

# **Bhakti und Shakti**

## **Göttliche und menschliche *agency* im Kontext des Heilkults der Göttin Hāratī in Nepal**

Dissertation

Vorgelegt an der Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaft der  
Universität Heidelberg im Fach Ethnologie

Brigitte Merz

Heidelberg, 1. Juli 2002

Für Tordis, Malcolm und Anna

# Inhalt

Anmerkung zur Transliteration

Danksagung

**Einführung**..... 1

## Erstes Kapitel - Annäherungen

- 1.1. Die Geschichte Nepals und die Bevölkerungsgruppe der Newar .. 25  
    Exkurs: Die Göttin Hārātī in Nepal ..... 37
- 1.2. Das Konzept ‘Medium’ ..... 47
- 1.3. Das Konzept ‘Besessenheit’ ..... 53

## Zweites Kapitel - Medium werden

- 2.1. Fallbeispiel: Raj Kumari Shakya ..... 66
- 2.1.1. Kindheit und erste Erfahrung als Göttin ..... 67  
    Exkurs: Kumārī - die lebende Göttin ..... 72
- 2.1.2. Medium werden: Raj Kumari Shakya..... 79  
    Exkurs: Die Übergabe der *kalāśa* und die Konsequenzen ..... 91
- 2.1.3. Die Göttin Dhana Maiju als *guru* von Raj Kumari ..... 97
- 2.1.4. Der Machtstreit der Gottheiten ..... 101  
    Exkurs: Die tantrische Initiation (*dīkṣā*) ..... 109
- 2.1.5. Die tantrische Initiation von Raj Kumari..... 112
- 2.2. Fallbeispiel: Chandika Shrestha..... 118
- 2.2.1. Aus Chandikas Lebensgeschichte..... 119
- 2.2.2. Die ‘Kur’ für Chandikas Leiden ..... 125  
    Exkurs: Über Hexen in Nepal ..... 129
- 2.2.3. Medium werden: Chandika Shrestha ..... 134

## **Drittes Kapitel - Medium sein**

3.1.	Die Heilsitzung: Gottesdienst ( <i>pūjā</i> ) und Heilritual .....	139
3.1.1.	Eine Heilsitzung bei Raj Kumari .....	140
3.1.2.	Heilung durch Hingabe: Diagnose- und Heilverfahren .....	148
3.2.	Das Pantheon der Medien: Eine göttliche Familie .....	160
3.2.1.	Die Verkörperung der Gottheiten durch die Medien .....	163
3.2.2.	“Consort of None, Śakti of All”? Überlegungen zur Darstellung der Göttin Hārātī und ihrer Familie.....	177
3.3.	Die Konzepte Śakti und śakti.....	182
3.4.	Die Regeln ( <i>niyam</i> ) oder Gesetze der Medien.....	191
3.5.	<i>Bhakti</i> und die Erlösung ( <i>mokṣa</i> ) der Menschen .....	199

## **Viertes Kapitel - Jamarā**

4.1.	Einleitung .....	203
4.1.1.	Ablauf des Rituals ‘ <i>jamarā</i> ’ oder ‘ <i>naḥlā svān</i> ’ .....	204
4.1.2.	Analyse und Interpretation des Rituals .....	206

## **Schlußfolgerungen..... 215**

Originalzitate in Newari..... 224

Kastenzugehörigkeit der kontaktierten Medien..... 247

Bibliographie..... 248

## Liste der Abbildungen

- Abb. 1 Raj Kumari Shakya während einer Heilsitzung auf ihrem asana
- Abb 2 Raj Kumari Shakya während der Übermächtigung durch Hāratī
- Abb 3a Hāratī während einer Dankes-*pūjā* für die Erfüllung des Kinderwunschs
- Abb 3b Raj Kumari Shakya, besessen von Jilaṃ Bhāju, dem jüngsten Sohn Hāratīs
- Abb 4: Ein Medium vor ihrem *āsana* kurz vor Beginn einer Heilsitzung
- Abb. 5 Ein *āsana*, mit Löwen als Fußstützen
- Abb. 6 Ein einfacher Holz-*āsana*
- Abb. 7 Besessen von Hāratī pustet ein Medium Mantras auf das Wasser, das sie verabreicht
- Abb. 8 Laksmi Shrestha, besessen von Dhana Maijū während eines Reisorakels
- Abb. 9 Dhana Maijū wedelt mit einem Besen am Körper einer Patientin entlang (*jhārā yāyegu*)
- Abb. 10 Dhana Maijū verabreicht ermächtigt Wasser
- Abb. 11 Die Besucherin trinkt das ermächtigte Wasser
- Abb. 12 Laksmi Shrestha, besessen von Jilaṃ Bhāju, beendet die Heilsitzung mit dem Essen eines brennenden Docht
- Abb. 13 Am Morgen vor Beginn des 10-tägigen Rituals wäscht Chandika Shrestha ihre *pūjā*-Utensilien
- Abb. 14 Ein Nachbar und Freund der Familie stellt den ‘Hut’ (*pecāh*) her, in den die Getreidemischung gestreut wird
- Abb. 15 Der Strohring ist fertiggestellt
- Abb. 16 Chandikas Mutter hilft beim Aufsetzen des Huts
- Abb. 17 Die Getreidemischung wird in den Hut gestreut
- Abb. 18 Am zehnten Tag des Rituals, kurz vor dem Abnehmen des Huts
- Abb. 19 Der Hut wird abgenommen
- Abb 20 Das ‘*naḥlā*’ wird der Mutter übergeben
- Abb. 21 Chandika Shrestha besessen von Hāratī
- Abb. 22 Chandika Shrestha besessen von Jilaṃ Bhāju
- Abb. 23 Jilaṃ Bhāju besessen von Vāsiṃ Maijū, der zweitjüngsten Tochter Hāratīs
- Abb. 24 Die *dyahmām* Raj Kumari, Laksmi und Chandika während einer gemeinsam durchgeführten *pūjā* im Haus einer Anhängerin
- Abb. 25 Die drei Medien und die Ethnologin während einer *pūjā*

## Anmerkung zur Transliteration

In der vorliegenden Arbeit werden indigene Termini aus dem Sanskrit, Newari und Nepali verwendet, die im Text in lateinischer Schrift unter Verwendung von Diacritica transliteriert und kursiv geschrieben werden. Bei Begriffen aus dem Sanskrit und dem Nepali wird in runder Klammer auf die Herkunftssprache verwiesen, wobei Sanskrit durch 'skt.' und Nepali mit 'nep.' abgekürzt wird. Bei allen anderen nicht gekennzeichneten Termini in Klammer oder im laufenden Text, handelt es sich um Newari-Begriffe, die teilweise auch mit Sanskritbezeichnungen übereinstimmen können.

Newari ist eine Sprache, für die es bisher keine standardisierte Transliteration gibt. Zum Teil liegt dies an den großen regionalen Unterschieden der Sprache, die von Stadt zu Stadt und Dorf zu Dorf variieren kann. Zudem enthält sie zahlreiche Leihwörter aus dem Sanskrit und Nepali. Obwohl sich die Autoren des aktuellsten Wörterbuchs Newari-Englisch, Kölver und Shresthacarya (1994) bemüht haben, verschiedene regionale Dialekte und Formen zu berücksichtigen, sind nicht alle verwendeten indigenen Termini dieser Arbeit darin zu finden. Die Transkription und Transliteration richtet sich in solchen Fällen zwangsläufig nach den Angaben der Informanten oder Übersetzer.

Im laufenden Text werden Berufsbezeichnungen wie *Vajrācārya*, *Dyāḥmām*, *Vaidya* usw. groß und kursiv geschrieben. Die in Newari-Wörterbüchern übliche Verwendung eines Doppelpunkts, um die Verlängerung des vorangehenden Konsonanten anzuzeigen, wird in dem häufig auftretenden Wort *Dyāḥmām* durch einen Punkt unter dem Konsonant ersetzt, wie es auch im Sanskrit üblich ist. Der Punkt unter dem 'ṃ', bezeichnet die Nasalierung dieses Konsonanten. Kastenbezeichnungen werden groß und kursiv geschrieben.

Das inhärente 'a' am Ende vieler Worte, wird in Newari nur selten betont. Bei Götternamen, Namen von Königen und Bezeichnungen von Heiligtümern wird jedoch die international übliche Transkription des Sanskrit oder Nepali beibehalten und die Begriffe nicht kursiv geschrieben. Eine Ausnahme stellt die Bezeichnung für das buddhistische Heiligtum 'Svayambhūnātha' dar, für die im Text teilweise die umgangssprachlich geläufigere Form 'Svayambhū' verwendet wird. Aus Gründen der Aussprache wird bei den meisten im Text auftretenden Sanskritwörtern mit inhärentem 'a', auf das Ausschreiben verzichtet: daher wird 'āsana' mit 'āsan' wiedergegeben, 'bhūta' mit 'bhūt', 'doṣa' mit 'doṣ', 'jala' mit 'jal', 'prasāda' mit 'prasād', 'preta' mit 'pret' und 'samaya' mit 'samay', wohingegen bei den aus dem Sanskrit geläufigen Begriffen wie *kalaśa*, *mārga*, *pīṭha* und *saṃsāra* das 'a' beibehalten wird. Häufig auftretende Städtenamen wie etwa Kathmandu, Bhaktapur und Patan, werden in ihrer anglisierten Form geschrieben. Unbekanntere und selten auftretende Orte und Städte jedoch mit Diacritica versehen. Personennamen werden im Text in lateinischer Schrift transliteriert, wobei die am häufigsten auftretenden Namen, die dreier Frauen sind. Da diese Frauen meine Hauptinformantinnen waren, werden zum Schutz ihrer Privatsphäre für die Vornamen Pseudonyme verwandt.

Im Newari gibt es keine Großschreibung, weshalb in der Transkription der Originalzitate in Newari im Anhang der Arbeit die Kleinschreibung beibehalten wird. In der Transliteration sind Abweichungen von gängigen Newari-Wörtern, zu finden die auf den jeweiligen lokalen Dialekt zurückzuführen sind und in der Niederschrift

überwiegend beibehalten wurden. Durch eine runde Klammer (...) und drei Punkte werden dort im Text Auslassungen gekennzeichnet. So wurden beispielsweise in den Textstellen, in denen es um Hexerei geht und Personennamen oder Ortsnamen genannt wurden, Details weggelassen. Erläuterungen zu den Übersetzungen im laufenden Text der Arbeit werden in eine eckigen Klammer [...] gesetzt und dienen der besseren Lesbarkeit der Übersetzungen. Die Originalzitate in Newari wurden während der Forschung in Nepali oder Englisch übersetzt. Um sich durch eine weitere Übersetzung ins Deutsche nicht noch weiter vom ursprünglichen Text zu entfernen, wurde die Übersetzung ins Englische beibehalten.

Bei der Transliteration des Nepali richte ich mich nach dem 1931 eingeführten System von Turner (1990), die Transliteration habe ich im Wesentlichen von Kölver/Shresthacarya (1994) und Gellner (1992: 35-38) übernommen. Bei Sanskritbegriffen griff ich auf Monier-Williams (1986) zurück.

## Danksagung

Diese Arbeit hätte nicht ohne die bereitwillige und geduldige Unterstützung zahlreicher Personen geschrieben werden können. Zunächst möchte ich denjenigen danken, die mein Forschungsvorhaben von Beginn an befürwortet und unterstützt haben. Hervorheben möchte ich Prof. Dr. Richard Burghart, der mich nach der Betreuung meiner Magisterarbeit zum Weitermachen ermutigte und der mir damals zahlreiche Hinweise für mein Forschungsvorhaben gab, die ich allerdings erst sehr viel später verstand. Danken möchte ich auch Prof. Dr. András Höfer, der von Anfang an Interesse an meiner Forschung gezeigt hat und dessen Kontakte mir zu Beginn meiner Forschung in Nepal viele Türen geöffnet haben.

Ganz besonders bedanken möchte ich mich bei zahlreichen Menschen in Nepal, die mich bei meiner Forschungsarbeit unterstützten, mir Gastfreundschaft gewährten und immer wieder bereit waren, auf meine vielen Fragen einzugehen. Für die freundliche Aufnahme bei meinen ersten Aufenthalten in Nepal möchte ich mich bei PD. Dr. Martin Gaenzle und Linda Kreis-Gaenzle herzlich bedanken. Für die Vermittlung zahlreiche Kontakte zu Beginn der Forschung, auf die ich weiter aufbauen konnte, danke ich Bishnu Shrestha und Nutan Sharma. Besonders wichtig war der Kontakt zu Shamsher B. Nuchhen Pradhan, den mir Tordis Korvald und Prof. Gert-Matthias Wegner als Feldforschungsassistenten empfahlen. Ohne ihn und die Unterstützung seiner Familie wäre die Forschung in dieser Form und Intensität nicht möglich gewesen. Durch seine wunderbare aufgeschlossene und kommunikationsfreudige Art, verschaffte er mir Zugang zu vielen Newar-Familien. Ganz besonders hervorheben möchte ich auch die drei Medien Raj Kumari Shakya, Laksmi Shrestha und Chandika Shrestha und ihre Familien, die mich an ihrem Leben teilnehmen ließen, die mir ihre Freundschaft schenkten und denen ich den Großteil meiner Forschungserkenntnisse verdanke. Dank gebührt auch allen anderen Medien innerhalb und außerhalb des Kathmandu-Tals, wie Jaslaksmi Shakya, Krishna Kumari Shakya und ihren Familien in West-Nepal, die mich aufnahmen und geduldig meine Fragen beantworteten. Des weiteren möchte ich mich bei denjenigen Menschen in Nepal bedanken, die mich auf verschiedene Weise unterstützten und mich in Nepal heimisch fühlen ließen: allen voran meinen Nepali- und Newari-Lehrern Laksmi Nath Shrestha und Serala Shrestha, sowie Dr. Ganesh Man Gurung, Dr. Niels Gutschow und Wau Gutschow, Sulochana Dhital, Prof. Götz Hagemüller und Ludmilla Hungerhuber, Dr. Prem Kumar Khatri und Punya Khatri, Dr. Charles Ramble und Dr. Anne de Sales, Dr. Nirmal Man Tuladhar, Thomas Schrom, Prof. Dr. Prayag Raj Sharma, Prof. Dr. Abhi Subedi und Bindu Subedi, Tara Thapa, Eric Theophile und Prof. Dr. Gert-Matthias Wegner.

Gesondert erwähnen möchte ich auch diejenigen, die mir bei den Übersetzungen von Newari in Englisch halfen, die alte Übersetzungen überprüften und Tonbänder transkribierten. Dabei gebührt Shamsher B. Nuchhen Pradhan mein besonderer Dank, des weiteren Nutan Sharma für seine sorgfältige Arbeit, sowie Harischandra Lal Singh und Serala Shrestha für ihre Hilfe.

Der über dreijährige Aufenthalt in Nepal war nur durch meine Anstellung als Leiterin der Zweigstelle des Südasien-Instituts in Kathmandu möglich. Mein Dank geht daher auch an das Südasien-Institut und den damaligen geschäftsführenden Direktor, Prof. Dr. Dietmar Rothermund, der mir durch diese Anstellung letztendlich die Forschung ermöglichte, sowie an den Geschäftsführer Manfred Hake und Ursula Rott, die meine Anträge auf Forschungsreisen in Landesteile außerhalb des



Kathmandu-Tals bearbeiteten und mich für diese Zeit von der Leitung der Zweigstelle frestellten.

Bei der Ausarbeitung der Arbeit wurde ich durch die Anregungen und Kritik zahlreicher Menschen herausgefordert und ermutigt. Sie alle haben dazu beigetragen, daß das unfertige Produkt langsam Formen annahm. Besonders bedanken möchte ich mich in diesem Zusammenhang bei Klaus-Peter Buchheit (München), PD. Dr. Martin Gaenzle (Heidelberg), Rupendra Joshi (Lörrach), Marietta Kind (Zürich), Prof. Dr. Klaus-Peter Koepping (Heidelberg), Tordis Korvald (Bergen), Prof. Dr. Axel Michaels (Heidelberg), Dr. Ursula Rao (Heidelberg), Dr. Anna Schmid (Heidelberg), Dr. Gabriele Tautscher (Wien), Irma Wagner (Köln) und Judith Weiss (Karlsruhe). Bei Malcolm R. Green (Heidelberg) möchte ich mich neben seiner konstruktiven Kritik auch für die Ermutigungen bedanken, mit denen er mich aus manchem 'Tief' herausholte. Ganz herzlich möchte ich mich auch bei Karl-Ludwig Hofmann (Heidelberg), für die Durchsicht des Manuskripts auf Schreib- und Satzbaufehler bedanken. Für alle verbliebenen Fehler und Unstimmigkeiten bin selbstverständlich ich alleine verantwortlich.

In besonderer Weise bin ich aber Prof. Dr. William S. Sax (Heidelberg) zu Dank verpflichtet. In den letzten beiden Jahren der Ausarbeitung förderte er maßgeblich den Fortgang der Arbeit und übernahm ihre Betreuung. Ich bin ihm nicht nur für die fundierte und ausführlich begründete Kritik an Teilen des Manuskripts dankbar, sondern auch für zahlreiche stimulierenden Gespräche und Diskussionen innerhalb und außerhalb des Doktorandenkolloquiums und für seine vorbehaltlose Unterstützung des gewählten Themas.

# **Einführung**

## Gegenstand der Untersuchung

Ein zentraler und beliebter Forschungsgegenstand der Ethnologie sind Phänomene der Besessenheit. Ethnologen und Ethnologinnen waren und sind davon fasziniert, dass Menschen von Göttern, Geistern oder Dämonen besessen werden und versuchen seit langem, dieses Phänomen zu verstehen. Die Suche nach einer Erklärung für etwas, das so wenig greifbar scheint, uns aber dennoch - oder gerade deshalb - so fasziniert, hat sich in der Formulierung zahlreicher Theorien niedergeschlagen, welche Besessenheit auf verschiedene Ursachen zurückführen oder als performatives Ereignis zu interpretieren versuchen.<sup>1</sup> Der Schwerpunkt dieser Modelle liegt überwiegend darin zu erklären, warum Besessenheit auftritt, aber nur selten erfährt man, wie Besessenheit von den Beteiligten selbst wahrgenommen wird, wie sie diese Erfahrung konzeptualisieren und welche Auswirkungen Besessenheit auf die *agency* der Beteiligten hat. Die vorliegende Arbeit nimmt sich dieses Mankos an. Sie versucht am Beispiel eines Heilkults in Nepal, in dem überwiegend Frauen aus der Bevölkerungsgruppe der Newar regelmäßig von einer lokalen Göttin und weiteren Gottheiten besessen werden, umfassend darzustellen, wie die Besessenheit von diesen Frauen selbst wahrgenommen und in Worte gefaßt wird, aber vor allem, wie sich die Besessenheit sowohl innerhalb als auch außerhalb der Heilsitzungen auf die *agency* der Frauen auswirkt. Im Vordergrund der Arbeit steht die Frage, ob diese Frauen durch die Besessenheit eine Erweiterung ihrer alltäglichen *agency* erfahren, und wenn ja, wann, wo und wie sich diese zeigt. Diese Frage lässt sich jedoch nicht beantworten, wenn nicht auch untersucht wird, inwieweit den Gottheiten *agency* zugeschrieben wird und inwiefern diese Zuschreibung Auswirkungen auf die *agency* der Frauen hat. Eine besondere Problematik in dieser Arbeit ergibt sich daher daraus, dass sowohl die menschliche wie auch die göttliche *agency* untersucht werden muß. Die überwiegende Anzahl der theoretischen Arbeiten zum Konzept 'agency' aus Philosophie, Psychologie, Geschichte, Linguistik und vor allem Soziologie (vgl. Fuchs 1999, Giddens 1979), beschäftigen sich jedoch ausschließlich mit der menschlichen *agency* und stellen den Mensch als autonomes Subjekt in den

---

<sup>1</sup> Zu den bekanntesten Erklärungsmodellen gehört das soziologische Modell von Bourguignon (1976, 1980), die Deprivationstheorie von Lewis (1966, 1971), psychologische und psychokulturelle Erklärungen (Freed & Freed 1964; Obeyesekere 1977, 1981), die Zurückführung auf physiologische Störungen (Kehoe & Giletti 1981) und kosmologische und performative Ansätze (Claus 1979, 1989; Kapferer 1979, 1983).

Mittelpunkt der Betrachtung. Im Fall der beteiligten Frauen des Heilkults in Nepal geht es jedoch nicht nur um die *agency* von autonomen Subjekten per se, sondern darum, wie sie ihre *agency* konstituieren, indem sie in Beziehung mit anderen Menschen und Gottheiten treten. Bis auf wenige Ausnahmen (vgl. Keane 1997a, 1997b; Miyazaki 2000; Sax 2000, 2002a) scheint das Vorhandensein göttlicher *agency* und das Zusammenspiel von menschlicher *und* göttlicher *agency* bisher kaum untersucht worden zu sein. Ich bin jedoch der Auffassung, dass die *agency* der Frauen - und damit auch die mögliche Erweiterung ihrer *agency* - nur adäquat erklärt werden kann, wenn sowohl die menschliche und die göttliche *agency*, wie auch die Beziehung zwischen den beiden untersucht wird.

Um den aufgeworfenen Fragen anhand des vorliegenden Materials nachgehen zu können, soll zunächst geklärt werden, was ich unter ‘menschlicher *agency*’ verstehe und mit welchen Definitionen gearbeitet wird. Im Anschluß daran, wird auf die ‘göttliche *agency*’ eingegangen.

### **Das Konzept ‘*agency*’**

Zum Konzept ‘*agency*’ gibt es aus vielen Fachgebieten vor allem seit Anfang der 70er Jahre eine fast unüberschaubare Anzahl von Literatur. In den Sozialwissenschaften sind Ansätze zum Konzept ‘*agency*’ bereits seit den späten 50er Jahren zu finden, wie zum Beispiel in der Arbeit “The Idea of a Social Science” von Peter Winch (1958). Ein größerer Kreis von Sozialwissenschaftlern wurde auf das Konzept jedoch erst durch “The Explanation of Social Behaviour” von Rom Harré und Paul F. Secord (1972) aufmerksam.<sup>2</sup> In der Ethnologie war es Sherry B. Ortner (1984), die in einem Artikel über ethnologische Theorien seit den 60er Jahren auf diesen Trend hinwies, indem sie eine neue theoretische Orientierung ausmachte, die sich seit den 70er Jahren auf “practice” und “action” (Ortner 1984: 127) konzentriert und die vor allem als Reaktion gegen den Strukturalismus verstanden werden kann. Aufgrund dieser neuen theoretischen Orientierung begannen Wissenschaftler alternative Modelle auszu-arbeiten “in which both agents and events played a more active role. These models did not, however, get much play in anthropology until the late seventies” (Ortner 1984: 138). Diese Hinwendung zu “agents” und “events” führte schließlich

---

<sup>2</sup> Ecks (2002: 2) erwähnt zudem, dass einige Autoren wie etwa Karl Marx, Max Weber und Emile Durkheim oft als die klassischen Autoritäten in Bezug auf ‘*agency*’ gesehen werden, selbst wenn der Begriff in ihren Arbeiten nicht auftaucht.

zur verstärkten Beschäftigung mit *'agency'*. Dass das zunehmende Interesse an *'agency'* als Gegen-entwurf zum Strukturalismus verstanden werden kann, wird auch an dem deutschen Terminus *'Handlungsmacht'* deutlich, der neben dem Begriff *'Handlungspotential'* häufig in deutschen Texten zu finden ist. Während beim Begriff *'Handlungspotential'* die Betonung auf dem Vermögen zu handeln liegt, weist der Begriff *'Handlungsmacht'* explizit darauf hin, dass ein Individuum nicht nur einer ihn bestimmenden *'Struktur'* ausgesetzt ist, sondern selbst die Macht oder Fähigkeit zur Handlung besitzt und aktiv auf seine Umwelt einwirken kann. Obwohl im Deutschen beide Begriffe geläufig sind, wurde in dieser Arbeit vor allem der Terminus *'agency'* benutzt, der sich in neuerer Zeit auch in deutschsprachigen Texten durchzusetzen scheint, sowie das deutsche Equivalent *'Handlungspotential'* verwendet.<sup>3</sup>

### **Definition von *'agency'***

In einem Artikel über die verschiedenen theoretischen Ansätze im Zusammenhang mit *'agency'* weist Laura Ahearn zu Recht darauf hin, dass der Begriff zumeist ohne klare Definition verwendet wird und häufig als Synonym für etwas anderes, wie *"free will"*, *"resistance"* und *"habitus"* (Ahearn 2001: 114, 115, 118; vgl. auch Davies 1991: 42) benutzt wird. Um mehr Klarheit zu schaffen, bietet Ahearn daher folgende *"bare bones"* Definition an: *"Agency refers to the socioculturally mediated capacity to act"* (2001: 112). Diese Definition reiht sich in einige ähnlichen Begriffsbestimmungen ein, von denen hier nur zwei weitere genannt werden sollen. So definiert William S. Sax *agency* als *"the culturally mediated capacity to transform the world"* (2002b:1) und Rapport und Overing schließen in ihre Definition auch Agenten mit ein und stellen fest: *"Agents act, and agency is the capability, the power, to be the source and originators of acts; agents are the subjects of action"* (2000, zitiert nach Ecks 2002: 2). Mit diesen Definitionen wird zwar ein Anfang gemacht, dem komplexen Konzept *'agency'* näher zu kommen, die Definitionen müssen jedoch im Hinblick auf den Austausch und Umgang mit anderen Menschen, bzw. anderen Agenten ergänzt und präzisiert werden. Wie diese Ergänzung aussehen könnte, soll im folgenden gezeigt werden.

---

<sup>3</sup> Obgleich auch im Terminus *'Handlungsmacht'* das *'Potential'* zu handeln enthalten ist und er sich nicht ausschließlich auf das *'Durchsetzen'* oder *'Ausführen'* einer Handlung bezieht, wurde er ausgespart, da ansonsten bei einer Verwendung des Begriffs immer darauf eingegangen werden müßte,

## **Menschliche *agency***

Die Grundlage für ein Verständnis menschlicher *agency* liegt für mich in der Annahme, dass Menschen nicht nur ‘denkende’ Wesen, sondern prinzipiell auch ‘handelnde’ Wesen sind und dass sie eigene Fähigkeiten<sup>4</sup> haben, die sie in einer Welt in der auch andere Agenten existieren, einsetzen können, um diese Welt zu gestalten. Über diese eigenen Fähigkeiten hinaus, sind sich Menschen aber auch, zumindest bis zu einem bestimmten Grad, über ihre Handlungen bewußt und können zwischen ihrem Tun und dem der anderen unterscheiden, was John Shotter folgendermaßen ausdrückt: “We all distinguish, and indeed if we are to be accounted reasonable human beings we all *must* be able to distinguish, between that for which we as individual personalities are responsible and that which merely happens, irrespective of our *agency*” (1984: 37). Er merkt weiterhin an, dass dies die Fähigkeit sei “to recognize the consequences of our own actions” (Shotter 1984: 37). Das Konzept ‘*agency*’ beinhaltet also nicht nur eine soziokulturell vermittelte Fähigkeit zu handeln, sondern schließt auch eine selbstreflexive Komponente mit ein, durch die die Rolle des “Anderen” und der jeweiligen sozialen Situation übernommen werden kann. Dazu soll noch einmal Shotter angeführt werden: “... as an individual personality, I can only be truly responsible for my own actions to that extent that I know how to respond to them as others do” (1984: 38). Schon wesentlich früher hat George Herbert Mead auf diesen Umstand hingewiesen, indem er schrieb: “Such is the difference between intelligent conduct on the part of animals and what we call a reflective individual. We say the animal does not think. He does not put himself in a position for which he is responsible; he does not put himself in the place of the other person and say in effect, ‘He will act in such a way and I will act in this way’” (Mead 1934: 73). *Agency* wird also nicht nur soziokulturell vermittelt, sondern hängt auch von einem Wissen von den Beziehungen des Handelnden zu den anderen und deren Beziehungen zu ihm ab. Man kann *agency* daher als Teil eines Netzwerks verstehen, wodurch auch gemeinsame Handlungen ermöglicht werden. Ecks (2002: 2) stellt fest, dass interessanterweise vor allem in den “commonsense” Definitionen von ‘*agency*’ in

---

ob er sich auf das ‘Durchführen’ oder ‘Ausführen’ einer Handlung bezieht oder eher das ‘Potential’ meint, was weitere Präzisierungen notwendig gemacht hätte.

<sup>4</sup> Was hier mit “eigene Fähigkeiten” ausgedrückt werden soll, wird in der englischsprachigen Literatur mit “powers” bzw. “personal powers” bezeichnet (vgl. Harré & Secord, 1972: 240-262).

Wörterbüchern der Beziehungsaspekt (er nennt es die “relationships”) herausgestellt wird, während eine sozialwissenschaftliche Definition, wie etwa die von Ahearn, diesen Bezug vermissen lässt. Als Menschen müssen wir aber in der Lage sein, so zu handeln, dass es für Andere einen Sinn macht, auch wenn wir manchmal selbst unsere eigenen Intentionen oder Wünsche nicht erkennen oder nur verschwommen wahrnehmen, oder wenn sie vielleicht nur spielerischen Charakter haben, ohne ein bestimmtes Ziel damit zu verfolgen. Der Sinn und die Bedeutung der Handlung eines Menschen ist außerdem nicht festgelegt; eine Handlung ist nicht in dem Moment zu Ende, in dem sie ausgeführt wird: Sie ist den Anderen zugänglich, sie kann neu interpretiert werden und über den Sinn oder die Bedeutung einer Handlung kann diskutiert und verhandelt werden. Aber selbst wenn sich diese Auffassung von *agency* für die Gründe der Handlungen von Menschen und ihre Bedeutung interessiert und dafür, wie die Menschen zwischen ihren Handlungen und denen Anderer, sowie zwischen den Dingen, die einfach passieren, unterscheiden, bedeutet das nicht, dass *agency* mit “socially unfettered free will” (Ahearn 2001: 114) gleichgesetzt werden kann. Wie John MacMurray bereits in den späten 50er Jahren gezeigt hat und John Shotter in den darauffolgenden Jahrzehnten immer wieder betont hat: *agency* entsteht durch zwischenmenschliche Interaktionen und Beziehungen zu anderen Agenten. MacMurray geht noch weiter und sieht den freien Willen sogar “[as] a metaphysical fiction (...), a necessary postulate for any philosophy which proceeds in the assumption, consciously or unconsciously, that we can know independently of action” (1961: 20). Daher ist auch Ahearns Kritik, dass Autoren wie Davidson oder Taylor *agency* “as a synonym of free will” (Ahearn 2001: 114) behandeln, nicht wirklich überzeugend, weil ihr Argument darauf beruht, Begriffe wie “intention” (Davidson), “presence of the self” (Segal), “a rational point of view” (Rovane) oder “a vocabulary of worth” (Taylor) als “freier Wille” zu interpretieren, ohne darauf einzugehen, wie oder warum das der Fall sein soll.

Mit der Erweiterung der oben genannten Definitionen um den ‘Beziehungsaspekt’ und der Betonung darauf, dass menschliches Handeln erfordert, dass man sich in andere Agenten hineinversetzen kann, dass man sich mit diesen austauschen kann und dass auch gemeinsame oder geteilte Handlungen möglich sind, könnte man nun theoretisch eine neue Definition aufstellen und auf den hier untersuchten Forschungsgegenstand anwenden. Man muß sich allerdings fragen,

inwieweit das überhaupt Sinn macht. Denn in der Ethnologie sollte vor allem das Bemühen im Vordergrund stehen, das Tun derjenigen zu verstehen, die untersucht werden und es ist weitaus weniger wichtig, herauszufinden, inwieweit sich eine allgemeingültige sozialwissenschaftliche Definition auf das jeweilige Untersuchungsgebiet anwenden lässt oder wie Ecks es formuliert: “Our strength does not lie in developing a universally acceptable definition of *agency*, but in reconstructing the *native views about it*” (2002: 3). Auf die Frauen des Heilkults in Nepal bezogen, muß es daher vor allem darum gehen, herauszufinden, wie die Frauen ihre eigene *agency* und auch die der Gottheiten vermitteln. Dazu muß man ihnen zuhören und zuschauen und versuchen zu verstehen, was sie damit sagen oder sagen wollen oder vielleicht auch verstecken wollen. Den oben genannten Ansatz von Shotter, MacMurray und Mead kann man zwar als Grundlage für die Annahme sehen, dass die von den Medien ausgeführten Praktiken, ihnen erlauben, ihre *agency* in bewußt gewählte oder auch unbewußt angestrebte Richtungen zu entwickeln und sie dadurch möglicherweise auch eine Erweiterung ihrer alltäglichen *agency* erfahren, die über die traditionelle Rollenzuschreibung hinausgeht, aber er reicht zum Verständnis der *agency* der Frauen nicht aus. Denn zu einem umfassenden Verständnis von deren *agency*, gehört auch die Untersuchung der nicht-menschlichen *agency*.

### **Nicht-menschliche *agency***

Wie bereits in der Einleitung anklung, beschäftigt sich die vorliegende Arbeit zum einen mit menschlicher *agency* - mit der *agency* der Frauen, die Medien verschiedener Gottheiten sind und zum anderen mit nicht-menschlicher *agency* - genauer gesagt, mit der *agency* der Gottheiten, von denen die Frauen regelmäßig besessen werden. Ich möchte an dieser Stelle aber zunächst die grundsätzliche Frage stellen, ob es so etwas wie nicht-menschliche *agency* überhaupt geben kann? Genauso gut könnte man sich aber auch fragen - wie es Ahearn getan hat - “Must all *agency* be human?” (2001: 112). Neuere Forschungen widmen sich zunehmend der Thematik nicht-menschlicher *agency* und untersuchen damit völlig neue Bereiche. So beschäftigen sich einige Philosophen und Sozialwissenschaftler beispielsweise mit der Möglichkeit der *agency* von Maschinen, Technologien, Institutionen, Zeichen (signs), historischen Erzählungen (vgl. Ahearn 2001: 112, 129), Mikroben (Barad 1998; Latour 1987,1988), der *agency* der Erdanziehungskraft (Barad 1998) und der *agency* von



Verdauungsorganen (Ecks 2002). Wichtiger für die vorliegende Arbeit sind jedoch Ansätze, die sich mit ganz bestimmten Formen und Vorstellungen nicht-menschlicher *agency* beschäftigen: nämlich mit der *agency* von Gottheiten, Geistern und der *agency* in christlichen Traditionen. Wie oben bereits erwähnt wurde, haben sich bisher anscheinend nur wenige Religionswissenschaftler oder Ethnologen, wie etwa Webb Keane (1997a, 1997b), Horokazu Miyazaki (2000) und William S. Sax (2000, 2002a) mit dieser Thematik auseinandergesetzt. Während sich Keane hauptsächlich mit der Rolle der Sprache bei der Zuschreibung von menschlicher und nicht-menschlicher *agency* beschäftigt, setzt sich Sax mit einer Gottheit im westlichen Himalaya auseinander, die er ganz eindeutig als Agent versteht. Der Standpunkt von Sax hinsichtlich des Vorhandenseins göttlicher *agency*, stimmt größtenteils mit meinem Ansatz überein und wird im Schlußkapitel noch näher erläutert. Unter den drei genannten Autoren stellt Miyazaki insofern eine Ausnahme dar, als er eine kritische Haltung Wissenschaftlern gegenüber einnimmt, die fordern “that more attention be paid to forms of *agency* that do not necessarily privilege the autonomy of human agents” (Miyazaki 2000: 31). In seiner Analyse einer christlichen Kirche in Fidji, bemerkt er: “Religious practioners may even explicitly reject an anthropomorphic rendering of non-human entities to insist that what is at issue is not so much the *agency* of these entities as the limits of human *agency* - their own or others - in other words, what makes religious rituals consequential is not the intentions of experientially inaccessible entities from the religious practitioners’ viewpoint but the limits placed, at least temporarily, on their own capacity to make sense of events or even their capacity to act.” (Miyazaki 2000: 31). Auf diesen Standpunkt soll am Ende dieser Arbeit noch einmal eingegangen werden.

Die nicht-menschliche *agency* im Kontext der Medien des Heilkults in Nepal, wird durch die Medien selbst vermittelt: durch ihre Verkörperung der Gottheiten, ihre Interaktion mit den Besuchern und Besucherinnen und über das Reden ihrer Beziehung mit den Gottheiten. In der Arbeit soll herausgefunden werden, ob durch das Zusammenspiel der menschlichen *agency* der Medien und der göttlichen *agency* der Gottheiten schließlich tatsächlich eine erweiterte *agency* der Frauen entsteht.

### **Die Erweiterung der alltäglichen *agency***

Zu Beginn der vorliegenden Arbeit soll zunächst gezeigt werden, durch welchen längeren Prozeß sich die Frauen diese 'zusätzliche' *agency* offenbar erwerben. Den Ausgangspunkt dieses Prozeßes verortete ich in einem emotionalen Ausnahmezustand der Frauen, der sich in bestimmten Formen des Leidens wie Trauer, Schmerz und Krankheit zeigt. Werden in jener Zeit bestimmte auftretende Symptome wie etwa zeitweises Zittern oder extreme Müdigkeit, durch einen religiösen Spezialisten oder Spezialistin als Besessenheit durch eine Gottheit deklariert, kann dies zur Etablierung eines Heilkults führen, in welchem die betroffene Frau zum Medium von Gottheiten wird. Innerhalb des rituellen Kontexts der Heilsitzungen, tritt dann eine nicht-menschliche *agency* - die der Gottheiten - zutage, wenn die Frauen von der Göttin Hārātī und anderen Gottheiten besessen werden und zwischen den Gottheiten und den Besuchern ein Dialog stattfindet. Im Vordergrund dieses Dialogs steht zumeist die Diagnose von Krankheiten und Beschwerden, Ratschläge und Hilfe zur Lösung derselben, aber auch Anweisungen, die dazu bestimmt sind, sowohl den Umgang mit den Gottheiten, als auch den unter den Menschen zu regeln und die als Beitrag zum moralischen Diskurs der Gesellschaft verstanden werden können. Innerhalb der Heilsitzungen werden die Gottheiten von den Besuchern als die eigentlich 'Handelnden' erlebt und als moralische Autorität respektiert, während den Frauen, die von den Gottheiten besessen sind, anscheinend lediglich eine Vermittlerrolle zukommt. Verstärkt wird dieser Eindruck durch die Beteuerung der Medien, nicht zu wissen, was während der Trance gesprochen wurde oder geschehen ist. Je überzeugender die Medien ihre eigene Unwissenheit vermitteln und je vollständiger sie sich als handelnde Subjekte zurücknehmen können, desto stärker wird die moralische Autorität und *agency* der Gottheiten sichtbar. Die göttliche *agency* wird im rituellen Kontext in Gegenwart der Besucher aber nicht nur immer wieder neu bestätigt, sondern auch weiter ausgebaut, indem zum Beispiel Leistungen der Medien hervorgehoben werden, die nach menschlichen Maßstäben für unmöglich gehalten werden und als Beweis für die Präsenz einer Gottheit gelten oder neue Verordnungen und Regeln verkündet werden, deren Einhaltung von diesem Zeitpunkt an verpflichtend sind. Zum weiteren 'Ausbau' der göttlichen *agency* im rituellen Kontext kann auch gezählt werden, dass Elemente machtvoller tantrischer Kulte, wie dem der jungfräulichen Göttin Kumārī und solchen männlicher tantrischer Priester, in den

Heilkult inkorporiert werden, dass königliche Insignien verwendet werden und dass während eines zehn Tage dauernden Rituals, eine Beziehung zwischen Hārātī und Devī hergestellt wird. Zum Schluss der Arbeit soll anhand des vorliegenden Materials und dessen Interpretation überprüft werden, ob die zu Beginn formulierten Überlegungen und theoretischen Ansätze ausreichen, um neue Erkenntnisse über die *agency* der Medien und der Gottheiten zu gewinnen und ob tatsächlich von einer Erweiterung der *agency* der Frauen, die sich als Medien etabliert haben, gesprochen werden kann.

## Literaturlage und Forschungsstand

Neben der oben angeführten Literatur zum Konzept ‘*agency*’, dient die Literatur zu folgenden Bereichen als Grundlage zur Behandlung meiner Thematik: a) regionale Ethnographien und Publikationen, die auf Geschichte und Kultur der Bevölkerungsgruppe der Newar eingehen, b) Literatur über die Konzepte ‘Medium’ und ‘Besessenheit’, c) Arbeiten über die Göttin Hārātī und den Heilkult der Göttin in Nepal und d) überregionale Literatur über weibliche Heilkräfte.

Ethnologische Arbeiten über die Bevölkerungsgruppe der Newar in Nepal gibt es erst seit Mitte der 60er Jahre, wobei sich sowohl die älteren wie auch die neueren Arbeiten fast ausnahmslos auf das Kathmandu-Tal oder dessen Randgebiete konzentrieren.<sup>5</sup> Keine Arbeit hat sich bisher ausführlicher mit Newar außerhalb dieser Region beschäftigt, wie etwa mit den Newar im Süden des Landes, wo sie in den Städten des Terai, nahe der indischen Grenze in kleineren Siedlungen wohnen oder im Westen Nepals in und um die Stadt Pokhara leben. Bisher gibt es auch keine ethnologische Arbeit über die Bewohner der Stadt Tanzen im Westen Nepals, in der fast ausschließlich Newar leben. Auch in der vorliegenden Arbeit liegt der Schwerpunkt auf Menschen des Kathmandu-Tals. In die Arbeit flossen jedoch auch Informationen über Medien der Göttin Hārātī außerhalb des Kathmandu-Tals mit ein, die bei Forschungsaufenthalten in den erwähnten Städten und Siedlungen gesammelt wurden und die vor allem dann präsentiert werden, wenn sich Praktiken der Medien aus anderen Landesteilen von denen der Medien aus dem Kathmandu-Tal unterscheiden. Für eine ausführlichere Analyse der regionalen Unterschiede des Hārātī-Kults, die es offensichtlich gibt, wären jedoch weitere Forschungen notwendig.

Die am häufigsten behandelten Themen in den Arbeiten über die Bevölkerungsgruppe der Newar waren oder sind spezifische Rituale und Feste, bei denen die Verehrung männlicher und weiblicher Gottheiten im Mittelpunkt steht, bei denen es um die jährlich wiederkehrende, rituelle Bestätigung der Souveränität des

---

<sup>5</sup> Die erste ethnologische Arbeit über die Newar stammt von Nepali (1965); diese wurde inzwischen aber von neueren Arbeiten zur Geschichte, Kultur und Sozialordnung der Newar von Doherty (1978), Levy (1992), Quigley (1984), Slusser (1982) und Toffin (1984) überholt.

Königs geht oder Beschreibungen von Lebenszyklusriten,<sup>6</sup> sowie Untersuchungen zur Institution der jungfräulichen Göttin Kumārī,<sup>7</sup> zur internen, ausdifferenzierten Kastenordnung der Newar<sup>8</sup> und den Besonderheiten des Newar-Buddhismus.<sup>9</sup> In einer Arbeit von Parish (1994), die sich mit der ‘kulturellen Psychologie’ (Moral, Emotion und Bewußtsein) der Newar in einer Stadt des Kathmandu-Tals auseinandersetzt, wird in einem Unterkapitel kurz darauf eingegangen, inwieweit die Newar als ‘kulturelle Akteure’ ihre moralische Ordnung und ihre *agency* innerhalb der Kultur immer wieder neu erschaffen, jedoch wird nicht explizit auf die *agency* einzelner Individuen oder gar Gottheiten eingegangen.

Zum Konzept ‘Medium’ gibt es außer in religionswissenschaftlichen Nachschlagwerken, wie etwa in Schmidt (1999) und Smith (1996), in der Ethnologie kaum Literatur. Für eine Definition des Terminus ‘Medium’ werden daher zunächst die genannten Publikationen herangezogen, des weiteren aber auch Forschungsarbeiten berücksichtigt, in denen die Thematik zumindest am Rand Erwähnung findet.<sup>10</sup> Anhand dieser Literatur und dem indigenen Verständnis wird entwickelt, was unter einem ‘Medium’ zu verstehen ist. Zur Abgrenzung des Terminus ‘Medium’ gegenüber den Termini ‘Orakel’ und ‘Schamane’ wird zusätzliche Literatur hinzugezogen.<sup>11</sup>

Für das Konzept ‘Besessenheit’ wird zunächst ein Überblick von Benz (1972) herangezogen, der auf die Entwicklung und Bedeutung des Begriffs ‘Besessenheit’ in der christlich-abendländischen Tradition eingeht. Diesem werden ethnologische

---

<sup>6</sup> Ein Überblick über die größten Feste Nepals, bei denen es sich hauptsächlich um newarische Feste handelt, sowie Erläuterungen zur Geschichte und Praxis dieser Feste, ist bei Anderson (1977) und Jha (1996) zu finden. Toffin (1979, 1981b, 1984) geht auf die rituelle Erneuerung der königlichen Souveränität ein; Allen (1982) auf vorpubertäre Riten bei Newar-Mädchen; Lienhard (1986) untersucht verschiedene Lebenszyklusriten der Newar. Weitere Autoren wie Gellner (1992), Gutschow (1982), Gutschow/Män (1987) Iltis (1987), Levy (1992), Locke (1980), Michaels (1987, 1992, 1996), Pradhan (1986), Sakya (1977), Toffin (1996) und Wolf (2000) beschäftigen sich mit einzelnen Festen und Ritualen.

<sup>7</sup> Die erste ausführliche Studie über den Kult der Göttin Kumārī stammt von Allen ([1975]1987). Weitere oder bestätigende Details sind bei Lienhard (1999), Slusser (1982), Toffin (1984), Tucci (1974) und Wright (1877) zu finden.

<sup>8</sup> Vgl. dazu vor allem Gellner/Quigley (1995), Greenwold (1981), Höfer (1979), Levy (1992) und Rosser (1966).

<sup>9</sup> Siehe Allen (1973), Bajracharya (1986), Gellner (1987, 1989, 1990, 1992), Greenwold (1974a, 1974b, 1978), Lienhard (1984, 1999), Locke (1975, 1980, 1989) und Vergati (1975).

<sup>10</sup> Dazu zählen Autoren, die sich in Beiträgen über Nepal, Indien oder Malaysia unter anderem auch mit medialer Besessenheit beschäftigt haben, wie Berglie (1976, 1982), Coon (1989), Devkota (1984), Dietrich (1998), Dougherty (1984), Durkin-Longley (1982), Firth (1959), Gellner (1992, 1994), Hauser (2000), Iltis (2002), Sax (2000, 2002a) und Schömbucher (1999).

<sup>11</sup> Siehe Gaborieau (1976), Höfer (1974b) und Sax (2002a).

Definitionen gegenübergestellt.<sup>12</sup> Wie schon zuvor beim Konzept ‘Medium’ wird auch hier anhand der vorliegenden Definitionen, der indigenen Auffassung von ‘Besessenheit’ und auch anhand des Vergleichs mit mehreren ethnologischen Beispielen,<sup>13</sup> ein Konzept von ‘Besessenheit’ entwickelt. Dabei geht es jedoch nicht um eine umfassende Auseinandersetzung mit dem Thema ‘Besessenheit’ in der Ethnologie im allgemeinen, sondern vor allem um eine Betonung des Aspekts der Übermächtigung durch eine Gottheit und die daraus resultierende Übernahme der menschlichen *agency* durch eine göttliche *agency*. Um auf eine relativ aktuelle Anwendung der bekannten Theorie von Lewis (1966, 1971) zur Besessenheit auf den Hārātī-Kult in Nepal durch Gellner (1992, 1994) einzugehen, wird zudem zuerst die Theorie der peripheren und zentralen Besessenheit von Lewis vorgestellt, Kritikpunkte daran aufgezeigt,<sup>14</sup> und im Anschluß daran die Anwendung durch Gellner dargestellt.

Über die Göttin Hārātī in Nepal gibt es erstaunlicherweise bislang keine Arbeit, die sich eingehender mit ihr beschäftigt. Nennenswerte Erwähnung findet sie lediglich bei Iltis (2002), Pradhan (1984), Slusser (1982) und Vaidya (1986). Wie Iltis geht auch Pradhan in Bezug auf die Göttin vor allem auf deren Geschichte ein, die durch die ‘Bekehrung’ Buddhas und der Wandlung von einer Dämonin in eine Schutzgottheit eine entscheidende Wandlung erfahren hat. Slusser stellt sie in einen Zusammenhang mit anderen Muttergöttinnen in Nepal und stellt auch eine Verbindung zu der Pockengöttin Śītalā her, die in der vorliegenden Arbeit jedoch in Frage gestellt wird. Neben der Darstellung der Geschichte der Göttin geht Vaidya als einziger auf ein elaboriertes tantrisches Ritual ein, das von ihren Anhängern regelmäßig vor ihrem Haupttempel durchgeführt wird, wobei er jedoch nicht den Zweck des Rituals erwähnt. Neben der genannten Literatur sind Informationen über diese Göttin in Nepal zumeist nur als Randnotizen in Publikationen zu anderen

---

<sup>12</sup> Dafür wird auf Crapanzano (1977), Freeman (1993), Jones (1976), Lambek (1996) und Thiel (1988) zurückgegriffen.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu Caldwell (1996), Erndl (1993), Freed & Freed (1964), Quack (1985) und Wadley (1976).

<sup>14</sup> Kritik wurde unter anderem von folgenden Autoren und Autorinnen geäußert: Berger (1976), Boddy (1989), Bourguignon (1976), Claus (1973, 1979), Giles (1987), Kapferer (1983), Kendall (1989), Lambek (1989, 1993), McClain (1989), Sered (1994) und Wilson (1967).

Themen zu finden.<sup>15</sup> Die Rezeption der Göttin in Ländern außerhalb Nepals ist ebenfalls auf eine begrenzte Anzahl von Literatur beschränkt, wobei auch einige Untersuchungen aus kunstgeschichtlicher Perspektive zu finden sind, die in der vorliegenden Arbeit aber kaum berücksichtigt werden.<sup>16</sup>

Über den Heilkult der Göttin Hārātī und deren Medien in Nepal gibt es ebenfalls kaum Veröffentlichungen und von diesen wenigen beschäftigt sich keine einzige mit der für mich relevanten Fragestellung, ob die Medien durch die regelmäßige Besessenheit eine Erweiterung ihrer alltäglichen *agency* erfahren. Keine Arbeit beschäftigt sich außerdem mit einer Beziehung zwischen menschlicher und göttlicher *agency* oder mit der Struktur und Organisation des Heilkults. In der Literatur wird der Heilkult in Nepal erstmals von Durkin-Longley (1982) in ihrer Arbeit über ayurvedische Medizin in Nepal erwähnt. Dort werden die Medien mit anderen traditionellen Heilern verglichen und deren Heilverfahren vorgestellt. Die erste ausführliche Fallstudie über ein Medium der Göttin Hārātī stammt von Dougherty (1986), die eine ethnografische Beschreibung der Heilsitzungen liefert und der Fragestellung nachgeht, ob die Medien als “faith-healers” bezeichnet werden können. Im Artikel von Coon (1989) stehen nicht die Heilsitzungen, sondern der Lebensbericht eines Mediums im Mittelpunkt. An diesen schließt sich die Frage Coons an, inwieweit diese Frauen als “agents of social change” (Coon 1989: 3) gesehen werden können, die sie jedoch nicht weiter vertieft. Gellner (1992, 1994) konzentriert sich in seinem Beitrag von 1992, aber vor allem in seinem Artikel von 1994 darauf, anhand des Beispiels des Hārātī-Kults in Nepal die These von Lewis (1971) zu bestätigen, wonach es sich bei weiblichen Besessenheitskulten um ‘periphere’ Kulte handelt, mit denen die Frauen gegen die Beschränkungen der weiblichen Rolle protestieren. Außerdem erklärt er die zunehmende Verbreitung der Medien als Folge einer ‘Demokratisierung’, die es den Frauen ermögliche, die

---

<sup>15</sup> Erwähnt wird sie in Anderson (1977: 78), Durkin-Longley (1982: 82-83), Lévi (1986) und Pradhan (1984: 29-30). Weitere Hinweise auf diese Göttin sind bei Slusser (1982) unter dem Namen ‘Śitalā’ zu finden.

<sup>16</sup> Über die Göttin außerhalb Nepals siehe Banerjea (1956: 380-84), Foucher (1905: 130), Getty (1978: 84-87), Rosenfield (1993: 246) und Waddell (1991: 99), sowie Peri (1917), der insofern eine Ausnahme darstellt, da er als einziger ausführlich über die Göttin berichtet und zwei Versionen der Legende der Göttin und Formen ihres Kults in China aus alten chinesischen Schriften in einem über hundert Seiten umfassenden Artikel aufgearbeitet hat. Foucher (1994: 280ff), Liebert (1986: 272) und Mallmann (1975: 179) beschäftigen sich mit ihr aus einer kunstgeschichtlichen Perspektive und gehen vor allem auf die Ikonographie verschiedener Hārātī-Skulpturen ein.

religiösen Techniken der Priesterkassen zumindest zu imitieren. Die Publikation von Dietrich (1998) liefert auf dem Hintergrund einer Übersicht tantrischer Heilverfahren in Nepal von mehreren Medien kurze Lebensgeschichten. Der Artikel von Iltis (2002) über Medien der Göttin Hārātī im Sammelband “Daughters of Hariti”, der sich mit Geburtshelferinnen, Hebammen und weiblichen Heilern in Südasien beschäftigt, kritisiert den Ansatz von subalternen Studien und von Gellner, Frauen bzw. weibliche Heilerinnen vor allem als marginal, ‘peripher’ und rebellisch zu betrachten und betont die integrierenden und fürsorglichen Begabungen der Medien, sowie deren therapeutische Fähigkeiten, ihre Besucher und Besucherinnen von plagenden Schuldgefühlen befreien zu können und psychische Leiden lindern zu können.

Die zu Vergleichszwecken mit einbezogene Literatur über andere Heilkulte, auf die im laufenden Text immer wieder verwiesen wird, bezieht sowohl die südasiatische Region mit ein,<sup>17</sup> als auch Literatur von Regionen außerhalb Südasiens.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> In den Hinweisen wird sich vor allem auf Arbeiten von Caldwell (1996), Claus (1979), Durkin-Longley (1982), Egnor (1984), Erndl (1993, 1996), Gellner/Shrestha (1993), Gold (1988), Hancock (1995a), Kakar (1982), Kondos (1982), Sax (2002a), Schömbucher (1999), Wiemann-Michaels (1994) bezogen.

<sup>18</sup> Wie etwa Boddy (1989), Kendall (1985), Lambek (1993), Lewis (1971), Quack (1985) und Sered (1992).



## Eigene Forschung

Meine erste Begegnung mit dem Heilkult der Göttin Hārātī geht auf einen zweimonatigen Aufenthalt in Nepal im Jahr 1990 zurück. In Pokhara, einer Stadt im Westen Nepals, hatte ich eine nepalesische Familie kennengelernt, dessen jüngster Sohn erkrankt war. Indem ich Vater und Sohn zu einer lokalen Heilerin begleitete, machte ich die Bekanntschaft mit der Witwe eines Priesters aus der Kaste der Vajrāchārya, einer der Priesterkaste der Newar. Die Frau war bekannt dafür mit Hilfe eines *mantras*, welches sie von ihrem verstorbenen Mann bekommen hatte, heilen zu können. Zwar wußte ich bereits, dass Vajrāchārya nicht nur als Priester, sondern manchmal auch als tantrische Heiler tätig sind, aber von einer praktizierenden Frau hatte ich zuvor noch nichts gehört. Neugierig geworden, versuchte ich nach meiner Rückkehr nach Kathmandu mehr darüber heraus zu finden und weitere Heilerinnen zu kontaktieren. Der Historiker Nutan Sharma, der mir von einem Bekannten vermittelt worden war, machte mich schließlich mit einigen Newar-Frauen in Kathmandu bekannt, die regelmäßig Heilsitzungen abhielten. Ich nahm zunächst an, dass es sich bei diesen ebenfalls um Frauen aus einer der Priesterkaste der Newar handeln würde, stellte aber bald fest, dass sie vorwiegend aus anderen Kaste stammten. Auch heilten sie nicht mittels eines *mantras*, sondern indem sie von der Göttin Hārātī und anderen Gottheiten besessen wurden und dann die Ratschläge dieser Gottheiten verkündeten: Es waren Medien der Göttin Hārātī.

Bei einem zweiten kurzen Besuch in Nepal im Jahr darauf, lernte ich weitere Medien kennen, darunter auch ein Medium namens Chandika Shrestha. Ich nahm mehrmals an ihren Heilsitzungen teil, wobei mich sowohl ihr Umgang mit den Besuchern und Besucherinnen, wie auch ihre Persönlichkeit beeindruckte. Damals faßte ich den Entschluß, nach Möglichkeit eine Forschung über den Heilkult der Göttin Hārātī durchzuführen.

Im Herbst des Jahres 1993 kam ich wieder nach Nepal und bald nach meiner Ankunft suchte ich Chandika Shrestha auf. Begleitet wurde ich von Shamsher B. Nucchhen Pradhan, den ich bei meinem zweiten Aufenthalt 1991 kennengelernt hatte und der mein Forschungsassistent und ritueller 'Bruder' wurde. Im Gespräch mit Chandika Shrestha stellte sich heraus, dass sie die 'Schülerin' eines Mediums war,

welches schon viele Jahre lang praktizierte. Gemeinsam mit dieser 'Lehrerin' und einer weiteren 'Schülerin' führte Chandika Shrestha zeitweise Heilsitzungen durch, bei denen alle drei Medien von verschiedenen Göttern besessen wurden und in deren Namen Heilungen durchführten. Diese Konstellation fand ich sehr spannend, da ich dahinter eine Art 'Heiler-Netzwerk' vermutete, zu denen möglicherweise noch mehr Frauen gehören würden. Außerdem hatte ich von anderen Medien, die ich früher besucht hatte, nichts von einer solchen Zusammenarbeit unter Medien gehört. Aus diesem Grund entschloß ich mich, meine Feldforschung auf Chandika Shrestha, auf ihre 'Lehrerin' Raj Kumari Shakya und eine weitere Schülerin von ihr, Laksmi Shrestha zu konzentrieren. Die Feldforschung fand zwischen Winter 1993 und Sommer 1996 statt, wobei ich bei allen drei Medien eine teilnehmende Beobachtung durchführte. Dafür besuchte ich die regelmäßig stattfindenden Heilrituale, beobachtete diese und war auch als 'Patientin' involviert. Abwechselnd suchte ich die Medien außerhalb ihrer Heilsitzungen auf, begleitete sie auf Pilgerfahrten und bei Tempelbesuchen und verbrachte viel Zeit mit ihnen. Einige Heilsitzungen zeichnete ich auf Tonband auf und führte zahlreiche halbstrukturierte Interviews, in denen ich Fragen zu den Heilsitzungen und bestimmten 'Patienten' zu klären versuchte. Die meisten dieser circa ein-einhalbstündigen Interviews, wurden ebenfalls auf Tonband aufgenommen. Darüber hinaus führte ich halbstrukturierte Interviews mit Priestern, tantrischen Heilern, nepalesischen Wissenschaftlern, zwei ayurvedischen Ärzten, sowie Besuchern und Besucherinnen der Medien durch. Zu Beginn meiner Forschung fanden die Interviews in Newari, Nepali und teilweise auch in Englisch statt. Da ich am Anfang Newari weder sprach noch verstand, war die Anwesenheit meines Forschungsassistenten Shamsher B. Nuchhen Pradhan unerlässlich, da er die Antworten der Frauen für mich in Nepali oder Englisch übersetzen konnte. Zwar verstanden die Frauen Nepali und damit meist auch meine Fragen, aber einige von ihnen antworteten ungern in Nepali, sondern bevorzugten ihre Muttersprache Newari. Fotografieren konnte ich zu Beginn meiner Forschung die meisten Medien zunächst nur außerhalb des rituellen Kontexts. Dies änderte sich jedoch, nachdem ich nach der Durchführung mehrere Verehrungsrituale die Einwilligung der Gottheiten erhalten hatte, sie auch während der Heilrituale fotografieren zu dürfen. Bei einigen Medien außerhalb des Kathmandu-Tals, erhielt ich diese Einwilligung jedoch bis zum Ende meiner Forschung nicht und konnte daher von diesen keine Fotos während ihren

Heilritualen machen. Zu diesen Medien im Westen und Süden Nepals, führten mich mehrere Forschungsreisen. Über einen Zeitraum von zwei Jahren (1994-1996) besuchte ich diese Medien zumindest zweimal jährlich, führte auch dort teilnehmende Beobachtung und Interviews durch, verfolgte ihre Heilrituale, sowie mehrere größere nächtliche Rituale. Gegen Ende meiner Forschung im Jahr 1996, machte ich gemeinsam mit der Kamerafrau Elke Werry Videoaufnahmen von einem Ritual, das von Chandika Shrestha durchgeführt wurde. Aus diesem Material ist inzwischen ein Dokumentarfilm entstanden. Darüber hinaus recherchierte ich in Bibliotheken und Archiven, um Details über die Göttin Hārātī und deren Verehrungspraktiken herauszufinden.

### **Überblick über Informanten und Informantinnen**

Neben den drei erwähnten Medien, bei denen ich eine Feldforschung durchführte, umfassten meine Kontakte weitere 37 weibliche und drei männliche Medien, sowie einen zwölfjährigen Jungen, der ebenfalls als Medium praktizierte. Bis auf eine Ausnahme waren alle Medien Mitglieder der Bevölkerungsgruppe der Newar. Ein Medium gehörte zur Kaste der Chetri; während der Übermächtigung durch Gottheiten sprach sie allerdings hauptsächlich Newari. Acht der 37 weiblichen Medien suchte ich mehrmals auf und verbrachte einige Tage bei ihnen, wobei ich abwechselnd bei zweien von ihnen wohnte. Ich nahm auch an ihren Heilsitzungen teil und führte mehrere längere Interviews. Bei sechzehn der 37 weiblichen Medien und den drei männlichen Medien führte ich ca. einstündige Interviews und nahm bei einigen auch an ihren Heilritualen teil. Den 12jährigen Jungen besuchte ich im Zeitraum von drei Monaten viermal während seinen Heilsitzungen und interviewte seine Mutter. Vierzehn Medien besuchte ich im Rahmen einer Umfrage, die ich in den Städten Kathmandu, Patan und Bhaktapur durchführte und für die ich mit Hilfe meines Forschungsassistenten, mit den Medien und deren Angehörigen einen standardisierten Fragebogen durcharbeitete, den ich im Vorfeld erstellt hatte.

Eine Übersicht der Kastenzugehörigkeit der insgesamt 44 Medien, die ich im Verlauf meiner Forschung kontaktiert habe, ist im Anhang dieser Arbeit zu finden.

### **Feldforschungssituation**

Die Forschung insgesamt, aber insbesondere die Feldforschung bei den drei erwähnten Medien, war eine intensive Zeit, die ich als überwiegend positiv erlebt habe. Die Koordination der Feldforschung bei den drei Medien, die an weit auseinander liegenden Orten wohnen, erwies sich zeitweise jedoch als äusserst schwierig. Ein Grund dafür waren kurzfristig anberaumte Rituale bei einem der Medien, während ich mich bei einem anderen aufhielt. So kam es manchmal vor, dass ich kurz nach dem Eintreffen bei einem Medium erfuhr, dass bei einem der anderen beiden an diesem Tag ein wichtiges Dankesritual stattfinden würde, worauf ich mich wieder auf den Weg dorthin machte. Es kam auch vor, dass das Medium, das ich eigentlich besuchen wollte, bereits auf dem Weg zu einem der anderen Medien war, bei welcher das Ritual stattfand. Nachdem ich mich jedoch damit abgefunden hatte, nicht bei allen wichtigen Ritualen dabei sein zu können und mich entschieden hatte, weniger zwischen den einzelnen Medien zu pendeln, sondern mich phasenweise auf eines der drei Medien zu konzentrieren, kam mehr Ruhe in meine Forschung hinein.

