

Ritual und Trance

Axel Michaels

Macht und Ohnmacht einer lebenden Göttin – Die Kumārī im politischen Wechsel Nepals

Die Kumārī, die sogenannte lebende Göttin, in Nepal ist seit einigen Jahren wiederholt Gegenstand politischer und juristischer Auseinandersetzungen geworden. Der Aufsatz behandelt diese Konflikte, vornehmlich im Hinblick auf Fragen der komplexen Agency, die Priester, Politiker, Menschenrechtsinstitutionen, die Öffentlichkeit (Presse), die Familie der Kumārī und nicht zuletzt die Kumārīselbst beanspruchen.

Keywords: Nepal, Ritual, lebende Göttin, Kumārī, agency

1. Einleitung

Kumārī bedeutet eigentlich „Mädchen, Jungfrau“. Alle Mädchen können in Süd-asien mit diesem Sanskritwort bezeichnet werden. Aber einige der Mädchen sind in Nepal besondere Mädchen: sie sind lebende Göttinnen. Seit Jahrhunderten werden sie als solche verehrt, besonders die Rājkumārī, die königliche Kumārī, in Kathmandu.

Mitunter sind diese Göttinnen sehr junge Mädchen. Dennoch kommt ihnen der Tradition nach eine Macht zu, die eng mit der Herrschaft des Königs verbunden ist. Wie hat sich diese Herrschaft geändert, seit die Maoisten im Frühjahr 2008 in Nepal die politische Macht übernommen haben? Welchen Einfluss hat die Rājkumārī noch? Und welchen Einfluss hat die Politik auf sie genommen?

Diese Fragen nach Religion, Politik, Kindheit und Menschenrechte werden gegenwärtig öffentlich ausgehandelt, und keineswegs ist klar, wer dabei welche Handlungsmacht hat oder gewinnt, wer agiert und wer was „erleidet“, das heißt Opfer von Handlungen anderer wird. Vielmehr wird dies alles in dynamischen und reflexiven Prozessen auf verschiedenen Ebenen diskutiert, erwogen und kritisiert – Prozesse, an denen sich verschiedene Institutionen und Personen beteiligen. Ein Ende kann es nicht geben, und so behandelt auch dieser Beitrag nur einen Ausschnitt dieses Verlaufs. Er wird – im Sinne ANTONY GIDDENS (1979) und PIERRE BOURDIEUS (1985) – zeigen, dass menschliche Handlungsmacht keineswegs auf menschliche Akteure begrenzt ist, sondern auch Institutionen und sogar übernatürliche Akteure einschließt, und dass in sozialen und religiösen Räumen ein Streit, bisweilen Kampf stattfindet, bei dem verschiedene Akteure ihre (neuen) Positionen auszuhandeln trachten. Das Besondere dabei ist, dass durch die Verbindung der politisch-globalen und religiös-lokalen Formen der Weltdeutung ein asymmetri-

ches Verhältnis an Bedeutungszuweisungen entsteht, das zu erheblichen Veränderungen führt, die bisweilen als Modernisierung bezeichnet werden.

Ich stütze mich überwiegend auf eigene Feldforschungen (Teilnahme an Ritualen mit verschiedenen Kumārīs verteilt über die letzten fünfundzwanzig Jahre, zuletzt 2006), Internet-Berichte und neueres, noch weitgehend unveröffentlichtes Material zur Frage der Rechtmäßigkeit der Institution der Kumārī.¹



Abb. 1: Die Kumārī von Bhaktapur auf ihrem Thron (Photo: A. Michaels, 2005)

2. Kurze Geschichte der Kumārīs

Die Anfänge der Verehrung vorpubertärer Mädchen als lebende Göttinnen sind unklar, ebenso die religiösen Ursprünge. Fest steht, dass die Kumārīs als Teil eines

¹ Für die Hilfe bei der Beschaffung dieses Materials bin ich Claudia Keller, Würzburg, zu Dank verpflichtet.

Jungfrauenkults auch in Indien verehrt wurden und dass sie in Nepal von Buddhisten und Hindus gleichermaßen verehrt werden. Dabei überwiegen tantrische Verehrungsformen. Buddhisten gilt sie als eine Erscheinungsform der Vajradevī oder Tārā, Hindus meist als Durgā oder Taleju, der Schutzgöttin der Malla-Könige.

Spätestens in der Zeit der Malla-Könige (14.-18. Jahrhundert) residierte eine königliche Kumārī, die immer aus der Bevölkerungsgruppe der Newar stammte, in der Nähe eines der drei Königspaläste, die sich im Kathmandutal etabliert hatten: Bhaktapur, Kathmandu und Patan. Königtum und Kumārī-Verehrung waren also von Anfang an eng verbunden. Darüber hinaus gab und gibt es mehrere nicht-königliche Kumārīs in den Städten und umliegenden Dörfern sowie die Verehrung von Jungfrauenscharen in vielen Ritualen (*kumārīgarā*). Die Kumārī-Verehrung ist also nicht zwingend an das Königtum gebunden.

