tempel für Gaṇeśa, den elefantenköpfigen Gott des Anfangs und der Hindernisse; jeder hat seinen Nāsaḥdyaḥ, eine sehr interessante, mit Musik und Tanz verehrte, nur oberflächlich hinduisierte Gottheit; drittens hat jeder Stadtteil zu Dasaiṃ, einem der bedeutendsten Feste des jährlichen Kalenders, einen Büffel zu opfern, den die Metzger abfordern und schlachten. Und die Gaṇeśas, die Nāsaḥdyaḥs, die Büffel: sie alle zählen 24 und nicht 17; unter den Büffeln gibt es manche, die noch heute unter den Namen der alten *tol*s gehen, und wo wir Stadtteilnamen in Inschriften finden, stimmen sie mit den Namen der Büffel überein. Die 24 Stadtteile sind also gut beglaubigt, und das Ergebnis auf Karte II (S. 14) kann als gesichert gelten.

So zeichnet sich ein erstes Resultat ab, das sich in etwa wie folgt zusammenfassen läßt. Die Totenwege enthalten historisch nutzbare Information: sie bewahren eine ältere administrative Gliederung

<sup>8)</sup> Jedoch wird nach Kasten gesiedelt (vgl. unten p. 62): vermutlich hatte also Manu einen anderen Aspekt des gleichen Zusammenhangs im Auge.

<sup>9)</sup> Das Prinzip ist am deutlichsten an Ināco Tol (Karte III [S.16], Bezirk D) erkennbar, dem einzigen Stadtteil, der einen eigenen Verbrennungsplatz, das Hanumān Ghāt, besitzt.



der Stadt, wie die Götter und Büffel auch; sie tun es mit weit größerer Genauigkeit als etwa Inschriften, denn jedes Haus weiß natürlich, was geschehen muß, wenn jemand stirbt: zu diesem Punkt sind Inschriften meist weit weniger präzise. –

Doch sind wir mit den Totenwegen noch nicht am Ende. Vorhin habe ich erwähnt, daß die Routen benachbarter Stadtteile sich naturgemäß nach einer gewissen Zeit vereinen. Zugeordnet sind sie drei verschiedenen Verbrennungsplätzen, die alle jenseits des Stadtgebiets liegen: Tod und Verbrennung sind unrein, und darum liegen die Leichenstätten außerhalb. Sie liegen nach gängiger hinduistischer Auffassung oft jenseits eines Flusses, in südlicher Richtung, denn der Süden ist die Gegend des Todes und des Todesgottes.

In Bhaktapur ist das Prinzip nicht ganz durchgehalten, ein Umstand, der natürlich zu denken gibt. Somit stehe diese Ausnahme am Anfang. Man sieht auf der Karte S. 16, daß der erste Verbrennungsplatz nicht am Fluß, nicht im Süden liegt, sondern östlich der Stadt: Brahmāyaṇī Ghāṭ (Karte III, Bezirk E); zu seinem Einzugsbereich gehört der größte Teil der Oststadt. Zweitens, und von nun an richtig, im Einklang mit der Theorie, im Süden Hanumān Ghāṭ (Karte III, Bezirk D), das nur dem einzigen, in mehrfacher Hinsicht eigentümlichen Stadtteil namens Ināco, dient. Drittens die bedeutendste, Maśān Ghāṭ (Bezirke A-C), die vom ganzen Rest der Stadt benutzt wird.

Die Grenzen zwischen den Einzugsbereichen der drei sind scharf gezogen: naturgemäß häufig der Fall, daß zwei nebeneinander oder gegenüberliegende Häuser ihre Toten auf verschiedenen Wegen zu verschiedenen Stätten tragen.

Das Maśān Ghāṭ hat, wie man an der Karte sieht, den bei weitem größten Einzugsbereich, und der weist gegenüber den anderen beiden eine Besonderheit auf: er zerfällt in drei Sektionen, die wieder durch scharfe Grenzen voneinander abgesetzt sind. Sie sind auf Karte III durch A, B, C markiert. Das ist an sich merkwürdig; würde man den Befund nach den gleichen Kriterien beurteilen wie die Grenzen zwischen den einzelnen Stadtteilen, dann müßte man konsequenterweise sagen, daß sich hier größere Einheiten ergeben, Stadtbezirke gewissermaßen. Von denen aber weiß die Geschichte nichts.

Nun besitzen wir aber durch einen glücklichen Zufall zwei – längst bekannte und publizierte – Inschriften, die Licht auf das Problem der „Bezirke“ werfen. Das sind zwei bis auf ein Detail prak-

R, 20.JH.

gebiete der Verbrennungs-

Ghāt

in Ghāt

yañī Ghāt

nach Totenwegen



tisch identische Ausfertigungen ein und desselben Edikts<sup>10</sup>), datiert aus dem gleichen Jahre 516 (das, wenn es sich um die *śaka*-Ära handelt, 594 n. Chr. entspricht). Ihr Inhalt ist für indische Inschriften ganz konventionell: der Hof wird Beamte entsenden, die gewisse Steuern erheben, nicht aber in die Jurisdiktion eingreifen dürfen.

Dieses Edikt also findet sich auf dem Territorium des westlichen Verbrennungsplatzes zweimal, und zwar in je einer Ausfertigung auf zweien der drei Teile, in die wir das Territorium eben nach der Evidenz der Totenwege provisorisch unterteilt hatten, nämlich in den Gebieten A und B. Und nun der eine wesentliche Punkt, an dem die beiden Texte voneinander abweichen: es ist ausgerechnet der Ortsname, der in der Benennung der Einwohner steht, welche die Abgaben leisten müssen: einmal Leute „des Dorfs *Khṛpuṇ*“, *khṛpuṇgrāma*-, zweitens die „der Stadt oder Wachtstation<sup>11</sup>) *Mākhopṛṃ Satal*, *mākhopṛṃsataladraṅga*-“ Man hat den Unterschied in den Namen immer als orthographische Variante betrachtet: das tibetobirmanische Newārī, die Umgangs-, die alte Staatssprache, ist immer noch wenig bekannt; auf Newārī heißt Bhaktapur heute *Khopvah*, und schließlich enthalten alle Namen ein *kh* und ein *p*.

Die Gleichsetzung erinnert bedenklich an Voltaires Sottise, Etymologie sei die Wissenschaft, in der die Vokale nichts und die Konsonanten wenig bedeuten. Dasselbe deutlicher: würde man in einer Inschrift, die Abgaben festlegt, einen Fehler ausgerechnet im Namen der Steuerpflichtigen hinnehmen können? und sollen wir wirklich glauben, daß zwei Orte identisch sind, von denen, im gleichen Jahr, der erste ein „Dorf“ (*grāma*-), der zweite aber „Stadt, Wachtstation“ (*draṅga*-) heißt? Drittens – und das braucht man nun wirklich kaum auszusprechen: *mākhopṛṃ* und *khṛpuṇ* mögen ja ähnlich klingen, aber das tun Butter und Futter auch; identisch sind sie darum nicht.

<sup>10</sup>) Alle nepalischen Licchavi-Inschriften sind in der Regel zitiert nach der Standardausgabe (*Dhanavajra Vajracārya*: Licchavikālkā abhilekha. Kathmandu 2030 [V.S.]. (Tribhuvan Viśvavidyālaya. Nepāl ra eṣiyālī adhyayan saṃsthānko aitihāsik sāmagrī māla. 6.)- Die Inschrift aus Golmāḍhī ist No. 61 (pp. 249 ff.), die aus Tulāchem No. 62 (pp. 253 ff.)

<sup>11</sup>) So *draṅga*- mit *M. A. Stein*: *Kālhaṇa's Rājatarāṅgiṇī* translated. [Reprint.] New Delhi 1961, Index, s.v. – *D. C. Sircar*: *Indian Epigraphical Glossary* (Delhi 1966) fügt s.v. hinzu: „possibly also a station for the collection of revenue.“ Dieser Ansatz könnte in der (mir nicht völlig klaren) Inschrift *Dh. Vajracārya* No. 54 (pp. 214 ff., datiert 512, d. h. 590 n. Chr.) eine Bestätigung finden.



Es heißt also wohl nicht die Evidenz überziehen, wenn man die beiden Inschriften mit den Totenwegen verbindet. Und die Steine geben uns (a) die alten Namen, und (b) das, was wir so oft in Süd-asien vergeblich suchen: sie geben uns ein Datum, 594 n. Chr. Hier wird es für den Historiker wirklich interessant. Denn Legenden und Chroniken behaupten übereinstimmend, die Stadt Bhaktapur sei im 12. Jh. n. Chr. gegründet worden, als ein König Ānandamalla oder Ānandadeva dorthin seinen Palast verlegte<sup>12</sup>). Unsere Inschriften liegen etwa 500 Jahre v o r diesem Datum – m. a. W., dieser Ānandadeva zog nicht in ein Vakuum, sondern in schon besiedeltes Gebiet. Und ein Grund läßt sich zumindest vermuten: einer der wichtigen alten Handelswege von Indien nach Tibet, dem in besser dokumentierten Zeiten das Königreich Bhaktapur seinen Reichtum verdankte, führte durch die Wachtstation der Inschrift. Die Majestät wird sich den direkten Zugriff auf die Zölle und Abgaben haben sichern wollen.

Soviel zu den ersten beiden Bezirken. Beim dritten (Karte III, C) sind wir in einer nur etwas schlechteren Lage: wir haben aus dem betreffenden Stadtteil eine arg lädierte Inschrift, deren Datum verlorengegangen ist, die aber sowohl nach dem erhaltenen Textbruchstück wie aus paläographischen Gründen eindeutig in die gleiche Periode gehört<sup>13</sup>). An der Stelle, wo man die Nennung der Einwohner erwarten würde, sind noch die Silben *mākhodulūṃ* zu erkennen; danach reißt der Text ab. Keine Frage, daß uns da der Name des dritten „Bezirks“ vorliegt<sup>14</sup>).

<sup>12</sup>) Das Datum ist ein etwas deprimierendes Beispiel für die Unzuverlässigkeit der Chroniken. Pt. *Deviprasād Lamsāl* hat in einer N. S. 44, d. h. 924 n. Chr. datierten Handschrift den Namen Bhaktapur entdeckt: er ist also gut 200 Jahre älter als die Chronik schreibt. – Immerhin, auch so liegen die Inschriften mehr als 300 Jahre vor dem ersten Beleg für den Namen.

<sup>13</sup>) In Zeile 2 ist *///lichavikulaketu///* erhalten: Abhilekhasaṃgraha, 5. bhāg, Kathmandu 2019, p. 9; Dhanavajra *Vajrācārya*: Licchavikālkā abhilekha (a. Anm. 10 a. O.) No. 57, p. 231.

<sup>14</sup>) Das Namenmaterial der Licchavi-Inschriften, dessen Sprache unbekannt ist, erlaubt mit einer gewissen Sicherheit wenigstens eine Segmentierung. Fünf seiner Ortsnamen enden auf *-dul*, darunter ein in seinem ersten Bestandteil klärlieh sanskritisches *śreṣṭhi-dul*; die Pāṭaner Inschrift von 435 (*Dh. Vajrācārya*, a. Anm. 10 a. O., No. 24, p. 112) hat in Zeile 11 einen Namen *gudanduluttara*: eine Analyse *mākho-dul-* ist also einigermaßen wahrscheinlich – was seinerseits erlaubte, den Namen von B als *mākho-prm* aufzufassen. Nun ist *-prm* sonst nicht belegt. Wohl aber gibt es 14, vielleicht auch 15 Ortsnamen, die ein Element *-priñ-* enthalten, das nach den üblichen

Die Verhältnisse werden an der schematisierten Karte VIII S. 53 deutlich, auf der die drei Bezirke markiert sind, auf denen die Grenzen der Totenwege und die Inschriften zusammenfallen.

Ein zweites Resultat ließe sich also etwa wie folgt zusammenfassen. Vergleicht man die Totenwege mit den Inschriften und den Legenden, so stellt sich heraus, daß sie einen Zustand bewahren, der vor der Erhebung Bhaktapurs zur Königlichen Residenz liegt. Und wiederum läßt sich die Topographie an Hand der Wege präziser bestimmen als aus jeder anderen Quelle.

All das ist Lokalgeschichte. Anderes Brauchtum zeigt einen weiteren geographischen Horizont, bezieht das ganze Königreich in sich ein. Mein zweites und drittes Beispiel – beide sehr viel kürzer als das erste – stammen aus dieser Gruppe. Ich habe sie aus zwei Gründen ausgewählt. Erstens zeigen sie, welche Art Quellen die Historiographie Indiens heranziehen könnte und wohl auch sollte. Zweitens lassen sich beide Rituale datieren; datierte Rituale aber locken zum Vergleich, und der belehrt uns natürlich über historische Entwicklungen.

### **Die Statue des Gottes Bhīmsen**

Im Osten von Bhaktapur, an einem der eindrucksvollsten Plätze dieser bis heute weitgehend erhaltenen Stadt, am Rand eines noch ungestörten Ensembles mittelalterlichen Gepräges, da, wo man vermutlich den im 15. Jh. aufgegebenen alten Königspalast zu suchen hat, steht der Tempel des Gottes Bhīmsen. Er trägt den Namen eines der Helden aus dem Mahābhārata, dem großen der beiden alten indischen Epen; wie er deifiziert worden ist und wo und warum, ist ein bis heute ungelöstes Problem: der Gott hat offensichtlich mit dem Handel zu tun (: wir befinden uns nicht zufällig unweit der Stelle, von der die Inschrift mit der Wachtstation stammt). Dieser Bhīmsen verkörpert sich in Bhaktapur (wie auch sonst in Nepal) in Gestalt einer bemalten Statue aus ungebranntem Lehm. Das ist ein wenig durables Material, und so beginnt nach einer gewissen Zeit – etwa alle drei Generationen, wie man hört – das Standbild zu bröckeln und muß erneuert werden.

*Fortsetzung Fußnote von Seite 18*

Aussprachekonventionen für *r* immerhin eine orthographische Variante von *-pr̥m̐* sein könnte.

Das ist gefährlich. Denn die Statue ist, wie in Indien allgemein, nicht etwa *Bild* des Gottes, sondern ist konsekriert durch ein Ritual, das „Einsetzen des Lebens oder Atems“, *prāṇapraṭiṣṭhā*, heißt: so wandelt sich der Lehm in den lebendigen Gott. Entsprechend die Sorgfalt, mit der man zu Werke geht: der verantwortliche Brahmane braucht, so sagt er, drei Jahre, um sich vorzubereiten; jeder Fehler – auch das ist älteste indische Opfertradition – würde den Gott verärgern, und sein Zorn richtete sich gegen den Priester, gegen die Stadt.

Der erste wichtige Punkt ist die alte Statue. So wie es ein „Einsetzen des Lebens“ gibt, gibt es ein entsprechendes „Herausnehmen“ Um die Statue, so heißt es (und das wäre auch das übliche Verfahren<sup>15</sup>), wird eine Schnur geschlungen, deren anderes Ende in eine mit Wasser gefüllte Vase führt. Mit geeigneten Sprüchen überführt der Offiziant das göttliche Leben durch die Schnur in das Gefäß, das hinfort Sitz der Gottheit ist und die ihr zukommende Verehrung empfängt. Die Statue aber ist danach wieder lebloser, entseelter Ton; sie wird zerstört, die Brocken in solenner Form im Fluß versenkt, so wie die Asche eines Toten.

Nun wird die neue Statue gemacht: 70 Klumpen Lehm sind dazu erforderlich. Sie werden geholt, vermengt, der Lehm geformt, bemalt, aufgestellt. Alsdann die obligatorische Beseelung: der Brahmane versetzt das Leben zurück in das Standbild, der neue Lehm wird zum Gott. Aufwendige Opfer begleiten die Zeremonie; ihre Finanzierung wird bei der gegenwärtigen Verarmung ein wirkliches Problem.