Eine andere Einschränkung der Forschung lag darin begründet, dass ich eine Forschung bei Frauen durchführte. Nach meinen Erfahrungen haben Frauen in der Newar-Gesellschaft eindeutig weniger Zeit für ausführliche Gespräche, wie dies von Forschungen mit männlichen Informanten bekannt ist (vgl. auch Flueckiger [1997: 94], die eine ähnliche Situation in Indien beschreibt). Mit Ausnahme einiger älteren Medien, müssen die meisten jüngeren Medien, aber auch Frauen im allgemeinen, zumindest zweimal am Tag kochen, wenn sie nicht noch zusätzlich Essen für ein bevorstehendes Ritual zubereiten müssen, sich um die Kinder oder Enkelkinder kümmern, die Wäsche der ganzen Familie waschen, Feld- und Gartenarbeit verrichten, den Verwandten und Nachbarn bei der Ernte oder Feldarbeit helfen und vieles mehr. Selbst wenn ich mich teilweise an diesen Arbeiten beteiligen konnte, war dies nicht unbedingt die beste Zeit für ausführliche Gespräche und oft mußte ich wochenlang auf eine Gelegenheit für ein Interview warten. Ergab sich dann diese Gelegenheit, saßen oft Männer dabei - der Vater, der Ehemann oder Söhne - die dann nach einiger Zeit das Gespräch dominierten oder den Frauen zumindest häufig ins Wort fielen. Obwohl ich dadurch auch viel lernen konnte, war ihre Gegenwart immer dann störend, wenn es mir explizit um die Meinung der Frauen zu einem bestimmten Thema ging. Bei dieser speziellen Art der Forschung, bei dem Medien im Mittelpunkt

stehen, kommt erschwerend hinzu, dass viele Medien täglich ihre Heilsitzungen abhalten. Das bedeutet nicht nur, dass sich die Frauen oft einen halben oder auch ganzen Tag lang in Trance befinden, was ein Interview verständlicherweise unmöglich macht. Es bedeutet auch, dass sie danach häufig erschöpft sind, sich ausruhen müssen oder manchmal auch noch zusätzlich ihre familiären Pflichten erledigen müssen. Um längere Gespräche führen zu können und sich mit den Frauen intensiv austauschen zu können, war daher mehr Zeit notwendig als bei einer Forschung unter Männern oder Menschen, die nicht als Medien arbeiten. Insofern war es gut, dass mir für meine Forschung drei Jahre zur Verfügung standen.

### **Themenfindung**

Die Forschung bei den Medien der Göttin Hārātī begann ich zunächst ohne konkrete Fragestellung, dafür aber mit einer Vielzahl verschiedener Fragen, die ich zu beantworten suchte. Dabei interessierte mich zunächst die Befindlichkeit der Menschen während einer Besessenheit. Waren diese Menschen währenddessen eigentlich noch 'sie selbst', hatten sie weiterhin die Kontrolle über sich, erlebten sie eine Besessenheit 'bewußt' mit oder wurde dadurch eine Art Amnesie ausgelöst und fühlten sie sich anderen Mächten ausgeliefert? Ich fragte mich, woher diese Menschen die Kraft nahmen, mehrere Tage in der Woche und oft sogar täglich, von morgens bis abends Heilsitzungen durchzuführen; ob sie eine persönliche Befriedigung daraus zogen und was sie sich von dieser Tätigkeit erhofften; ob sie eigentlich Medium werden *mußten* oder ob sie die Wahl gehabt hatten, die Besessenheit abzulehnen. Außerdem interessierten mich die Reaktionen aus dem familiären Umfeld der Medien auf deren Besessenheit. Ich fragte mich und später auch die Familienmitglieder selbst, wie sie auf die Besessenheit der Schwiegertochter oder der eigenen Frau reagiert hatten, ob sie ärgerlich gewesen waren oder ob sie sich gefreut hätten, ob sie befürchtet hätten, dass das Familienmitglied von einer Hexe besessen sei und ob sie versucht hätten, die Besessenheit abzuwehren. Nachdem ich festgestellt hatte, dass überwiegend Frauen als Medien praktizierten, versuchte ich den Grund dafür herauszufinden. Waren Frauen tatsächlich 'anfälliger' für Besessenheit als Männer, wie mir einige Leute weiszumachen versuchten? Aber warum sollten sie das sein? Die Antworten, die ich von den Menschen in Nepal selbst erhielt, z.B. dass Frauen den Gottheiten gegenüber eine größere Hingabe (*bhakti*) wie

Männer zeigen könnten und die Gottheiten deshalb bevorzugt zu ihnen kämen, stellten mich jedoch nicht zufrieden. Auch die Erklärungen in der ethnologischen Literatur, in der eine Besessenheit von Frauen häufig damit begründet wird, dass Besessenheit lediglich 'aufgeführt' wird und als Mittel oder 'Strategie' gesehen werden sollte, die zum Erreichen eines materiellen oder 'diesseitigen' Ziels eingesetzt wird, leuchtete mir nicht ein. Dafür erschien mir der Aufwand zu groß und der Preis zu hoch zu sein, den einige Frauen dafür zahlten. Einigen unverheirateten Medien war von der Göttin Hārātī sogar eine Heirat verboten worden, nachdem sie sich als Medium etabliert hatten und auch bei anderen Medien erlebte ich zu Beginn der Forschung deren Tätigkeit eher als einengend, denn befreiend. Im Verlauf der Forschung stellte ich jedoch fest, dass im Alltag einigen Medien von Mitgliedern ihrer Familie oder von ihren Anhängern bestimmte Sonderrechte eingeräumt wurden und dass sie sich in manchen Situationen anders als eine 'normale' Newarfrau verhielten. Bis zum Schluß meiner Feldforschung wußte ich jedoch nicht, wie ich die verschiedenen und teilweise widersprüchlichen Informationen miteinander in Beziehung setzen sollte. Bei der Aufarbeitung meines Materials versuchte ich daher den Heilkult zunächst in Bezug auf Performanztheorien zu verstehen. Aber auch diesen Ansatz mußte ich bald verwerfen, da er für mir nicht übergreifend genug erschien, weil nur Teilaspekte des Heilkults damit analysiert werden konnten. Immer noch beschäftigten mich viele der Fragen, die ich schon zu Beginn der Forschung gestellt hatte und noch nicht wirklich beantworten konnte. Erst im Verlauf der Ausarbeitung meiner Arbeit wurde mir klar, dass ich viele Fragen nur dadurch beantworten kann, wenn ich mich intensiv auf das Handlungspotential (*agency*) der Frauen konzentriere: wenn ich nicht zu klären versuche 'warum' die Frauen besessen waren, sondern das 'wie' in den Vordergrund stelle, d.h. wie sich die Besessenheit auf die Frauen auswirkt und ob sich ihr Handlungspotential dadurch verändert.

## Aufbau der Arbeit

Das erste Kapitel “Annäherungen” gibt einen Überblick über die Geschichte Nepals und die Bevölkerungsgruppe der Newar, wobei auch auf die Kastenordnung der Newar eingegangen wird, die sich durch einige Besonderheiten von der der Indo-Parbatīya-Bevölkerung unterscheidet. Auch das Pantheon der Newar wird separat betrachtet; dabei geht es jedoch nicht um die minimalen Unterschiede zu dem Pantheon der Indo-Parbatīya-Bevölkerung, sondern die Übersicht soll vor allem dazu dienen, die Göttin Hārātī darin einzuordnen. Darauf folgt ein Exkurs über diese Göttin, in welchem nicht nur ihre Geschichte vorgestellt wird, sondern auch auf ihre heutige Bedeutung eingegangen wird und gezeigt wird, wie sie sich vor allem in Frauen aus der Newar-Gesellschaft verkörpert. An diese Einleitung schließt sich die Auseinandersetzung mit den Konzepten ‘Medium’ und ‘Besessenheit’ an, wobei im Kapitel über das Konzept ‘Besessenheit’ ausführlicher auf die Theorie von Ioan Lewis zur zentralen und peripheren Besessenheit und auf die Anwendung durch David Gellner eingegangen wird. Im zweiten Kapitel “Medium werden” stehen zwei Frauen und ihre Entwicklung zu Medien der Göttin Hārātī im Mittelpunkt. Im ersten Beispiel wird die Lebensgeschichte von Raj Kumari Shakya anhand mehrerer Erzählungen von ihr vorgestellt und im Anschluß daran daraufhin untersucht, wo in dieser Erzählung *agency* sichtbar wird und wie sie sich manifestiert. Dabei geht es sowohl darum, wo das Handlungspotential von Raj Kumari zum Vorschein kommt, als auch darum wo sich die göttliche *agency* zeigt. Die Konzentration liegt dabei auf der Handlungsebene, indem sichtbar gemacht wird, wer, wann, wie, und in welchem Zusammenhang handelt. Zwischen den einzelnen Erzählungen Raj Kumaris, wird in drei Exkursen erstens, auf die jungfräuliche Göttin Kumārī eingegangen, zweitens auf die Übergabe einer *kalaśa* an ein Medium und drittens auf die tantrische Initiation in Nepal bei den Newar. Die Erzählungen von Raj Kumari werden damit in Beziehung gesetzt. Im zweiten Teil des zweiten Kapitels, wird das Medium Chandika Shrestha, eine Schülerin von Raj Kumari, vorgestellt und ihre Lebensgeschichte ebenfalls hinsichtlich der darin aufscheinenden eigenen und göttlichen *agency* untersucht. In einem Exkurs wird darüber hinaus auf die Vorstellungen über Hexen in Nepal

eingegangen, da diese Thematik einen direkten Bezug zu Chandikas Lebensgeschichte hat. Im dritten Kapitel geht es um das Leben der Medien, nachdem sie sich als *Dyaḥmām* etabliert haben. Dabei wird sowohl auf den rituellen Alltag der Frauen eingegangen, als auch anhand verschiedener Situationen gezeigt, inwieweit das Dasein als Medium das Handlungspotential dieser Frauen außerhalb des rituellen Kontexts beeinflusst. Auch die Diagnose- und Heilverfahren, die während einer Heilsitzung angewendet werden und die nach der Beschreibung des Ablaufs der Heilsitzung vorgestellt werden, belegen die göttliche *agency*, die während der Heilsitzung dominiert. In einem weiteren Unterkapitel geht es um die Verkörperung der Gottheiten durch die Medien während speziellen Verehrungsritualen, die sich an manchen Tagen an die Heilrituale anschließen können. In diesen Verehrungsritualen eröffnet sich eine Art 'Parallelwelt', in der die Gottheiten, das Leben und die Beziehungen der Menschen widerspiegeln. Im letzten Teil des dritten Kapitels wird darauf eingegangen, welche Rolle die Kraft (*sakti*) der Gottheit und die Hingabe (*bhakti*) an die Göttin im Leben der Medien spielt und wie sich die Regeln (*niyam*), zu deren Einhaltung die Medien verpflichtet sind, auf ihre Lebensführung und *agency* auswirken. In vierten Kapitel und letzten Kapitel, wird das Ritual 'Jamarā' vorgestellt, das 1995 von Chandika durchgeführt wurde und das sich sowohl durch die Länge wie auch durch die Bedeutung, von anderen Ritualen der Medien unterscheidet. Im Anschluß an die Beschreibung des Ablaufs des Rituals, werden bestimmte Praktiken erläutert, die in Zusammenhang mit dem Hindu-Fest *Dasaī* in Nepal oder *Navarātri* in Indien eine Rolle spielen und zur Interpretation und Analyse dieses Rituals beitragen können. Zum Schluss wird das Ritual der Medien daraufhin untersucht, ob oder inwieweit es sich auf das Handlungspotential der Gottheiten und der Medien auswirkt. In den Schlussfolgerungen wird die eingangs gestellte These dahingehend überprüft, ob die Überlegungen und theoretischen Ansätze, die in Bezug auf die *agency* der Medien und der Gottheiten formuliert wurden, ausreichen, um von einer Erweiterung der Handlungsmacht der Frau, die sich als Medien etabliert haben, zu sprechen.



# **Erstes Kapitel - Annäherungen**

## 1.1. Die Geschichte Nepals und die Bevölkerungsgruppe der Newar

Der Staat Nepal, das einzige Hindukönigreich der Welt, liegt auf der Südseite des Himalaya, begrenzt im Süden, Westen und Osten von Indien und im Norden von Tibet, einer autonomen Region der Volksrepublik China. Das Land erstreckt sich über 147.181 qm<sup>2</sup> (Donner 1994: 37) und hat eine Einwohnerzahl von über 23 Millionen (Census 2001)<sup>19</sup>. Die Bevölkerung setzt sich aus zahlreichen ethnischen Gruppen zusammen.<sup>20</sup> Ein Hinweis auf die Vielfalt der Bevölkerungsgruppen gibt auch das Vorkommen von ungefähr 70 verschiedene Sprachen (Levy 1992: 34)<sup>21</sup>, wobei Nepali, eine indo-europäische Sprache, die *lingua franca* Nepals ist. Die Hauptstadt Kathmandu befindet sich in einem dicht bevölkerten Tal, das auf einer Höhe zwischen 1300 und 1500 Meter liegt und eine Ausdehnung von ungefähr 25 km Länge und 20 km Breite hat. In diesem Tal leben zehn Prozent der Bevölkerung Nepals, die meisten davon in der Hauptstadt. Die zwei anderen im Tal gelegenen Städte sind Patan (auch Lalitpur genannt) und Bhaktapur. Patan liegt nur etwa 4 km südlich von Kathmandu. Mit ihren ungefähr 100 000 Einwohnern, ist sie die zweitgrößte Stadt im Kathmandu-Tal. Das etwa 15 km von Kathmandu entfernte Bhaktapur ist mit etwa 50000 Einwohnern die kleinste der drei Städte im Kathmandu-Tal. Von den drei Medien, die im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen und von denen insbesondere auf zwei ausführlich eingegangen wird, leben zwei innerhalb des Kathmandu-Tals und eine etwas außerhalb des Tals. Raj Kumari und Laksmi wohnen an Orten, die größtenteils von Newars bewohnt sind und Chandika lebt im Kabhre-Distrikt, der von Newar-Hindus, Brahmanen/Chetris und Tamang besiedelt ist.

---

<sup>19</sup> Für die Bereitstellung der noch unveröffentlichten Daten des Census 2001 möchte ich mich bei Elvira Graner bedanken.

<sup>20</sup> Mit seinem Buch "The people of Nepal" war Dor Bahadur Bista (1967) der erste Ethnologe Nepals, der einen Überblick über verschiedene Bevölkerungsgruppen Nepals gab. Bedingt durch die Bemühung, auf möglichst viele ethnische Gruppen einzugehen, mangelt es dem Buch zwar an tiefer gehenden Analysen, es gibt aber noch immer einen guten Überblick über die ethnische Vielfalt Nepals.

<sup>21</sup> Auf die verschiedenen Sprachgruppen geht Malla (1973, 1981) ausführlich ein.

## Überblick über die Geschichte Nepals

In mythischer Zeit soll das heutige Kathmandu-Tal ein einziger großer See gewesen sein.<sup>22</sup> In die umgebenden Berge soll der Bodhisattva Mañjuśrī mit seinem Schwert eine Schneise geschlagen haben, wodurch das Wasser abfließen konnte und fruchtbare Erde zurückblieb, die von den ersten Siedlern bearbeitet wurde (vgl. Lienhard 1978: 164; Doherty 1978: 440; Slusser 1982: 8).<sup>23</sup> Wer diese ersten Siedler waren und woher sie kamen ist unbekannt (Slusser 1982: 8).

Die wissenschaftlich nachweisbare Geschichte Nepals kann in verschiedene Zeitperioden eingeteilt werden, in denen meist eine Herrscherdynastie die nächste ablöste.<sup>24</sup> Für die Licchavi-Periode (ca. 3. Jhrd. v. Chr. bis 879 n. Chr. ), die auch als “Goldenes Zeitalter” (Wolf/Sharma 1992: 50) bezeichnet wird, sind bereits Nachweise in Chroniken und Inschriften vorhanden. Die Licchavi sollen aus dem damaligen Vaiśālī (dem heutigen Basarh) aus Indien kommend, ein hinduistisch geprägtes Gesellschaftssystem eingeführt haben, das durch Kastenelemente hierarchisch strukturiert war (Slusser 1982: 38). Die Basis der Sozialorganisation der damaligen Bevölkerung des Kathmandu-Tals beruhte aber weiterhin auf bereits vorhandenen Klassenstrukturen (Bista 1991: 35). Eine Vielzahl verschiedener Religionen existierten nebeneinander. Neben dem Hinduismus wurden sowohl der Theravāda, der Mahāyāna und der tantrische Vajrayāna Buddhismus praktiziert, daneben existierten zudem verschiedene kleinere Verehrungskulte. Die indigene Bevölkerung sprach ein proto-Newari, die offizielle Sprache aber war Sanskrit (Slusser 1982: 38). Der freundschaftliche Kontakt zwischen den Herrschern Nepals und Indiens in jener Zeit, wurde durch Heiratsallianzen gefestigt, während es mit Tibet politische Spannungen gegeben haben soll (Slusser 1982: 31ff). Von dem darauffolgenden Zeitalter (879 bis 1200), das meistens als Ṭhakurī-Periode bezeichnet wird, von Slusser aber “Transitional Period” (1982: 42), weil über eine Ṭhakurī -Dynastie als solche nichts

---

<sup>22</sup> Inzwischen gibt es auch von geologischer Seite Hinweise, dass dieser See tatsächlich existiert hat (Dupuis 1972: 108).

<sup>23</sup> Eine ausführliche Version der Entstehungsgeschichte des Kathmandu-Tals ist bei Hodgson (1972: 115ff) zu finden, der die Legende aus dem Sanskrit übersetzt hat.

<sup>24</sup> Die frühe Geschichte Nepals wird eingehend in Lévis dreibändigen Werk “Le Népal” (1990) behandelt; für den Zeitraum von 750 v. Chr. bis 1480 n. Chr., siehe Petech (1958), zahlreiche sonst unerwähnte Details sind in Wrights “History of Nepal” (1966) zu finden. Aufschlußreich sind auch Hamilton (1819), Hasrat (1970), Kirkpatrick (1975) und Regmi, D.R. (1966). Ein Standardwerk über die Kulturgeschichte Nepals sind die zwei Bände von Slusser (1982).

bekannt ist, ist erstaunlich wenig überliefert. Sie gilt als ‘dunkles’ Zeitalter in der Geschichte Nepals, welches von Bürgerkriegen und Despoten beherrscht gewesen sein soll (Slusser 1982: 41ff). Die darauffolgende Malla-Periode (1200-1769) wird in eine frühe und späte Zeit eingeteilt. Die frühe Zeit (1200 bis 1382), von der auch nur wenig bekannt ist, wurde anscheinend von Bürgerkriegen und Machtwechseln zwischen zwei Herrscherfamilien, den Deva und den Malla, bestimmt. Erst mit der Herrschaft von Jayasthiti Malla (1382-95), einem Maithil aus dem Süden, scheint wieder eine gewisse politische Stabilität eingekehrt zu sein (Slusser 1982: 59). Wie aus Chroniken des 18. und 19. Jhrd. hervorgeht, wird Jayasthiti Malla die Einführung des Kastensystems in Nepal zugeschrieben, welches auf dem bereits vorhandenen hinduistisch geprägten Gesellschaftssystem, das seit der Licchavi-Periode existierte, aufbaute (vgl. Lévi 1, 1990: 230ff; Lienhard 1978: 147; Wright 1877: 182ff).<sup>25</sup> Er soll damit zugleich auch die newarische Kastenordnung etabliert haben. Wie Gellner & Quigley (1995: 8) und Gellner (1995: 211) bemerken, haben die Newar ihm diesen Verdienst möglicherweise nachträglich zugeschrieben, um gegenüber den späteren Parbatiyā-Herrschern den Eindruck zu erwecken, dass die newarische Kastenordnung von höchster Stelle anerkannt worden sei. Auch Slusser (1982: 59) bezweifelt, dass Jayasthiti Malla der Urheber der Kastenordnung gewesen sei, da zu seiner Zeit bereits ein komplexes System von Kasten und Subkasten existierte. Dieses sei jedoch das Ergebnis eines jahrhundertealten Prozesses gewesen und nicht das Produkt einer neuen Verordnung. Unbestritten ist jedoch, dass Jayasthiti Malla neue Verwaltungsstrukturen einführte und das damalige Nepal insgesamt ‘hinduistischer’ machte, indem er die vorhandenen Kastenstrukturen durch neue Gesetze festigte (Slusser 1982: 67f; Wright 1977: 182f). Auf Jayasthiti Malla folgte sein Enkel Yakṣa Malla, dessen Herrschaft (1428-1482) offenbar ruhig verlief. Erst mit dessen Nachkommen begann eine neue Zeit der Unruhe. Seine Nachkommen teilten das Königreich in die drei Königtümer Kathmandu, Patan (Lalitpur) und Bhaktapur auf und bekriegten sich gegenseitig. Durch die Fehden innerhalb der Malla-Dynastie entstanden in den folgenden Jahrhunderten in den Bergen nördlich, östlich und

---

<sup>25</sup> Nach Bista (1991: 25; 36) war für die Herrscher jener Zeit die Kastenhierarchie besonders attraktiv, weil dadurch soziale Stabilität erreicht werden konnte, die das Überleben der Malla-Dynastie ermöglichte. Für Bista wurden durch diese “fatalistic hierachy” (1991: 25) die Weichen für eine Zukunft Nepals gestellt, die er in seinem Buch “Fatalism and Development” ausführlich beschreibt und die er für das Scheitern der Modernisierung in Nepal mit verantwortlich macht.

westlich des Kathmandu-Tals zahlreiche kleine Staaten, unter anderem auch eine Konföderation von 24 kleinen Königstümern. Das wichtigste dieser Königtümer war das im Nordwesten gelegene Gorkha-Reich, das nur drei Tagesmärsche vom Kathmandu-Tal entfernt lag. 1742 kam dort Pṛthvī Nārāyaṇ Śāh an die Macht. Mit einem Feldzug eroberte er nach und nach die kleinen Königtümer und konnte in den Jahren 1768/69 schließlich auch die drei von Malla-Königen regierten Königstädte des Kathmandu-Tals einnehmen. Damit 'vereinte' er alle Königtümer und Kleinstaaten zu einem einzigen Staat (Burghart 1984: 110f; Slusser 1982:65).<sup>26</sup> Die Sprache der Eroberer, das damalige Nepali (nep. *khas kurā*), wurde zur Verkehrssprache des neuen Staats. Wurde unter 'Nepal' zuvor nur das Kathmandu-Tal mit seinen drei Königstädten verstanden, bezog sich die Bezeichnung nach dem Eroberungsfeldzug auf das gesamte 'vereinte' Land. Der Feldzug von Pṛthvī Nārāyaṇ Śāh markiert den Beginn der Herrschaft der Śāh-Dynastie, die, nur unterbrochen durch die Rāṇā-Herrschaft (1846-1951), sich bis zum heutigen Tag fortsetzt. Pṛthvī Nārāyaṇ Śāh behielt das Sozialsystem bei, das von Jayasthiti Malla eingeführt worden war, betonte aber die hinduistischen Elemente darin. Die Newar waren in diesem Kastensystem als eigene Gruppe eingebunden. Er unterstützte die Handwerkskunst der Newar und ließ von ihnen Häuser bauen, die den kunstvollen Gebäuden der Malla-Könige in nichts nachstanden (Slusser 1982: 78). Während der Rāṇā-Herrschaft (1846-1951), in der die Rāṇā-Familie mittels ihrer erblichen Ministerpräsidenten die absolute Macht innehatte, wurde 1854 mit der Einführung des Muluki Ain, der ersten Zivilgesetzgebung Nepals, das Hindu-Recht auf den ganzen Staat übertragen und damit auch versucht, eine Kastenordnung für das ganze Königreich aufzustellen (Bista 1991: 29, 41; Höfer 1979: 39). Auf Staatsebene wurde eine Kastenordnung in Nepal jedoch offiziell nie anerkannt (Bista 1991: 54).

Im Jahr 1951 nach dem Ende der Rāṇā-Oligarchie, übernahm wieder ein Mitglied der Śāh-Dynastie, Tribhuvan Bikram Śāh die Herrschaft. Er machte das Land, welches während der Rāṇā-Herrschaft weitgehend von der Außenwelt

---

<sup>26</sup> Über den 'Gründervaters' des modernen Nepal, Pṛthvī Nārāyaṇ Śāh und die Schaffung des nepalischen Staats siehe Stiller (1973). Über die Entstehung Nepals als Nation siehe vor allem Burghart (1984).

abgeriegelt worden war, wieder zugänglich. Die noch immer im Untergrund arbeitenden politischen Parteien trieben den Versuch, eine Demokratie zu etablieren, voran. Nach einer Volksbewegung (nep. *jan āndolan*) wurde 1990 schließlich eine parlamentarische Demokratie etabliert und 1991 die erste demokratische Verfassung verabschiedet. Die ersten zehn Jahre dieser jungen Demokratie waren von zahlreichen Führungswechseln innerhalb der politischen Riege geprägt und der Mord am amtierenden König Birendra Bikram Śāh und einem Großteil der Königsfamilie im Sommer 2001, stürzte den Staat und mit ihm die konstitutionelle Monarchie in eine schwere Krise. Erschwert wird die Situation durch eine maoistische Rebellenbewegung, die bereits die Kontrolle über große Teile des Lands hat und die Regierung vor die Aufgabe stellt, diese innenpolitische Krise entweder in den Griff zu bekommen oder einen Bürgerkrieg zu riskieren.

### **Die Bevölkerungsgruppe der Newar**

Wie seit vielen Jahrhunderten, wird auch zu Beginn des 21. Jhrd. das Leben und die Kultur des Kathmandu-Tals von der Bevölkerungsgruppe der Newar dominiert.<sup>27</sup> Im Unterschied zur vorwiegend Nepali sprechenden Indo-Parbatīya-Bevölkerung des Tals, sprechen die Newar zumeist Newari, eine tibetisch-birmanische Sprache. In den letzten Jahrzehnten gehen jedoch immer mehr Newar dazu über, mit ihren Kindern Nepali zu sprechen, um Benachteiligungen in der Schule vorzubeugen (Gellner 1986: 120). Ende der 70er Jahre machten die Newar noch weit über die Hälfte der Bevölkerung des Kathmandutals aus (Slusser 1982:1; Gellner 1986: 103)<sup>28</sup>, der Anteil der Newar liegt aber inzwischen aufgrund des verstärkten Zuzugs von Menschen aus den Bergen und dem Tiefland ins Kathmand-Tal unter 50% (Census 2001). Die Bezeichnung ‘Newar’ für die indigene Bevölkerung des Kathmandutals ist relativ neu und scheint erst ab dem 17. Jahrhundert in Gebrauch gekommen zu sein (Slusser

---

<sup>27</sup> Auf die Geschichte und soziale Organisation der Newar wird näher eingegangen in Doherty (1978) und Nepali (1988). Letzteres ist das erste Standardwerk über die Newar, das inhaltlich jedoch inzwischen von Levy (1992) und Toffin (1984) überholt wurde. Die ethnische Identität der Newar wird von Gellner (1986) ausführlich erörtert. Für die Besonderheiten des Newar-Buddhismus siehe ebenfalls Gellner (1989; 1990; 1992) und Locke (1980). Gellner/Quigley (1995) und Levy (1992) widmen sich insbesondere der internen Kastenhierarchie der Newar. Die Position der Newar in der nepalesischen Gesetzgebung, *Muluki Ain*, wird von Höfer (1979) erläutert und von Whelpton (1991) diskutiert und kommentiert.

1982: 9; Levy 1992: 35). Der Begriff ‘Newar’ taucht zwar schon in Inschriften am Tor des alten Königspalasts von Kathmandu auf, die aus dem 15. Jhrd. stammen, mit diesem Begriff wurde jedoch keine bestimmte ethnische Gruppe bezeichnet, sondern lediglich eine bestimmte Sprache, die im damaligen ‘Nepal’, d.h. dem Kathmandu Tal, gesprochen wurde (Wolf/Sharma 1992: 49). Allgemein wird daher auch angenommen, dass sich die Bezeichnung ‘Newar’ für die Bewohner des Tals aus der Bezeichnung ‘Nepal’ für das Gebiet der damaligen Bewohner ableitet (vgl. Gellner 1992: 5; Nepali 1988: 27; Slusser 1982: 9; Doherty 1978: 442). Die Newar sind keine heterogene Gruppe und waren aber auch nie eine eigenständige ethnische Gruppe oder ein ‘Stamm’, wie irrtümlich auch heute noch manchmal angenommen wird (Bista 1991: 59, n. 6; Gellner 1986: 114f), sondern setzen sich aus Menschen verschiedener Herkunft zusammen, die sich vor langer Zeit im Tal niederließen.<sup>29</sup> Es wird angenommen, dass sie entweder aus verschiedenen ethnischen Gruppen, die von Südindien bis nach Nordindien reichen, abstammen (Nepali 1988: 27; Ishii 1983: 158) und zunächst aus der Gegend des nördlichen Himalaya und danach aus dem Süden eingewandert sind (Lévi 1, 1990: 219ff), oder dass sie Nachfahren der *Kirāta* sind (Slusser 1982: 9), einem Volk, das in den zwei bekanntesten indischen Epen, dem *Mahābhārata* und dem *Rāmāyana*, eine wichtige Rolle spielt und als unmittelbare Vorfahren der Licchavi das Kathmandu-Tal besiedelt haben soll (Gaenzle 1991: 4f; Sharma, P.R. 1973: 6f).<sup>30</sup> Doherty glaubt mittels linguistischer Vergleiche nachweisen zu können, dass die ursprünglichen Bewohner des Kathmandu-Tals nicht aus dem Süden, sondern aus dem Norden stammen (1978: 441f); eine endgültige Klärung der Herkunft der Newar steht jedoch bis heute aus.

---

<sup>28</sup> Möglicherweise lag die Anzahl der Newar aber noch höher, da der Census von 1971, der diesen Zahlen zugrundliegt, die Muttersprache als Grundlage der ethnischen Zuordnung benutzte und viele Newar ‘Nepali’ angegeben haben könnten (Levy 1992: 690, n.5).

<sup>29</sup> Die ausführlichste Diskussion darüber, ob die Newar als ‘Stammesgruppe’ bezeichnet werden können, führt Gellner (1986). Toffins Argumentation (1981, 1984) steht dazu teilweise im Widerspruch.

<sup>30</sup> Einen ausführlichen Überblick über die Erforschung der Kiranti, bzw. *Kirāta* gibt Gaenzle (1991: 4-16)

## Die Kastenordnung der Newar

Die Newar verfügen über eine durch zahlreiche Spezialisten ausdifferenzierte interne Hierarchie, die sich von der Kastenordnung der Indo-Parbatīya-Bevölkerung auch noch heute in einem Maße unterscheidet, dass gar von einer “society apart” (Gellner 1986: 105) gesprochen wird. Die Trennung der Newar-Kultur von der der Indo-Parbatīya-Bevölkerung ist schon zumindest seit dem 15. Jhrd. nachweisbar (Bista 1991: 40). Obwohl sich die Lebensbereiche der beiden größten Bevölkerungsgruppen im Kathmandutal in den letzten Jahren - vor allem durch die Zunahme der Indo-Parbatīya-Bevölkerung - immer mehr überschneiden, bevorzugen die Newar für die Durchführung von Ritualen noch immer ihre eigenen Ritualspezialisten und bleiben auch in ihren Sozialkontakten eher auf die eigene Gruppe beschränkt. Die Behauptung von Louis Dumont, dass es bei den Newar keine Kasten gäbe, sondern nur Statusgruppen (1964: 98), wird von Newar-Forschern zurückgewiesen, u.a. auch von Toffin, der aufgezeigt hat, dass die Newar Kasten und eine Kastenordnung nach indischem Vorbild besitzen (1984: 224). Der Begriff *jāt*, der in Nepali und Newari Kaste, Stamm und ethnische Gruppe bedeutet und auch in Indien (dort *jāti*) als Überbegriff für ‘Kaste’ verwendet wird, wird von den Newar selbst allerdings kaum benutzt, sondern durch das für sie respektvollere *thar* ersetzt.<sup>31</sup> Als eine mehrere *thars* übergreifende Kategorie, kann man von den Newar selbst allerdings den Ausdruck “hohe Kasten” (*thajāt*) und “niedrige Kasten” (*kujāt*) hören, wobei das Aussprechen letztere Bezeichnung wegen ihrer negative Konnotation eher vermieden wird.

Verglichen mit der indischen Kastenordnung besteht eine Besonderheit der Kastenordnung der Newar darin, dass an ihrer Spitze zwei Priesterkasten stehen: zum einen die Kaste der Newar-Brahmanen (Rājopādhyāya), die eine überwiegend hinduistische Klientel bedienen und zum anderen die buddhistische Priesterkaste, die sich in *Vajrācārya* und *Śākya* aufteilt. Dabei übersteigt die Anzahl der männlichen und weiblichen Mitglieder der buddhistischen Priesterkaste im Kathmandu-Tal mit einer geschätzten Zahl von 35-45000 Menschen bei weitem die geschätzte Anzahl

---

<sup>31</sup> Über die verschiedenen Auslegungen des Begriffs *thar* der unter den Newar sowohl für ‘Kaste’, ‘Subkaste’ und auch für ‘Klan’ oder ‘Verwandtschaftsgruppe’ stehen kann, siehe Gellner (1992: 64-68); Greenwold (1974a: 108); Rosser (1966: 103); Toffin (1984: 388) und besonders ausführlich Levy (1992: Kap. 5 & 6).



von 1500 Mitgliedern der hinduistischen Priesterkaste (Gellner 1995: 213). Eine Besonderheit der buddhistischen Priesterkaste besteht darin, dass lediglich die *Vajrācārya* als Familienpriester fungieren können, während die *Śākya* zwar gemeinsam mit den *Vajrācārya* in buddhistischen Tempeln als Tempelpriester (*Dyaḥpāhlā*) arbeiten, nicht aber alleine als Priester tätig sein können. Historisch waren *Vajrācārya* und *Śākya* - und sind es in gewisser Weise auch heute noch - buddhistische Mönche. Heute jedoch durchlaufen die männlichen Nachkommen der *Vajrācārya* und *Śākya* meist vor der Pubertät ein viertägiges Ritual, in welchem sie formell als Mönch initiiert werden. Als Erwachsene können sie danach jedoch wie alle anderen Newar heiraten und eine Familie gründen. Die *Śākya* sind damit gleichzeitig sowohl buddhistische Mönche, als auch Haushaltsvorstände; die *Vajrācārya* sind zusätzlich auch noch tantrische Priester (vgl. Lienhard 1999).<sup>32</sup> Heute arbeiten nur noch wenige *Vajrācārya* ausschließlich als Priester. Ihren Lebensunterhalt verdienen sie zumeist als Handwerker, wie etwa als Schneider oder Goldschmied, oder sie leben von den Einnahmen, die sie durch die Bewirtschaftung ihres Lands erzielen. Einige besitzen zudem kleine Läden, in denen neben Götterfiguren auch Schmuck an Touristen verkauft wird. Als Gold- oder Silberschmiede arbeiten auch zahlreiche *Śākya*.

Auf der nächsten Ebene der newarischen Kastenordnung unterhalb der Priesterkasten, werden die *Śreṣṭās* bei den Hindus und die *Urāy* bei den Buddhisten verortet (Gellner 1986: 105f). Generell lässt sich feststellen, dass bei den Newar die religiöse Identität der höheren Kasten explizit hinduistisch oder buddhistisch ist, während die unteren Kasten sich oft nicht eindeutig zuordnen lassen (vgl. Doherty 1978: 434; Gellner 1986: 106; Lienhard 1978: 147; Rosser 1966: 79). Die *Jyāpu*, die sich aus Bauern, Gemüsehändlern, Töpfern und vielen weiteren Berufsgruppen

---

<sup>32</sup> Ausführlich erörtert wird der besondere und komplexe Status der buddhistischen Priesterkaste vor allem in Allen (1973), Gellner (1992), dessen Titel "Monk, Householder, and Tantric Priest" genau auf die oben genannte Kombination anspielt sowie Greenwold (1974a, 1974b, 1978), Lienhard (1984, 1999) und Locke (1975, 1989). Auf die unterschiedliche Sichtweise von Hindus und Buddhisten auf die buddhistische Priesterkaste der Newar wird in Gellner (1995) eingegangen. Siehe zudem Vergati (1975) für eine Kritik an Greenwolds Ansatz.

Reine Kasten	Rājopādhyāya /Newar-Brahmanen	Vajrācārya /buddhistische Priester	
	Śreṣṭha	Śākya /Goldschmiede, Künstler Kaufleute	
	Maharja (Jyāpu) Bauern, auch Āwāle Töpfer	Tāmrakār / Kupferschmiede Śilpakār, Bārāhi, Hastakār / Tischler Rājkarṇikār /Hersteller von Süßigkeiten	
	Tandukār / Bauern, Musiker	Vyañjankār / Blumenverkäufer	Nāpit / Barbieri
„Kasten von denen Wasser nicht akzeptierbar ist“	Khadgi / Metzger, Milch Verkäufer, Trommler Kāpālī / Musiker, Schneider, Spezialisten für Totenverbrennung		
Unberührbare	Dyaḥlā / Straßenkehrer und Fischer		

Übersicht des Kastensystems der Newar nach Wolf (2000: 21), basierend auf der Übersicht von Gellner (1993: 44)

zusammensetzen und die auf der nächst unteren Ebene angesiedelt werden, sind bereits nicht mehr eindeutig einer Religion zuzuordnen. Diese Tendenz setzt sich in den unteren Kasten fort.

### **Das Pantheon der Newar**

Das Pantheon der Newar ist größtenteils mit dem Pantheon der Indo-Parbatīya-Bevölkerung identisch, wird jedoch durch weitere Gottheiten wie Buddhas und *bodhisattvas* ergänzt, die im Hindu-Pantheon keine Rolle spielen. Ein Unterschied besteht zum Beispiel auch darin, dass bei den Newar der Gottheit Gaṇeśa ein Tieropfer gebracht werden kann, während die Hindus ihn mit vegetarischen Speisen verehren (Gellner 1992: 74). Die Gottheiten im Pantheon der Newar sind entweder hinduistisch oder buddhistisch oder beides, sie sind männlich oder weiblich, sie können mit einem Blutopfer verehrt werden oder nicht.<sup>33</sup> Wie in dieser Aufzählung schon anklingt, können Gottheiten gleichzeitig verschiedene Identitäten haben, was insbesondere für weibliche Gottheiten zutrifft. Ein gutes Beispiel in dieser Hinsicht ist die Göttin Guhyeśvarī, deren Haupttempel in der Nähe des Hindu-Heiligtum Paśupatinātha im Kathmandu-Tal liegt und die zahlreiche, sogar widersprüchliche Attribute in sich vereint: Sie wird sowohl als verheiratet und als unverheiratet gesehen, sie hat sowohl 'wilde' (skt. *ugra*) als auch 'milde' (skt. *saumya*) Aspekte, sie wird von reinen Brahmanen, aber auch von tantrischen Priestern und niedrigen Kasten verehrt und wird von den einen als Hindu-Gottheit bezeichnet, von den anderen aber als buddhistische Göttin gesehen (Michaels 1996: 332; 1998: 248). Neben Gottheiten, die ein breites Spektrum an Aspekten in sich vereinen, gibt es aber auch solche, die eindeutig entweder '*ugra*' oder '*saumya*' sind und dementsprechend entweder regelmäßig mit Blutopfern verehrt werden müssen oder denen nur vegetarische Speisen gegeben werden dürfen (Toffin 1984: 437). Ein bekanntes Beispiel der ersten Kategorie ist die Göttin Dūrga (u.a. auch unter den Namen Devī, Taleju, Bhagavatī bekannt), der regelmäßig Blutopfer gegeben werden muß, während der

---

<sup>33</sup> Für eine generelle Übersicht über das Pantheon der Newar, siehe Toffin (1984: 423-500) und Durkin-Longley (1982: 65). Über das Pantheon der Newar generell und auch speziell in Bezug auf Patan (Lalitpur), siehe Gellner (1992: 73-80); für das Pantheon der Newar in Bhaktapur siehe Levy (1992: 200-291).

buddhistischen Göttin Tārā niemals ein Tieropfer dargebracht wird, sondern diese Göttin ausschließlich mit Blumen und vegetarischen Speisen verehrt wird.

Im folgenden soll auf das Pantheon der Newar eingegangen werden und eine Art Hierarchie der Gottheiten erstellt werden.<sup>34</sup> Der Sinn einer solchen Darstellung besteht vor allem darin, die Stellung der buddhistischen Göttin Hārātī, die für die Medien von so großer Bedeutung ist, herauszuarbeiten.

Die Frage danach, welche Gottheit in einer absteigenden Hierarchie an oberster Stelle steht, wird von den Newar unterschiedlich beantwortet, je nachdem welcher religiösen Praxis oder welchem Heilsweg (skt. *mārga*) gefolgt wird. Befragt man Priester der Newar-Buddhisten, welche Gottheit für sie am wichtigsten sei, ist 'Buddha' die wahrscheinlichste Antwort, während Priester der Newar-Hindus und männliche Newar-Hindus im allgemeinen 'Śiva' oder den umgangssprachlichen Ausdruck 'Mahādyah' (skt. Mahādeva) und 'Viṣṇu' zur Antwort geben. Frauen unter den Newar-Buddhisten bezeichnen Buddha als wichtigste Gottheit und nennen ihn 'bhagavān', 'Buddha bhagavān' oder 'bhagavān dyaḥ'. Wie die Männer, zählen auch die Frauen unter den Newar-Hindus 'Śiva' und 'Viṣṇu' zu den wichtigsten Gottheiten, wobei sie so gut wie nie diese Namen nennen, sondern 'īśvara' und manchmal auch 'bhagavān' sagen. Menschen, die regelmäßig von der Göttin Hārātī besessen werden und zu ihrem Medium wurden, sowie zahlreiche Besucher und Besucherinnen dieser Medien, bezeichnen meistens 'Hārātī' oder 'Mā' als 'ihre' wichtigste Gottheit. Ältere Frauen aus dem Umfeld der Besucher der Medien bezeichnen entweder 'Ājimā'<sup>35</sup> (Großmutter), 'Mā' (Mutter) oder 'Svayambhū dyaḥ' - womit sie den Buddha des buddhistischen Heiligtums Svayambhūnātha meinen - als wichtigste Gottheit. Aber auch Menschen, die sich außerhalb des Umfelds der Medien bewegen, ist die Göttin Hārātī ein Begriff. Befragt, wie wichtig sie sei, wurde sie von

---

<sup>34</sup> Dabei habe ich mich vor allem auf eigene Forschungen, auf Gellner (1992) und auf Toffin (1984) gestützt. Gellners Sichtweise ist hauptsächlich vom Newar-Buddhismus geprägt, während Toffins Informationen hauptsächlich von Newar-Hindus stammen. Ich beziehe meine Informationen aus Gesprächen mit Newar-Buddhisten und Newar-Hindus, wobei Menschen aus verschiedenen Berufsgruppen und Kasten vertreten waren.

einigen Newar Buddhisten mit der Göttin Tārā verglichen. Einige betonen auch die Bedeutung Hāratīs für die Heilung erkrankter Kinder. Zu den wichtigsten Gottheiten ihres Pantheons zählen Newar-Hindus neben den bereits genannten, auch Taleju, Bhagvatī und Seto Bhairava, eine *ugra*-Form von Śiva. Letzterer wird vor allem von Newar aus Kathmandu erwähnt, wahrscheinlich weil es dort einen sehr bekannten Tempel der Gottheit gibt. Vor allem für Bewohner Kathmandus ist auch die ‘lebende’ Göttin Kumārī, die sich in einem kleinen Mädchen verkörpert (und auf die später noch ausführlich eingegangen wird), sehr wichtig. Männer und Frauen der Newar-Buddhisten nennen neben den bereits genannten häufig auch Karuṇāmaya (Avalokiteśvara). Diese Gottheit bedeutet insbesondere Menschen aus der Stadt Patan sehr viel. Sie ist dort sehr bekannt, weil die Stadt im Mittelpunkt der jährlichen Prozession (*yātrā*) für die Gottheit liegt. Die meisten der genannten Gottheiten haben eigene Tempel oder Schreine, in denen sie täglich verehrt werden (vgl. Gellner 1992: 73f). Zu einer der beliebtesten Gottheiten, sowohl unter Newar-Hindus und Newar-Buddhisten, als auch innerhalb der Indo-Parbatīya-Bevölkerung, zählt offensichtlich Gaṇeśa. Er nimmt aber trotzdem bei weitem nicht den Stellenwert der oben genannten Gottheiten ein, selbst wenn er täglich in unzähligen großen und kleinen Schreinen verehrt wird. Sein Bruder Kumār nimmt bei den Newar einen relativ unbedeutenden Status ein und wird auch nicht getrennt von Gaṇeśa verehrt (Gellner 1992: 74). An zweiter oder dritter Stelle in einer absteigenden Hierarchie wurden die acht Muttergottheiten (*Aṣṭa Mātṛkā*) genannt, die bevorzugt an Samstagen verehrt werden und mit Tieropfern und Alkohol oder zumindest einem Ei ‘besänftigt’ werden müssen. Die acht Muttergottheiten spielen vor allem während des Dasaī-Fests im Herbst eine wichtige Rolle, wenn sie reihum morgens und abends verehrt werden. In Bhaktapur nehmen darüber hinaus die neun Durgās (*Nava Durgā*)<sup>36</sup> einen besonderen Stellenwert ein, da sie dort zu bestimmten Zeiten von maskierten Tänzern verkörpert werden.

---

<sup>35</sup> Die Bezeichnung ‘Ājīmā’ wird vor allem von älteren Leuten oft auch als Synonym für Hāratī benutzt, wohingegen jüngere Menschen nach meiner Erfahrung den Namen nur selten für Hāratī verwenden.

Seltener aufgezählt wurden Dorf- und Klangottheiten. Die Wichtigkeit der Verehrung von Weisen (skt. *ṛṣi*) wurde nur von zwei buddhistischen Priestern erwähnt, wohingegen zahlreiche Frauen die jährliche Verehrung der Schlangen (skt. *nāga*) und die Verehrung der Ahnen (skt. *pitṛ*) betonten.

Um die Rolle der Göttin Hāratī im Pantheon der Newar besser zu verstehen, soll diese nun in einem Exkurs näher betrachtet werden.<sup>37</sup>

### **Exkurs: Die Göttin Hāratī in Nepal**

Den größten Bekanntheitsgrad hat die Göttin im Kathmandu-Tal, während sie in anderen Landesteilen außerhalb des Tals, weniger oder auch völlig unbekannt ist. In den Städten Butwal, Tanzen und Pokhara, im Westen und Süden des Landes kannten viele Menschen auf meine Frage hin noch nicht einmal ihren Namen. Ihr Haupttempel befindet sich am westlichen Stadtrand von Kathmandu auf der Spitze eines Hügels, direkt neben dem ältesten und wichtigsten buddhistischen Heiligtum Nepals, dem *stūpa* Svayambhū.<sup>38</sup> Dort wird die Göttin als sitzende Figur aus schwarzem Stein repräsentiert, die von fünf Kinderfiguren umgeben ist. Ihrem Mythos zufolge soll sie 500 und mehr Kinder gehabt haben, eine Tatsache die auf ihr früheres Leben als *yakṣinī* zurückzuführen sei, die als sehr fruchtbar gelten. Das heutige Idol der Göttin stammt aus dem 19. Jahrhundert. Es gilt als Ersatz für eine wesentlich ältere Steinfigur, die Ende des 18. Jhrd. von König Rāṇā Bahādur Śāh in einem Anfall von Wut und Trauer zerstört worden war, weil seine Lieblingsfrau an Pocken gestorben war und er Hāratī dafür verantwortlich machte (Slusser 1982: 329; Josephson 1985: 1). Vor allem an Samstagen und Dienstagen - Tage, die als besonders günstig für die Verehrung von Gottheiten gelten - bilden sich vor ihrem Tempel lange

---

<sup>36</sup> Über die Rolle der Nava Durgā bei den Newar, siehe vor allem Gutschow/Mān (1987); Levy (1987, 1992: 501-571) und Toffin (1996).

<sup>37</sup> Auf die nicht besonders umfangreiche Literatur über die Göttin, wurde bereits in der Einführung unter dem Abschnitt "Literaturlage und Forschungsstand" hingewiesen.

<sup>38</sup> Dort befindet sich der größte und wichtigste Tempel der Göttin. Daneben gibt es noch zwei weitere Hāratī-Tempel, wovon sich einer in Kathmandu und der andere in Patan befindet. Beide Tempel ziehen nur sporadisch Besucher an und sind im Vergleich zum Haupttempel nur von geringer Bedeutung.

Menschenschlangen. Verehrt wird Hārātī aber nicht nur von Newar Buddhisten, welche die Göttin zum Pantheon des Mahayana-Buddhismus zählen (Singh 1990: 5; Vaidya 1982: 147), sondern ebenso von Newar Hindus und Menschen aus der Indo-Parbatīya-Bevölkerung. Die Verehrung der Göttin besteht zumeist aus einer einfachen *pūjā*, in der die Göttin mit Blumen, Reiskörnern und rotem Farbpulver verehrt wird und ihr vegetarisches Essen und Alkohol gereicht werden. Vor allem an Samstagen und Dienstagen nehmen aber auch viele Gläubige nacheinander an einem elaborierten tantrischen Ritual für die Göttin, der sogenannten *chhā hāyke pūjā*, teil, wovon eine *pūjā* jeweils über eine Stunde in Anspruch nimmt. Dieses Ritual wird vor dem Tempel der Göttin von einem *Vajrācārya*, einem buddhistischen Priester der Newar, durchgeführt und soll in schwierigen Lebenssituationen Hilfe bringen oder auch als größziges Dankgeschenk für die Göttin gelten.

Obwohl Hārātī von ihren Anhängern ‘Mā’ (Mutter) genannt wird und diese vor allem ihre liebevollen, schützenden Attribute betonen, hat sie doch wie auch viele anderen Göttinnen in Südasien, zugleich eine bedrohliche Seite (vgl. Brubaker 1978: 310; Erndl 1987; Kurtz 1992; Wadley 1980: 33), die sich u.a. darin zeigt, dass sie nicht nur als Beschützerin, sondern auch als Verursacherin von Krankheiten und anderen Unglücksfällen gesehen wird. Früher war Hārātī vor allem als Pockengöttin bekannt, die für zahlreiche Pockenepidemien, die Nepal bis fast in die Mitte des 20. Jhrd. heimsuchten, verantwortlich gemacht wurde. In einem Liedtext aus dem 18. Jahrhundert wird sie daher auch, wie die indische Pockengöttin, mit dem Namen ‘Śītalā’ bezeichnet (Lienhard 1974: 233). Auch Dougherty (1986: 25), Slusser (1982: 300, 328) und Vaidya (1986: 150) weisen darauf hin, dass in Nepal der Name Śītalā vor allem unter Hindus als Synonym für Hārātī benutzt würde. Auboyer und de Mallmann schließen sich dieser Auffassung jedoch nicht an. Sie vermuten, dass der ältere Hārātī-Kult vom späteren Kult der Göttin Śītalā überlagert wurde (1950: 212, Fußn. 21), obwohl die beiden Göttinnen sich weder ikonographisch ähnelten, noch im Mythos Übereinstimmungen zu finden seien, wenn man davon absieht, dass beide

Göttinnen Pocken verursachen können (1950: 225).<sup>39</sup> Den Pocken fielen unzählige Menschen zum Opfer, unter ihnen auch ein König und eine Kumārī (Slusser 1982: 329; Lienhard 1974: 232ff) und dieses Wissen um ihre zerstörerische Kraft kann die Furcht und den Respekt erklären, die insbesondere ältere Menschen noch immer vor der Göttin verspüren. Diese Furcht kann so weit gehen, dass sich ältere Frauen nicht trauen, ihren Namen auszusprechen und nur von der Göttin “oben” (auf dem Hügel) sprechen. Neben den Pocken wurde Hārātī bis in die neuste Zeit Schuld am Ausbruch von Kinderkrankheiten gegeben, bei denen sich Pusteln bilden (wie z.B. Masern, Röteln oder Windpocken)<sup>40</sup> und sie soll zudem auch für die Verbreitung von Cholera (nep. *jharābāṇṭa*) in Nepal verantwortlich gewesen sein.<sup>41</sup> Darüber hinaus sollen Kinder, die Hārātīs Kinder verärgert haben, an Polio, Epilepsie, Tetanus, Meningitis und Lungenentzündung erkrankt sein (Sharma 1986: 43). Auf der anderen Seite wird Hārātī aber auch als diejenige gesehen, welche genau diese Krankheiten wieder heilen kann (Peri 1917: 67; Strong 1992: 36), wozu allerdings eine regelmäßige Verehrung der Gottheit notwendig ist. Diese ambivalente Natur der Göttin ist auch der Grund warum sie, wie bereits erwähnt, sowohl devotionalistisch verehrt wird, als auch beschwichtigt und besänftigt werden muß.

---

<sup>39</sup> Auch ich habe Zweifel daran, dass es sich bei Śītalā und Hārātī in Nepal um ein und dieselbe Göttin handeln soll, denn eine häufige Verwendung des Namens Śītalā für Hārātī konnte durch meine Forschung nicht bestätigt werden. Lediglich einzelne Priester (Hindus und Buddhisten) erwähnten diesen Namen. Dagegen wurde mir eine ‘Schwester’ Hārātīs mit Namen Śītalā Māī in ihrem Schrein in Bhaktapur gezeigt. Möglicherweise wurden bis vor einigen Jahren die beiden Namen tatsächlich synonym benutzt, was sich daher in den meisten der oben angegebenen Quellen niedergeschlagen hat. Darüber hinaus lassen sich durch einen direkten Vergleich zwischen der indischen Pockengöttin Śītalā und Hārātī in Nepal fast mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten finden. Zwar werden beide Göttinnen mit Masern und Pocken in Verbindung gebracht, beide können sowohl Krankheiten verursachen, als auch heilen und beide werden insbesondere als Beschützerinnen von Kindern bezeichnet (vgl. Wadley 1980: 35), aber wesentliche Eigenschaften Śītalās fehlen völlig bei Hārātī. Eine ausführliche Erörterung der Unterschiede der beiden Göttinnen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, weshalb hier nur auf relevante Literatur über Śītalā und andere Pockengöttinnen verwiesen werden soll: Über Śītalā siehe Babb (1975: 129-132), Bang (1973), Bhattacharyya (1952), Dimock (1982), Kolenda (1982); Nicholas (1981), Nicholas & Sarcar (1976) und Wadley (1980). Über andere Pockengöttinnen in Südindien siehe Egnor (1984) und Whitehead (1988). Über die Pockengöttinnen in Sri Lanka, siehe Obeysekere (1987: 43. 561-66). Über verschiedene Pocken verursachende, aber auch heilende Gottheiten generell siehe Chaudhuri (1941: 417- 432), darunter auch Śītalā und Hārītī (424-427).

<sup>40</sup> Hemraj Shakya, pers. Mitteilung, August 1991. Ähnliches wird in Nepal auch von der Göttin ‘Mahāmārī’ berichtet, welche die Pest verbreiten soll (Auboyer & de Mallmann 1950: 209; Wright 1977: 171) und von der Göttin Bhairavī von Nawakot, welche Malaria verbreitet (Slusser 1982: 328).



Über die Bedeutung des Namens ‘Hāratī’ gehen die Meinungen auseinander. Wird er auf die Sanskritwurzel *hṛī*, *harati* “taking away, stealing, destroying” (Monier-Williams 1986: 1289) zurückgeführt, könnte er bedeuten, dass die Göttin von Krankheiten befreien oder Pusteln zerstören kann.<sup>42</sup> Andererseits kann der Name auch dahin gehend interpretiert werden, dass die Göttin eine Diebin ist und die Kinder anderer stiehlt (Peri 1917: 1).”Hāritī” würde daher “she who steals” (Kinsley 1987: 153) oder “Stealer of children” (Getty 1978: 85; Iltis 2002: 72) bedeuten. Die Legende der Göttin scheint dieser Namensinterpretation Recht zu geben:<sup>43</sup>

“Before Hāratī became what she is today, a goddess with her seat in a temple at Svayambhū, she was a *yakṣinī* who was accustomed to steal children and bring them to a secret place, where she enjoyed her company. She had kidnapped some 500 children before the parents of the stolen children turned in their grief to the king and asked him to find the guilty person. He himself was at a loss and could give no advice, so he turned to the Buddha, who happened to be staying at Svayambhū. Buddha knew the *yakṣinī* and he also knew the place where she hid the children. So, to teach her a lesson, Buddha stole her most beloved of her 500 children, whereupon Hāratī came to him to lament, saying that she had lost her favourite child and that he should help her to find it. Buddha convinced her that the parents of the children she had stolen were suffering just as she was now; Hāratī understood, turned over a new leaf and became the caretaker of the Svayambhū *caitya*, the custodian of the treasures that lie under the *caitya*, the guardian of the Buddhist law and above all the protector and saviour of children up to the age of 12.”<sup>44</sup>

In vergleichbarem Wortlaut wird diese Legende auch in anderen Quellen wiedergegeben (vgl. Chaudhuri 1941: 425f; Coon 1989: 4; Strong 1992: 36f; Vaidya 1986: 147ff;) und dabei häufig auf das *Svayambhūpurāṇa* verwiesen, einem buddhistischer Text, der in Sanskrit und Newari geschrieben ist und wahrscheinlich

<sup>41</sup> Nhuchhen Ratna Shakya, pers. Mitteilung, Juli 1994

<sup>42</sup> Bhuwan Lal Pradhan, pers. Mitteilung, August 1991

<sup>43</sup> Folgende Version wurde mir im August 1991 von dem Historiker Bhuwan Lal Pradhan in Nepal erzählt; sie wird hier stark gekürzt wiedergegeben.

<sup>44</sup> Ähnlich verläuft auch der Weg eines (männlichen) Dämons, von dem Obeysekere (1987: 68) aus Sri Lanka berichtet. Der Dämon wird zunächst zum persönlichen Beschützer von Priestern und erreicht schließlich den Status einer Gottheit. Ebenso verhält es sich mit einem anderen Dämon, der ursprünglich *für* Hexerei zuständig war, schließlich zum Beschützer *gegen* Hexerei mutierte (Obeysekere (1987: 70)

aus dem 15. Jhrd. stammt.<sup>45</sup> Die Legende ist in dieser ausführlichen Form darin zwar nicht zu finden, es wird dort aber berichtet, dass Buddha (Śākyamuni) während der Herrschaft des Kirātī-Königs Jitēdāsti nach Nepal gekommen sei und sich auf den westlichen Hügeln Svayambhūs aufgehalten habe. Während seines Aufenthalts soll er eine *yakṣinī* namens Cundā ‘bekehrt’ (skt. *prabrajit*) und sie in die buddhistische Lehre eingeweiht haben.<sup>46</sup> Diese Legende scheint jedoch aus einer wesentlich älteren Chronik aus Ceylon (Sri Lanka), dem *Mahāvamśa* zu stammen.<sup>47</sup> Darüber hinaus ist in anderen buddhistischen Texten wie dem *Samyukta ratna piṭaka sūtra* (Peri 1917: 1) und dem *Samyuktanikāya* ebenfalls die Legende der Göttin zu finden, wenngleich dort ihr Leben und Wirken nicht in Nepal, sondern vor allem in Indien verortet wird (vgl. Joshi 1986: 74; Peri 1917: 43; Rosenfield 1993: 246, Strong 1992: 36f). Große Übereinstimmungen zeigt ihre Legende auch mit der Legende von Kuntī, einer anderen *yakṣinī*, die von Buddha bekehrt worden sein soll und die im *Mūlasarvāstivāda Vinaya* zu finden ist. Diese großen Übereinstimmungen haben teilweise dazu geführt, dass Kuntī mit Hārātī gleichgesetzt wurde (vgl. Peri 1917: 44; Strong 1992: 36).

---

<sup>45</sup> Für einen Überblick über den Inhalt einzelner Kapitel des *Svayambhūpurāṇa* siehe Mitra (1981: 249-59), sowie auszugsweise Lévi (1990, 1: 208-12). Für Hinweise und Erklärungen bezüglich des *Svayambhūpurāṇa* bin ich vor allem Hemraj Shakya, Badri Ratna Bajracharya, Alexander von Rospatt, sowie den Mitarbeitern des Asa Archivs in Kathmandu zu Dank verpflichtet.

<sup>46</sup> Badri Ratna Bajracharya, pers. Mitteilung, Juli 1995. Siehe auch Shakya (1977: 76).

<sup>47</sup> Bhuwan Lal Pradhan, pers. Mitteilung, August 1991. Er betonte, dass dies die älteste Quelle sei. Auch Badri Ratna Bajracharya machte mich im August 1995 darauf aufmerksam. Erwähnt wird es auch von Josephson (1982: 2).

## Die Verkörperung der Göttin Hārātī durch ihre Medien

Die Verehrung der Göttin Hārātī beschränkt sich seit einigen Jahrzehnten, möglicherweise aber auch schon wesentlich länger (vgl. Brinkhaus 1987: 111-119)<sup>48</sup>, offenbar nicht nur auf ihre Repräsentation in Form eines Idols. Wie bereits mehrfach erwähnt, verkörpert sich diese Göttin in Nepal auch in Männern und Frauen aus der Bevölkerungsgruppe der Newar. Die Besessenheit durch diese Göttin wird gemeinhin als ein neueres Phänomen dargestellt (Coon 1989: 1; Gellner 1994: 42f), welches sich ungefähr in den letzten 40 Jahren stärker ausgebreitet habe oder in den letzten Jahren zumindest stärker in der Öffentlichkeit wahrgenommen werde. In der Verkörperung der Gottheit durch ihre Medien, zeigt sich dabei überwiegend die mütterliche und liebevolle Seite der Göttin, die ihre Besucher und Anhänger (*bhaktas*) ausnahmslos als ‘Kinder’ (*machā*) anredet, diese aufmuntert, berät, heilt und segnet. Der Segen kann sich dadurch ausdrücken, dass die Göttin den Kopf des Besuchers mit der Handfläche ihrer rechten Hand berührt und dort einen Moment verweilt. Danach nimmt sie die *abhaya mudrā* ein, eine Handhaltung, die auch “fear-not gesture” (Erndl 1993: 143) genannt wird und die sie immer zur Verabschiedung eines Besuchers ausführt. Der Segen durch das Auflegen der Hand kann ebenfalls ein Hinweis auf die mütterliche Rolle sein, die die Göttin einnimmt. Auch ‘menschliche’ Mütter oder Großmütter segnen manchmal ihre Kinder oder Enkelkinder auf ähnliche Weise und stellen damit einen Bezug zur Beschützerrolle her, die ihnen in der Familie zukommt. Es kann aber auch vorkommen, dass die Göttin ärgerlich wird, was etwa passieren kann, wenn zum wiederholten Mal Fehler bei einem Verehrungsritual für sie gemacht werden. Sie kann dann damit drohen, die Leute zu ‘packen’ und sie für ihre Nachlässigkeit im Umgang mit ihr zu bestrafen. In solchen Momenten scheint sich in der Verkörperung der Göttin durch ihre Medien die ehemalige *yakṣinī*-Natur der Göttin in ihrer ganzen Ambivalenz abzubilden. In den Performanzen der Medien spiegelt sich jedoch nicht nur das Bild der Göttin wider, das sich aus religiösen Legenden und Geschichten über die Göttin zusammensetzt und zumindest im Kathmandutal als ein allgemein bekanntes kulturelles Wissen vorausgesetzt werden

---

<sup>48</sup> In einem Newari-Drama, das von Brinkhaus (1987) übersetzt wurde, ist von einer Frau die Rede, die magische Sprüche verteilt und von der man annehmen könnte, dass es sich dabei um ein Medium handelt (s. auch Gellner 1992: 329)

kann, sondern sie vermitteln noch wesentlich mehr. So wird die Göttin von den Medien beispielsweise in ein familiäres Netzwerk eingebunden, welches in dieser Form in keiner schriftlichen Quelle zu finden ist. Aus Sicht der Medien umfasst die ‘Familie’ der Göttin Hāratī neben den fünf Kindern, die auch im Tempel zu sehen sind, ein sechstes Kind<sup>49</sup> sowie die Mutter Hāratīs, zahlreiche Schwestern, zwei Brüder und einen Ehemann. Bei den Kindern handelt es sich um den ältesten Sohn Dhana Bhāju<sup>50</sup> und die älteste Tochter Dhana Maiju<sup>51</sup>, den zweitältesten Sohn Vāsiṃ Bhāju und die zweitälteste Tochter Vāsiṃ Maiju sowie die jüngsten Kinder Jilaṃ Bhāju und Jilaṃ Maiju. Als ‘Mutter’ Hāratīs wird die Göttin Himālaya Mā, eine Göttin, die im Himalaya leben soll, genannt<sup>52</sup>; zu den Schwestern zählen die Göttinnen Vajravārāhī, Vajrayoginī, Guhyeśvari, Vijeśvori, Mopata-Māṃ (Bhāṭbhaṭeni), Caṇḍeśvarī, Śītala Māi aus Bhaktapur und Dakṣiṇakālī. Als ‘Brüder’ Hāratīs (und damit gleichzeitig als die Mutter-Brüder (*pāju*) der Kinder) gelten die Gaṇeśa-Manifestationen Sūrya Vināyaka und Kohena Gaṇeśa, als ‘Ehemann’ Unmatta Bhairava.<sup>53</sup> Den Grund, warum gerade diese spezifischen Gottheiten zur Familie Hāratīs gehören, konnte ich bisher nicht in Erfahrung bringen. Für die Nähe von Hāratī und Unmatta Bhairava, könnte es allerdings einen historischen Beleg geben. Der Chronist Wright erwähnt, dass der im 15. Jhrd. regierende König Jayasthiti Malla beim Bau eines Tempels im Stadtteil Kumbheśvar in Patan den

---

<sup>49</sup> Neben den Medien betonen aber auch einige Priester des Hāratī-Tempels auf Svayambhū, dass Hāratī im Tempel eigentlich ein sechstes Kind zugeordnet werden kann, welches jedoch nicht sichtbar sei, da die Göttin es verstecken würde. Es soll sich dabei um ihr Lieblingskind handeln, welches Buddha vor ihrer ‘Bekehrung’ vor ihr versteckte, um ihr eine Lektion zu erteilen. Gellner (1994: 32) erwähnt sogar acht Kinder der Göttin, wofür ich aber keinen Hinweis fand.