Die königlichen Kumārīs in Kathmandu kommen in der Regel aus der Kaste der buddhistischen Newar-Goldschmiede (Śākya); in Bhaktapur und Patan auch aus der Kaste buddhistischer Vajrācārya-Priester, in den Dörfern mitunter aus den Bauern-Kasten (Jyāpu). Bis 2007 wurden die Rāj Kumārī in Kathmandu während eines tagelangen Stadtfestes in besonderer Form verehrt. Am letzten Tag der Indra-jātrā im August/September, das kurz nach ihrem eigenen Fest, der Kumārījātrā (auch Rathajātrā genannt), gefeiert wird, erschien nämlich jedes Jahr der König, um in einem nicht-öffentlichen Ritual im sogenannten Kumārī-Haus am alten Palast von der Kumārī eine Art Gabe (*prasāda*) zu erhalten und die *ṭikā* auf die Stirn gedrückt zu bekommen. Mit diesem Ritual bestätigte die Kumārī die Macht des Königs für ein weiteres Jahr (ALLEN 1987, S. 18; TOFFIN 1984, S. 476).

Den Chroniken und mündlichen Überlieferungen zufolge gibt es viele Gründe, warum die Verehrung einer Kumārī von einem König eingerichtet oder betrieben wurde:²

- So heißt es, dass der hinduistische König Lakṣmīkāmadeva (1024-1039), der über eine vornehmlich buddhistische Bevölkerung zu regieren hatte, ein Mädchen aus der buddhistischen Śākya-Kaste als Verkörperung der hinduistischen Göttin Taleju verehren ließ, um so die Rechtmäßigkeit seiner Herrschaft auch in buddhistischen Kreisen zu sichern.
- In zahlreichen Legenden wird Jayaprakāśa Malla (1735-1768), der letzte Malla-König in Kathmandu, als Begründer des Kults genannt. Zu seiner Zeit soll ein Mädchen der buddhistischen Śākya-Kaste von der Göttin Bhagavatī besessen gewesen sein. Der König soll sie verbannt haben, woraufhin aber eine seiner Frauen von fürchterlichen Krämpfen ergriffen wurde, so dass der König das Mädchen zurückholen und als Durgā verehren ließ.
- Nach einer anderen Version soll der König den Kult als Reue über die Vergewaltigung eines Śākya-Mädchens eingerichtet haben.

² Auf Nachweise verzichte ich, siehe dazu SLUSSER 1982, S. 311ff., ALLEN 1987, LIENHARD 1999, MERZ 2002.

- In wieder einer anderen Legende heißt es, dass diesem König oder Trailokya Malla aus Bhaktapur (1560-1613) das Recht verwehrt gewesen sein soll, Durgā persönlich zu sehen. Stattdessen wurde dies aber einem buddhistischen Mädchen gewährt, so dass der König ein Mädchen aus der Śākya-Kaste zur lebenden Göttin erklärte.
- In einer der Legenden heißt es auch, dass nach einem Würfelspiel mit Taleju die Göttin in einem Traum verkündete, dass sie sich zukünftig nicht mehr selbst zeigen werde, sondern nur noch in Gestalt eines jungen, hochkastigen Mädchens. Der König ordnete daraufhin an, dass ein Mädchen aus der Kaste der Śākya als jungfräuliche Form der Göttin Taleju verehrt werden solle (ALLEN 1987, S. 16).

Für die Auswahl einer Kumārī gibt es der Tradition nach bestimmte Regeln, die besonders bei den königlichen Kumārīs befolgt werden (ALLEN 1987, S. 20f.; SLUSSER 1982, S. 313f.). In Kathmandu wurde sie bis 2007 vom königlichen hinduistischen Hauspriester (*rājpurōhita*) und einem königlichen tantrisch-buddhistischen Priester (*vajrācārya*) bestimmt, heute durch eine halbstaatliche Einrichtung zur Verwaltung und Organisation religiöser Stiftungen, dem Guthi Samsthan. Das oft noch sehr junge Mädchen muss körperlich und geistig gesund sein und im Idealfall zweiunddreißig Bedingungen erfüllen (ALLEN 1987, S. 105 fn. 7; TOFFIN 1984, S. 475):