Was uns im gegenwärtigen Zusammenhang interessiert, ist das Material, der Lehm. 70 Klumpen sollen es sein, und die haben – ähnliches gibt es bei der Königsweihe – von 70 verschiedenen Stellen zu kommen. Es heißt, zu den sorgsam gehüteten Besitztümern des Gottes gehöre auch eine Handschrift, die sie aufzählt. Die habe ich trotz aller Bemühungen nicht zu sehen bekommen. Doch hat mir der erwähnte Brahmane die Liste rezitiert, und es würde mich nicht wundern, wenn sie stimmt.

Das Resultat, das die Identifikation dieser Orte erbracht hat, sehen Sie nun schon voraus; es geht nicht ganz so glatt auf, wie man

<sup>15</sup> Im Prinzip, wenn auch nicht in den Details, ähnlich die Konsekration des Matsyendranāth im Jana Bāhāl in Kathmandu. Eine genaue Darstellung des Ablaufs bei J. K. Locke: *Karuṇāmaya*. Kathmandu 1980, pp. 206 ff.

sich erhofft. Von den 70 Orten der mündlichen Fassung liegen 67 auf dem Territorium des Königreichs Bhaktapur, so wie wir es kennen. Angesichts der Funktion des Ritus ist das kein überraschendes Ergebnis: das Königreich war geeint in der Verehrung des Gottes, und dieser Gedanke hat eine ebenso anschauliche wie schlichte Form gefunden: alle Orte tragen substantziell zur Gestalt des Gottes bei.

Was ist nun aber mit dem Rest, mit den drei Orten, die in der Statue leiblich präsent sind, aber unseres Wissens nicht zum Reich gehörten? (Unter ihnen einer, das ganz im Norden des Tals gelegene Dorf Tokhā, auf den ich noch zurückkomme.) Hat sich kein Fehler in die Tradition eingeschlichen, würde man natürlich vermuten, daß sie unter der Herrschaft von Bhaktapur standen, als das Ritual begründet wurde.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, die Hypothese zu testen. Alltägliche Landverkäufe z. B. wurden mittels festgelegter Formulare beurkundet, und die Formulare der drei Königreiche, in die das Tal zwischen 1482 und 1769 aufgeteilt war, weichen in gewissen Details voneinander ab. Man müßte also aus dem verwendeten Formular die politische Zugehörigkeit eines Ortes erkennen können.

Auch andere Verifikationsmöglichkeiten sind denkbar: auf eine komme ich bei meinem dritten Beispiel zu sprechen. Vorher aber in einem Satz wiederholt, was man der Bhīmsen-Statue und dem Ritual ihrer Formung entnimmt: wir haben jeden Grund zu der Annahme, daß die Orte, die Lehm zu ihrem Leibe liefern, Bestandteile des Königreichs waren, als das Ritual installiert wurde.

### **Die Neun Durgās**

Ich komme zum dritten und letzten Beispiel. Wie so manche nepalische Siedlung ist auch Bhaktapur von Acht Heiligtümern der sog. Mütter oder Mütterchen umgeben, den Aṣṭamātṛkā. Die finden sich in der Regel – und so auch in Bhatgāon, obwohl die Stadt allmählich über sie hinauswächst – außerhalb der Siedlungsgrenzen, oft an topographisch herausgehobener Stelle, in Hainen, auf Hügeln (und zwar häufig – was für Indien mit seiner ausgeprägten, sich vor unseren Augen weiter differenzierenden Ikonographie durchaus unüblich ist – in anikonischer Gestalt: manchmal anscheinend als roher Stein). – Zu einem späteren Zeitpunkt sind die Göttinnen in die Siedlung hineingenommen worden. Denn mit dem Hinduismus er-

starkte die Orthodoxie, wir haben von den Brahmanen-Wellen gesprochen; der seltsame Charakter, die wunderliche Gestalt der Göttinnen wichen zu stark vom etablierten Schema ab. So bekamen sie eigene Häuser innerhalb der Stadtgrenzen, die auf newāri *dyāh-chems* heißen. Da wohnen vor allem die Gottheiten selbst – jetzt aber „richtig“, und zwar in Gestalt kleiner Statuetten aus Edelmetall, die den ikonographischen Regeln folgen und damit in den Augen der Orthodoxie die wahre Gottheit darstellen: was draußen lag, vor der Stadt, galt den Schriftgelehrten nur mehr als ihr *pītha*-, „Sitz“, „Sockel“ oder „Pedestal“, wie man den indischen Ausdruck übersetzen könnte. An ihren Festen werden die Statuetten in bunter Prozession hinausgetragen zu diesen „Sitzen“ und dort verehrt. Diese orthodoxe Version aber, die Aufspaltung in „Sitz“ und „Gott“, hat sich immer noch nicht voll durchgesetzt; Sitz oder nicht: der gemeine Mann trägt seine Anliegen, feiert seine Feste vor den alten Göttern draußen.

Nun sind diese Acht Mütter inkorporiert worden in einen Kult, in rituelle Tänze, die unter dem Namen Navadurgā, die Neun Durgās, gehen. Durgā, die Schwer Zugängliche, ist eine der unzähligen Erscheinungsformen der Großen Göttin, die die klassische Mythologie der Hindus als Gemahlin des Großgottes Śiva verehren kann. Der bloße Name Die Neun Durgās legt die Vermutung nahe, daß der Kult zur Zeit seiner Begründung nichts mit den Acht Müttern zu tun hatte.

Diese Neun Göttinnen kann man in Bhaktapur lebhaftig sehen: sie verkörpern sich in Gestalt von Masken, getragen von Männern, die zur Kaste der Gāthā<sup>16)</sup> gehören: das sind Holzfäller, ziemlich niedrig in der sozialen Hierarchie, traditionell illiterat. Von solchen Masken finden sich nun weder neun, wie man nach dem Namen des Kults, noch auch Acht, wie man nach der Zahl der Mütter erwarten könnte, sondern zwölf. Bloß sieben von den Acht Müttern sind vertreten: die achte, Mahālakṣmī, führt die Gruppe in Gestalt einer Statuette mit sich. Nun sind Sieben Mütter auch in Indien nicht ohne Parallele<sup>17)</sup>: diese Konfiguration stellt offenbar ein frü-

<sup>16)</sup> So die in Bhaktapur übliche Form des Wortes, das in Kathmandu *gathu* lautet.

<sup>17)</sup> S. u. p. 37 und Anm. 34. – Der Sockel des Umā-Maheśvara von Sikubahī hat eine 495 datierte Inschrift, die sich auf die Mütter bezieht; Zeile 2–3 liest man *vāgvatyā maṇimatyās ca sandhidesē /// mātaraḥ sthāpitā āsan mṛnmayās* „In der Gegend der Vereinigung von Bāgmatī und Maṇimatī

heres Stadium im Kult der Muttergottheiten dar. – Zu diesen Sieben treten zwei weitere Göttinnen, die Löwin (Siṃhini) und die Tigerin (Vyāghriṇī): also neun. Dann zwei Formen oder Aspekte Śivas, und zwar Bhairava (d. h. der Großgott in seinem schrecklichen Aspekt) und Seto („der weiße“) Bhairava. Letztlich noch der elefantenköpfige Gaṇeśa, der vielen als Sohn des göttlichen Paares Śiva und Pārvatī gilt.<sup>18)</sup>

Im Jahresablauf tanzen diese Gottheiten an insgesamt 41 verschiedenen Orten, die alle auf dem Gebiet des alten Reichs von Bhaktapur liegen. Und sie tanzen auch in jenem einen Orte Tokhā im Norden des Tals, den wir schon im Bhīmsen-Ritual angetroffen hatten. Nun, wo er zum zweiten Mal in einem in Bhatgāon zentrierten Ritual begegnet, verstärkt sich die Vermutung, hier bewahre das Brauchtum einen politischen Zustand, der bislang durch keine schriftlichen Quellen bezeugt ist. – Was man aus dem Tanz der Gāthā schließen kann: nun, wir haben es schon bei der Bhīmsen-Statue ausgesprochen. Die Gottheiten, die physisch aus Bhatgāon kommen, vollziehen einen Ritus, der das Königreich zu einer kulturellen Einheit zusammenführt, hinter der eine politische Einheit stand.

### Historische Auswertung der Daten

Soweit die Evidenz. Um sie in Geschichte übersetzen zu können, braucht man natürlich Daten, man braucht den Zeitpunkt, zu dem die Rituale gestiftet und eingerichtet wurden. Glücklicherweise – und deshalb habe ich diese Beispiele aus einer Vielzahl ähnlicher ausgewählt – haben sich beide gefunden. Eine Chronik berichtet, der Tanz der Durgās sei unter einem König Suvarṇamalla gestiftet

*Fortsetzung Fußnote von Seite 22*

[d. h. Manoharā] ... waren Mütter aus Lehm aufgestellt“ (*Dh. Vajrācārya* No. 53; vgl. auch *D. R. Regmi: Inscriptions of Ancient Nepal*, Delhi 1983, I, p. 46f.): der Text scheint eher auf lineare als auf raumumgreifende Anordnung zu deuten.

<sup>18)</sup> Die Neun Durgās sind in letzter Zeit öfters behandelt worden: vgl. u. a. *R. I. Levy: How the Navadurgā protect Bhaktapur*. In: *Heritage of the Kathmandu Valley*, ed. *N. Gutschow* and *A. Michaels*, St. Augustin 1987, pp. 105ff.; *R. I. Levy* and *K. R. Rājopadhyaya: Mesocosm. Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal*. Berkeley, Los Angeles, Oxford 1990, *passim*.

worden: der gehört in die 1. Hälfte des 16. Jh.<sup>19)</sup>). Der Blumstempel hat eine Stifterinschrift, nach der er im Jahr N.S. 775, d.h. 1655 erbaut worden ist. Es liegt also ein Zeitraum von etwa 130 Jahren zwischen ihnen.

Wenn man nun die Rituale kartiert und den erfaßten Raum vergleicht, kann man die territoriale Entwicklung des Herrschaftsgebiets mit einer Sicherheit verfolgen, an die andere verfügbare Geschichtsquellen nicht im entferntesten heranreichen. Denn ganz wie die Totenwege erfassen die Territorialrituale das ganze Reich, erfassen die Grenzen, wo eine Markierung des Eigenen religiöses und politisches Bedürfnis war. Würde man alle Rituale verfolgen und verkarten, dann käme diese Sammlung in ihrer Funktion einem Geschichtsatlas nahe. Um das Prinzip zu demonstrieren, sind im Anhang einige Proben zusammengestellt, die die Hauptpunkte in der Geschichte von Bhaktapur markieren.

Das Ergebnis ist überraschend präzise: da liegt also ein erhebliches Corpus an ungenutztem Material, das in seiner Qualität besser ist als so manches, das wir sonst für die Geschichte des mittelalterlichen Indien besitzen. Und es scheint nicht so, als ob (und wäre auch überraschend, wenn) das Prinzip auf Nepal beschränkt wäre: der kenntnisreiche, aber mit lebhafter Phantasie begabte Sadāśiva Rath Śarmā erzählte ähnliches aus Orissā<sup>20)</sup>: aber *relata refero*.

Einen möglichen grundsätzlichen Einwand wird man bedenken müssen. Wie kann man sicher sein, daß solche Umwandlungen oder Begehungen nicht den sich verändernden historischen Bedingungen angepaßt wurden? Grenzorte gehen verloren oder werden gewonnen; wer sagt mir, daß sie nicht ausgeschlossen oder inkorporiert worden sind?

Wahrscheinlich ist das nicht. Denn man neigte eher dazu, neue Rituale zu stiften als alte à jour zu bringen – genau so wie man eher einen neuen Tempel bauen als einen alten renovieren ließ. Auf diesen Schluß führen erstens eine allgemeine Überlegung, zweitens historische Fakten.

Zum Allgemeinen. Wir haben bisher die Rituale vor allem unter

<sup>19)</sup> Nach *D. R. Regmi*: *Mediaeval Nepal 2* (Calcutta 1966), p. 206 soll er bis 1519 oder 1524 regiert haben.

<sup>20)</sup> Vgl. *N. Gutschow*: *Stadtraum und Ritual der newarischen Städte im Kathmandu-Tal* (Stuttgart [u. a.] 1982), pp. 180 ff.

dem Aspekt der historischen Informationen betrachtet, die man aus ihnen entnehmen kann. Die sind ja aber nicht ihr Motiv: gestiftet wurden sie natürlich aus religiösen Beweggründen, um eine Gottheit um ihren Schutz zu bitten oder solche Bitten zu erneuern. Das sind Anliegen, die in sich kein historisches Moment enthalten: nichts in ihnen weist auf den Augenblick zurück, in dem sie zum ersten Mal vorgetragen wurden. Man hat auch der Starrheit zu gedenken, die einmal gefundenen rituellen Formen anhaftet – besonders dann anhaftet, wenn ihre Ausführung in den Händen von Illiteraten liegt. In einem hinduistischen Ambiente ist sie besonders ausgeprägt: der ganze Kulturraum tut sich ja außerordentlich schwer damit, einmal fixierte Verhaltensnormen zu verändern.

Diese eher generellen Erwägungen lassen sich nun zweitens historisch untermauern. Dazu komme ich auf die Beispiele zurück. Der Tanz der Durgās wurde vor etwa 470 Jahren gestiftet, von einem unbedeutenden König. Die Bhimsen-Statue ist vor ca. 340 Jahren zum ersten Mal geformt worden. Die politische Einheit aber, auf die sich beide beziehen, das alte Reich von Bhaktapur, ist 1768/69 untergegangen, als die gegenwärtige Dynastie der Śāhas das Tal eroberte. Wären die beiden Rituale irgend als historisch motiviert betrachtet worden, hätten die Eroberer sie fraglos unterbunden: die herrschende Dynastie hatte bis vor wenigen Jahren die Tendenz, die Erinnerung an ihre Vorgänger zu überdecken<sup>21)</sup>.

<sup>21)</sup> Das ist nicht reinweg ein Schluß *ex silentio*: es gibt eine zusammenhängende Kette von Erscheinungen, die man unter dem Stichwort politisch motivierte Auseinandersetzungen mit bestehendem Ritual begreifen muß. Einer der farbigeren unter den in Nepal verbreiteten hinduistischen Asketenorden sind die Gorakhnāthins oder Kānphaṭās, über die wir durch *G. W. Briggs: Gorakhnāth and the Kānphaṭā Yogins* [Nachdruck Delhi 1973] gut unterrichtet sind. Ihr nepalischer Zweig ist mit der herrschenden Dynastie der Śāhas in besonderer Weise verbunden. Da ist erstens die Sprache: das Stammschloß der Śāhas liegt in Gorkhā, trägt also gewissermaßen den Namen des heros eponymos der Sekte. Zweitens findet sich auf dem Burgberg eben jenes Schlosses in Gorkhā, unterhalb (!) des Palasts, eine Felsspalte, die zu den wichtigsten nepalischen Heiligtümern der Sekte gehört. Diese Gorakhnāthins führen als besonderes Merkmal ihrer Identität regelmäßig ein spezielles, nur ihnen eigenes Ritual, die sog. *cakrapūjā*, durch. Die aber wird nun nicht bloß, wie sonst für das Zeremoniell einer Sekte üblich, innerhalb des Mitgliederkreises zelebriert, sondern auch außerhalb, und zwar im Rahmen der allerverschiedensten Feste und Prozessionen – darunter auch solchen, die sich an Gottheiten wenden, welche keinerlei Bezug zum Kult der Kānphaṭās haben. Der Ablauf ist ungewöhnlich. Die Asketen erscheinen oft



Ein weiterer Aspekt tritt hinzu. Rituale als Bewußte historische Reminiszenz: das ist plausibel, wenn sie gettapan werden von denen, die durch die Umwälzungen benachteiligt wurden. In den Ritualen aus Bhaktapur ist das selten, und bei den zwei letztgenannten nicht der Fall: die sie durchführen, gehören oft zu den unteren Schichten einer in Ideal und Realität stark hierarchisierten Bevölkerung. Die Holzfäller sind bis in die Gegenwart illiterat; die Metzger, die die 24 Stadtteilbüffel verlangen und schlachten, waren bis ins 18. Jh. Unberührbare und gehören auch heute noch zu den Kasten, von denen ein Höherer kein Wasser annehmen kann (vgl. unten S. 62 und Karte XII). Aufs ganze gesehen ist also ein *aggiornamento* für die besprochenen Rituale unwahrscheinlich.