<sup>50</sup> Der Begriff ‘Bhāju’ kann mit ‘Herr’ oder ‘Gentleman’ übersetzt werden und gilt als Anrede, die ähnlich respektvoll wie (skt.) Śrīman ist (Locke 1980: 10; Gellner 1992: 46; 51).

<sup>51</sup> Auch ‘Maiju’ wird eigentlich als höfliche Anrede für eine Frau mit höherem Status verwendet (Kölver/Shresthacarya 1994: 259) und bedeutet soviel wie ‘Madam’ oder ‘Frau’.

<sup>52</sup> Im Pantheon der Newar existiert eigentlich keine Göttin namens Himālaya Māṃ; es gibt aber Medien, die von einer solchen Gottheit besessen werden. Dagegen gibt es im Pantheon der Newar eine männliche Gottheit mit Namen Himālaya, die als Vater von Pārvaṭī gilt. Nimmt man also an, dass Himālaya Mā - die Göttin, die im Gebirge lebt - die ‘Ehefrau’ von Himālaya wäre, dann wäre die Tochter der beiden Pārvaṭī und nicht Hāratī.

nahegelegenden Teich säubern ließ und dabei die Steinidole von acht Gottheiten fand, unter ihnen auch eines der Pockengöttin Sītālā.<sup>54</sup> Um diese Göttin zu befrieden, stellte er ihr Unmatta Bhairava an die Seite (1993: 183). Neben den genannten Gottheiten spielen auch Akāśayoginī und Masāna Bhairava eine Rolle; sie werden jedoch nicht zur engeren Familie Hāratīs gezählt. Mit dem Vorhandensein eines solchen ‘Familiennetzes’ erweitern die Medien den Kompetenzbereich der Göttin um Aufgaben, die sie im klassischen Sinn, d.h. als Idol in ihrem Tempel, nicht übernehmen konnte. Mit den Mitgliedern ihrer ‘Familie’, werden der Göttin Helfer und Helferinnen an die Seite gestellt, die andere Aufgaben als die Göttin übernehmen können. Wie dies im einzelnen vonstatten geht und welche besonderen Eigenschaften durch die einzelnen Familienmitglieder vertreten sind, wird in dem Kapitel “Medium sein” noch näher erörtert werden. Zum Abschluß dieses Kapitels soll nochmals die Frage aufgegriffen werden, wo Hāratī im Pantheon der Newar verortet werden kann. Wie zu sehen war, ist es nicht einfach diese Frage zu beantworten, da ihre Bedeutung zum einen immer vom Standpunkt des Betrachters abhängt und zum anderen ihre Einordnung in diesem Pantheon wegen ihrer vielseitigen Natur schwer fällt. Hāratī (auch Mā, Ajimā oder Hāratī Māta genannt), gehört weder zur Gruppe der Aṣṭa Mātṛkā noch zu den Nava Durgā, wird aber dennoch als Muttergöttin verehrt. Sie wird außerdem sowohl devotionalistisch verehrt, muß aber auch beschwichtigt werden. Im Gegensatz zu den anderen Muttergottheiten, nimmt sie jedoch kein Tieropfer an. Aber ihr wird Alkohol gegeben, welcher normalerweise nur Gottheiten mit *ugra*-Aspekten ausgeschenkt wird und der - zusammen mit einer bestimmten Essensmischung, *samay* - gemeinhin als Substitut für Tieropfer gilt (Levy 1992: 302). Zur Eindeutigkeit trägt auch nicht bei, dass den Kindern Hāratīs bei einer speziellen *pūjā* zusammen mit anderen Nahrungsmitteln<sup>55</sup> blutige Eingeweide von Tieren geopfert werden können, nicht aber der Göttin selbst (Merz 1996: 350ff). Von

---

<sup>53</sup> Diese Aufzählung ist bei weitem nicht für alle Medien gültig und gilt in dieser Form nur für meine drei Hauptinformantinnen. Bei Medien außerhalb des Kathmandu-Tals zählen manche der aufgezählten Gottheiten entweder nicht oder es kommen neue, regional bekanntere dazu.

<sup>54</sup> Wie ich unter der Fußnote 39 bereits erläuterte, zeigt sich vor allem in der älteren Literatur die Verwendung ‘Sītālā’ als brahmanische Bezeichnung der “goddess of smallpox” (Slusser 1982: 328), während die buddhistische Bezeichnung ‘Hāratī’ lautet.

anderen Gottheiten im Pantheon der Newar unterscheidet sich Hāratī zudem insofern, als sie eine Vergangenheit als ehemalige Dämonin (*yakṣinī*) hat und erst zur Göttin wurde, nachdem sie von Buddha ‘bekehrt’ worden sein soll. Eher ungewöhnlich im Vergleich zu den meisten anderen Gottheiten im Pantheon der Newar ist auch, dass Hāratī nicht die Rolle einer Gefährtin oder Ehefrau einer männlichen Gottheit einnimmt. Dieses Merkmal wird ansonsten nur noch Dūrگا (oder ihren zahlreichen Manifestationen) zugeschrieben, die zwar als Gefährtin Śivas gilt, aber häufiger als ‘ungebundene’ Göttin dargestellt und wahrgenommen wird (Michaels 1998: 246). Dieses in Nepal eher selten vorkommende oder auch nur selten thematisierte Merkmal einer Göttin, ist jedoch in Indien, wie auch generell in Südasien, ein weit verbreitetes Phänomen; als Paradebeispiel gelten Kālī und ihre Schwestern (Sax 1996: 354) und viele Dorfgöttinnen (Kinsley 1987: 199ff), zu denen auch Pockengöttinnen gehören (Yocum 1986: 280).<sup>56</sup> Die speziellen Wesensmerkmale Hāratīs werden von Slusser (1982: 307; 329) mit der Vermutung zu erklären versucht, dass Hāratī ursprünglich eine der autochthonen Göttinnen gewesen sein könnte, die im Zuge der Verbreitung des Buddhismus in Nepal von diesem vereinnahmt wurde. Diese Vermutung wird sich jedoch nicht abschließend klären lassen. Dieses Anliegen steht auch nicht im Vordergrund dieser Arbeit, da es hier vor allem um ihre heutige Bedeutung in Nepal geht.

Den schriftlichen Quellen nach zu urteilen, scheint Hāratī, die durch die ‘Bekehrung’ Buddhas eine Wandlung erfahren hat, in Südasien bereits seit vielen Jahrhunderten Verehrungsobjekt gewesen zu sein. Zunächst als bedrohliche Dämonin definiert, die nicht nur die Kinder Anderer entführte, sondern diese auch verspeiste oder ihren eigenen zahlreichen Kindern zu essen gab (vgl. Kinsley 1987: 153; Peri 1917: 7; Slusser 1982: 329; Strong 1992: 36), wird sie nach ihrer ‘Bekehrung’ zur schützenden und heilenden Göttin, von der Idole und Darstellungen überliefert sind, in denen sie als Mutterfigur mit einem oder mehreren Kindern dargestellt wird (vgl. Getty 1978: 86; Pradhan 1984; Rosenfield 1993). In Nepal scheint Hāratī zumindest

---

<sup>55</sup> Dazu zählen Spucke und Rotze, aber auch Gold- und Silberstaub, sowie andere Mineralien, was eindeutig auf den tantrischen Hintergrund dieser *pūjā* verweist.

ab dem 18. Jahrhundert auch Inbegriff einer gefürchteten und gefährlichen Göttin gewesen zu sein, die für Pockenepidemien und andere Krankheiten verantwortlich gemacht wurde, wie sich etwa aus einem Lied aus dem 18. Jahrhundert ablesen lässt. In diesem Lied wird eine verheerende Pockenepidemie thematisiert, die den damaligen König Rāṇā Bahādur Śāh veranlaßte, alle von den Pocken betroffenen Kinder aus dem Tal zu vertreiben, um seinen einzigen Sohn vor einer Ansteckung zu schützen. In dem Klagelied werden der Göttin - dort 'Śītalā' genannt - zahlreiche Opfertgaben versprochen, wenn die Kinder die Krankheit überleben (Lienhard 1974: 232ff). Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts scheint der mütterliche Aspekt Hārātīs eher von ihrer furchterregenden Seite überlagert worden zu sein. In neuerer Zeit, d.h. etwa seit Mitte des 20. Jahrhunderts, im Zuge der medizinischen Fortschritte, wodurch Krankheiten wie etwa Pocken, Cholera, Masern und Röteln, ausgerottet oder zumindest eingedämmt wurden, scheint sich die Wahrnehmung und Rolle der Göttin gewandelt zu haben und ihre furchterregende Seite in den Hintergrund gerückt zu sein. Die Verehrung der Gottheit zur Abwehr oder Heilung von Krankheiten, insbesondere von Kinderkrankheiten, spielt zwar noch immer eine Rolle (vgl. Iltis 2002: 71), sie wird aber mehr und mehr auch zur Erfüllung materieller und 'diesseitiger' (skt *dr̥ṣṭa*) Wünsche aufgesucht, wie dies auch von anderen 'ehemaligen' Pockengöttinnen berichtet wird (vgl. Bhardwaj 1973: 160). Insbesondere für die Menschen, die von ihr besessen werden, ist ihre Verehrung jedoch auch noch in anderer Hinsicht wichtig: als eine Möglichkeit die eigene Erlösung (*mokṣa*) zu erlangen.

Nach diesem Überblick über die Geschichte Nepals und der Bevölkerungsgruppe der Newar, der Vorstellung ihres Pantheons und speziell der Göttin Hārātī, soll nun zur Klärung von zwei Begriffen und den dahinterstehenden Konzepten übergangen werden. Zuerst soll es darum gehen, was unter einem 'Medium' zu verstehen ist und danach soll das Konzept 'Besessenheit' erläutert werden.

---

<sup>56</sup> Über 'ungebundene' bzw. 'unverheiratete' Göttinnen siehe außerdem Brubaker (1978), Coburn (1982) und Nicholas (1982).

## 1.2. Das Konzept 'Medium'

In dieser Arbeit geht es um Menschen in Nepal, von denen es heißt, dass sie zeitweise von der Göttin Hārati, aber auch von anderen Gottheiten besessen werden und dann im Namen dieser Gottheiten sprechen und handeln können. In dieser Arbeit werden diese Menschen als 'Medien' bezeichnet. Ein 'Medium' definiere ich in diesem Zusammenhang als eine männliche oder weibliche Person, die zu bestimmten Zeiten eine oder auch mehrere aufeinanderfolgende Gottheiten verkörpern kann, bzw. von ihnen 'übermächtigt' wird, dadurch zeitweise zur jeweiligen Gottheit selbst wird und in deren Namen spricht und handelt. In der Einführung zu dieser Arbeit wurde darüber hinaus die Behauptung aufgestellt, dass in solchen Momenten diese Gottheiten als die eigentlichen Agenten gesehen und als moralische Autorität respektiert werden, während den Menschen, die von diesen Gottheiten besessen werden, lediglich eine Vermittlerrolle zukommt. Darüber hinaus wird vermutet, dass während dieser Zeit die *agency* der beteiligten Menschen ganz oder teilweise außer Kraft gesetzt ist und eine nicht-menschliche *agency* - die der Gottheiten - an ihre Stelle tritt. Zusammengefaßt bestehen nach meiner Definition die wesentlichsten Merkmale eines 'Mediums' in der Übermächtigung durch Gottheiten, in der Vermittlerrolle und im Ersetzen der menschlichen *agency* durch eine göttliche *agency*. Die Vermittlerrolle, die von den übermächtigten Menschen eingenommen wird, wird auch in religionswissenschaftlichen Definitionen des Begriffs 'Mediums' hervorgehoben. So heißt es beispielsweise bei Schmidt, dass ein 'Medium' eine Person sei, die "in der Lage ist, Botschaften (...) zu übermitteln" (1999: 411) und von Smith wird ein 'Medium' definiert als "a person who serves as an intermediary between the human world and the supernatural or spirit realm through divination, trance, and /or spirit possession" (1996: 696). Die Frage nach dem Handlungspotential der übermächtigten Menschen wird in diesen Definitionen nicht angesprochen, wohl aber in Berichten von Ethnologen, die über 'besessene', bzw. übermächtigte Menschen forschen. So fragt beispielsweise Vincent Crapanzano in der Auseinandersetzung mit einer islamischen Bruderschaft in Marokko, deren Mitglieder zu bestimmten Zeiten in Trance fallen und sich währenddessen Verletzungen zufügen, nach den eigentlichen Urhebern der Handlungen und stellt fest, dass die *agency* während der Trance den Dämonen zugeschrieben wird, die zeitweise Besitz von den



Menschen ergreifen (2000: 219). Auch Beatrix Hauser stellt in ihrem Beispiel aus Myanmar die Frage nach dem Handlungspotential von Männern und Frauen, die zeitweise von Geistwesen besessen sind und zeigt, dass unter den Akteuren eine Distanz zu ihren Handlungen vorherrscht und die eigentliche *agency* den Geistwesen zugeschrieben wird (2000: 147). Und auch William S. Sax sieht in der Gottheit Karna, von der im westlichen Himalaya zahlreiche Menschen besessen werden, die dann als Orakel der Gottheit agieren, “an authentic agent who speaks and acts as much as a human being does” (2002a: 158). Diese Beispiele scheinen also die Vermutung zu bestätigen, dass während einer Zeit der Übermächtigung, die *agency* der Betroffenen zugunsten einer nicht-menschlichen *agency* in den Hintergrund tritt. Wird dies auch von den Betroffenen selbst so wahrgenommen und wenn ja, wie wird es thematisiert? Bevor ich dieser Frage weiter nachgehe, möchte ich mich zunächst der indigenen Begrifflichkeit zuwenden und zeigen, wie die Medien der Göttin Hāratī von den Einheimischen in Nepal bezeichnet werden und was darunter verstanden wird.

### **Indigene Bezeichnungen für ‘Medium’**

Von der Göttin Hāratī, ihren Kindern und anderen Gottheiten werden in Nepal sowohl Männer und Frauen aus der Indo-Parbatīya-Bevölkerung, als auch Menschen aus der Bevölkerungsgruppe der Newar besessen, wobei sich Newar-Frauen eindeutig in der Überzahl befinden (vgl. Coon 1989:1; Dougherty 1986: 25; Durkin-Longley 1982: 76; Merz 1996: 347). Von der Indo-Parbatīya-Bevölkerung werden im allgemeinen Menschen, die von Gottheiten besessen werden als (nep.) *deutā-āune* oder *devatā-āune* und von den Newar als (new.) *dyaḥ wapiṃ*, ‘Menschen, zu denen eine Gottheit kommt’, bezeichnet. Frauen, die von Hāratī besessen werden, bezeichnen die Einheimischen als (nep.) *hāratī-mātā* (Mutter-Hāratī), (new.) *Dyaḥmām* (Gott-Mutter) oder *dyaḥ bija mām*, ‘eine Frau (Mutter), zu der die Gottheit kommt’. Manche Priester und tantrische Heiler verwenden auch die Bezeichnung *dyaḥ maiju*, wenn sie sich auf weibliche Medien der Göttin Hāratī beziehen. Im allgemeinen Sprachgebrauch wird das alleinstehende ‘*maiju*’ zwar als höfliche Anrede für eine Frau mit höherem Status verwendet (Kölver/Shresthacarya 1994:

259) und bedeutet soviel wie “Madam” oder “Frau”, aber die meisten Medien möchten dennoch nicht als *dyaḥ maiju* bezeichnet werden und empfinden diese Bezeichnung in gewisser Weise als respektlos.<sup>57</sup> Männliche Medien gibt es in Nepal insgesamt wesentlich weniger und diese werden zudem nur sehr selten von der Göttin Hārātī besessen,<sup>58</sup> aber wenn von ihnen gesprochen wird, wird meistens die allgemeinere Bezeichnung *dyaḥ wapim* verwendet.<sup>59</sup> Die Medien benutzen keine dieser Bezeichnungen für sich selbst, sondern bezeichnen sich durchweg als “*bhakti*” der Göttin Hārātī, d.h. als Gläubige und Anhänger dieser Göttin.<sup>60</sup> Im dritten Kapitel wird noch ausführlicher darauf eingegangen, was es für die Medien bedeutet, ein *bhakta* der Göttin zu sein. Im Moment soll lediglich betont werden, dass dabei die Hingabe (*bhakti*) an die Göttin eine wichtige Rolle spielt und für die Medien bedeutet, dass sie sich der Göttin vollständig unterwerfen müssen, was im Grunde genommen eine Selbstaufgabe impliziert. In diesem Zusammenhang möchte ich zur Frage von oben zurückkehren, in der es darum ging, ob und inwieweit die Betroffenen selbst thematisieren, dass ihre eigene *agency* zeitweise zugunsten der göttlichen *agency* in den Hintergrund tritt. Zwar kann diese Frage noch nicht eindeutig beantwortet werden, aber man kann vermuten, dass die mit der Hingabe (*bhakti*) verbundene Selbstaufgabe auch dazu führt, dass die Frauen ihre *agency* zu bestimmten Zeiten teilweise oder vollständig aufgeben. Bedeutet dies auch, dass sie dann nur noch ein ‘Gefäß’ für die Gottheiten sind, wenn sie von diesen übermächtigt werden? Ein Hinweis darauf könnte die Aussage eines Mediums sein, die ihren Körper als heiligen

---

<sup>57</sup> Eine Göttin kann auch als ‘*māju*’ angesprochen werden, ein Wort das sich aus ‘*mā*’ für die Göttin und der honorifischen Endung ‘*ju*’ zusammensetzt (Lienhard 1978: 172). Möglicherweise trägt auch die Ähnlichkeit von ‘*maiju*’ und ‘*māju*’ manchmal zur Verwirrung in der Benennung der Medien bei.

<sup>58</sup> Eine Ausnahme scheint der 12jährige Junge aus Patan zu sein, den ich bereits erwähnte, der bei meinen Besuchen jedesmal ausschließlich von Hārātī besessen war. Außerdem berichtet Gellner (1994: 32) von einem männlichen Medium, das regelmäßig von der Göttin besessen ist und Pradhan (1986: 336) nennt ebenfalls zwei Fälle. Meine eigenen Erfahrungen mit männlichen Medien beschränken sich auf drei Personen, mit denen ich Interviews führte. Alle drei wurden aber nach eigenen Angaben nicht von der Göttin Hārātī besessen, sondern nur von anderen männlichen und weiblichen Gottheiten.

<sup>59</sup> Iltis (2002: 76) erwähnt auch den Ausdruck ‘*dya:ju*’ (*dyaḥju*) für männliche Medien

<sup>60</sup> Die sprachlich korrekte Bezeichnung aus dem Sanskrit wäre *bhakta*. Eine Besonderheit unter den Newar, für die es keine eindeutige Erklärung gibt, besteht darin, dass sie das Wort ‘*bhakti*’ verwenden, wenn sie einen ‘Anhänger’ (devotee, *bhakta*) bezeichnen, weshalb ich es oben so angegeben habe. Damit im weiteren Text ‘Anhänger’ nicht mit ‘*bhakti*’ (Hingabe) verwechselt wird, werde ich jedoch zukünftig ‘Anhänger’ mit ‘*bhakta*’ bezeichnen.

Platz oder ‘Thron’ (skt. *āsan*) der Gottheiten sieht.<sup>61</sup> Dies bedeutet, dass die Gottheiten zeitweise in ihrem Körper Platz nehmen, ihn also quasi ‘besetzen’. Ob dies auch bedeutet, dass sie für diesen Zeitraum auch ihre eigene *agency* aufgibt, wird sich anhand konkreter Beispiele in den Kapiteln ‘Medium werden’ und ‘Medium sein’ verfolgen lassen.

Neben den *Dyaḥmām* gibt es weitere unzählige Beispiele für Menschen, von denen es heißt, dass sie von Gottheiten oder andere Wesen besessen werden. Außer der Bezeichnung als ‘Medium’ werden solche Menschen häufig auch als ‘Orakel’ oder ‘Schamane’ bezeichnet. Im folgenden soll der Frage nachgegangen werden, ob oder inwieweit sich ein ‘Medium’ von einem ‘Orakel’ oder ‘Schamanen’ unterscheidet, wozu einige ethnografische Beispiele herangezogen werden sollen.

### **Medium, Orakel und Schamane**

Zunächst soll versucht werden, die Unterschiede zwischen einem ‘Medium’ und einem ‘Orakel’ zu klären. Dazu wird ein Beispiel aus dem Westen Nepals herangezogen, in dem es um Männer und Frauen geht, von denen es heißt, dass sich in ihnen zeitweise der Gott Maṣṭā “inkarniert” (nep. *autinu*)<sup>62</sup> und sich diese Menschen daraufhin verhalten, als seien sie selbst die Gottheit (Gaborieau 1976: 222). Von den Einheimischen werden diese Menschen *dhāmi* - oder wenn es sich um eine Frau handelt, *dhāmini* - genannt; Gaborieau bezeichnet sie als als “possessed oracles” (1976: 222). Diese ‘Orakel’ gehören jeweils einem bestimmten Tempel an und werden als “Grundpfeiler” dieses Tempels gesehen (Gaborieau 1976: 225). Während für Gaborieau die Klassifikation eines *dhāmi* als Orakel eindeutig zu sein scheint, stellt sich Campbell die Frage, ob ein *dhāmi* eigentlich ein Schamane, Orakel oder Medium sei. Er kommt zu dem Schluss, dass ein *dhāmi* kein Schamane sei, weil ein Schamane esoterische Fähigkeiten und Kenntnisse (wie etwa spezielle *mantras*) habe,

---

<sup>61</sup> Wörtlich sagt sie “Mein Körper ist in der Tat ein *āsan*” (new. “*jigu śarīray ye āsana dū*”). Diese Auffassung ist ähnlich der Erfahrung von Stanley, dass von einer Gottheit übermächtige Personen, ihren Körper als den Tempel der Gottheit bezeichnen, von der sie besessen waren (1988: 52).

<sup>62</sup> Gaborieau weist darauf hin, dass das Wort “*autinu*” in keinem Wörterbuch zu finden ist und von den Einheimischen als Abkürzung für “to become embodied in someone” (nep. *phalāno māthi avatār linu*) benutzt wird (1976: 222, 240, n.24). Nach meinen Informationen scheint es sich um ein lokales Dialektwort zu handeln.

der *dhāmi* selbst aber diese speziellen Fähigkeiten und Kenntnisse nicht habe. Die Macht (*śakti*), die ein *dhāmi* zeitweise inne habe, sei lediglich die Macht der Gottheit und nicht die des Menschen selbst. Schlußendlich bezeichnet jedoch auch Campbell einen *dhāmi* als ‘Orakel’, räumt aber ein, dass man ihn auch als ‘Medium’ bezeichnen könnte (1978: 341f). Hier wird bereits die Schwierigkeit deutlich, ein ‘Orakel’ von einem ‘Medium’ zu unterscheiden. Dieses Problem zeigt sich auch darin, dass andere Autoren und Autorinnen einen *dhāmi* nicht als ‘Orakel’, sondern als “human medium” (Sharma 1974: 244) oder “medium” (Sales 1991: 82) bezeichnen. Was ist also der Unterschied zwischen einem ‘Medium’ und einem ‘Orakel’? Den Versuch einer Unterscheidung macht Berglie, der ‘Medien’<sup>63</sup> in tibetischen Flüchtlingslagern in Nepal untersucht hat und sie von ‘Orakeln’ unterscheidet. Ein ‘Orakel’ ist für ihn eine Art “high-ranking ‘spirit-medium’” (1976: 104), welches von Gottheiten besessen wird, die im lokalen Pantheon einen hohen Status einnehmen (1976: 86) während die ‘Medien’ von weniger hochstehenden Gottheiten oder Geistern besessen werden (1976: 104). Diese Unterscheidung in ‘Medium’ und ‘Orakel’ aufgrund der hierarchischen Stellung der besessen machenden Wesen, finde ich jedoch nicht besonders überzeugend. Sowohl ein ‘Orakel’ wie auch ein ‘Medium’ können zeitweise Gottheiten oder andere nicht-menschliche Wesen verkörpern, beide haben zudem eine Vermittlerrolle inne und offenbar wird die menschliche *agency* eines Orakels ebenso durch die göttliche *agency* ersetzt, wie es bei den Medien der Fall ist. Der einzige Unterschied besteht darin, dass ein ‘Orakel’ einem bestimmten Tempel zugeordnet ist, vor dem oder in dessen Nähe er während der Übermächtigung durch die Gottheiten oder Geister sitzt und zu dem die Menschen gehen, wenn sie das Orakel um Rat fragen wollen (Gaborieau 1976: 225; Sax 2002a: 175ff), während dies für die Medien der Göttin Hāratī in diesem Sinne nicht zutrifft.<sup>64</sup>

Aber wie verhält es sich, wenn ein *dhāmi* auch als ‘Schamane’ bezeichnet wird? Als Beispiel soll Allen angeführt werden, der einen weiblichen *dhāmi* als “Schamanin” (1976: 126) bezeichnet. Hier stellt sich nun die Frage, inwieweit man

<sup>63</sup> Er nennt sie in Anlehnung an Firth (1959, 1967) ‘spirit-mediums’.

<sup>64</sup> Die Medien haben in dem Zimmer, in dem ihre regelmäßigen Heilsitzungen stattfinden, zwar auch einen Tempel und man könnte sich daher auch die Frage stellen, ob man sie nicht auch als ‘Orakel’ oder sogar als ‘Priesterinnen’ bezeichnen könnte, aber es handelt sich bei ihrem Tempel um die

eine Person, die in der ethnologischen Literatur ansonsten überwiegend als ‘Orakel’ oder ‘Medium’ kategorisiert wird, ‘Schamanin’ nennen kann? Wodurch unterscheidet sich ein ‘Medium’ oder ein ‘Orakel’ von einem ‘Schamanen’? Eines der wesentlichsten Merkmale eines Schamanen ist seine oder ihre Fähigkeit auf eine ‘Seelenreise’ oder ‘Himmelsreise’ zu gehen. Im Gegensatz dazu kann aber ein ‘Medium’ oder ‘Orakel’ nicht auf eine Seelenreise gehen (Gaborieau 1976: 236). Am Beispiel von Schamanen aus der Volksgruppe der Tamang hat Höfer auch herausgearbeitet, dass bei ihnen die Verschmelzung mit einer Gottheit keine Rolle spielt: “There is no trace of the shaman’s personality being fused with, or supplanted by, a deity or other superhuman being” (1974b: 174). Dies bedeutet, dass sich dort eine Gottheit nicht auf die Weise verkörpert, wie es bei Medien und Orakeln der Fall ist, sondern dass sich ein Schamane eher wie ein “Verbündeter” gegenüber den Gottheiten verhält (Höfer 1974b: 176). Man kann daher neben der Seelenreise als wichtiges Unterscheidungsmerkmal anführen, dass ein ‘Medium’ oder ‘Orakel’ nicht zu der Gottheit “geht”, sondern dass die Gottheit in seinen oder ihren Körper “kommt” (Höfer 1974a: 162), während bei Schamanen das Gegenteil der Fall ist. Im Zusammenhang mit diesen Ausführungen zeigt sich, wie schwierig es sein kann, die Grenze zwischen den Bezeichnungen für übermächtige Menschen zu ziehen und wie notwendig es ist, jeden Fall einzeln abzuwägen. Kehren wir nun noch einmal zur Unterscheidung eines ‘Orakels’ und eines ‘Mediums’ zurück. Wie aufgezeigt wurde, werden diese Begriffe fast synonym benutzt und ich meine, dass dies teilweise auch angemessen ist. Dennoch würde ich sagen, dass bei einer eindeutigen Verbindung eines übermächtigen Menschen mit einem Tempel, die Bezeichnung ‘Orakel’ zutreffender ist. Denn schließlich bietet schon die Ableitung aus dem Lateinischen *oraculum*, “gottes-, götterausspruch durch priester mund, sowie das heiligthum, wo ein solcher ausspruch ertheilt wurde” (Grimm 1991: 1313) einen Hinweis auf einen bestimmten Ort, ein Heiligtum, mit dem der Mensch, durch den die Gottheit spricht, in Zusammenhang gebracht wird.

---

Miniaturnachbildung eines solchen und um kein feststehendes Gebäude, welches betreten werden kann und ist insofern nicht mit den Tempeln von Orakeln vergleichbar.

### 1.3. Das Konzept 'Besessenheit'

Wie schon in der Einführung erwähnt wurde, sind Phänomene der Besessenheit ein beliebter Forschungsgegenstand in der Ethnologie. Berichte über diese Phänomene in Südasien können bis ins Jahr 1713 zurückverfolgt werden, in welchem der dänische Missionar Bartholomaeus Ziegenbalg sogenannte 'Teufelstänzer' in Indien erwähnte. Ein erster ethnologischer Bericht über 'Geistbesessenheit' unter den Veddas in Sri Lanka (damals noch Ceylon) stammt aus dem Jahr 1911 und diesem folgten seit etwa Mitte der 50er Jahre bis heute zahlreiche ethnologische Arbeiten, die sich mit dieser Thematik beschäftigen (Schömbucher 1993: 239). Bevor nun auf ethnologische Definitionen des Begriffs 'Besessenheit' eingegangen wird, soll noch ein Blick auf die sprachgeschichtliche Entwicklung dieses Begriffs in der christlich-abendländischen Tradition geworfen werden. Interessant daran ist, dass sich die eher negative Konnotation, die das Wort in unserem Kulturkreis innehat, erst ungefähr im 17. Jhrd. entwickelte. Im Neuen Testament war der Begriff 'besessen' (aus dem Lateinischen *captus* und *occupatus*) noch nicht eindeutig negativ besetzt. Man konnte sowohl von einem bösen Geist besessen (bzw. gefangen oder eingenommen) werden, als auch von einem guten Geist (Grimm 1991: 1617). Ein anderes Beispiel sind die beiden Begriffe 'Ergriffenheit' und 'Besessenheit', die sich in der älteren Terminologie zur Bezeichnung religiöser Erfahrungen ziemlich nahe standen und fast synonym benutzt wurden. Sie bezeichneten "zwei variable Aspekte des Enthusiasmus, des von einem Gott oder Dämon oder Geist Ergriffen-, Erfüllt-, Besessen-Seins" (Benz 1972: 125). Im 17. Jhrd. wurde jedoch die Nähe der beiden Begriffe aufgehoben und "seit dieser Zeit bezeichnet 'Ergriffenheit' eine Begegnung mit dem Göttlichen in seiner beseligenden, heilenden, erneuernden Form, während 'Besessenheit' eine Überwältigung im Sinne einer Besitzergreifung durch einen dämonischen oder teuflischen oder durch einen bösen Geist" (Benz 1972: 125) bedeutet. Im Gegensatz zum allgemeinen Sprachgebrauch und der von Benz wiedergegebenen Einteilung in einerseits einer positiv bewerteten "Ergriffenheit" und andererseits einer negativ bewerteten "Besessenheit", die vor allem den Sprachgebrauch der Kirche widerspiegelt, hat der Begriff 'Besessenheit' in der Religionsethnologie keinen negativen Beiklang, sondern wird vielmehr als wertneutral aufgefaßt (Thiel 1988: 53).

### **Ethnologische Annäherungen an das Konzept ‘Besessenheit’**

In der Ethnologie gibt es zahlreiche unterschiedliche Definitionen von Besessenheit, wobei immer wieder andere Elemente als zentral angesehen werden. Bei den meisten Definitionen aus den 60er und 70er Jahren steht das veränderte Bewußtsein, das während einer Besessenheit gegeben sein soll, im Mittelpunkt (vgl. Crapanzano 1977: 7; Jones 1976: 1).<sup>65</sup> Es gibt aber auch Definitionen, welche die Auswirkungen einer Besessenheit oder Übermächtigung auf das Handlungspotential der betroffenen Personen miteinbeziehen. So definiert der Religionsethnologe Thiel ‘Besessenheit’ als einen Zustand “bei dem das Ich einer Person, wenigstens erlebnismäßig, von einer übermenschlichen Macht oder einem Geist besetzt oder ausgelöscht wird, so dass der Geist oder die Macht die Stelle des Ichs einnimmt, der Mensch nur noch als Sprachrohr oder Medium für die von außen eindringende Macht dient” (Thiel 1988: 53). Was in dieser Definition bereits anklingt, nämlich, dass während einer Übermächtigung, zeitweise die *agency* der betroffenen Person durch die *agency* einer nicht-menschlichen Macht ersetzt wird, wird in neueren Ausführungen zum Konzept ‘Besessenheit’ explizit hervorgehoben. So zeigt Lambek zum Beispiel, dass der Begriff ‘Besessenheit’ angewendet wird “... in contexts in which humans are said to be temporarily displaced, inhabited, or ridden by particular spirits. During these often highly framed episodes, voice and *agency* are attributed to the spirit rather than the host; the host is not held accountable for what occurs and indeed may claim subsequently to have no knowledge of it or at least no ability to have influenced its direction” (1996: 439). Unter ‘spirits’ versteht Lambek dabei - je nach kulturellem Kontext - “ancestors, foreigners, historical figures, gods or members of an alternate species” (1996: 439). In dieser Arbeit stütze ich mich auf die beiden zitierten Definitionen und nehme sie als Grundlage, von der aus die These in Bezug auf die Medien der Göttin Hārātī und deren *agency*, sowie die *agency* der Gottheiten weiterentwickelt wird.

---

<sup>65</sup> Diese Definitionen sind insofern zu kritisieren, als neuere Untersuchungen gezeigt haben, dass ein Zustand, der als ‘Besessenheit’ definiert wird, nicht zwangsläufig mit einer Veränderung des Bewußtseins einhergehen muß (vgl. auch Freeman 1993). Ebenso betrachten neuere Forschungen Trance inzwischen auch nicht mehr als einen Zustand der Dissoziation, in welchem der oder die Betroffene über eine eingeschränkte Wahrnehmung verfügen, sondern als einen Zustand, in dem das Bewußtsein besonders geschärft ist und die Person in Trance über besondere Fähigkeiten verfügt.

### **Indigenes Verständnis von ‘Besessenheit’**

Wie wird eine Besessenheit in Nepal von den Betroffenen selbst bezeichnet? Und wie nehmen die Medien diese Besessenheit oder Übermächtigung wahr? Was die Bezeichnung angeht, heißt es, dass sowohl Gottheiten (*dyah*), als auch Hexen (*boksī*) oder Geister (*bhūt-pret*) in den Körper ‘eintreten’ (*dubiye*) oder in den Körper ‘kommen’ (*waye*) können. Dann ‘bedecken’ oder ‘besetzen’ (*tvapuye*) sie den Körper dieses Menschen. Das Wort ‘*tvapuye*’ wird im Zusammenhang mit der Besessenheit durch eine Gottheit (aber ebenso im Zusammenhang mit der Besessenheit durch eine Hexe) am häufigsten benutzt. Es bedeutet sowohl “to cover, to cover up, to hide, to conceal” als auch “to bewitch, to possess” (Kölver/Shresthacarya 1994: 143). Kommt eine Gottheit regelmäßig in den Körper eines Menschen, heißt es auch, dass die Gottheit auf dem Körper des Mediums “sitzt” oder in dem Körper “lebt” (*cvane*). Ein Medium in West-Nepal drückte die Besessenheit von der Göttin Hārātī wiederum folgendermaßen aus: “Mām [die Göttin] reitet auf meinem Körper” (“*Mām jigu śarīray chadhaye jula*”). Und so wie eine Gottheit auf ihr ‘reiten’ kann (*dyah chadheyjuye*), könne es auch eine Hexe tun (*boksī chadheyjuye*). Diese Bezeichnung für eine Besessenheit ist für eine Newar-Frau jedoch ungewöhnlich und wurde auch von keinem anderen Medium benutzt. Von den anderen Medien wird eine Besessenheit ausschließlich mit den Verben ‘eintreten’ (*dubiye*) oder ‘bedecken’ (*tvapuye*) bezeichnet, nicht aber mit ‘reiten’ (*chadhaye*), während auf Nepali wiederum, das Wort ‘reiten’ (*chadhnu*) für eine Besessenheit durchaus geläufig ist. Im übrigen wird auch in Indien ein Unterschied in der Bezeichnung einer Besessenheit gemacht, insofern als das Verb ‘reiten’ offenbar nur in Zusammenhang mit einer Besessenheit durch Geister oder überwollende Wesen benutzt wird, die Krankheiten verursachen können, während das Verb ‘kommen’ oder ‘hineinkommen’ in Kontexten einer Besessenheit durch eine ‘harmlose’ oder ‘wohlgesonnene’ Gottheit oder spirituelles Wesen verwendet wird (Wadley 1976: 235f). Was die Bezeichnungen bei den Newar für eine Besessenheit durch eine Hexe angeht, kann

---

(Schömbucher, Vortrag auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in München, Oktober 1991); vgl. auch Csordas (1990, 1994).



diese auch dadurch ausgedrückt werden, dass gesagt wird, eine Person würde von einer “Hexe aufgeessen werden” (“*boksī mitongu*”) oder “unter einer Hexe leiden” (“*boksīm dukha byūgu*”). Und versucht eine Hexe oder ein Geist, sich im Körper einer Person zu verkörpern, wird auch davon gesprochen, dass die Person von einer Hexe oder dem Geist ‘angegriffen’ (*puneye*) wurde. Die genannten Ausdrücke und Bezeichnungen für ‘Besessenheit’, beziehen sich auf eine unwillentlich geschehene Besessenheit, d.h. auf eine nicht willentlich herbeigeführte Übermächtigung durch eine nicht-menschliche Macht. Von mehreren Priestern und Medien erfuhr ich, dass man auch willentlich eine Besessenheit durch eine Gottheit oder einen Geist (z.B. einen *bīr* oder einen bestimmten Ahnengeist namens (nep.) *bāyu*) herbeiführen kann und zwar indem die Gottheit oder der Geist durch bestimmte rituelle Techniken herbei ‘gezogen’ (*sāleye*) wird. Im Kontext eines tantrischen Rituals (wie z.B. dem der tantrischen Initiation, auf die später noch eingegangen wird), kann eine Gottheit durch bestimmte Techniken herbeigerufen werden (*dyah sādhanā*), aber ebenso kann ein Geist durch ein bestimmtes Ritual oder einen Vorgang, der “*bāyu sāla tagu*” genannt wird (d.h. “das Herbeiholen des *bāyu*”) gerufen werden.<sup>66</sup> Einem *bāyu* wird ein spezielles Wissen zugeschrieben, wie es auch Linda Stone beobachten konnte: “The *bāyu* is said to ‘know things’ and is able to specify how a person became ill and what he must do to recover” (1988: 77). Dazu paßt auch die Äußerung der Frau eines Newar-Priesters (*gurumām*) mir gegenüber, die vermutete, dass einige *Dyaḥmām* die Hilfe eines *bāyu* in Anspruch nehmen würden und deshalb erfolgreiche Heiler wären und nicht, weil eine Gottheit aus ihnen sprechen würde.

Wie wird eine Besessenheit von den betroffenen Menschen wahrgenommen? Die meisten Medien betonen, dass sie davon sehr müde werden. Sie erzählen - und oft konnte ich es auch selbst beobachten - dass sie kurz bevor sie in einen Trance-

---

<sup>66</sup> Ein *bāyu* ist der transformierte Geist eines Menschen, der ‘unzeitgemäß’ gestorbenen ist. Ein unbefriedeter Ahnengeist kann innerhalb seiner *kul* Krankheiten verursachen und muß dann von einem Mitglied der *kul* rituell in einen *bāyu* transformiert werden, dem regelmäßig geopfert wird und der dadurch befriedet wird. Um diese rituelle Transformation zu vollziehen, muß sich ein Familienmitglied von einem Heiler die entsprechenden Mantren beibringen lassen und ist von diesem Zeitpunkt an für die Verehrung des *bāyu* zuständig. Die Zusammenarbeit mit einem Heiler, kann bei dem zuständigen Familienmitglied das Interesse an dieser Arbeit wecken und kann dazu führen, dass er selbst Heiler wird (vgl. Durkin-Longley 1982: 166, 380; Höfer 1973: 53ff; Stone 1977: 35, 72ff).

ähnlichen Zustand fallen, andauernd gähnen müssen. Sie sagen, dass sie dann das Gefühl hätten, als würden sie gleich einschlafen und gleichzeitig würde es sich anfühlen, als würde etwas Schweres auf ihrem Kopf liegen. Ähnliche Beschreibungen der eigenen Körperwahrnehmung sind auch in anderen Berichten aus Südasien zu finden, in denen von Übermächtigungen durch Gottheiten oder Geistern berichtet wird (vgl. Caldwell 1996: 202; Erndl 1993: 148; Freed & Freed 1964: 157). Auch Chandika Shrestha, eines der Medien auf die noch ausführlich eingegangen wird, erzählte ähnliches: Der Kopf würde schwer (*jhyātu*) werden, dann würde ganz plötzlich (*jhvāmmā*) der Körper von etwas bedeckt (*tvapuye*) werden und dann würde sie sich fühlen, als würde sie gleich einschlafen. Auf die Frage, ob sie wisse, was währenddessen passiert oder was gesprochen würde, antwortete sie, dass sie nichts wissen könne, da sie in diesem Moment nicht ihr normales Bewußtsein (*cetanā*) habe. Manchmal habe sie aber das Gefühl, als würde sie sich ‘in einem Traum’ (*mhagasay*) befinden und dass sie nichts mehr selbst unter Kontrolle habe.<sup>67</sup>

Auch andere Medien berichten, dass sie die Übermächtigung durch eine Gottheit wie einen Traum erleben. Ganesh Kumari Shrestha, ein Medium aus West-Nepal, beschreibt den Beginn und Verlauf einer Übermächtigung durch eine Gottheit folgendermaßen:

**Ganesh Kumari:** I sit in that [*āsan*] like this [for a while and] first I sing the song of praise. Then I feel that my body gets heavier [and] something is happening somewhere [in my body]. Soon after I feel as if [my skin is] splitting/cracking and I get a jerk [on my body], then [it] finishes. (...) I don't remember anything else. I feel as I would fall asleep [and started] dreaming. Now I don't notice [I do not know] what has happened here [in my house]. I don't know anything else. Even after [the god] has left me I can't remember who asked what, who came [and] how. Afterwards [I feel] as if the god has pushed me suddenly. Then I feel startled and I feel a jerk [on my body]. Afterwards I feel a little bit uneasy and feel like I am falling [from top], then I yawn two, three times. Then [everything] becomes clear [again].

In den Erzählungen der Medien wie eine Besessenheit, bzw. eine Übermächtigung durch eine Gottheit erlebt wird, zeigt sich prinzipiell eine große Übereinstimmung der

---

<sup>67</sup> Ähnlich wie eine beginnende Besessenheit von Heilerinnen (*poringao*) in Katipol (Taiwan) beschrieben. Dort heißt es, dass die Frau müde wurde, “sie gähnte, ihr Körper wurde schwer; sie erkannte nicht mehr, was um sie herum vor sich ging und sie verlor das Bewußtsein; sie verlor das Gefühl für ihren eigenen Körper” (Quack 1985: 49-50; 147).

Medien aus dem Kathmandu-Tal und der aus dem Süden und Westen Nepals, die weder den selben Lehrer haben noch sonst miteinander in Verbindung stehen. Aber ebenso wie bei der Durchführung der Heilrituale, bei denen es regionale und individuelle Unterschiede gibt, wird der Moment einer Übermächtigung in Details unterschiedlich wahrgenommen, wie beispielsweise im Fall von Jaslaksmi Shakya, die erzählt, dass sich während der Übermächtigung ihr Körper wie eine Blume anfühlt und dass ihre normalen körperlichen Beschwerden, wie Gliederschmerzen oder Rückenschmerzen, in diesem Moment verschwunden sind:

**Jaslaksmi:** I am uncertain [but I feel] that our bodies [the bodies of the *Dyāhmān*] become like a flower. Now I am sitting here [and] feel how heavy my body is, sometimes I have problems with my leg, sometimes with other [parts]. In this way I feel body ache and back pain. But when [I] sit there [on the *āsan*] I even do not feel my back pain. When [I] sit on the *āsan* I feel as if I am dreaming. It is like dreaming or I feel like as if I am coming from an unknown place [or road]. Even [if] that son of me [pointing at him] comes in front of me, I don't recognize him as my son. There is no consciousness [*cetanā*]. Even if my husband comes to sit beside me I am not conscious that he is my husband.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die indigenen Bezeichnungen und die differenzierte Wahrnehmung einer Besessenheit durch verschiedene Medien, die beiden oben zitierten Definitionen zu bestätigen scheinen. Die Gottheiten oder Geister 'kommen' in den Körper hinein, wodurch zumindest zeitweise das Bewußtsein der beteiligten Person ausgeschaltet wird. Das heißt, dass dadurch auch die *agency* der beteiligten Person zugunsten der *agency* einer nicht-menschlichen Macht in den Hintergrund tritt.

Bevor diese These im zweiten Kapitel anhand ethnografischer Beispiele weiter veranschaulicht wird, soll noch auf eine Theorie zur 'Erklärung' von Besessenheit eingegangen werden, die lange Zeit die Diskussion in der Ethnologie beherrschte. Es geht um die Theorie der peripheren und der zentralen Besessenheit des britischen Sozialanthropologen Ioan M. Lewis aus den 70er Jahren. Seine Theorie ist für diese Arbeit insofern interessant, weil sie einige Jahre später von David Gellner (1992, 1994) explizit auf den Hāratī-Kult in Nepal angewendet wurde, worauf ebenfalls noch eingegangen wird.

### **Lewis' Theorie der zentralen und peripheren Besessenheit**

Lewis war durch seine Forschung in Somalia und nach der Lektüre zahlreicher ethnologischer Studien aufgefallen, dass sich innerhalb einer bestimmten Personengruppe Besessenheitszustände häuften. Sein Interesse an der "epidemiologie of possession" (Lewis 1966: 308), wie er es nennt, erläuterte er erstmals in der "Malinowski Memorial Lecture" von 1966. Dort stellte er die Behauptung auf, dass diese bestimmte Personengruppe - und zwar vor allem Frauen, aber auch psychisch gestörte Männer oder Männer, die eine niedrige soziale Position einnehmen - besonders anfällig für Besessenheitszustände seien (Lewis 1966: 315). Mit seinem epidemiologischen Ansatz glaubte er, die sozialen Implikationen der Geisterbesessenheit<sup>68</sup> besser verstehen zu können (Lewis 1966: 311). Er betonte, dass ihn im Unterschied zu den meisten anderen Forschern, die sich mit Besessenheit auseinandergesetzt haben, nicht die expressive Seite der Besessenheit interessiere, sondern vor allem die sozialen Bedingungen, unter denen Besessenheit auftritt (Lewis 1966: 309). Bedeutsam für die Entwicklung seiner Theorie ist die Feststellung, dass in Somalia der Kult um die Verehrung Allahs das Zentrum des religiösen Lebens bildet und dass dieser öffentliche Kult "is almost exclusively dominated by men who hold all the main positions of religious authority and prestige" (Lewis 1966: 311), während den Frauen innerhalb dieser Religion nur eine passive Rolle zukommt. Viele Frauen Somalias und anderer nordafrikanischer Kulturen sind allerdings Mitglied von *zār*-Kulten, in denen sie eine aktive Rolle spielen. Lewis bezeichnet diese Kulte als 'peripher' "in the sense that they do not embody the main moral code of the societies in which they occur" (Lewis 1966: 320), was auch beinhaltet, dass dort keine zentrale Gottheit wie Allah im Mittelpunkt der Verehrung stehe. In seinem Buch "Ecstatic Religion" (1971), mit dem er über die Fachgrenzen hinweg bekannt wurde, führt Lewis auf Grundlage seiner Forschungen in Somalia genauer aus, was er in der Vorlesung von 1966 schon hatte anklingen lassen: seine Einteilung von Besessenheit

---

<sup>68</sup> Der Ausdruck "spirit possession" wird in deutschen Übersetzungen leider nicht einheitlich übersetzt. Aus "spirit possession" in der Originalfassung des Artikels (Lewis 1966), wird in der deutschen Übersetzung (Lewis 1989) "Geisterbesessenheit". Anderswo (Kramer 1987: 94f) wird dagegen das Lewis'sche "spirit possession" mit "Geistbesessenheit" übersetzt, wie es auch in vielen anderen Übersetzungen aus dem Englischen der Fall ist. Darüberhinaus ist auch noch die Übersetzung von Raymond Firths "spirit possession" in "Geistesbesessenheit" zu finden (Lewis 1983: 176). Ich habe mich an den Begriff "Geisterbesessenheit" gehalten, der in den deutschen Übersetzungen von Lewis Arbeiten verwendet wird.

in eine ‘zentrale’ und eine ‘periphere’ Besessenheit.<sup>69</sup> Er betont dabei, dass es sich bei diesen Kategorien um zwei Idealtypen eines Kontinuums handele. Nach Lewis ist die ‘zentrale’ Besessenheit vor allem unter religiösen Eliten, wie zum Beispiel Priestern oder Schamanen zu finden. Diese Menschen werden von hochmoralischen Gottheiten oder Ahnengeistern auserwählt und bevollmächtigt, die öffentliche Moral aufrechtzuerhalten. Den Priestern oder Schamanen wird ein privilegierter Zugang zu den übernatürlichen Mächten zugeschrieben und sie haben die Autorität, Sünden zu benennen und entsprechende Sühnemaßnahmen vorzuschreiben. (Lewis 1989: 29, 134ff). Von der sogenannten ‘peripheren’ Besessenheit sind nach Lewis dagegen vor allem Frauen, aber auch schwache oder unterdrückte Männer betroffen, d.h. insbesondere Menschen, die einen niedrigen Status in der Gesellschaft haben. Die besessen machenden Entitäten sind in diesem Fall amoralisch und peripher, d.h. sie spielen bei der Aufrechterhaltung der Moral dieser Gesellschaft keine Rolle und ihr Ursprung wird oft außerhalb der eigenen Gesellschaft verortet. Wesentliches Kennzeichen der ‘peripheren’ Besessenheit ist, dass sie sich zu Beginn als Krankheit manifestiert und eine Heilung oft erst nach erfolgter Aufnahme in eine Kultgemeinschaft eintritt. Anstatt dort aber den “Geist” auszutreiben, wird er gezähmt und domestiziert (Lewis 1989: 26ff). Die Besessenheitskulte stellen für Lewis vor allem Protestbewegungen gegen das dominierende Geschlecht dar und “thus play a significant part in the sex-war in traditional societies and cultures where women lack more obvious and direct means for forwarding their aims” (Lewis 1989: 26). Besessenheit scheint nach Lewis demnach den Interessen der Schwachen und Unterdrückten zu dienen, die ansonsten über keine Mittel verfügen, ihren Anspruch auf Respekt und Beachtung durchzusetzen und wird von ihm als eine verdeckte aggressive “Strategie” bezeichnet, die manipulativ eingesetzt werden kann (105).

Seit dem Erscheinen der “deprivation hypothesis” (Boddy 1989: 139) von Lewis haben sich zahlreiche Ethnologen und Ethnologinnen mit dieser Theorie auseinander gesetzt (vgl. u.a. Berger 1976; Boddy 1989; Bourguignon 1976; Claus 1973, 1979; Gellner 1992, 1994; Giles 1987; Kapferer 1983; Kendall 1989; Lambek 1989, 1993; McClain 1989; Sered 1994; Wilson 1967) und sie dabei mehr oder weniger stark kritisiert. Im Rahmen dieses Kapitels kann jedoch nicht auf alle Kritikpunkte eingegangen werden. Ich habe mich daher vor allem auf die Punkte

---

<sup>69</sup> Kramer (1987: 95) erwähnt, dass Lewis damit Begriffe von Raymond Firth weiterentwickelte.

beschränkt, die in der Anwendung der Theorie auf die Medien in Nepal durch Gellner eine Rolle spielen. Bevor darauf näher eingegangen wird, sollen noch einige Kritikpunkte erwähnt werden, die von anderen Autoren gegen seine Theorie angeführt wurden. Kritisiert wurde u.a. seine Behauptung, dass die besessen machenden Entitäten in einem ‘peripheren’ Kult amoralisch und ‘peripher’ seien, während die Kritiker anführten, dass das Gegenteil der Fall sei (vgl. Berger 1976; Bourguignon 1976). Diese Kritik muß von zwei Seiten betrachtet werden. Die Kritiker haben insofern Recht, als die besessen machenden Entitäten vor allem *innerhalb* des Kults manchmal weder als peripher noch amoralisch gesehen werden (vgl. Boddy 1989). Wenn man die Sache allerdings von der Warte des Feldforschers Lewis aus betrachtet, kann man auch dessen Behauptung nachvollziehen, da man davon ausgehen muß, dass er als Mann in einer islamischen Gesellschaft vor allem mit männlichen Informanten im Austausch stand, welche in den öffentlichen Kult um Allah involviert waren. Um ihren eigenen Kult von den Kulten abzugrenzen, in denen sich Frauen und nur wenige Männer engagieren, ist es wahrscheinlich, dass die Männer diesen eine geringere Bedeutung zuschrieben und Lewis diese Bewertung übernommen hat. Das muß aber nicht bedeuten, dass sich Lewis über den ‘bias’ nicht bewußt war. In diesem Sinne hat Linda Giles darauf verwiesen, dass bei Lewis “the concept of ‘peripherality’ is often derived from highly subjective and ideological evaluations made about the cult and its members (often female and lower class) by non-members (often male, upper class, and members of the socio-religious establishment) rather than an objective evaluation of their actual status” (1987: 235). Aber selbst wenn Lewis offenbar keine Möglichkeit hatte herauszufinden, wie der tatsächliche Status der Mitglieder dieser Kulte aussieht und ob die Wesen, von denen sie besessen werden, auch von den Mitgliedern selbst als ‘amoralisch’ und ‘peripher’ gesehen werden, hätte er die Kritik an seiner Einteilung ‘zentral/peripher’ vermeiden können, wenn er den eigenen Standpunkt klar gemacht hätte, von dem aus er diese Einteilung entwickelt hat. Wie später zu sehen sein wird, spielt auch bei der Wahrnehmung der Medien in Nepal der Standpunkt des Betrachters eine ganz wichtige Rolle.

Weiterhin wurde Lewis Darstellung der peripheren Besessenheit als “Strategie” oder “Protesthandlung”, die gegen das dominierende Geschlecht oder gegen die Gesellschaft gerichtet sei, kritisiert. Janice Boddy (1989: 139) weist

ausführlich auf die Probleme hin, die mit einer solchen Annahme verbunden sind. Zum einen wird der tatsächliche Einfluss von Geistern in der nordafrikanischen Gesellschaft unterschätzt, zum anderen wird den Kultmitgliedern eine Intentionalität unterstellt, die zwar auch vorhanden sein, aber keineswegs verallgemeinert und auf alle Mitglieder übertragen werden kann; darüber hinaus setzt diese Annahme voraus, dass Frauen den selben Status wie Männer einnehmen wollen, was in einer islamischen Gesellschaft aufgrund der kulturell bedingten starken Trennung von männlichen und weiblichen Bereichen unwahrscheinlich anmutet. Kritik wurde außerdem daran geäußert, dass die rein soziologische Argumentation von Lewis auf einem westlichen Personenkonzept beruhe, in dem ein Individuum im Mittelpunkt stehe. Das westliche Personenkonzept kann aber nicht ohne weiteres auf nordafrikanischen Kulturen übertragen werden (vgl. Boddy 1989: 139; Lambek 1989), ebenso wie es auch nicht auf asiatische Kulturen übertragen werden kann (vgl. Marriott 1990; Kakar 1996; Sax 2002a: 6-12). Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dieser sehr wichtigen Kritik würde jedoch über das Anliegen dieses Kapitels hinausgehen, weshalb hier nur auf die erwähnte Literatur verwiesen werden soll. Ein weiterer Kritikpunkt an Lewis Darstellung der Besessenheit als "Strategie" oder als "Protesthandlung" ist, dass in den 'peripheren' Kulturen Somalias, aber auch in anderen Kulturen, Besessenheit eine religiöse Relevanz hat und zudem eine Fülle anderer Zusammenhänge eine Rolle spielen (vgl. Claus 1979: 37). Boddy merkt daher auch an: "The social status model is unidimensional, at once too general in application and too narrow in concern to deal adequately with the complexities of *zār*" (1989: 139).

Im Anschluss an die Darstellung der Theorie von Lewis und einiger Kritikpunkte daran, soll gezeigt werden, wie Gellner diese Theorie auf Besessenheitsphänomenen in Nepal angewandt hat.

### **Gellners Anwendung der Theorie von Lewis**

In seiner Doktorarbeit von 1987, die 1992 veröffentlicht wurde, wendet Gellner die Theorie von Lewis auf Newar-Frauen in Nepal an, die regelmäßig von der Göttin Hārātī <sup>70</sup> besessen werden und die er als "mediums" bezeichnet (1992: 330). Den Beweis dafür, dass die Medien eher dem 'peripheren' Ende von Lewis' Spektrum

zuzuordnen sind, sieht Gellner darin, dass die meisten Frauen zunächst von Hexen besessen sind, welche in Lewis' Terminologie zu den 'amoralischen' Entitäten zählen, die aber dann vertrieben werden, wenn die Frauen regelmäßig von einer Gottheit besessen werden. Damit, so Gellner, würden die Frauen versuchen, sich vom 'peripheren' Ende zum 'zentralen' Ende des Kontinuums hin zu bewegen. Unterstützt würde diese Bewegung zum 'zentralen' Ende hin dadurch, dass sie in ihre Heilsitzungen sowohl religiöse als auch hochmoralische 'Predigten' einfließen ließen (Gellner 1992: 320). Die peripheren Kulte sieht Gellner daher eher als "half-way central cults" (1994: 29). Für Lewis ist die Existenz der 'peripheren' Kulte ein Ausdruck dafür, dass die Frauen (und einige Männer) vom sozialen und politischen Leben ausgeschlossen sind (Lewis 1966: 321) und er geht davon aus, dass in einer 'modernen' Gesellschaft, in der Frauen mehr Möglichkeiten und einen besseren Status hätten, die Zahl der Besessenheitskulte abnehmen würde (Lewis 1989: 12). Im Gegensatz dazu sieht Gellner die zunehmende Verbreitung der Medien im Kathmandutal "as a slow democratization, whereby it is increasingly possible for those of low status at least to imitate the religious technology of the priestly castes" (1992: 330), d.h. Gellner geht davon aus, dass in Nepal, in der die Modernisierung parallel mit der Demokratisierung<sup>71</sup> verlaufen sei, die 'peripheren' oder "half-way central cults" gerade wegen der besseren Bedingungen für die Frauen zunehmen würden. Gellner bezeichnet die Medien daher auch als "beneficiaries of 'democracy'" (Gellner 1994: 41) und versucht damit, auch die Zunahme der weiblichen Medien in den Städten des Kathmandutals zu erklären (Gellner 1994: 42). Damit geht er praktisch zur Ausgangsposition von Lewis zurück, dessen Anliegen am Anfang seiner Forschung vor allem darin bestand, die Epidemiologie der Besessenheit zu erklären, d.h. herauszufinden, warum in den verschiedenen Gesellschaften insbesondere Frauen (und einige Männer) eher als andere besessen werden. Gellner sieht den Grund für die Zunahme der weiblichen Besessenheit also in der 'Demokratisierung' begründet, betont aber gleichzeitig die Grenzen dieser 'Demokratisierung', denn trotzdem würde die von den Medien öffentlich praktizierte Besessenheit weiterhin als eine

---

<sup>70</sup> Gellner verwendet für die Göttin zwar die Sanskrit-Form 'Hārītī', ich habe jedoch die umgangssprachliche Bezeichnung beibehalten, die ich auch im übrigen Text benutze.

<sup>71</sup> Mit der Abschaffung des autokratischen Systems der Rana-Herrscher, wurde 1951 erstmals offiziell eine 'Demokratie' (nep. *prajātantra*) eingeführt. Ein Mehrparteiensystem wurde nach einer Volksrevolution erstmals 1990 eingeführt.



“predominantly low-status activity” (Gellner 1994: 43) angesehen und nicht positiv bewertet werden, wie etwa die Besessenheit durch bestimmte Gottheiten, die in geheimen, tantrischen Ritualen von hochkastigen Newar rituell evoziert werden. Die Annahme von Lewis, dass es sich bei den Besessenheitskulten von Frauen vor allem um “Protestbewegungen” handle, wird schließlich von Gellner hinsichtlich der Medien in Nepal, weitgehend bestätigt: “...it is right to see witch attack and spirit mediumship among the Newars as a kind of rebellion by some women and a few men against the circumstances in which they find themselves and, in the women’s case, against the limitations of the female role expected of them, but it is a rebellion that call into question neither the hierachy of caste nor that of gender. The spirit medium role, addressing itself as it does to mundane problems, and beneficial though it may be both to incumbent and those who consult, tends to confirm stereotypes of gender and social lowness” (Gellner 1994: 43-44).<sup>72</sup>

Die Übertragung von Lewis’ Theorie auf die Medien in Nepal kann nicht unkommentiert bleiben. An dieser Stelle muß die Kritik jedoch zurückgestellt werden, da erst anhand konkreter ethnografischer Beispiele aus dem weiteren Text deutlich gemacht werden kann, dass Gellners Anwendung der Theorie von Lewis auf die Medien in Nepal in dieser Form nicht haltbar ist.

Im zweiten Kapitel, geht es um den ‘Werdegang’ von zweien der drei Medien (um Raj Kumari Shakya und Chandika Shrestha), bei denen eine Feldforschung durchgeführt wurde. Auf das dritte Medium, Laksmi Shrestha wird deshalb nicht ausführlich eingegangen, weil ihr ‘Werdegang’ im Vergleich mit den anderen beiden nichts wesentlich Neues ergeben würde und die Darstellung zweier so unterschiedlicher Medien, wie die beiden erstgenannten, für den Zweck der Arbeit genügen sollte.

---

<sup>72</sup> Gellner sieht sich damit auch im Einklang mit Höfers (1974a) These, der in der zunehmenden Laienbesessenheit in Südasien, einen Widerstand gegen die Vorherrschaft der Priester vermutet.