1. Wohlgeformte Füße
2. Ein Kreis (*cakra*) unter der Fußsohle
3. Eine wohlgeformte Ferse
4. Lange Zehen
5. Füße und Hände wie eine Ente
6. Zarte und geschmeidige Füße und Hände
7. Ein Körper in der Form eines Saptacchad-Blattes
8. Die Schenkel eines Rehs
9. Tief im Becken sitzende Geschlechtsorgane
10. Runde Schultern
11. Die Brust eines Löwen
12. Lange Arme
13. Ein reiner Körper
14. Ein Hals wie eine Muschel
15. Wangen wie ein Löwe
16. Vierzig Zähne
17. Wohlgestaltete Zähne
18. Weiße Zähne
19. Eine kleine Zunge
20. Eine feuchte Zunge
21. Die tiefe Stimme eines Spatzes
22. Schwarzblaue Augen
23. Die Wimpern einer Kuh
24. Ein schöner Schatten

25. Ein goldfarbener Schatten
26. Eine schöne Hautfarbe
27. Glattes, nach rechts drehendes Haar
28. Schwarzblaues Haar
29. Eine breite Stirn
30. Ein runder Kopf
31. Ein Körper wie ein Banyanbaum (Nyagrodha)
32. Ein kräftiger Körper (MOAVEN 1974, S. 186-7, nach Angaben Manabajra Bajrācāryas)

Neben äußeren Zeichen gehören auch innere Merkmale wie die Ausstrahlung von Ruhe oder Furchtlosigkeit dazu. Als Test der letztgenannten Eigenschaft sollen die Kumārīs von Kathmandu, Patan und Bhaktapur in der Nacht vom achten auf den neunten Tag des Dasain-Festes im Hof des Tempels (*mūlcok*) der Göttin Taleju, der in den Palastbezirk integriert ist, geführt werden. Dann ist dieser Tempel voller blutiger Büffelköpfe, die der Göttin geopfert wurden. Die zukünftige Kumārī soll dabei keine Zeichen von Angst zeigen; dies gilt als Ausweis ihres göttlichen Status. Erfüllt zudem das Horoskop noch günstige Voraussetzungen, steht der Auswahl nichts mehr im Wege. Eine neue Kumārī bleibt in der Regel solange im Amt, bis die erste Monatsblutung eintritt. Dann muss sie ihren Thron verlassen.

Das Leben einer Kumārī³ ist im dörflichen Milieu, aber auch in Bhaktapur, weitgehend normal und kaum verändert. Sie hat nur bei bestimmten Festen eine göttliche Funktion. Ganz anders bei den Kumārīs von Kathmandu und – in geringem Maße – Patan. Hier darf sie das Haus nur zu rituellen Anlässen verlassen, aber selbst dann wird sie getragen, weil sie den unreinen Boden nicht betreten soll. Getrennt von der Außenwelt und der Familie verbringt sie fast ihre gesamte Kindheit in ihrem eigenen Haus, sitzt mehrere Stunden am Tag auf ihrem Thron. Immer wieder wird sie von einfachen Leuten, aber auch Politikern aufgesucht. Man überreicht ihr Gaben und Wunschzettel und wird von ihr dafür gesegnet. Sie streut dann Blütenblätter über die Besucher und drückt ihnen die *tīkā*, den roten Punkt, auf die Stirn. Ihre Aufgabe ist es, Glück zu bringen. Dabei wird jede Regung als Zeichen gedeutet. Sprechen tut sie meist nicht.

Diese Lebensumstände haben zu einer juristischen Klage geführt, bei der universale Menschen- und Kinderrechte gelten gemacht wurden, die die Tradition teilweise in Frage stellen.

3. Die Kumārīs und die Menschenrechte

Am 6. Mai 2005 reichte die Rechtsanwältin Pundevi Maharjan aus der Kaste der Bauern in Patan eine Klage (Public Interest Litigation) gegen die Königliche Regierung von Nepal (HMG) beim Obersten Gerichtshof ein, in der gefordert wurde,

³ Einseitig gefärbte Eindrücke davon vermitteln BOULANGER 2004 und HAASE-LINDENBERG 2006.

die Institution der königlichen Kumārī (*kumārīprathā*) abzuschaffen oder abzumildern.⁴ Sie verstoße gegen verschiedene Menschenrechte⁵ und UN-Chartas sowie Konventionen der International Labour Organization⁶, die von Nepal selbst unterschrieben worden seien,⁷ insbesondere die Rechte auf Nichtdiskriminierung, Leben, Gesundheit, Erziehung, Freiheit der Meinungsäußerung, Privatheit und Familie. Außerdem sei die Institution der Rājkumārī Kinderarbeit. Pundevi Maharjan untermauerte später ihre Anklage mit einem gründlichen Bericht über die Lage der einzelnen Kumārīs in Nepal (Maharjan V.S. 2065), in dem jeweils zur Erziehung (*śikṣā*), Freizügigkeit (*dhumphir*) Familiensituation (*parivāraiko vātāvaraṇa*), Ernährung (*khānapāna*), (medizinischen) Hilfe (*upacāra*), Freizeit (*manorañjana*) und Heirat (*vivāha*) Stellung genommen wird. Zuvor schon hatte es ähnliche Anklagen gegeben, etwa im September 2002 von Bidya Bhandari, einem Parlamentsmitglied.