Um das Ergebnis auf kürzeste Form zu bringen: Religiöse Observanzen des hier diskutierten Typs enthalten Daten, die man historisch nutzen kann, die man angesichts der Quellenlage der Geschichte nicht vernachlässigen sollte.

\* \* \*

Nun ist ein grundsätzlicher Punkt zu bedenken. Wenn man tut, was wir bisher getan haben: wenn man die religiöse Bedeutung von Zeremonial zugunsten seiner historischen Implikationen übergeht, dann bürstet man das Ritual natürlich gegen den Strich: die normale, naheliegende Interpretation ist die ahistorische, und wenn ich recht sehe, ist unter den indischen Historikern keiner darauf gekommen, das, was ihm vertraut ist, historisch zu nutzen. Und das führt uns in gewissem Sinn zu der eingangs skizzierten Situation zurück, zu den Quellentypen, den mythenüberwucherten Purāṇas, den

*Fortsetzung Fußnote von Seite 25*

erst unmittelbar vor dem Höhepunkt des Festes und vollziehen ihr Ritual, um dann direkt wieder zu verschwinden: nichts vorher im Festesablauf deutet auf ihr bevorstehendes Erscheinen; an keiner späteren Stelle nimmt das Fest auf sie Bezug: die *cakrapūjā* bleibt isolierter Fremdkörper: die sie vollziehen, sind Eindringlinge. Vgl. die detaillierte, uninterpretierte Darstellung der Fakten bei G. *Unbescheid*: Kānpṭhā. Wiesbaden 1980, pp. 119ff.: beim Seto Matsyendranāth, in Cāpāgāṃ, Bulu, Harigāṃ, Sāṃkhu usw. Die Absicht, die hinter dem allen steht, ist ziemlich klar. Modern gesprochen funktionieren sie die alten Feste um: sie nehmen sie mittels ihres eigenen Rituals den alten Göttern weg und leiten sie auf ihre Gottheit, die zugleich der Dynastie aufs engste verbunden ist. Die aus Gorkhā kamen, haben also die Feste durchaus als Realität schaffend begriffen: sie haben Religionspolitik betrieben.

stereotypen Inschriften, den Legenden der sog. Chroniken: allenthalben Geschichte überlagert und eingebettet in den Kontext der Religion.

Die indische Interpretation des Sanskritwortes *itihāsa-*, das in seiner Bedeutung unserer „Geschichte“ noch am nächsten kommt, führt in die gleiche Richtung. Wenn man das Wort interlinear übersetzt, Morphem für Morphem, dann würde man sagen „gerade so ist es gewesen“. Das klingt uns so vertraut; es ist aber beizeiten sehr anders verstanden worden, als *Ranke* seine Worte gemeint hatte. Ein Standardvers erläutert den Begriff wie folgt:

„Geschichte“ (itihāsa-) ist ein vergangenes Ereignis, mit Erzählung verbunden, versehen mit Unterweisung in Recht/Moral, Nutzen, Liebe und Erlösung.“<sup>22)</sup>

Sie sehen, das ist eine Definition und ein Programm. Das historische Ereignis wird geknüpft an die Regeln für das Leben und für die Erlösung, wie sie die Orthodoxie formuliert hat. Denn *Recht/Moral, Nutzen, Liebe, Erlösung* sind die kanonischen Vier Lebensziele, die der Hinduismus seinen Anhängern vorgibt. Und unablässig wiederholt die religiöse Literatur des Subkontinents die Grundgedanken, die uns verdeutlichen, warum das hinduistische Indien nie eine Historiographie in unserem Sinn hervorgebracht hat<sup>23)</sup>.

Nepalisches Ritual, nepalisches Alltagsleben werden auch heute noch weitgehend vom Tantrismus bestimmt, der letzten großen religionsphilosophischen Synthese, die der Hinduismus hervorgebracht hat. In seinen Hauptlinien greift er die uralten Grundthesen der Upaniṣaden wieder auf: die Seele des Individuums, der *ātman-*, ist nichts als ein Teil des überpersönlichen und ewigen *brahman-*, der allumfassenden Weltseele, wie man den Begriff zu umschreiben sucht. Ein Tantriker versteht sich und seine Umwelt als zunächst unvollkommene Manifestation dieses Göttlichen, und die vielfältigen, mitunter seltsamen und manchmal abstoßenden Riten, die er vollzieht, haben im Grund alle den einen Zweck: dem Menschen seine Identität mit der Gottheit bewußt zu machen, sie zu verstärken, und ihn loszulösen aus dieser ephemeren Welt.

<sup>22)</sup> *dharmārthakāmamokṣāṇām upadeśasamanvitam |  
pūrvavṛttam kathāyuktam itihāsam pracakṣate ||*

<sup>23)</sup> Anders der Buddhismus der Theravādins in Sri Lanka: vgl. dazu *H. Bechert*: Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturbereich. Göttingen 1969. (Nachr. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Kl., 1969,2.)

Jemand, der in dieser Tradition aufwächst, lernt allmählich, sich nicht als unverwechselbares Individuum zu begreifen. Je weiter er fortgeschritten ist auf dem Weg zur Erlösung, desto genauer hat er erfahren, daß er die Gottheit in sich birgt; umso eher wird er versuchen, sich von den Fesseln seiner individuellen psychischen Konstitution, seiner momentanen irdischen Existenz zu befreien.

Das aber ist nicht der Boden, auf dem Geschichtsschreibung gedeiht. Und es wäre kein Einwand, wenn einer sagte, dieses Verständnis sei immer nur das einer dünnen literaten Schicht gewesen. Erstens sind tantrische Gedankengänge weit verbreitet. Zweitens und wichtiger: die Bewahrung und Fortentwicklung der geistigen Tradition lag natürlich immer in den Händen der Literaten. In anderen Worten: eben die, die Geschichte hätten schreiben können, waren die gelehrtesten und beredtesten Vertreter einer Religion, die Geschichte im tiefsten als irrelevant betrachtet, die im König nur das Paradigma, im Vergangenen nur die Wahren Prinzipien sehen und bewahren will.

## II

### Ein buddhistisches Spendenformular

Man kann sich nun einen Schritt weiter führen lassen, wenn man das Auge richtet auf das Hier und Jetzt, den einen historischen Moment, und wie er dargestellt wird oder dargestellt werden kann. Schon die Preisgedichte auf die Könige haben uns gezeigt, daß das Individuum und seine Taten vor allem als Vertreter eines Typs begriffen werden: nun, die Autoren dieser Eulogien waren Brahmanen, die ihre Texte selbstverständlich an der Norm ausrichteten, das Königliche am König zeigen wollten; man muß tiefer herabgehen im Sozialgefüge, um dem Individuum, dem einzelnen Moment näherzukommen. Auch so findet man – sieht man von Dokumenten über Transaktionen des Alltags ab – Material reichlich eigentlich nur an einer Stelle, in Stifterinschriften.<sup>24)</sup>

<sup>24)</sup> Um die Variablen möglichst klein zu halten – regionale Unterschiede spielen in dem riesigen Raum des Subkontinents selbstverständlich stets eine Rolle – beschränke ich mich wieder auf nepalisches Material, wähle aber diesmal buddhistische Beispiele, um zu zeigen, daß die Gedankenführung, auf die wir hier gestoßen sind, nicht nur dem Hinduismus eigen ist.

Allgemein bekannt der asketische Zug vieler indischer religiöser Gemeinschaften: die Herauslösung aus den sozialen Banden von Haus und Familie galt vielen als unabdingbare Voraussetzung für eine *vita contemplativa* – so schon dem Orden, den der Asket Gautama, der spätere Buddha, begründet hatte. Demgemäß ist den Mönchen über das Allernötigste hinaus kein persönlicher Besitz gestattet; sie bestreiten ihren Lebensunterhalt durch den Bettel. Also ist das Spendenwesen bei den Buddhisten hoch entwickelt. Gespendet wird alles, was ein Mönch oder der Orden braucht, von Nahrung und Kleidung bis zu Land, Bauten, Devotionalien; gespendet wird, um Verdienste (*puṇyas*) zu erwerben für Glück im Diesseits, vor allem aber für eine günstige Wiedergeburt – ein Vorgang das, der selbstverständlich in erster Linie dem spendenden Individuum zugute kommen soll, wenn auch die Buddhisten beizeiten den Kreis weiter ziehen: es führt eine direkte Linie vom „Heil und Glück dessen, der dem *dharma* verbunden ist“ (*hidasukhaye dhramayutasa*, Shahbazgarhi V,12) der Aśoka-Inschriften des 3. vorchristlichen Jahrhunderts zur Spende „*sarvasattvoddhārakāmanārthe*“<sup>25)</sup>, um den Wunsch nach Errettung aller Wesen zu verwirklichen (*arthe*)“, wie man in Nepal noch heute schreibt. Und so haben sich Formeln und Formulare herausgebildet, die den Spender nennen samt Datum und Ort. Als Beispiel ein gängiger, jüngst als Handreichung für die Praxis gedruckter Text:

*Zeit:* Jahr – Jahreshälfte – Jahreszeit – Monat – Mondhälfte – Montag – Mondhaus

*Ort:* wohnhaft in dem im Erd„kreis“ befindlichen „Kreis“<sup>26)</sup> Nepal, im Dorf/in der Stadt N.N., im Stadtteil N.N.

*Gabenherr:* der N.N., aus der Familie N.N., samt Frau und Familie, Mutter, Vater, Söhnen, Enkeln, Brüdern, Schwestern usw.<sup>27)</sup>

und Unterschriften dieses oder eines ganz ähnlichen Typs finden sich dann auch auf gemalten Götterbildern (*Thankas*, new. *paubhās*), in Handschriftenkolophonen oder in Schenkungsdokumenten. Dergleichen ist in Form und Funktion durchaus unseren Datierungen

<sup>25)</sup> Kalaśārcanapūjavidhi. Samuccayakāra Ratnakāji *Vajrācārya*. Kāntipur 1988, p.91; ganz ähnlich p.123.

<sup>26)</sup> Beide Male *maṇḍala*-

<sup>27)</sup> Kalaśārcanapūjavidhi, a. Anm. 25 a.O., p.91.

vergleichbar: es greift im Grunde nur an einer einzigen Stelle, beim „Erdkreis“, über das zur Bestimmung Notwendige hinaus.

Nun enthält aber dieses gleiche kürzlich publizierte Ritualhandbuch eine über alle Maßen fortentwickelte Version eines solchen Formulars. Sie ist schon auf den ersten Blick als Kompilation aus verschiedenen Quellen erkennbar: Buddhistisches steht neben Bezügen auf eindeutig hinduistische Vorstellungen. Auf uns, die wir saubere Unterscheidungen lieben, wirkt dergleichen undiszipliniert und wirr: ein Beispiel für jene hinduistische Tendenz zum Synkretismus, die die Beschreibung der Glaubensinhalte so unendlich erschwert. Aber indem der Text verschiedene und heterogene Gedankenkreise zusammenfaßt und aneinanderleimt, illustriert er genau das zentrale Prinzip, von dem hier die Rede ist. Ich gebe einen nur leicht gekürzten Textauszug, um zu verdeutlichen, wie und in welcher Richtung sich der Horizont ausgeweitet hat<sup>28</sup>).

*Zeit:* Heute,

[Z1, B] in der Periode des Zweifach Verehrungswürdigen Tathāgata Śākyamuni,

[Z2, B] im „Schönen Zeitalter“ (*Bhadrakalpa*),

[Z3, H] in der Weltperiode des Manu Vaivasvata,

[Z4, H] am Ende des Satya-, Tretā- und Dvāpara-Zeitalters im Kali-Zeitalter, in (dessen) erstem Viertel,

*Ort:*

[O1, B:] im Buddha-Feld des Verehrungswürdigen Tathāgata Dīpaṅkara, des Bodhisattva Maitri,

[O2, B/H:] an der Südseite der Himālaya-Berge, an der Heiligen Stätte *upacchandoha*-, in dem Teil der Erde namens Sudurjayā<sup>29</sup>), inmitten der Neun (Erd-)Teile im Himavat-Teil, im Königreich Ne-

<sup>28</sup>) Quelle: Kalasārcanapūjāvīdhi, a. Anm. 25 a.O., pp.121f. Spezifisch buddhistische Ideen sind mit B, hinduistische mit H gekennzeichnet. In dem prononciert synkretistischen Ambiente Nepals, wo jeder das Göttliche auch im Gott des anderen erkennen kann, ist die Trennung oft schwierig; ich habe im vollen Bewußtsein seiner Fragwürdigkeit ein simplistisches Verfahren gewählt: mit einigen Ausnahmen ist als H markiert, was nicht bei *M. Th. de Mallmann: Introduction à l'iconographie du tântrisme bouddhique*, Paris 1975, aufgeführt ist. – Wenn Gruppen von Gottheiten genannt werden, sind deren einzelne Namen meist aufgezählt. Hier habe ich gekürzt, die Existenz einer Liste aber durch [A] (= Aufzählung) angezeigt.

<sup>29</sup>) „sehr schwer zu ersiegen“: eine der meist Zehn „Erden“, *bhumayah*, d. h. Existenzebenen.

pal, inmitten der Sieben Kontinente<sup>30)</sup> im Rosenapfel-Kontinent (Jambudvīpa), inmitten der Acht Gebirge im Himālaya-Gebirge, inmitten der Sieben Ozeane im Salzozean,

[O3, H:] auf dem verdienstlichen Territorium von Āryāvartta, in der Region Nepal,

[O4, B:] im Kreis der Rede, welcher in der Mitte der Kreise von Körper, Rede und Denken steht,

[O5:] im Ort Nepal (d.h. dem Tal von Kathmandu), das da verbunden ist mit

[O5.1, B] den Fünf Buddhas [A],

[O5.2, B] den Tārās [A],

[O5.3, B] den Fünf Schutzgottheiten (*Pañcarakṣā*),

[O5.4] den Neun Planeten,

[O5.5, B] den Sieben Buddhas [A],

[O5.6, B] den Bodhisattvas [A],

[O5.7, H] den Vier Yoginīs, [...]

[O5.8, H] (*folgen zahlreiche hinduistische Gottheiten, von denen manche auch bei den Buddhisten auftraten, u.a. Hanumān, Gaṇeśa, Kumāra, Mahākāla, die Acht Mütter usw.*),

[O5.9, B] dem Verehrungswürdigen Avalokiteśvara, ...

[O5.10, B] den Ḍākinīs, ...

[O5.11, B] den Zehn Zornigen Gottheiten [A] ...