Abb. 1 Raj Kumari Shakya während einer Heilsitzung auf ihrem *āsana*



Abb 2 Raj Kumari Shakya während der Übermächtigung durch Hārati





Abb 3a Hārati während einer Dankes-*pūjā* für die Erfüllung des Kinderwunschs



Abb 3b Raj Kumari Shakya, besessen von Jilaṃ Bhāju, dem jüngsten Sohn Hāratīs



Abb 4: Ein Medium vor ihrem *āsana* kurz vor Beginn einer Heilsitzung





Abb. 5 Ein *āsana*, mit Löwen als Fußstützen

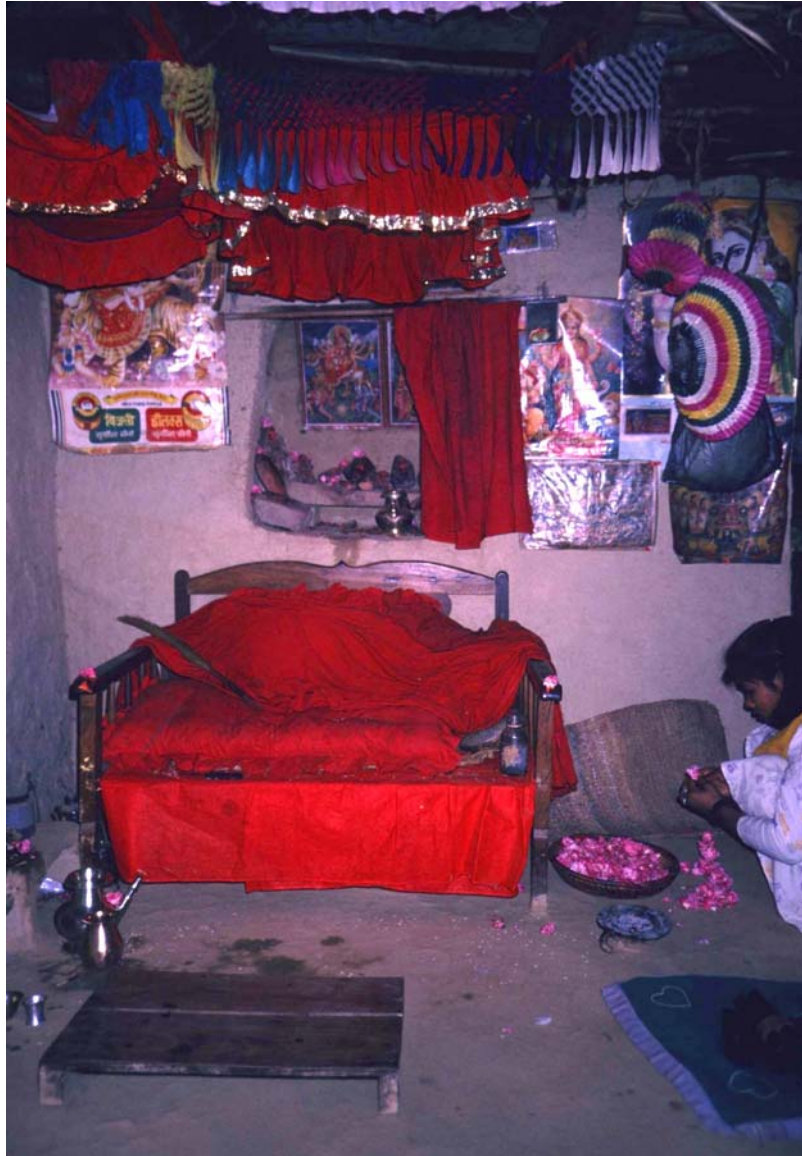


Abb. 6 Ein einfacher *asana* aus Holz



## **Zweites Kapitel - Medium werden**

In diesem Kapitel werden die Lebensgeschichten von zwei Frauen vorgestellt, wie sie sich anhand ihrer Erzählungen und den Gesprächen mit ihnen darstellen. Die beiden Frauen stammen aus der Bevölkerungsgruppe der Newar und sind seit vielen Jahren als Medien tätig. Ihre Erzählungen sollen daraufhin untersucht werden, welches Handlungspotential darin sichtbar wird und wie dieses ausgebaut, versteckt oder auch durch ein anderes Handlungspotential ersetzt wird; es geht also zum einen um das Sichtbar-werden des Handlungspotentials der Frauen selbst und zum anderen um die Manifestation einer göttlichen *agency*. In diesem Kapitel geht es aber auch darum zu verstehen, auf welchen Ebenen *agency* entsteht und wer in diesem Prozeß des ‘Medium-werdens’ eigentlich handelt.

Im ersten Teil des Kapitels wird die Lebensgeschichte von Raj Kumari Shakya vorgestellt, die seit über 20 Jahren als Medium tätig ist. Der zweite Teil widmet sich der Lebensgeschichte von Chandika Shrestha, die sich 1985 als ‘Schülerin’ von Raj Kumari Shakya als Medium etablierte.

## **2.1. Fallbeispiel: Raj Kumari Shakya**

Raj Kumari Shakya (danach Raj Kumari) wurde 1948 in Bhaktapur im Kathmandu-Tal in einer Vajracharya-Familie geboren. Die Mutter brachte zehn Kinder zur Welt, wovon Raj Kumari das vierte Kind und die erste Tochter war. Alle Kinder (sieben Jungen und ein Mädchen) bis auf Raj Kumari und ihr ältester Bruder starben bereits im Kleinkindalter. Ihr Vater arbeitete als Schneider, ihre Mutter und Raj Kumari halfen ihm dabei. Im Alter von neunzehn Jahren wurde Raj Kumari an den ältesten Sohn einer Goldschmiedefamilie (*Śākya*) in Patan verheiratet und bewohnte von da an mit ihrem Mann, ihrem Schwiegervater und dessen zweiter Frau das Haus der Schwiegereltern. Raj Kumari brachte zwei Töchter und zwei Söhne zur Welt. Ihr erstes Kind, eine Tochter, starb im Alter von vier Jahren. Heute lebt Raj Kumari gemeinsam mit ihrem Mann, ihren beiden Söhnen, deren Ehefrauen und drei Enkelkindern (von denen das jüngste im Alter von vier Jahren kürzlich starb) im Elternhaus des Ehemanns. Die Tochter Raj Kumaris wohnt mit ihrem Mann und

einem Sohn in einem benachbarten Viertel der Stadt. Raj Kumaris Bruder lebt ebenfalls in der gleichen Stadt.

### 2.1.1. Kindheit und erste Erfahrungen als Göttin

Als vierjähriges Mädchen wird Raj Kumari Shakya als Ekanta Kumārī, als jungfräuliche Göttin in ihrer Heimatstadt Bhaktapur ausgewählt. Eine Ekanta Kumārī<sup>73</sup> erfüllt während bestimmter Zeiten im Jahr wichtige rituelle Funktionen, auf die noch ausführlich eingegangen wird. Neben dieser Kumārī gibt es in Bhaktapur noch weitere jungfräuliche Göttinnen, die sogenannten Gana Kumārī<sup>74</sup>, wobei es sich um eine Gruppe von acht kleinen Mädchen handelt, die, wie die Ekanta Kumārī aus einer der beiden buddhistischen Priesterkassen der Newar, *Vajrācārya* oder *Śākya* stammen müssen. Die Gana Kumārī werden der ehemaligen königlichen Kumārī an bestimmten Tagen des rituellen Kalenders zur Seite gestellt. Sie repräsentieren die acht Muttergottheiten (*aṣṭamātrkā*), Brāhmaṇī, Maheśvarī, Kumārī (oder Kaumārī)<sup>75</sup>, Vaiṣṇavī, Vārāhī, Indrāṇī (oder Indrāyaṇī), Mahākālī und Mahālakṣmī (vgl. Levy 1992: 155; Slusser 1982, Vol. II, Map 9), deren Tempel um die Stadt Bhaktapur herum liegen. Normalerweise werden an die Auswahl einer Kumārī strenge Maßstäbe angelegt. Makellosigkeit und vor allem Gesundheit sind nur zwei der zahlreichen Auswahlkriterien. Dies trifft insbesondere für die königliche Kumārī von Kathmandu und für die ehemaligen königlichen Kumārī von Patan und Bhaktapur zu, gilt aber in eingeschränktem Umfang auch für die Mädchen, die für die Gana Kumārī in Frage kommen. Ist ein Mädchen für das Amt der Kumārī ausgewählt, darf sie kein Blut verlieren. Verliert sie dennoch welches, entweder durch eine Verletzung oder durch Einsetzen der ersten Monatsblutung, muß sie abtreten. In Patan und Kathmandu verlieren Kumārī ihr Amt meistens erst aufgrund ihrer ersten Monatsblutung. Dem

---

<sup>73</sup> (new.) Ekanta = alleine; isoliert, was sich darauf bezieht, dass sie vor ihrer endgültigen Wahl eine Nacht alleine im Innenhof des Taleju-Tempels verbringen muß.

<sup>74</sup> (new.) Gana = Gruppe; Kumārī = jungfräuliche Göttin

<sup>75</sup> vgl. Allen (1987: 66)

Verlust eines Zahns - wenn dabei kein Blutverlust auftritt - wird dort kaum Bedeutung beigemessen, er führt nicht zur sofortigen ‘Suspension’ der kleinen Göttin. In Bhaktapur dagegen hat der Verlust eines Zahns die gleiche Bedeutung wie die erste Monatsblutung und daher verlieren dort die meisten Mädchen das Amt einer Kumārī früher als Mädchen in Patan oder Kathmandu (Allen 1987: 47). Als Raj Kumari im Alter von neun Jahren einen Zahn verlor, wurde sie daher sofort ihres Amtes enthoben.

Die Auswahl als Kumārī stellt sich nach der Erzählung von Raj Kumari folgendermaßen dar:

**Raj Kumari:** (...) I became [a Kumārī] when I was four years old and I was removed[from this position] at the age of 9. [Altogether I was in the position for] probably 5, 6 years.(... ) After five years I turned nine. When I was nine years old one of my teeth fell out. When I lost the tooth I was taken from [the *āsan* of the] god. I was chosen even though I had a wound [pointing to a part of her body] I was the only daughter until I was [the age of] three. It was at the time when my mother’s children were dying, one after another. I was beautiful as a child. So I acted the clown during my childhood. I was wounded when I tripped over and fell down the staircase. Even though I had that wound, I was selected as a god [Kumārī]. And I was removed from that position when I lost my tooth. I heard that at that time when I was a child I was very sick. [I was] often sick. My mother’s horoscope was stronger than mine. My mother has got a demoness [*lasim*] as her vehicle [*bām*] [in her horoscope]. My father has a snake as his vehicle. My vehicle is a sheep [*phai*]. The snake doesn’t like the sheep and the demoness also doesn’t like the sheep. A demoness [*lasim*] will eat a sheep. And a snake will strangle a sheep. So my father wasn’t good for me, and nor was my mother. So I happened to get ill [and therefore] the floor was smeared with cowdung, because it was thought I would die. I was like that [like one who is almost going to die], but nevertheless I was taken care of. I heard [that] during that time, the goddess Taleju took a liking [for me] and flowers were sent [to my house, requesting me to become a Kumārī]. When the flowers were brought, the people used to say [to each other]: “Brother, can such a [weak and sick] child be a goddess?” “Look Nhuchēmāyā [mother of Raj Kumari], if the goddess likes her [would like her to become a Kumārī], she will start getting better tomorrow”, my mother was told. “If the goddess Taleju likes her, the fever will abate. If the goddess does not like her, it will get worse, Nhuchēmāyā. That is the medicine” [the way of curing her is to be liked by god], as the people said who brought the flowers.

Shamsher: Who were these people who brought the flowers?

Raj Kumari: Here in Bhaktapur it was the gurujus of the main Ācāju [one of the main priests - a Karmacārya] who had to go to the god’s house [who can

enter the god's house because they are initiated]. One walnut, one marigold<sup>76</sup>. Dasañ is the season for marigolds, right? One marigold and one of the 5 paisa coins that were used in former times [were given to me]. [The coin] was a copper one, this big, kept on my hand. Enough [flowers, coins] was given so the sickness disappeared. Once I became a goddess, I got very strong up to the age of nine, medicine was not necessary for me because the goddess liked me.

Zunächst möchte ich die Aussagen von Raj Kumari Shakya zusammenfassen und danach die Erzählung im Hinblick auf die oben erwähnten Überlegungen untersuchen.

Raj Kumari scheint ein hübsches, aufgewecktes Kind gewesen zu sein, das gerne herumalberte. Sie war das einzige Mädchen in ihrer Familie. Während ihrer Kindheit starben fast alle Brüder. Das hervortretende Merkmal im Horoskop ihrer Mutter war die Dämonin (*lasin*), beim Vater die Schlange (*nāga*) und bei ihr das Schaf (*phai*).<sup>77</sup> Die Merkmale im Horoskop der Eltern vertragen sich nicht mit dem Merkmal in Raj Kumaris Horoskop und für Raj Kumari liegen darin offenbar die Gründe für eine schwierige Beziehung mit den Eltern. Im Alter von vier Jahren, kurz vor dem wichtigsten religiösen Fest des Jahres, erkrankte sie schwer, offenbar wurde sogar mit ihrem Tod gerechnet, denn es wurde bereits mit einer Reinigungszeremonie begonnen. In dieser Zeit wurden ihr von einem Priester der Göttin Taleju in Bhaktapur, Blumen und ein Geldstück ins Haus gebracht. Die Göttin Taleju wird als eine der vielen Formen der Göttin Durgā, der Schutzgöttin Nepals, verehrt und ist in Bhaktapur - der Heimatstadt Raj Kumaris - die mächtigste und wichtigste Gottheit. Dass um die Zeit des Dasañ-Fests ein hoher Priester des Taleju-Tempels mit Blumen und einer Münze zu Raj Kumaris Eltern kommt, weist darauf hin, dass sie als Kumārī in Betracht gezogen wurde. Da bekannt ist, dass ein Mädchen nur Kumārī werden

---

<sup>76</sup> lat. *Tagetes erecta*

<sup>77</sup> Zur Erklärung der 'Merkmale', die von Raj Kumari genannt wurden, soll nur gesagt werden, dass bestimmte Merkmale (new. *bām*) im Horoskop Rückschlüsse auf Charaktereigenschaften der entsprechenden Person und ihre Beziehung zur sozialen Umwelt zulassen. Bei einer geplanten Heirat, werden insbesondere diese Eigenschaften auf ihre Kompatibilität hin untersucht (Marianna Kropf, pers. Mitteilung, Januar 2002). Dazu muß man wissen, dass dem Zeichen 'Dämonin' die Eigenschaften wild, kräftig und etwas böse zugesprochen werden, das Zeichen 'Schlange' mit Eigenschaften wie 'gefährlich' und 'hinterhältig' in Verbindung gebracht wird oder mit jemandem, der hinterrücks zubeißt. Mit 'Schaf' werden Eigenschaften wie leichtsinnig und etwas dumm assoziiert oder jemand, der keine eigene Meinung hat oder sich von anderen alles gefallen lässt (Rupendra Joshi, pers. Mitteilung, Januar 2002). Die Angaben von Raj Kumari, dass ein Merkmal ihrer Mutter eine Dämonin (*lasin*) war, könnte darauf zurückzuführen sein, dass sie das Merkmal für Dämon (*rākṣa*), das es in der Astrologie tatsächlich gibt, in die weibliche Form einer 'Dämonin' übersetzt hat. Zur ausführlichen

kann, wenn sie völlig gesund ist, äußerten einige Leute Zweifel daran, ob Raj Kumari dafür überhaupt in Frage käme. Der Priester der Göttin Taleju, der die Blumen brachte, beschwichtigte ihre Mutter jedoch damit, dass Raj Kumari schneller gesund würde, wenn die Göttin Taleju sie mögen würde. Wenn die Göttin sie nicht mögen würde, könnte es aber auch bedeuten, dass es ihr noch schlechter gehen würde, d.h. unter Umständen hätte dies den Tod von Raj Kumari zur Folge. Schneller als erwartet wurde Raj Kumari wieder gesund und daraufhin als Kumārī eingesetzt. Sie hatte dieses Amt für fünf Jahre inne. Mit neun Jahren verlor sie einen Zahn und damit auch ihre Stellung als jungfräuliche Göttin.

Um die Erzählung von Raj Kumari zu untersuchen, möchte ich nun die oben genannten Überlegungen aufgreifen und zeigen, wo in dieser Erzählung *agency* sichtbar wird, wie sie sich manifestiert, wo das Handlungspotential von Raj Kumari zum Vorschein kommt und wo sich die göttliche *agency* zeigt. Ich konzentriere mich dabei vor allem auf die Handlungsebene, indem ich zeige, wer, wann, wie und in welchem Zusammenhang handelt.

Zunächst lässt sich feststellen, dass Raj Kumari in ihrer Erzählung nicht selbst handelt. Sie wird ohne eigenes Zutun mit vier Jahren Kumārī. Mit neun Jahren muß sie diese Stellung wieder aufgeben - "I was taken out...". Das bedeutet, dass mit ihr lediglich etwas 'geschieht'. Sie kann sich nicht erinnern, was passierte, als der Priester des Taleju-Tempels zu ihr nach Hause kam. Sie 'hörte', dass die Göttin Taleju sie mochte, jemand erzählte es ihr, sie selbst kann sich aber nicht mehr daran erinnern. Ohne ihr Zutun wird sie einer bestimmten Bestimmung zugeführt.

Dagegen zeigt sich in dieser Erzählung deutlich die *agency*, die der Göttin Taleju zugesprochen wird. Die Göttin mag Raj Kumari, woraus man schlußfolgern kann, dass sich die Göttin in ihr verkörpern möchte. Die Göttin 'tut' einiges. Sie kann veranlassen, dass das Fieber zurückgeht und Raj Kumari ganz schnell gesund wird. Die Göttin kann Raj Kumari auch soweit stärken, dass sie keine Medikamente mehr benötigt; sie kann sie aber andererseits noch kränker machen. Von der Zuneigung der Göttin hängt also viel ab. Von ihr hängt ab, ob Raj Kumari trotz Krankheit, trotz der Verletzungen, die sie sich durch einen Sturz von der Treppe zugezogen hat, d.h. trotz

---

Literatur über Astrologie im subindischen Kontext, siehe Billard (1971), Thibaut (1899) und Kane (1974, V (1), Kap 14).

ihrer fehlenden Makellosigkeit, als Kumārī in Frage kommt. Aber in dieser Erzählung wird auch ersichtlich, dass nicht die Göttin die alleinige *agency* hat - es sind noch andere involviert. Diese 'anderen' sind mehrere Leute, die zum Elternhaus von Raj Kumari kommen und ihr Blumen, eine Walnuß und ein Geldstück bringen. Unter den Leuten befindet sich ein Priester der Göttin Taleju. Raj Kumari betont, dass die Leute viele Blumen brachten. In diesem Zusammenhang sollte nicht vergessen werden, dass Blumen immer auch Opfergaben für Gottheiten sind. Diese Opfergaben werden Gottheiten dargebracht, um sie zu erfreuen, aber auch um sie zu besänftigen. Damit wird an dieser Stelle der Erzählung das Handlungspotential des Priesters des Taleju-Tempels sichtbar. Er bringt Blumen, um die Göttin - welche Raj Kumari mag - zu erfreuen oder zu besänftigen. Man könnte daraus folgern, dass nicht nur die Zuneigung der Göttin dazu geführt hat, dass Raj Kumari gesund wurde und letztlich sogar als Kumārī ausgewählt wurde, sondern dass auch der Priester dabei eine Rolle spielte, indem er Raj Kumari (und damit auch der Göttin) Blumen brachte.

In dieser Erzählung wird somit deutlich, dass es nicht nur eine göttliche oder eine menschliche *agency* gibt, sondern mehrere, dass die *agency* verteilt ist und es sich dabei um ein Geflecht handelt, das ineinandergreift, sodass man hier von einer Art miteinander geteilter *agency* sprechen könnte. Auf den ersten Blick sieht die Wahl von Raj Kumari zur Kumārī zwar wie eine besondere Auserwählung durch die Göttin Taleju aus, weil sich dabei so offensichtlich über geltende Konventionen hinweggesetzt wird, aber auf den zweiten Blick kann man erkennen, dass neben der Zuneigung der Göttin auch der Besuch des Priesters und möglicherweise auch der Einfluß der Leute, die ihn begleitet haben, eine Rolle gespielt haben. Man könnte sogar so weit gehen und daraus folgern, dass die Göttin erst durch die Opfergaben des Priesters veranlaßt wird, Raj Kumari zu mögen und sie gesund zu machen.

Bevor ein weiterer Teil der Lebensgeschichte von Raj Kumari vorgestellt und im Hinblick auf die verschiedenen Handlungspotentiale untersucht wird, soll in einem Exkurs ausführlicher auf den Kult der Göttin Kumārī in Nepal eingegangen werden. Dies ist insofern notwendig, weil es zwischen dem Harāti-Kult der Medien und dem Kumārī-Kult zahlreiche Parallelen gibt, wie etwa die Verwendung königlicher bzw. göttlicher Elemente im Ritual, die Einhaltung bestimmter Speisetabus, usw. Wie sich

im nächsten Kapitel ‘Medium sein’ noch deutlicher zeigen wird, werden viele dieser Elemente von den Medien beim ‘Ausbau’ der göttlichen *agency* im rituellen Kontext benutzt. Eine Kenntnis des Kumārī-Kults kann daher zum genaueren Verständnis des Kults der Medien beitragen.

### **Exkurs: Kumārī - die lebende Göttin**

Die Verehrung junger, vorpubertärer Mädchen als lebende jungfräuliche Göttinnen (Kumārī)<sup>78</sup>, die offenbar auf einen tantrischen Ursprung zurückgeht (Tucci 1974: 123), hat in Nepal bei den Newar eine lange Tradition, die sowohl von der hinduistischen als auch der buddhistischen Bevölkerung geteilt wird. Auch in Indien kennt man die Verehrung jungfräulicher Mädchen (Bharati 1965: 136; Gupta 1992: 207; Kane 1974: 170; Lienhard 1978: 169; Slusser 1982: 313). In Nepal gilt die jungfräuliche Göttin Kumārī für gelehrte Buddhisten als Form der tantrischen Göttin Vajradevī oder des weiblichen Bodhisattva Tārā, während sie vom größten Teil der Bevölkerung als eine Form von Taleju, Lakṣmī oder Durgā verehrt wird (Gellner 1992: 81; Lienhard 1999: 190). Der Kult dieser Göttin hängt unmittelbar mit der Göttin Taleju zusammen, einer der vielen Formen der Göttin Durgā. Nepalesischen Chroniken (*vamsāvalīs*) zufolge soll Taleju im 14. Jahrhundert in der Form eines *śrī yantra* von Harasiṃha, einem König aus Nordindien, der in Simarāmapura<sup>79</sup> regierte, bei seiner Flucht vor den muslimischen Eroberern nach Nepal in das damalige Königreich Bhadgaon (das heutige Bhaktapur) gebracht worden sein (Allen 1987: 14f; Wright 1877: 182). Dieser Annahme widersprechen jedoch geschichtliche Evidenzen, wonach Harasiṃha auf seiner Flucht das Kathmandutal nie erreicht hat (Petech 1958: 92, 111ff; Slusser 1982: 318). Es wird daher davon ausgegangen, dass

---

<sup>78</sup> (new.) *mwāmhā dyaḥ* = lebende Göttin (s.a. Levy (1992) Fußn. 70, s. 751, mit leicht unterschiedlicher Schreibweise)

<sup>79</sup> In nepalischen Quellen mit “Simraongadh” bezeichnet (Petech 1958: 52).



die Göttin in Nepal schon wesentlich früher unter einem anderen Namen<sup>80</sup> bekannt war und verehrt wurde (Allen 187: 15; Slusser 1982: 318). Seit Beginn der Malla-Herrschaft (ca. 1200 n. Chr.) ist die Göttin Taleju die Schutzgöttin (*āgaṃ dyaḥ*; skt. *iṣṭadevatā*) der Malla-Könige und sie ist auch heute noch die private tantrische Göttin der Śāh-Könige, die den Malla-Königen folgten (Toffin 1993: 48). Einer der Nachfahren dieser Śāh-Könige ist der derzeitige König von Nepal. Nach Aufteilung des Königreichs Bhadgaon im 15. Jahrhundert in die drei Königsstädte Patan (Lalitpur), Kathmandu und Bhaktapur durch König Yakṣa Malla wurden auch in Patan und Kathmandu Tempel für die Göttin Taleju errichtet (Allen 1987: 15; Lienhard 1999: 190). Über die Entstehung des Kumārī-Kults in Nepal kursieren zahlreiche Legenden, der genaue Ursprung ist aber unklar. Schriftlichen Quellen (*vamśāvalīs*) aus dem 11. und 12. Jahrhundert zufolge wurde eine Göttin unter diesem Namen schon ungefähr seit dem 6. Jhrd. n. Chr. verehrt (Wright 1977: 125, 317). Nicht bekannt ist, wann damit begonnen wurde, junge Mädchen in ihrem Namen zu verehren. Belege dafür sind erst seit dem 13. Jahrhundert vorhanden. Nach nepalischen Chroniken soll es aber bereits im 11. Jhrd. n. Chr. ein Mädchen gegeben haben, das vom damaligen König Lakṣmīkāmadeva als Kumārī verehrt wurde (Lienhard 1999: 190; Slusser 1982: 312). Zu jener Zeit nahm die Bedeutung des Tantrismus in Nepal und Indien zu, möglicherweise wegen des indischen Mystikers Atīśa, dem die Einführung des Vajrayāna Buddhismus in Nepal zugeschrieben wird. Es wird vermutet, dass der hinduistische König Lakṣmīkāmadeva, der über eine vornehmlich buddhistische Bevölkerung zu regieren hatte, ein Mädchen aus einer hohen buddhistischen Kaste (*Śākya*) als Verkörperung der hinduistischen Göttin Taleju auswählte, um die Rechtmäßigkeit seiner Regierung zu bestätigen und gleichzeitig den Hinduismus zu verbreiten (Allen 1987: 35). In einer der zahlreichen Legenden wird auch König Jayaprakāśa Malla, der letzte Malla-König in Kathmandu, welcher von 1736-68 regierte, als Begründer des Kults genannt. Möglicherweise hat

---

<sup>80</sup> Slusser (1982: 316ff) vertritt die Auffassung, dass die Rolle der Göttin Mānaśvari, die in der Licchavi-Zeit als Schutzgöttin der Könige fungierte, von Taleju 'übernommen' wurde und der Mānaśvari-Kult mit dem Taleju-Kult verschmolz.

er den Kult aber auch nur wiederbelebt (Lienhard 1978: 168).<sup>81</sup> In einer der Legenden heißt es, dass er mit Taleju ein Würfelspiel gespielt haben soll, das die Tochter des Königs verbotenerweise störte. Daraufhin zog sich die Göttin erzürnt und beleidigt vom König zurück und verkündete ihm in einem Traum, dass sie sich zukünftig nicht mehr selbst zeigen werde, sondern sich nur noch in einem jungen, hochkastigen Mädchen verkörpern wolle. Der König ordnete daraufhin an, dass ein Mädchen aus der Kaste der *Śākya* als Kumārī, als jungfräuliche Form der Göttin Taleju verehrt werden solle (Allen 1987: 16; Levy 1992: 542). Einer anderen Legende zufolge soll ein junges Mädchen aus der Kaste der *Śākya* aufgrund eines sexuellen Vergehens des Königs Jayaprakāśa Malla an ihr verstorben sein, woraufhin er zur Buße den Kult der Verehrung einer jungfräulichen Göttin etabliert habe (Regmi, D.R. 1966, Bd.2: 602; Slusser 1982: 311).<sup>82</sup>

Im 15. Jahrhundert wurde das heutige Kathmandutal von den drei Königstädten Bhaktapur, Kathmandu und Patan dominiert, die jeweils von eigenständigen Königen regiert wurden. Im Mittelpunkt jeder dieser Königstädte stand ein Palast, in welchem sich der Königsthron befand, und in unmittelbarer Nähe des Königsthrons hielt sich die königliche Kumārī auf, die damals - wie auch heutzutage - immer aus der Bevölkerungsgruppe der Newar stammte. Königtum und Kumārī-Verehrung hingen schon damals unmittelbar zusammen. Aber auch zu jener Zeit gab es neben den königlichen Kumārī weitere nicht-königliche Kumārī (Allen 1987: 4). Heutzutage gibt es in Nepal zehn Kumārī und darüber hinaus in Bhaktapur die Gruppe der acht Kumārī (Gana Kumārī), die acht Muttergottheiten repräsentieren. Von den zehn Kumārī haben die drei Kumārī aus den Städten der ehemaligen Regierungssitze der Malla-Könige, Kathmandu, Patan und Bhaktapur, die größte Bedeutung. Die 'königliche' (*rāj*) oder 'Palast' (*lāy*kū) Kumārī aus Kathmandu wird aus der Kaste der buddhistischen Newar-Goldschmiede (*Śākya*) ausgewählt und tritt nur an bestimmten Festtagen öffentlich auf. Aus Anlaß des großen Staatsfests Indra *jātrā* im

---

<sup>81</sup> Texte mit Kumārī-Riten aus der Regierungszeit des Königs Ananta Malla (1274-1310) weisen zumindest auf eine wesentlich ältere Tradition eines Kumārī-Kults hin (Lienhard 1978: 168).

August/September, das kurz nach ihrem eigenen Fest, der Kumārī *jātrā* oder *rath jātrā*, stattfindet, wird sie jedes Jahr aufs Neue vom regierenden (Hindu)-König verehrt. Am letzten Tag von Indra *jātrā* überreicht die Kumārī dem König das *prasād* (skt. *prasāda*) der Göttin, indem sie ihm in einer nicht-öffentlichen Zeremonie eine *ṭikā* auf die Stirn drückt, während er sich vor ihr verbeugt. Mit diesem Ritual bestätigt die Kumārī die Macht des Königs für ein weiteres Jahr (Allen 1987: 18; Lienhard 1978: 171; Toffin 1984: 476). Wie die königliche Kumārī aus Kathmandu, wird auch die ehemalige königliche Kumārī aus Bhaktapur, die sogenannte Ekanta Kumārī, meistens aus der Kaste der *Śākya* ausgewählt, sie kann aber auch aus der anderen Priesterkaste der buddhistischen Newar, der Kaste der *Vajrācārya*, ausgewählt werden. Auch die ehemalige königliche Kumārī aus Patan wird aus der Kaste der *Vajrācārya* ausgewählt (Allen 1987: 11). Die restlichen sieben Kumārī haben vor allem lokale Bedeutung und werden überwiegend in ihren Stadtvierteln verehrt.

Wie zu Beginn des Kapitels schon erwähnt wurde, erfolgt die Wahl einer Kumārī nach bestimmten Regeln. Die Wahl findet bevorzugt vor dem Dasaī-Fest im Herbst statt. Normalerweise ist das Mädchen im Kleinkindalter, sie muß gesund und möglichst vollkommen sein, darf keine Wunde haben und darf vor allem noch kein Blut verloren haben.<sup>82</sup> Sowohl die zukünftige königliche Kumārī aus Kathmandu als auch die zukünftige Kumārī aus Patan müssen in der Nacht vom achten auf den neunten Tag des Dasaī-Fests im Herbst ein bestimmtes Qualifizierungsverfahren durchlaufen bei dem sie ihre Eignung als Gottheit unter Beweis stellen müssen. Dazu wird das jeweilige Mädchen, das für die Nachfolge der Kumārī in Frage kommt, in den Palasthof des Tempels der Göttin Taleju geführt, der voller blutiger, abgeschnittener Büffelköpfe ist, die in dieser besonderen, der "schwarzen" Nacht (nep. *kālarātri*), der Göttin geopfert werden. Die zukünftige Kumārī muß sich

---

<sup>82</sup> Ähnliche Legenden werden auch von Anderson (1977: 132) und Snellgrove (1957: 118) wiedergegeben.

<sup>83</sup> Allen (1987: 105, n.7) gibt eine Liste mit 32 Bedingungen an, die eine zukünftige Kumārī erfüllen sollte. Sie werden auch als die 32 Zeichen der Schönheit (nep. *battislakṣaṇa*) bezeichnet (Toffin 1984: 475)

zwischen diesen Tierköpfen ohne Zeichen der Angst hindurchbewegen (Lienhard 1978: 169). Hat sie diese 'Prüfung' bestanden, wird die neue Kumārī mittels eines bestimmten Rituals (*Kumārī sthāpanā pūjā*) inthronisiert (Allen 1987: 20f; Slusser 1982: 313f). Nur in Bhaktapur findet die Inthronisation einer neuen Kumārī bereits einige Tage vor dem ersten Tag des Dasaī-Fests statt und die 'Tests', welche ihre Eignung als Kumārī beweisen sollen, finden in einem anderen Rahmen statt (Allen 1987: 47). Dennoch muß sich auch diese Kumārī in der "schwarzen" Nacht, der Nacht vom achten auf den neunten Tag von Dasaī, im Palasthof des Tempels der Göttin Taleju aufhalten, wo sie von den Köpfen der getöteten Tiere umgeben ist und von Priestern in einer geheimen Zeremonie verehrt wird (Allen 1987: 49f). Michael Allen betont in diesem Zusammenhang "... the marked contrast between the initial selection procedure in which the aim was to find a pure young virgin, one who above all else had not yet bled in any kind of way, and the installation rites in which the scene itself is one of extreme goriness and the goddesses invoked to possess the girl are both erotic and bloodthirsty" (1987: 22). In der Kumārī spiegeln sich somit zwei Wesenszüge einer Göttin wider: die der reinen Jungfrau und die der blutrünstigen, zerstörerischen Göttin. Die Gegensätze, die beim Kumārī-Kult zum Vorschein kommen, können daher auch als Sinnbild für den Einfluß des Tantrismus auf das rituelle Leben der Newar gesehen werden.

Wie bereits erwähnt wurde, gibt es zwischen den Medien der Göttin Hārātī und den Mädchen, welche die Kumārī verkörpern, Parallelen, von denen nun einige kurz vorgestellt werden sollen. Übereinstimmungen kann man bereits beim äußeren Erscheinungsbild feststellen. Obwohl es sich bei den Kumārī um kleine Mädchen handelt, ist ihre Kleidung durchgehend rot. Die Farbe rot wird in der Hindu-Gesellschaft, wie auch unter Buddhisten, mit Fruchtbarkeit und Sexualität assoziiert und normalerweise nur von verheirateten Frauen getragen.<sup>84</sup> Eindeutig spiegelt sich in der Kleidung der Kumārī daher die duale Natur der Göttin wider. Eine Kumārī wird in rot gekleidet, weil sie letztendlich nicht sich selbst als Mädchen repräsentiert, sondern

---

<sup>84</sup> Abgesehen von bestimmten Ritualen, wie beispielsweise vorpubertären Riten, bei denen die kleinen Newar-Mädchen ganz in rot gekleidet sind (vgl. Allen 1987: 81ff).

eine bestimmte Form der Göttin Taleju verkörpert (Allen 1987: 9). Bereits in der Kleidung zeigt sich die Dominanz der Göttin, man könnte sogar sagen, dass auch darin die *agency* der Göttin sichtbar wird. Auch die Medien der Göttin Hārātī tragen während ihren Séancen rote Kleidung, was nicht auffällig wäre, wenn es sich dabei ausschließlich um verheiratete Frauen handelte. Jedoch tragen auch die unverheirateten Frauen unter den Medien im rituellen Kontext durchgehend rote Kleidung. Man kann dies auch hier als Zeichen der Präsenz der Göttin Hārātī deuten. Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen einem Medium und einer Kumārī besteht darin, dass beide ihre Séancen abhalten, während sie auf einem speziellen Platz sitzen, dem sogenannten ‘Thron’ oder ‘Sitz’ (*āsan*). Dieser ‘Thron’ ist tatsächlich wie ein Königsthron gestaltet, wie man an zwei ‘echten’ Exemplaren im alten Palast in Kathmandu und im Museum in Patan erkennen kann. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob die königlichen Symbole, die hier und da zu sehen sind nicht ursprünglich ‘göttliche’ Symbole waren, die von Königen übernommen wurden? Auf diese Frage scheint es (noch) keine Antwort zu geben: “Perhaps there never were any gods without kings, or kings without gods. (...) at present we only know that when history begins there are kings, the representatives of gods” (Hocart 1969: 7). Die dominante Farbe des ‘Throns’ der Medien und der Kumārī ist rot. Auf beiden Sitzflächen liegen rote Kissen, auf die ein sternförmiges Zeichen, das *śrī yantra*, aufgenäht ist, das als Emblem der tantrischen Devī oder Śakti gesehen wird (Allen 1987: 37; Eck 1985: 36), von einigen Medien allerdings als das Herz Sarasvatis, der Göttin der Gelehrsamkeit, bezeichnet wird.<sup>85</sup> Über dem *āsan* der Kumārī, wie auch über dem der meisten Medien, ist ein Baldachin (*ilām*) aus rotem Stoff angebracht, auf welchen wiederum ein *śrī yantra* aufgenäht ist. Ein solcher Baldachin ist auch an anderen Stätten der Göttinnenverehrung, wie z.B. in Tempeln, zu finden. Eine weitere Gemeinsamkeit liegt darin, dass die *Dyaḥmām*, wie auch die Kumārī bestimmte Speisetabus einhalten. Die Kumārī nehmen außerhalb des rituellen Kontexts nur ‘reines’ (skt. *sāttvik*) Essen zu sich und meiden daher Knoblauch, Zwiebeln, Gewürze

---

<sup>85</sup> Auch Lewis berichtet aus seiner Forschung unter Händlern der Newar-Buddhisten, dass die meisten das *śrī yantra* als Herz Sarasvatīs bezeichnen (1995: 45).

und Alkohol (Allen 1987: 27). Sobald sie jedoch auf ihrem *āsan* sitzen oder bei bestimmten rituellen Ereignissen, gibt es keine Essensbeschränkungen mehr und sie können auch Alkohol in Form von Reisschnaps (*aylāḥ*) zu sich nehmen (Slusser 1982: 314), den sie entweder aus einem kleinen runden Messingschälchen trinken oder aus einer schädelförmigen Schale, die *pātra* genannt wird. Die Aufhebung der Essensbeschränkungen und die Verwendung einer Schale in Form eines Schädels im rituellen Kontext sind nur zwei Beispiele, die auf tantrische Wurzeln des Kumārī-Kults verweisen und die auch im Hāratī-Kult aufscheinen, bzw. an die sich der Hāratī-Kult anzulehnen scheint. Die Medien meiden außerhalb des rituellen Kontexts ebenfalls Knoblauch (*lāva*) und kleine Zwiebeln (*chāḥ*)<sup>86</sup>, darüber hinaus essen sie keine roten Linsen (*musū*), Auberginen (*bhantā*), Hühnereier (*khā khē*) und Hühnerfleisch (*khāyā lā*) und dürfen auf gar keinen Fall unreines (*asuddha*) oder übriggebliebenes (*cīpaḥ*) Essen zu sich nehmen. Diese Essenstabus, die ihnen - wie sie betonen - von der Göttin auferlegt wurden, halten sie auch in ihren Sitzungen ein, während die dort aber Alkohol in Form von Reisschnaps trinken und es sich bei den Trinkgefäßen entweder um die selben kleinen runden Messingschälchen oder die schädelförmige Schale handelt, die auch von einer Kumārī benutzt wird. Wie auch die Kumārī, die jeden Morgen eine sogenannte ‘täglichen’ Verehrung (*nitya pūjā*) erfährt, sollte auch eine *Dyaḥmām* täglich verehrt werden. Selbst wenn sie tageweise nicht auf ihrem *āsan* sitzen kann, muß dieser als Sitzplatz der Göttin täglich verehrt werden.

Es gibt noch weitere Übereinstimmungen zwischen den Kumari und den Medien, aber um zu zeigen, worum es geht, sollen die genannten genügen. Die Übereinstimmung von Elementen des Kumārī-Kults mit dem Hāratī-Kult ist deshalb wichtig, weil daran sichtbar wird, dass der Hāratī-Kult an eine lange Tradition der Verehrung weiblicher Gottheiten, die sich in Menschen verkörpern, anknüpft. Der Hāratī-Kult sollte daher nicht als etwas völlig Neues oder als “rezentes” Phänomen (Coon 1989: 1) angesehen werden, sondern lediglich als eine weitere Form oder

---

<sup>86</sup> *Allium ascalonium*

Möglichkeit der Göttinnenverehrung in Nepal, die es möglicherweise schon länger gibt.

Bereits anhand dieses relativ begrenzten Vergleichs zwischen dem Kumārī-Kult und dem Hārātī-Kult kann festgestellt werden, dass sich die Medien bestimmter Elemente bedienen, die in ihrer Gesellschaft allgemein bekannt sind und im Zusammenhang mit Gottheiten gesehen werden: die rote Kleidung als Zeichen einer machtvollen Göttin und auch Zeichen der ‘Gefährlichkeit’ der Göttin; der ‘Thron’ als Zeichen göttlicher und königlicher Macht, Herrschaft und unangreifbarer Souveränität; die schädelförmige Schale als Verbindung zum Tantrismus und damit wiederum als Zeichen göttlicher Macht und speziellen Wissens (*siddhi*), usw. Im Kapitel ‘Medium sein’ wird noch deutlicher werden, dass insbesondere im rituellen Kontext der Medien durch den Einsatz solcher Elemente die *agency* der Göttin Hārātī weiter ausgebaut und damit letztendlich auch das eigene Handlungspotential der Medien außerhalb des rituellen Kontexts ausgeweitet wird.

Nach diesem Exkurs über die Institution der jungfräulichen Göttin und deren Parallelen zum Kult der Göttin Hārātī, kehre ich wieder zur Lebensgeschichte von Raj Kumari zurück. Es soll gezeigt werden, wie der Prozeß des ‘Medium-werdens’ aus ihrer Sichtweise verlaufen ist. Anschließend soll diese Erzählung wiederum daraufhin untersucht werden, wer darin wann, wo und wie handelt.

### **2.1.2. Medium werden: Raj Kumari Shakya**

Als Raj Kumari Mitte 30 war, kam zum zweiten Mal in ihrem Leben eine Gottheit in ihren Körper. Sie hatte inzwischen vier Kinder geboren. Ein Sohn war bald nach der Geburt gestorben und Raj Kumari lebte mit ihrem Ehemann, den Kindern und den Schwiegereltern in deren Haus. Sie erzählt, dass sie in großer Armut lebten und dass sie daher gezwungen war, neben ihrer Arbeit im Haushalt und dem Versorgen der Kinder in der Goldschmiedwerkstatt ihres Mannes und ihres Schwiegervaters mitzuarbeiten. Im Gegensatz zu vielen anderen Medien, die zunächst von Hexen besessen sind und erst danach von Gottheiten, berichtet Raj Kumari, dass sie nie von

Hexen besessen war, sondern dass ausschließlich Gottheiten in ihren Körper gekommen waren. Sie glaubt, dass die Gottheiten in ihren Körper kamen, weil sie unter ihrer Armut litt und die Gottheiten, sie aus ihrem Kummer befreien wollten. Auch andere Medien berichten, dass eine Besessenheit in einer schwierigen persönlichen Situation aufgetreten sei, die ich in der Einführung als ‘emotionalen Ausnahmezustand’ bezeichnet habe. Darauf wird in der Vorstellung von Chandikas Lebensgeschichte noch eingegangen werden. Der Prozeß, der schließlich zur Besessenheit durch eine Gottheit führte, wird von Raj Kumari folgendermaßen beschrieben:

**Raj Kumari:** (...) I didn’t understand what was happening [when a god entered my body]. Perhaps it was because the god wanted to come that I couldn’t eat rice for a year. I got very thin, like a skeleton. But even though I was so thin, I didn’t lose the strength to do the women’s work, such as washing clothes, going out [to buy things], cooking rice, like a normal woman. I was able to do all the work. [As I got] as thin as a skeleton, the other people asked whether I had TB. But if it had been TB I would have had chest pains. [But I had] neither stomach pains nor chest pains, and I wasn’t bleeding from the nose, nor was I bringing up blood from my throat. I didn’t have any of that. I didn’t have any disease, I didn’t have any fever. I just didn’t want to eat. I didn’t like eating. I used to drink two, three cups of tea, and that was that. That was enough for the whole day. Later on, one evening when I went to bed, I was still awake but I had prepared my bed, thinking that I should get some sleep,[after a while] I started shaking. [I shook] continuously. I didn’t know that it was a god entering me, so I thought it [this shivering] was due to a cold. People shiver when they catch a cold. [Normally] if someone catches a cold their teeth chatter, but that wasn’t the case. I shook and shook. I was aware of everything, I was shivering all over. Later the father of Sabrina<sup>87</sup> thought it was because I had caught a cold, he told me to drink *aylāḥ* saying, “Drink *aylāḥ* [rice spirit], drink *aylāḥ*” and he made me drink half a glass of it in order to stop the cold. (...) Even after drinking so much *aylāḥ* my shaking didn’t stop at all. It wasn’t the case [I didn’t have a cold]. I didn’t know that a god was trying to enter me. (...) [Somebody called my mother’s brother [*pāju*], and when he arrived I said] “I shake in the morning, I shake in the evening, and I’m still shaking now”. [And] he said: “Something must have happened, you should go to show “[the rice to a medium to find out the cause]. “Tomorrow you must keep [take] one fourth of a mana of rice, 5 Rupees and [we] shall go”, he said. When I asked where we had to go, he said: “We have to go to Nhayakam-bahil where the gods come” [to a medium]. [This medium] is dead now. It is the period of mourning. The one year mourning period hasn’t finished yet. She was taken by the mother [Hārātī], because the members of her family used to bring chicken Ecks and chicken meat inside the house. [They didn’t obey the rules, so] she died. (...) I went

---

<sup>87</sup> Name der Tochter Raj Kumaris



there to show [the rice/the problem]. “My child will stay with you”, [the medium said]. “My child will stay [with you]”, I was told. I asked the mother [Hārātī] to be excused, saying “We people have to earn our living and eat everyday, we have to work, I can’t get possessed, I can’t follow all the rules”. (...) [Even the medium tried to get me excused by the god, but it didn’t work] Dhantata didn’t agree. At that place [the mediums place] I got *jhāre yaye*<sup>88</sup> several times. The shaking didn’t stop. Neither the god spoke nor did the shaking stop. Later on, after the Tihar festival, my father [in-law] shouted at me saying, “You’ve spent too much money asking for this and that”. When [he] shouted at me, I said “um” [indicating great anger] and went inside [the other room], and then the god came and covered my body [possessed me] and started talking. It was here in this room. I went inside, angry, and sat down, and at that moment it happened, the god came [into my body]. I remained inside for a long time, so my father [in-law] came looking [for me] and suddenly he smelt the scent of an incense stick - and the god was there. “What are you doing?” [he said and] I answered my father [in-law]: “I have come, old man, I have come - I am Dhana Maiju - I have come, go and fetch Candrajyoti [my maternal uncle] immediately and bring him here”. [So] I sent my father [in-law] to Tangal Tole to fetch my *pāju*. Later, when they came with my *pāju*, Vijeśvori Mām came [into my body]. “I will not leave this child. We, Dhana Maiju and Vijeśvori. Being together, we will only leave after we get a seat (*āsan*). The child here is suffering a lot. Everyone dislikes her [nobody loves her]”. (...) [Then later] Dhana Maiju said: “Bring a 5 paisa coin and a box”. [And then] Dhana Maiju put a coin inside. After putting a 5 paisa coin inside the box, the box became full with the money of god, which was used [to buy different materials] to offer. “I will attract [pull] people, I will. I will tell everything [I will diagnose the problems]”, [the goddess] said, and [a lot of] people came to visit and to show [their problems]. The shoes piled up outside [from those who came] to show [their problems]. All those people who received *jhāre yāye* got cured. Whatever was spoken [by the god] was correct, [and the people were] saying, “That place where the gods come is very good, very good”. The people came in enormous numbers. [And when] a seat (*āsan*) was offered there were so many people that there was nowhere to sit.

Zunächst soll die Erzählung zusammengefaßt werden und auf die verschiedenen Handlungspotentiale hin untersucht werden. Raj Kumari wird zu einem Zeitpunkt von einer Gottheit besessen, an dem sie als Schwiegertochter, Hausfrau und Mutter von drei Kindern voll ausgelastet ist. Zudem muß sie in der Goldschmiedwerkstatt ihres Mannes und ihres Schwiegervaters mitarbeiten. Sie magert stark ab, hat keinen

---

<sup>88</sup> *jhāre yaye* ist eine spezielle Behandlung, die darin besteht, dass der Körper eines Patienten mit einem Besen aus einer speziellen Grassorte (nep. *amriso*; lat. *Thysanalaena agrestis*) leicht geschlagen wird oder mit Schwüngen nach unten am Körper entlang gestrichen oder gewedelt wird. Diese Behandlung wird zur Vertreibung von negativen Einflüssen ausgeführt. Bei Kakar (1982: 97) wird unter ‘*jar-*

Appetit, aber dennoch genug Kraft, alle anfallenden Arbeiten auszuführen. Eines Abends beginnt sie am ganzen Körper zu zittern. Sie kann damit nicht aufhören und ihr Ehemann, der glaubt, dass sie sich erkältet hat, bringt sie dazu, ein halbes Glas Reisschnaps zu trinken, was als eine Art ‘Kur’ bei beginnenden Erkältungen in Nepal gerne angewendet wird. Das Zittern hört aber dennoch nicht auf. Ein Onkel von Raj Kumari (der Bruder ihrer Mutter), der zu Rate gezogen wird, schlägt vor ein Medium aufzusuchen, um die Ursache dafür herauszufinden. Beim Besuch des Mediums sagt die Göttin Hāratī, die durch das Medium spricht, dass eines ihrer Kinder in Raj Kumaris Körper kommen wolle. Auch ein zweiter Besuch bei diesem Medium führt zu diesem Ergebnis. Raj Kumari bittet die Gottheit darum, nicht in ihren Körper zu kommen, weil sie zum einen arbeiten müsse und auch nicht in der Lage sei, die Regeln (skt. *niyama*) - d.h. Essenstabus und bestimmte Verhaltensweisen, die man als Medium befolgen muß - einzuhalten. Aber die Gottheit lässt sich davon offensichtlich nicht umstimmen, da Raj Kumari weiterhin zu bestimmten Zeiten am ganzen Körper zittert. Eines Abends im Spätherbst wird Raj Kumari von ihrem Schwiegervater beschuldigt, an Tihār (nep. *Lakṣmī-pūjā*) zuviel Geld ausgegeben zu haben. Raj Kumari gibt einen Laut des Ärgers von sich und verschwindet im Nebenzimmer. In diesem Moment kommt eine Gottheit in ihren Körper und beginnt zu sprechen. Der Schwiegervater, der ihr ins Zimmer gefolgt war, riecht den Geruch von Räucherstäbchen, ohne das welche angezündet worden wären, was als Zeichen der Anwesenheit einer Gottheit gedeutet wird. Endlich beginnt sich die Gottheit zu offenbaren und es stellt sich heraus, dass Raj Kumari von Dhana Maiju, der ältesten Tochter Hāratīs, besessen ist. Später kommt eine weitere Gottheit in ihren Körper, die Göttin Vijeśvori, die jüngere Schwester von Hāratī. Diese Göttin betont, dass sie und Dhana Maiju Raj Kumaris Körper nicht mehr verlassen werden, bevor nicht geklärt ist, dass Raj Kumari einen *āsan* bekommt, d.h. als Medium tätig wird. Daraufhin wird Raj Kumari ein *āsan* eingerichtet und sie beginnt als Medium zu arbeiten. Bald hat es sich herumgesprochen, dass sie ein gutes Medium ist und die Besucher werden immer zahlreicher.

---

*phook*’ verstanden: „a ritual to drive away demonic spirits“, wobei aber der Einsatz eines Besens nicht erwähnt wird.

Zunächst soll untersucht werden, welches Handlungspotential Raj Kumari in dieser Erzählung hat und inwieweit sie das Geschehen aktiv mitbestimmt. Außerdem soll darauf geachtet werden, ob neben Raj Kumari andere menschliche und auch göttliche Agenten den Verlauf des Ereignisses mit beeinflussen. Zu Beginn der Erzählung berichtet Raj Kumari, dass sie “dünn wie ein Skelett” wurde, weil sie ein Jahr lang keinen Reis essen konnte (“I couldn’t eat rice for a year”). Sie betont, dass sie jeglichen Appetit verlor und nur noch Tee trank. Später sagt sie dann - und wiederholt es nochmals - dass sie einfach nicht essen *wollte* (“I just didn’t want to eat. I didn’t like eating.”). Hier könnte sich eventuell bereits ein Handlungspotential von Raj Kumari andeuten, das darin bestünde, dass sie bewußt das Essen verweigert. Jedoch ist diese Annahme zu spekulativ, um sie weiter zu verfolgen. Danach schildert sie, wie sie am beginnt, am ganzen Körper zu zittern. Hier scheint etwas mit ihr zu geschehen (“it happened”), auf das sie keinen Einfluß hat. Raj Kumari kann dieses ‘etwas’, das ihren Körper in Bewegung bringt, offenbar nicht kontrollieren, sie ist dem Zittern hilflos ausgeliefert. Dabei ist wichtig zu bemerken, dass im kulturellen Kontext der Newar-Gesellschaft, ein unwillkürliches, nicht mehr zu kontrollierendes Zittern des Körpers, als eine göttliche Besessenheit interpretiert werden kann. Normalerweise sollte dies nur im Verlauf bestimmter Rituale auftreten, in denen eine Gottheit bewußt in den Körper eines Menschen ‘gelockt’ wird.<sup>89</sup> Tritt ein Zittern aber außerhalb des gewünschten Kontexts auf, wird die ‘Echtheit’ normalerweise angezweifelt oder es wird versucht, die Gottheit, die dieses Zittern verursachen könnte, zum Reden zu bringen. Raj Kumaris Ehemann bezweifelt anscheinend, dass es sich um eine göttliche Besessenheit handelt und versucht es zunächst als Erkältung zu deuten. Er versucht daher seine Frau zu überreden oder fast zu zwingen, Reisschnaps zu trinken (“he made me drink...”) Raj Kumari scheint in dieser Situation aber nicht so passiv zu sein, wie es zuerst scheinen mag. Eher im Gegenteil. Da sie zittert, bringt sie ihren Mann auf die Idee, es könnte sich dabei um eine Erkältung handeln. Indem sie den Reisschnaps trinkt, das Zittern aber nicht aufhört, ‘beweist’ sie ihrem Mann, dass es sich nicht nur um eine Erkältung handeln kann. Man könnte vermuten, dass Raj Kumari in diesem Moment auch den Weg für eine andere Interpretation frei macht; Da es sich nicht um eine Erkältung handeln kann, muß eine

---

<sup>89</sup> Wie etwa während der tantrischen Initiation (*dikṣā*), auf die später noch ausführlicher eingegangen wird.

neue Erklärung dafür gesucht werden. Die nächste Interpretation kommt nicht mehr aus dem engsten Kreis der Familie, sondern von ihrem Onkel. Bei diesem Onkel handelt es sich um den Bruder von Raj Kumaris Mutter, ihrem *pāju*. Ein *pāju* kann sowohl der ältere, als auch der jüngere Bruder der Mutter sein, da beide klassifikatorisch zumeist nicht unterschieden werden.<sup>90</sup> Levy führt diese Ausnahme von der üblichen Betonung der Hierarchie darauf zurück, dass mit dem Mutter-Bruder ein “cluster of ‘maternal’ meaning and emotion” (1992: 125) assoziiert sei. Das zeigt sich zum Beispiel auch darin, dass eine Frau ihr eigenes Elternhaus in Gegenwart ihrer Kinder nicht als *thachem*, d.h. als ‘Elternhaus’, bezeichnet, sondern als *pājuchem*, als ‘Mutter-Bruder Haus’ (Levy 1992: 125), also das Haus ihres eigenen Bruders.<sup>91</sup> In der Erzählung Raj Kumaris heißt es zwar, dass ‘jemand’ den Onkel rufen ließ, aber es ist anzunehmen, dass es Raj Kumari selbst war, die vermutlich eines ihrer Kinder losgeschickt hat, um den in der Nähe wohnenden Onkel holen zu lassen. Der Onkel rät dazu, gemeinsam zu einem Medium zu gehen. Möglicherweise ist das genau das, was Raj Kumari möchte. Aber sie ergreift nicht von sich aus die Initiative. Ihr Verhalten scheint passiv zu sein. Dennoch besteht Grund zu der Annahme, dass sie den Verlauf des Ereignisses aktiv mitgestaltet, indem sie veranlaßt, dass ausgerechnet ihr *pāju* gerufen wird. Raj Kumari kennt ihren Onkel gut und sie muß daher auch gewußt haben, dass er regelmäßig ein Medium aufsucht. Man könnte daraus folgern, dass Raj Kumari möglicherweise bereits geahnt hat, welchen Rat der Onkel geben wird und deshalb ausgerechnet ihn rufen ließ, damit er sie zu diesem Medium bringe. Durch das Medium erfährt Raj Kumari, dass eine Gottheit in ihren Körper kommen will. Raj Kumari wehrt sich dagegen, versucht mittels des Mediums die Gottheiten zu überzeugen, dass sie dafür nicht zur Verfügung stehen kann, sie bringt wichtige familiäre und finanzielle Gründe dagegen vor. Doch die Göttin Dhana Maiju, die älteste Tochter von Hāratī, die in den Körper von Raj Kumari kommen will, akzeptiert die Weigerung Raj Kumaris nicht. Die ablehnende Reaktion von Raj

---

<sup>90</sup> Gellner gibt allerdings in einer Übersicht der Verwandtschaftsterminologie der Newar die Bezeichnung ‘*tadhipāju*’, d.h. ‘großer’ *pāju* für den älteren Bruder der Mutter wieder und ‘*chidipāju*’, d.h. ‘kleiner’ *pāju*, für den jüngeren Bruder der Mutter (Gellner & Quigley 1995: 330ff). Diese Unterscheidung wird aber von anderen Autoren nicht genannt und auch ich habe sie selbst nie gehört, allerdings auch nicht explizit danach gefragt.

<sup>91</sup> Auf weitere Gründe für die enge Beziehung zum *pāju*, wird in einem späteren Kapitel noch eingegangen.

Kumari ist insofern wichtig, weil durch ein anfängliches vehementes Wehren gegen eine Besessenheit, die spätere 'Übermächtigung' durch eine Gottheit, als Handlung der Gottheit interpretiert wird. Raj Kumaris Zustand ändert sich nach dem Besuch des Mediums nicht, sie zittert weiterhin regelmäßig. Aber bald nimmt das Geschehen eine neue Wendung. Auf die Rüge des Schwiegervaters hin, äußert sich Raj Kumari verärgert und geht in das angrenzende Zimmer. Eigentlich ist Raj Kumaris Reaktion untypisch für eine Schwiegertochter, die sich ihrem Schwiegervater gegenüber respektvoll zeigen sollte und ihren Ärger zumindest nicht sichtbar oder hörbar werden lassen sollte. Was passiert hier also? Man könnte es so interpretieren, dass sich Raj Kumari in diesem Moment über die gesellschaftlichen Konventionen hinwegsetzt und als eigenständige Person handelt. Damit soll nicht behauptet werden, dass sie zuvor keine eigenständige Person war; aber zuvor handelte sie im Einklang mit den gesellschaftlichen Konventionen. Mit dem Zeigen ihres Ärgers geht sie noch einen Schritt weiter, indem sie für einen Moment die gesellschaftlichen Konventionen mißachtet und direkt auf eine Situation reagiert. In diesem Moment zeigt sich eine *agency*, die ihr aufgrund gesellschaftlicher Konventionen normalerweise nicht zugestanden wird. Dann, im nächsten Moment, kommt eine Gottheit in ihren Körper. Gerade noch war sie Agent, nun wird sie von einer Gottheit 'übermächtigt' und zu einem 'Gefäß'<sup>92</sup> für die Gottheit. Raj Kumari weiß, dass sie zum Zeitpunkt des Zeigens ihres Ärgers noch nicht besessen war, sie macht es in ihrer Erzählung deutlich, indem sie beide Ereignisse klar voneinander trennt und sogar zweimal wiederholt: zuerst geht sie wütend ins Zimmer und setzt sich hin und dann kommt eine Gottheit in ihren Körper. Aber für ihren Schwiegervater muß das nicht erkennbar gewesen sein. Für ihn könnte es so ausgesehen haben, als wäre die Gottheit schon zuvor in Raj Kumaris Körper gewesen. Dann wäre es nicht Raj Kumari gewesen, die den Unmut ihm gegenüber äußerte, sondern die Gottheit. Das wiederum bedeutete, dass Raj Kumari für ihr Tun nicht verantwortlich gemacht werden könnte. Aber wie wir der Erzählung weiter entnehmen können, kann auch die Gottheit Raj Kumaris *agency* nicht völlig zum Erliegen bringen, wenn es auch zunächst so scheinen mag. Die Göttin, die aus Raj Kumaris Mund spricht, verlangt, dass der Onkel von Raj Kumari gerufen wird. Dies vermittelt den Eindruck, als sei Raj Kumari selbst in diesem Moment nicht ausschließlich das 'Gefäß' der Gottheit, sondern als würde

---

<sup>92</sup>Zum Konzept des Menschen als 'Gefäß' einer Gottheit, siehe Iltis (2002:74).

durch die Rede der Göttin dennoch ein ‘Rest’ der *agency* Raj Kumaris sichtbar werden. Dass ausgerechnet der Onkel und nicht der Ehemann, der Sohn oder ein Priester gerufen werden soll, wirkt, als sei die Präsenz der Göttin im Körper von Raj Kumari noch nicht überzeugend genug. Es braucht einen weiteren ‘Zeugen’, der bestätigen kann, was hier passiert. Dieser ‘Zeuge’ ist der Onkel, der das Geschehen aufgrund seiner vorhergegangenen Erfahrung interpretieren und damit auch bestätigen kann. Der Onkel ist auch Garant dafür, dass Raj Kumari nicht beschuldigt wird, von einer Hexe besessen zu sein, denn er war dabei, als das Medium verkündete, dass eine Gottheit in den Körper Raj Kumaris kommen wolle. Aber damit noch nicht genug: Als sei ein weiterer ‘Zeuge’ notwendig, wird die eine Göttin im Körper von Raj Kumari durch eine andere abgelöst. Die zweite Gottheit ist bekannter und ‘älter’ als Dhana Maiju, es ist die Schwester von Hāratī und erst diese hat die Autorität, die Forderung nach einem *āsan* für Raj Kumari vorzubringen, die dann schließlich nach vielen ‘Verhandlungen’ zwischen Raj Kumari und verschiedenen Gottheiten erfüllt wird.

Wie in der ersten Erzählung Raj Kumaris, wird auch hier deutlich, dass sie ein gewisses Handlungspotential hat, das mit einer göttlichen *agency* in Wechselbeziehung steht. Auch wenn hier nicht der Eindruck erweckt werden soll, dass Raj Kumari hier eine bewußte Strategie verfolgt, sich als Medium zu etablieren, um letztendlich möglicherweise ein größeres Mitspracherecht in ihrer Gesellschaft zu erlangen, wird durch die Analyse der Erzählung deutlich, dass hier nicht nur die göttliche *agency* eine Rolle spielt. Eher könnte man hier wieder von einer ‘verteilten’ oder auch einer ‘geteilten’ *agency* sprechen. Raj Kumari ist nicht nur eine passive Frau, die von Gottheiten ‘übermächtigt’ wird, sondern in ihrem Verhalten zeichnen sich verschiedene Nuancen ab, die zwischen einem aktivem Eingreifen in das Geschehen, scheinbarer oder wirklicher Passivität und feinen Schwankungen zwischen diesen beiden Polen liegen. Aufschlußreich ist, dass die Rolle der anderen Beteiligten vor allem die der ‘Zeugen’ oder der ‘Bestätiger’ zu sein scheint: Raj Kumaris Ehemann kann bestätigen, dass es sich bei Raj Kumaris Zittern nicht um eine einfache Erkältung handeln kann und damit kann die Suche nach der Ursache ausgeweitet werden. Das bedeutet zunächst, dass Raj Kumaris *pāju* zu Rate gezogen wird, was insofern interessant ist, weil damit nach der ‘angeheirateten’ Familie Raj

Kumaris nun auch ein Mitglied von Raj Kumaris Geburtsfamilie mit einbezogen wird. Der Onkel bestätigt, dass etwas passiert sein muß, das die Hilfe eines Mediums notwendig macht, damit auch die Hilfe von Gottheiten, denn ein Medium wird aufgesucht, um direkt mit Gottheiten kommunizieren zu können. Der dritte ‘Zeuge’ ist der Schwiegervater, der zunächst eine ungewöhnliche Reaktion auf seine Rüge erlebt und gleich darauf als erster die Gottheit durch Raj Kumari sprechen hört. Gegen Ende der Erzählung bezeugen die Besucher, die das neue Medium Raj Kumari aufsuchen, dass sie ein gutes Medium ist, da alle geheilt und wahre Worte gesprochen werden.

Etwas anders erscheint der Prozeß des Medium werdens in einer Erzählung des Ehemanns, die gleich wiedergegeben wird. Zum einen wird Raj Kumari hier zunächst von der Göttin Hāratī und nicht von ihrer älteren Tochter Dhana Maiju besessen und zum anderen ist diese Besessenheit für ihn keine direkte Entscheidung der Göttin für Raj Kumari, sondern eher ein Zufall, der sich aus dem Umstand ergeben hat, dass die Göttin in einer anderen Familie ‘abgewiesen’ wurde. Diese andere Familie gehört zur Verwandtschaft Raj Kumaris, es ist die Familie des ältesten Bruders ihres Schwiegervaters. Die Frau des Bruders des Schwiegervaters wurde zeitweise von Hāratī besessen, aber ihre Familie ‘vertrieb’ die Göttin, indem sie diese beleidigte, worauf sich die Göttin Raj Kumari auswählte. Der Ehemann betont, dass Raj Kumari zunächst die Besessenheit abwenden wollte, aber weil ihnen die Gottheit drohte, Raj Kumari ‘verrückt’ (*uĩ cāye*) zu machen, wenn sie sich nicht zur Verfügung stelle, müssen sie es schließlich akzeptieren. Raj Kumaris Ehemann erzählt das Ereignis folgendermaßen:

**Raj Kumaris Ehemann:** This is what happened 20 years ago, when [the] mother [Hāratī] came. [The goddess] should have come to my aunt. [The goddess] possessed [*tvapuye*] her from time to time.[But] the sons of my uncle didn’t respect [the goddess] enough. Later on, on one occasion when Hāratī Mām came, the elder son, who was very orthodox, said: “We don’t like the goddess, so we’ll tie [you] to a tree”. After he told her that he would tie her to a tree, the old woman was always sick. Then [because the goddess couldn’t possess the old woman] she came and stayed with her [Raj Kumari]. In the morning [Raj Kumari] would give us a very pure meal, then we would go to work, and with that her body started shaking. She was possessed [by the god]

and taken to Svayambhū. At eight o'clock in the evening, I started feeling [worried], the gods left her [and] later she arrived home exactly at that time. (...) It happened again and again and we said that this is getting impossible now [because the god possesses her], it's not fair, we wouldn't be able to follow the [necessary] rules. We are people who have to work in order to have something to eat, this is impossible, quite impossible. We didn't like it [this situation]. It was said [by the gods who possessed her] "We have to cover [her] and take this child, [or else] we will make her mad". Was it just a threat? I was afraid; it is not possible, it is not possible. One of her mother's brothers [*pāju*], who used to go to Thimi where the gods come [a medium's place], knew everything and [in this way the *āsan*] was established.