Pundevi Maharjans lang vorbereiteter Vorstoß wurde unterstützt durch Menschenrechtsbewegungen, etwa dem *Center for Reproductive Rights* (New York), und Teile der nepalischen Öffentlichkeit. Die Frage war, inwieweit das Recht auf freie Religionsausübung höher zu werten ist als die oben genannten Grund- und Menschenrechte.

Tatsächlich sind die Bedenken der Anwältin nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, sind doch die Kumārīs bei ihrer Inthronisierung teilweise noch sehr jung. So wurde die jetzige Rājkumārī Kathmandus namens Matina Shakya, die Tochter eines Uhrmachers, am 7. Oktober 2008 im Alter von nur drei Jahren eingesetzt. Sie löste Preeti Shakya ab, die mit zwölf Jahren Gefahr lief, „unrein“ zu werden.

In ihren Stellungnahmen begründeten Pundevi Maharjan und das CEDAW-Komitee sowie das CRC-Komitee die Unterstützung der Klage durch die Berufung auf verschiedene internationale und nepalische Gesetze, etwa den *Citizen Rights Act* (1955), den *Children's Act* (1992) oder den *Child Labour (Prohibition and Regulation) Act* (1999). Sie sprachen sich eindeutig dafür aus, dass die nepalische Regierung Maßnahmen ergreife, diese „harmful and discriminatory practices“ (CEDAW 2004 § 30), welche „extreme insecurity, health hazards and cruelty to girl children“ (CRC 1996 § 12 und CRC 2005 § 67) verursache, abzuschaffen. Im einzelnen wurden unter anderem folgende Argumente vorgebracht:⁸

⁴ Siehe Petition (*nivedanapatra*) Pundevī Maharjan vs. Śrī 5ko Sarkār vom 23. Vaiśākha, V.S. 2062 (6.5.2005).

⁵ Besonders die *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR).

⁶ *ILO Worst Forms of Child Labour Convention* (No. 182), *ILO Minimum Age Convention* (No. 138) und *ILO Forced Labour Convention* (No. 29).

⁷ Etwa die UN *Children's Rights Convention* (CRC), *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR), *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (ICESCR) oder die *Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women* (CEDAW).

⁸ Zusammengefasst im Report des *Center for Reproductive Rights* vom 28.20.2006.

- Die Institution beraube die Kinder ihrer Kindheit: nach dem CRC unterliegen Kinder bis zum Alter von acht Jahren einem besonderen Schutz, weil diese Zeit die geistig, kulturell und gesundheitlich prägendsten Jahre seien, in denen sie hilflos den Erwachsenen ausgeliefert seien. Der Entzug von Spiel, Erziehung und freiem Ausdruck der Gefühle diskriminiere sie.
- Die Rechte der Kumārīs würden den vermeintlich höheren religiösen Interessen der Gemeinschaft geopfert.
- Der Entzug des Einflusses der Familien der Kumārīs und des Aufwachsens in einer natürlichen Umgebung behindere die freie Entfaltung der Persönlichkeit.
- Die körperliche und mentale Abgeschlossenheit der Kumārīs berge gesundheitliche Gefahren.
- Das universale Recht auf Erziehung und Ausbildung werde vernachlässigt.
- Das Recht auf Heirat und Gründung einer Familie werde behindert. Dieses Argument stützt sich auf die in Nepal verbreitete Ansicht, dass Kumārīs nach ihrer Zeit als lebende Göttin nur schwer Heiratspartner finden würden.

Das *Center for Reproductive Rights* kommt denn auch zu einem klaren Schluss: „*Kumari pratha* represents an institutionalized form of discrimination against girl children who, under international law, are entitled to special protection. The practice results in violations of several basic human rights that are inter-dependent and indivisible, which the government of Nepal is obligated to respect, protect and fulfill by virtue of having signed and ratified international treaties that guarantee these rights and on the basis of the provisions of the Treaty Act, 1990. (...) We hope that the esteemed Supreme Court of Nepal will issue an order for the elimination or modification of *kumari pratha* to make it consistent with principles of human rights as established by international law“ (CRR 2006, p. 18).