[O5.12, H/B] den Zehn Welthütern [A],

[O5.13, H] den Vier Nārāyaṇas,

[O5.14, H] den Vier Kālīs,

[O5.15, H] den Vier Kumārīs,

[O5.16, H] den Vier Vārāhīs,

[O5.17, H] den Vier Mahālakṣmīs,

[O6.1] bei de(m Fluß) Bāgmatī (*folgen weitere Flüsse*), bei der sich Zwölf Tīrthas [A] befinden,

[O6.2] das umgeben ist von Acht Asketenstätten [A],

[O6.3] umschlossen ist von Vier Bergen [A],

[O6.4] am südlichen Ufer der Bāgmatī, am östlichen der Keśavatī, westlichen der Manamatī, nördlichen des Śaṅkara-Flusses,

[O7] im Verwaltungskreis (*sthāna*-) N.N.

– und erst jetzt mündet das zweite Formular in das erste ein.

<sup>30)</sup> : „Inseln“ (*dvīpa*-)

Sie sehen den Duktus des neuen Texts. Das Formular beginnt mit dem Kulturraum in seiner ganzen Ausdehnung und zieht dann den Kreis fortlaufend enger, bis es bei der Region Nepal, dem Tal von Kathmandu angekommen ist. Da, wo sich der Autor auskennt, geht er ins Detail; die mannigfachsten Götter und Göttersysteme werden berührt; sie alle tragen zur Heiligkeit der Region bei. Neben buddhistischen Gottheiten und solchen, die Buddhisten und Hindus gleichermaßen verehren (und die fast immer hinduistischen Ursprungs sind) stehen weitere, die üblicherweise im buddhistischen Pantheon keine Rolle spielen: Ring nach heiligem Ring legt sich um die Region, ganz wie in der tangiblen Realität die verschiedensten Schreinsysteme das Tal umgeben. Das Individuum und mit ihm der Akt der Schenkung erscheint eingebettet in den Raum, in den Ablauf der Zeit.

Das steht natürlich im Einklang mit den Grundannahmen der Religion. Verdienstvolle Werke sind, wie jemand brutal aber treffend gesagt hat, eine „transmigrationelle Investition“: man spendet ja zunächst für sein eigenes Heil, und das heißt vor allem: für eine günstige Wiedergeburt. In welcher Form und wann und wo die sich vollzieht, ob unter den Tieren oder unter den Göttern, das bestimmt die Summe der guten und schlechten Taten während der vorausgegangenen Geburten: auch der Buddha hat die ganze Skala der Lebensformen durchlaufen, wurde geboren als Hase, als Fischer, Königssohn, als Gott im Tuṣita-Himmel. Die Religion faßt also die Existenz als Kontinuum fortlaufender, stets sich wandelnder Formen. Sieht jemand sein eigenes Leben unter solchen Grundannahmen, dann weitet sich die Perspektive, greift zwangsläufig hinaus über das *hic et nunc*. Genau das spricht das erweiterte Formular aus: es gibt den Rahmen, in dem sich Leben abspielt – oder, hinduistisch gesprochen, das Leben in jenen 4.320.000 Jahren, die die gegenwärtige Weltperiode ausmachen und die zu ihrem Ende kommt, wenn die Gottheit dereinst alles Geschaffene wieder in sich aufnimmt. Da relativiert sich dann die Bedeutung des Einzelnen und seiner Spende, schrumpft zusammen zu einem winzigen Punkt in einem kaum mehr überschaubaren Kontinuum.

## III

## Das Bild des Raums

So neigt überall da, wo wir Spezifika greifen wollen und als Historiker zu ermitteln gewohnt sind, hinduistische Darstellung dazu, das Spezielle im Allgemeinen, in übergreifenden Strukturen, aufzulösen. Als letztes Exempel solchen Denkens das vielleicht eindrucksvollste und anschaulichste Beispiel für derartige Strukturierung, das Bild des Raums, wie man es in religiöser Theorie und gebauter Praxis unzählige Male finden kann.

## (1) Grundlagen

Zugrunde liegt dem Modell ein sehr einfaches und vermutlich universelles Schema, das der Windrose, also des Zentrums und der Himmelsrichtungen, die von ihm ausgehen. Das können vier sein oder acht (wenn man die Zwischenrichtungen einrechnet); manchmal nimmt man auch Zenith und Nadir hinzu und kommt dann auf sechs oder zehn.

Im Begriffssystem indischer oder jedenfalls hinduistischer Religiosität nimmt dies elementare Bild aber eine besondere Bedeutung an, denn es verdeutlicht unmittelbar eine der fundamentalen Grundannahmen, die von den meisten Religionen des Subkontinents geteilt wird: die Theorie von der Evolution.

In diesem Weltmodell steht am Anfang das allumfassende, undifferenzierte Eine, das man sich konsequent und schlüssig nur als unbenennbares Abstraktum denkt, denn jedwede Benennung implizierte einen Gegensatz und damit ein Weiteres, das diesem Uranfänglichen als Zweites, Paralleles gegenüberstünde. (Gleichwohl hat es viele Versuche gegeben, dies Unmögliche dennoch zu tun, dem Höchsten Name und Form zu geben: und es ist oft die Verschiedenheit solcher Namen, die den Unterschied zwischen einzelnen Richtungen des Hinduismus begründet.)

Dieses (oder dieser) Eine kann sich nun entfalten. Indische Texte benutzen da gern einen Ausdruck, der das Gemeinte sehr treffend charakterisiert: es *entläßt* anderes aus sich, das dann gestalthaft, differenziert, beschreibbar ist, aber eben Teil des Einen bleibt. Unter diesem Modell des „Entlassens“ wird der Prozeß der Schöpfung begriffen. Der Prozeß der Differenzierung setzt sich fort, in hierarchischer Abstufung, bis hin zur Vielfalt der Gestalten und Objekte, die unsere phänomenale Welt ausmachen. – Ganz konsequent wird das



gleiche Modell, die gleiche Ausdrucksweise verwendet, um jenes Stadium der Weltentwicklung zu beschreiben, das am Ende der Zeit (oder der Weltperioden) steht: das (oder der) Höchste nimmt die Phänomene wieder in sich auf.

Das Allumfassende ist notwendig kaum zu erkennen und zu begreifen. Anders seine Emanationen – und da setzt das Bild der Windrose ein. Sie steht für die erste Stufe in der Evolution.

Im Zentrum dieses Grundmusters von Vier oder Acht, Sechs oder Zehn sind Nord und Süd, Ost und West noch nicht existent, irrelevant, aufgehoben. Im Moment aber, wo man das Zentrum verläßt, beginnen sie zu erscheinen: Ost wird verschieden von der Mitte und von den anderen Richtungen. So tun sich Gegensätze auf, und mit ihnen Formen, Begriffe, Vokabeln, Eigenschaften. Dieser Anfang der gestalteten Welt wird oft durch Gottheiten dargestellt, die man in den verschiedenen Himmelsrichtungen placiert und von denen natürlich jede ihre eigene, distinkte Individualität besitzt, so wie sich Ost von West unterscheidet.

Deutlichste Demonstration dieses Prinzips gibt der am intensivsten durchdachte buddhistische Großbau, der Stüpa. Sein Leib besteht aus einer massiven steinernen Halbkugel. In ihre Außenwand sind in den vier Himmelsrichtungen gelegentlich Nischen eingelassen mit Statuen der sog. Tathāgatas, die immer nach dem gleichen Schema aufeinander folgen: im Osten Akṣobhya, dann, in wie mit Lineal und Zirkel gezogener, geometrisch korrekter Anordnung, dem Lauf der Sonne folgend, im Süden Ratnasambhava, im Westen Amitābha, im Norden Amoghasiddhi (die Namen können von Schule zu Schule wechseln). Alle vier sind Emanationen der einen zentralen Gottheit, die man im idealen Schnittpunkt der Verbindungslinien Ost-West und Nord-Süd lokalisiert.

Es ist für die Doktrin kein Zufall, daß dieser Mittelpunkt unsichtbar und unzugänglich bleibt. Verborgen in seinem steinernen Halbrund entzieht er sich dem Blick und der Verehrung: erreichbar ist er nur über die Summe (oder die Aufhebung) jener Emanationen der ersten Stufe, denen man Name und Form gegeben hat<sup>31</sup>).

<sup>31</sup>) In späteren Zeiten erfaßte der Drang nach Anschaulichkeit, Personalisierung, bildlicher Darstellung dieses abstrakte Schema: auch das Zentrum nimmt Namen und Gestalt an. Im Mittelpunkt des Stüpa z. B. konnte man einen fünften Tathāgata, Vairocana, erkennen, der freilich in der Hierarchie der oberste blieb. In seiner Lokalisierung aber bestätigt er die alte Ordnung aufs deutlichste. Auch er empfängt seine Nische auf der Peripherie. Sie liegt

Natürlich gebührt ihnen besondere Verehrung, und selbstverständlich kann man sich an jeden einzelnen von ihnen wenden, gemäß ihren (und den eigenen) besonderen Eigenschaften. Häufiger aber, und im Evolutionsmodell direkt begründet, eine andere Verehrungsform, die sich über den ganzen indischen Kulturraum verbreitet hat. Das ist die sog. *pradakṣiṇā*, die Rechtsumwandlung. Bei ihr beschreibt der Gläubige einen Kreis um das ganze Heiligtum, indem er ihm stets seine rechte Seite zuwendet; der Weg beginne im Osten, da, wo auch die Sonne ihren Lauf beginnt. Wenn der Kreis sich schließt, wenn man allen Manifestationen seine Verehrung dargebracht hat, dann hat man mit ihnen und durch sie auch das Eine im Zentrum verehrt, dessen sichtbare Formen sie sind, aus dem sie kamen und in das sie wieder eingehen werden am Ende der Zeit.

Die vollendete Rechtsumwandlung gehört also notwendig zum Modell, ist unabdingbarer Teil seines geistigen Gehalts. Beim Stūpa drückt sich das gelegentlich konkret in der Bausubstanz aus: oft führt ein angelegter Weg, nicht selten sorgfältig ausgestattet, manchmal eingezäunt, außen um das Bauwerk herum; der Zaun grenzt gewissermaßen jenes Urbild vom Anfang der Schöpfung aus, das zur säkularen Welt mit der Vielfalt ihrer Phänomene in einem deutlichen Gegensatz steht. –

Gleichberechtigt neben dem Viererschema stehen Gruppierungen mit der Grundzahl Acht, bei denen zu den Kardinal- noch die Zwischenrichtungen treten, SO, SW usw. In den hinduistischen Anwendungen des Modells denkt man sich alle acht auf der gleichen hierarchischen Ebene; es gibt keine Abstufung, die die Kardinalrichtungen heraushebt.<sup>32)</sup> –

Das also ist der Grundgedanke der *pradakṣiṇā*: auf dem Wege über die Emanationen sozusagen indirekt auch das Höchste zu ver-

*Fortsetzung Fußnote von Seite 34*

OSO, nahe bei Akṣobhya, der wie alle anderen seinen alten Platz behält. Damit aber ist die ideale Symmetrie des Stūpa gestört, ein deutlicher Hinweis auf spätere Entstehung. – Im Umkreis des Hinduismus wird, aufs Ganze gesehen, der Kreis mit unbenanntem Zentrum häufiger bewahrt.

<sup>32)</sup> Bei den Buddhisten merkt man den Prozeß der Erweiterung noch deutlich. Stūpas mit acht Schreinen auf der Peripherie der Halbkugel sind nicht selten. Die Hauptrichtungen zeigen die Tathāgatas in der kanonischen Reihenfolge. Deren Zahl und Namen lagen jedoch fest. So sind die Zwischenrichtungen mit den Vier Tārās ausgefüllt, d. h. mit den Göttinnen, die eine spätere Zeit den Tathāgatas zugesellt hat. Dem Strukturwandel von Vier zu Acht konnte man anscheinend schlecht enttrinnen.

ehren, das sich der Benennung, Identifizierung und damit auch der direkten Verehrung entzieht.

Soviel zur Grundlage der Systeme von Gottheiten und Heiligtümern, die sich so oft um hinduistische Orte, gelegentlich auch um ganze Regionen legen: hier liegt die theoretische Begründung für die langen Listen solcher Modelle, von denen das längere Spendenformular (oben S. 30f.) in seiner Ortsbeschreibung eine Probe gibt. In der Realität hinduistischer Siedlungen sind achteckige Ringe häufiger als Ketten von vier. Für das Prinzip wesentlich ist, was sich aus dem Gesagten mit Selbstverständlichkeit ergibt: die Gleichwertigkeit der Glieder und damit auch die symmetrische Anordnung, wie sie der Stüpa, wie sie auch die zahllosen gemalten Maṇḍalas demonstrieren.

Solche „Kreise“ konnten nun gebaut werden, als Kette von Schreinen, die systematisch zusammengehörigen Gottheiten heilig sind. Das eingeschlossene Territorium wird damit als besondere Wirkungsstätte der Götter markiert, als ihr „Feld“ (*kṣetra*-), so wie es das längere Formular S. 30 am Anfang seiner Ortsumschreibung sagt. Umwandlungen, die die Heiligtümer in der vorgezeichneten Reihenfolge nacheinander berühren, aktualisieren die Grenze, die den umschlossenen Raum von der Außenwelt scheidet.

Die Realisierung des Grundmusters, d. h. das Arrangement der Heiligtümer, so wie es sich um diese oder jene Stadt legt, entfernt sich mitunter nicht unerheblich von der Grundform mit ihrer idealen Symmetrie (vgl. unten S. 40f.). Solche Abweichungen haben einen sehr einfachen Grund. Das Schema ist *sekundär über eine bereits bestehende* Siedlung gelegt worden – was bedeutet, daß man zunächst natürlich die (nach anderen Ordnungsprinzipien entstandenen) topographischen Gegebenheiten zu berücksichtigen hatte. Auch wird hie und da<sup>33)</sup> das Bestreben nach Integration vorhinduistischer Heiligtümer eine Rolle gespielt haben.

Wir haben also mit sekundären Sakralisierungen des Raums zu tun. Sie werfen ein nicht uninteressantes dogmatisches Problem auf. Der alte Zaun der Stüpas grenzte das Bild eines Uranfänglichen, Reinen Kosmos von der Umwelt ab. Bei der Siedlung scheint sich die Funktion der Grenze zu verschieben. Sie verliert an Schärfe und Präzision: religionsphänomenologisch könnte man vom Gegensatz zwischen einem hierarchisch strukturierten

<sup>33)</sup> Ein Beispiel unten p. 43 und Anm. 46.

Innen und einer ungestalteten oder auch nur fremden Außenwelt sprechen.

(2) *Anwendungen.*

In gewissen Phasen ist das Schema ganz ungemein populär gewesen und hat auf die verschiedensten Gebiete ausgestrahlt. Die Mütter z. B. sind uns zuerst als Gruppe von Sieben überliefert, die in linearer Anordnung, flankiert von Gaṇeśa und Vīrabhadra, aufeinander folgen<sup>34</sup>); die achte, Mahālakṣmī, kam wohl erst hinzu, als man sie über die Himmelsrichtungen verteilte<sup>35</sup>).