Aus der Erzählung wird zunächst ersichtlich, dass sich Raj Kumaris Ehemann nicht so radikal gegen die Besessenheit seiner Frau stellt, wie die Familie des Bruders seines Vaters. Zwar betont auch er, dass es eigentlich nicht möglich ist, dass Raj Kumari Medium wird, aber die Drohung der Gottheiten, seine Frau verrückt zu machen, lassen ihm offenbar keine andere Wahl, als den Wunsch der Gottheiten letztendlich zu akzeptieren. Der Gottheit, die diese Drohung ausspricht, kommt dadurch in dieser Erzählung die größte *agency* zu. Sie scheint dadurch sogar die Handlungsmöglichkeiten aller anderen Beteiligten zu verhindern. Es bleibt nur noch die Unterordnung übrig. Raj Kumari kommt in dieser Erzählung einerseits als Frau vor, welche die Aufgaben einer Frau in dieser Gesellschaft erfüllt. Sie kocht jeden Morgen ein gutes Essen und hilft anschließend ihrem Mann und Schwiegervater bei der Arbeit; andererseits wird sie auch als jemand gezeigt, die der Göttin oder sogar mehreren Gottheiten zeitweise völlig ausgeliefert ist, die keine Kontrolle mehr über sich hat, deren eigene *agency* für den Rest des Tages von den Gottheiten 'ausgeschaltet' wird, sobald diese in ihren Körper gekommen sind und sie zum Tempel der Göttin Hārātī führen.<sup>93</sup> Neben der dominierenden *agency* dieser Mächte, ist an dieser Erzählung vor allem wichtig, dass der Ehemann Raj Kumaris den Gottheiten ein großes Handlungspotential einräumt. Wie seine Verwandten, hätte auch er im Grunde genommen die Möglichkeit gehabt, sich zu weigern, die Besessenheit seiner Frau anzuerkennen. Indem er sie aber anerkennt, ermöglicht er

---

<sup>93</sup> Man könnte das Verhalten Raj Kumaris auch als Indiz einer Zerissenheit sehen, zwischen der Erfüllung der Aufgaben als Ehefrau, Mutter und Schwiegermutter und dem Wunsch, mehr Zeit für die Verehrung von Gottheiten zu haben und ein religiöses Amt auszufüllen. Allerdings würde eine Interpretation der intrapsychischen Vorgänge Raj Kumaris den Rahmen dieser Arbeit sprengen und auch meine Kenntnisse übersteigen.



gewissermaßen, dass sich Raj Kumari als Medium etabliert. Diese Anerkennung des Zustands Raj Kumaris ist jedoch keine einmalige Entscheidung, die von da an gültig ist, sondern wird von Raj Kumaris Ehemann zwischendurch immer wieder angefochten und muß dann zwischen ihm und Raj Kumari neu ‘verhandelt’ werden.

In der Darstellung des Ehemanns kommt zum Ausdruck, dass Raj Kumari zunächst von Hāratī besessen war, während Raj Kumari selbst lediglich von der Tochter Hāratīs, Dhana Maiju, spricht. Dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich daraus, dass sich der Ehemann Raj Kumaris auf die Zeit bezieht, in der die ersten Symptome einer Besessenheit auftraten, d.h. auf die Zeit, in der Raj Kumari zu zittern begann. Zu diesem Zeitpunkt hatte sich die Gottheit noch nicht selbst geäußert. Wie aus einem anderen Gespräch mit dem Ehemann von Raj Kumari klar wurde, wußte er selbst zum damaligen Zeitpunkt noch nicht, dass Hāratī bereits in den Körper seiner Frau gekommen war. Erst nachdem Raj Kumari Medium geworden war, erfuhr er von der Göttin selbst die Geschichte von seiner Tante und dem ‘Ausweichen’ der Göttin auf Raj Kumari. Dass Raj Kumari in ihrer oben wiedergegebenen Erzählung nichts davon erzählt hat, weder von den ‘Ausflügen’ nach Svayambhū, noch dass sie in der Zeit, als das Zittern erstmals auftrat, von Hāratī selbst besessen war, ohne dass sie es wußte, liegt an der elliptischen Erzählweise Raj Kumaris. Auch sie erwähnte in einem anderen Gespräch, dass zu Beginn Hāratī in ihren Körper gekommen sei, sich dann aber zurückgezogen habe und zunächst nur noch Dhana Maiju und Vijeśvori kamen. In diesem Zusammenhang erzählt sie auch, dass sie zu Beginn immer wieder versucht habe, die Besessenheit abzuwenden, weil sie sich nicht in der Lage sah, die erforderlichen Regeln einzuhalten. Sie ging dabei so vor, dass sie die Göttin Hāratī um ‘Entschuldigung’ (*kṣamā*) bat und darum, nicht mehr in ihren Körper zu kommen. Raj Kumari erzählt, dass Hāratī zwar ihre ‘Entschuldigung’ angenommen und sich zurückgezogen habe, Dhana Maiju aber weiterhin in ihren Körper kommen wollte und auf die Errichtung eines *āsan* bestanden habe. Sie habe sich daraufhin dem Willen der Göttin Dhana Maiju beugen müssen.

An diesem Punkt wird die Frage nach der *agency* noch komplexer und es zeichnet sich erstmals auch bei den Gottheiten eine verteilte oder geteilte *agency* ab.

Man erfährt, dass die Göttin Hāratī Verständnis für die persönliche Situation Raj Kumaris hat und sich zurückzieht. Aber gleichzeitig erlebt man die Unfähigkeit dieser Göttin, ihre eigenen Kinder zu kontrollieren. Hāratī kann offensichtlich nichts gegen den Willen Dhana Maijus ausrichten, weiterhin in den Körper von Raj Kumari kommen zu wollen und sogar einen *āsan* zu verlangen, einen speziellen Platz, zu dem sie immer wieder zurückkehren kann.

Der weitere Verlauf im Prozeß des ‘Medium werdens’ soll hier kurz wiedergegeben werden: Auf Anraten des Mediums, welches Raj Kumari gemeinsam mit ihrem Onkel aufsuchte, kauft sich Raj Kumari einen kleinen Krug (*kalāśa*) aus Metall, macht sich auf den Weg zum Hāratī-Tempel auf Svayambhūnātha und lässt sich nach einem Verehrungsritual der Göttin Hāratī in deren Tempel von einem Priester den Krug im Namen von Dhana Maiju, der ältesten Tochter von Hāratī, überreichen. Seitdem ist diese *kalāśa* der Wohnsitz<sup>94</sup> der Göttin Dhana Maiju.<sup>95</sup>

Die Übergabe dieses Krugs an Raj Kumari, könnte man als öffentlich sichtbares Zeichen dafür sehen, dass Raj Kumari aufgegeben hat, sich gegen die ‘Übermächtigung’ durch die Gottheiten zu wehren. Dass diese Übergabe in einem Tempel, der öffentlich zugänglich ist, stattfindet, betont meiner Ansicht nach die Wichtigkeit dieses ‘Zeichens’. Um diese Auffassung zu verdeutlichen, soll in einem Exkurs ausführlicher auf die Übergabe einer *kalāśa* und die daraus resultierenden Konsequenzen eingegangen werden. Bei der Schilderung der Übergabe des Krugs beziehe ich mich auf drei Gespräche mit Raj Kumari, in denen auf dieses Thema eingegangen wurde.

---

<sup>94</sup> Raj Kumari bezeichnet es auch als ‘Haus’ (new. *chem*) der Göttin und sagt zudem: “Die *kalāśa* ist wie ein Behälter für Dhana Maiju [und andere Gottheiten]. Wenn sie [die Gottheit] nicht in [meinen] Körper kommen will, dann befindet sie sich dort”.

<sup>95</sup> Auch Dougherty beschreibt die Übergabe einer *kalāśa* im Tempel der Göttin Hāratī auf Svayambhū, wobei es die Göttin selbst gewesen sein soll, die ihrem neuen Medium den Krug überbrachte (1986: 29).

## Exkurs: Die Übergabe der *kalāśa* und die Konsequenzen

Die Übergabe eines Krugs (*kalāśa*) durch einen Priester im Hāratī-Tempel auf Svayambhū oder auch durch ein Medium kann für den Empfänger oder die Empfängerin mehr oder weniger starke Konsequenzen haben. Zunächst verpflichten sie sich mit der Entgegennahme jedoch lediglich dazu, täglich die *kalāśa*, bzw. die innewohnende Gottheit mit einem obligatorischen Ritual zu verehren, mit der sogenannten *nitya pūjā*. Dieses Ritual stimmt im Prinzip mit der täglichen *pūjā* überein, welche morgens und abends für die Hausgottheiten durchgeführt werden muß. Übertragen auf die Verehrung der *kalāśa* geht es folgendermaßen vonstatten: Die gewölbte Seite des Krugs wird zunächst kurz mit ‘reinem’ Wasser (*nīlah*), das morgens von einer Quelle geholt wurde, gewaschen. Mit dem Ringfinger der rechten Hand wird *īkā*-Puder auf eine Seite des Krugs getupft und frische Blumenblüten auf das mit Reis, einer Münze und einer Betelnuß gefüllte Tonschälchen (*kisalī*) gelegt, das auf der Öffnung des Krugs liegt. Danach werden Räucherstäbchen oder ein mit Räucherwerk gefüllter und gewickelter dicker Docht (*dhūp*) angezündet und vor dem Krug geschwenkt. Gleichzeitig wird mit der linken Hand eine kleine Glocke geläutet. Die Reste des Räucherwerks werden auf dem Boden vor den Krug abgelegt. Danach werden dem Krug, d.h. der Gottheit, Süßigkeiten offeriert und ein Teil der Süßigkeiten auf den Teller (*pujābhaḥ*) zurückgelegt, auf dem die anderen *pūjā*-Zutaten liegen. Diese Süßigkeiten werden später als *prasād* an die übrigen Familienmitglieder verteilt. Am Ende der Götterverehrung wird der Gottheit im Krug Respekt erwiesen, indem die Beteiligten sich leicht vor ihr verbeugen, die zusammengelegten Hände in der *āñjali*-Geste heben und die Gottheit mit ihrem Namen ansprechen. Dann werden einige Reiskörner auf den Krug geworfen. Diejenige, die die *pūjā* durchführt, nimmt etwas von dem reinen Wasser und gibt ein paar Tropfen davon auf ihren eigenen Kopf, nimmt etwas *īkā*-Puder und drückt es sich auf die Stirn, ißt ein Stück des *prasād* und steckt sich zum Schluss eine Blüte in die Haarspange. Bei der Durchführung der *pūjā* am Abend wird vor dem Krug zum

Abschluß des Rituals zusätzlich ‘Licht’ (skt. *āratī*) gegeben, indem ein brennender Docht davor geschwenkt wird. Damit ist die *nitya pūjā* für die *kalaśa* beendet.

Die Verehrung eines Krugs spielt auch im Kontext anderer Rituale der Newar, wie etwa während der Lebenszyklusriten (*saṃskāra*) oder während der tantrischen Initiation (skt. *dīkṣā*; new *dekhā*) eine Rolle. Diese Art der Verehrung eines Krugs wird *kalaśa pūjā* genannt und zählt zu einem der grundlegendsten Rituale der Newar.<sup>96</sup> Im Gegensatz zur *nitya pūjā* für einen Krug, wie sie die Medien durchführen können, kann die *kalaśa pūjā* nicht von Laien, sondern nur von einem Priester ausgeführt werden (vgl. Locke 1980: 95).

Bei den mir bekannten Fällen, in denen ein Krug an eine Person übergeben wurde, handelte es sich bei den Empfängern vor allem um Frauen, die zuvor über einen längeren Zeitraum krank waren. Zwar gibt es auch Männer, die einen Krug entgegen nehmen, aber diese sind eindeutig in der Minderheit.<sup>97</sup> Die Krankheiten der Frauen wurden in den meisten Fällen mit Hexerei in Verbindung gebracht. Oft stellen Medien (*Dyaḥmām*) diese Diagnose und raten in hartnäckigen Fällen fast immer dazu, eine *kalaśa* entgegenzunehmen. Der Besitz einer *kalaśa* und deren tägliche Verehrung (*nitya pūjā*), sollen zunächst zur Linderung der Leiden beitragen und letztendlich zur Heilung führen.

Falls sich jedoch durch die tägliche Verehrung des Krugs die Situation der Betroffenen nicht verbessert, wird das Medium, das die ursprüngliche Empfehlung gab, meistens erneut aufgesucht und wieder Rat von ihr eingeholt. Die Diagnose des Mediums kann daraufhin aus dem Hinweis bestehen, dass die Gottheit, die ihren Wohnsitz in der *kalaśa* hat und die Besitzerin der *kalaśa* schützen soll, zusätzlich auch den Körper der kranken Person ‘bedecken’ (*tvapuye*) will, bzw. in seinen oder ihren Körper kommen möchte. Akzeptierte die kranke Person nun, dass die Gottheit in

---

<sup>96</sup> Für eine ausführliche Beschreibung des Ablaufs einer *kalaśa pūjā* bei Newar-Buddhisten siehe Gellner (1982: 150-157) und Locke (1980: 95-103).

<sup>97</sup> Alle drei Männer, die ich im Verlauf meiner Forschung kennengelernt habe und die als Medium arbeiteten, besaßen eine *kalaśa*. Zwei davon waren im Namen der Göttin Bhagavatī (Durgā). In wessen Namen die dritte *kalaśa* war, konnte ich nicht in Erfahrung bringen. Ein 12-jähriger Junge, der regelmäßig von der Göttin Hāratī besessen wurde, war ebenfalls im Besitz einer *kalaśa*, die er von

ihren Körper kommt, würde dies bedeuten, dass sie selbst zum Medium wird. Die meisten Männer und Frauen sind dazu jedoch nicht bereit. Zwar sind sie damit einverstanden, die *kalaśa* zu verehren, aber nicht damit, selbst zum Wohnsitz einer Gottheit zu werden. Um dies abzuwenden, wird die Gottheit entweder im Tempel selbst oder vor dem *āsan* eines Mediums um ‘Entschuldigung’ (*kṣamā*) gebeten, wie es auch Raj Kumari versucht hat. Gleichzeitig mit der Entschuldigung wird der Gottheit ein kleines Tonschälchen mit Reis, einer Münze und einer Betelnuß, ein sogenanntes *kisalī*,<sup>98</sup> überreicht, das die Opfernde vor der Übergabe kurz mit ihrem Kopf berührt. Mit der Gabe des *kisalī* ist das Versprechen verbunden, in nächster Zeit ein einfaches Verehrungsritual für die Gottheit durchzuführen.<sup>99</sup> Wird die ‘Entschuldigung’ von der Gottheit auch nach der Durchführung dieses Rituals nicht angenommen - was sich z.B. darin äußern kann, dass die Betroffene weiterhin Beschwerden hat und vor allem weitere Symptome zeigt, wie etwa das Zittern oder extreme Müdigkeit, die darauf hindeuten, dass eine Gottheit versucht, in den Körper zu kommen - muß eine sogenannte *kṣamā pūjā*, ein Ritual, das speziell der ‘Entschuldigung’ dient, im Tempel der Gottheit oder vor dem *āsan* eines Mediums durchgeführt werden. Wenn auch dadurch die Beschwerden nicht verschwinden, muß die oder der Betroffene die Besessenheit durch eine Gottheit entweder akzeptieren oder durch weitere Verehrungsrituale versuchen, die Gottheit oder Gottheiten, die von der Person Besitz ergreifen wollen, abzuwehren.

### **Die Übergabe einer *kalaśa* an Raj Kumari**

Die Übergabe der *kalaśa* im Tempel der Göttin Hārātī auf Svayambhū durch den dortigen Tempelpriester an Raj Kumari ging laut ihrer Erzählung folgendermaßen

---

einem Priester des Hārātī-Temples auf Svayambhū im Namen der Göttin Hārātī überreicht bekommen hatte.

<sup>98</sup> Zusammengesetzt aus (new.) ‘*ki*’ = Reis und (new.) ‘*salī*’ = kleines Tonschälchen; “The clay pot symbolises earth, the rice grain crops, the arecanut space and the coin population - together they represent the human world.” (Allen 1982: 206, Fußn. 12)

<sup>99</sup> Hitchcock (1966: 30) berichtet von einer ähnlichen Gabe bei den Magar im Norden Nepals, die zur Anwendung kommt, wenn ein Familienmitglied erkrankt ist. Dabei wird Reis auf ein Blatt gehäuft und eine kleine Münze darauf plziert. Damit wird bestimmten Gottheiten, die Blutopfer annehmen, versprochen, in nächster Zeit eine *pūjā* für sie durchzuführen. Die Münze wird als Śiva gesehen, der damit Zeuge des Versprechens wird.

vonstatten: Zunächst mußte sie Zutaten für eine *kalāśa pūjā* (new. *kalah pūjā*) vorbereiten. Das dafür benötigte Essen setzt sich zusammen aus zwei gekochten Enteneiern und *samay* (zeremonielles Essen, das aus kleinen getrockneten Fischen, gebratenem Fleisch, Ingwer, Knoblauch, schwarzen Sojabohnen und rohem, gepreßtem Reis (*baji*) besteht). Außerdem werden kleine Kegel aus zermahlenem Reis und Wasser (*gwaḥjā*) hergestellt, die bei der *pūjā* vor dem Idol der Gottheit auf den Boden gestellt werden und verschiedene Gottheiten repräsentieren. Weiter wird Schnur aus Baumwolle (*jajaṃkā*) benötigt, aus denen Ringe gebunden werden, die während der *pūjā* über die Kegel gelegt werden und die Kleidung der Gottheiten darstellen. Benötigt werden außerdem mehrere flache runde Süßigkeiten aus Yoghurt und Zucker (*pyārā*), die dem göttlichen Idol und ihren Kindern im Verlauf der *pūjā* zu essen gegeben werden, sowie zwei *kisalī*. Mit diesen Opfergaben und einem Krug, den sie zuvor in einem Laden gekauft hatte, suchte Raj Kumari den Tempel der Göttin Hārātī auf Svayambhū auf. Wie ich bereits erwähnte, kann die *kalāśa* statt von einem Priester auch von einem Medium übergeben werden und die *kalah pūjā* statt im Tempel auf Svayambhū daher auch vor dem *āsan* eines Mediums durchgeführt werden.<sup>100</sup> Das Medium, das Raj Kumari aufgesucht hatte, empfahl ihr jedoch, sich den Krug von einem Priester im Tempel der Göttin Hārātī übergeben zu lassen. Darin kann wieder ein Öffentlich-Machen des Ereignisses gesehen werden. Im Tempel angekommen, wurde dem Priester der Teller mit den *pūjā* Zutaten und dem Krug, der darauf plaziert war, übergeben. Als der Priester die *kalāśa* sah, fragte er, ob diese übergeben werden solle und in wessen Namen, woraufhin Raj Kumari den Namen der Gottheit - Dhana Maiju - nannte. Daraufhin offerierte der Priester der Gottheit die Opfergaben, sang ein Lied, sprach aus, an wen und in wessen Namen die *kalāśa* übergeben werden sollte, sagte, dass es dieser Person nicht gut gehe, dass es ihr mit

---

<sup>100</sup> Ich konnte die Durchführung einer *kalāśa pūjā* vor dem *āsan* eines Mediums und die anschließende Übergabe des Krugs durch das Medium an eine kranke Person zweimal beobachten. Die Mehrzahl der Medien, mit denen ich gesprochen habe, übergaben den zukünftigen Medien den Krug selbst und schickten sie nicht in den Tempel der Göttin Hārātī. Dies widerspricht eigentlich der Feststellung von Locke (1980: 95), dass eine solche *pūjā* nur von einem Priester durchgeführt werden könne, könnte aber darauf hinweisen, dass die Medien auch priesterliche Funktionen ausüben. Darauf wird später noch eingegangen.

Hilfe der *kalāśa* besser gehen solle und dass die *kalāśa* die zukünftige Besitzerin beschützen solle. Dann gab der Priester den Krug an Raj Kumari zurück. Sie überreichte dem Priester daraufhin zwei Stoffstücke. Eines dieser Stoffstücke wurde der Gottheit übergeben, das andere vom Priester an Raj Kumari zurückgegeben. Damit war die *kalāśa pūjā* und die Übergabe des Krugs beendet. Der Gottheit war damit ein Platz im Krug zugewiesen worden und es heißt, dass sie sich seitdem entweder im Krug oder im Körper von Raj Kumari befindet. Auf dem Nachhauseweg vom Tempel trug Raj Kumari den Krug in einem Korb, der mit einem roten Tuch bedeckt worden war. Raj Kumari hatte darauf zu achten, dass sie von niemandem berührt wurde. Bevor sie ihr Haus betrat, wurde sie mit einem zeremoniellen Willkommensgruß (*lasakusa*) empfangen. Im Anschluß daran betrat sie das Haus, setzte sich auf ihren *āsan* und wurde von Dhana Maiju besessen.

Im Gegensatz zu anderen Männern und Frauen, die einen Krug erhielten und für die es ausreicht, den Krug täglich zu verehren, hat die Entgegennahme des Krugs bei Raj Kumari eine weiterreichende Bedeutung: Sie kennzeichnet den Beginn ihrer Tätigkeit als Medium. Die Übergabe des Krugs an Raj Kumari stellt aber auch das vorläufige Ende einer Reihe von Verhandlungen zwischen verschiedenen Parteien dar, deren Resultat die Etablierung des Mediums Raj Kumari ist. Zunächst scheint es so auszusehen, als ob Raj Kumari in diesem Prozeß - der in dieser Erzählung damit anfängt, dass Raj Kumari Gewicht verliert und damit endet, dass sie einen Krug annimmt - keinen oder kaum einen Handlungsspielraum hat. Wie oben gezeigt wurde, kann man das aber auch anders interpretieren. Ich möchte hier noch einmal kurz die Entwicklung dieser 'Verhandlungen' rekapitulieren. Zunächst beschränken sich die 'Verhandlungen' auf Raj Kumaris Ehemann und ihren Onkel. Hat Raj Kumari TB oder nicht? Ist es eine Erkältung oder nicht? Der Onkel bringt die Möglichkeit ins Spiel, dass es etwas außerhalb der Person von Raj Kumari liegendes sein könnte ("Something must have happened..."). Das Medium, das auf Rat des Onkels aufgesucht wird, bringt die Gottheiten als Verursacher der Beschwerden ins Spiel. Eine Gottheit will in ihren Körper kommen, Raj Kumari wehrt sich, 'verhandelt' mit den Gottheiten, bietet Verehrungsrituale dafür an, dass die Gottheiten sie in Ruhe lassen, bittet sie um Entschuldigung. Nur eine Gottheit scheint sich bedingt darauf

einzulassen, die Göttin Hārātī. Andere Gottheiten geben nicht nach. Diese Gottheiten offenbaren sich kurz nach einer Auseinandersetzung Raj Kumaris mit ihrem Schwiegervater. Zunächst muß festgestellt werden, ob eine Gottheit oder eine Hexe aus Raj Kumari spricht. Um diese ‘Verhandlungen’ zu führen, muß der Onkel gerufen werden, der bestätigen kann, dass es sich um Dhana Maiju handelt, um eine Tochter Hārātīs. Danach gehen die ‘Verhandlungen’ zwischen den Gottheiten und Raj Kumari hin- und her. Raj Kumari möchte noch immer die Besessenheit abwehren, aber Dhana Maiju droht, sie verrückt zu machen. Das scheint den Ausschlag dafür zu geben, dass sich Raj Kumari den Forderungen der Gottheit beugt und sowohl einen Krug im Namen Dhana Maijus annimmt, als auch einen Platz (*āsan*) für sie einrichtet und sich als Medium zur Verfügung stellt. Vom Ende her gesehen, wirkt der Prozeß, der schließlich zur Annahme des Krugs und zur Etablierung Raj Kumaris als Medium führt, wie ein Prozeß, bei dem sowohl Raj Kumari als auch die Gottheiten verschiedene Handlungsmöglichkeiten haben. Im Verlauf dieses Prozeßes scheint aber Raj Kumaris *agency* durch die Gottheiten immer weiter eingeschränkt zu werden und zum Schluß scheint Raj Kumari keine andere Wahl mehr zu haben, als die Besessenheit durch die Gottheiten zu akzeptieren. Diese Akzeptanz der Besessenheit kommt einer Aufgabe des eigenen Handlungspotentials von Raj Kumari gleich und scheint letztendlich zu einer Selbstaufgabe zu führen, wie später noch deutlich wird. Sie hat kein Mitspracherecht mehr, keine Möglichkeit, die Entscheidung der Gottheiten rückgängig zu machen. Erst hier kann tatsächlich von einer ‘Übermächtigung’ durch die Gottheiten gesprochen werden. Zuvor war noch ein gewisser Handlungsspielraum möglich, denn es gab im Verlauf des Prozeßes vom ersten Zittern bis zur Übergabe des Krugs immer wieder verschiedene Möglichkeiten, die Raj Kumari hätte in Betracht ziehen können: Es hätte sich um eine Erkältung oder eine andere Erkrankung handeln können; um eine Verhexung, die mit einem Exorzismus hätte beantwortet werden müssen oder die Gottheiten hätten sich nach der Durchführung von Verehrungsritualen und ‘Entschuldigungen’ auch zurückziehen können; die Gottheiten hätten auch damit zufrieden sein können, wenn sie täglich in einer *kalāśa* verehrt worden wären. Der Prozeß - wie ihn Raj Kumari und ihr Ehemann darstellen - schien sich aber so zu entwickeln, dass Raj Kumari zum Schluß keine Wahlmöglichkeit und auch kein Handlungspotential mehr blieb. Ihre eigene



*agency* scheint völlig von der *agency* der Gottheiten, insbesondere von Dhana Maiju, besetzt worden zu sein.

Im folgenden Abschnitt soll die Fortsetzung dieses Prozeßes gezeigt werden, indem auf die Etablierung von Raj Kumari als Medium eingegangen wird. Dabei werden wiederum ihre Erzählungen zur Grundlage genommen und es wird insbesondere der Frage nachgegangen, welches Handlungspotential sie in dieser neuen Situation hat, bzw. was zu diesen Fragen ihren Erzählungen entnommen werden kann. Wird von diesem Zeitpunkt an ihr Leben und ihr Handeln ausschließlich von den Gottheiten bestimmt oder welche *agency* hat Raj Kumari in dieser Situation?

### **2.1.3. Die Göttin Dhana Maiju als *guru* von Raj Kumari**

Nach ihrer Etablierung als Medium begann Raj Kumari zweimal wöchentlich, dienstags und samstags, Heilsitzungen durchzuführen. Hier stellt sich nun die Frage, woher sie wußte, was sie zu tun hatte und wer sie anleitete? Die meisten Medien, die ich kennenlernte, haben einen Lehrer, meistens ein weibliches Medium, welches sie als ihren '*guru*' bezeichnen und der ihnen in der ersten Zeit der Besessenheit geholfen hat. Einige Medien behaupten auch, keinen Lehrer gehabt und alles von den Gottheiten gelernt zu haben. Auch Raj Kumari gehört zu denjenigen, die betonen, alles Wissen von den Gottheiten erhalten zu haben. Sie betont, dass damals die Göttin Dhana Maiju, während sie sich in ihrem Körper befand, ihrem Onkel (*pāju*) alles Notwendige mitgeteilt habe und dieser daraufhin die Informationen nach der Besessenheit an Raj Kumari weitergegeben habe, die dann entsprechend der Anweisungen der Gottheiten handelte. Auf diese Weise gibt Raj Kumari manchmal auch heute noch die Informationen der Gottheiten weiter, indem die Göttin während den Heilsitzungen mit dem Onkel spricht und dieser nach Anschluß der Heilsitzung den Inhalt des Gesprächs an Raj Kumari weitergibt. Die Art des Lernens von einer Gottheit stellt Raj Kumari folgendermaßen dar:

**Raj Kumari:** [My] guru is Dhana Tatā.<sup>101</sup> After Dhana Tatā came into [my body], the god explained everything to my mother’s brother [*pāju*]. “This has to be done and that has to be done in this way, and this has to be said”, all this was explained to my *pāju*. Consequently, my *pāju* has to come every Tuesday and Saturday to offer rice spirit. Everything was explained [like that at that time] (...) And if there is anything now to tell, Dhana Tatā says it all to my *pāju*. (...) Afterwards he repeats it all to me. “Today, [the goddess] Tatā told me this: ‘Today, you have to follow the rule [*niyam*] in this way’”. That’s how it is said. “Today, you shouldn’t eat this. Today you should only eat fruit. Today you should only drink milk. Today you should eat rice only once“, my *pāju* repeats every detail to me. [I] do not have any other teacher [*guru*]. Nobody has given a mantra [to me]. Nothing [has been given to me].

Shamsher: When you were given the *āsan*, was there nobody [like a *guru*]?

Raj Kumari: [There was] nobody. Only the mother [Hārātī]. Only Dhana Tatā. Only the mother. (...) I do not have any teacher [*guru*]. I follow whatever is said by the goddess. Whatever is said [by goddess], I simply follow. I don’t know about other things.

Mit ihrer Beteuerung, keinen menschlichen Lehrer zu haben, gesteht Raj Kumari den Gottheiten, insbesondere Dhana Maiju, ein beträchtliches Maß an *agency* zu. Dhana Maiju hat nicht nur einen *āsan* für sich gefordert und Anleitungen gegeben, dass neben dem *āsan* eine Schachtel für die ‘Spenden’ der Besucher und Besucherinnen aufgestellt werden soll, damit für die Etablierung des Mediums alles notwendige gekauft werden kann, sondern sie bestimmt auch das gesamte Leben Raj Kumaris, indem sie genaue Regeln (*niyam*) aufstellt, denen Raj Kumari zu folgen hat. Daneben stellt die Göttin ständig wechselnde Essensvorschriften auf: Einmal soll Raj Kumari nur Früchte essen, ein anderes Mal ausschließlich Milch trinken, dann wiederum nur Reis essen. Es scheint, als ob Raj Kumaris eigene *agency* sehr stark eingeschränkt ist und als ob sie während der Heilsitzungen sogar ganz ausgeschaltet sei.

Die Regeln Dhana Maijus, bzw. die “Regeln der Gottheit” (*dyah yā niyam*), wie sie Raj Kumari bezeichnet, bestehen aus Essenstabus, aus Verhaltensregeln und der Verpflichtung, diese einzuhalten. In einem Beispiel aus Rajasthan, in welchem ebenfalls auf diese Verpflichtung gegenüber einer Göttin hingewiesen wird, bezeichnet Ann Grodzins Gold solche *niyams* als “the god’s preferred ‘regimen’”(1988: 39). Solche ‘Regeln’ gelten in dieser oder ähnlicher Form auch für Angehörige hoher Kasten, für Asketen, Mönche, Nonnen, religiöse Spezialisten und

---

<sup>101</sup> Dhana Tatā = Dhana Maiju; umgangssprachlicher Ausdruck für ‘große Schwester’.

in Nepal für die jungfräuliche Göttin (Kumārī), was man als Hinweis sehen kann, dass die Medien in der religiösen Tradition Südasiens verortet werden können. Die Einschränkungen bestimmte Nahrungsmittel betreffend, wurden im Exkurs über die Göttin Kumārī bereits kurz angesprochen. Darüber hinaus verbot die Göttin Dhana Maiju Raj Kumari, außerhalb des eigenen Hauses zu essen und trinken. Neben den Essensregeln gab sie weitere Verhaltensregeln. Raj Kumari sollte sich von nun an täglich von Kopf bis Fuß waschen und sich dienstags und samstags, bevor sie mit den Heilsitzungen begann, die Haare waschen und frisch gewaschene Kleidung anziehen. Über den Onkel, der als ‘Vermittler’ zwischen der Gottheit und Raj Kumari fungierte, erfuhr sie, dass sie von nun an keine menstruierende Frau berühren dürfe, von niemandem mit dem Bein oder Fuß berührt werden dürfe und keine Entscheidung treffen könne, ohne die Göttin zuvor um Erlaubnis gebeten zu haben. Wenn die Göttin ihr etwas befehlen würde, müsse sie dieser Anweisung bedingslos folgen. Täte sie es nicht, würde sie von der Gottheiten bestraft, indem sie z.B. krank werden würde.<sup>102</sup> Diese Regeln gelten auch heute noch und die Nichtbeachtung kann dazu führen, dass sie von den Gottheiten ‘gepackt’ wird, was Raj Kumari während des Gesprächs mit einem Handgriff in ihren Nacken verdeutlichte und sagte: “Wenn wir nicht tun [was die Gottheiten sagen], werden wir [*Dyaḥmāṇ*] von ihnen gepackt”. (“*va mayāta dhāyvaṃ jimīta jvanīgu kā*”). Außerdem sollte sich Raj Kumari vom Zeitpunkt der Etablierung als Medium an nicht mehr vor den Älteren verbeugen, denn wenn sich in diesem Moment die Gottheit in ihrem Körper befinde, zwänge sie diese dadurch, sich vor den Menschen zu verbeugen. Dazu paßt auch die Auffassung von Laksmi und anderer Medien, dass sich die Gottheit immer zumindest zu einem kleinen Prozentsatz - manchmal vielleicht nur ein Prozent - im Körper eines Mediums befindet. Ein anderer Medium betonte, dass die Gottheit - sie benutzte tatsächlich das englische Wort - der ‘Bodyguard’ des Mediums sei, weil sie sich immer zumindest zu einem kleinen Teil im Körper befinde und das Medium überall beschützen würde. Aus diesem Grund wird im Haus eines Mediums immer genauestens darauf geachtet, dass sich niemand auf der Treppe über einem Medium befindet, wenn dieses die Treppe

---

<sup>102</sup> Boddy (1989: 143) berichtet dasselbe von Frauen, die Mitglieder eines *zar*-Kults sind, wonach diese (wieder) krank werden, wenn sie bestimmte Regeln nicht einhalten.

hinuntergeht, um sie nicht versehentlich zu überqueren und damit möglicherweise den Kopf einer Gottheit zu überqueren.

Die Essens- und Verhaltensvorschriften scheinen zunächst das Leben Raj Kumaris massiv einzuengen. Sie muß sich nun neben der Essenszubereitung für ihre Familie an manchen Tagen zusätzlich ein separates Essen kochen, sie kann kaum noch Einladungen für Feste außer Haus annehmen, da sie nichts essen darf, das nicht von ihr selbst gekocht wurde; sie kann keine eigenen Entscheidungen mehr treffen und sie zieht zudem den Ärger der Älteren auf sich, da sie sich vor ihnen nicht mehr respektvoll verbeugt. Diese ganzen Einschränkungen deuten daraufhin, dass die Etablierung als Medium zunächst zwangsläufig mit einem Rückzug von der Außenwelt einhergeht. Und wenn sie auch bereits vor der Besessenheit eigene Entscheidungen nur in Absprache mit dem Ehemann treffen konnte, muß sie nun zusätzlich auch noch jede Entscheidung mit der Göttin Dhana Maiju absprechen und von ihr genehmigen lassen. Dies scheint eine weitere Einengung der *agency* Raj Kumaris zu bedeuten, aber ich denke, gerade hierin liegt auch eine Möglichkeit für Raj Kumari, ihr eigenes Handlungspotential zu erweitern. Zur Veranschaulichung möchte ich ein Beispiel heranziehen, welches zwischen dem Ehemann Raj Kumaris und ihr des öfteren Gegenstand von 'Verhandlungen' ist. Raj Kumari möchte den Tempel der Göttin Hārati in Syayambhū besuchen, ihr Ehemann möchte sie aber nicht gehen lassen, weil sie ihm bei der Fertigstellung einer Goldschmiedearbeit behilflich sein soll. Einige Tage zuvor forderte jedoch Dhana Maiju während einer Sitzung das 'Kind' (Raj Kumari) auf, in den nächsten Tagen den Tempel ihrer Mutter (Hārati) aufzusuchen, um dort eine *pūjā* durchzuführen. Nach dem Ende der Besessenheit wird Raj Kumari von ihrem Onkel oder anderen Besuchern erzählt, was Dhana Maiju gesagt hat. In der Auseinandersetzung mit ihrem Ehemann einige Tage später, ob sie das Haus für ein paar Stunden zu verlassen kann oder nicht, kann sich Raj Kumari auf die Forderung Dhana Maijus beziehen. Da diese Forderung der Gottheit in einem halböffentlichen Rahmen vorgebracht wurde, d.h. vor mehreren Besuchern, unter denen sich möglicherweise auch Nachbarn oder Verwandte befanden, gibt es Zeugen dafür und der Ehemann kann sie nicht einfach ignorieren. Er steckt aber auch insofern in einer schwierigen Situation, als er weiß, dass die Nichtbefolgung der Anweisung einer Gottheit eine Bestrafung Raj Kumaris zur Folge haben könnte. Die

Wahrscheinlichkeit ist daher relativ groß, dass Raj Kumari trotz der ursprünglichen Ablehnung des Ehemanns zu dem Tempelbesuch aufbrechen kann.

An diesem Beispiel zeigt sich, dass es auch nach der ‘Unterordnung’ unter eine Gottheit für ein Medium noch Bereiche gibt, in denen sie ihre ‘normale’ *agency* hat oder ihr gerade die Unterordnung unter die Göttin eine Erweiterung ihrer *agency* ermöglicht, da sie vielleicht sogar eher außer Haus gehen kann, als es ihr sonst möglich wäre.

Im nächsten Abschnitt soll der Prozeß der Etablierung von Raj Kumari als Medium weiter verfolgt werden. Zwar hat dieser Prozeß mit der Übergabe der *kalaśa* seinen vorläufigen Höhepunkt erfahren, doch müssen sich die Beteiligten mit dieser neuen Situation erst noch zurecht finden. Die Familie Raj Kumaris scheint sich relativ schnell damit abgefunden zu haben, ein Medium in der Familie zu haben. Außer dienstags und samstags, an denen Raj Kumari ihre Sitzungen als Medium abhält, kümmert sie sich wie zuvor um Haushalt und Familie. Nach einigen Monaten bricht unter zwei Gottheiten ein Streit darüber aus, wer in Raj Kumaris Leben als Medium in der Zukunft eine wichtigere Rolle spielen wird. Dieser Machtstreit soll im folgenden genauer betrachtet werden, da dieser auch einen Einblick in eine Art geteilter *agency* geben kann, und zwar sowohl unter den Gottheiten selbst, wie auch zwischen den Gottheiten und dem Menschen, der von diesen Gottheiten besessen ist.

#### **2.1.4. Der Machtstreit der Gottheiten**

Nachdem Raj Kumari etwa sieben Monate lang regelmäßig hauptsächlich von Dhana Maiju besessen worden war und während dessen ihre Heilsitzungen durchgeführt hatte, kam immer öfter auch die Göttin Hāratī in ihren Körper, die sich - wie bereits erwähnt - aufgrund der Bitten Raj Kumaris vor der Übergabe der *kalaśa* zurückgezogen hatte. In einer der Heilsitzungen gab eine der Besucherinnen, die von Dhana Maiju geheilt worden war, bekannt, dass sie Raj Kumari einen neuen *āsan* für Dhana Maiju schenken wolle. Bis zu diesem Zeitpunkt bestand der *āsan* Raj Kumaris aus einem Baumwollkissen mit rotem Überzug, das auf einer Strohmatten auf dem

Boden lag. Der neue *āsan* sollte wie ein richtiger Thron aussehen, mit einer Rücklehne, an der sich fünf aus Holz gearbeitete Schlangen aufrichten würden (siehe Abb.1). Kurz vor der Übergabe des neuen *āsan* begannen die beiden Gottheiten Hāratī und Dhana Maiju zu diskutieren, wer den *āsan* entgegennehmen dürfe. Da sie sich nicht einigen konnten, wurde aus der Diskussion bald ein heftiger Streit zwischen Mutter und Tochter. Der Streit wurde von den Gottheiten während Raj Kumaris Besessenheit ausgetragen. Dabei wurde Raj Kumari abwechselnd von Dhana Maiju und Hāratī besessen. Die Gottheiten sprachen zu den Besuchern, welche Raj Kumari später wiederum davon berichteten. Schließlich einigten sich die Gottheiten auf einen Kompromiß, nach welchem Hāratī, die in der internen Hierarchie als Mutter höher als ihre Tochter Dhana Maiju steht, den *āsan* in Empfang nehmen durfte und zuerst darauf sitzen durfte. Im Anschluß daran sollte dann Dhana Maiju auf dem *āsan* sitzen. Die Ursache des Streits lag vor allem darin begründet, dass Dhana Maiju ihre Autorität über den *āsan* an ihre Mutter Hāratī abgeben mußte. Der alte *āsan*, d.h. das Kissen, aus dem der *āsan* bestanden hatte, hatte Dhana Maiju gehört. Der neue *āsan* sollte aber nun Hāratī gehören und daher wollte diese den *āsan* auch selbst annehmen. Raj Kumari berichtet folgendes über diesen Streit:

**Raj Kumari:** In the beginning, the mother [Hāratī] didn't come, said [that] she wouldn't come. The mother didn't come for six or seven months. Then Dhana Tatā and the mother [Hāratī] had a discussion at the time when the *āsan* was offered.

Brigitte: Who offered the *āsan*?

Raj Kumari: People living in Bhut Khel [a small village], which is nearby. The woman [who offered the *āsan*] was very sick. She had to be carried on someone's back to get treatment [*jhāre yāye*]. She recovered. (...)

Shamsher: Who did you say you talked with when you got this *āsan*?

Raj Kumari: Mother [Hāratī] and Dhana Maiju. Dhana Tatā said: "I have been coming from the very beginning, haven't I? I made this child well [and thus] I will take this *āsan*". [Then] the mother said: "Being a mother, shouldn't I sit above [higher in hierarchy]?" They discussed this]. I was [later] told this by my mother's brothers. I didn't know about it [myself], because [at the time] I was possessed by god. I knew nothing. (...) She [Dhana Maiju] possessed me. One moment Dhana Maiju possessed [me and] shouted, the next moment the mother possessed [me and] shouted. No others [gods] would come. (...) [So] this

became the *āsan* of the mother [Hāratī]. The previous [*āsan* from Dhana Maiju] was taken out and placed over there, [Hāratī] saying “[from now on] neither you [Dhana Maiju] nor me will sit there [on the old *āsan*]”. [Then] the mother [Hāratī] received this [new *āsan*] into her hands [the new *āsan* was handed to her]. [And later] Dhana Tatā sat on this *āsan*. [First] the mother came and received it. [And then] Dhana Tatā sat on the *āsan*. [And because] the mother received it, it became the *āsan* of the mother [Hāratī].

(...) All the gods were invited to see [the new *āsan*]. Indra has come here to this *āsan*; he was [in fact] invited by Dhana Tatā. Every god came [and] repeated the same words: “the *āsan* is good, the rules are [followed] well here”. When the gods came, Dhana Tatā sat separately [beside the *āsan*]. [And] the gods observed and did whatever was necessary. If it is a god who [has the habit of] speaking, he speaks. If it is a god who [hasn’t the habit of] speaking, then he doesn’t speak.

Dieser Streit ist ein schönes Beispiel für die Verhandlung von *agency* zwischen zwei Gottheiten. Im oben geschilderten Fall scheint Dhana Maiju in ihrem monopolistischen Anspruch auf den Besitz des *āsan* von Raj Kumari bestimmte Grenzen überschritten zu haben, die ihre ‘Mutter’ Hāratī nicht akzeptieren kann, ohne an Ansehen zu verlieren. Die Übergabe eines neuen *āsan* bietet Hāratī daher eine günstige Gelegenheit, ihrer Tochter Dhana Maiju einen Teil der Macht wieder abzunehmen, die sich diese in den Monaten davor offenbar angeeignet hatte. Damit hatte Dhana Maiju einen Teil der *agency* ihrer ‘Mutter’ besetzt. Um sich diese wieder zurückzuerobern und an die Spitze der Hierarchie zurückzukehren, wie es sich für eine Mutter gehört, fordert Hāratī, dass der neue *āsan* ihr und nicht Dhana Maiju übergeben wird. Um ihre Vormachtstellung zurückzugewinnen, muß Hāratī ihre Tochter Dhana Maiju aber auch ‘öffentlich’, d.h. vor den Besuchern und Besucherinnen in ihre Schranken weisen und als Siegerin aus diesem Streit hervorgehen. Nur dann kann sie wieder die Autorität genießen, die ihr als ‘Mutter’ zusteht.

Wie ich in der Einleitung erwähnte, gehe ich davon aus, dass die Frauen mittels ihrer Besessenheit u.a. auch einen Beitrag zum moralischen Diskurs in ihrer Gesellschaft leisten. Im Streit der Gottheiten sehe ich bereits ein Zeichen für einen solchen Beitrag. Es geht um die Behauptung, dass die Ordnung innerhalb der Familie, die von der ältesten Tochter dominiert wird, auf Dauer nicht aufrechterhalten werden

kann. Im Streit zwischen ‘Mutter’ und ‘Tochter’ wird nicht nur verhandelt, wem der neue *āsan* gehören soll, sondern wie das Verhältnis einer Mutter und ihrer Tochter eigentlich strukturiert sein sollte. Diese Situation weist aber auch auf Spannungen hin, die innerhalb einer Familie gerade zwischen Mutter und Tochter bestehen können, worauf im dritten Kapitel noch eingegangen wird. Dieser Zeitpunkt markiert aber auch insofern einen Wendepunkt in der Beziehung der Gottheiten untereinander, als nun die Göttin Hārātī die Zügel wieder selbst in die Hand nimmt, anstatt alles ihrer Tochter Dhana Maiju und ihrer Schwester Vijeśvori zu überlassen, wie sie es die Monate zuvor getan hatte.

Raj Kumari scheint diesem in ihrem Körper ausgetragenen Streit der Gottheiten völlig ausgeliefert zu sein. Sie weiß von nichts. Dass etwas Besonderes vorgefallen ist, erfährt sie erst im Nachhinein von ihren Onkeln. Raj Kumari scheint hier nur als ‘Gefäß’ der Gottheiten zu fungieren. Wenn Raj Kumari nicht weiß, was vor sich gegangen ist, kann sie die Situation auch nicht mitbeeinflusst haben. Damit wird einmal mehr die Eigenständigkeit der Gottheiten und ihre unabhängige *agency* demonstriert. Aber dennoch kann man in dieser Situation auch einiges über Raj Kumari lernen. So ist das zunehmende Auftreten der Göttin Hārātī während den Heilsitzungen, die dem Streit vorausgingen, ein Zeichen dafür, dass Hārātī mit Raj Kumari zufrieden ist, da diese die Regeln befolgt und ihr Körper so ‘rein’ ist, dass sogar Hārātī - als besonders anspruchsvolle Göttin - gerne in ihren Körper kommt. Am Tag der Übergabe des *āsan* kommt sogar Gott Indra in ihren Körper und bestätigt zusammen mit anderen Gottheiten indirekt, indem der *āsan* gelobt wird, dass Raj Kumari ein gutes Medium ist. Die Bestätigung durch höchste Gottheiten, ein gutes Medium zu sein, spricht sich wiederum unter den Besuchern und Besucherinnen herum. Wie schon zu Beginn ihrer Tätigkeit als Medium, zieht Raj Kumaris guter Ruf neue Besucher und Besucherinnen an. Eine Folge davon ist, dass sich ihr Status als Medium festigt je mehr Besucher kommen und sie als Gottheit verehren. Andererseits wird es bei zunehmender Besucherzahl für Raj Kumari immer schwieriger, dienstags und samstags ihren familiären Pflichten nachzukommen. Die Zunahme von Macht und Kompetenz als Medium scheint mit einer Vernachlässigung der Rolle als Mutter, Ehefrau und Schwiegertochter einher zu gehen. Inwieweit darin auch das Potential für



einen ‘Protest’ gegen die bestehende gesellschaftliche Ordnung zu finden ist, müsste untersucht werden.

### **Überlegungen zu Anwendung von Lewis Theorie auf Nepal**

An dieser Stelle soll nun auch ein erster Bezug zu Lewis Theorie der peripheren Kulte - in der Anwendung durch Gellner auf Material aus Nepal - hergestellt werden. Greift man die These von Gellner auf, wonach es sich beim Hāratī-Kult um einen ‘peripheren’ Kult handle, dessen Mitglieder danach strebten, sich in die Nähe von zentralen Kulturen zu bewegen, könnte man obiges Beispiel als Beleg für diese These sehen. In der vorliegenden Arbeit wird beschrieben, wie Raj Kumari zunächst vor allem von Dhana Maiju besessen wird. Bei Dhana Maiju handelt es sich um eine Gottheit, die im Pantheon der Newar keinen wichtigen oder zentralen Platz einnimmt. Viele Newar würden sie bei einer Aufzählung von Gottheiten sogar vergessen, da sie in keinem wichtigen Ritual außerhalb der Hāratī-Verehrung im Tempel oder in den Medien eine Rolle spielt. Im weiteren Verlauf wird Raj Kumari dann immer häufiger von der Göttin Hāratī besessen, bis diese dann - nach dem Streit von ‘Mutter’ und ‘Tochter’ und der Übergabe des neuen *āsan* - die wichtigste Stelle einnimmt und zur ‘Hauptgottheit’ wird. Wie bei der Beschreibung des Pantheons der Newar und im Kapitel über die Göttin Hāratī zu sehen war, nimmt diese Göttin einen wichtigen Platz ein, selbst wenn sie nicht so wichtig wie Buddha, Śiva oder Viṣṇu ist. Wenn man die Überlegung von Gellner auf dieses Beispiel überträgt, könnte es wie eine Bestätigung der These aussehen, dass sich die Medien bemühen, ins religiöse Zentrum der Gesellschaft vorzudringen. Ein weiterer Beleg könnte darin zu sehen sein, dass plötzlich (während der Übergabezeremonie des neuen *āsan*) auch die Gottheit Indra in den Körper von Raj Kumari kommt, eine Gottheit, die einen zentralen Platz im hinduistischen Pantheon einnimmt. Kann also die Theorie von Lewis vielleicht doch auf die Medien der Göttin Hāratī angewendet werden? Ich bin anderer Meinung und möchte daher kurz die Punkte aufzählen, an denen ich meine Ablehnung festmache. Erstens, die Göttin Dhana Maiju, von der Raj Kumari erstmals als erwachsene Frau besessen wird (nachdem sie als Kind mehrere Jahre Kumārī, eine Form von Taleju [Devī, Durgā] verkörperte), nimmt zwar keinen sehr wichtigen Platz in der Newar-

Gesellschaft ein, sie kann aber auch nicht zur Kategorie der ‘amoralischen’ Geister oder Wesen gezählt werden, aufgrund dessen Lewis bestimmte Kulte in Somalia als ‘periphere’ Kulte definiert hat. Diese Geister sind extrem launisch, sie schlagen plötzlich zu, “they have no interest in defining the moral code of society” (Lewis 1989: 64) und sie werden als Wesen gesehen, die von außerhalb kommen. Dhana Maiju ist ganz eindeutig eine Gottheit und kein Geist, der von ‘außerhalb’ der Gesellschaft kommt. Und Hārātī ist erst recht nicht unter diese Kategorie der ‘peripheren’ und ‘amoralischen’ Geister einzuordnen. Woran macht Gellner also diese Einteilung in Nepal fest? Gellner behauptet, dass Lewis Theorie im im Prinzip auf das Material in Nepal angewendet werden könne, weil die Frauen zu Beginn oft von Hexen besessen sind und erst später von Gottheiten (1992: 330), wobei er die Hexen zur ‘peripheren’ Kategorie zählt. Legt man Lewis’ Theorierahmen zugrunde, dann könnte man versucht sein, Hexen tatsächlich in die Kategorie der ‘amoralischen’ Wesen einzuordnen. Hexen ähneln den Geistern und Wesen, die Lewis aufzählt. Sie sind launisch, wie später in Chandikas Lebensgeschichte noch anhand eines ‘Hexengespächs’ festgestellt werden kann, sie können plötzlich zuschlagen, sie sind übelwollend und sie scheinen in einer anderen Sphäre zu leben, da sie nie jemand zu Gesicht bekommt. Aber obwohl diese Charakteristiken so gut in die Kategorie von Lewis hineinzupassen scheinen, möchte ich hier meinen zweiten Punkt der Ablehnung anführen, da ich Zweifel an der Berechtigung habe, die Hexen der ‘peripheren’ Kategorie zuzuordnen. Im Gegensatz zu den ‘amoralischen’ Geistern oder Wesen, die in Somalia etwa aus benachbarten, aber verfeindeten Kulturen stammen sollen, und ihrem generellen Merkmal, das darin besteht, dass sie *außerhalb* der Kultur, in der sie auftreten, verortet werden, sind Hexen in Nepal Wesen, die *innerhalb* der eigenen Kultur existieren und nichts mit Indien, Tibet oder China zu tun haben. Ich möchte sogar behaupten, dass Hexen, im Gegensatz zu den ‘amoralischen’ Wesen in Somalia, sehr wohl den moralischen Code der Gesellschaft definieren, und zwar indem an ihnen sichtbar wird, was sich *nicht* gehört, wie *nicht* geredet werden solle, kurz gesagt, wo die soziokulturellen Grenzen zwischen ‘Moral’ und ‘Unmoral’ verlaufen. Meinen dritten und letzten Kritikpunkt an der These, dass es sich beim Kult der Göttin Hārātī in Nepal um einen ‘peripheren’ Kult handle, besteht darin: Es kommt immer auf den Standpunkt des Betrachters an, ob etwas eher als ‘peripher’ oder ‘zentral’ bewertet wird. Ich streite nicht ab, dass es in jeder Gesellschaft ein

bestimmtes kulturelles Wissen und ein Wertesystem oder eine Ideologie gibt, die definieren, was in dieser Gesellschaft 'peripher' oder 'zentral' ist oder sein sollte. Vom Standpunkt eines hochkastigen Newar-Brahmanen oder *Vajrācārya* aus, der fürchten muß, seine wenigen Klienten zu verlieren, wenn die Menschen die Auswahl zwischen 'sprechenden' Gottheiten und ihm als Mensch haben, der zwar machtvolle Mantren besitzt, aber nicht von der Gottheit selbst besessen ist, ist es sehr gut möglich oder auch wahrscheinlich, die Tätigkeit der Medien als eine "predominantly low-status activity" (Gellner 1994: 43) zu bezeichnen und zu behaupten, dass die Medien die männlichen Priester lediglich imitieren würden. Wie später im Abschnitt über die tantrische Weihe von Raj Kumari noch zu sehen sein wird, besteht ein Teil dieser Weihe darin, wichtige Gottheiten rituell zu evozieren und von diesen zeitweise besessen zu werden. Diese Besessenheit findet jedoch unter Ausschluß der Öffentlichkeit während eines geheimgehaltenen Rituals statt. Wie man auch in der westlichen Kultur sehen kann, wie etwa an den Freimaurern, aber auch an den Aufnahmebedingungen exklusiver Golfclubs, liegt ein Teil der Kraft, die in diesen Kulten oder Clubs mittels bestimmter Rituale (Initiations- oder Begrüßungsrituale) auf die Mitglieder übertragen werden und die diese damit zu Trägern speziellen Wissens und speziellen Kenntnissen machen, in ihrer Verpflichtung, dieses Wissen geheim zu halten. Die Ablehnung der öffentlichen Besessenheit von Frauen durch hochkastige Vertreter ihrer Gesellschaft könnte möglicherweise daher auch ein Hinweis darauf sein, dass die religiösen 'Ideologen', d.h. die Männer, die für die Durchführung dieser Rituale zuständig sind, befürchten, die Exklusivität ihrer geheimen Traditionen zu verlieren, sodass diese in gewisser Weise 'untergraben' würden, weil plötzlich auch eine niedrigkastige Frau von Gottheiten besessen werden kann. Zur Untermauerung der letzten Bemerkung müßten jedoch noch weitere Forschungen unter männlichen religiösen Spezialisten in Nepal durchgeführt werden.

Nach der Darlegung einiger Kritikpunkte an der Anwendung der These von Lewis durch Gellner auf die Medien der Göttin Hārātī in Nepal kehre ich wieder zu Raj Kumari zurück und werde auf den nächsten Seiten auf ihre tantrische Initiation eingehen. Gellners These wird jedoch im weiteren Verlauf der Arbeit immer wieder aufgegriffen werden und anhand konkreter Beispiele widerlegt werden.

### **Vorbereitungen zur Teilnahme an der tantrischen Initiation**

Nach der Übergabe des neuen *āsan* an Hāratī verändert sich die Reihenfolge, in der die Gottheiten während den Sitzungen in den Körper von Raj Kumari eintreten. War in den Monaten davor immer Dhana Maiju die Erste, kommt von diesem Zeitpunkt an zuerst Hāratī und erst danach Dhana Maiju. Auch andere Gottheiten kommen in den Körper Raj Kumaris, meistens aber nur bei speziellen Verehrungsritualen, die sich den Heilsitzungen anschließen und bis in den späten Abend dauern können. Wie schon zuvor finden dienstags und samstags Sitzungen statt, in denen Raj Kumari von Kranken und Ratsuchenden besucht wird und die Gottheiten in ihrem Körper auf die selbe Weise wie die Gottheiten im Tempel verehren. Viele Besucher besuchen sie regelmäßig. Statt wie früher zur Verehrung der Göttin Hāratī in ihren Tempel auf Svyambhū zu gehen, wird die Göttin im Körper Raj Kumaris verehrt und die Besuche bei der Göttin im Tempel eingeschränkt. Viele dieser Besucher kommen auch nicht aus Krankheitsgründen oder weil sie einen Rat brauchen, sondern ausschließlich zur Verehrung der Gottheiten. Diese Besucher und Besucherinnen sind Anhänger (*bhakta*) der Göttin Hāratī. Von den Gottheiten erhalten alle ermächtigt Wasser (*jal*) zu trinken, einen Rat, eine Empfehlung oder eine Rüge und zum Schluss immer einen Segen, bevor sie vom Platz vor dem *āsan* wieder aufstehen. Neben Hāratī und Dhana Maiju kommen zeitweise auch die Gottheiten in den Körper des Mediums, die im ersten Kapitel bereits aufgezählt wurden: die drei Söhne Jilāṃ Bhāju, Vāsiṃ Bhāju und Dhana Bhāju, die anderen beiden Töchter Jilāṃ Maiju und Vāsiṃ Maiju, die Mutter Hāratīs, Himālaya Mā, die jüngere Schwester Hāratīs, Vijeśvori, und weitere Schwestern, zwei Brüder und ihr Ehemann Unmatta Bhairava.

Einige Monate vergehen, bis eines Tages Dhana Maiju während einer Sitzung sagt, dass sich Raj Kumari einer tantrischen Initiation (*dīkṣā*)<sup>103</sup> unterziehen solle. Später wird Raj Kumari davon berichtet, aber weil sie die Bedeutung des Gesagten nicht versteht, kann sie darauf zunächst nicht reagieren. Einige Tage später wird sie von Jilāṃ Bhāju, dem jüngsten Sohn Hāratīs besessen und dieser wiederholt, was

---

<sup>103</sup> Siehe auch Locke (1980:50ff), der die vollständige Bezeichnung mit "Dasabhisekha Diksa Vidhi" (= *daśabhīṣeka dīkṣā vidhi*) angibt. Zur tantrischen Initiation bei den Newar siehe auch Greenwold (1978: 501) und Toffin (1984: 556ff),

Dhana Maiju bereits gesagt hatte: Raj Kumari solle zu seiner “kleinen Mutter” (*cimāṃ*), d.h. zur Göttin Vijeśvori, der jüngeren Schwester Hāratīs, gehen, um sich dort für die bald stattfindende *dīkṣā*-Zeremonie anzumelden. Raj Kumari folgt dem Rat der Gottheiten und nimmt einige Wochen später an einer tantrischen Weihe teil, die sich über eine Dauer von zwei Wochen erstreckt.

Bevor die Erzählung Raj Kumaris über ihre Teilnahme an der *dīkṣā*-Zeremonie vorgestellt und analysiert wird, soll in einem Exkurs näher auf die tantrische Weihe in Nepal eingegangen werden. Dabei geht es nicht um die Weihe im allgemeinen, sondern wie sie für Newar-Buddhisten durchgeführt wird, die wie Raj Kumari aus einer der Priesterkasten stammen und welche Bedeutung die Weihe für diese Gruppe hat. Dies ist im Kontext dieser Arbeit deshalb wichtig, weil dadurch untersucht werden kann, inwieweit Raj Kumaris *agency* möglicherweise durch den Erwerb der tantrischen Weihe beeinflusst wird.

### **Exkurs: Die tantrische Initiation (*dīkṣā*)<sup>104</sup>**

In Nepal steht die tantrische Initiation oder Weihe theoretisch allen Kasten offen (Locke 1980: 53; Toffin 1984: 556), aber sie wird vor allem von den höheren Kasten ‘genommen’ (*dīkṣā kayegu*), wozu insbesondere die Mitglieder der Priesterkasten zählen (*Śākya* und *Vajrācārya* bei den Newar-Buddhisten; Brahmanen und *Ācāju* bei den Hindus), die ohne diese Initiation kein tantrisches Ritual durchführen können. In dieser Bevölkerungsgruppe war in der Vergangenheit die Anzahl der Initiierten daher im Vergleich zu Mitgliedern anderer Kasten recht hoch. So hatten sich beispielsweise in dem überwiegend von Newar-Buddhisten besiedelten Patan, dem Wohnort Raj Kumaris, Anfang der 50er Jahre fast alle *Vajrācārya* und etwa die Hälfte der *Śākya*

---

<sup>104</sup> Monier Williams (1986: 480) definiert *dīkṣā* als “preparation or consecration for a religious ceremony, undertaking religious observances for a particular purpose and the observances themselves [...]; dedication, initiation [...]; self-devotion to a person or god [...]”. Bharati (1965: 185) ergänzt: “The underlying root is *dīkṣ-* ‘to consecrate, dedicate’, and it may be a rare desiderative of *dakṣ-* ‘to grow, to increase, to be able, to be strong’. [...] ...but it retains its connotation as ‘spiritual initiation’

tantrisch initiieren lassen (Gellner 1992: 270).<sup>105</sup> Die Anzahl der Initiierten nimmt jedoch in dieser Gruppe, aber auch allgemein, in den letzten Jahrzehnten kontinuierlich ab. Ein Grund dafür scheint zu sein, dass es heutzutage kaum noch möglich ist ausschließlich von einer Tätigkeit als Priester zu leben und ein Amt als Priester daher erst gar nicht angestrebt wird. Ein weiterer Grund scheint darin zu liegen, dass der Zeitaufwand für die täglichen religiösen Pflichten, zu welchen die Initiierten nach ihrer Weihe verpflichtet sind, den meisten zu hoch ist oder sie aus beruflichen Gründen zeitlich nicht dazu in der Lage sind (vgl. Gellner 1992: 269; Levy 1992: 315; Toffin 1984: 556). Newar-Buddhisten, wie die *Vajrācārya* und *Śākya*, aber auch Newar-Hindus, wie die *Śreṣṭha*, werden bei der tantrischen Weihe meistens in das Götterpaar Cakrasaṃvara/Vajravārāhī eingeweiht (Gellner 1992: 268). Bei der tantrischen Weihe von Mitgliedern anderer Kasten stehen andere Gottheiten im Mittelpunkt. So können beispielsweise *Maharjan* (d.h. Mitglieder der Kaste der Bauern der Newar) eine tantrische Weihe bekommen, in der Mahākāla oder Bhairava eine Rolle spielen, nicht jedoch das oben genannte Götterpaar (Gellner 1992: 269).<sup>106</sup> Nach der Weihe haben Initiierte Zugang zu esoterischen Gottheiten (*āgaṃ dyaḥ*), die sich in den nicht öffentlich zugänglichen tantrischen Schreinen (*āgaṃ*) befinden. Die Bedeutung der tantrischen Weihe ist für alle Initianten sicher nicht die gleiche; für einige jedoch scheint sie der Höhepunkt ihres religiösen Lebens zu sein, auf die sie sich jahrelang vorbereiten (Gellner 1992: 281).