Nachdem diese Petition eingereicht worden war, veranlasste am 11. Februar 2006 das Ministerium für Kultur, Tourismus und Zivile Luftfahrt einen Bericht für den Obersten Gerichtshof, der der Frage nachgehen sollte, ob Kumārīs tatsächlich ausgebeutet und bestimmter Grundrechte beraubt würden. Dafür wurde eine vierköpfige Kommission eingerichtet, die von Jal Krishna Shrestha koordiniert wurde und der auch Pundevi Maharjan angehörte. Der Bericht wurde am 29. September 2007 vorgelegt (ŚREṢṬHA 2064).⁹ Darin wird empfohlen, die Institution der Kumārīs beizubehalten, den Mädchen aber bestimmte Grundrechte auf Bildung, Freizügigkeit und Gesundheitsversorgung zu gewähren. Unter anderem wurden folgende Vorschläge zur Verbesserung der Situation der Rājkumārīs gemacht (ŚREṢṬHA V.S. 2064, S. 5-6):

- Das Auswahlverfahren solle überprüft werden.
- Das Besuchsrecht für die Eltern solle erweitert werden.

⁹ Freilich wurde Jal Krishna Shrestha von Pundevi Maharjan vorgeworfen, die beiden anderen Kommissionsmitglieder nicht berücksichtigt und den Bericht vorzeitig abgeschlossen zu haben: *Kanunisanchar.com* vom 7.3.08.

- Eine regelmäßige Schulausbildung solle ermöglicht werden; dafür sollten sie ein Regierungsstipendium und einen separaten Raum erhalten.
- Die „Arbeitszeit“, das heißt, die Besuchszeiten für Verehrer, solle beschränkt werden.
- Die Teilnahme an den Ritualen und Prozessionen solle vom Guthi Samsthan überdacht werden.
- Das Kumārī-Haus solle renoviert werden.
- Ein Komitee zur Einhaltung der Vorschriften solle eingerichtet werden.

Diesem Bericht folgte der Oberste Gerichtshof unter dem Vorsitz der Richter Balarām K.C. and Top Bahadur Magar am 18. August 2008 weitgehend. Er legte fest, dass die Kumaris Teil der Newar-Kultur Nepals bleiben und anderen Kinder gleichgestellt sein sollten. "There should be no bar on the Kumaris from going to school and enjoying health related rights as there are no historical and religious documents restricting Kumaris from enjoying child rights," sagte ein Sprecher des Gerichtshofs (*Kantipur.com* vom 19.8.2008). Es solle keine Sklavenarbeit und keine Bewegungseinschränkungen für sie geben. Außerdem solle die Regierung für die soziale Sicherheit der Kumārīs aufkommen. Schließlich wurde festgelegt, dass ein Komitee bestehend aus fünf Mitgliedern verschiedener Ministerien über die Einhaltung der Vorschriften wachen soll.

In jüngerer Zeit ist wieder verstärkt zu hören und zu lesen, dass die Maoisten die Institution der Kumārīs ganz abschaffen wollen.

Diese Auseinandersetzung zeugt nicht nur vom Übergang Nepals vom Feudal- in einen säkularen Zivilstaat, sondern auch von der Einmischung des Staates und seiner Institutionen in kulturelle und religiöse Fragen. Dabei wird Religion zu einem kulturellen Faktor und religiöse Macht auf kulturelle Werte und Traditionen beschränkt. Die im traditionellen System vergleichsweise starke Bedeutung der Kumārī wird im Lichte der Normen des Zivilstaates zu einem sozialen Problem und führt zu ihrer politischen Ohnmacht. Diese Entwicklung vollzieht sich aber nicht gradlinig, sondern in einem komplexen, teilweise konflikthaften Wechselspiel verschiedener Akteure. Dies wird besonders bei den jüngst aufgetauchten Fragen deutlich, welche Macht die Rājkumārī in Kathmandu gegenüber der neuen Regierung und welche zivilen Rechte sie hat.

4. Die Rājkumārī und die Politik

Es waren vor allem zwei Probleme, die 2007 und 2008 Schlagzeilen machten: die Kürzung der staatlichen Mittel für die Indraajātrā und die Absetzung der Kumārī von Bhaktapur nach einer Auslandsreise. Wieder stand das Verhältnis von Staat und Religion im Vordergrund, wieder wurden die Angelegenheiten von verschiedenen Akteuren aufgegriffen.