Spuren der Attraktivität der Theorie begegnet man an den unerwartetsten Stellen. Mehrere Ringe von Acht Müttern umschließen das Tal von Kathmandu<sup>36</sup>); Acht Vināyakas (d. h. Formen Gaṇeśas) legen sich um Teile von Mahārāṣṭra<sup>37</sup>) – es scheint, daß „Acht“ oder „Acht und das Zentrum“ förmlich eine Chiffre für „Gesamtheit“ werden konnte. Die Zahl tritt in Kontexten auf, die sich ganz vom Bezug auf den Raum abgelöst haben: In der Literaturtheorie hat sie anscheinend bei der abschließenden Kodifikation der Lehre von den Effekten der Dichtung eine Rolle gespielt, als man den Acht „Gestimmtheiten“ (*rasas*) eine Neunte, Höchste

<sup>34</sup>) „The Sapta Mātrkās are often carved in relief on a rectangular stone slab [...] with the figures of Vīrabhadra and Gaṇeśa on either side.“ (*J. N. Banerjea: The Development of Hindu Iconography. Calcutta 1956, p. 505.*)

<sup>35</sup>) Die Veränderung illustriert sehr schön die gängigen Anschauungen über das Verhältnis von Zentrum und den Emanationen und die hierarchische Parallelität der Manifestationen. Die alten Darstellungen (vgl. *Banerjea, a. Anm. 34 a.O.*) zeigen neun Figuren, die rein numerisch sehr wohl über den Mittelpunkt und die Richtungen hätten verteilt werden können. Dem aber stand die Doktrin im Weg: keine unter den parallelen Gestalten bot sich offensichtlich für das Zentrum an; und welche von den beiden männlichen Gottheiten hätte man auswählen sollen, um die Reihe der Sieben Mütter zum Kreis von Acht zu erweitern? Die Lösung konnte nur in einer achten Göttin liegen.

<sup>36</sup>) Vgl. Bhāṣā vaṃśāvalī [I], sampādaka Nayanāth Paudel, Kathmandu 2020 [V.S.], pp. 31 f.

<sup>37</sup>) Eine interessante Zusammenstellung (nach dem Mudgala-Purāṇa) in: *śrī-Gaṇeśke pramukh āṭh avatār*. In: Kalyāṇ 48,1 (*śrī-Gaṇeśa-aṅka*), Gorakhpur o.J., pp. 335-351. Die Acht Vināyakas aus Mahārāṣṭra erwähnt Śrīmādhav Anant Phadke: *Mahārāṣṭrake kuch prasiddh Gaṇeś-mandir, ibid.*, pp. 426 ff. – Ein Faksimile von Acht Gaṇeśas aus einer Handschrift eines nepalischen Citrakār in *G. Auer und N. Gutschow: Bhaktapur. Darmstadt 1974, p. 20*; eine Karte der Vier Vināyakas im Tal von Kathmandu *ibid.*, p. 17.

hinzufügte<sup>38)</sup>. – Auch ein im Wortsinn schlecht verständlicher *terminus technicus* aus inschriftlichen Sozialbeschreibungen, der sich im Bengalen des 5. Jh. findet, wird sich aus dem gleichen Vorstellungskreis erklären. Zu Zeiten gab es in Dörfern ein (*grāma-*)*aṣṭakuladhikaraṇa-*, ein „Büro oder Amt der Acht Familien ( $\pm$  eines Dorfes)“<sup>39)</sup>. Angesichts der sozialen Differenzierungen, die man für indische Dörfer voraussetzen muß, kann die Ziffer schwerlich im buchstäblichen Sinn genommen werden; auch wäre es verwunderlich, wenn sich Dörfer in größerer Anzahl sämtlich aus genau Acht „Familien“ – was immer unter diesem Ausdruck zu verstehen ist – zusammengesetzt hätten. Das war dann auch nicht notwendig der Fall: *Sircar* glossiert mit „an administrative board (like the Pañcāyat) consisting of eight (or more) members representing various classes or communities of people“<sup>40)</sup>. *Eight or more*: es ist im Sinn des erwähnten Denkmodells sehr wohl vorstellbar, daß die Acht, die zusammen den Kreis ausmachen<sup>41)</sup>, die Gesamtheit bezeichnen; m.a.W., die Zahl stünde für alle Einwohner einer bestimmten sozialen Schicht. Auf diesem Hintergrund versteht man dann auch *Sircars* souveräne Gleichsetzung der Acht Familien mit dem Pañcāyat. Denn man fragt sich natürlich, ob jene „Fünf“, die im parallelen Ausdruck *pañcakula-* und eben auch im *pañcāyat*, dem traditionellen Namen der Dorf- oder Kastenältestenversammlungen vorkommt (der keineswegs genau fünf Mitglieder zu haben braucht) – ob jene Fünf auf die gleiche Vorstellung zurückgeht. Nähme man die Bilder beim Wort, dann würden die Fünf die in sich ruhende Totalität schlechthin bezeichnen, die Acht aber durch das ausgesparte Zentrum auf eine übergeordnete Autorität verweisen. –

<sup>38)</sup> Vgl. Vf.: Zur Frühgeschichte der Rasa-Lehre. In: Berliner Studien zur Indologie 6, Reinbek 1992, S. 21 ff.

<sup>39)</sup> Ein früher Beleg in der Dhānāidaha-Kupferplatte Kumāraguptas von 432: *D. C. Sircar*: Select Inscriptions bearing on Indian history and civilization I (Calcutta 1965), pp. 287 ff.; *R. Mukherji* and *S. K. Maity*: Corpus of Bengal Inscriptions bearing on history and civilization of Bengal (Calcutta 1967), pp. 41 ff. Vgl. dazu *B. D. Chattopadhyaya*: Aspects of Rural Settlements and Rural Society in early mediaeval India. Calcutta, New Delhi 1990. (Sakharam Ganesh Deuskar Lectures on Indian History and Culture. 1985), p. 38.

<sup>40)</sup> *Sircar* a. a. O., p. 288, Anm. 4; vgl. auch den Eintrag in seinem *Indian Epigraphical Glossary*, Delhi 1966, s.v.

<sup>41)</sup> Der Ausdruck *maṇḍala-*, der die erwähnten Rollbilder bezeichnet, welche Gottheiten (anthropomorph oder abstrakt) samt ihrem Gefolge in symmetrischer Anordnung darstellen, ist bekanntlich in politischem Sinn durchaus üblich.

All das zeigt, wie sich das Bild entwickelt und verzweigt, wie die Grundstruktur der räumlichen Orientierung, die jedermann dauernd verwendet, dem analysierenden Denken eine förmlich kosmische, überall auftretende Bedeutung enthüllt. So ließ sich die vielgestaltig-diffuse Welt des Alltags, ließ sich auch die menschliche Siedlung auf die Urzeit zurückführen, als erste Manifestation der Schöpfung deuten und begreifen, ließ sich die Zeitspanne überbrücken, die das Heute vom Anfang trennt.

Die reale Gestalt der Städte aber, die tatsächlichen Konturen ihres Weichbilds, die Störungen im Arrangement<sup>42)</sup> – das sind Abweichungen, die der Unvollkommenheit der phänomenalen Welt zuzurechnen sind. Das ordnende Auge erkennt hinter der Vielfalt und Unregelmäßigkeit die immer gleiche Ideale Struktur.

Und da sind wir an der gleichen Stelle, zu der uns die Rituale, das Spendenformular geführt hatten. In traditionsorientierten Gesellschaften erwächst Geschichtsschreibung aus der Überzeugung von der Einmaligkeit des historischen Ereignisses. Es wäre nicht einmal richtig zu sagen, diese Überzeugung gehe Indien ab. Ganz im Gegenteil setzt der Hauptstrom der indischen Religionen alles daran, mich verstehen zu lehren, daß jeder Gedanke an ein Individuum ein verhängnisvoller Irrtum ist. Nach Meinung der indischen Denker sind solche irrigen Begriffe das größte Hindernis auf dem Weg zur erlösenden Erkenntnis. Und so bewahren uns denn indische Quellen Geschichte vor allem im Mantel der Religion, *sub specie aeternitatis*.

## Anhang

### **Bhaktapur: Stadien der Stadtgeschichte als Anwendung des Prinzips**

Gewissermaßen als Probe aufs Exempel folgt der Versuch, entscheidende Stadien in der Besiedlungsgeschichte des Territoriums von Bhaktapur zu beschreiben, die im gegenwärtig vollzogenen Ritual ihre Spuren hinterlassen haben. Auch mit dem begrenzten Material, das mir zur Verfügung steht, lassen sich immerhin einige markante Punkte genauer bezeichnen. Ich beschränke mich auf einige Phasen; das von *Gutschow*<sup>43)</sup> publizierte Material würde, besonders wo es

<sup>42)</sup> Ein Beispiel wäre die *Vārāhī* unserer Karte IV S. 42, die im Westen sitzen sollte und im Südwesten sitzt.

<sup>43)</sup> Stadtraum und Ritual der newarischen Städte im Kathmandu-Tal, a. Anm. 20 a.O., *passim*.

sich mit inschriftlichen Daten kombinieren läßt, erlauben, das Netz dichter zu knüpfen. Daß man sich öfters mehr Evidenz wünschte, daß also das folgende den Charakter einer ersten und provisorischen Annäherung hat, liegt auf der Hand.

Zuvor ist jedoch der eine Punkt ausführlicher zu besprechen, an dem sich Religion und Geschichte überschneiden. Das sind die Voraussetzungen und die Operationen, die bei der historischen Interpretation von Prozessionen angewendet werden. Es ist ja nicht von vornherein ausgemacht, daß die heutigen Routen Verhältnisse der Vergangenheit treulich bewahren, und mitunter muß man das Netz relativ weit spannen, um das in der Realität bezeugte Schema verstehen zu können. Zugrunde liegt dem folgenden die Überzeugung von der Rationalität des rituellen Ablaufs, und von seiner Rigidität; Abweichungen, Inkongruenzen und Störungen sind in einem hinduistischen Kontext, wo ja doch rituelle Vorgaben stets penibel beachtet werden, immer erklärungsbedürftig, und so geben sie, nächst den zugrundeliegenden Idealvorstellungen und etwaigem Parallelmaterial, wesentliche Hinweise.

### (1) *Ideale Schemata und ihre Realisierung*

An erster Stelle ist eine Unregelmäßigkeit zu bedenken, die dem Betrachter auf Schritt und Tritt begegnet, nämlich das Mißverhältnis zwischen dem tatsächlichen Ablauf von Prozessionen, dem realtopographischen Arrangement von Heiligtümern, und den Mustern, die ihnen zugrundeliegen: die Wirklichkeit setzt die abstrakten Schemata oft in durchaus unvollkommener Weise um.

Beim *Bild des Raums* (oben S. 33 ff.) hatten wir vom Zentrum und seinen Emanationen gesprochen, von den Entfaltungen, die, dem Schema der Windrose folgend, in den Vier oder Acht Himmelsrichtungen placiert werden. Natürlich ist ihre Anordnung punktsymmetrisch zum Zentrum, und so ist sie auch in *maṇḍalas* oder anderen Stilisierungen der Wirklichkeit bezeugt.

Das Achterschema ist überaus populär gewesen: wir haben die erwähnten Gruppen von Acht Gaṇeśas, oder Acht Bhairavas; wir haben vor allem die Acht Mütter, die in Nepal z. B. die drei großen Städte des Kathmandutals einschließen. Die Symmetrie des Arrangements ist viel mehr als eine ästhetische Konvention: sie ist regelrechtes doktrinäres Erfordernis: alle Manifestationen der gleichen Entwicklungsstufe stehen an hierarchisch gleicher Stelle – ein Gedanke, der sogar die Bedeutung neutralisiert, die den Himmelsrich-

tungen an sich anhaftet: niemand wird die dritte der Mütter, Kau-māri, die im Süden sitzt, um ihrer Lage willen mit Tod, Verderben, Leichenstätten in Verbindung bringen<sup>44</sup>), obwohl der Süden an sich die Region des Todes ist. –

Soweit das Ideal. Nun muß man sich betrachten, wie die Schreine dieser Mütter in Bhaktapur tatsächlich liegen (Karte IV, S. 42), um eine Idee davon zu bekommen, welche Variationsbreite sich im Einzelfall noch als Realisierung des Grundschemas verstehen läßt. Jeder unbefangene Betrachter würde (3) Kau-māri und (4) Vaiṣṇavī gleichermaßen dem Süden, (5) Vārāhī dem Südwesten statt dem Westen zuordnen; wenn man in ihrer tatsächlichen Lage das Ideal-schema wiedererkennt, so nur, weil man die Auffassung mit Texten oder Gemälden erhärten kann, die die gleichen Namen und Gestalten in symmetrischer Anordnung zeigen. Und immerhin bemerkt man eins: die relative Anordnung ist gewahrt<sup>45</sup>).

Beim Zustandekommen solcher Störungen werden Unzulänglich-

<sup>44</sup>) Jedenfalls enthalten die einschlägigen Passagen im Bṛhatpuraścaryārṇava keine Andeutung in dieser Richtung.

<sup>45</sup>) Gelegentlich gibt es radikale Abweichungen von der vorgezeichneten Sequenz: so z. B. bei den Acht Müttern um Pāṭan. Sie sollen nach 1623 von Siddhinarasiṃhamalla anlässlich der Neubegründung des Königreichs Pāṭan eingerichtet worden sein. Ihre Abfolge ist Cāmuṇḍā (die für Mahākālī steht) – Bālakumārī (Kau-māri) – Mahālakṣmī – Vaiṣṇavī – Brahmāyaṇī – Rudrāyaṇī (Maheśvarī) – Indrāyaṇī – Vārāhī. Mir scheint kaum denkbar, daß man sich bei der Installation der Serie der orthodoxen Abfolge nicht versichert hätte. Ist das kein Irrtum, dann bleibt nur der Schluß, daß man die Spannung zwischen dem idealen Schema und der tatsächlichen Sequenz absichtlich schuf. Wenn man die beiden Reihenfolgen übereinanderprojiziert, kann man in dem entstehenden Liniengewirr mit viel Phantasie das *yantra* der Göttin Siddhilakṣmī wiedererkennen, deren Beschreibung im Bṛhatpuraścaryārṇava nun freilich gut zur Begründung des Königreichs passen würde. Da ist ja nicht nur die Gleichheit der Namen (Siddhilakṣmī ist natürlich auch „das Glück Siddhis“, also Siddhi(narasimhamallas, des Gründer)s; sie ist auch „Sieg gewährend“ (*jayapradā*); „hier in einer Region, da in einem Haus – bisweilen vernichtet sie augenblicklich; bisweilen mag sie erschaffen und mag sie bewahren: oder [?? man läse lieber *vai*] nach eigenem Willen verhält sie sich“ (*kvacid deśe kvacit kṛte kvacit saṃharate kṣaṇāt | kvacit sṛjet pālayec ca svatantrād vā pravartate* |)) – und vor allem, sehr interessant angesichts der Mütter um Pāṭan, die ja anscheinend nicht wirklich lebendig werden, sie „befindet sich inmitten der Achtheit der Mütter“, ist *mātrkāṣṭa-kamadhyasthā*. (Zitate aus dem Puraścaryārṇava ed. Muralīdhar Jhā. Reprint. Dillī 1985, pp.758-60 [Vrajajivan Prācyabhārati Granthamālā. 10]. Textidentisch Bṛhatpuraścaryārṇava ed. Dhana Sham Sher Jung Bahadur Rana 3 (Kathmandu 1972), pp.49-53.)



CHEMA UND REALITÄT

aktapur umgebenden Acht

tatsächliche Lage der

- 5. Vārāhī (W)
- 6. Indrāyaṇī (NW)
- 7. Makākālī (N)
- 8. Mahālakṣmī (NO)



keiten der Vermessungstechnik kaum eine Rolle gespielt haben. Man wird die Erklärung des Einzelfalls im Einzelfall suchen müssen. Wesentliche Faktoren werden oft die Inkorporierung schon bestehender Heiligtümer und ihrer Kulte gewesen sein<sup>46)</sup>. Markante Punkte in der Landschaft, Berge Hügel Felsen Quellen Bäume, werden vielerorts verehrt; ins Schema der Richtungen eingebracht, ließen sie sich als Manifestationen dieser oder jener orthodoxen Gottheit deuten und damit ins bestehende Pantheon integrieren. Zweitens der schon erwähnte Umstand, daß die Ringe von Gottheiten meist Sakralisierungen eines bestehenden Kulturraums darstellen, m.a.W. post festum über eine *schon etablierte Siedlung* gelegt wurden.