Die tantrische Weihe nimmt zumindest acht Tage, manchmal aber auch zwei bis vier Wochen in Anspruch. Die Zeremonie ist geheim und die Abläufe lassen sich für Außenstehende (und Ethnologen) nur mit Hilfe auskunftswilliger *Paṇḍits* teilweise rekonstruieren.<sup>107</sup> Die Schilderung des gesamten Ablaufs, soweit er bekannt ist, würde

---

only, in the modern languages, the other meanings being no longer covered by the word in any of the languages.”

<sup>105</sup> Leider wird aus diesen Angaben nicht ersichtlich, wie hoch der Anteil der Frauen dabei ist. Für eine Übersicht und weiteren Angaben bezüglich der Anzahl tantrisch Initiierten in Patan siehe Gellner (1992: 269-271) und Riley-Smith (1982: 59-60).

<sup>106</sup> Einen Überblick über die Verbreitung und Beschränkung der tantrischen Weihe je nach Kaste und Region gibt Gellner (1992: 46; 268f); weniger ausführlich auch Locke (1980: 52)

<sup>107</sup> Gellners (1992: 272-281) Zusammenarbeit mit dem *Paṇḍit* Asha Kaji ermöglichte ihm einen umfassenden Einblick in den Ablauf der tantrischen Initiation bei hochkastigen Newar-Buddhisten. Darüber hinaus beschreibt Toffin (1984: 555-558) einige Schlüsselemente einer tantrischen Weihe unter Newar-Hindus.

den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Daher habe ich mich auf die Abschnitte des Rituals beschränkt, in denen die Rede davon ist, dass bestimmte Teilnehmer während der Weihe von Gottheiten besessen werden, wobei mich insbesondere die Besessenheit der teilnehmenden Frauen interessiert hat. Innerhalb der tantrischen Weihe, die für *Śākya* und *Vajrācārya* durchgeführt wird, ist ein solcher Moment am siebten Tag der Zeremonie (skt. *vīryacaryā*)<sup>108</sup> zu finden. Während den Teilnehmern das *maṇḍala* von Cakrasaṃvara gezeigt und erklärt wird, scheint es häufiger vorzukommen, dass einige der beteiligten Frauen von der Göttin Vajradevī (d.h. von Vajravārāhī, dem weiblichen Gegenpart von Cakrasaṃvara) besessen werden. Die Besessenheit, die sich durch Zittern oder Schütteln (*khāye*) des Körpers ausdrückt, wird von anderen Teilnehmern zu beenden versucht, indem sie die Hand der Zitternden berühren oder die Person mit Wasser besprenkeln und ein *mantra* rezitieren. Am selben Tag, während eines Abschnitts des Rituals, der als “geheime Weihe” (skt. *guhyābhiṣeka*) bezeichnet wird, werden auch die männlichen Kandidaten von Cakrasaṃvara besessen, die weiblichen wiederum von Vajradevī. Die Besessenheit scheint Teil des Rituals zu sein und drückt sich bei den Frauen wieder durch Zittern des Körpers aus (Gellner 1992: 274); wie sich die Besessenheit der Männer ausdrückt, wird leider nicht erwähnt. Zwei Tage später, am neunten Tag der Zeremonie (skt. *maṇḍalaropaṇavidhi*), werden während eines bestimmten Zeitpunkts der Zeremonie die männlichen Teilnehmer abermals von Cakrasaṃvara besessen, während die weiblichen wiederum von Vajradevī besessen werden. Es wird erwähnt, dass sich die Besessenheit der Frauen in dem bekannten Zittern ausdrückt, wiederum aber nicht, wie sie sich bei den Männern zeigt (Gellner 1992: 275ff).

Anhand dieses kurzen Einblicks in den Ablauf einer tantrischen Weihe wird deutlich, dass es in der Newar-Gesellschaft einen Bereich gibt, in der die Besessenheit von Frauen (und Männern) akzeptiert und teilweise sogar ausdrücklich erwünscht ist. Diese Akzeptanz der Besessenheit muß man jedoch als Ausnahmefall sehen, der möglicherweise damit erklärt werden kann, dass sie innerhalb eines geheimen tantrischen Rituals auftritt, von dem aber bekannt ist, dass traditionelle Werte auf den

---

<sup>108</sup> *Vīryacaryā* wird auf englisch mit ‘Heroic Conduct’ bezeichnet (Gellner 1992: 275), wobei ‘*caryā*’

Kopf gestellt werden. So finden beispielsweise die meisten Rituale innerhalb der tantrischen Weihe nachts statt, während die meisten esoterischen Rituale tagsüber ausgeführt werden; während der tantrischen Weihe betritt eine Frau als erste einen Raum, gefolgt von ihrem Ehemann oder männlichem Partner und während der Rituale, die sie gemeinsam durchführen müssen, sitzt die Frau zur rechten Seite ihres Ehemanns oder männlichen Partners. Im alltäglichen Leben verhält es sich umgekehrt (Gellner 1992: 280f). Wie oben bereits erwähnt wurde, wird im Gegensatz zur Anerkennung der Besessenheit während der tantrischen Weihe, im allgemeinen die halböffentliche Besessenheit der Medien (wenn sie bei ihnen zuhause stattfindet) und die öffentliche Besessenheit einiger Medien, die beispielsweise beim Besuch eines Tempels besessen werden, vor allem von hochkastigen Newar mißbilligt und kritisiert, wofür bereits ein paar Gründe angeführt wurden.

Wie angekündigt, soll in diesem Kapitel auch auf die tantrische Weihe von Raj Kumari eingegangen werden. Im folgenden steht daher ihre eigene Erzählung im Mittelpunkt, bevor sich daran die Interpretation und Analyse hinsichtlich der darin aufscheinenden *agency* anschließt.

### 2.1.5. Die tantrische Initiation von Raj Kumari

**Raj Kumari:** (...) [The tantric initiation was given to me] so I would know [the things] about the inner [esoteric] gods, and it was necessary to know those things. Even though the god came into my body I was not allowed to enter the *āgam* [esoteric shrine] during big [tantric] *pūjās*. It is said [that those] who don't have the tantric initiation [*dekhā*] can't see that [what's in the *āgam*]. (...) It was the order of Dhana Maiju. It was said by her that a tantric initiation should be given. "The child should be given a tantric initiation". Well, I didn't know [about it] until it was arranged. I didn't know, I didn't know what it was. (...) Then Jilām Bhāju came and said: "A ceremony is going to be held in the place of my mother's [Hāratī] sister Vijeśvori. The initiation ceremony is going to be held there [at the Vijeśvori temple], they have decided [to do that]". This was told by Jilām Bhāju six months before [it happened]. (...) Then [later I talked] with Nhusi Guruju [the priest of the Vijeśvori temple]: "Guruju, is it true that a tantric initiation is going to be held here?", and he said, "Yes, it's true. Do you wish to receive the *dekhā*?" I always used to go there to do *pūjā*, so he knew

---

mit "religious duties, prescribed mode of life" (Kölver/Shrestacarya 1994: 81) übersetzt wird.



that I am a Bare.<sup>109</sup> (...) When I asked this [if there was going to be a ceremony] , [I found out] that it was true [what the gods had said]. (...) When the *dekhā* ceremony took place, [the conducting guru] was Badri Guruju of Mahabouddha. He was the head of the ceremony. And when they showed us the [esoteric] gods, we had to give a rice-saucer [*kisalī*] and our eyes were covered and god was shown to us. “It is not allowed to tell [otherwise you will] die by your forehead exploding”, we were told. (...) Now, they<sup>110</sup> [have] only this small initiation [*cīdhaṅgu dekhāṃ*].<sup>111</sup> Now, one systems of rules should be followed, [so] in order to give rules [I, possessed by Hārātī] have given this small initiation [to them]. They don’t go to get initiated by their gurus [tantric priests]. [They have] neither received [the initiation] from brahmins, nor from gurujus. This [initiation] that is given, is given by the mother [Hārātī]. Think how much I was given by Bhadri Guruju, which took half a month [15 days] of learning, with instruction and demonstration, [and] I follow those rules every day.

Brigitte: You received the initiation from Badri Guruju...

Shamsher: Do you have to meet him regularly?

Raj Kumari: Earlier on... I don’t go [there anymore]. So, I ate all that I had to eat during the initiation [ceremony]. But now [being a *dyoḥmāṃ*] it is not always allowed to eat that [I can’t eat everything]. Asking every time for excuses [from the goddess] - and will they be granted? It is not allowed for me any more, I haven’t gone there... to this community [*samājay*]. Whenever an invitation comes I say “okay”, but if we happen to meet on the way I say: “I’ve no time, no leisure time” [so I can’t come]. He [the Guruju] is not angry and I am also not [contaminated by polluted food]. [If I went there] God would get angry, [it] is not allowed, so what should I do?

Raj Kumari sagt zu Beginn, dass sie eine tantrische Weihe erhielt, um Zugang zu den esoterischen Gottheiten zu haben. Sie betont, dass sie zu bestimmten Bereichen keinen Zugang hatte, obwohl sie doch selbst immer wieder von Gottheiten besessen wurde. Man gewinnt nach diesen Sätzen den Eindruck, als hätte sie selbst Interesse an einer Initiation gehabt. Dieser Eindruck wird allerdings in den darauffolgenden Sätzen wieder aufgehoben, indem sie sagt, dass die Gottheiten Dhana Maiji und Jilāṃ Bhāju sie aufgefordert hätten, sich für die tantrische Initiation anzumelden und sie selbst gar nicht gewußt habe, um was es eigentlich ging.

<sup>109</sup> Umgangssprachlicher Ausdruck für *Śākya*, der eigentlich nur für Männer gilt. Der umgangssprachliche Begriff für eine *Śākya*-Frau, wäre ‘*Malni*’.

<sup>110</sup> Raj Kumari bezieht sich hier auf die zwei Medien Chandika und Laksmi, die Schülerinnen von ihr sind.

<sup>111</sup> Eigentlich handelt es sich bei der sogenannten ‘kleinen Initiation’ [*cīdhaṅgu dekhāṃ*] um eine Initiation der Gottheit Amoghapāśa Lokeśvara, die zuhause abgehalten werden kann und dann lediglich zwei Tage dauert (Gellner 1992: 272).

Hier scheint sich ein Widerspruch aufzutun, den man dahingehend interpretieren könnte, dass hier möglicherweise zunächst ein eigenes ursprüngliches Interesse von Raj Kumari an einer Initiation sichtbar wird, das von ihr aber gleich wieder zugunsten des Eindrucks, dass die Gottheiten vollständig über ihr Leben bestimmen, verdeckt wird. Offenbar paßt ein eigenständiges Interesse und der Wunsch nach Erfüllung desselben nicht zu einem Leben, in dem die Unterordnung unter Gottheiten im Vordergrund zu stehen hat. In diesem Zusammenhang soll auch nochmals auf die in der Einleitung geäußerte These verwiesen werden, wonach Gottheiten umso eher moralische Autorität und *agency* zugestanden werden, je deutlicher sie als eigenständige Wesen gesehen werden können, die von der *agency* des Menschen, den sie besessen machen, nicht beeinflusst werden. Die Eigenständigkeit der Gottheiten kann aber nur dann zum Vorschein treten, wenn das Medium seine eigene *agency* völlig zurücknimmt.

Des Weiteren geht Raj Kumari auf den Ablauf der Zeremonie ein. Die Kürze ihrer Darstellung ist verständlich, wenn man bedenkt, dass eine Wiedergabe der geheimen Abläufe eine tödliche Bestrafung durch machtvolle Gottheiten nach sich ziehen würde. Im weiteren Verlauf der Erzählung klingt dann die besondere Stellung an, die sie gegenüber den zwei wichtigsten ihrer 'Schülerinnen', den beiden Medien Laksmi und Chandika, einnimmt. Raj Kumari betont, dass sie selbst eine 'große' tantrische Weihe (*taḥdhaṃgu dekhāṃ*) durch einem tantrischen Priester bekommen hat, während die anderen beiden nicht von einem Priester, sondern von ihr, d.h. von Hārātī, eine 'kleine' tantrische Weihe (*cīdhaṃgu dekhāṃ*) erhalten haben. Raj Kumari beschreibt damit den ungewöhnlichen Vorgang, dass Laksmi und Chandika von einer Gottheit initiiert wurden, d.h. dass eine Göttin eine priesterliche Handlung vollzogen hat. Aber selbst wenn es nicht die Göttin gewesen wäre, die die beiden Frauen initiiert hätte, sondern Raj Kumari selbst, wäre das ein Vorgang gewesen, der in der Newar-Gesellschaft eigentlich nicht möglich ist. Nur ein Mann aus einer der Priesterkassen hätte die beiden Frauen initiieren können, da nur Priester diese offizielle, priesterliche Funktion übernehmen können. Im vorliegenden Fall handelte es sich jedoch um eine Göttin, die Laksmi und Chandika einweihete.

Man könnte diesen Vorgang auch als einen Hinweis darauf sehen, dass ein Medium im Vergleich mit anderen Frauen mehr *agency* hat. Auch wenn Raj Kumari diese

Initiation nicht als Privatperson ausführte, sondern als Medium, das in diesem Moment von der Göttin Hārātī besessen war, fand in diesem Moment doch unbestritten ein Vorgang statt, der normalerweise nur von männlichen Ritualspezialisten hätte durchgeführt werden können. Die Durchführung dieser ‘kleinen’ tantrischen Weihe (*cīdhamṅgu dekhām*) für zwei Frauen kann daher auch als Beispiel dafür gesehen werden, unabhängig von einem Priester einen religiösen Raum zu besetzen und zu gestalten. In eine ähnliche Richtung geht auch ein Beispiel aus neuester Zeit, wonach einige Medien in Kathmandu damit begonnen haben, an bestimmten religiösen Festtagen auf dem Hügel, der den Verbrennungsplätzen im bekanntesten hinduistischen Heiligtum Nepals, Paśupatinātha gegenüber liegt, Sanskrittexte laut vorzutragen.<sup>112</sup> Dieses Verhalten stimmt teilweise mit den von Mary McGee (1987) beobachteten ‘neueren’ *vrata*-Praktiken bei Hindu-Frauen im westlichen Maharashtra überein, wo Frauen die Funktionen der männlichen Priester während der Durchführung ihrer *vratas* zunehmend selbst übernehmen (McGee 1987: 377). Zusätzlich sind viele Frauen dazu übergegangen, die *vrata*-Geschichten, die bisher von der ältesten Frau einer Familie auswendig vorgetragen wurden, aus Büchern vorzulesen, in denen sie inzwischen abgedruckt werden. Obwohl die schriftliche Fixierung dieser Geschichten zweifelsohne den bedauerlichen Verlust von vielen lokalen Versionen mit sich bringt, hat diese Form jedoch auch ihre Vorteile: “They are also enabling more men and women to act as their own ritual priests, and thus opening up new possibilities and ritual roles, especially for women” (idid, 379). Ich meine, dass die Frauen damit nicht nur das religiöse Bewußtsein und die Ideologie ihrer Gesellschaft mit formen und beeinflussen, sondern auch dazu beitragen, dass traditionelle Werte erhalten bleiben. In diesem Zusammenhang möchte ich noch einmal auf Gellner und seine Sichtweise der Medien eingehen. Gellner sieht die religiösen und oft hochmoralischen ‘Predigten’, die die Medien während ihren Heilsitzungen halten, als “... attempt to move themselves as far as they can towards the ‘central’ end of the spectrum” (1992: 330). Die Betonung der traditionellen Werte und Moral in den Ansprachen der Medien während ihren Heilsitzungen hat für mich jedoch einen anderen Grund. Ich sehe sie nicht als Versuch, in das religiöse Zentrum der Gesellschaft vorzustößen, sondern für mich sind sie vielmehr ein Beitrag, im

---

<sup>112</sup> Marianna Kropf, pers. Mitteilung, Mai 2002

*Kaliyuga*, dem schlimmsten aller Zeitalter, den Niedergang moralischer Werte aufzuhalten, bzw. die Moral aufrecht zu erhalten und der Auflösung der traditionellen Gesellschaftstrukturen entgegen zu wirken. In diesem Sinne sehe ich die Medien auch nicht als “beneficiaries of ‘democracy’” (Gellner 1994: 41), sondern im Gegenteil als diejenigen, die einen Teil der Verunsicherung, die gerade *durch* die Modernisierung und ‘Demokratisierung’ in Nepal aufgekommen ist, auffangen. In Nepal haben insbesondere Frauen von diesen neuen Möglichkeiten, die ihnen die Modernisierung und ‘Demokratisierung’ bietet, nicht nur Vorteile. Viele im mittleren Alter oder alte Frauen, erleben die ‘Demokratisierung’ auch als eine immense Verunsicherung. Jetzt haben sie in verschiedenen Lebensbereichen mehrere Wahlmöglichkeiten oder werden mit den Wahlmöglichkeiten der Menschen um sie herum konfrontiert: Der einzige Sohn, dessen wichtigste Aufgabe es vor einigen Jahren gewesen wäre, bei seinen Eltern zu wohnen und sie im Alter zu versorgen, möchte plötzlich in Amerika studieren und von Zuhause weggehen; die junge Frau, die gerade geheiratet hat und noch immer als Friseurin in einem Beauty-Parlour arbeitet, steht vor der Wahl, bald das erste Kind zu bekommen und ihren Beruf aufzugeben oder Verhütungsmittel zu benutzen und die Geburt eines Kindes noch hinauszuschieben, damit aber vielleicht einen Konflikt in der Familie heraufzubeschwören, usw. Diese verschiedenen Wahlmöglichkeiten können als Befreiung gesehen werden, aber auch als Verunsicherung erlebt werden, da der traditionelle Rahmen, der den Menschen zuvor zwar Einschränkungen auferlegt, aber auch Sicherheit gab und in dessen Grenzen sie wußten, was möglich war und was nicht, sich heutzutage langsam auflöst. In dieser Situation der Auflösung und der schnellen Veränderungen, spielen die Medien eine Rolle als ‘Hüterinnen’ traditioneller Werte und geben mit ihren wertkonservativen Ansichten und Ratschlägen vielen Frauen Halt und Bestätigung.

Ich möchte hier noch einmal zu McGee (1987) und ihrer Beobachtung zurückkehren, dass immer mehr Frauen im westlichen Maharashtra ihre eigenen Priester werden, woran sie die Überlegung anschließt: “...wether or not women are [emerging as] the true domestic priest” (1987: 380). Definiert man einen Priester “as one of mediator between humanity and God” (McGee 1987: 382), dann kann man auch behaupten, dass Frauen eine Art Familienpriester sind. Auch wenn sie keine autorisierten Priester sind, kann man nach McGee zahlreiche rituelle Funktionen, die die Frauen zuhause und zunehmend auch außer Haus übernehmen - wie etwas das

Lesen von Texten - als priesterlich bezeichnen. Ich schließe mich Mary McGee in dieser Hinsicht an, wobei ich betonen möchte, dass die Frauen in Nepal, die sich als Medium etabliert haben, nicht nur teilweise die Rolle eines Priesters übernehmen und damit auch gleichzeitig einen Teil der *agency* eines männlichen religiösen Spezialisten, sondern auch die *agency* von Gottheiten. In diesem Sinne könnte man also auch hier wieder von einer ‘geteilten’ oder ‘verteilten’ *agency* sprechen. Diese Thema ist hiermit jedoch noch nicht abgeschlossen, sondern wird im Zusammenhang mit den Heilsitzungen der Medien wieder aufgegriffen werden. Im folgenden soll noch einmal kurz auf die weitere Analyse von Raj Kumaris Erzählung über ihre tantrische Initiation zurückgekehrt werden.

Im letzten Abschnitt der Erzählung erwähnt Raj Kumari, dass sie nicht mehr zu den (an sich obligatorischen) Treffen mit ihrem *guru*, dem Priester, der die tantrische Initiation durchgeführt hat, geht, weil sie als Medium nicht mehr außer Haus essen soll und sich nicht sicher ist, ob sie dafür überhaupt die Erlaubnis der Göttin bekommen würde. Mehr als die indirekte Absage ihrem *guru* gegenüber, fürchtet sie den Zorn der Gottheit, wenn sie etwas tun würde, das diese nicht erlauben würde.

Dieser letzte Abschnitt ihrer Erzählung ist insofern aufschlußreich, weil hier die Unterordnung Raj Kumaris unter die Gottheiten von ihr sehr deutlich formuliert wird. Der Gehorsam den Gottheiten gegenüber hat für sie Priorität. Sie distanziert sich damit in gewisser Weise auch von den gesellschaftlichen Konventionen ihrer Gesellschaft, in der insbesondere die Verehrung religiöser Lehrer an oberster Stelle steht. Das Verhalten Raj Kumaris in dieser Situation kann in ihrer Funktion als Medium gar kein anderes sein, aber dennoch könnte man hier auch der Frage nachgehen, inwieweit dieses Verhalten nicht auch als ein Akt der ‘counterhegemony’ verstanden werden könnte (vgl. Sax 2002a: 118-120).<sup>113</sup>

Die Entgegennahme der tantrischen Weihe könnte man im Fall von Raj Kumari als einen Zeitpunkt im Prozeß des “Medium-werdens” sehen, den man als den Zeitpunkt der ‘Etablierung als Medium’ bezeichnen könnte. Auf eine Phase des Leidens, in deren Verlauf sich erstmals eine Gottheit zu erkennen gab, folgte eine Phase, in der

---

<sup>113</sup> Eine ausführliche Debatte dieser Überlegung, die ich zwar für interessant, aber nicht wirklich überzeugend halte, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und soll daher in einem separaten Artikel aufgearbeitet werden.

versucht wurde, die Gottheiten abzuwehren. Die erfolglose Abwehr mündete in die Unterordnung unter die Gottheiten und die Annahme eines Krugs im Namen der Göttin Dhana Maiji. Auf eine kurze Zeit der Ruhe, in der Raj Kumari sich langsam als Medium etablierte, folgte die Neuordnung der göttlichen Hierarchie. Daran schloß sich als Höhepunkt die tantrische Initiation an. Raj Kumari verband von diesem Zeitpunkt an die Einhaltung ihrer religiösen Pflichten, die sie als Folge der Initiation auferlegt bekommen hatte, mit ihren Pflichten als Medium, die ihr von den Gottheiten befohlen worden waren. Ihr Ruf als gutes Medium verbreitete sich rasch. Eine Frau aus ihrer Nachbarschaft, die von den Heilerfolgen Raj Kumaris gehört hatte, brachte eines Tages ihre Nichte, Chandika Shrestha, zu einer der Sitzungen Raj Kumaris. Die junge Frau litt bereits seit über zehn Jahren an verschiedenen Symptomen. Kein ayurvedischer oder allopathischer Arzt hatten ihr bisher helfen können. Die Hilfe einer *dyoḥmām* war einer der letzten Hoffnungsschimmer, der Chandika Shrestha beim Kampf gegen ihre unerklärlichen Beschwerden übrig geblieben war. Im Verlauf der Behandlung durch Raj Kumari wurde Chandika zur Schülerin von Raj Kumari und schließlich selbst ein Medium der Göttin Hārati. Der folgende Abschnitt widmet sich dem Prozeß des ‘Medium-werdens’ von Chandika, der sich in einigen wichtigen Punkten von dem Raj Kumaris unterscheidet. Wie schon zuvor bei Raj Kumari, wird auch bei den folgenden Erzählungen die Frage nach dem Handlungspotential Chandikas und anderer Beteiligten gestellt.

## **2. 2. Fallbeispiel: Chandika Shrestha**

Chandika Shrestha (weiterhin nur mit Chandika bezeichnet) wurde 1959 in einem Dorf im Kabhre-Distrikt als erstes Kind einer Händlerfamilie geboren. Sie hat fünf Brüder und eine Schwester, von denen die Schwester und vier ihrer Brüder verheiratet sind. Chandika selbst ist unverheiratet und lebt mit ihrer Mutter, ihrem jüngsten Bruder, dem ältesten Bruder und dessen Frau im elterlichen Haus. Ihr Vater verstarb im Frühjahr 1999. Nach eigenen Aussagen und denen ihrer Familie, war sie ein aufgewecktes Mädchen, das lieber gespielt hätte, als ihrer Mutter zur Hand zu gehen. Als älteste Tochter mußte sie jedoch schon früh im Haushalt und auch auf den Feldern

mitarbeiten, die der Familie gehören. Heute sind dort überwiegend Tagelöhner beschäftigt. Obwohl in den 60er Jahren nur wenige Mädchen ihres Dorfs zur Schule gingen, förderte der Vater ihren Schulbesuch und ermunterte auch die Eltern anderer Mädchen dazu. Im Jahr 1977 schloss sie als einziges Mädchen ihres Dorfs die Schule mit dem "School Leaving Certificate" ab.<sup>114</sup>

### 2.2.1. Aus Chandikas Lebensgeschichte

Während ihrer Kindheit und im frühen Erwachsenenalter zeigen sich bei Chandika rätselhafte Beschwerden, die ihr ein normales Leben zeitweise unmöglich machen. Ihr Gesundheitszustand bessert sich erst, nachdem sie von Gottheiten besessen wird und sich als *dyoḥmām* etabliert hat. Ihr Lebenslauf zeigt große Übereinstimmungen mit Lebensläufen - vor allem von Frauen, aber auch Männern - aus Asien und Nordafrika, die durch eine persönliche Krise und eine Zeit des Leidens entweder praktizierendes Medium (vgl. Egnor 1984; Dietrich 1998; Hancock 1995a; Winkler 1976), Schamane oder Schamanin werden (vgl. Holmberg 1989; Kendall 1985) oder einem Besessenheitskult, wie beispielsweise dem *zar*-Kult (vgl. Boddy 1989; Morsey 1978), beitreten.<sup>115</sup> Fast alle mir bekannten *dyoḥmām* berichteten, dass die Besessenheit von einer Gottheit in einer persönlich als schwierig erlebten Lebensphase auftrat, die allgemein mit dem Begriff 'Leid' (*dukha*) bezeichnet wird: Entweder nach der Geburt des ersten Kinds, in der Trauerphase nach dem Tod eines geliebten Menschen, in einer Phase großer ökonomischer Probleme oder während länger andauernder, gesundheitlicher Beschwerden. Das 'Leid' (*dukha*) scheint als Grundvoraussetzung für eine Besessenheit durch eine Gottheit zu gelten und wird von den Medien immer wieder explizit erwähnt, so auch von Chandika:

**Chandika:** "The mothers [goddesses] do not come where there isn't any

---

<sup>114</sup> Das "School Leaving Certificate (SLC)" ist in etwa mit einem Realschulabschluß vergleichbar. Dieser Abschluss ermöglicht die Aufnahme eines Studiums an einem College.

<sup>115</sup> Die angegebene Literatur wird lediglich als eine kleine Auswahl relevanter Literatur angesehen. Würde man auch die Literatur über Krisen und Krankheiten angehender Schamanen dazu nehmen, würde dies zu viel Platz einnehmen. Daher soll hier für weitere Literatur zu diesem Thema auf folgende Autoren verwiesen werden: Atkinson (1987), Eigner (2001), Peters (1998) und Quack (1985).

suffering [*dukha*]. I have thought a lot [about this]. The mothers come only to places where there is suffering through either sickness, poverty, or any other kind of obstacle”.

Im folgenden Text werden Auszüge aus der Lebensgeschichte Chandikas vorgestellt, in denen sie Vermutungen über die Gründe ihrer zahlreichen Gesundheitsprobleme und ihr *dukha* anstellt. Auch Chandikas Erzählung soll im Hinblick auf die *agency* der menschlichen und nicht-menschlichen Agenten hin untersucht werden.

### **Vorgeburtliche Schädigung durch schwarze Magie**

Nach Chandikas Auffassung begannen ihre Probleme bereits vor ihrer Geburt. Als ihre Mutter nach vier Tagen andauernden Wehen das Kind noch immer nicht zur Welt bringen kann, wird als Grund der Einfluß von schwarzer Magie in Erwägung gezogen. Durch die Opferung eines Hahns versucht der Vater, die Wirkung der schwarzen Magie abzuschwächen und daraufhin wird Chandika geboren.

Ihre späteren gesundheitlichen Beschwerden führt sie teilweise auf diese vorgeburtliche Schädigung durch schwarze Magie zurück. Sie stellt es folgendermaßen dar:

**Chandika:** While I was [still] a child in my mother’s womb, she couldn’t give birth for four days. There was no hospital like there is today. When it [the delivery] still proved impossible after four days, one of the family [the father] went to [the healer] Rānā Bājyā who said that it was due to black magic.[He] gave him some rice after blowing a mantra, and said that a black cockrel should be thrown [into the river] after touching it to my mother’s forehead. After agreeing on this, he took a cockrel outside after first touching it to my mother’s forehead... , just as he was told to do, close to the way to [our village] where there is a Ganesh temple. The cockrel, which had been quite healthy before, died immediately it got to that place [on the way to the river]. As a result it was impossible to harm my mother [by black magic and kill both mother and child]. The position of planets in my mother’s horoscope is a bit weak. Ever since then I’ve not been so well. It is said that it started to affect [me] from way back [before I was born]. I was affected while I was in the womb as a result of this [black magic], and I got minor diseases. So the doctor’s [alleopathic] medicine doesn’t work.

In ihrem Rückblick sieht sich Chandika als Opfer schwarzmagischer Handlungen. Ihr Leben scheint dadurch bereits vor ihrer Geburt unter keinem guten Vorzeichen zu stehen. Dazu kommt das schwache Horoskop der Mutter, das möglicherweise dazu beigetragen hat, dass sowohl die Mutter, als auch das Kind anfälliger für schädlichen



Einfluß sind. Die Folgen dieser angenommenen vorgeburtlichen Schädigung zeigen sich jedoch noch nicht in den ersten Lebensjahren. Erst im Alter von acht Jahren erkrankt Chandika für einige Monate schwer. Die Erkrankung äußert sich insbesondere in Krämpfen, die sich im Gesicht und an den Händen zeigen. Nachdem sie mehrmals von einem traditionellen Heiler behandelt wird, verschwinden die Krämpfe.

**Chandika:** The sickness occurred the first time when I was eight years old, but at that time I didn't faint. This hand would[bend over] like this. It lasted three, four hours. It happened when I was just eight years old, so my mother will know better what happened and for how long. I don't know. (...) I don't know if it was due to somebody [their black magic] or [if] it has happened in this house before [a long time ago]. We don't know [this]. When I was eight years old, [I] couldn't open this hand properly. My hand used to be all twisted for no reason. I used to eat my rice like this. I wasn't able to eat in the [normal] way. [It was] as if I was paralyzed... This went on and on, and my mouth also started to twist. (...) It went on for a long time, later on my grandfather got very ill. When my grandfather died, I was treated once more by healers [*Jhārphuke Vaidya*] with their [method of] blowing [mantras], and [I was] cured, without knowing when. This sickness occurred [to me] as an advance sign of the death of my grandfather, [it happened] in the year 1967.

Wie auch schon vor ihrer Geburt, scheint Chandika bei ihrer ersten schweren Erkrankung äußeren Einflüssen hilflos ausgesetzt zu sein. Sie vermutet zunächst, dass man sie entweder selbst durch schwarze Magie geschädigt habe oder dass die Erkrankung auf eine frühere Schädigung zurückzuführen ist, die der Familie galt und von der möglicherweise ihre Familie bereits seit mehreren Generationen betroffen ist. Später erwähnt sie als weitere Erklärung für ihre Erkrankung, dass es sich um ein Vorzeichen für den Tod des Großvaters gehandelt habe.

Der erste mögliche Grund, den Chandikas für die Erkrankung angibt ("I don't know if it was due to somebody"), betont das Ausgeliefertsein an jemanden, der oder die sie verhext haben könnte. Aber schon der zweite Grund, dass sich in ihrer Erkrankung möglicherweise etwas manifestiert, das in der Vergangenheit eigentlich gegen andere Familienmitglieder gerichtet war und in ihrer Generation noch immer wirksam ist, eröffnet neue Interpretationsmöglichkeiten. Darin könnten zwei Dinge zum Ausdruck kommen: Zum einen, dass schwarzmagische Handlungen, die gegen die Eltern, die Großeltern oder die Urgroßeltern gerichtet waren, auch Auswirkungen auf nachfolgende Generationen haben können und zum anderen, dass Chandika das

schwächste Glied der Familie ist und daher besonders anfällig für schädigende Einflüsse. Dies klingt bereits in ihrer ersten Geschichte an, in der sie möglicherweise an Stelle der Mutter oder auch gemeinsam mit ihr schädigenden Einflüssen ausgesetzt war. Der Eindruck, dass sie innerhalb ihrer Familie anfälliger als andere für äußere Einflüsse ist, deutet sich auch darin an, dass sie ihre Erkrankung im Alter von acht Jahren als Vorzeichen des Tods des Großvaters interpretiert. Diese Anfälligkeit könnte man auch dahingehend interpretieren, dass sie nicht nur leidet, wenn etwas auf sie selbst einwirkt, sondern dass sie stellvertretend für andere leiden muß. Noch deutlicher wird dies in ihrem späteren Leben, nachdem sie sich als Medium etabliert hat und sie immer dann krank wird, wenn sich Menschen ihrem *āsan* nähern, die Reis, Hühnereier oder Hühnerfleisch gegessen haben oder die bei der Zubereitung der Opfergaben bestimmte Tabus verletzt haben, etwa dadurch, dass sie in der Küche zur Zubereitung der Speisen Schuhe mit Ledersohlen getragen haben. Die Erkrankung wird dann zumeist darauf zurückgeführt, dass die *Göttin* mißachtet wurde und Chandika dafür leiden muß. Ob man in diesem Fall von einer ‘gemeinsamen’ *agency* von Chandika und der Göttin sprechen könnte, müßte untersucht werden.<sup>116</sup>

### **Die lange Zeit des Leidens**

Die nächsten elf Jahre verlaufen ohne größere Probleme oder Krankheiten. Chandika geht gerne zur Schule, nimmt an religiösen Festen teil und verehrt regelmäßig die Gottheiten in den Tempeln der Umgebung. Gegen Ende ihrer Schulzeit schließt sie sich einer kommunistischen Gruppe an. Unter dem Einfluß der marxistischen Theorie verliert sie ihren Glauben und versucht daraufhin auch ihre Familie von der Sinnlosigkeit der Religion zu überzeugen.<sup>117</sup> Insbesondere mit ihrer Mutter führt sie darüber hitzige Diskussionen, kann diese jedoch nicht überzeugen. Als sie 1977 als einziges Mädchen des Dorfs die Schule erfolgreich abschließt, zieht sie den Neid der anderen Mädchen auf sich, die durch die Prüfung gefallen waren und liegt von diesem Zeitpunkt an mit einigen dieser Mädchen im Streit. Sie beschließt, Lehrerin zu werden, aber kurz nachdem sie begonnen hat, an der Dorfschule zu unterrichten,

---

<sup>116</sup> Es würde zu weit führen, hier auf einen Vergleich mit Menschen im westlichen Kulturkreis einzugehen, die die Leiden Christi durch Blutungen am eigenen Körper (Stigmata) immer wieder selbst erleiden, aber dennoch sollten Überlegungen in diese Richtung bei einer Vertiefung der oben angedeuteten Problematik herangezogen werden.

<sup>117</sup> Dass Medien vor ihrer ersten Besessenheit durch eine Gottheit nicht überdurchschnittlich religiös waren, sondern eher weniger als der Durchschnitt, wird auch von Stanley (1988: 51) berichtet.

erkrankt sie wieder schwer. Die Symptome sind die gleichen, die sich bereits während ihrer Erkrankung im Alter von acht Jahren gezeigt haben. Diesmal sind die körperlichen Symptome jedoch ungleich heftiger und dauern nicht nur einige Monate, sondern zehn Jahre lang an. Wieder hat sie Muskelkrämpfe, dazu kommen diffuse Ängste, Ohnmachtsanfälle, Atemprobleme, Appetitlosigkeit, Schlaflosigkeit, ein Gefühl der Hoffnungslosigkeit, Apathie und viele andere Beschwerden. Diese sind erstaunlich homogen, vergleicht man sie mit den bereits oben erwähnten Beispielen aus anderen Gebieten Asiens und Nordafrikas. Boddy (1989: 145) zählt bei ihren Beispielen aus dem Sudan fast identische Beschwerden auf, angefangen von Ohnmachtsanfällen bis hin zu Schlaflosigkeit, die mit familiären Problemen oder finanziellen Problemen einhergehen. Auch Kendall erwähnt ähnliches bei angehenden Schamaninnen in Korea und führt die Erklärung eines Volkskundlers dazu an, der diese Krankheitssymptome interpretiert als “a religious experience rather than a psychological malfunctioning” (1985: 37). Chandikas körperliche Symptome zeigen auch große Übereinstimmung mit dem Krankheitsbild, das auf Nepali ‘*boksī lāgyo*’, das ‘Verhextsein’, genannt wird und auf dessen Symptome und Heilmöglichkeiten Wiemann-Michaels (1994: 65ff) ausführlich eingeht.<sup>118</sup> Chandika sucht zahlreiche traditionelle Heiler und schließlich auch allopathische Ärzte auf, aber keiner kann ihr helfen. Sie lässt Röntgenaufnahmen von ihrem Kopf machen, da ein Arzt als mögliche Ursache einen Gehirntumor vermutet, aber auch diese Untersuchung bleibt ohne Ergebnis. Im folgenden zählt Chandika ihre Beschwerden auf, die sie in jener Zeit hatte:

**Chandika:** (...) When I was asleep I would feel afraid [and] start. When I started, this part of my hand went like this [bending outwards] and after that I used to feel like someone was chopping me with a butcher’s knife - from here to there. I was suffering that badly, and when I stretched my hand the pain was like being constantly chopped by a butcher’s knife. That’s how the pain was. Afterwards I fell down [fainted] on the floor. They used to tell me that my mouth twisted. I don’t know what else happened. When it happened the first time I almost stopped breathing and I thought I was going to die. At that time I thought that that’s what dying is like. But... isn’t it? It was unable to think of anything else than that [death]. Suddenly it seemed that [all] my breath was

---

<sup>118</sup> Obwohl sich für westliche SchulmedizinerInnen anhand der Symptome ein Vergleich mit der Symptomatik einer Depression aufdrängt, verwirft Wiemann-Michaels diese Annahmen als ethnozentrisch und sieht ‘Verhextsein’ als “eine eigenständige psychosomatische Krankheitseinheit” (1994: 115), die nur unter Berücksichtigung der kulturellen Besonderheiten erklärt werden kann.

rolled up and taken away [from my body]. My breath seemed to be shaped round [like a ball]. (...) Oh god. Whenever I remember what happened I would prefer to die immediately rather than face that sickness again in this life. It was that bad. I wouldn't wish anybody that sickness, not even someone who has been my enemy for seven lives. (...) I had that sickness right before [Hārātī] Mām came [into my body]. Regarding eating before and after [that sickness?] - I didn't have any appetite and couldn't sleep, and I felt afraid. And I felt no hope, quote hopeless. Whenever I remained quiet, I would suddenly want to cry [without any reason]. If I started to do some work, I wouldn't want to do [to finish] it. My hands and legs became very weak [so] I didn't dare to do my work. I had no strength in my hands and legs, I felt dizzy all the time. I had a lot of problems like that. (...) Whenever I forced [myself] to eat, I vomited (...), then [I] didn't want to eat, I stopped being active, I had no more aims, plans or courage in my life. (...) The years passed in that way, and I took [alleopathic] medicine for ten years. For ten years I also visited [traditional] healers. It didn't work even though I went frequently [them]. (...) I also took alleopathic medicine. I used to take a handful of sleeping tablets, but that didn't work. In fact, one or two tablets would have been enough. [At the beginning] I was only taking 25 mg, 25 [got] increased to 50 mg, and then 50 mg to 100 mg. [When I] said [that] that I couldn't get to sleep [I was given] 200 mg, which was increased to 400 mg and then 500 mg. [At last it went] up to 1000 mg, but still it didn't work. The doctors never advise people to take such a high dose of [medicine]. Since [I] couldn't sleep, I would take [a higher dose] so I would sleep. It didn't help but made [me] even weaker.

Diese Krankheitsphase Chandikas dauert zehn Jahre lang. Aufgrund ihrer Schilderung kann man davon ausgehen, dass sie während dieser Zeit nicht im Haushalt mitarbeiten konnte, sondern im Gegenteil eine große Belastung für die Familie gewesen sein muß. Als Chandika und ihre Familie schon fast die Hoffnung auf Heilung aufgegeben haben, schlägt eine Tante, die jüngere Schwester des Vaters, welche in Patan wohnt, vor, ein Medium aufzusuchen, von dessen Heilerfolgen sie gehört hatte. Bei dem Medium, das die Tante empfiehlt, handelt es sich um Raj Kumari. Während einer Heilsitzung gibt Raj Kumari, besessen von der Göttin Hārātī, als Grund für die jahrelangen Beschwerden Chandikas an, dass sie verhext worden sei. Die Hexe wird in der unmittelbaren Nachbarschaft von Chandikas Zuhause<sup>119</sup> ausgemacht. Um die Verhexung unwirksam zu machen und damit auch die gesundheitlichen Probleme Chandikas zu lösen, fordert Raj Kumari - besessen von Hārātī - Chandika auf, sie zunächst regelmäßig an Dienstagen und Samstagen aufzusuchen, damit sie behandelt

---

<sup>119</sup> Die Verortung einer Hexe in der Nähe der betroffenen Person, wie z.B. eine Nachbarin, wird in der Literatur über Hexerei in Nepal immer wieder hervorgehoben (vgl. Dietrich 1998: 52; Durkin-Longley 1982: 69, 167; Pradhan 1984: 331; Stone 1977: 54; Wiemann-Michaels 1994: 62)

werden kann. Die Behandlung besteht vor allem im Geben von ermächtigttem Wasser und dem leichten Schlagen des Körpers Chandikas mit einem Besen (*jhāre yāye*). Trotz der regelmäßigen Besuche stellt sich zunächst keine wesentliche Verbesserung von Chandikas Zustand ein. Zwar fühlt sich Chandika im Anschluss nach dem Besuch des Mediums besser, aber nachts erleidet sie noch immer Krämpfe und Ohnmachtsanfälle. Damit Chandika dem Medium Raj Kumari näher ist und bei akuten Anfällen zu ihr gebracht werden kann, wird sie zeitweise bei ihrer Tante in Patan einquartiert. Immer wenn sie von dem Medium *jal*, ermächtigttes Wasser, eingeflößt bekommt, geht es ihr besser.

### 2.2.2. Die ‘Kur’ für Chandikas Leiden

Als Chandika eines Tages zur Behandlung das Medium Raj Kumari aufsucht und diese von Jilaṃ Bhāju, dem jüngsten Sohn Hāratīs, besessen ist, verlangt dieser, dass Chandika eine *kalaśa* in seinem Namen annehmen und diese regelmäßig verehren soll. Die Begründung dafür ist in einem speziellen Wesensmerkmal von Jilaṃ Bhāju zu finden: Er gilt innerhalb des Kults der Göttin Hāratī als stark genug, sich Hexen entgegenzustellen und gilt unter den sechs Kindern Hāratīs als ‘Experte’ für die Abwehr derselben.<sup>120</sup> Chandika willigt ein, aber auch durch die regelmäßige Verehrung des Krugs gesundet sie nicht. Immer wieder muß Chandikas Tante, oft mitten in der Nacht, Raj Kumari rufen, weil Chandika keine Ruhe vor den Attacken der Hexe findet. In einer solchen Nacht schließlich beginnt Raj Kumari, Chandika zu schlagen, um die Hexe auszutreiben. Das Schlagen einer Person, von der angenommen wird, dass sie von einer Hexe besessen ist, wird nach allgemeiner Auffassung in Nepal als angemessene Behandlung gesehen. Es wird davon ausgegangen, dass man damit nicht der Person selbst, sondern der Hexe Schmerzen zufügt und diese dann die Person verlässt. Auf diesen Punkt wird im Exkurs über Hexen in Nepal noch näher eingegangen. Es zeigt sich, dass Chandika in dieser Nacht nicht nur von einer, sondern von sieben Hexen besessen ist. Raj Kumari vertreibt sie,

---

<sup>120</sup> Von Gottheiten, die speziell auf Exorzismen spezialisiert sind, berichtet auch Kakar (1982: 59-60).

indem sie auf Chandika einschlägt. In einer darauffolgenden Nacht, wird Chandika, abermals besessen von einer oder mehreren Hexen, zu Raj Kumari gebracht. Diese kann Chandika zunächst beruhigen, aber am nächsten Morgen und den ganzen Tag über ist Chandika noch immer besessen. Auf Drängen ihres Ehemanns setzt sich Raj Kumari schließlich auf ihren *āsan*, wird von Jilaṃ Bhāju besessen und prügelt auf die Hexen im Körper Chandikas ein.

Raj Kumari erzählt von diesem Ereignis, welches für die Menschen in Nepal offenbar nichts Ungewöhnliches ist. Die Art und Weise, in der sich die Hexe verhält und spricht, wird als ein typisches ‘Hexengerede’ bezeichnet, das auch anderen Newar, denen ich davon erzählte, aus eigenen Erlebnissen bei Nachbarn oder Verwandten bekannt ist oder von dem sie zumindest schon gehört hatten.

**Raj Kumari:** (...) Chandika was also like that [problems with witches]. (...) She used to do this [demonstrates by scratching her neck] and she had a wound on it. She did it the whole day long. She came here with this wound and was [always] scratching her skin like this. (...) Oh my God, if you had seen how much trouble [beating] I gave her, you would have said don’t do it, don’t do it anymore. How much trouble [*sāsti*] did she get? Immediately [at the same time] seven witches came. One after another they claimed “this is me” before the next one said “this is me”. [During that ] we could neither eat nor drink, what a problem! I was asked even to come to Bakhumbahāl [to the house of Chandika’s aunt] during the night. If I hadn’t gone there in the night [she] would have been brought to my house. You know, she was brought from Kabhre [from Chandika’s parents house] by taxi, possessed by a witch! After she was brought from there I kept her lying down on the bed, silent. In the morning I let her drink empowered water [*jal*] and placed a tantric protection [*tārana*]<sup>121</sup> over her. [She was] brought by her mothers [mother and mother’s sister], by then she couldn’t walk. [She had] no strength, like stretching a piece of soft sugar candy [like chewing gum]. Then she wanted to pee. “I want to pee, I want to pee”, [she] said. “Make a pee there and drink it”, [I] said. “I don’t want to drink it, I don’t want to drink it”, [she] said. “If you want to pee, either you leave [her body] or you pee and drink”, [I] said. [She] said: “I don’t drink”. “If you don’t want to drink, leave her, why do you give Chandika such trouble all day long?” [I] said, and the witch demanded: “Bring me either a sparrow [small bird] or a pigeon, that I can fly [away] with”. “Either I go with a sparrow...” [the witch] was only trying to find a pretext to fight. Then by chance a rat came in - I don’t know where from - this big rat. “You fly with this rat”, [I] said. [The witch] said “it’s not allowed to go sitting on that rat”. [The witch again] said that [a rat] walks

---

<sup>121</sup> Der ‘*tārana*’ wird nicht nur zum Schutz der betroffenen Person aufgelegt, sondern auch als Falle für die Hexe. Der ‘*tārana*’ verhindert, dass sie entweicht und damit ist sie - wie im obigen Fall - Raj Kumaris Strafe, die vor allem aus Schlägen besteht, ausgeliefert, vgl. auch Kondos (1982: 254).

[doesn't fly], which takes a lot of time. "If it were a sparrow or a pigeon I could fly with it and could at once reach [the place]". [The witch] didn't go. At last, four or five people held Chandika and took her for a pee. And she made a lot of pee, that was her whole day's pee.<sup>122</sup> Again [the people] took her back to the same place and let her lie down and covered [her] with a blanket. It was the same as now, half past six. And when it was 6:30 Chandika [still possessed by a witch] started dancing, saying "the *āsan* is empty [there is no god there], [so] I won't go". [She] danced, he [the husband] got angry [and said to me] "Sit on the *āsan*, sit on the *āsan*, [otherwise] it won't be possible to get rid of her [the witch]. [I] said "Okay", and washed my face again, changed my dress, and sat on the *āsan*. And [I, possessed by a god], was beating and beating [her], placing a tantric protection on her and beating [her], I kept placing a tantric protection on her, and beating and beating until she was black and blue. She [Chandika] didn't feel any pain.

In dieser Geschichte kommt zum Ausdruck, dass Chandika den Hexen offenbar hilflos ausgeliefert ist und von diesen zeitweise vollständig 'übermächtigt' wird. Dies wird auch durch ihre Redeweise und ihr Verhalten unterstrichen, das einer unverheirateten Frau nicht angemessen ist. Eine Besessenheit durch eine Hexe scheint somit, wie auch die Besessenheit durch eine Gottheit, von der betroffenen Person vollständig oder zumindest fast vollständig Besitz zu ergreifen und eine Kontrolle durch die betroffene Person unmöglich zu machen. Raj Kumari dagegen wird hier sowohl als Frau, die die Kontrolle über die Situation hat, als auch als machtvolles Medium erkennbar. In der Nacht, in der Raj Kumari wieder einmal ins Haus von Chandikas Tante gerufen wird, schlägt Raj Kumari auf Chandika ein, um die Hexen zu vertreiben, von denen sich sieben erkennen zu geben. Gewöhnlich werden in solchen Situationen Priester gerufen, die dann dem Betroffenen mittels kraftvoller Mantren zu helfen versuchen. Anstelle eines Priesters wird aber Raj Kumari gerufen. Auch anhand dieses Beispiels kann man eine erweiterte *agency* bei den Frauen vermuten, die in einem bestimmten Umfeld als Medien anerkannt sind und denen man offenbar zutraut, mit einer solchen Situation besser (oder erfolgreicher) als ein Priester umgehen zu können. An dem Beispiel, in dem sich Raj Kumari schließlich auf den *āsan* setzt und als Gottheit die Situation zu lösen versucht, zeigt sich, dass das Vertrauen in Raj Kumaris persönliche Kraft zwar groß ist, die Macht und die Einflußnahme der Gottheiten aber offenbar als noch höher eingeschätzt werden.

---

<sup>122</sup> Bei einer Besessenheit durch eine Hexe sind Betroffene besonders durstig und trinken Unmengen Wasser, was auch einen verstärkten Harndrang zur Folge hat. Ähnliches konnte William S. Sax auch bei Dämonenbesessenheit in Garhwal, Indien, feststellen (pers. Mitteilung, Mai 2002).

Jedoch könnte man das Drängen von Raj Kumaris Ehemann, Raj Kumari solle doch auf dem *āsan* Platz nehmen, um die Hexe loszuwerden, auch so interpretiert werden, dass Raj Kumari von Angehörigen Chandikas möglicherweise für eventuelle Verletzungen Chandikas verantwortlich gemacht werden könnte, wenn diese durch Schläge verletzt würde. Indem Raj Kumari aber während sie auf Chandika einschlägt auf dem *āsan* sitzt, kann sie nicht als Person Raj Kumari für ihr Tun verantwortlich gemacht werden, weil davon ausgegangen wird, dass die Schläge nicht von Raj Kumari selbst ausgeführt werden, sondern von den jeweiligen Gottheiten, von denen sie zu diesem Zeitpunkt besessen ist.

In einem anderen Gespräch, in dem Chandika auf die von Raj Kumari geschilderte Situation angesprochen wurde, bestätigte sie, dass Jilaṃ Bhāju letztendlich die Hexen ‘fing’. Sie verwies abermals darauf, dass möglicherweise eine Hexe beteiligt war, die ihre Familie schon vor langer Zeit, “zu Zeiten des Großvaters und der Großmutter” zu schädigen begonnen hatte. Diese Bemerkung könnte man auch dahingehend interpretieren, dass Chandika jeden Gedanken an ein eigenes Verschulden von sich weisen möchte, da die Hexe schon ihre Großeltern plagte. Mit diesem Verweis auf die Großeltern betont sie ihre Situation als Opfer, das keine Möglichkeit hat, diese Situation selbst zu beeinflussen.

**Chandika:** Jilaṃ Bhāju has caught seven or eight witches, including some who we never thought were witches. They had confessed by saying, I am this or that person[telling their names and saying] “I am a witch”. (...) People can be like that. (...) In earlier times, in our grandfather’s and grandmother’s time, she [that witch] caused a lot of trouble for [my] grandmother and grandfather. (...) Well, [at the beginning] we were only condemning them [one single family]. But later on suddenly seven more [witches] came [and we were very surprised].

In einem Exkurs soll nun auf das Wissen über Hexen in Nepal eingegangen werden, um zu zeigen, in welchem Umfeld Chandikas Erfahrung verortet werden kann und warum sie selbst nur sehr vorsichtig die möglichen Gründe ihrer Erkrankung anspricht.



## Exkurs: Über Hexen in Nepal

Für die meisten Menschen in Nepal ist die Existenz von Hexen eine Tatsache. Aus diesem Grund wurde in dieser Arbeit bewußt vermieden, die Überzeugung, dass es Hexen gibt, als 'Hexenglauben' zu bezeichnen, da dies bedeuten würde - wie Favret-Saada bei ihrer Untersuchung über Hexerei in Westfrankreich formuliert - "sich von vornherein zu untersagen, ihm [dem Glauben] irgendeine Wahrheit zuzuerkennen: [denn] wenn es [nur] ein Glaube ist, dann stimmt es nicht" (1979: 10).<sup>123</sup> Für die Menschen in Nepal zeigt sich die Existenz von Hexen in Unglücksfällen und vor allem in Krankheiten. Hexen können jemanden Schaden zufügen (*syāḱāḥ taḥgu*), indem sie ihn oder sie mit einem *mantra* beblasen, wodurch der oder die Betroffene unfruchtbar wird oder wodurch er geschäftliche Mißerfolge erleidet (Gellner 1992: 332; Gellner & Shrestha 1993: 139). Einige Frauen, mit denen ich versuchte über das Thema 'Hexen' zu sprechen, zeigten mir blaue Flecken, die sie an Armen und Beinen hatten und die für mich wie Blutergüsse aussahen. Für die Frauen aber war es der Beweis, dass eine oder mehrere Hexen in der Nacht Blut aus ihnen gesaugt hatten.<sup>124</sup> Auch Männer können in der Nacht von Hexen ausgesaugt werden und "dann liegen die Männer da, als würden sie schlafen, aber sie schlafen gar nicht", wie mir eine Frau erzählte. Hexen wirken "besonders in der Nacht, an gefährlichen Orten (Verbrennungsplatz, Müll, Kreuzung) und wenn man schwach ist, Wunden hat oder außerhalb des Hauses ißt. Sie schädigen, indem sie den Menschen plötzlich und meist hinterrücks anfallen, sein Essen verderben, ihn mit Fetischen und verhexten Gegenständen (Haare, Fingernägel, Stoffe) bewerfen oder durch den Bösen Blick" (Wiemann-Michaels 1994: 96). Der 'böse Blick' (*mikhā wāḡu*)<sup>125</sup> der Hexen wird offenbar besonders oft auf das Essen geworfen und die schädigende Wirkung dann mit der Nahrungsaufnahme aufgenommen, wie die Studie von Wiemann-Michaels belegt, in der immerhin 80% der befragten (und erkrankten) Personen angaben, erst durch das 'verhexte' Essen krank geworden zu sein (1994: 59).<sup>126</sup> In diesem

---

<sup>123</sup> Die Einfügungen in eckiger Klammer stammen von mir, um den Satz verständlicher zu machen.

<sup>124</sup> Von ähnlichen Erfahrungen berichten Gray (1982: 234), Kondos (1982: 254), Pradhan (1984: 33).

<sup>125</sup> Wörtlich "das Auge ist gegangen" oder auch *mikhā dāḡu*, "das Auge hat zugeschlagen" (Gellner & Shrestha 1993: 139; vgl. auch Devkota 1984: 16).

<sup>126</sup> Siehe auch Stone (1977: 50), die bei ihrer Untersuchung der Beziehung zwischen Krankheit, Hierarchie und Essensymbolismus bei hinduistischen Bergbewohnern in Nepal zu ähnlichen Ergebnissen kommt

Zusammenhang ist auch Chandikas Antwort auf meine Frage, wovor sie als Kind im allgemeinen Angst hatte, interessant, weil sie antwortete, dass sie vor allem Angst davor hatte, dass während des Essens das Licht ausgehen würde und eine Hexe ihr das Essen entweder wegnehmen oder verhexen würde.

Eine Hexe wird (nep.) *boksi* oder (new.) *bvaksi* genannt, worunter gewöhnlich ein weibliches Wesen verstanden wird. Es soll zwar auch männliche Hexer und Zauberer (nep.) *bokso* oder (new.) *bvaksā* geben (Macdonald 1976: 377; Pradhan 1984: 330), aber während meiner Forschung brachte ich darüber praktisch nichts in Erfahrung und möglicherweise trifft es zu, dass in Nepal die Bezeichnung für männliche Hexen praktisch eine nicht ausgefüllte Kategorie ist (Gellner 1992: 331).<sup>127</sup> Einige meiner Informanten sind aber überzeugt, dass manche männlichen tantrischen Heiler (*Jhārphuke Vaidya*) einen Bund mit Hexen geschlossen hätten, um sich deren Wissen und Macht zu eigen zu machen. Sie werden dadurch nicht selbst zum Hexer, aber sie erhalten dadurch mehr Macht als ein gewöhnlicher *Vaidya*. Als Grund für einen solchen ‘Bund’ mit den Hexen werden wirtschaftliche Überlegungen angegeben, da diese *Vaidya* dann nicht nur in der Lage seien zu heilen, sondern auch Schaden zuzufügen, der wiederum von ihnen geheilt werden kann. Allgemein wird in Nepal aber nur ungern über dieses Thema gesprochen. Viele Menschen sind überzeugt, dass schon eine bloße Unterhaltung darüber die Hexen anlockt und Nachteile für diejenigen zur Folge hat, die darüber reden. Was für Favret-Saada in Westfrankreich gilt, kann daher auch auf Nepal angewendet werden: “Je weniger man darüber redet, desto weniger wird man gepackt” (1979: 95). Ein paarmal konnte ich beobachten, wie sich Newars, mit denen ich darüber sprechen konnte, halb im Spaß und halb im Ernst, mit dem Zeigefinger von hinten nach vorne über die Ohrmuschel strichen, womit die Hexen, die eventuell mithören, vertrieben werden sollen. Meistens werden aber Erfahrungen mit Hexen, wenn überhaupt, nur beiläufig in einem Gespräch erwähnt, bei dem es eigentlich um etwas ganz anderes geht. Vielleicht gibt es aus diesem Grund keine einzige Forschungsarbeit über Hexerei in Nepal, denn davon abgesehen, dass nur ungern über Hexen gesprochen wird und sich

---

<sup>127</sup> Im Gegensatz dazu werden in Indien, wie es Bailey (1997) an einem ausführlichen Beispiel aus Orissa zeigt, neben Witwen auch oft Männer, als ‘Hexer’ beschuldigt oder zumindest beschuldigt, sich eine Hexe ‘zu halten’ und diese gegebenenfalls zu jemand schicken zu können, um Schaden anzurichten.

verständlicher Weise auch niemand als Hexe zu erkennen gibt, hat offenbar auch noch niemand eines dieser Rituale gesehen, die angeblich von Hexen regelmäßig durchgeführt werden sollen. Und dies, obwohl es angeblich in jeder Stadt und jedem Dorf bestimmte Plätze gibt, an denen sich regelmäßig Hexen versammeln.<sup>128</sup> Erzählt wird aber, dass diese ‘Versammlungen’ um Mitternacht und vorzugsweise am Stadtrand stattfinden. In seinem Buch über die Newars erwähnt Gopal Singh Nepali den Tempel der Sohā Bhagavatī im Westen von Kathmandu als Ort, an dem sich angeblich Hexen versammeln und dort “the goddess of witchcraft” (1965: 311) verehren und Pradhan (1986: 331) zählt zudem die Tempel von Bālakumārī und Mhaipi-Ajimā (Maheśvari) auf. Mir wurde auch erzählt, dass man sich in den Hexenkult einweihen lassen muß, wenn man in der Nacht von den Hexen bei einer ihrer ‘Versammlungen’ gesehen wird. Eine Einweihung in den Kult hätte aber zur Folge, dass eine Frau ihren Ehemann oder ihren Sohn “opfern” müsse (vgl. Pradhan 1984: 330). Die Auffassung, dass eine Frau ihren Mann “opfert”, um an das Wissen der Hexen heranzukommen, spiegelt sich auch darin, dass oft Witwen als Hexen beschuldigt werden.<sup>129</sup>

Nach Gellner (1994: 34f) treten für die Mitglieder der Newar-Gesellschaft Hexen in vier verschiedenen Kontexten zu Tage: Erstens in den Geschichten, die über Hexen kursieren, z.B. über ihren Versammlungszeitpunkt (in der Nacht und an bestimmten Tagen im Jahr), den Versammlungsort (Tempel von Muttergottheiten und Bestattungsplätze außerhalb der Siedlungsgebiete) und ihre Erscheinungsform (z.B. als wilde Tiere).<sup>130</sup> Zweitens in der Ansicht, dass Hexen die Ursache für das Unglück einzelner sein und einem Menschen mit Hilfe magischer Praktiken aktiv Schaden zufügen können, sei es, dass sie ein Haar des Betroffenen manipulieren oder sein oder ihr Essen ansehen oder einen ‘bösen Blick’ darauf werfen. Drittens in der Ansicht, dass Hexen Menschen überfallen oder gar besessen machen können. Die vierte Ebene auf welcher Hexerei in Nepal zum Vorschein kommt, soll darin

---

<sup>128</sup> Gellner (1992: 35) erwähnt einen Forscher, der vergeblich versuchte eine Hexe zu finden, die er bei der Durchführung von Ritualen filmen konnte.

<sup>129</sup> Sharma (1986: 78ff) beschreibt einen Fall, in welchem eine Frau als Hexe verdächtigt wurde. Bezeichnenderweise hatte sie nacheinander ihren Mann und Sohn verloren und lebte mit ihrer unverheirateten Tochter zusammen. Auch Gellner (1994: 35) erwähnt, dass es sich bei Frauen, die als Hexe beschuldigt werden, oft um Witwen handelt.

<sup>130</sup> Zur Erscheinungsform der Hexen gehören nach Ansicht einiger Informanten auch Frauen mit rückwärts gedrehten Füßen, denen man in der Nacht begegnen kann.

bestehen, dass eine Person - meistens handelt es sich dabei um eine ältere Frau oder Witwe - als Hexe verdächtigt wird und sogar beim Namen genannt wird.

Die nepalesische Gesetzgebung (Muluki Ain) von 1853 stellte die Verfolgung und die brutale Behandlung einer als Hexe beschuldigten Person unter Strafe (Macdonald 1976: 376). Die Liste der unter Strafe stehenden Handlungen, lässt erahnen, wie die beschuldigten Menschen behandelt wurden. Danach zu urteilen, wurden vor allem beschuldigte Frauen zu verschiedenen 'Tests' gezwungen, die ihre Unschuld beweisen sollten. So wurden sie u.a. gezwungen einen heißglühenden Eisenstab anzufassen, ihre Hand in einen mit kochendem Wasser gefüllten Behälter zu tauchen und sich Senfkörner in die Augen zu streuen. Manchen wurde auch den Kopf kahl geschoren und manche scheinen aus ihrem Dorf vertrieben worden zu sein (Macdonald 1976: 378). Inwieweit diese Liste der unter Strafe stehenden Handlungen die damalige Praxis im Umgang mit Hexen tatsächlich widerspiegelt, ist heute jedoch nicht mehr eindeutig zu klären. Zweifellos gab es zahlreiche Hexenbeschuldigungen und Mißhandlungen der betroffenen Menschen. Noch heute werden jedoch trotz des gesetzlichen Verbots einige der im Gesetzestext beschriebenen Handlungen angewendet und verdächtige Frauen mißhandelt. Ausgeführt werden die Mißhandlungen aber, bis auf einige Ausnahmen,<sup>131</sup> offenbar eher in privatem Kreis. Dort werden die als Hexen beschuldigten Personen geschlagen oder schmerzhaften 'Behandlungen', wie z.B. der Brandmarkung mit einem glühenden Eisenrohr, die offenbar auch schon 1853 angewendet wurden, unterworfen (Dietrich 1998: 53). Eine andere der neueren 'Behandlungen' besteht darin, die beschuldigte Person zu zwingen, mit einem Tuch auf dem Kopf über einer Schüssel mit heißen Chili zu sitzen und den beißenden Rauch einzuatmen. Die Hexe, die sich der Person bemächtigt hat, soll dadurch gezwungen werden, aus deren Körper zu entweichen (vgl. Durkin-Longley 1982: 69). Wie ich schon oben bemerkte, heißt es, dass die Mißhandlungen von der Person selbst nicht als schmerzhaft wahrgenommen werden, sondern angeblich nur die Hexe treffen. Zwei Informantinnen, die im Rahmen einer 'Behandlung' geschlagen wurden, bestätigten

---

<sup>131</sup> Dietrich (1998: 54) erwähnt den Fall einer als Hexe beschuldigten Frau, die öffentlich, ausgerechnet auf dem bekanntesten buddhistischen Heiligtum des Kathmandutals, Svayambhūnātha, gezwungen wurde, Kot zu essen. Ein Artikel in einer englischsprachigen Zeitung widmete sich ebenfalls dem Fall und bemerkte, dass solche Zwischenfälle, vor allem außerhalb des Kathmandutals, auch heutzutage nicht selten vorkommen. Siehe auch Bailey (1997) über Hexenbeschuldigungen in einem Dorf in Orissa, Indien.

mir gegenüber, dass sie während der Schläge tatsächlich keinen Schmerz verspürt hätten, dafür aber an den darauffolgenden Tagen reale Schmerzen verspürt hätten (vgl. Dietrich 1998: 92).