Die Probleme mit der Indraajātrā (vgl. TOFFIN 2006), ein achttägiges Fest am alten Königspalast von Kathmandu, das Indra geweiht ist und in das die Verehrung der Kumārī mit einer eigenen Wagenprozession integriert ist, begannen zunächst

damit, dass 2008 die neue Regierung die staatlichen Mittel für die Opferung eines Büffels strich. Das zuständige Ministerium für Kultur forderte in Briefen an den Guthi Samsthan und das Department of Archaeology auf, die Opfer einzustellen, und das Finanzministerium kürzte sogleich die Mittel. Als Begründung wurde angegeben, dass die Regierung aufgefordert sei, die Finanzmittel in einem ökonomischen Sinne auszugeben (*Kathmandu Post* vom 20. September 2008). Daraufhin kam es in Kathmandu zu massiven Protesten und einem dreitägigen Generalstreik. Obgleich die Entscheidung der Regierung umgehend revidiert wurde, konnte die Indrajätrā 2008 nicht ordnungsgemäß durchgeführt und beendet werden.



Abb. 2: Die Wagenkolonne mit König Gyanendra passiert den Prozessionswagen der Rāj Kumārī von Kathmandu während der Indrajätrā 2006 (Photo: A. Michaels)

Während dieses Festes suchte in der Vergangenheit der König die Kumārī auf, empfing von ihr die *tīkā* und eine Segnung. Die Art und Weise, wie sie den König empfing, wurde vielfach als Zeichen der Zukunft gedeutet. So soll 2006 die Rāj Kumārī den König von ihrem Prozessionswagen nicht angeschaut haben, was als Zeichen eines drohenden Verlusts der Macht gewertet wurde und dann ja auch tatsächlich eintrat. Und im Herbst 2000 brach der Prozessionswagen zusammen, was im nachhinein als Vorzeichen des Palastmassakers gedeutet wurde.

Mit dem Regierungswechsel von 2008 machte eine solche Erneuerung der Herrschaft wenig Sinn. Erstmals konnte daher die Rāj Kumārī den König nicht mehr segnen. Zwar hatte der Premierminister ursprünglich zugesagt, die Kumārī aufzu-

suchen, doch nahm er unter dem Eindruck der zum Teil gewalttätigen Proteste gegen Mittelkürzungen bei Festern und Ritualen später davon Abstand. 2007 erschien zunächst der damalige Premierminister Koirala und danach überraschend der König.

Auch die Auswahl einer neuen Kumārī folgt nun neuen Regeln. Denn nicht mehr wacht der Palast über das Verfahren, sondern eine von der Regierung eingesetzte Kommission mit Priestern des Taleju-Tempels und des Kumari-Hauses, deren Vorschlag der Präsident Nepals und nicht mehr wie früher der königliche Hauspriester zustimmen muss. Zwar hat diese Regierung Nepals mit Mehrheitsbeteiligung der Maoistischen Partei Nepals unter Führung des ehemaligen Widerstandskämpfers Puspa Kamal Dahal (Kampfname: Prachanda, der „Kämpferische“) im Frühjahr 2008 die jahrhundertealte Monarchie abgeschafft hatte, aber die beteiligten Parteien entschieden sich doch, die Tradition der "lebenden Göttin" beizubehalten. Zeitweilig hing sogar ein Banner am Kumari-Haus, auf dem es hieß: „Die KP Nepals begrüßt die Kumari“.

Diese Wechsel führen gelegentlich zu Unsicherheiten über neue Machtbereiche und Zuständigkeiten, aber nicht immer sind politische Wechsel dafür verantwortlich zu machen. Manchmal sind es Modernisierungsprozesse, die mit neuen Formen von Mobilität und Publizität zu tun haben. So wurde 2008 in Bhaktapur die dortige Kumārī namens Sajani Shakya abgesetzt. Dafür wurden in der Öffentlichkeit zwei Gründe geltend gemacht: Zum einen hieß es, Sajani Shakya habe die Ihi-Hochzeit vollzogen, die traditionelle Verheiratung der Newar-Mädchen mit der Bel-Frucht, die einen Gott, meist Viṣṇu, repräsentiert (vgl. GUTSCHOW/MICHAELS 2008); mit einer solchen Hochzeit verlieren die Mädchen ihren rituellen Jungfrauenstatus und kommen nicht mehr als Kumārīs in Frage. Zum anderen hieß es, dass sie das Ihi-Ritual vollzogen hat, um ihrer Absetzung zuvorzukommen. Sajani war nämlich ohne Erlaubnis der Behörden mit ihren Eltern in die USA gereist, um dort einen Film über sie als lebende Göttin zu präsentieren. Die Behörden hatten daraufhin der Elfjährigen zeitweise ihren Status abgesprochen, weil es angeblich gegen die Tradition verstoße, nach der Kumaris ihr Land nicht verlassen dürfen. Eine spontan einsetzende öffentliche Unterstützung der zahlreichen Anhänger von Sajani veranlasste die Behörden aber, ihre Entscheidung rückgängig zu machen.