Deutlichstes Beispiel dafür ist der Umwandlungsweg, die *pradakṣiṇā*. Sie beschreibt natürlich im Idealfall einen Kreis – und beim Stüpa, der steinernen Halbkugel, bildet sie, ihm folgend in Form und Gestalt, ein vollkommenes Rund. Das gleiche Prinzip angewandt auf eine gewachsene Siedlung ergibt mitunter eine sehr andere Kontur (wie Karte X S. 57 verdeutlicht): der Kreis (wenn er sich denn überhaupt verwirklichen ließe: man würde ja in bestehende Bausubstanz eingreifen müssen) würde Gebiete ausgrenzen, die rituell und funktionell zur Stadt gehören.

In den Müttern um Bhaktapur und dem Verlauf der *pradakṣiṇā* haben wir also zwei eindeutige Beispiele dafür, daß sich das Ideal in Formen manifestieren kann, die rein topographisch das Gemeinte bis zur Unkenntlichkeit entstellen. Das gibt für die Beurteilung des Einzelfalls einen unangenehm weiten Spielraum, der sich besonders beim Versuch einer historischen Einordnung störend bemerkbar macht. Denn die ordnende Phantasie der Ritualisten (und damit auch die ihres Beschreibers) ist natürlich darauf gerichtet, solche Strukturen *im Bestehenden* aufzuspüren: wenn „selbstentstanden“ (*svayambhū*), d.h. vorgegeben, ist eine Manifestation der Gottheit stets heiliger als wenn von Menschen gemacht – eine Ansicht, die sekundäre Interpretationen nicht nur ermöglicht, sondern geradezu herausfordert. –

<sup>46)</sup> Die „Mütter“ um Kathmandu sind ein sehr deutliches Beispiel. Zwei von ihnen (Indrāyaṇī und Cāmuṇḍā ( Mahākālī)) werden gleichzeitig zur doch ungleich populäreren Gruppe der Ajimās gerechnet, der sog. Großmütter, wo sie unter den Namen Lutī Ajimā bzw. Kaṃga Ajimā gehen. Was im Kult lebt, sind die – newarischen – Großmütter, und zwar besonders die beiden genannten und eine dritte, die Lumari Ajimā. Sehr wohl denkbar, daß die Orthodoxie sie als dem Hinduismus an sich fremde Gottheiten mit den (in Kathmandu jedenfalls heutzutage blassen) Müttern identifizierte.

Solche Daten sind natürlich historisch nutzbar. Alle Mātṛkās von Bhaktapur z. B. haben ihre Hauptheiligtümer, die *pīṭhas*, außerhalb des Stadtgebiets, mit Ausnahme der Mahālakṣmī im Nordosten. Hätte man nicht aus dem Befund zu schließen, daß auch sie *vor* der Stadt lag, als das System eingerichtet wurde? Und wenn man sich dann den Verlauf des Umwandlungsweges betrachtet und bemerkt, daß ihr Tempel auf deren linker Seite liegt, wird man das für eine Bestätigung der Vermutung halten. Aber da sind wir schon beim nächsten Punkt, der Akkumulierung von Evidenz.

Vorher scheint es mir wichtig, eins grundsätzlich festzuhalten. Vom doktrinären Standpunkt aus gesehen sind Unebenheiten im Vollzug eines Idealschemas wie die eben skizzierten nicht unter die Abweichungen zu rechnen. Das Schema mag sich zwar unvollkommen realisieren, in anderen als den idealen Proportionen, doch liegt es dem tatsächlichen Ablauf unmodifiziert zugrunde.

## (2) *Kumulative Evidenz*

Wohl aber tragen die Unschärfen, die sich aus den illustrierten Abwandlungen der geometrischen Grundpläne ergeben, eine gewisse Willkürlichkeit in die Interpretation. Am überzeugendsten läßt sie sich natürlich durch Texte oder Bilder beheben: am symmetrischen Arrangement der Mātṛkās wird man nicht zweifeln. Wo die fehlen, bleibt nichts als der äußere Ablauf, den man mit unterschiedlichem Grad der Gewißheit analysiert.

Um auf die oben S. 10ff. besprochenen Totenwege zurückzukommen: ihr heutiger Verlauf legt eine Aufteilung der Stadt nahe, die sich in Ortsnamen der Licchavi-Zeit, im 6. Jh., wiederfindet. Es mag kühn erscheinen, mit diesem Bogen 1400 Jahre zu überspannen (obwohl es andererseits erstaunlich wäre, wenn die Übereinstimmung einer erweislichen Dreiteilung mit den Namensverschiedenheiten der Inschriften auf bloßem Zufall beruhte).

Nun hat sich aber die Aufteilung der Stadt in Bezirke, so wie man sie aufgrund der Totenwege vornehmen kann, in einem heute noch zelebrierten Ritual weitgehend erhalten, das keinerlei inhaltliche Beziehung zu Tod und Verbrennung aufweist, und zwar in den oben S. 22ff. schon erwähnten, im frühen 16. Jh. begründeten Tänzen der Navadurgā. Es läßt sich nicht vermeiden, den Befund in einigem Detail zu schildern.

Die Holzfäller tanzen an insgesamt 41 Orten, von denen 21 auf dem Gebiet des heutigen Bhaktapur, 20 hingegen außerhalb liegen.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich in dieser religiös an sich insignifikanten Zahl von 41 ein gewissermaßen achsensymmetrisches Arrangement (*Gutschow* hat schon gesehen<sup>47)</sup>, daß der letzte Tanz innerhalb der Stadt, der 21. der ganzen Serie, als einziger isoliert steht<sup>48)</sup>: er ist durch eine Zäsur auf beiden Seiten von den übrigen getrennt. In den verbleibenden zwanzig vermutet er ursprüngliche Achtergruppen, eine für 1-8 und 9-16 naheliegende Möglichkeit: die hätte jedoch für die letzte Gruppe eine Halbierung anzunehmen, über deren Motive nichts bekannt ist.

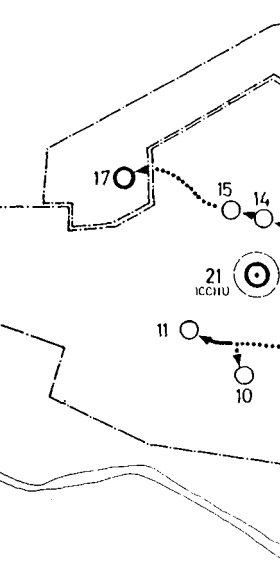
Nun fällt, wie gesagt, bei der Betrachtung der Serie zunächst der symmetrischen Aufbau ins Auge: Der 21. Tanz in *Ichhu* ist von zwei Gruppen mit je 20 flankiert, eine von ihnen innerhalb der Stadt, die andere außerhalb ihres Territoriums, also  $20 + 1 + 20$ . Wenn man nun die innerstädtischen Zwanzig nicht als zwei Achtergruppen plus einer unerklärten Hälfte, sondern als fünf Vierergruppen auffaßt, dann ergibt sich eine Abfolge, die den Stadtbezirken, so wie die Totenwege sie bewahren, noch weitgehend entspricht, und es ist weiters im Licht der oben (1) dargestellten Variationsbreite idealer Schemata durchaus denkbar, daß jede von ihnen mit Ausnahme der letzten nach dem Prinzip der *pradakṣiṇā* angeordnet ist<sup>49)</sup>.

Wesentlich im gegenwärtigen Zusammenhang, daß sich die Vierergruppen noch weitgehend mit der alten Fünfergliederung der Stadt decken, auf die die Totenwege führen – und das, obwohl fast ein Jahrtausend zwischen beiden liegt. Die Karten V und VI (S.46 f.) stellen die Evidenz zusammen. Die erste Gruppe von Vier Tänzern ist das Gebiet des *Brahmāyaṇī Ghāṭ* (Karte III [S.16], Bezirk E). Zweitens III B, unter Einschluß von *Ināco* und damit des *Hanumān Ghāṭ* (Karte III, Bezirk D). Dann folgt der Südwesten, Bezirk III C, sowie der Nordwesten, III A. Lediglich die letzte Gruppe, 17-20, gibt das Prinzip auf: sie bildet eine Tangente, die die übriggebliebenen Stadtteile, von Westen nach Osten gehend, erfaßt. M. a. W. die Aufteilung der Stadt in Bezirke, wie sie die Totenwege bezeugen, hat

<sup>47)</sup> Stadtraum und Ritual, a. Anm. 20 a.O., p.43.

<sup>48)</sup> Er findet auf dem Territorium von *Ichhu* statt. Warum, ist schwer zu sagen – etwa, weil *Ichhu* die dichteste Besiedelung durch Brahmanen aufweist (vgl. die Karte bei *Levy*, *Mesocosm*, a. Anm. 18 a.O., p.172), der „Königslehre“ (*rajguru*) der früheren Dynastie unter ihnen?

<sup>49)</sup> Wesentlich, wie schon oben gesagt, daß das Modell über eine schon bestehende Stadtstruktur gelegt wurde, die natürlich nicht nach dem Idealschema dieses Rituals gebaut worden war.



ANFANG 16. JH.

Tänze (schematisch)

uppen

h Totenwegen  
nze der Durgās  
ingekreist

17

11

1

1

unübersehbar ihre Spuren hinterlassen; die Inschriften, die Tänze der Durgās und die Totenwege, aus dem 6., dem 16., dem 20. Jh., führen auf ein in den Hauptlinien identisches Resultat. Und da sie aus drei verschiedenen inhaltlichen Kontexten stammen, die untereinander in keiner Verbindung stehen, wird man das ihnen gemeinsame Grundschema für hinreichend beglaubigt halten<sup>50</sup>).

### (3) Rituelle Unregelmäßigkeiten

Am aufschlußreichsten aber sind Unebenheiten in den Ritualen selbst. Ihr Ablauf liegt ja fest, ist autorisiert durch die transzendente Wahrheit, die in ihnen Form und Gestalt genommen hat. Störungen entstehen dann, wenn unterschiedliche Modelle, verschiedene Absichten aufeinanderprallen und der ordnende Geist nicht vorhanden war, der sie miteinander verschmelzen und die Gegensätze überbrücken konnte. Es folgen drei Beispiele, die alle zum gleichen Komplex gehören, zum Neujahrsfest, das das wichtigste Fest im Jahresablauf ist.

Wer sich überhaupt auf das rituelle Leben in Bhaktapur einläßt, wird beizeiten auf eine Zweiteilung geführt: Osten gegen Westen, Oberstadt (*thane*) gegen Unterstadt (*kvane*<sup>51</sup>). Die Unterteilung ist noch heute sehr deutlich spürbar, in Gestalt der Rivalität, die vor allem bei dem großen Wagenfest (*Bisket Jātrā*) zu Neujahr (meist in der ersten Aprilhälfte) unübersehbar aufbricht. Zu diesem Anlaß werden auf einem großen Platz der Weststadt – direkt südlich von der bedeutendsten und schönsten Pagode, dem überall abgebildeten Nyātapola – dem Gott Bhairava und der Göttin Bhadrakālī zwei riesige hölzerne Tempelwagen aufgebaut, für eine der großen Wagenprozessionen, wie sie in vielen Gegenden des Subkontinents gang und gäbe sind.

In Bhaktapur aber liegt vor deren Anfang eine Phase, die man sonst nicht findet. Es beginnen nämlich die Einwohner von Ober- und Unterstadt regelrecht gegeneinander zu kämpfen: jede Partei

<sup>50</sup>) Was dann natürlich zu neuen, aber präziseren Fragen Anlaß geben kann: hat etwa die fünfte Vierersequenz in den Tänzen, die im Unterschied zu ihren Vorgängern den Nordwestrand von Bhaktapur tangential erfaßt, mit dem trichterförmigen Bereich zu tun, den man aufgrund der Totenwege in der gleichen Gegend isolieren kann? Das ist nichts als eine Möglichkeit, bei der natürlich stört, daß der 19. Tanz in Tulācheṃ stattfindet, das außerhalb des „Trichters“ liegt.

<sup>51</sup>) G. Toffin (mündl. Mitteilung) macht darauf aufmerksam, daß in Kathmandu die gleiche Unterscheidung auf dem Flußlauf basiert.

versucht mit aller Gewalt, den Wagen des Bhairava auf ihr Territorium zu ziehen (Karte VII). Ein Ritual mag man das nennen, aber ihm fehlt alle Gemessenheit und Distanz: da bricht wirkliche Feindseligkeit auf, Steine fliegen, physische Attacken bleiben nicht aus – kurzum, das Ganze ist durchaus ein bißchen gefährlich.

Was hinter diesem Kampf steckt, ist in großen Zügen klar<sup>52</sup>). Zunächst läßt sich an rituellen Unregelmäßigkeiten zeigen, daß die beiden Gottheiten ursprünglich zur Unterstadt gehörten.

Bhairava und Bhadrakālī sind die einzigen Götter Bhaktapurs, die zwei „Gott-Häuser“ (new. *dyahchem*, skt. *devālaya*-) statt des üblichen einen haben: für Bhairava ist das erste der große, prächtige Bhairavnāth am Taumāḍhī-Platz, das zweite ein versteckt liegendes, verlassenes und verfallendes Haus im Stadtteil der Töpfer, in Lākulāchem. Das Jahr über residiert der Bhairava in seinem großen Haus in Taumāḍhī, und von dort aus wird er auch zu Anfang des Fests auf seinen Wagen getragen. Im Verlauf der Neujahrsprozession aber verläßt er ihn auf kurze Zeit, um sein sonst verwaistes Haus in Lākulāchem aufzusuchen. Ganz ebenso Bhadrakālī.

Die anomale Doppelheit der Häuser hat eine sehr einfache und naheliegende Erklärung. Die Götter stammen aus Lākulāchem.

Eine zweite Unregelmäßigkeit führt auf den gleichen Schluß. Am Höhepunkt des Festes wird auf einem großen, freien Platz im Süden Bhaktapurs, dem sog. „Holzpfahl-Platz“ (*Yahsimkhyah*), als Symbol der zeugenden Kraft des Neuen Jahres ein hölzerner Pfahl (eben der *yahsim*: sanskrit heißt er *liṅga*-, „Phallus“) aufgerichtet: die halbe Stadt ist auf den Beinen, um teilzuhaben an der Zeremonie. Einzig Lākulāchem schließt sich aus: dort wird ein eigenes *liṅga*-errichtet. Offenbar gehörten also das Göttliche Paar und das *liṅga*-zusammen, und in Lākulāchem hat man den Ursprung des Festes zu suchen, das heute von der ganzen Stadt gefeiert wird. Wahrscheinlich sind ihre Götter im ersten Drittel des 17. Jh.<sup>53</sup>) auf die ganze Stadt übertragen worden und bekamen die neuen Wohnstätten.

Denen von Lākulāchem aber, die der Stadt die Götter gegeben hatten, erscheint das Ganze in einem sehr bezeichnenden Licht. Sie sehen vor allem eins: man hatte ihnen die Götter und das Fest

<sup>52</sup>) Genaueres Material bei Vf.: *Ancient Inscriptions and Modern Yātrās*, a. Anm. 7 a.O.

<sup>53</sup>) Nach einer Chronik unter Jagajjyotirmalla: vgl. Shew Shunker Singh and Shri Gunanand: *History of Nepal* transl. from the Parbatiya ... [ed. by] Daniel Wright. [Reprint.] Kathmandu 1972, p. 191.



OBERSTADT (Ost) gegen  
(st)

5.-17. Jh.

amallas (12. Jh.)

amallas (15. Jh.)