Es gibt aber auch Fälle, in denen neben der Besessenheit durch eine Hexe auch eine Besessenheit durch eine Gottheit in Betracht gezogen wird. In solch einem Fall, wie er mir von einer *dyoḥmām* aus West-Nepal erzählt wurde, wurde ein vergleichsweise harmloser ‘Test’ durchgeführt, der darin bestand, ihr einen Spiegel vor das Gesicht zu halten. Hätte sie sich abgewendet und geweigert in den Spiegel zu schauen, hätte man vermutet, dass sie von einer Hexe besessen sei. Da sie aber in den Spiegel blickte, wurde ihr Verhalten als Besessenheit von einer Gottheit interpretiert.

Auf dem Hintergrund dieser Informationen lässt es sich nachvollziehen, dass Chandika ihre Vermutungen bezüglich einer Besessenheit durch eine Hexe als Auslöser für ihre Beschwerden nur sehr vorsichtig und nur indirekt formuliert. Ihre Beschwerden als etwas unerklärliches darzustellen, schützt sie in gewisser Weise auch vor Reaktionen von Nachbarn oder anderen Dorfbewohnern. So ist es auch nicht erstaunlich, dass die Diagnose, Chandika sei von einer Hexe besessen (*tvapuye*), erst in dem Moment von Raj Kumari ausgesprochen wird, als Raj Kumari von einer Gottheit besessen ist. Man könnte dies auch dahingehend interpretieren, dass Raj Kumari in diesem Moment nicht als Person verantwortlich gemacht werden kann, wenn bestimmte Leute als Hexen beschuldigt werden, da die Namen nicht von ihr, sondern von der Gottheit ausgesprochen werden. Dies ist ein weiteres Beispiel für die Aufteilung in eine göttliche *agency* und eine menschliche *agency*. Aber beide befinden sich in *einem* Körper, in dem von Raj Kumari.<sup>132</sup> Das Aussprechen der Namen der Hexen durch die Gottheit ist zum einen eine ‘Kampfansage’ an die Hexen, zum anderen bedeutet es für Chandika, dass sich die Gottheiten höchstpersönlich um ihr Problem kümmern.

---

<sup>132</sup> Eine Analogie könnte man hier in der Auffassung elisabethanischer Juristen des europäischen Mittelalters sehen, die dem König zwei Körper zuschrieben - einen ‘natürlichen’, den sterblichen, und einen ‘übernatürlichen’, was von Ernst Kantorowicz (1990) ausführlich untersucht wurde. Inwiefern man dies auf obiges Beispiel anwenden könnte, ist noch zu untersuchen.

### 2.2.3. Medium werden: Chandika Shrestha

Die Hexenaustreibung durch Raj Kumari und Jilaṃ Bhāju ist der Höhepunkt von Chandikas Leiden. Es geht ihr in der Folge zwar nicht sofort wesentlich besser, aber die nächtlichen Anfälle bleiben zunächst aus. Umso mehr erschrickt sie daher, als sie eines Nachts plötzlich aufwacht und sich unwohl fühlt. Sie hat das Gefühl, etwas Schweres würde auf ihrem Kopf liegen.<sup>133</sup> Bald darauf beginnt eine Gottheit aus ihr heraus zu sprechen. Die Gottheit gibt sich nicht zu erkennen und ist kaum zu verstehen, da sie nicht Newari spricht, sondern eine andere Sprache, die auch noch heute von einigen Medien untereinander gesprochen wird und die sie ‘*dyaḥ bhāy*’, die Sprache der Götter, nennen.<sup>134</sup> Ihre erstmalige Besessenheit durch eine Gottheit beschreibt Chandika folgendermaßen:

**Chandika:** I already slept after eating my evening meal. Then suddenly I was startled during a dream. I stood up, I got afraid that I would faint. So I sat down being afraid. When this has happened previously I had fainted, but this time nothing happened and I laid down. Later my head got heavier [like before]. Then I got very afraid that I would get sick again, I tried to reach two incense sticks and then I burnt them. Then I put some water from the conch shell on my head. After that the god started to speak [out of my body]. (...) Therefore the next day I went to the mother’s place [the place of the medium Raj Kumari]. Then Mām [Raj Kumari possessed by Hāratī] said to me, take an *āsan*. The goddess costume was sewn very quickly. I took an *āsan* on the next day of *phāgun pūrṇimā*. [That was] in the year 2042 (1985).

Als Chandika an jenem Morgen Raj Kumari aufsucht, erklärt ihr diese - von Hāratī besessen - dass es in ihrem Fall nicht mehr ausreicht, nur die *kalāśa* im Namen ihres jüngsten Sohns Jilaṃ Bhāju zu verehren, sondern dass die Gottheit in ihren Körper kommen - d.h. ihren Körper ‘bedecken’ (*tvapuye*) wolle, um sie auch weiterhin

---

<sup>133</sup> Auf dieses Gefühl der Schwere auf dem Kopf zu Beginn einer Besessenheit, von dem viele Medien übereinstimmend berichten, wurde bereits im ersten Kapitel bei der Vorstellung des Konzepts ‘Besessenheit’ eingegangen.

<sup>134</sup> Eine bekannte Sprache lässt sich darin nicht finden, wie meine Nachforschungen ergaben, indem ich Leuten die Tonbandaufnahmen davon vorspielte. Ich vermute, dass es sich um ein ‘Sprachmix’ handelt, mit dem sich einige Medien offenbar untereinander verständigen können, aber möglicherweise geben sie auch nur vor, sich gegenseitig zu verstehen. Eine andere, vage Möglichkeit besteht darin, dass dieser ‘Göttersprache’ ein bestimmtes “Redeprofil” (Spoerri 1967: 141) zugrunde liegt, wie es auch aus der ekstatischen Rede bekannt ist, das die Medien gegenseitig imitieren.

wirklich vor den Hexen schützen zu können. Das Medium erklärt, dass Jilaṃ Bhāju offenbar in der vorangegangenen Nacht ihren Körper bereits in Besitz genommen habe und dass es daher an der Zeit sei, einen *āsan* in seinem Namen anzunehmen, was auch als ein Zeichen der Ehrerbietung der Gottheit gegenüber gilt. Hinter dieser ‘Empfehlung’ der Göttin steckt wieder die bereits oben erwähnte Auffassung der Medien, dass Jilaṃ Bhāju für den Umgang mit Hexen prädestiniert sei, bzw. als einziger der Kinder Hāratī den Kampf mit den Hexen aufnehmen kann. Interessant in diesem Zusammenhang ist auch, dass die Gottheit praktisch die Hexen verdrängt oder mit anderen Worten: In einem Körper, in dem eine Gottheit wohnt, gibt es keinen Platz mehr für Hexen. Die Gottheit wird zum Beschützer des Menschen, in den sie eindringt. Dieser Aspekt des ‘Schutzes’ wurde von vielen *Dyaḥmām* mit denen ich gesprochen habe, auch eindeutig thematisiert, indem sie sagten, dass die Gottheiten zu ihnen gekommen seien, um sie vor den Hexen “zu beschützen” (“*rakṣā yāgu*”).<sup>135</sup>

Chandika nimmt bald darauf - es war das Jahr 1985 - einen *āsan* im Namen von Jilaṃ Bhāju an. Damit ‘gehört’ sie in gewisser Weise auch Jilaṃ Bhāju und das wiederum hat bestimmte Konsequenzen. So muß sie u.a. bei Entscheidungen nicht nur die Göttin Hāratī um Rat und vor allem Erlaubnis fragen, sondern auch Jilaṃ Bhāju. Auf eine besondere Problematik, die sich daraus ergibt, wird später noch eingegangen. Chandikas erster *āsan* wurde ihr in ihrem Zuhause in ihrem Dorf von Raj Kumari übergeben, die sich zu diesem Zweck auf den neuen *āsan* setzt und diesen, übermächtig von Hāratī, einweihet. Von diesem Zeitpunkt an geht es Chandika wesentlich besser. Die unerklärlichen Symptome, die sie über zehn Jahre lang gequälten, verschwanden fast völlig. Aber ab-und zu hat sie jedoch vorübergehend ähnliche Beschwerden wie früher. Der Zustand dauert jedoch meist nur eine Nacht und wird damit erklärt, dass sie wieder von Hexen belästigt wurde. Raj Kumari erklärt das zeitweilige Auftreten der Hexen mit einer Metapher aus der Natur:

---

<sup>135</sup> Hierzu gibt es eine Parallele bei Kakar (1982: 86); dort wird während eines Rituals in einem Tempel, ein Geist (*bhūt*) im Körper eines Kranken durch den Boten einer Gottheit (*duta*) praktisch ersetzt und der Betroffene gesundet dadurch.

**Raj Kumari:** “Even though she [Chandika] is possessed by a god, the witches still sometimes give her trouble. It almost never happens now. It has got much less. She rarely faints now. Before, it used to happen a lot. (...) [Nowadays] they [the witches ] are all dead, aren't they?[But] even then it comes again a little bit, I don't know why, [it comes again], as if [it was] a new sprout [*culi*] coming out from the rice plant that had previously been planted.”

Mit der Annahme eines *āsan* etabliert Chandika sich als Medium und verpflichtet sich damit auch zu regelmäßigen Sitzungen, bei denen Jilaṃ Bhāju, aber auch andere Gottheiten, in ihren Körper kommen, um den Besuchern Rat und Hilfe zu erteilen. Zu Beginn ihres Daseins als Medium wird sie alle zwei Wochen von ihrer ‘Lehrerin’ (*guru*) Raj Kumari besucht, die sich dann auch selbst auf Chandikas, bzw. Jilaṃ Bhājus *āsan* setzte, um diesen, wie Raj Kumari sagt, ‘stärker’ (*kārā*) zu machen. Heutzutage besucht Raj Kumari Chandika aber nur noch ein bis zweimal im Jahr, während Chandika regelmäßig, d.h. zumindest einmal im Monat, Raj Kumari aufsucht.





Abb. 7 Besessen von Hārati pustet ein Medium  
Mantren auf das Wasser, das sie verabreicht



Abb. 8 Lakshmi Shrestha, besessen von Dhana Maijū während eines Reisorakels



Abb. 9 Dhana Maijū wedelt mit einem Besen am Körper einer Patientin entlang (*jhārā yāyegu*)





Abb. 10 Dhana Maijü verabreicht ermächtigt Wasser



Abb. 11 Die Besucherin trinkt das ermächtigte Wasser



Abb. 12 Lakshmi Shrestha, besessen von Jilam Bhaju, beendet die Heilsitzung mit dem Essen eines brennenden Dochts

## **Drittes Kapitel - Medium sein**

## **Oh! Mother Hāratī**

I offer prayer to Mother Hāratī  
in reverence to mother.  
With Dhana Bhāju on her back and  
Dhana Maiju on her shoulder,  
Vāsiṃ Bhāju on her right thigh and  
Vāsiṃ Maiju on her left thigh,  
with Jilāṃ Bhāju and Jilāṃ maiju on her lap.  
Mother Hāratī came full of joy.  
Mother Hāratī came with all six children,  
casting a searching look on the earth.  
With offerings of incense and a lamp,  
we, the helpless, gather together in piety  
and pray to you to relieve us from disease,  
fear and misery.  
This is all we beg of you.  
Grace us with your presence,  
Oh! Mother Hāratī<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> Lobeshymne für die Göttin Hāratī, aus dem Newari übersetzt von Harischandra Lal Singh, Patan



In diesem Kapitel geht es um das Leben der Medien, nachdem sie sich als *Dyaḥmām* etabliert haben. Dabei wird sowohl auf den rituellen Alltag der Frauen eingegangen, als auch anhand verschiedener Situationen gezeigt, inwieweit das Dasein als Medium die *agency* dieser Frauen außerhalb des rituellen Kontexts beeinflusst. Unter dem rituellen Alltag der Medien werden vor allem die Heilsitzungen verstanden, die regelmäßig von ihnen durchgeführt werden und in deren Verlauf sie von einer oder mehreren Gottheiten übermächtig werden. Zu Beginn des ersten Unterkapitels wird zunächst die Vorbereitung für eine solche Sitzung und der Ablauf derselben beschrieben. Dabei wird deutlich wie während der Vorbereitung dafür die *agency* des Mediums durch die *agency* einer Gottheit abgelöst wird. Auch die Diagnose- und Heilverfahren, die während einer Sitzung angewendet werden, belegen die Dominanz der göttlichen *agency*. In einem weiteren Unterkapitel geht es um die Verkörperung der Gottheiten durch die Medien während spezieller Verehrungsrituale, die sich an manchen Tagen an die Heilrituale anschließen können. Insbesondere in diesen Verehrungsritualen eröffnet sich eine Art ‘Parallelwelt’, in der die Gottheiten das Leben und die Beziehungen der Menschen widerspiegeln. Im letzten Teil des dritten Kapitels wird darauf eingegangen, welche Rolle die Kraft (*sakti*) der Gottheit und die Hingabe (*bhakti*) an die Göttin im Leben der Medien spielen und wie sich die Regeln (*niyam*), zu deren Einhaltung die Medien verpflichtet sind, auf deren Lebensführung auswirkt.

### **3.1. Die Heilsitzung: Gottesdienst (*pūjā*) und Heilritual**

Eine Heilsitzung kann, wie bereits erwähnt, entweder täglich oder zwei bis dreimal wöchentlich stattfinden. Manche Medien halten sie am frühen Abend ab, die meisten beginnen damit jedoch bereits in den Morgenstunden. Sie läuft nach einem bestimmten Schema ab, das sich bei allen Medien ähnelt: Am Beginn steht die Verehrung der jeweiligen Gottheit, von der das Medium zu Beginn übermächtig wird, durch eine dem Medium nahestehende Person oder durch Familienangehörige. Danach treten die Besucher einzeln vor die Gottheit, verehren sie persönlich und tragen ihr Anliegen vor. Das Medium wendet daraufhin verschiedene Diagnose- und Heilverfahren an. Im Anschluß daran verabschiedet sich der Besucher oder die

Besucherin von der Gottheit und der Nächste kommt an die Reihe. Eine Heilsitzung besteht somit aus einer *pūjā*, d.h. einem “Gottesdienst” (Michaels 1998: 265), bei dem die Gottheit durch das Abbrennen von Räucherwerk, dem Bestreuen mit Reis und Blumen und durch das Darbieten von Speisen und Alkohol verehrt wird, bei dem es außerdem darum geht, von der Gottheit *darśan* zu bekommen, d.h. von der Gottheit gesehen zu werden und diese zu sehen (Eck 1985: 3), und sie besteht auch aus Heilritualen, die sich der *pūjā* anschließen. Sie kann sich, abhängig von der Zahl der Besucher, über die Dauer eines ganzen Tags oder eines ganzen Abends hinweg ziehen oder auch nur wenige Stunden dauern. Neben dem explizit religiösen Charakter, der in der elaborierten Verehrung der Gottheiten zum Ausdruck kommt, und der therapeutischen und heilenden Funktion dient sie auch der Unterhaltung der Besucher. Diese Vielzahl an verschiedenen Funktionen, die sich in diesem Heilkult zeigen, ist auch ein Merkmal vieler anderer Heilkulte in Asien und Nordafrika (vgl. Boddy 1989: 160; Egnor 1984: 25; Hancock 1995a; Kolenda 1982: 235).

Im folgenden Abschnitt wird der Ablauf einer solchen Sitzung an einem Beispiel vorgestellt.

### 3.1.1. Eine Heilsitzung bei Raj Kumari

Die Heilsitzung, die Raj Kumari zu Beginn ihrer Tätigkeit als Medium zweimal wöchentlich abhielt und inzwischen täglich durchführt, findet in dem sogenannten ‘Gotteszimmer’ (*dyah kvathā*)<sup>137</sup> von Raj Kumari statt. Dieses befindet sich im ersten Stockwerk (*mātā*) ihres dreistöckigen Hauses. In traditionellen Newar-Häusern befindet sich in diesem Stockwerk zumeist ein Zimmer, in dem Gäste empfangen werden, und ein oder zwei Schlafzimmer. Bevor Raj Kumari Medium wurde, bewohnte sie mit ihrer Familie die drei kleinen Räume dieses Stockwerks. Nachdem sie sich als Medium etabliert hatte, wurde das ‘Besuchszimmer’ zum ‘Gotteszimmer’. Dort steht auch ihr *āsan* und an seiner rechten Seite ein hölzerner Tempel der Göttin

---

<sup>137</sup> Eine Variante des Newari-Begriffs ‘*pūjā kvathā*’, “worshipping room of a private house” (Kölver/Shresthacarya 1994: 212). ‘*kvathā*’ steht für einen größeren Raum, ein kleinerer wird ‘*kuthi*’ genannt.

Hāratī.(siehe Abb.1). In diesem Tempel wird die *kalāśa* aufbewahrt, die Raj Kumari im Hāratī-Tempel auf Svyambhū übergeben wurde und die als das ‘Haus’ (*cheṃ*) der Göttin Dhana Maiju angesehen wird. Für ihre Heilsitzungen trägt Raj Kumari eine spezielle zeremonielle Kleidung, die aus einem Rock (*jāmā*) und einer Bluse aus rotem Baumwollstoff besteht und die als ‘Kleidung der Gottheit’ (*dyaḥ vasaḥ*) bezeichnet wird.<sup>138</sup> Der Lehm Boden um den *āsan* wurde bereits am frühen Morgen von einer ihrer beiden Schwiegertöchter mit Wasser befeuchtet und glattgestrichen. Neben dem *āsan* steht ein Krug mit ‘reinem’ Wasser (*nīlah*) und es liegen auch weitere Utensilien bereit, die für die Heilsitzung benötigt werden, u.a. eine schädelförmige Schale (*pātra*), sowie ein kleines dreibeiniges Gestell, auf dem die Schale abgelegt wird, ein weiteres, auf dem eine Muschel (*śaṅkha*) liegt, eine Lampe (*sukundā*), die zu Beginn einer *pūjā* angezündet wird und mehrere kleine Schälchen und Teller, die am Morgen von Raj Kumari gewaschen worden waren. Bevor Raj Kumari auf ihrem *āsan* Platz nimmt, muß sie zunächst selbst die Gottheiten verehren. Diese tägliche Verehrung der Gottheiten bezeichnet Raj Kumari als ‘*nhikaṃ*’<sup>139</sup> oder auch ‘*dyaḥ sādhanā*’. Die tantrische Initiation verpflichtet Raj Kumari zur täglichen Durchführung dieses elaborierten Verehrungsrituals für die Götter, welches sich sowohl von der täglichen Verehrung der Hausgottheiten (*nitya pūjā*) unterscheidet, als auch von der Art der Verehrung, wie sie andere Medien durchführen, die kein tantrisches Wissen haben.<sup>140</sup> Dieses spezielle Verehrungsritual, welches ungefähr eine halbe Stunde in Anspruch nimmt, führt Raj Kumari sitzend auf einer Strohmatte vor

---

<sup>138</sup> Die Kleidung unterscheidet sich von der alltäglichen Kleidung, die als ‘*agatigu vasaḥ*’ bezeichnet wird. Für die Kleidung der Gottheit ist neben einer roten Bluse auch eine aus einem mehrfarbig gemusterten Stoff möglich, in der jedoch rot als dominante Farbe enthalten sein muß. Der Rock aus rotem Baumwollstoff wird von den Medien auch ‘*jāmā*’ genannt. Ein Priester äußerte mir gegenüber, dass ein solcher Rock früher ein Teil der rituellen Bekleidung eines Priesters gewesen sei. Der Ausdruck wird im übrigen auch heute noch für den ‘Rock’ eines Schamanen benutzt. Im Gegensatz zu den meisten Medien im Kathmandu-Tal tragen Medien in West-Nepal meist einen Sari, bei dem die rote Farbe dominiert. Da deren ‘Lehrerin’ aus Kathmandu während ihrer Sitzungen auch einen Sari trägt ist anzunehmen, dass sich die Medien aus West-Nepal daran orientieren.

<sup>139</sup> ‘*nhikaṃ*’ wird von Kölver/Shresthacarya (1994: 194) als “silent or murmured repetition of a mantra or prayer (*japa*), performed chiefly in the morning (in regular worship of one’s personal deity)” definiert.

dem *āsan* durch. In dessen Verlauf rezitiert sie, unhörbar für die Besucher, Mantras (*japa yāyegu*), während sie mit der linken Hand eine Gebetskette (skt. *rudrāṣka mālā*) durchzählt, die mit einem Tuch verdeckt ist. Mit der rechten Hand wirft sie immer wieder Reiskörner über den *āsan* und den Tempel. Im Anschluss daran vollzieht sie eine Art yogischer Praxis (skt. *nyāsa*)<sup>141</sup>, bei der sie zahlreiche symbolische Handhaltungen (skt. *mudrā*) ausführt, sowie ihren Atem auf bestimmte Weise kontrolliert (skt. *prāṇāyāma*).<sup>142</sup> Noch immer vor ihrem *āsan* sitzend, zündet sie danach Räucherwerk an, beginnt mit der linken Hand eine Glocke zu läuten und singt ein Lied (*stotra*) zu Ehren der Göttin Hārātī, wie es dieser Arbeit vorangestellt wurde, in das die Besucher einstimmen, die sich inzwischen schon zahlreich eingefunden haben. Dem ersten Lied folgt meist noch ein zweites, kürzeres, in Sanskritversen, das Raj Kumari alleine singt. Damit ist die spezielle Verehrung der Gottheiten durch Raj Kumari abgeschlossen.<sup>143</sup>

Wie in der Einleitung zu diesem Kapitel bereits erwähnt wurde, findet während der Vorbereitung für die Heilsitzung, ein Übergang zwischen dem Medium als ‘Frau’ und dem Medium als ‘Gottheit’ statt. Dieser Übergang vollzieht sich, indem Raj Kumari nach Beendigung des Lieds aufsteht, auf den *āsan* steigt, sich im Scheidersitz darauf niederlässt und ein großes Stück roten Baumwollstoffs auf ihrem Schoß und ihren Knien ausbreitet, die in diesem Moment leicht zu zittern beginnen. Mit dem Schritt von der Strohmatten auf den *āsan* übertritt sie eine imaginäre Trennungslinie und vollzieht damit gleichsam, wie in einem “rite de passage” (van Gennep 1986) in Miniatur, einen Wechsel vom Zustand als ‘Frau’ in den Zustand als

---

<sup>140</sup> Die Mehrzahl der Medien, die mir bekannt sind, haben keine tantrische Weihe erfahren. Bis auf Raj Kumari Shakya ist mir nur noch ein weiteres Medium, ebenfalls eine Shakya, in West-Nepal bekannt, die sich tantrisch initiieren ließ.

<sup>141</sup> Nyāsa umfasst rituelle Gesten, “...a mimesis of *yogic* practices; the sorts of things that *yogis* do at length to produce altered states of awareness in conjunction with meditation and a quest for ‘escape’ or *mukti* ...” (Levy 1992: 301).

<sup>142</sup> Da das spezielle Verehrungsritual Raj Kumaris in ausführlicher Form ein ganzes Kapitel in Anspruch nehmen würde bei dem u.a. auf tantrische Praktiken eingegangen werden müßte, die eine Erläuterung des theoretischen Hintergrunds des Tantrismus notwendig machten, wurde es hier nur angedeutet. Informationen über den buddhistische Tantrismus sind u.a. zu finden in Dasgupta (1974), Gellner (1992), Snellgrove (1959), Toffin (1984: 564f) und Wayman (1973). Zum Hindu-Tantrismus siehe Gupta (1979, 1992) und Oberhammer (1998).

<sup>143</sup> Auch wenn im Rahmen dieser Arbeit nur eine kurze Beschreibung der täglichen Götterverehrung durch Raj Kumari möglich ist, könnte auch bei einer ausführlicheren Version nicht vollständig auf die

‘Gottheit. Jenseits des *āsan*, auf der Strohmatte, ist sie noch Raj Kumari, nachdem sie sich auf dem *āsan* niedergelassen hat, wird sie von der Gottheit übermächtig und wird zur derselben. Die Übermächtigung durch eine Gottheit zeigt sich bei Raj Kumari vor allem im rhythmischen Zittern der Beine<sup>144</sup> und dem Anlegen von einigen Halsketten und Ringen, die nur während der Übermächtigung durch eine Gottheit getragen werden. Als letzte Handlung in dieser Übergangsphase holt Raj Kumari einen rituellen Dolch (*phurbar*) aus dem Tempel neben sich, berührt dreimal hintereinander mit dessen Spitze ihre Brust, ihre Stirn und den Tempel und hält ihn danach senkrecht in der rechten Hand, während sie die Spitze auf die geöffnete Handfläche der linken Hand stützt. Wie das steinerne Abbild (*mūrti*) im Tempel auf Svyambhū wird nun Raj Kumari in der lebenden Form als Göttin verehrt: Ein Phänomen, das auch von anderen Heilkulten bekannt ist (vgl. Kolenda 1982: 238). Die Haltung, die das Medium eingenommen hat, ist auch Signal für die Schwiegertochter Raj Kumaris mit der Verehrung der Göttin zu beginnen. Nach der Verehrung Hāratīs kommen deren sechs Kinder an die Reihe, die durch Streuen von Blüten und Reiskörnern auf die beiden Knie des Mediums (für die beiden jüngsten Kinder Hāratīs, Jilām Bhāju und Jilām Maiju), die Armbeugen (für die beiden zweitältesten Kinder, Vāsiṃ Bhāju und Vāsiṃ Maiju), sowie die Schultern (für die zwei ältesten Kinder, Dhana Bhāju und Dhana Maiju) verehrt werden. Danach setzt die Schwiegertochter die kleine Messingschale in Form eines Schädels (*pātra*) auf die linke Hand des Mediums, füllt sie bis zum Rand mit hochprozentigem Reisschnaps (*aylāḥ*) und setzt sich im Schneidersitz vor den *āsan*. Dort zündet sie einige Räucherstäbchen an, hält sie zwischen den zusammengelegten Händen, die sie in der *añjali*-Geste in Brusthöhe hebt und stimmt zusammen mit den Besuchern, von denen die meisten ebenfalls die Hände zusammengelegt haben, eine Lobeshymne zu Ehren der Göttin Hāratī an. Mit halb geschlossenen Augen sitzt die Göttin währenddessen auf ihrem *āsan*, nur bewegt

---

Bedeutungen der einzelnen Phasen des Verehrungsrituals eingegangen werden, da sich Raj Kumari darüber fast vollständig ausschweigt.

<sup>144</sup> Bei anderen Medien können die Zeichen für die Übermächtigung wesentlich stärker ausgeprägt sein und sich durch ein heftiges Zittern des ganzen Körpers zeigen sowie durch lautes und rhythmisches Ein- und Ausatmen untermalt werden.

durch das leichte Zittern der Beine. Im Unterschied zu den steinernen Idolen im Tempel, hat nun die Göttin nach Ende der Lobeshymne die Möglichkeit, selbst aktiv zu werden. Sie hebt kurz die rechte Hand, in welcher sie noch immer den *phurbar* hält und segnet (skt. *āśīrvāda*) die Anwesenden mit den Worten: ‘*kalyāṇa juika. roga-kaṣṭa, bhaya madayka.*’ (Möge es [allen] gut gehen. Möge es keine Krankheiten, Schmerzen und Angst geben). (Siehe Abb. 3b für einen Segen von Jilaṃ Bhāju). Danach trinkt sie dreimal in kleinen Schlucken aus der Schale, wobei die Schale nach jedem Schluck von der Schwiegertochter - die sich dazu halb aufgerichtet hat und leicht gebeugt unterhalb der Augenhöhe der Göttin steht - wieder aufgefüllt wird. Danach gibt die Göttin die Schale wieder an die Schwiegertochter zurück, die sie neben den *āsan* auf dem dreibeinigen Gestell absetzt. Der Göttin wird nun ‘*sagaṃ*’ gereicht, ein spezielles Essen, das auch als “good-luck food” (Gellner 1992: 242) bezeichnet und bei den Newar vor allem als Willkommens- und Abschiedsessen gereicht wird. Es besteht aus einem getrockneten Fisch, einem Entenei<sup>145</sup> und Reisschnaps, der diesmal in einem kleinen runden Messingschälchen gereicht wird. Abermals wird eine Lobeshymne gesungen. Danach riecht die Göttin zunächst an dem dargebotenen Essen, bevor sie es dann teilweise oder auch vollständig isst, auch hier wieder verbunden mit dreimaligem Trinken aus dem Schälchen, das immer wieder sofort nachfüllt wird. Isst sie das Ei oder den Fisch nicht ganz auf, gibt sie es als *prāsad* an die Besucher weiter. Das Schälchen mit dem Reisschnaps überreicht sie anschliessend der Schwiegertochter, die sich etwas davon in die Hand schüttet und trinkt, bevor sie es an die Besucher weitergibt, die es ebenfalls als *prāsad* annehmen. Als nächstes erhält Raj Kumaris Schwiegertochter von der Göttin geweihtes Wasser (*jal*), das als Heilmittel *par excellence* gilt. Nachdem die Schwiegertochter dies getrunken hat, füllt die Göttin ein Messingschälchen mit *nīlah*, mit ‘reinem’ Wasser, aus dem Krug, der neben ihrem *āsan* steht. Sie lässt einige Reiskörner hineinfallen und ‘zerschneidet’ mit dem *phurbar* knapp oberhalb der Wasseroberfläche die Luft

---

<sup>145</sup> Im allgemeinen wird ein Hühnerei für *sagaṃ* verwendet. Da eine der Regeln (*niyam*) der Medien aus einem Essensverbot für Hühnerfleisch (*khāyā lā*) und Hühnereier (*khā khē*) besteht, wird dieses daher durch ein Entenei (*hē khē*) ersetzt. Generell lehnen es aber auch viele buddhistische Haushalte ab, Hühnerfleisch und Hühnereier zu essen, was auf einen buddhistischen Mythos zurückgeht, wonach ein Huhn Buddha Hilfe leistete, er es danach als ‘heilig’ erachtete und mit einem Eßverbot belegte.

oder taucht die Spitze des Ritualdolchs in das Wasser und rührt damit herum. Manchmal pustet sie auch leicht darauf. Danach leert sie es in ein anderes Schälchen, welches ihr die Schwiegertochter hinhält. Diese trinkt das Wasser in einem Zug mit zurückgelegtem Kopf, ohne dabei das Schälchen mit dem Mund zu berühren (siehe Abb. 10 & 11). Zum Abschluss drückt die Göttin der Schwiegertochter eine *ṭikā* auf die Stirn. Mit der Gabe eines kleinen Geldscheins oder einer Münze (skt. *dakṣiṇā*), meist nur ein oder zwei Rupien, verabschiedet sich die Schwiegertochter Raj Kumaris von der Göttin, die mit fast geschlossenen Augen ruhig auf ihrem *āsan* sitzt. Die anfängliche Verehrung Hāratīs ist damit in den Teil der Sitzung übergegangen, die den Heilungen dient und der bis zum Nachmittag oder gar frühen Abend andauern kann. Die Besucher und Besucherinnen treten der Reihe nach vor die Göttin, verehren sie kurz mit Reis und eventuell auch mit Blumen, singen ein Lied und bekommen von ihr einige Schlucke ermächtigt Wasser (*jal*) gereicht. An manchen praktiziert die Göttin noch weitere Heilverfahren oder führt ein kürzeres oder auch längeres Gespräch. Die Heilbehandlung wird mit dem Aufdrücken einer *ṭikā* durch die Göttin auf die Stirn des Besuchers oder der Besucherin und deren Gabe eines Geldscheins an sie beendet.

### **Die Aufhebung der menschlichen *agency* in den Heilsitzungen**

Bevor einige Diagnose- und Heilverfahren, die während den Heilsitzungen ausgeführt werden, vorgestellt werden, soll noch einmal auf die Phase des Übergangs eingegangen werden, in der Raj Kumari die Wandlung von der 'Frau' zur 'Göttin' vollzieht und wodurch offenbar ein Bereich geschaffen wird, in dem die menschliche *agency* des Mediums - und wie zu sehen sein wird, möglicherweise auch die der Besucher - zeitweise aufgehoben ist. Symptomatisch für diesen Übergang sind verschiedene Veränderungen, die dabei mit Raj Kumari vor sich gehen. Zunächst soll daher ein Blick auf das Verhalten Raj Kumaris geworfen werden. Zu Beginn der Vorbereitungen sitzt Raj Kumari vor dem *āsan* auf einer Strohmatten am Boden, das Gesicht ist dem *āsan* zugewandt. In diesem Moment gleicht sie zunächst den übrigen Besuchern und Besucherinnen, die sich bereits in dem Zimmer eingefunden haben. Raj Kumari wirkt wie ein *bhakta*, eine Anhängerin der Göttin, die diese verehren will. Der Unterschied zu den übrigen Anhängern zeigt sich jedoch dann, wenn Raj Kumari

mit der Verehrung beginnt. Da sie tantrisch initiiert ist, führt sie das Verehrungsritual anderes als die übliche Verehrungspraxis durch. Ihres dauert wesentlich länger und beinhaltet u.a. verschiedene Handhaltungen, deren Bedeutungen für die meisten ‘Zuschauer’ unverständlich sind. In der Durchführung ihrer speziellen Verehrungspraxis (*nhikam*) in einem halböffentlichen Raum ähnelt ihr Verhalten dem Verhalten eines Priesters, der vor einem Tempel oder im Haus eines Klienten eine *pūjā* durchführt. Ein Vergleich der *Dyaḥmām* mit Priestern wurde bereits im letzten Kapitel im Zusammenhang mit dem Tempel im ‘Gotteszimmer’ Raj Kumaris und der rituellen Kleidung, insbesondere dem Rock aus rotem Baumwollstoff (*jāmā*), gezogen. Die Durchführung ihres speziellen Verehrungsrituals vor ‘ihrem’ Tempel, gekleidet in rituelle Kleidung, bestätigt meiner Meinung nach die priesterlichen Aspekte dieses Kults. Dazu paßt auch die Rezitation von einigen Sanskritversen, die Raj Kumari am Ende ihres Verehrungsrituals auf eine Art und Weise ‘singt’, wie es auch von Priestern bekannt ist. Nach diesen Versen erfolgt der Schritt auf den *āsan*, der den Übergang von der ‘Frau’ zur ‘Göttin’ versinnbildlicht. Von diesem Zeitpunkt an unterscheidet sich Raj Kumari auch durch die Haltung ganz deutlich von den anderen *bhaktas*. Während diese auf dem Boden sitzen, sitzt sie ihnen in erhöhter Position gegenüber, wobei sie die Augen halb geschlossen hat. Durch die klare Trennung zwischen dem Dasein als ‘Frau’ und dem als ‘Göttin’ zum einen durch das Überschreiten einer imaginären Trennungslinie, dem Einnehmen einer bestimmten Körperhaltung und der Benutzung bestimmter Insignien, wie dem Schmuck und dem rituellen Dolch, wird ein zeitlich begrenzter Bereich geschaffen, in dem die menschliche *agency* Raj Kumaris einer göttlichen *agency* Platz zu machen scheint. Die Erzählungen der Medien, wie die beginnende Übermächtigung durch eine Gottheit wahrgenommen wird, wovon ein paar Beispiele im ersten Kapitel zu lesen waren, scheinen zu bestätigen, dass für den Zeitraum der ‘Besessenheit’ die *agency* der Medien zugunsten der *agency* der Gottheiten aufgehoben ist. Aber wie sehen das die Besucher und Besucherinnen? Glauben diese auch, dass sich während den Heilsitzungen Gottheiten in den Körpern der Medien verkörpern? Nach meinen Erfahrungen werden im allgemeinen keine Zweifel daran geäußert, dass während den Heilsitzungen Gottheiten im Körper der Medien präsent sind. Gefragt danach, wie es möglich sei, dass sich eine Gottheit gleichzeitig im Körper mehrerer Medien verkörpern könne, wurde u.a. geantwortet, dass man sich eine Gottheit wie eine Sonne



vorstellen müsse, deren Strahlen auch gleichzeitig auf viele verschiedene Orte fallen könne. Zweifel an der Präsenz einer Gottheit im Körper eines Mediums werden nur dann geäußert - und dann auch nur hinter vorgehaltener Hand - wenn ein Medium während einer Heilsitzung Dinge sagt, deren Richtigkeit von mehreren Besuchern in Frage gestellt werden oder wenn sie sich wie im normalen Leben verhält. Kommt dies mehrmals vor, oder ist die Verkörperung der Medien nicht überzeugend, kann dadurch die Reputation des Mediums so nachhaltig beeinträchtigt werden, dass sie zunehmend seltener oder gar nicht mehr aufgesucht wird, wie dies in ähnlicher Weise auch von Schieffelin (1996) im Fall eines Schamanen berichtet wurde, der bei den Besuchern an Glaubwürdigkeit verlor, weil er in einer Séance nicht mehr überzeugen konnte. Den Glauben an die Präsenz der Gottheiten im Körper der Medien könnte man unter Zuhilfnahme von Miyazakis Theorie der “*abeyance of agency*” (2000: 31), aber möglicherweise auch anders erklären. Am Beispiel einer christlichen Gemeinde in Fidji veranschaulicht Miyazaki seine Annahme, dass durch Rituale, Glaube (*faith*) generiert wird. Dieser Glaube wiederum “(h)as the capacity to place one’s *agency* in *abeyance*” (Miyazaki 2000: 44). Übertragen auf die Heilsitzungen der Medien, würden dies bedeuten, dass auch die Teilnehmer der Heilsitzungen ihre menschliche *agency* während der Sitzungen, zumindest zeitweise, aufgeben oder ‘zurückstellen’ und dadurch Raum für den Glauben an die Präsenz der Gottheiten und ihrer Heilfähigkeiten schaffen. Unklar ist, inwieweit Miyazaki in seinem Beispiel beim Zurückstellen der *agency* der Ritualteilnehmer von einer ‘unbewußten’ Handlung ausgeht und ob es sich auch um eine “willing suspension of disbelief” (Coleridge 1967: 169) handeln könnte, wie wir es bei der Betrachtung eines Theaterstücks erleben, bei dem wir zwar wissen, dass die Situation auf der Bühne nicht ‘real’ ist, wir sie aber zeitweise dennoch als ‘real’ erleben können. Eine abschließende Beantwortung der Frage, ob während der Heilrituale der Medien nicht nur die *agency* der Medien selbst aufgehoben ist, sondern auch die der Besucher und Besucherinnen, kann jedoch zum derzeitigen Zeitpunkt noch nicht gegeben werden, sondern bedarf weiterer Forschungen.

Nun sollen verschiedene Diagnose- und Heilverfahren vorgestellt werden, die während einer Heilsitzung eingesetzt werden können.<sup>146</sup> Einen kurzen Überblick über diese Verfahren halte ich deshalb für wichtig, weil darin ein bestimmtes Handlungspotential der Gottheiten zum Ausdruck kommt, das diesen sowohl von den Medien wie auch von den Besuchern zugeschrieben wird, und zwar die Fähigkeit, die Ursachen von Beschwerden oder Konflikten zu erkennen und diese heilen oder beheben zu können. Zwar können Medien generell auch in ihrem persönlichen Umfeld und ihrer Anhängerschaft eine Rolle als Konfliktlöser einnehmen, wie dies von Iltis (2002: 81) betont wird, aber die Fähigkeit zu Heilung wird nicht den Medien selbst zugesprochen, sondern ausschließlich den Gottheiten (vgl. auch Durkin-Longley 1982: 78).<sup>147</sup>

### 3.1.2. Heilung durch Hingabe: Diagnose- und Heilverfahren

Nachdem sich ein Besucher oder eine Besucherin vor dem Medium auf der Strohmatten niedergelassen und die Göttin verehrt hat, trägt er oder sie den Grund für das Kommen vor. Das Medium versucht daraufhin, die Ursache für die Beschwerden oder Probleme herauszufinden. Ein häufiges Diagnoseverfahren, das dabei zur Anwendung kommt, ist das sogenannte ‘Zeigen des Reis’ (*jāki kenegu*), bei dem der Besucher eine oder mehrere Handvoll Reiskörner auf einen Metallteller legt. Dieser Reis wird dann von dem Medium angeschaut (*jāki svayegu*). Sie kann den Reis entweder durch ihre Finger rieseln lassen und die Reiskörner betrachten, die an den Fingern oder ihrer Handfläche kleben bleiben und ihre Diagnose je nach Lage der Reiskörner stellen.<sup>148</sup> Oder sie ‘schneidet’ den Reis (*jāki kātaye yāyegu*) mit der Spitze ihres rituellen Dolchs, fährt in vertikalen Linien durch diesen hindurch, sortiert die zerbrochenen Reiskörner aus und stellt dann die Diagnose. Das Fühlen des Puls oder das Anschauen der Handflächen als Diagnoseverfahren, wie es von Iltis (2002:

---

<sup>146</sup> Zu Heiltechniken und dazugehörige Materialien siehe auch Dietrich (1998: Kap 6), Gellner & Shrestha (1993: 137f) und Wiemann-Michaels (1994: 18).

<sup>147</sup> Interessant finde ich in diesem Zusammenhang auch, dass die Medien davon sprechen, dass die Göttin einen “Menschen gesund machen” (*manū yāta lamkegu*) kann, während andere Heiler eher formulieren, dass sie in der Lage seien, eine “Krankheit heilen” (*Ivay lāykegu*) zu können.

<sup>148</sup> Diese Art des Diagnoseverfahrens ist unter traditionellen Heilern weit verbreitet, wie auch Sax (2002a) aus Garhwal berichtet.

80) in einem Beispiel erwähnt wird, wird weder von Raj Kumari noch von Chandika verwendet, jedoch konnte ich es bei einigen *dyoḥmām* aus der Bauernkaste (*ḥyapū*) beobachten. Körperliche Beschwerden, aber auch die Ursache für Streitigkeiten innerhalb der Familie werden häufig auf *doṣ* (skt. *doṣa*) zurückgeführt. Dieser Begriff ist sehr komplex und nicht einfach zu übertragen. Aus dem Sanskrit wird *doṣa* u.a. mit “fault, damage oder harm” (Monier-Williams 1986: 498) angegeben und William S. Sax erwähnt auch “blemish“ und “sanction” (Sax 2002a: 49). In seiner Arbeit über die Göttin Nandadevi in Garhwal versteht Sax darunter zudem den ‘Fluch’ der Göttin, weist aber darauf hin, dass diese Übersetzung problematisch sei, “since a *doṣ* is as much object or substance as it is action, some ‘thing’ that the goddess ‘lays on’ or ‘gives to [...] her neglectful kin” (1991: 92). Im Zusammenhang mit den Medien wird unter *doṣ* vor allem eine Art Strafe der Gottheiten verstanden, die sich in einer Krankheit oder in häuslichen Disputen äußert und die darauf verweist, dass sich die Götter vernachlässigt fühlen oder in der Durchführung eines Rituals ein Fehler unterlief, der sie ärgerlich (*kopa*) werden ließ (vgl. Jones 1976: 7; Sax 2002a: 49). Eine ‘Behandlung’ dieser Ursache besteht meistens darin, den betreffenden Gottheiten in ihren jeweiligen Tempeln ein Opfer zu bringen und sie damit zu beschwichtigen (vgl. Durkin-Longley 1982: 70). Wann dieses Opfer stattfinden soll und in welcher Form es ausgeführt werden soll, wird während der Heilsitzung von der Göttin und dem Besucher besprochen. Wenn die Einzelheiten geklärt sind, wird dem Besucher das Versprechen abgenommen (*bhākal yāyegu*), den Tempel innerhalb einer bestimmten Frist tatsächlich aufzusuchen. Dieses Versprechen wird dadurch bekräftigt, dass eine Handvoll Reis aus dem Fenster geworfen wird, nachdem das Medium damit den Kopf des Besuchers berührt hat. Der Besucher muß in einem solchen Fall dem Medium außerdem zusätzlich ein *kisalī* übergeben, d.h. ein Tonschälchen mit aufgehäuften Reis, einer Betelnuß und einer Münze. Mit dieser Geste wird den Gottheiten das kommende Opfer angekündigt. Die Beschwerden sollten abklingen, nachdem die jeweilige Gottheit in ihrem Tempel aufgesucht wurde. Sollte es der betroffenen Person jedoch nicht besser gehen, kann dies bedeuten, dass während des Verehrungsrituals im Tempel wiederum etwas falsch gelaufen ist und eventuell muß das Opfer dann wiederholt werden. Auch bei einem anderen Heilverfahren, das der Vertreibung von bösen Einflüssen oder Geistern dienen soll

(*phāykā chvayegu*), nimmt das Medium einen Teil des von den Besuchern mitgebrachten Reis in die Hand nimmt, ballt diese zu einer Faust, hält sich diese Faust kurz an die Stirn und wirft dann den Reis mit einer kräftigen Armbewegung aus dem Fenster. Die genannten Heilverfahren werden oft dadurch unterstützt, dass sich das Medium zu dem Besucher, der vor ihr auf einer Strohmatte sitzt, beugt und dessen Körper mit ihrem Atem bebläst (*puyegu*). Dieses Verfahren wird z.B. bei Schmerzen im Inneren des Körpers angewendet, wobei der Atem der Gottheit zur Heilung beitragen soll; es können damit aber auch Mantren auf den Körper geblasen werden. Ein Schutz vor negativen Einflüssen wird auch im Geben eines Amuletts gesehen, das von dem Medium selbst hergestellt wird und welches sie dem Kranken mitgibt. Kindern wird es auch von der Göttin um den Hals gebunden. Ein anderes Mittel zur Heilung besteht darin, mit einem Besen aus Gras (*kuco*) am Körper des Kranken entlang zu 'kehren' oder 'wedeln' (*jhāre yāye*). Damit soll der oder die Kranke von negativen Einflüssen befreit werden (siehe Abb. 9). Für Iltis (2002: 77ff) dienen die verschiedenen Heilverfahren der Medien vor allem dazu, den Besuchern vorhandene Schuldgefühle zu nehmen, die diese z.B. wegen des Todes eines Kindes plagen. Damit seien die Medien in der Lage, psychische, aber auch physische Schmerzen lindern zu können. Ein Mittel dazu scheint mir auch die Attribuierung der Ursachen von Krankheiten oder familiären Problemen auf den Ärger der Gottheiten zu sein. Indem diese durch ein Opfer beschwichtigt werden können, besteht auch die Möglichkeit, wieder mit sich selbst oder der Familie ins Reine zu kommen. Über den Trost und die aufmunternden Worte hinaus, welche die Göttin mittels ihres Mediums spenden kann, kann sie aber auch zupacken und schmerzende Körperteile, wie Arme, Schulter, Nacken oder Bauch mit ihren Händen massieren. Ein wichtiges Heilmittel ist auch der Reisschnaps (*aylāh*), von dem entweder ein kleiner Schluck zusammen mit einigen Reiskörnern getrunken wird, oder mit dem schmerzende Körperteile eingerieben werden. Das häufigste Heilverfahren ist jedoch das bereits erwähnte Geben von geweihtem, bzw. ermächtigttem Wasser (*jal bigu*). (Siehe Abb. 7, 10, 11). Dieses Wasser kann nach Ansicht der Medien nur von denjenigen erfolgreich verabreicht werden, die tatsächlich von Gottheiten übermächtig sind, da es nur durch die Präsenz einer Gottheit und durch deren Weihung wirksam wird. Diese 'Behandlung' wird oft als alleiniges Heilverfahren benutzt und nimmt sowohl bei den Besuchern als auch bei

den Medien einen hohen Stellenwert ein. Das Wasser, das meistens von der Göttin Hārātī, aber auch von einigen ihrer Kinder ermächtigt und gegeben werden kann, wird immer kurz vor dem Ende der Behandlung eines Besuchers an diesen verabreicht. Manchen Besuchern gibt die Göttin das *jal* in kleinen Medzinfläschchen oder in Horlics-Gläsern mit und weist sie an, morgens und abends einen kleinen Schluck davon zu nehmen und dabei fest an die Göttin zu denken und ihr zu vertrauen. Die Ermächtigung einer an sich kraftlosen Substanz spielt auch in der sogenannten “ceremonial medicine”, die Stablein (1973) bei Tibetern und Newar-Buddhisten in Nepal als Teil eines medizinisch-kulturellen Systems beobachtet hat, eine Rolle. Dort werden Pillen aus ayurvedischen Substanzen mit Mantren besprochen und entfalten erst dadurch eine heilende Wirkung. Im Gegensatz zur “ceremonial medicine”, bei der ein Priester (entweder ein newarischer *Vajrācārya* oder ein tibetischer *Slob.Dpon.Rdo.Rje*) als Mittler zwischen den Gottheiten und den Menschen auftritt und die göttliche Kraft oder das “curing ambrosia” (Stablein 1973: 196) mit Hilfe von Mantren auf die Substanz - in diesem Fall Pillen - überträgt, ist es im Fall der *Dyaḥmām* die Göttin selbst, die das Wasser - die heilende Substanz - ermächtigt. Auch spielt beim Heilverfahren ‘*jal bigu*’ der *Dyaḥmām* nicht nur die ermächtigte Substanz oder das “curing ambrosia” eine wichtige Rolle, sondern auch die Hingabe (*bhakti*) und der Glaube (*biswās*) an die Göttin und deren Heilkraft. Ich möchte dieses Heilverfahren daher als ‘Heilung durch Hingabe’ bezeichnen. Auf die Hingabe (*bhakti*) an die Göttin, auf die ich mich dabei beziehe, werde ich in einem Unterkapitel dieses Kapitels noch näher eingehen. In Anlehnung an das von Stablein als “ceremonial medicine” bezeichnete Heilverfahren und gleichzeitig als Abgrenzung davon, könnte man das Heilverfahren der Medien aber auch als “devotional medicine” und dieses ebenso als Teil des medizinisch-kulturellen Systems Nepals sehen.

Eine Heilsitzung ist zumeist dann abgeschlossen, wenn alle Anwesenden an der Reihe waren und das ermächtigte Wasser bekommen haben. Damit ist die Sitzung jedoch nicht zwangsläufig zu Ende. Manchmal schließen sich weitere Verehrungshandlungen an, während derer die Göttin weiterhin verehrt wird und ihr verschiedene Speisen angeboten werden, sie aber kein ermächtigt Wasser mehr verteilt. Auf diesen Teil der Heilsitzungen, in dem der Göttin oder einem ihrer Kinder

vor allem wegen erfolgreicher Heilungen gedankt wird, wird im Abschnitt über die Verkörperung der Gottheiten durch die Medien noch ausführlicher eingegangen.<sup>149</sup> Zunächst soll noch der Frage nachgegangen werden, inwieweit eine Heilsitzung bei den Medien eine öffentliche Angelegenheit ist, wie dies oft im Zusammenhang mit anderen Heilkulten in Südasien beschrieben wird (vgl. Egnor 1984; Hancock 1995b; Kakar 1982; Kendall 1985, 1988; Schömbucher 1999). ‘Öffentlich’ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass in Anwesenheit zahlreicher Menschen, von denen die Mehrzahl nicht in einem verwandschaftlichen Verhältnis steht, offen über körperliche Beschwerden gesprochen wird, aber auch über familiäre Probleme, wie Erbstreitigkeiten, Kinderlosigkeit oder Probleme, die im Zusammenhang mit der Verheiratung eines Kinds auftreten und jeder der Anwesenden mithören kann.<sup>150</sup> Wie in der Literatur oft beschrieben wird und ich es auch selbst feststellen konnte, geht es während der Heilsitzungen traditioneller Heiler normalerweise eher laut zu. Die Besucher und die Verwandten des Kranken kommentieren und diskutieren die Diagnosen- und Heilhandlungen der Heiler, es ist ein ständiges Kommen und Gehen und das Bedürfnis nach einer Intimität, wie wir es im Westen von Patientengesprächen kennen, scheint kaum vorhanden zu sein (Durkin-Longley 1992: 258; Gellner & Shrestha 1993: 137; Heller 1985: 28; Wiemann-Michaels 1994: 16). Auch bei den *dyoḥmām* werden die Probleme und Beschwerden der Besucher generell offen und hörbar für alle vorgetragen, aber man kann bei Besuchern ebenso ein Bedürfnis nach Privatheit und Vertraulichkeit feststellen. Dieses Bedürfnis wird auch explizit ausgedrückt. Das zeigt sich zum Beispiel daran, dass sich Frauen, die zum ersten Mal zu einer Heilsitzung kommen, genieren ihre Probleme offen darzulegen. Diese Scheu tritt allerdings seltener auf, wenn sich kein Mann unter den Besuchern befindet, sondern nur Frauen und Kinder anwesend sind. Ein Grund für die Scheu der Frauen offen zu sprechen, liegt sicher auch darin, dass die Göttin die Frauen auffordert, den Namen des Ehemanns zu nennen, vor allem wenn es um Probleme innerhalb der Familie geht. Eine solche Aufforderung würde die meisten

---

<sup>149</sup> Bei obiger Aufzählung wurden Heilverfahren oder Heilrituale, die weniger häufig angewendet werden, nicht mit berücksichtigt. Dazu gehören auch Exorzismusrituale, die nur bei sehr schweren und länger andauernden Beschwerden angewendet werden, auf dessen Beschreibung ich hier jedoch aus Platzgründen nicht näher eingehen kann.

<sup>150</sup> Eine Aufzählung von Symptomen und Problemen wegen derer traditionelle Heiler aufgesucht werden, ist bei Gellner & Shrestha (1993: 144) und Wiemann-Michaels (1993: 45-48, 65-67, 70-81) zu finden. Die Symptome der Besucher der Medien stimmen mit diesen im Großen und Ganzen überein.

Frauen in Indien und Nepal verunsichern, da sich das Aussprechen des Namens des Ehemanns in der Öffentlichkeit nicht gehört. Das Bedürfnis der Besucher nach größerer Intimität zeigt sich auch darin, dass sehr persönliche Probleme der Göttin nur flüsternd und damit für die Besucher unverständlich vorgetragen werden. Der Besucher oder die Besucherin stellt sich dazu in gebückter Haltung vor das Medium, während eine Opfergabe überreicht wird und kann somit nur für die Göttin hörbar sprechen. Darüber hinaus kommen zwar die meisten Besucher der Medien aus der Nachbarschaft oder aus angrenzenden Wohnvierteln, es gibt aber auch immer wieder Besucher aus weit entfernten Dörfern, die den langen Weg auf sich nehmen, weil sie die relative Anonymität, in der sie dann ihre Probleme vortragen können, schätzen. Generell verlaufen die Heilsitzungen bei den Medien jedoch in einem wesentlich formelleren und ruhigeren Rahmen als bei anderen traditionellen Heilern, was vermutlich darauf zurückzuführen ist, dass die meisten Besucher den Besuch bei einem Medium vor allem oder zumindest auch als Verehrungshandlung verstehen und sie sich einer Göttin gegenüber noch respektvoller als einem Heiler gegenüber verhalten. Dies kommt u.a. auch darin zum Ausdruck, dass die Besucher ihre Schuhe und Ledergürtel ausziehen, bevor sie den Raum betreten, wie es auch vor dem Betreten eines Tempels getan wird.<sup>151</sup> Dennoch besteht gerade zwischen den regelmäßigen Besuchern und Besucherinnen und den Medien ein vertrauensvoller und fast familiärer Umgang.

---

<sup>151</sup> Im Gegensatz dazu weist ein tantrischer Heiler, der in der Nähe von Kathmandu praktiziert, auf einer Tafel ausdrücklich darauf hin, dass die Schuhe nicht ausgezogen werden sollen (Gellner & Shrestha 1993: 136).

## Diagnose- und Heilverfahren der *Dyaḥmām* im Vergleich

Die Techniken zur Diagnose und Heilung von Beschwerden der *Dyaḥmām* stimmen in vielerlei Hinsicht mit den Techniken anderer traditioneller Heiler in Nepal überein. Zu den traditionellen Heilern zählen Schmanen (*Jhākri*) und Orakel (*Dhāmi*), die vor allem in den Bergregionen tätig sind, außerdem Brahmanen-Priester, tibetische Priester (*Lamā*) und tantrische buddhistische Priester (*Vajrācārya*), ayurvedische Heiler (*Vaidya*), tantrische Heiler (*Jhārphuke* oder *Jhārphuke Vaidya*), Hebammen (*Didi Aji* oder *Aji*) und Astrologen bei den Newar (*Josī*) und Brahmanen (*Jaisi*) (Dietrich 1998: 153, 194ff; Durkin-Longley 1982: 74ff, 151ff; Gellner 1994: 29ff; Sharma 1981: 10ff; Stone 1977: 36ff).<sup>152</sup> In begrenztem Umfang, wie beispielweise bei Blutungen und Menstruationsbeschwerden, werden auch den Kumārīs Heilkräfte zugeschrieben (Allen 1987: 26; Dietrich 1998: 144). Die meisten Übereinstimmungen mit den Techniken der Medien zeigen sich bei tantrischen buddhistischen Newar-Priestern (*Vajrācārya*), bei ayurvedischen Heilern (*Vaidya*) und bei tantrischen Heilern (*Jhārphuke* oder *Jhārphuke Vaidya*). Wie ich bereits im Abschnitt über die Kastenordnung der Newar erwähnte, sind sehr viele *Vajrācārya* nicht (mehr) als Priester tätig, da sie von der Tätigkeit nicht leben können. Einige *Vajrācārya* führen für ihre ererbte Klientel (*jajmān*) jedoch noch immer Rituale durch und vollziehen auch zeremonielle Heilungen, indem sie heilige Texte rezitieren oder ein Feueropfer veranstalten (Durkin-Longley 1982: 192f; Wiemann-Michaels 1994: 24f). Andere wiederum, die ayurvedische Kenntnisse haben, arbeiten als ayurvedische Heiler (*Vaidya*) und halten regelmäßig Heilsitzungen ab, bei denen sie eine Kombination von ayurvedischen und tantrischen Heiltechniken einsetzen. Von diesen Heilern scheint es jedoch immer weniger zu geben. In dem Ausmaß, in dem sich viele hochkastige Newar nicht mehr tantrisch initiieren lassen, scheinen auch die Ambitionen für den Heilerberuf abgenommen zu haben. Bei zweien dieser Newar-Priester, die als *Vaidya* arbeiten, konnte ich an Heilsitzungen teilnehmen und mich über die Parallelen zu den

---

<sup>152</sup> Für einen Überblick über den medizinischen Pluralismus Nepals siehe Durkin-Longley (1982), Sharma (1981); Shrestha, & Lediard (1980); über tantrische Heiler siehe Dietrich (1998), Gellner (1994), Gellner & Shrestha (1993); über Krankheitskonzepte und Behandlungsmethoden siehe Devkota (1984), Heller (1985), Pigg (1989), Stone (1976, 1977, 1988). Eine kritische Betrachtung des Gesundheitssystem Nepals ist bei Pigg (1995) und Justice (1986) zu finden.



Heiltechniken der Medien kundig machen.<sup>153</sup> Wie die Medien, bleibt ein solcher Heiler am Morgen nüchtern und nimmt seine erste Mahlzeit erst nach Ende der Heilsitzungen ein, um die rituelle Reinheit zu gewährleisten (vgl. Gellner & Shrestha 1993: 137). Das Zimmer, in welchem die Heilsitzungen stattfinden, ist meist sehr einfach eingerichtet. Der Heiler sitzt während seinen Behandlungen auf einem Kissen, das auf dem Boden liegt oder einem niedrigen Holzschemel. Die Besucher nehmen vor dem Heiler auf einer Strohmatte Platz. Die Anamnese besteht in der Befragung des Besuchers nach dem familiären Hintergrund und Lebensgewohnheiten und dem Fühlen des Puls. Ein *Vajrācārya* kann oft auf astrologische Kenntnisse zurückgreifen und setzt diese für die Ermittlung der Krankheitsursache ein. Auch das Ergebnis eines Reisorakel, d.h. das Schütteln und Betrachten von Reiskörnern, die von den Besuchern mitgebracht werden, kann in die Diagnose mit einfließen, wird aber nie ausschließlich benutzt (Durkin-Longley 1982: 196). Das Heilverfahren fällt je nach Diagnose unterschiedlich aus. Gängige Heiltechniken sind das Beblasen des Körpers mit Mantren (*jhārphuke*), das am Körper-entlang-streichen oder wedeln mit einem Besen (*jhāre yāye*) sowie das Geben von geweihtem Wasser, das mit Mantren und Asche ermächtigt wurde. Das Wasser kann während des Beblasens mit Mantren, zudem mit einem Donnerkeil (*vajra*), den der Heiler in der Hand hält, umgerührt werden. Durkin-Longley (1982: 200) bemerkt, dass der Donnerkeil ausschließlich von Priestern benutzt werden kann und andere stattdessen ein Messer benutzen würden. Je nach Diagnose, können auch zusätzlich ayurvedische Pillen oder Substanzen gegeben oder auch ein Amulett angefertigt werden. Die meisten dieser Heiler sind Männer. Zwar könnte theoretisch die Frau eines Priesters (*Gurumāṃ*) auch als Heilerin tätig werden, praktisch scheint dies jedoch nicht oft der Fall zu sein. Wie ich ganz zu Beginn der Arbeit erwähnte, lernte ich eine *Gurumāṃ* bei meinem ersten Besuch in Nepal kennen. Sie war die Witwe eines buddhistischen Newar-Priesters und hatte von ihm Mantren gelernt, die sie in ihren Heilsitzungen anwandte. Auch Durkin-Longley berichtet von einer Frau aus einer buddhistischen Priesterkaste der Newar, die (weil sie keine Brüder hatte), von ihrem Vater und einem Onkel in den Diagnose- und

---

<sup>153</sup> Eine ausführliche Schilderung des Ablaufs der Heilsitzung bei einem *Vajrācārya* ist bei Durkin-Longley (1982: 198-200) zu finden. Über Heilsitzungen bei einem *Jhārphuka Vaidya* berichtet Wiemann-Michales (1994) und über eine Heilsitzung bei einem tantrischen Heiler, Gellner (1994). Dietrich (1998) geht auf Heilsitzungen bei verschiedenen Heilern und Heilerinnen ein.

Heiltechniken unterrichtet worden war und die nach dem Tod ihres Ehemanns als Heilerin ihren Lebensunterhalt verdiente. Es war die einzige Priesterheilerin, die Durkin-Longley während ihrer Forschung in Kathmandu finden konnte (1982: 202). Der Unterschied zu den männlichen Heilern bestand darin, dass sie überwiegend Frauen und Kinder behandelte (Durkin-Longley 1982: 202f), was auch auf die *Gurumāṃ* zutraf, die ich kennengelernt hatte.

Die anderen Heiler, deren Technik ebenfalls große Übereinstimmung mit denen der Medien zeigt, sind die tantrischen Heiler (*Jhārphuke* oder *Jhārphuke Vaidya*). Ihre wichtigsten Techniken sind das ‘kehren’ (*jhāre yaye*) mit einem Besen entlang des Körpers des Kranken und das ‘beblasen’ (nep. *phuknu*) des Körpers mit Mantren, woraus sich auch der Name des Heiler zusammensetzt, der sowohl von der Indo-Parbatīya-Bevölkerung, als auch von den Newar benutzt wird. Diese Heiler unterscheiden sich von den Priesterheilern insofern, als sie keine formale Ausbildung durchlaufen haben. Ihre Mantren und tantrisches ihr Wissen erwerben sie von einem Lehrer (*guru*) und obwohl sie keine ayurvedische Ausbildung haben, haben sie teilweise ayurvedische Basiskenntnisse und können daher auch in begrenztem Umfang ayurvedische Heilmittel an ihre Besucher weiter geben. Das Wissen kann offenbar auch innerhalb einer Familie weitervererbt werden; nach einem Beispiel bei Durkin-Longley (1982: 164) ist ein *Jhārphuke Vaidya* aus der Schneiderkaste der Newar bereits die vierte Generation innerhalb der Familie, der dieses Amt ausführt.<sup>154</sup> Auch die *Jhārphuke Vaidya* verabreichen Wasser, das sie mit Mantren ermächtigt haben. Die meisten *Jhārphuke Vaidya können* gerufen werden, kommen dann ins Haus des Kranken und führen dort ihre Heilhandlungen durch.