In jedem Fall konnten sich danach die verschiedenen Behörden und Institutionen nicht einigen, wer die Auswahl der neuen Kumārī zu bestätigen hatte, so dass es acht Monate lang keine offiziell anerkannte Kumārī in Bhatapur gab. Am 5. Juni 2008 hatte der zuständige Astrologe (Joshi) dem Guthi Samsthan ein Mädchen namens Shreeya Bajracharya als Nachfolgerin von Sajani Shakya vorgeschlagen, aber er erhielt keine Antwort. Immerhin fragten die Beamten aber beim für den Guthi Samsthan zuständigen Ministerium für Landreform und Management nach. Von dort wurde signalisiert, dass hierzu der Premierminister zu befragen, dieser aber auf dem Weg zur 63. Generalversammlung der Vereinten Nationen sei. Am 28. September 2008 konnte dann doch noch rechtzeitig zu den Dasain-Feierlichkeiten Shreeya Bajracharya eingesetzt und bestätigt werden.

5. Schluss

Wie sind die verschiedenen jüngeren Ereignisse um die Kumārī im Lichte von Agency-Konzepten zu deuten? Ganz sicher entfallen mono-kausale Strukturen, die letztlich auf der Annahme eines freien Willens und rationalen Entscheidungsstrukturen beruhen. Solchen Modellen ist mit dem Agency-Begriff zu Recht eine Absage erteilt worden (vgl. AHEARN 2001, GIDDENS 1979, MERZ 2002, SAX 2006). Denn dazu ist das Geflecht der menschlichen Entscheidungsträger auch im Fall der Kumārīs zu verwoben: Von Seiten religiöser Spezialisten sind es die Priester, die buddhistischen ebenso wie die hinduistischen, die Priester des Kumārī-Hauses und Taleju-Tempels ebenso wie die Priester des Palastes, die maßgeblich an der Auswahl und den Ritualen der Kumārī beteiligt sind; hinzu kommen die Astrologen. Von Seiten der Politik übten der Palast, besonders der König selbst, und jetzt die Regierung, namentlich der Premierminister, Einfluss aus. Erhebliches Gewicht haben auch die meist brahmanischen Beamten des Guthi Samsthan und das dort angesiedelte vierköpfige Komitee zur Auswahl der neuen Rājkumārī. Von Seiten der Familie der Kumārī muss zumindest eine Zustimmung vorliegen. Die Öffentlichkeit, die newarische wie die übrige, diskutiert alle Probleme in verschiedenen lokalen Medien; durch diese sowie durch Augenzeugen und teilweise die Wissenschaft kommen Nachrichten in den Westen, von wo aus sie auf die öffentliche Meinung zurückwirken. Im Gefolge dieser Meinungsbildung sind besonders die Nicht-Regierungsorganisationen (NGO und IGNO) aktiv, welche die Frage nach den Menschenrechten aufwerfen. Viele Konflikte werden lokal und in den Medien ausgetragen, einige aber beschäftigen auch die Gerichte.

In diesem Geflecht sozialer, religiöser und politischer Akteure gehen die Kumārīs selbst beinahe unter, zumal sie noch kleine Kinder sind, denen nur wenig Handlungsmacht zugeschrieben wird. Immerhin kommt ihnen aber aus traditioneller Sicht eine nicht-menschliche, göttliche Macht zu. Dieser Aspekt ist bei Agency-Theorien bislang kaum berücksichtigt worden.¹⁰ Aber er trägt im Fall der Kumārīs nicht weit, denn er bildet nur eine von vielen Komponenten eines gesellschaftlichen und kulturellen Prozesses, bei denen man allenfalls von Kräfteverhältnissen und -relationen oder von einem „Feld“ sozialer Praxis im Sinne Bourdieus reden kann, in das Akteure, Institutionen und Götter einbezogen sind. Hierbei eröffnen sich stets neue Handlungsspielräume mit mehr oder weniger großer Handlungsmacht für verschiedene Akteure.

Politisch ergibt sich neue Handlungsmacht für neue Akteure: etwa Parteimitglieder oder Regierungsbeamte; religiös ergibt sich alte Handlungsmacht für neue Akteure: neue Priester; juristisch ergibt sich erstmalig Handlungsmacht in einem bislang rechtsfreien oder nur durch die Tradition geregelten Umfeld: die Rechtsanwältin und der Oberste Gerichtshof. Ob sich auch eine neue göttliche Handlungsmacht ergibt: wer weiß das schon? Die Kumārī-Kindgöttinnen selbst „er-

¹⁰ Die wenigen Ausnahmen bilden unter anderem MERZ 2002 und SAX 2006 mit weiteren Nachweisen.

leiden“ diese Wechsel nur, beteiligen sich selbst daran nicht, denn sie selbst können ihre symbolische Rolle nicht verändern. Ihre Handlungsmacht hängt davon ab, wie viel ihnen zuerkannt wird – und das ist wiederum eine Frage der Perspektive beziehungsweise in diesem Fall des Glaubens an göttliche Mächte.