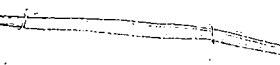
kt des Wagenfestes

(atz)

schematisch

hen Ober- und Unterstadt,

Y



„weggenommen“. Sie fanden sich schlecht damit ab, und so errichten sie immer noch, 350 Jahre später, ihr eigenes *liṅga*-; offenbar handelten sie aus, daß „ihre“ Götter wenigstens während des Fests auf kurze Zeit an ihre alten Stätten zurückkehren. – Es sind wenige Meter, die das alte und das neue Gott-Haus des Bhairava voneinander trennen: aber das neue liegt in einem anderen Stadtteil.

Das nämliche Drama spielt sich auch anderswo, mit anderen Akteuren ab. Zu *Gāi Jātrā*, dem Totenfest, wird der Bhairava um die Stadt getragen, ungefähr auf dem üblichen Weg von Karte X S. 57 – aber nun nicht konsekutierlich hintereinander, wie sonst alle Umwandlungen gehen, sondern in zwei Etappen, an zwei aufeinander folgenden Tagen, zuerst um die Weststadt, dann um den Osten: da drücken sich die alten Prioritäten nochmals aus. An anderer Stelle das Gleiche, weniger präzise, zum Mythos überhöht: der Bhairava habe in seinem neuen Tempel keine Ruhe gegeben; um ihn zu „kontrollieren“, habe Bhūpatīndramalla den Nyātapola mit seiner eigenen Gottheit bauen lassen.

All das führt uns ins erste Drittel des 17. Jh. zurück. Jetzt hatte aber die Oststadt schon im 15. Jh. einen erheblichen Bedeutungsverlust hinnehmen müssen. Wohl um 1453 hatte nämlich der König Yakṣamalla (1428-82) den Palast aus dem Ostteil in den Westen, an seine heutige Stelle, verlegt, was natürlich nicht ohne tiefgreifende Verschiebungen in den städtischen Funktionen blieb. Nun wurden auch noch „fremde“ Götter aus dem Westen erhoben zu Göttern der ganzen Stadt. (Auch der große Platz, auf dem die Wagenprozession ihren Anfang nimmt, liegt auf westlichem Territorium.)

Und damit sind wir bei der dritten Wurzel des Kampfes, der dem Wagenfest voraufgeht. Die im Osten – an der Macht der Götter wird nicht gezweifelt<sup>54</sup>) – suchen, die Götter zu sich herüberzuziehen; die aus dem Westen sehen das natürlich als Raub und wehren sich. Und diese Querelen des 15., des 17. Jh.s wirken – nicht wahr: Indien hat keinen Sinn für Geschichte – immer noch nach, die Grenze zwi-

<sup>54</sup>) Noch kurz vor der Mitte des 19. Jh. maß auch das offizielle Nepal den Göttern eine essentielle, auch politische und strategische Bedeutung bei: vgl. den Brief des Premierministers Bhīmsen Thāpā an seinen Botschafter bei der angloindischen Regierung in Calcutta, in dem er sich nach den Göttern der Franken und ihren Ritualen erkundigt. Der Text bei *Bh. Pauḍel* und *Dh. Vajrācārya*: *Gallimā phyākiekā kaṣiṅgara* (Lalitpur 2018), p.81; dazu Vf.: *Der Staat und die Anderen*. In: *Formen kulturellen Wandels* (St. Augustin 1986), pp.19ff.

schen den beiden Stadtteilen ist vielfältig markiert und im öffentlichen Bewußtsein sehr lebendig.

So viel also zur Unterteilung in Ober- und Unterstadt, in *thane* und *kvane*. Man sieht, mit welcher Zähigkeit das Ritual Reminiszenzen an alte Verhältnisse bewahrt, welche Resistenz es Veränderungen gegenüber an den Tag legt. Hätte man einen Hauptgott der Stadt zu benennen, dann wäre es wohl der große Bhairava am Taumādhī-Platz. Trotzdem bleibt sein Tempel von der Rechtsumwandlung ausgeschlossen: nicht einmal um seinetwillen wurde der Ritualweg geändert. Für den Religionsgeschichtler und -soziologen liegt hier zweifellos ein ungelöstes Problem<sup>55</sup>), für den Historiker aber eine Chance: er kann die topographische Evidenz der Ritualwege mit einem gewissen Zutrauen benutzen.

### Kommentar zu den Karten

#### (1) 6./7. Jahrhundert (Karte VIII)

Totenwege sind naturgemäß undatiert, und sie passen sich notwendig laufend den Veränderungen des Stadtgebiets an. Sie erlauben uns aber, wie oben S. 10ff. ausgeführt, westlich der heutigen Stadtmitte drei getrennte Einheiten zu isolieren, die sich durch die Totenwege als Siedlungskerne identifizieren, durch die Licchavi-Inschriften benennen und datieren lassen. Das Resultat findet sich schematisiert auf Karte VIII. Um die Wende vom 6./7. Jh. gab es auf dem Territorium drei offenbar voneinander getrennte Siedlungen. Zwei von ihnen, *mākhodul*<sup>o</sup> und *mākhopṛm*<sup>o</sup>, führen Namen, deren erster Bestandteil übereinstimmt. In welcher Beziehung sie zueinander gestanden haben, wissen wir nicht. – Leider werden sowohl in *Khṛpuṅgrāma* wie in *Mākhopṛṃsataladraṅga*<sup>56</sup>) die Einwohner mit der gleichen, damals stereotypen Formel angeredet („die Familienhäupter (= Bauern) des Dorfes, mit den *Pradhāns* an der Spitze, *pradhānapurassarān grāmakuṭumbiṅaḥ*“). Der Stab, der das Dorf

<sup>55</sup>) Im Letzten läuft dergleichen wohl auf eine Zweigleisigkeit in den Verehrungsformen hinaus. Die den Gott in seinem an prominenter Stelle gelegenen Großtempel installierten, hätten gewiß genug Einfluß und Macht gehabt, seine Aufnahme in die Route der *pradakṣiṇā* zu erwirken; wenn sie darauf verzichteten, dann vermutlich, weil ihnen einzig esoterische Formen tantrischer Verehrung wichtig waren.

<sup>56</sup>) Für \**Mākhodul* ist der entsprechende Passus nicht mehr lesbar.

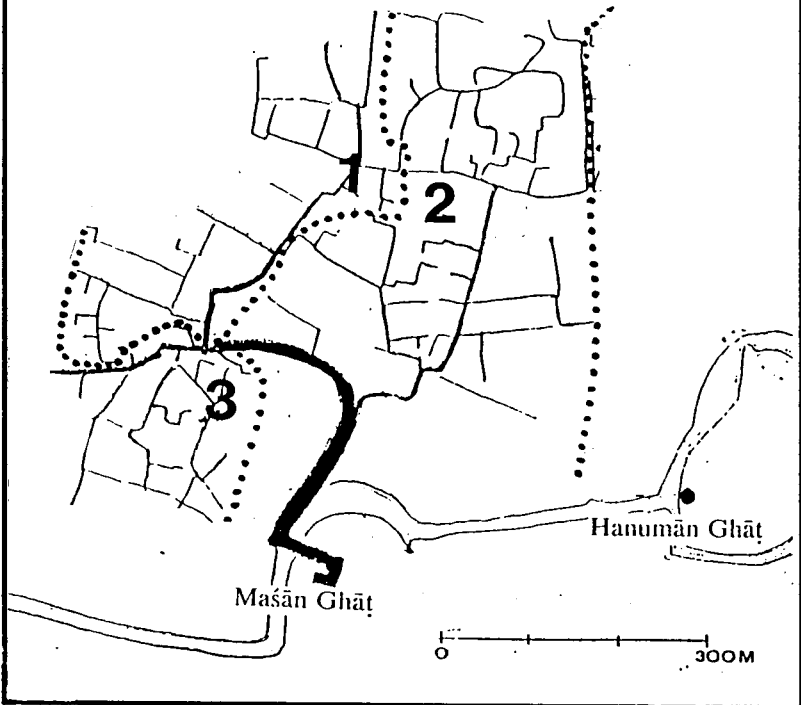
## KARTE VIII. TERRITORIUM VON BHAKTAPUR, 6./7. JH.

DIE TOTENWEGE ALS SIEDLUNGSGRENZEN  
Siedlungsnamen der Licchavi-Zeit.

## ORTSNAMEN:

1. *Khrpuiṅrāma*, 595 n.Chr.
2. *Mākhopmsataladraṅga*, 595 n.Chr.
3. *Mākhodulum*/// [fragmentarisch, undatiert]

..... Stadtbezirke nach Totenwegen  
(Außengrenzen nicht gesichert)



Karte VIII

zur „Wachstation“ erhob, wird nicht erwähnt: er wird die Abgaben nicht haben zahlen müssen.

Die auf der Karte eingezeichneten äußeren Grenzen der Stadtbezirke sind natürlich hypothetisch und vermutlich besonders im Osten zu weit gefaßt. – Nicht undenkbar, daß der auf Karte IX als 4 markierte Vorgänger des heutigen Ināco schon in der gleichen Periode existiert hat.

## (2) Vom 7. Jh. bis zur Stadtgründung

Es gibt keinerlei schriftliche Hinweise darüber, wie es in dieser Zeit auf dem Territorium der Oststadt aussah. Wir wissen aber eins: die Oststadt verbrennt ihre Toten am Brahmāyaṇī Ghāṭ, ein paar hundert Meter von der Stadt entfernt im Osten gelegen. Das ist für eine Leichenstätte nicht die normale Richtung: sie sollte im Süden liegen, und vor allem an einem Fluß. Beide Bedingungen wären in unmittelbarer Nähe erfüllbar gewesen. Warum nahm man den relativ langen Weg, warum die „falsche“ Lage und Richtung in Kauf?

Eine Hypothese, die beide Unregelmäßigkeiten zugleich erklärt, ist ziemlich naheliegend: es wird damals schon einen Vorgänger jenes Stadtteils, der sich heute (als einziger) des direkt im Süden gelegenen Hanumān Ghāṭ bedient, gegeben haben<sup>57</sup>): der direkte Weg zum Fluß war verbaut<sup>58</sup>). Auf das Alter des Hanumān Ghāṭ, und damit das der zugehörigen Siedlung, kann man also aus den Verbiegungen schließen, die die Totenwege der angrenzenden Stadtteile zeigen (: denn auch für Mākhopṛṇ wäre die Benutzung des mittleren Ghāṭ eine denkbare Lösung gewesen). Die topographischen Verhältnisse zeigt Karte IX, S.56. Man kann also mit einiger Sicherheit annehmen, daß 4 älter ist als 5.

Geht diese Überlegung nicht in die Irre, so zeichnet sich in den Totenwegen ein Stadium ab, das uns dann erst deutlich später, aus dem 12. Jh., direkt bezeugt ist.

<sup>57</sup>) Aus diesem Gebiet, ziemlich nah beim Tempel der Mahesvārī, gibt es eine fragmentarische Inschrift aus der Licchavi-Zeit, datiert *saṃvat 31*, d. h. 607 n. Chr. (*Dh. Vajracārya*, Licchavikālkā abhilekha No.75, a. Anm. 10 a. O., p. 315 f.). Leider sind nur die Schlußformalien erhalten; Adressaten und Inhalt fehlen.

<sup>58</sup>) Diese Frühform des heutigen Ināco ṭol ist vermutlich eine eigene Siedlung und nicht eine Stadterweiterung gewesen. Denn der ohne Frage ziemlich junge äußerste Westen und Norden Bhaktapurs lehrt, was mit den Totenwegen bei Stadterweiterungen zu geschehen pflegt: sie werden einfach verlängert. Eine Erweiterung wird sich auch nicht ein neues Zentrum schaffen: sie wird integriert in das, was besteht.

## (3) 12. Jh.: die Stadtgründung (Karte IX, S. 56)

Danach sind wir für einige Zeit ohne nennenswerte Quellen. Der Name Bhaktapur taucht in dem S. 18 erwähnten Kolophon aus dem Jahr 924 zum ersten Mal auf; wir wissen nicht, welche topographische Einheit sich dahinter verbirgt. Ähnliches gilt auch für die Stadtgründungslegende, die die Chronik ins 12. Jh. setzt. Aber daß der Palast im Osten gelegen hat, darf auch angesichts der baulichen Ausstattung des Tacapāl-Platzes als gesichert gelten. (Karte VII, S. 50 gibt die angenommene Lage.)

Nun liegt weiters die Vermutung nahe, daß die Erhebung Bhaktapurs zur Residenz eine Erweiterung nach sich gezogen hat: die administrative und religiöse Infrastruktur eines Königssitzes wird sich schwerlich ohne weiteres auf dem Territorium eines Dorfs haben akkommodieren lassen. Insonderheit wird man – wenn denn die Kontrolle über den Handel ein Faktor in der Ansiedlung des Königs war – die Verbindung zu der seit dem Ausgang des 6. Jh. bezeugten „Wachstation“ gesucht haben.

## (4) 15. Jh.: Der Umwandlungsweg und die Verlagerung des Palasts (Karte X, S.57)

Jetzt zu dem, was die Stadt zum ersten Mal sichtbarlich zusammenhält, zum festgelegten Umwandlungsweg, der *pradakṣiṇā*.

Wir haben schon oben erwähnt, daß man in einer Stadtumwandlung eine gewisse Hypostasierung zu sehen hat. Die Rechtsumwandlung zielt ihrem Ursprung nach auf ein benennbares oder denkbare Objekt; in der Praxis ist das normalerweise eine bestimmte Gottheit. Das ist beim Weg um eine Stadt nicht eigentlich der Fall.

Sakralobjekte in irgendeinem direkten Sinn sind Städte im Hinduismus nicht. Natürlich hat man in den vielfältigen Sakralisierungen, wie wir sie beim *Bild des Raumes*, auch in dem Spendenformular gestreift haben, das indische Gegenstück zu den abendländischen Vorstellungen vom Himmlischen Jerusalem erkannt, von der Heiligen Stadt, die ein Abbild des Kosmos ist; natürlich kann man sagen, die Rechtsumwandlung markiere die Grenze zwischen Zivilisation und Chaos. Doch birgt die Idee einer Stadt als sakrales Territorium für den Hinduismus ein erhebliches Problem. Denn Städte sind notwendig komplexe soziale Gefüge, und eben darum der Orthodoxie eigentlich immer eher unsympathisch, wo nicht unheimlich gewesen: sie führen notwendig verschiedene Kasten zusam-

M VON BHAKTAPUR, 7.-12. JH

weiterung. Erhebung  
Umriß.

ARTE VIII]

elle eines Inschriftenfragments]

Anandamalias

zirke nach Totenwegen

grenzen nicht gesichert)

ionsprozesse

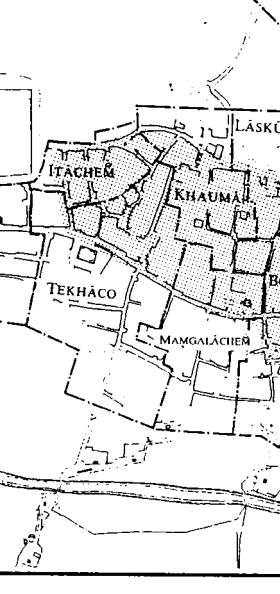


APUR. 2. HÄLFTE 15. JH.

egung des Palasts  
(*pradaksinā*)

Anandamallas  
'akṣamallas

rn grau punktiert





men; zwangsläufig sieht sich der Einzelne Kontakten mit Unbekanntem ausgesetzt, Befleckung seiner Reinheit lauert überall: je höher seine soziale Stellung, desto größer die Gefahr. So ist das Idealbild einer Siedlung, durchaus papieren und gleichwohl gelegentlich realisiert, das monokastige Dorf, in dem sich rituelle Reinheit am leichtesten bewahren läßt – funktionell ein Unding, denn die mit der Kastenordnung einhergehende Spezialisierung der Arbeit, verhärtet zu genauen Geboten und Verboten, erlaubt die Verwirklichung des Ideals nur im Verbund mehrerer Ansiedlungen. (Das eindrucksvollste Beispiel für das Trennende im Sozialgefüge das Städtchen Pāṭan in Gujarāt, wo Mauern die Siedlungsgebiete der einzelnen Kasten voneinander trennen<sup>59</sup>), Mauern, deren Tore nachts verschlossen wurden. Wenn man das mit den Augen der Orthodoxie betrachtet, dann wäre hier die Idee von der Ansammlung monokastiger Dörfer verwirklicht.)