Literatur

1. Primärquellen

Concluding Observations of the Committee on the Rights of the Child: Nepal, 39th Sess., 1032nd and 1033rd mtg. and adopted at the 1052nd mtg., UN Doc CRC/C/15/Add.261 (2005) (Abk.: CRC 2005).

Concluding Observations of the Committee on the Rights of the Child: Nepal, 12th Sess. 301st to 303rd mtg. UN Doc. CRC/C/15/Add.57 (1996) (Abk.: CRC 1996).

Concluding Observations of the Committee on the Elimination of Discrimination Against Women: Nepal, 30th Sess., 630th to 631st mtg. UN Doc. CE-DAW/C/2004/I/CRP.3/Rev 1 (2005) (Abk.: CEDAW 2004).

Kanunisanchar.com:

<http://news.kanunisanchar.com/archives.php?Action=ShowNews&NewsID=106>
(eingesehen am 25.12.2008).

Maharjan, Pundevī (Hg.): *Jīvīta Devī Kumārīharuko Mānavadhikāra Sthiti: Anusandhāna Prativēdana* („Die Menschenrechtssituation der lebenden Kumārī-Göttinnen: ein (dem Obersten Gerichtshof vorgelegter wissenschaftlicher Bericht“). Kathmandu V.S. 2065 (2008).

Petition (*nivedanapatra*) Pundevī Maharjan vs. Śrī 5-ko Sarkār vom 23. Vaiśākha, V.S. 2062 (6.5.2005).

Report des *Center for Reproductive Rights* vom 28.20.2006 (Abk.: CRR 2006).

Śreṣṭha, Jalkṛṣṇa: *Kāḥmaṇḍau Upatyakāmā Pracalita Kumārī Prathā Viśayaka Sarvocca Adālat Samakṣa Prastuta Gareko Subhāva Prativēdana* („Die im Kathmandutal verbreitete Sache der *Kumārī prathā*: Ein dem Obersten Gerichtshof vorgelegter Bericht zur Verbesserung (der Situation)“)

2. Sekundärliteratur

AHEARN, L. (2001): *Language and Agency*. In: *Annual Review of Anthropology*, Bd. 30, S. 109-139.

ALLEN, M.R. (1995): *The Cult of Kumari: Virgin Worship in Nepal*. Kathmandu.

BOULANGER, M.-S. (2004): *Die Göttin, die nie lächeln darf - Der geheimnisvolle Kult der Kumari in Nepal*. München.

BOURDIEU, P. (1985): *Sozialer Raum und Klassen*. Frankfurt a.M.

GIDDENS, A. (1979): *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley.

GUTSCHOW, N./MICHAELS, A. (2008): *Growing Up – Hindu and Buddhist Initiation Rituals among Newar Children in Bhaktapur, Nepal*. With a Film on DVD by Christian Bau. Wiesbaden (Ethno-Indology; 6).

HAASE-HINDENBERG, G. (2006): *Göttin auf Zeit. Amitas Kindheit als Kumari in Kathmandu*. München.

- LIENHARD, S. 1999. *Diamantmeister und Hausväter. Buddhistisches Gemeindeleben in Nepal*. Wien.
- MERZ, B. (2002): *Bhakti und Shakti. Göttliche und menschliche agency im Kontext des Heilkults der Göttin Hārāfī in Nepal*. Dissertation: Universität Heidelberg. (Online edition: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/4599>).
- MOAVEN, N. (1974): *Enquete sur le Kumari*. In: *Kailash. A Journal of Himalayan Studies*«, Bd. 2, S. 167-187.
- SAX, W.S. (2006): *Agency*. In: J. KREINATH/SNOEK, J./STAUSBERG, M. (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden, S. 473-482.
- SLUSSER, M.Sh. (1982): *Nepal Mandala: A Cultural Study of the Kathmandu Valley*. 2 Bde. Princeton.
- TOFFIN, G. (1984): *Société et Religion chez les Néwar du Népal*. Paris.
- (2006): *Construction et transformations d'un rituel urbain Nepalais. L'Indra Jātrā de Kathmandou*. In: G. COLAS und G. TARABOUT (Hrsg.), *Rites Hindous, Transferts et Transformations*, Paris 2006, 49-78 (Collection Puruṣārtha).