Es besteht also eine deutliche Spannung zwischen der Heiligen Stadt als ausgegrenztem, sakralisiertem Bereich und den Vorstellungen der Hochtradition, die ihr um der Reinheit willen mit Mißtrauen gegenüberstehen. Wohl möglich, daß die zahllosen Sakralisierungsmodelle, wie sie etwa das Formular S. 30 f. auflistet und die ja nur von den „Schriftgelehrten“ erdacht worden sein können, eben diesen strukturellen Fehler kompensieren sollen. Man denkt an Vārāṇasī, an Wallfahrtsorte überhaupt, wo das Problem explizit gelöst ist: hier, wo Pilger aus sämtlichen Kasten zusammenströmen, sind die Berührungsverbote, die Befleckungsregeln, expressis verbis aufgehoben<sup>60</sup>). –

<sup>59</sup>) Vgl. Gutschows Karte in A. Michaels: *Ritual und Gesellschaft in Indien*. Frankfurt 1986, pp. 50f.

<sup>60</sup>) *nānāvārṇa vivārṇās ca caṇḍālā ye jugupsitāḥ | kilbiṣaiḥ pūrṇadehās ca prakṛṣṭaiḥ pātakaiś tathā | bheṣajam paramaṃ teṣāṃ avimuktaṃ vidur budhāḥ* „Die aus verschiedenen Kasten und die Kastenlosen, die verachteten Caṇḍālas, und die, deren Körper voll von Sünden sind und von ärgsten Vergehen: für die wissen die Weisen ein höchstes Heilmittel: Avimukta“: so der eminente Lakṣmīdhara im *Kṛtyakalpataru*, *Tīrthavivecanakāṇḍa* (ed. K.V. Rangasvami *Aiyangar*, Baroda 1942 [Gaekwad's Oriental Series 98], p. 26 und Introduction, p. xxv). [Avimukta, der „(von Śiva) nicht losgelassene“, ist ein Teil der Stadt Vārāṇasī, „measuring two hundred bow-lengths from Viśveśvara“ (D. L. Eck: *Banaras, City of Light*. London 1983, p. 354).] Aber das gilt eben für diesen durch Śivas dauernde Präsenz geheiligten Ort, und es wäre noch zu zeigen, wie weit andere Städte in Analogie zu diesem Modell gesehen werden konnten.

So geht es nicht an, einfach in „der Stadt“ dasjenige Objekt zu sehen, das in der *pradakṣiṇā* verehrt wird – womit die theoretische Rechtfertigung der Umwandlung einen Schritt zurückgeworfen ist: streng genommen kann sie sich nur an die Götter richten, an ihre Vielzahl, so wie sie sich durch Tempel, Bilder, auch in den Menschen des umschlossenen Gebiets manifestieren – eine Lösung, die einen nicht uninteressanten Ausblick eröffnet. Das Zentrum ist beim Vollzug ausgespart, was im Grunde bedeutet, daß jeder die Leerstelle mit seiner Gottheit besetzen kann – eine Unbestimmtheit, die den Weg für viele benutzbar macht.

Wesentliche Merkmale der einfacheren, auf ein einzelnes Objekt zielenden *pradakṣiṇā* sind in dem auf Karte X verzeichneten Weg erhalten. Unverzichtbar vor allem die Begrenzung auf das rituell reine Territorium, d. h. der Ausschluß der Gebiete der niedrigsten Kasten; interessant darum der Kontrast zwischen ihrem Verlauf und den Siedlungsgebieten der früher Unberührbaren (Karte XII, S.63). Beim Vergleich der beiden Territorien könnte man fast von komplementärer Verteilung sprechen.

Schriftliche Quellen, die über das Alter des Wegs Auskunft geben, scheinen zu fehlen: wir sind also, um zu einer Datierung zu kommen, auf die Analyse ihres Verlaufs angewiesen. Entscheidend dafür ist das eben genannte Kriterium, daß sie die rituell reinen Gebiete umschließt; daß man es als Leitfossil benutzt, läßt sich u. a. durch die unten S. 64 gestreifte doppelte Begrenzung von Kīrtipur rechtfertigen.

Geht man so vor, dann ist vor allem ein Umstand auffällig. Der große Bhairavnāth-Tempel am Taumāḍhī-Platz, einer der monumental religiösen Bauten von Bhaktapur, „Gott-Haus“ (*dyahchem*) des Hauptgottes beim wichtigsten Fest im jährlichen Kalender, der Gott, für den alle Jahre der große hölzerne Tempelwagen gebaut wird – sein Tempel bleibt *links* vom Wege, ist also ausgeschlossen. Kaum denkbar, daß man den übergangen hätte, an dessen Fest nun aber wirklich die halbe Stadt teilnimmt. Wenn er fehlt, kann das nur einen Grund haben: der Tempel existierte noch nicht, als die Route der *pradakṣiṇā* festgelegt wurde. Das bringt uns zurück ins 17. Jh.

Nun greife ich vor auf die nächste Karte, auf die Tänze der Navadurgā. Deren Territorium schließt, wie man auf Karte XI erkennt, ein deutlich größeres Gebiet ein als die Stadtumwandlung – woraus man zu folgern hätte, daß es einen jüngeren Zustand wiedergibt.

Die Durgās aber sind datierbar: sie stammen aus der ersten Hälfte des 16. Jh. Was bedeutet, daß die Umwandlung die Verhältnisse wiedergibt, wie sie – einen gewissen Zeitraum wird man für das in Karte XI dokumentierte Wachstum schon veranschlagen müssen – gegen Ende des 15. Jh. bestanden haben.

Damit aber sind wir chronologisch recht nahe bei dem (nach der Erhebung zur Königsstadt im 12. Jh.) zweiten tiefen Einschnitt in der Stadtgeschichte, nämlich der Verlegung des königlichen Palasts aus dem Osten an seine gegenwärtige Stelle in der Weststadt. Sie hat unter dem König Yakṣamalla (1428-82) stattgefunden. Es scheint nun angesichts der geringen zeitlichen Distanz absolut denkbar, daß der immer noch benutzte Umwandlungsweg als Antwort auf diese Verlagerung des Machtzentrums konzipiert und eingerichtet wurde: Gewissermaßen als Gegengewicht zur Verschiebung des Zentrums hätte man ein Mittel gefunden, die Einheit und Einheitlichkeit der Stadt zu betonen<sup>61</sup>). Daß die Verlagerung von erheblichen Spannungen begleitet war, bezeugt noch der Kampf vor dem Wagenfest (oben S. 48): die Integration ist bis heute nicht voll geglückt. – Zwei Details sollten nicht unerwähnt bleiben, und zwar der Ausschluß von Jeṃlā (SO) und Lākulācheṃ (S). Für Jeṃlā weiß ich keinen Grund. Lākulācheṃ aber liegt auf dem Gebiet, für das uns schon die Licchavi-Inschrift den Namen *mākhodul(uṃ)* geliefert hatte. Indirekt ist der Ort auch für die Zeit der *pradakṣiṇā* bezeugt, durch das rituelle Sondergut, die alten Götter, Gott-Häuser usw., die dann im 17. Jh. auf die ganze Stadt übertragen wurden: es ist also die Kontinuität gesichert.

Auf den Prozessionsweg angewandt kann das nur heißen, daß der Vorgänger dieses Stadtteils im 15. Jh. aus welchem Grund auch immer nicht zum Gebiet der Stadt gerechnet wurde und darum außerhalb steht.

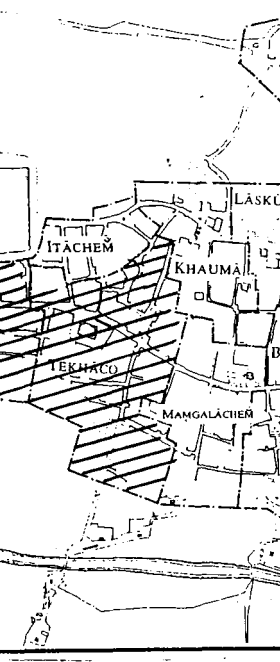
##### (5) *Das frühe 16. Jh.: die Neun Durgās (Karte XI)*

Ich mache nun einen Sprung, indem ich den Bezugspunkt wechsele (statt der Totenwege die Karte des heutigen Bhaktapur, Karte II, S. 14), und komme auf jene Holzfäller zurück, die, maskiert, die

<sup>61</sup>) Der Dattatreya-Tempel im Osten – gelegen an dem Platz, an dem man den alten Palast vermutet – ist nach der Wrightschen Chronik unter Yakṣamalla († 1482) und Viśvamalla (1548-1560) erbaut worden; der Bhimsentempel folgt im 17. Jh.; dazu die großen *maṭhs* am gleichen Platz – all das ließe sich gut als Kompensation verstehen.

PUR. 16. JH.

nicht berührte Stadtteile  
(raffiert)  
(ger Umriß)



Neun Durgās verkörpern (oben S. 44 ff.). Ihre Tänze führen sie in allen Stadtteilen auf außer den Vieren, die in Karte XI schraffiert sind. Der südöstliche, Jeṃlā, ist ein ungelöstes Problem, wie wir schon bei der *pradakṣiṇā* gesehen haben; bemerkenswerterweise ist hingegen Lākulācheṃ integriert. – Die beiden westlichen und der nördliche aber weisen nichts an bemerkenswerten Baudenkmalern auf: m. a. W., sie werden noch nicht, oder jedenfalls nicht als eigene Stadtteile, existiert haben, als das Ritual der Neun Durgās im 16. Jh. gegründet wurde.

(6) 20. Jh. Die Stadt als umgrenzte Einheit:  
*Siedlungsgebiete der niedrigsten Kasten (Karte XII)*

Als letztes ein Detail aus der heutigen Sozialtopographie. Vorausgeschickt eins: man erinnert sich, daß nach der Idealvorstellung der Hindus eine Stadt die hierarchische Struktur der Gesellschaft widerspiegelt: *grosso modo* im Zentrum die Heiligtümer; nördlich von ihnen der königliche Palast<sup>62</sup>), also ein ritueller Stadtkern, der die Ansiedlung von Brahmanen nach sich zieht. Dann, von innen nach außen abfallend, die übrigen Kasten nach ihrer Stellung im Sozialgefüge. Auf diesem Hintergrund nun Karte XII, die in ihrem äußeren, markierten Ring die Siedlungsgebiete der Niedrigsten, der Metzger (Nāy, Kasāī) und der Poṛhe (traditionell die Fischer, Latrinreiniger usw.) vom Ende der sozialen Skala anzeigt. Sie sind, wenn man den Worten der Chronik Glauben schenken will, spätestens im 14. Jh. unter Jayasthitimalla als Unreine klassifiziert worden: „To the low castes dwellings, dress and ornaments were assigned, according to certain rules. No sleeves were allowed to the coats of Kasāīs. No caps, coats, shoes, nor gold ornaments, were permitted to Pōdhyās. Kasāīs, Pōdhyās, and Kullus, were not allowed to have houses roofed with tiles“, usw.<sup>63</sup>)

Noch einmal: dies ist eine rituelle Grenze, keine funktionelle. In dem nepalischen Städtchen Kīrtipur liegt das Gebiet der Nāy (Metzger) genau wie in Bhaktapur außerhalb des durch die Um-

<sup>62</sup>) Vgl. Arthaśāstra 2.4.7, 2.4.17 und dazu *D. Schlingloff*: Die altindische Stadt, Wiesbaden 1970 [Akad. d. Wiss. und d. Literatur. Abh. d. Geistes- u. sozialwiss. Kl. 1969,5], pp. 37 f. Immerhin auffällig, daß die alte Vorschrift in Bhaktapur annähernd erfüllt ist: der königliche Palast liegt nordwestlich vom Taumāḍhī-Platz (Karte VII), der jedenfalls für die Religion in die Funktion des Stadtzentrums hineinwuchs.

<sup>63</sup>) History of Nepal, transl. from the Parbatīya ... ed. *D. Wright*, a. Anm. 53 a.O., pp. 182 f.

20. JH.

Zeit:  
in Kasten

und Porthe



wandlung umschriebenen Territoriums, jedoch innerhalb der zur Verteidigung errichteten Stadtmauer<sup>64</sup>).

Legt man hinduistische Vorstellungen zugrunde, ist durch diesen Ring der Unberührbaren die Entwicklung jedenfalls idealiter abgeschlossen: die Leitidee von der Stadt als Abbild der Sozialstruktur führt zwangsläufig darauf, daß jenseits des eingeschlossenen Territoriums kein Höherkastiger mehr siedeln kann<sup>65</sup>). Wie immer dem sei: jedenfalls zeigt uns dieses Siedlungsschema die Stadt zu einer nach dem hinduistischen Modell stabilen und statischen Einheit zusammengefaßt. Von der Moderne kaum berührt, hatte sie noch vor zwei Dezennien die wesentlichen Züge des traditionellen Bildes bewahrt – ein Relikt der Vergangenheit, wenn man so will, aber dieses Relikt war höchst lebendig: alljährlich erneuerten die Rituale die alten Grenzen, die alten Strukturen. Der Bogen einer ungebrochenen Tradition spannt sich über eineinhalb Jahrtausend.

\* \* \*

Nach Abschluß des Manuskripts fand ich seine These parallelisiert, an unerwarteter Stelle – in dem neuen Buch des nepalischen Anthropologen Dor Bahadur *Bista*<sup>66</sup>), das die Schwierigkeiten zu erklären versucht, die Nepal mit der Modernisierung hat. Er schreibt 150 Jahre nach *Macaulays* Invektive; er schreibt über das Verhältnis der traditionellen, in der indischen Geisteswelt erzogenen Gelehrten („pundits“) zu Geschichte:

„The Puranas [das sind die eingangs erwähnten mythisch-historischen Kompilationen] were confused with history, and it is still so today, and pundits, replete with the knowledge of the Puranas, keep confusing mythical personalities with historic ones and ancient Indian cultural history with that of Nepal. Future life was, and is, ima-

<sup>64</sup>) R. *Herdick*: Kīrtipur (München, Köln, London 1988), Karten pp.49, 163.

<sup>65</sup>) Das ist natürlich eher theoretisches Postulat als ein realhistorischer Endpunkt: schließlich müssen auch die früheren, kleineren Orte ihre Metzger usw. gehabt haben. Wohl aber hat man in Rechnung zu stellen, daß Stadterweiterungen nach dem traditionellen Modell erhebliche Umwälzungen im Gefolge hatten: um den Ring zu sprengen, waren Umsiedlungen, Umwidmungen größeren Ausmaßes erforderlich. Neugründungen, Tochttersiedlungen müssen eine attraktive Alternative gewesen sein.

<sup>66</sup>) *Fatalism and Development. Nepal's struggle for modernization*. Calcutta 1991. Die zitierte Stelle auf p. 85.

gined on the basis of an imaginary unreal past life rather than on projections and planning grounded in a careful study of yesteryears, i.e. myth substitutes history [...].“

Da wird der gleiche Bogen gespannt vom Bild der Vergangenheit zum Heute, der uns beschäftigt hat. Man beginnt zu erahnen, was es heißt, sich lösen zu müssen von einer Tradition, die immer Heimat war.