Wie in diesem letzten Abschnitt zu sehen war, gibt es viele Überschneidungen zwischen den Diagnose- und Heiltechniken der Medien und denen männlicher Heiler, wie den *Vaidya*, den *Jhārphuke Vaidya* und den Priesterheilern. Im Gegensatz zu den männlichen Heilern können die Medien jedoch nicht auf astrologische Kenntnisse zurückgreifen, weil ihnen als Frau die formale Ausbildung dazu verwehrt ist (vgl. Gellner 1992: 330), nur wenige sind mit der Pulsdiagnose vertraut und nur ganz selten

---

<sup>154</sup> Bemerkenswert an diesem Fall ist, dass es mit seiner Großmutter väterlicherseits begann, die von einem Waldschamanen entführt worden sein und (von ihm?) Mantren gelernt haben soll. Diese soll sie

geben Medien ayurvedische Heilmittel an ihre Besucher weiter. Dies ist ein Umstand, der von Bedeutung ist und auf den ich gleich noch näher eingehen werde. Der große Unterschied zwischen den *Jhārphuke Vaidya*, den Priesterheilern und den Medien besteht aber darin, dass die männlichen Heiler während ihren Heilsitzungen nicht von Gottheiten besessen werden, während die Medien ausschließlich im Zustand der Besessenheit ihre Sitzungen abhalten (Durkin-Longley 1982; Gellner 1992: 328f). Die *agency* der männlichen Heiler gründet sich also auf den Kenntnissen dieser Heiler und auf der Kraft der Mantren, die sie besitzen, während die Medien ihre eigene *agency* während der Heilsitzungen zurückstellen und nur die *agency* der Gottheiten zum Tragen kommt. Ganz deutlich wurde dies auch in einem Vorfall, in welchen Raj Kumari und Chandika involviert waren und welcher im April 1994 seinen vorläufigen Höhepunkt erreichte. Ich möchte auf diesen Vorfall kurz eingehen, weil darin die Priorität der göttlichen *agency* thematisiert und betont wird.

### **Die Auseinandersetzung um die ayurvedische Ausbildung Chandikas**

Chandika besitzt Grundkenntnisse in der Verwendung einiger ayurvedischer Substanzen, die sie bis zu diesem Zeitpunkt fast ausschließlich innerhalb ihrer eigenen Familie anwandte. Um ihre Kenntnisse zu vertiefen, entschloß sie sich im Frühjahr 1994 an einem mehrwöchigen Ausbildungskurs teilzunehmen, in welchem Grundlagen der ayurvedischen Behandlung vermittelt werden sollten. Um diesen Kurs besuchen zu können, mußte sie zunächst die Göttin Hāratī um Erlaubnis fragen. Dabei ging es vor allem darum, ob sie während dieser Zeit ihre regelmäßigen Heilsitzungen einstellen konnte und diese nur noch an Samstagen abhalten konnte. Die Göttin Hāratī gestattete ihr dies mit der Einschränkung, dass sie diese Erlaubnis noch zusätzlich bei Jilaṃ Bhāju einholen müsse. Wie ich bereits erwähnte, hat Jilaṃ Bhāju ein gewisses Recht auf den Wohnsitz im Körper Chandikas, nachdem er sie von den Hexen befreit hatte und sie seitdem auch beschützt. Um Jilaṃ Bhāju zu fragen, begab sich Chandika zum *āsan* von Raj Kumari. Während Raj Kumari von Jilaṃ Bhāju besessen war trug Chandika ihre Bitte vor, den Kurs besuchen zu dürfen. Die Reaktion Jilaṃ Bhājus auf diese Bitte war außerordentlich emotional. Er zeigte sich bestürzt darüber, dass sich

---

auch an ihren Ehemann weitergeben haben. Sie vermittelten das Wissen auch an ihren Sohn, der es wiederum sowohl an seinen Sohn, als auch an seine Tochter weitergab.

Chandika während der Heilsitzungen nicht nur auf seine Fähigkeit verlassen, sondern zukünftig auch ayurvedische Mittel einsetzen wollte. Auch das Argument Chandikas, dass die Heilerfolge, die mit Hilfe der ayurvedischen Mittel erzielt werden könnten, seinem Ansehen zugute kämen, stieß auf seine heftige Ablehnung. Gegen Ende des etwa einstündigen dauernden Austauschs zwischen Jilaṃ Bhāju und Chandika mußte der schluchzende Jilaṃ Bhāju von allen Besuchern und vor allem von Chandika wortreich beschwichtigt werden und sie mußte ihm versprechen, den Kurs nicht zu besuchen.

Dieses Ereignis kann auf verschiedene Weise interpretiert werden. Zunächst sollte man sich fragen, warum Chandika sich diese ayurvedischen Kenntnisse erwerben wollte und warum sie sich offenbar nicht ausschließlich auf die göttliche Kraft, heilen zu können, verlassen kann oder will. Der darin aufscheinende Zweifel an den Heilfähigkeiten der Gottheiten weist gleichzeitig auf einen Zweifel an der göttlichen *agency* hin. Man könnte daher spekulieren, dass Chandika mit ihrem Wunsch, sich ayurvedische Kenntnisse anzueignen, die überragende *agency* der Gottheiten, die von den Medien im Ritual ständig erneuert und bestätigt wird, in Frage stellt. Im emotionalen Ausbruch Jilaṃ Bhājus wird deutlich, dass diese Infragestellung der überragenden *agency* der Gottheiten von diesen als Bedrohung erlebt wird. Die 'Welt' der Medien gerät dadurch ins Wanken, denn diese basiert darauf, dass die Menschen machtlos sind und die Gottheiten machtvoll. Die vehemente Ablehnung von Chandikas Wunsch, den Ausbildungskurs zu besuchen, scheint von seiten Jilaṃ Bhājus die einzige Möglichkeit zu sein, diese 'Welt' aufrecht zu erhalten. Eine weitere Interpretation könnte darin bestehen, dass Chandika in größeren Maße Agent, d.h. aktiv Handelnde sein möchte, um ihr Leben mehr gestalten zu können und zudem mehr zum Wohle der Besucher beizutragen. Der Vorfall könnte aber auch dahingehend interpretiert werden, dass hier die Rivalität zwischen zwei Medien zum Ausdruck kommt. Raj Kumari ist Analphabetin, während Chandika die Schule mit dem SLC-Examen abgeschlossen hat. Für Raj Kumari besteht daher keine Möglichkeit einen solchen Kurs zu besuchen, da hierfür Lese- und Schreibkenntnisse vorausgesetzt werden. Man könnte daher annehmen, dass Raj Kumari verhindern muß, dass Chandika einen Wissensvorsprung erlangt und womöglich mittels ihrer ayurvedischen Kenntnisse bessere Heilerfolge als Raj Kumari erzielt. Um zu einer abschließenden Meinung zu kommen, müßte das Ereignis

ausführlicher diskutiert werden. Ich möchte mich hier darauf beschränken, darauf hinzuweisen, dass an diesem Vorfall ganz klar wird, was die Heilverfahren der Medien von denen anderer Heiler unterscheidet: Es ist ein Heilsystem, das sich nicht auf das Wissen der Menschen stützt, sondern ein vollständig 'göttliches' System ist und bleiben muß. Darin unterscheidet es sich auch von den Heilverfahren anderer traditioneller Heiler und daraus zieht es seine Wirksamkeit. Man könnte sogar behaupten, dass die Heilverfahren der Medien von Gottheiten sanktioniert sind und daher den anderen Heilverfahren überlegen sind. Daher darf ein Medium wie Chandika dieses 'System' auch nicht mit Verfahren der anderen Heilsysteme vermengen. Die Diagnose- und Heilverfahren der Medien stützen sich ausschließlich auf die göttliche Autorität. Das erklärt auch, warum sie bei ihren Behandlungen ein Diamantzepter (*vajra*) oder einen Donnerkeil (*phurbar*) benutzen können, der ansonsten den Priestern vorbehalten ist (vgl. Durkin-Longley 1982: 200) und von anderen traditionellen Heilern nicht benutzt wird. Gellner hat argumentiert, dass Medien die Techniken der Priesterkassen imitieren würden (1992: 330); ich interpretiere die Benutzung ähnlicher oder der gleichen Techniken durch die Medien jedoch dahingehend, dass im Hārātī-Kult die Benutzung des *vajra* oder *phurbar* praktisch zwingend ist, wollen die Medien nicht ihr ganzes 'System' untergraben. Würden sie sich als eine Art von traditionellen Heilern unter vielen darstellen, würden und müßten sie ein Messer benutzen. Da es aber nicht sie als Menschen sind, die die Heilhandlungen ausführen, können sie gar nicht anders, als die Insignien der hochkastigen Priester zu benutzen, um damit zu zeigen, dass nicht sie, sondern die Gottheiten in diesem Moment handeln.

Zusammenfassend möchte ich betonen, dass bei den Diagnose- und Heilverfahren der Medien ganz bewußt auf den Einsatz von ayurvedischen Substanzen verzichtet wird, um die Autorität und vor allem um die alleinige *agency* der Gottheiten während der Heilsitzungen zu betonen. Ich behaupte daher gegen Gellners Auffassung, dass Medien die hochkastigen Priester nicht einfach imitieren, sondern dass die Verwendung von deren Techniken unabdingbar ist, um zu zeigen, dass die Diagnose und die Heilung von Gottheiten und nicht von Menschen ausgeführt wird.

Im nächsten Kapitel soll auf das Pantheon der Medien eingegangen werden, wie es in den Erzählungen der Frauen zum Ausdruck kommt und sich während der Heilsitzungen zeigt, in denen sie verschiedene Gottheiten verkörpern. Wie bereits erwähnt wurde, ist eine solche Sitzung nicht zwangsläufig mit dem ‘Geben des Wassers’ beendet, sondern es können sich noch stundenlange Verehrungsrituale (üblicherweise mit *pūjā* bezeichnet) anschließen, in denen dann nicht mehr die Heilung im Vordergrund steht, sondern der Dank der Besucher für eine Gesundung oder auch für die erfolgreiche Verheiratung eines Sohns oder einer Tochter. Während des Teils der Heilsitzung, in dem die Heilung im Vordergrund steht, manifestieren sich in Raj Kumari hauptsächlich Hārātī und Dhana Maiju, in Chandika Hārātī und Jilaṃ Bhāju und in Laksmi, Hārātī und Dhana Maiju. Während der sich anschließenden Verehrungsrituale können die Medien von wesentlich mehr Göttern übermächtig werden, als dies während der Heilhandlungen zu Beginn der Sitzung der Fall ist. Oft werden neben der ganzen Familie Hārātīs weitere Gottheiten herbeigerufen. In diesen Heilsitzungen und Verehrungsritualen werden die Götter zu Charakteren mit individuellen Eigenschaften, die den Besuchern vertraut sind und mit denen sie sich identifizieren können. Dieser ‘menschlichen’ Seite der Gottheiten stehen aber Praktiken gegenüber, die verdeutlichen, dass es sich hier nicht um Menschen handelt. Die Heilsitzungen und Verehrungsrituale dienen damit auch der Darstellung und Bestätigung der Autorität und der *agency* der Gottheiten.

### **3.2. Das Pantheon der Medien: Eine göttliche Familie**

Im Exkurs über die Göttin Hārātī im ersten Kapitel wurde bereits kurz auf das Pantheon der Medien eingegangen, das sich aus der ‘Familie’ Hārātīs<sup>155</sup>, d.h. der Mutter der Göttin, der Göttin selbst, ihren sechs Kindern, zahlreichen Schwestern, zwei Brüdern und dem Ehemann der Göttin sowie einigen anderen Gottheiten zusammensetzt, die etwas außerhalb dieser Familie stehen. Die Familie der Göttin, die auf den ersten Blick einer menschlichen Familie ähnelt, in der jedes Familienmitglied eine bestimmte Rolle spielt, unterscheidet sie sich jedoch in einigen Zügen von einer

---

<sup>155</sup> Von den Medien “*Mām ya parivār*”, die Familie von Hārātī genannt.

menschlichen Familie. Zum einen dadurch, dass an ihrer Spitze Hāratī steht, ihr ‘Ehemann’ Unmatta Bhairava eine vergleichsweise geringe Rolle innerhalb dieser Familie spielt und ein ‘Vater’ von Hāratī entweder nicht bekannt oder nie erwähnt wird. Zwar spielen auch die ‘Brüder’ Hāratīs eine Rolle, vor allem weil sie öfter von den Kindern der Göttin erwähnt werden, im Mittelpunkt stehen aber eindeutig die Frauen: die ‘Mutter’ Hāratīs, die von den Medien mit der Göttin Himālaya Mām angegeben wird und die zahlreichen ‘Schwestern’ der Göttin, die aktiv ins rituelle Leben der Medien eingebunden sind.

Die ‘Chefin’ der Familie ist jedoch eindeutig Hāratī, welche die souveräne Kontrolle über die einzelnen Familienmitglieder hat. Ihre prominente Stellung drückt sich aber nicht nur in der Häufigkeit ihrer ‘Auftritte’ aus, sondern auch in ihrer körperlichen Haltung. Manifestiert sie sich im Körper eines Mediums, strahlt dieses eine ruhige Gelassenheit aus, die an eine Statue oder Ikone erinnert. Ihre Bewegungen sind langsam und kontrolliert<sup>156</sup> und sie lässt sich auch durch aufgeregte oder weinende Besucher nicht aus der Fassung bringen. Ihre Stimme ist meist leise, aber bestimmt. In Situationen, in denen sie mit dem Namen des Mediums angesprochen wird und nicht als Göttin, kann sie aber auch laut und wütend werden. In einer Heilsitzung bei Raj Kumari unterlief einer Besucherin, die zum ersten Mal gekommen war, der Fehler, sich Raj Kumari, die in diesem Moment von Hāratī besessen war, wie einem Menschen gegenüber zu verhalten. Die Reaktion der Göttin war prompt und heftig, wie man unten stehender Äußerung entnehmen kann:

**Hāratī:** “Who respects [sees] us as a human being? I will grab their neck! Children, [we are] a stone image (*mūrti*) [But] when [we] arrive here, children, [we are] gods who can speak. If it would just be my child [Raj Kumari], she wouldn’t even be able to breathe [she would be too shy]. It is because of my voice [that] she can breathe and the voice becomes louder [than her normal voice].”

---

<sup>156</sup> Damit wird hier auf ähnliche Weise der ‘höhere’ Status der Göttin Hāratī zum Ausdruck gebracht, wie es anhand des Verhaltens während einer Besessenheit von Medien bekannt ist, die aus ein hohen Kasten stammen. Nach William S. Sax (pers. Mitteilung, November 2001) zeigen hochkastige Medien langsame, kontrollierte, gravitatische Bewegungen und stehen meistens sehr aufrecht, während niedrigkastige Medien wilde, unkontrollierte Bewegungen machen und knien oder sich auf dem Boden

Wie im vorherigen Abschnitt bereits gesagt wurde, müssen im Umgang mit den Medien bestimmte Regeln eingehalten werden, zu denen gehört, dass die Medien, sobald sie auf dem *āsan* Platz genommen haben, auf sehr formelle Weise angesprochen werden müssen. Würde dies nicht getan werden, könnte der Eindruck entstehen, dass in diesem Moment keine Gottheit präsent ist, sondern ‘nur’ ein Mensch. Daher ist es verständlich, dass auf einen Bruch dieser Regel durch die Besucherin - selbst wenn er ihr aus Unkenntnis und unbewußt unterließ - von der Göttin reagiert werden muß, was auch sofort geschah. Die Belehrung durch die Göttin verdeutlicht den Besuchern, mit wem sie es zu tun haben und wer sich gerade im Körper des Mediums befindet. Die heftige Reaktion der ansonsten souveränen und friedlichen Göttin kann man aber auch als Erinnerung an ihre ehemalige *yakṣinī*-Natur interpretieren. Sie erinnert auch an die potentielle Gefahr, die eventuell noch von ihr ausgehen könnte, was sich zumindest in dem Satz zeigt, dass sie diejenigen ‘packen’ wird, die sie nicht respektieren.

Neben Hāratī sind vor allem ihre Kinder sehr präsent und erscheinen am häufigsten. Vorgestellt wurde bereits der Streit der ältesten Tochter Hāratīs, Dhana Maiju, mit ihrer Mutter um die Repräsentanz des *āsan* von Raj Kumari; im Fall von Chandika konnte man den jüngsten Sohn Hāratīs, Jilaṃ Bhāju, als jemanden kennen lernen, der besonders stark ist und deshalb dafür prädestiniert ist, Hexen zu fangen. Im folgenden sollen einige der Gottheiten näher vorgestellt und ihre ‘menschlichen’ Eigenschaften gezeigt werden, die während der Sitzungen von Raj Kumari, Chandika und Laksmi im Umgang mit den Besuchern und Besucherinnen zutage treten.<sup>157</sup>

---

hin-und her rollen. Auch Hancock (1995a: 67) berichtet von diesem bedeutsamen Unterschied des Verhaltens in der Besessenheit zwischen Brahmanen und Nicht-Brahmanen oder Unberührbaren.

<sup>157</sup> Die folgenden Beispiele beziehen sich auf die drei genannten Medien. Ähnlich verhalten sich aber auch andere Medien, sowohl solche, die ebenfalls im Kathmandu-Tal leben, als auch diejenigen aus dem Westen und Süden Nepals.



### 3.2.1. Die Verkörperung der Gottheiten durch die Medien

Die Gottheiten haben verschiedene Eigenschaften, anhand derer regelmäßige Besucher schnell erkennen, um welche es sich handelt. Große Übereinstimmungen zeigen die Eigenschaften der Götter vor allem bei den Medien, die sich auf eine gemeinsame 'Lehrerin' (*guru*) beziehen, wie im Fall von Chandika und Laksmi, die von Raj Kumari 'gelernt' haben. Diese Übereinstimmungen werden auch im Fall einer sehr bekannten und beliebten *Dyoḥmām* aus einer hohen buddhistischen Priesterkaste der Newar sichtbar, die sich als älteste *Dyoḥmām* Nepals bezeichnet und zahlreiche Frauen, aber auch einige Männer, zu ihren 'Schülern' (skt. *śiṣya*) zählt. Bei ihren 'Schüler' und 'Schülerinnen', die als Medien sowohl im Kathmandu-Tal, als auch im Westen und Süden Nepals tätig sind, verkörpern sich die Gottheiten auf ähnliche Weise wie bei ihrer 'Lehrerin' aus Kathmandu und auch beim Ablauf der Heilsitzungen zeigen sich Übereinstimmungen. Aber weder bei den drei namentlich erwähnten Medien, noch bei den anderen bedeutet dies, dass sie ihre jeweilige Lehrerin genau imitieren würden. Die Art der Verkörperung ist immer von der persönlichen Disposition der einzelnen Frauen mit beeinflusst.

Die 'menschliche' Seite der Gottheiten drückt sich unter anderem in spezifischen Charaktereigenschaften, körperlichen Eigenschaften und Essenspräferenzen aus. So ist beispielsweise im Fall der drei Medien Raj Kumari, Chandika und Laksmi der zweitälteste Sohn Hārātīs, Vāsīṃ Bhāju - der seltener während Heilsitzungen kommt, dafür aber immer bei langen Verehrungsritualen - bekannt dafür, dass er sofort nach seinem Erscheinen lauthals nach seiner Jacke verlangt, die speziell für ihn genäht wurde und die in der Nähe des *āsans* an einem Haken für ihn bereit hängt. Ein weiteres Merkmal von ihm sind seine geballten Fäuste, die er mit angewinkelten Armen vor seinem Körper schüttelt. Außerdem hat er Sprachstörungen und ist schwerhörig und kann sich deshalb nur schlecht verständlich machen. Dazu kommt, dass er einen Wortschatz benutzt, der mit 'Kinderwörtern' gespickt ist: 'nyā' (Fisch) wird zu 'wālā-wālā', 'aylāḥ' (Reisschnaps) zu 'pāku', 'na!' (iß!) zu 'hāmu ga!' usw. Er bezeichnet sich selbst manchmal als 'pākāḥ' (dumm, schwerhörig) oder gar als 'murkha' (Clown, 'Depp') und macht sich

entweder selbst darüber lustig oder beschwert sich darüber. Sein Verhalten entbehrt nicht einer gewissen Komik und bringt ihm daher während der Sitzungen die Sympathien der Besucher ein. Eines seiner Lieblingsessen ist der weiße Rettich (*mullā*), den er am liebsten laut schmatzend mitsamt der Blätter ißt. Außerdem trinkt er gerne Reisschnaps, verträgt aber nicht viel davon und lamentiert dann gerne, dass ihn seine Mutter schelten wird, wenn er betrunken nach Hause kommt. Eine besondere Zuneigung zeigt er für seinen ‘Onkel’, der Gaṇeśa-Manifestation Sūrya Vināyaka, dessen Tempel in der Nähe von Bhaktapur steht und von dem es heißt, dass er Stumme und Taube heilen kann (vgl. Schlusser 1992: 263). Im Gegensatz dazu ist sein jüngerer Bruder Jilaṃ Bhāju nicht nur körperlich stark genug, es mit Hexen aufzunehmen, sondern auch geistig hellwach und sehr artikuliert. Er tritt auch regelmäßig bei den Heilsitzungen der Medien in Erscheinung und grundsätzlich bei großen *pūjās*. Er liebt den Flirt mit den weiblichen Besuchern, an den sich nicht selten ein Heiratsantrag anschließt, trinkt gerne und viel Reisschnaps, ohne davon jedoch betrunken zu werden und seine Liebesspeise sind *ladḍu*, kleine weiße Kugeln aus Zucker, *ghee* und gekochter Milch. Sein Erscheinen kündigt sich u.a. dadurch an, dass das Medium ihren Haarknoten löst und die Haare locker über die Schulter fallen lässt (siehe Abb. 3b). Sofort nach Erscheinen wird ihm von einem der Besucher unaufgefordert eine rot-goldene Jacke gebracht, die ebenfalls speziell für ihn angefertigt wurde. Zu seiner Kleidung gehört außerdem ein kleiner Hut, auf dessen Vorderseite ein *śrī yantra* appliziert ist.<sup>158</sup> Diesen Hut setzt er meist etwas schräg auf, was ihm ein freches Aussehen gibt. Er ist überwiegend heiter gestimmt, lächelt viel und lässt gerne den Blick über die Besucher schweifen, während diese eine Lobeshymne zu seinen Ehren singen. Oft gibt er Ratschläge, indem er die rechte Hand in die Hüfte stützt und sich leicht nach vorne beugt (siehe Abb. 22). Bei den Besuchern und Besucherinnen ist er überaus beliebt, bei jungen Mädchen wegen seiner manchmal etwas anzüglichen Art aber auch gefürchtet. Eine besondere Affinität zeigt er zu dem anderen Bruder seiner Mutter, Kohena Gaṇeśa, dessen

---

<sup>158</sup> Im Westen Nepals dagegen zieht Jilaṃ Bhāju statt einer Jacke, eine Schärpe über und er trägt einen traditionellen Männerhut (*topi*). Was das *śrī yantra* im Zusammenhang des Kults im Kathmandu-Tal angeht, kann man hier wieder eine śivaitische Färbung feststellen, die auch in der Auswahl der Eltern von Hārati (Himalāya Mā, Nähe zu Śiva? Gaṇeśa als Mutter-Bruder) anklingt.

liebste Speise - und das gilt generell für Gaṇeśa - *laḍḍu* sind (vgl. Slusser 1982: 262). Während Vāsiṃ Bhāju und Jilaṃ Bhāju im Verlauf der Sitzungen der Medien oft zur Erheiterung der Besucher beitragen und häufig auftauchen, zeigt sich Dhana Bhāju, der älteste Sohn der Göttin, nur sehr selten. Wenn überhaupt, dann nur bei sehr lange andauernden Verehrungsritualen, an denen die ganze Familie Hāratī nacheinander (und manchmal auch mehrmals) in den Körper eines Mediums kommt und darüber hinaus auch weitere Gottheiten auftauchen können.<sup>159</sup> Die Töchter der Göttin wiederum zeigen völlig andere Verhaltensweisen als die Söhne. Während sich die jüngste Tochter Jilaṃ Maiju so gut wie nie zeigt, kommt die zweitälteste Tochter, Vāsiṃ Maiju, zumindest manchmal bei langen Verehrungsritualen. Sie ist ausgesprochen scheu und blickt die Besucher nicht an, sie hält ihren Kopf und den größten Teil ihres Körpers fast vollständig mit einem roten Schal bedeckt (siehe Abb. 23), spricht sehr leise und ist plötzlich wieder verschwunden. Die älteste Tochter, Dhana Maiju, dagegen, tritt selbstbewußt, fast dominant auf, kritisiert gerne ihren jüngsten Bruder Jilaṃ Bhāju und opponiert auch immer wieder gegen die Mutter.

Während eines dieser langen Verehrungsrituale, an welchem Raj Kumari, Chandika und Laksmi teilnahmen und die erste von Hāratī, die zweite von Jilaṃ Bhāju und die dritte von Dhana Maiju besessen war (siehe Abb. 24), begann Dhana Maiju mit ihren üblichen Sticheleien Jilaṃ Bhāju gegenüber. Als sie damit nicht aufhören wollte, mischte sich die Mutter Hāratī ein und stellte Dhana Maiju zur Rede:

**Hāratī zu Dhana Maiju:** “Is it okay to quarrel? [I am] afraid that the children will quarrel, child...

**Dhana Maiju:** We don’t quarrel...

**Hāratī zu den Besuchern:** Even in the houses of humans, the children quarrel in front of their mother [and] these children [Dhana Maiju and Jilaṃ Bhāju] are also quarreling. What to do, children?

---

<sup>159</sup> Bei anderen Medien können bei solchen Gelegenheiten auch bekannte Gottheiten wie z.B. Kāli oder sogar Śiva in den Körper kommen, im Terai - im Süden Nepals - können sich Gottheiten zeigen, die nur in Indien bekannt sind; dann spricht das Medium Hindi statt Newari und im Westen Nepals kommen lokale Gottheiten, die nur in dieser Region bekannt sind. Eine Liste verschiedener Gottheiten, von denen ein männliches Medium besessen wurde, wird auch von Gellner (1994: 45, Fußn. 16) wiedergegeben.

**Dhana Maiju:** [No] it is not necessary to quarrel. [Zu den Besuchern] Children - we're [just] making fun, aren't we?"

Die obige Unterhaltung zwischen der Mutter Hāratī und ihrer ältesten Tochter Dhana Maiju ist nur eines der Beispiele dafür, wie in solchen Momenten die Gottheiten das Leben der Menschen widerspiegeln. Hāratī vergleicht explizit die Auseinandersetzung ihrer beiden Kinder mit den Streitigkeiten, die auch unter den Menschen vorkommen und wogegen man als Mutter relativ machtlos ist. Dass dieser Streit jedoch keinen ernsthaften Hintergrund hat, wird daraufhin von Dhana Maiju verdeutlicht, indem sie einräumt, dass die Kinder nicht wirklich streiten, sondern sich nur ein wenig foppen. Was in der geschilderten Situation eine harmlose Hänselei blieb, kann aber auch zu einer heftigeren Auseinandersetzung zwischen den Kindern ausarten. In einer ähnlichen Situation beschuldigte Dhana Maiju ihren Bruder mehrmals, sich nicht richtig zu verhalten oder etwas Falsches gesagt zu haben. Die Auseinandersetzung zwischen den Kindern endete damit, dass Dhana Maiju grundsätzlich ihre Situation als Mädchen beklagte und sich bei ihrer Mutter Hāratī beschwerte, dass ihr jüngerer Bruder auch nach Einbruch der Dunkelheit nach draußen gehen könne, während sie zuhause bleiben müsse und dass ihr Bruder in seinem Tun freier sei als sie. Auch darin spiegelt sich ein Konflikt wieder, der in jeder menschlichen Familie aufbrechen könnte, wenn sich Mädchen der Restriktionen bewußt werden, denen sie in dieser Gesellschaft im Gegensatz zu ihren Brüdern unterworfen sind. Die Unterhaltungen der Gottheiten bestätigen also nicht nur Bestehendes, sondern können, wie in obigem Fall, auch die Kritik an einer Gesellschaftsform implizieren, die Jungen ein größeres öffentliches Handlungspotential als den Mädchen einräumt. Auch solche Bemerkungen der Gottheiten tragen meiner Ansicht nach zum moralischen Diskurs der Gesellschaft bei, indem sie die Besucher zum Nachdenken über bestehende gesellschaftliche Strukturen anregen. Es muß allerdings betont werden, dass solche kritischen Bemerkungen gegenüber bestehenden gesellschaftlichen Konventionen eher die Ausnahme als die Regel sind und ich in diesem Zusammenhang deshalb auch weder von einer 'counterhegemony' sprechen würde, noch die These von Gellner uneingeschränkt unterstützen kann, der die Zunahme der weiblichen Medien als eine Art Rebellion sieht "against the limitations of the female role expected of them" (Gellner 1994: 43). Wie ich bereits im zweiten Kapitel betont habe, besteht meiner

Auffassung nach *eine* Rolle der Medien darin, traditionelle Werte zu bestätigen und zu erhalten. Wie auch von anderen Autoren erwähnt wird, die sich mit den Medien beschäftigt haben, argumentieren diese während der Übermächtigung durch Gottheiten im allgemeinen wertkonservativ und tendieren dazu moderne Tendenzen zu kritisieren und zu verurteilen (vgl. Coon 1989; Dietrich 1998; Dougherty 1986). Ihrer Kritik bezieht sich dabei, bis auf wenige Ausnahmen (vgl. Coon 1989: 3), selten auf die Gesellschaft als Ganzes, sondern wird vor allem einzelnen, insbesondere weiblichen Besuchern gegenüber geäußert. Trägt eine verheiratete Frau beispielsweise keinen Sāri, sondern eine Art Hosenanzug für junge Frauen, kann es vorkommen, dass sie dafür von den Gottheiten kritisiert wird und ihr vorgeworfen wird, sich einer verheirateten Frau unangemessen zu verhalten. Es gibt mehrere solcher Beispiele, die hier nicht alle aufgezählt werden können. Erkennbar wird jedoch, dass die Kritik vor allem darauf gerichtet ist, das klassische Frauenbild zu verteidigen, sowohl was die äußere Erscheinung einer Frau angeht, als auch was ihr Verhalten im Umgang mit ihren Mitmenschen betrifft, wobei das Wohlergehen (skt. *saubhāgya*) ihres Ehemanns und ihrer Familie im Mittelpunkt zu stehen hat. So soll eine verheiratete Frau ihre Haare lang und zurückgebunden tragen, einen Sāri und keine Hosen tragen und sich nicht übermäßig schminken. Sie hat sich an die Familie, in die sie hineingeheiratet hat, anzupassen und soll selbst dann lächeln, wenn ihr von der Schwiegermutter oder den Brüdern des Ehemanns und dessen Ehefrauen unrecht getan wird; sie soll sich selbst dann ihrem Ehemann gegenüber zuvorkommend und bescheiden verhalten, wenn er plant, sich eine Zweitfrau ins Haus zu holen, denn dann würde er seine Pläne vielleicht noch ändern. Während aus diesen Empfehlungen oder Anweisungen der Medien ihren Besuchern gegenüber also keine Aufforderung zur Auflehnung gegen die 'klassische' Frauenrolle herausgelesen werden kann, könnte man aber argumentieren, dass die besessenen Frauen selbst gegen die von ihnen erwartete weibliche Rolle rebellierten, indem sie sich als Medium etabliert haben. Diese Überlegung ist, wenn auch keinesfalls so explizit, bereits in meiner These enthalten, wonach den Frauen die regelmäßige Besessenheit möglicherweise eine Erweiterung ihrer alltäglichen *agency* ermöglicht, die über die traditionelle Rollenzuschreibung hinausgeht. Anhand der bereits gezeigten Beispiele in dieser Arbeit, kann diese These bisher weder definitiv bestätigt noch eindeutig abgelehnt werden, weshalb weitere Überlegungen zu dieser Thematik noch etwas zurückgestellt

werden sollen. Erst anhand weiterer Beispiele wird sich diese Frage klären lassen und uns dann möglicherweise auch eine Antwort darauf ermöglichen, ob oder inwieweit man dabei auch von einer ‘Auflehnung’ gegen die ‘klassische’ weibliche Rolle sprechen kann. Zunächst möchte ich weiter ausführen, wie sich während der Verehrungsrituale neben den Kindern der Göttin Hāratī weitere Gottheiten in den Medien verkörpern.

Die Kinder und die Göttin zeigen sich selbst am häufigsten, während die ‘Brüder’ der Göttin, Sūrya Vināyaka und Kohena Gaṇeśa - wenn überhaupt - nur bei länger dauernden Verehrungsriten in Erscheinung treten. Aber auch wenn sie sich selbst nicht oft zeigen, sind sie doch durch die Bemerkungen der Kinder, vor allem von Vāsiṃ Bhāju und Jilaṃ Bhāju, präsent. Diese äußern des öfteren den Wunsch, den Brüdern der Mutter entweder *laḍḍu* oder gepoppten Mais (nep. *makai*) in den Tempel zu bringen oder erwähnen sie auf andere Weise. Auch die ‘Schwestern’ der Göttin verkörpern sich während der Heilsitzungen nur sehr selten in den Medien, sie sind dafür aber bei länger dauernden Verehrungsritualen präsent, vor allem die Göttinnen Vijeśvori, Caṇḍeśvarī und Vajrayoginī. Die jüngere Schwester Vijeśvori, die auch *cimāṃ*, ‘kleine Mutter’ genannt wird, kommt am häufigsten, was damit erklärt wird, dass sich Hāratī mit dieser Schwester sehr gut verstehe.

Gegen Ende einer längeren *pūjā* taucht häufig Akāśayoginī auf. Sie bleibt nicht wie andere Gottheiten auf dem *āsan* sitzen, sondern stellt sich darauf, wobei sie das linke Bein nach oben zieht und auf der Armelehne des *āsans* abstützt. Diese typische Haltung macht sie für alle Besucher sofort als Akāśayoginī erkennbar. Ihr schließt sich manchmal Unmatta Bhairava an, der ‘Ehemann’ von Hāratī. Bis auf eine etwas rauhere Stimme als andere Gottheiten, hat er keine besonders einprägsamen Züge. Meist grüßt er nur kurz die Besucher und Besucherinnen, ermahnt sie vielleicht noch und verschwindet dann wieder. Am eindruckvollsten ist der Auftritt von Masāna Bhairava, der nie zu den Heilsitzungen kommt, bei denen das ermächtigte Wasser ausgeschenkt wird und - wenn überhaupt - immer erst ganz am Ende eines Verehrungsrituals erscheint. Die Stimme dieser Gottheit ist noch rauher als die von Unmatta Bhairava und man kann sich in diesem Moment gut vorstellen, dass er sich

schon stundenlang auf den Bestattungsplätzen (*masāna*) herumgetrieben und den beißenden Rauch eingeatmet haben muß, was er selbst auch immer wieder behauptet. Obwohl sich an der äußeren Erscheinung des Mediums zu diesem Zeitpunkt nicht viel geändert hat, wirkt es gleich nach dem Auftritt von Masāna Bhairava bedrohlich und in gewisser Weise abstoßend. Man meint förmlich den Brandgeruch zu riechen, den Masāna Bhairava von den Bestattungsplätzen mitgebracht haben könnte. Seine in kurzen Sätzen stoßweise vorgebrachten Forderungen werden ihm von Besuchern schnellstmöglichst erfüllt. Oft ist es der Wunsch nach rohen Eiern, die er mit den Zähnen aufbricht und das Innere gierig verschlingt. Manchmal betritt er den Boden vor dem *āsan* und beginnt einen schwerfälligen Tanz. Verlässt er den Körper des Mediums, fällt das Medium der Länge nach vor dem *āsan* auf den Boden. Der Sturz wird durch ein paar Kissen abgebremst, die von einer Helferin des Mediums - meist eine längjährige Anhängerin - schnell vor dem *āsan* verteilt werden. Dort liegt dann das Medium meistens einige Minuten lang, bevor sie sich leicht stöhnend aufsetzt und die Besucher etwas orientierungslos anschaut. Mit dem Abgang dieser Gottheit wird immer auch der Abschluß eines Verehrungsrituals signalisiert. Es heißt, dass nach ihm an diesem Tag oder Abend keine andere Gottheit mehr in den Körper eines Mediums kommen kann. Dinge oder Essen, die mit Masāna Bhairava in Berührung kamen, dürfen bis zum nächsten Tag von niemandem berührt werden und müssen auf dem Boden oder dem *āsan* liegen bleiben.

Während die anderen Gottheiten nach Aussagen der Medien durch den Kopf in den Körper kommen und diesen 'bedecken' (*tvapuye*) und den Körper später entweder durch die Arme und Hände oder den Kopf wieder verlassen, verlässt Masāna Bhairava den Körper des Mediums durch die Beine. Die Wucht seines Abgangs führt nicht nur dazu, dass das Medium hinfällt, ihr sozusagen der Boden unter den Füßen weggerissen wird, sondern ist körperlich offenbar so anstrengend, dass das Medium manchmal danach erkrankt.

**Raj Kumari:** When Masāna Bhairava comes, it makes [me] tired for two or three days. On that very day [when he] came in (...) [Kabhre District] and [in] this place [Patan] as well, I became sick for eight or ten days. The body was without strength and tired, as if I got fever and [I] couldn't move. [I] get tired

like that. It is difficult to make Masāna Bhairava come. This leg, which is white, gets blue as if it is beaten. When the god leaves [my body], I can feel that he is going downwards. Other gods leave upwards [from the upper part of the body], they leave/depart from the head, don't they? This Masāna Bhairava leaves [goes out of the body] downwards [from the lower part of the body]. This [god] doesn't leave from upwards the head, whereas he leaves downwards. Gradually he leaves and the leg starts getting blue. The white legs becomes blue.

Aus der Erzählung Raj Kumaris und den oben ausgeführten Beschreibungen werden strukturelle Unterschiede zwischen den verschiedenen Gottheiten erkennbar. Es gibt Gottheiten, die zur großen Familie der Göttin gehören und es gibt andere, die davon ausgeschlossen sind. Der Kern der Familie stellt eindeutig die Mutter mit ihren Kindern dar. Hāratī tritt meistens sehr souverän auf, manchmal aber auch als eine an ihren Kindern verzweifelnde Mutter. Die Kinder sind albern, frech und ein wenig unbedarft oder streiten miteinander. Daneben gibt es die Onkel und Tanten, die vor allem bei den Kindern beliebt sind und einen selten auftauchenden Vater, der nur manchmal ein Machtwort spricht. Außerhalb der Familie gibt es ein paar 'Bekannte', von denen einer besonders mächtig, aber auch gefährlich ist. Die Gottheiten, die zur engeren Familie gezählt werden, kommen alle durch den Kopf in den Körper der Medien und verlassen ihn meistens wieder durch die Arme, was daran sichtbar wird, dass bei einigen Medien in diesem Moment die Arme nach oben gerissen werden. Masāna Bhairava, der am weitesten vom Kern der Familie entfernt ist, verlässt den Körper durch die Beine. Am häufigsten kommen Hāratī und ihre Kinder in die Körper der Medien. Sozusagen an zweiter Stelle stehen die Onkel und Tanten, bzw. die Brüder und Schwestern von Hāratī. Wenn man hier eine Parallele zwischen den Gottheiten und den Menschen zieht, dann verhalten sich diese Gottheiten wie die Geschwister aus der Geburtsfamilie der Mutter, die diese nur bei größeren Festlichkeiten wiedersieht. Auf der Ebene der Gottheiten stimmt diese Interpretation auch mit dem Verhalten der Kinder der Göttin überein, die immer wieder die jüngere Schwester der Mutter (*cimāṃ*) und die Brüder der Mutter (*pāju*) erwähnen, interessanterweise jedoch weder die Schwestern des Vaters (*nini*), noch dessen jüngeren Bruder (*kakā*) oder den älteren Bruder (*taḥbā*). Wie bereits im Kapitel "Medium werden" in Zusammenhang mit Raj Kumaris ersten Zeichen der



Besessenheit durch eine Gottheit kurz erwähnt wurde, spielt auch im ‘richtigen’ Leben der Bruder der Mutter eine wichtige Rolle. Kinder entwickeln eine starke emotionale Beziehung zum *pāju*, die Beziehung wird als warm und offen erlebt (Parish 1994: 135) und insbesondere Jungen wenden sich bei Problemen offenbar bevorzugt an einen dieser Onkel (Levy 1992: 126). Die besondere Zuneigung der Kinder zum *pāju* hat möglicherweise auch damit zu tun, dass sie diese ‘Onkel’ wesentlich seltener sehen, wie mir auf meine Nachfrage hin bestätigt wurde. Die Brüder des Vaters dagegen wohnen meistens im selben Haus und ihre Gegenwart ist für die Kinder etwas alltägliches. Ein weiterer Grund für die große Bedeutung des Mutter-Bruders für die Kinder liegt darin, dass er bei Lebenszyklusriten der Kinder eine wichtige Rolle einnimmt, was nicht nur in Nepal der Fall ist, sondern auch in anderen Gebieten Südasiens (vgl. Levy 1992: 126). Die Schwestern Hāratī tauchen im Vergleich zu den Brüdern noch öfter auf, am häufigsten jedoch die jüngere Schwester Vijeśvori. Diese Göttin spielt auch außerhalb der Sitzungen der Medien insofern eine wichtige Rolle, als sich jedem Tempelbesuch der Medien bei Hāratī auf Svayambhū ein Besuch des Tempels der Göttin Vidyāśvari anschließt, der sich in dem Stadtteil unterhalb Svayambhūs befindet. Erst nachdem auch die Verehrung dieser Göttin abgeschlossen ist, kann das morgendliche Fasten gebrochen und die mitgebrachte Mahlzeit im Innenhof des Tempels verzehrt werden. Vijeśvori gehört zu den Gottheiten, denen besondere Heilkräfte zugeschrieben werden. So werden der Göttin bei den Besuchen in ihrem Tempel unterhalb Svayambhūs manchmal Ketten mit aufgereihten Baumwollbäuschen mitgebracht, ein Opfer das *pviṃ hāyekegu* genannt und von den Medien im Auftrag kranker Anhänger (*bhaktas*) durchgeführt wird. Die Ketten werden von dem *pūjārī* des Tempels an die Stelle des Körpers der Göttin gehängt, die bei der erkrankten Person schmerzt; bei Bauchschmerzen wird die Kette um den Bauch der Göttin gewickelt, bei Halsschmerzen um den Hals der Göttin gelegt usw.<sup>160</sup> Während gerade diese Göttin während der Sitzungen der Medien häufig

---

<sup>160</sup> Die Ketten mit den Baumwollbäuschen symbolisieren Schlangen; das Ritual soll die Schlangengottheiten, die auch als Verursacher von Krankheiten gesehen werden, besänftigen und verstärkt werden diese Bemühungen, indem die ‘Schlangen’ auf den Körper der Göttin Vijeśvori gelegt werden. *pviṃ hāye* wird von Vajracārya in Krankheitsfällen auch an Wegkreuzungen

von ihnen verkörpert wird, sind die 'Besuche' von Unmatta Bhairava, dem 'Ehemann' Hārātī, selten und immer recht kurz. Die Konstellation des Kults mit der Bevorzugung von weiblichen Gottheiten und einer distanzierten und selten auftauchenden männlichen Gottheit, spiegelt die soziale Realität der Frauen in Südasien wieder, wie Kurtz (1992) anschaulich gezeigt hat. Die meisten Frauen leben in Großfamilien, in denen innerhalb des Hauses Frauen dominieren und in denen Kinder verschiedene weibliche Bezugspersonen haben, während vom Vater gerade in Großfamilien erwartet wird, dass er für die Kinder eine distanzierte Autoritätsperson bleibt (Kurtz 1992: 33; Sax 2002a: 82). Der gewohnte Alltag mit vielen 'Müttern' und einem distanzierten 'Vater', der seine Zuneigung nicht zeigen kann oder darf (vgl. Levy 1992: 126; Parish 1994: 134), spiegelt sich in den Performanzen der Medien in ihren Heilsitzungen und Verehrungsritualen wider. Aber welche Rolle spielen die außerhalb der Familie stehenden Gottheiten, von denen insbesondere das Erscheinen Masāna Bhairavas weitreichende Konsequenzen für die Medien hat? Sein Auftauchen ist in gewisser Weise gefährlich, denn er verunreinigt nicht nur alles, was er anfaßt, sondern er verlässt den Körper auch durch die Beine und zieht dem Medium dabei regelrecht den Boden unter den Füßen weg. Er macht das Medium nicht nur müde oder gar krank, sondern er hinterlässt auch Spuren, indem er die Beine blau färbt oder mit blauen Flecken übersät. Was hat es zu bedeuten, dass einige Gottheiten den Körper durch den Kopf oder die Arme verlassen, Masāna Bhairava aber durch die Beine. Mark Johnson (1987) hat deutlich gemacht, dass unser Verständnis von der Welt und der Entwicklung imaginativer Strukturen auf Körpervorstellungen zurückgeführt kann; anders gesagt: "structures of our bodily experience work their way up into abstract meanings and inference"(Johnson 1987: xix). Das ist im Westen, aber auch im indischen Subkontinent gut daran zu beobachten, dass bestimmte Körpervorstellungen mit Werturteilen verbunden sind, von denen wir wissen, dass sie schon lange existieren, nicht aber, wie sie entstanden sind. Die rechte Hand ist die 'gute' Hand, die linke die 'schlechte'; das gilt sowohl für Asien als auch für den Westen; man denke dabei nur an die zwanghaften Bemühungen 'Linkshänder' zu 'Rechtshändern' zu erziehen. Auch 'oben' und 'unten' ist mit bestimmten Bedeutungen belegt: In Südasien ist der obere Teil des Körpers, vor allem aber der

---

durchgeführt. Devkota (1984: 13f) erwähnt auch die Opferung solcher 'Ketten' an Wasserquellen oder Brunnen.

Kopf, der reinste Teil eines Menschen, während die Füße als der unreinste Teil gelten (vgl. Carstairs 1961: 77ff; Desjarlais 1992: 42f). Andererseits werden gerade die Füße einer Gottheit (aber auch von Menschen mit hohem Status) besonders verehrt, sowohl was den Besuch der Gottheit in einem Tempel angeht (vgl. Babb 1975: 51ff; Eck 1985: 47), als auch im Kontext der Medien, wenn sich die Besucher im rituellen Kontext (aber manchmal auch außerhalb der Rituale im Alltag), vor den Füßen der Medien verbeugen oder diese gar mit der Stirn berühren. Einerseits müsste Masāna Bhairava als Gottheit den Körper des Mediums eigentlich durch den Kopf oder zumindest durch die Hände verlassen, wie die anderen Gottheiten auch, und nicht durch die Füße, was sonst nur von niedrigen Geistern bekannt ist, die aus einem Menschen durch die Zehen entweichen können (vgl. Kakar 1982: 104); andererseits setzt er sich durch seinen Aufenthalt auf Bestattungsplätzen ständigen Verunreinigungen aus und während er sich in dem Medium verkörpert, scheint er sich noch zusätzlich zu verunreinigen, indem er rohe Eier isst, ein Nahrungsmittel, das für die Medien als unreines (*cipah*) Essen gilt. Man könnte es daher fast als logische Konsequenz dieser Verunreinigung ansehen, dass er den Körper nicht durch den reinsten Teil, den Kopf, verlässt, sondern durch die Füße. Aber kann eine Gottheit überhaupt als 'unrein' gesehen werden, selbst wenn sie sich ständig an 'unreinen' Plätzen aufhält? Eine Antwort auf diese Frage ist schwierig, wie auch Fuller bemerkt: "Whether deities themselves are actually susceptible to pollution is an issue on which Hindu opinion varies; some people insist that they are not, and others say, that they are, pointing to myths and rituals that are concerned with polluted deities" (1992: 76). Die Frage scheint also zunächst nicht zu klären. Interessant erscheint mir aber, dass sich in der Art und Weise wie Masāna Bhairava im Vergleich zu den anderen Gottheiten quasi umgekehrt den Körper des Mediums verlässt seine tantrische Natur offenbart. In dieser tantrischen Natur spiegelt sich das genaue Gegenteil konventioneller religiöser Werte (vgl. Fuller 1992: 87), deren Einhaltung für die Medien zwingend ist und die sich in bestimmten 'Regeln' (*niyam*) niederschlagen, auf die weiter unten noch ausführlich eingegangen wird. Eine der Regeln beinhaltet, dass Hārati kein Blutopfer gegeben wird, weder im Tempel noch während sich Hārati in den Medien verkörpert, während sie auf ihrem *āsan* sitzen. Tantrische Gottheiten wie Masāna Bhairava müssen jedoch normalerweise mit einem Tieropfer verehrt werden,

um sie zu besänftigen. Eier gelten als Substitut eines Blutopfers (Juju & Shrestha 1985: 25; Levy 1992: 326) und insofern könnte das Essen, bzw. das ‘Verschlingen’ eines oder mehrerer roher Eier durch Masāna Bhairava, meiner Meinung nach darauf hinweisen, dass ihm damit ein Tieropfer gegeben wird. Interessanterweise konnte ich bisher nur beobachten, dass Masāna Bhairava Eier aß, *nachdem* er sich vom *āsan* erhoben hatte und sich auf dem Platz vor dem *āsan* befand, als wolle er vermeiden, das unreine Essen anzunehmen, während er noch auf dem Platz sitzt, der Hārātī geweiht ist. Könnte das Verlassen der Gottheit durch die Füße der Medien also doch ein Hinweis darauf sein, dass dieser Gott nach der Annahme eines solchen Opfers tatsächlich zu unrein ist, um den Körper durch den Kopf oder den oberen Teil des Körpers zu verlassen, da er damit den Weg ‘entweihen’ könnte, den die anderen Gottheiten nehmen, so wie er möglicherweise den *āsan* ‘entweihen’ oder verunreinigen könnte, würde er dort die Eier essen? Könnten die Auswirkungen, die Masāna Bhairavas ‘Besuch’ auf den Körper der Medien und ihren Gesundheitszustand haben, auch Rückschlüsse darauf zulassen, dass die Körper der Medien eigentlich zu ‘rein’ sind, um diesen Gott zu beherbergen und dass die Folgen des ‘Besuchs’ von Masāna Bhairavas, wie Müdigkeit oder gar Krankheit, diesen Umstand betonen und deutlich machen? Auch diese Frage kann ich vorläufig nicht klären, da dazu weitere Forschungen notwendig sind. Was könnte aber der Grund sein, dass ausgerechnet diese Gottheit zu langen *pūjās* ‘eingeladen’ wird? Ich meine, dass ein Grund darin bestehen könnte, dass insbesondere tantrische Gottheiten als jemand gesehen werden, die zwar gefährlich sind oder sein können, die aber auch stark und mächtig sind. Und offenbar machen sich die Medien diese Stärke und Macht zu Nutzen, indem sie ab und zu auch Masāna Bhairava zu ihren Sitzungen einladen, genauso wie man im ‘normalen’ Leben zu Festlichkeiten oft Persönlichkeiten einlädt, die das Ansehen der Gastgeber steigern könnten (vgl. Michaels 1998: 96). Raj Kumari erklärte die Einladung mächtiger Götter auf ähnliche Weise, indem sie sagte, dass die Freundschaft (*sātha kāyegu*) mit diesen ebenso gepflegt werden muß wie im Leben die Beziehungen zu mächtigen oder einflussreichen Menschen (*tāhṛan tāhṛanpiṇ*). Außerdem würde der *āsan* dadurch ‘stärker’ (*karā*) werden, wenn man solche Gottheiten einladen würde und diese auch kommen würden.

Eben wurde erwähnt, dass Gottheiten zu Sitzungen eingeladen werden können. Es soll daher kurz erklärt werden, was darunter zu verstehen ist. Die Götter, die bei größeren *pūjās* in die Körper der Medien kommen, kommen selten spontan, sondern vor allem aufgrund einer Einladung (*nimantrana*), die im Vorfeld einer *pūjā* ausgesprochen werden muß. Eine Frau, die sich beispielweise aus Dankbarkeit über die Geburt eines Sohns bei den Gottheiten bedanken und deshalb ein Verehrungsritual durchführen will, sollte dies ein, zwei Tage zuvor einem Medium gegenüber formulieren - am besten, während dieses von Hāratī besessen ist. Hāratī übernimmt daraufhin die Aufgabe, die erwünschten Götter zu informieren und einzuladen. Nicht alle Besucher wissen darüber Bescheid und daher kann es auch vorkommen, dass eine Besucherin ein Verehrungsritual durchführen möchte, ohne das Medium vorher informiert zu haben. In einem solchen Fall weigerte sich die Göttin Hāratī andere Gottheiten kurzfristig einzuladen, mit dem Hinweis, dass das Essen, das die Besucherin mitgebracht hatte, nicht ausreichen würde, wenn alle Götter kämen. Hāratī verwies dabei explizit auf die Menschen, bei denen es vor einem Fest auch wichtig sei zu wissen, wer und wieviele Leute kämen, um sich mit dem Essen entsprechend darauf vorbereiten zu können. Bei den Gottheiten sei es genauso. Um diese entsprechend bewirten zu können, solle man immer etwas mehr Essen vorbereiten, denn wenn es nicht für alle reichen würde, sei das für die 'Gäste' (in diesem Fall die Gottheiten) traurig und für die 'Gastgeber' peinlich. Das war ein wichtiges Argument, welches auch von der Besucherin verstanden wurde, denn wie in vielen anderen Kulturen, ist es auch unter den Newar extrem wichtig, Gästen genügend Essen anbieten zu können, um damit Großzügigkeit und Zuneigung ausdrücken zu können, während ein Mangel an Essen beschämend für den Gastgeber ist (vgl. Sax 2002a: 116f).

Zum Schluß dieses Kapitels soll noch einmal auf die geäußerte Behauptung eingegangen werden, dass die Heilsitzungen und Verehrungsrituale auch dazu dienen, die Autorität und die *agency* der Gottheiten sowohl darzustellen, als auch immer wieder neu zu bestätigen.

Die Familienkonstellation mit einer Mutter und ihren Kindern, wie sie von den Medien am häufigsten verkörpert wird, ermöglicht es den Besuchern - und insbesondere den weiblichen Besuchern - sich mit der Göttin zu identifizieren und

ihre Ratschläge auch auf ihr eigenes Leben zu übertragen. Die Sorgen, die man sich um ein Kind macht, das Sprachschwierigkeiten hat, oder mit einer vorlauten Tochter, die sich scheinbar nicht unterordnen will, oder einem Jungen, der mit vielen Mädchen flirtet und sich bei der Partnerwahl nichts von den Eltern vorschreiben lassen will - all das sind Probleme, die viele Besucher aus ihrer eigenen Familie kennen. Eine Göttin mit solchen 'unvollkommenen' Kindern gewinnt dadurch menschliche Züge, die es einfacher machen, ihre Ratschläge anzunehmen. Andererseits gibt es aber klare Regeln im Umgang mit den Gottheiten, die deutlich machen, dass es sich hier keineswegs um Menschen handelt. So spricht das Medium jede und jeden mit 'Kind' (*machā*) und in informeller Weise an, während sie, bzw. die Göttin auf sehr formelle Weise in der höchstmöglichen Höflichkeitsform angesprochen werden muß. Die Autorität und *agency* von Hāratī wird jedoch vor allem durch Praktiken gefestigt, die einem Menschen nicht zugetraut werden und die daher als Beweis der göttlichen Präsenz im Körper der Medien gesehen werden. Dazu gehört etwa, dass Hāratī oder auch andere Gottheiten große Mengen Reisschnaps trinken können, ohne anscheinend davon betrunken zu werden oder dass sie 'Feuer' essen können, d.h. einen in Öl getränkten Baumwolldocht, der angezündet wird und dem Medium in den geöffneten Mund geschoben wird, bevor die Göttin den Körper des Mediums verlässt (siehe Abb. 12).<sup>161</sup> Es kommt auch vor, dass Hāratī einen männlichen Besucher tadelt und ihm eine Ohrfeige gibt. Natürlich gilt dies als Beweis der Präsenz einer Gottheit, denn keine Frau würde es wagen, einen Mann zu ohrfeigen. Mit all diesen Handlungen und Praktiken wird auf die *agency* der Gottheiten verwiesen und diese damit auch immer wieder neu bestätigt. Umgekehrt kann sich in den Heilsitzungen aber das Nachlassen der göttlichen *agency* zeigen, etwa wenn ein Medium betrunken vom *āsan* fällt oder mehrere Heilversuche fehlschlagen. Die Besucher haben dann Zweifel daran, ob die Gottheiten noch zu diesen Menschen kommen und können sich entschließen, zu einem anderen Medium zu gehen.

---

<sup>161</sup> Auch in anderen Heilkulten ist das Essen von Feuer ein Beweis dafür, dass die besessene Person tatsächlich besessen ist und nicht nur so tut. Im Heilkult des Gottes Bhairava in Garhwal zum Beispiel kann es vorkommen, dass von den Gottheiten übermächtigte Menschen glühende Kohlestückchen essen, um die Präsenz der Gottheit in ihrem Körper zu beweisen (William S. Sax, pers. Mitteilung und Videoaufzeichnung, Dezember 2001).

In den nächsten beiden Unterkapiteln soll noch ausführlicher auf die Rolle der Göttin Hārātī eingegangen werden. Es werden Überlegungen darüber anstellt, was es für die Medien bedeuten könnte, dass diese Göttin im Mittelpunkt des Kults steht und darüber, wie sie sich in ihnen verkörpert.

### **3.2.2. “Consort of None, Śakti of All”? Überlegungen zur Darstellung der Göttin Hārātī und ihrer Familie.**<sup>162</sup>

Dass Gottheiten menschliche Bedürfnisse und Eigenschaften nachgesagt werden, ist in Südasien nichts Neues. Einer Gottheit wird morgens das Gesicht gewaschen, sie braucht Nahrung und manchmal neue Kleidung. Eine Gottheit kann viele ‘Verwandte’ haben und gerade Muttergottheiten sind oft in ein Verwandtschaftsnetz mit vielen Töchtern und Schwestern eingebunden (Brubaker 1978; Sax 1991; Schlusser 1982: 342). Insbesondere Dorfgöttinnen haben oft zahlreiche Schwestern, wobei die Anzahl von sieben Schwestern besonders häufig anzutreffen ist (vgl. Erndl 1993: 37; Whitehead 1988: 29, 80). In Nepal, außerhalb des Kontexts der Medien, ist Hārātī nur als Schwester von Maiti-Devī (Kaumārī) bekannt; die beiden sollen heillos miteinander zerstritten sein. In dem kleinen Dorf Thecho, am Rande des Kathmandu-Tals gelegen, gelten die Göttinnen Bālakaumārī und Brahmāṇī als Schwestern. In Kathmandu sollen die Göttinnen Bhadrakālī (new. Lumarhī-ajimā), Cāmuṇḍā (new. Kaṅga-ajimā), Indrāṇmī (new. Lutī-ajimā) und eine weitere Cāmuṇḍā (new. Luchubhalu-ajimā) verschwistert sein (Schlusser 1982: 342). Sehr bekannt - sowohl in Indien, als auch in Nepal - ist die typische ‘Kleinfamilie’ von Śiva und Pārvatī mit ihren Kindern Gaṇeśa und Kumār. Wie aus vielen Beispielen aus Indien und Nepal bekannt ist, können auch Göttinnen ein Elternhaus (nep. *maiti ghara*, new. *thacheṃ*) haben, das sie bei ihrer ‘Heirat’ verlassen müssen und in das sie von Zeit zu Zeit zurückkehren (Sax 1990: 498; Sax 1991: 89f, 98; Schlusser 1982: 342). Auch Ausgehen, gegenseitige Besuche und das Feiern von Festen ist Gottheiten nicht fremd

---

<sup>162</sup> Das Zitat “Consort of None, Śakti of All” stammt vom Titel eines Artikels von Thomas Coburn (1982: 153-165), der sich mit Devī und ihrer Darstellung im Devī-Māhātmya beschäftigt.

(Slusser 1982: 342; Toffin 1984: 444). Die Geschichten und Legenden, die vom Leben der Gottheiten handeln, ihren Eigenschaften und Handlungen, können daher - wie oben erwähnt - als eine Art Spiegel der sozialen Realität gesehen werden. Sie können aber auch Wünsche offenbaren oder als Projektionsfläche für Sehnsüchte und Hoffnungen dienen und die 'normale' Welt auf den Kopf stellen oder zumindest leicht kippen lassen. In der 'normalen' Welt sind die männlichen Mitglieder einer Familie aufgrund der vorherrschenden patriarchalischen Ideologie nach außen hin am wichtigsten, die Väter und Großväter sind Familienoberhäupter und von ihrem Wohlbefinden und Überleben ist die ganze Familie abhängig. Dass das Wohlbefinden und die Gesundheit der Männer so wichtig ist, zeigt sich auch an den zahlreichen jährlich wiederkehrenden Ritualen, mit denen in ganz Indien die Ehemänner und Brüder verehrt werden (vgl. Wadley 1976). Auch in Nepal ist die Verehrung der Ehemänner und Brüder insbesondere unter der Indo-Parbatīya-Bevölkerung stark ausgeprägt und die Rituale unterscheiden sich kaum von denen des benachbarten Indien. Die Newar führen einige dieser Rituale zwar nicht durch, z.B. feiern die Newar-Frauen kein mehrtägiges Fest wie *Tīj*, bei dem für das Wohlergehen des Ehemanns oder zukünftigen Ehemanns getanzt und gefastet wird; aber auch bei den Newar soll die Frau täglich ihren Mann verehren, indem sie sich vor ihm verbeugt und seine Füße mit ihrer Stirn berührt oder diese manchmal, wie die Frauen der Indo-Parbatīya-Bevölkerung, auch wäscht (vgl. Bennett 1983: 175). Auch die Brüder werden sowohl in der Indo-Parbatīya-Bevölkerung, als auch bei manchen Newars durch einmal jährlich stattfindende Rituale, wie *bhaiṭikā* und *rakṣabhandhana*, speziell verehrt. Eine Besonderheit der Newar ist auch die im Monat Karttik einmal jährlich stattfindende Verehrung des jüngeren Bruders durch die ältere Schwester (*kijā pūjā*). Wenn man noch einmal die Strukturen innerhalb der 'Familie' der Göttin Hārātī mit der einer menschlichen Familie vergleicht, wie es weiter oben bereits ansatzweise getan wurde, dann kann man feststellen, dass sich in der Anordnung der Familie der Göttin vor allem das Leben aus der Sicht der Newar-Frauen widerspiegelt: Im Vergleich mit anderen Frauen in Südasien haben Newar-Frauen mehr Macht und einen höheren Status (Levy 1992: 126; Parish 1994: 136), was sich auch darin zeigt, dass die Newar-Frauen eine relativ dominante Stellung innerhalb der Familie haben, wobei die Mutter den Mittelpunkt oder das "emotional center" (Parish 1994: 137) der



Familie bildet, während die Männer weniger präsent und in der Familie eher emotional isoliert sind (Parish 1994: 137). Innerhalb der Familie scheinen die Gefühle der Mutter den Töchtern gegenüber im Gegensatz zu den Gefühlen den Söhnen gegenüber, eher ambivalent zu sein. Eine Mutter weiß, dass sie die Tochter nach deren Hochzeit verlieren wird, während die Söhne bei ihr bleiben und sich voraussichtlich im Alter um sie kümmern werden. Die Töchter leiden unter ihrer Marginalität, während ihnen gleichzeitig bewußt ist, dass sie von der Mutter unabhängig werden müssen (Parish 1994: 139). Die Familienstrukturen, die sich in der göttlichen Familie von Hārātī zeigen, sind diesen Strukturen sehr ähnlich: Eine starke Mutter steht im Mittelpunkt, sie ist eindeutig das Familienoberhaupt, an zweiter Stelle stehen die Kinder, wobei vor allem Dhana Maiju, die älteste Tochter, eine erstaunliche Dominanz und Durchsetzungskraft zeigt, zugleich aber auch eine ambivalente Haltung der Mutter gegenüber einnimmt, was sich z.B. ganz deutlich beim Streit um den neuen *āsan* gezeigt hat. Darüber hinaus beschwert sich Dhana Maiju aber auch, dass sie nicht die gleichen Rechte wie ihr Bruder hat, d.h. sie leidet unter ihrer marginalen Rolle als Mädchen. Die ‘Männer’ in der göttlichen Familie sind entweder kaum anwesend, wie der ‘Vater’ Unmatta Bhairava oder sie sind zwar liebenswerte, aber nicht besonders durchsetzungsfähige Söhne, die sich entweder wie ein Clown (Vāsiṃ Bhāju) oder wie ein schelmischer Jüngling und ‘womanizer’ (Jilam Bhāju) verhalten. Andere wichtige Frauen innerhalb der Familie sind die Schwestern der Göttin, wobei Hārātī zu ihrer jüngeren Schwester ein besonders enges Verhältnis hat. Es gibt noch einige andere Übereinstimmungen mit der einer menschlichen Familie innerhalb der Familie der Göttin, die bisher noch nicht zur Sprache gekommen sind, deren Aufzählung aber über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen würde. Wichtig ist es jedoch, noch einmal festzuhalten, dass die Familienkonstellation der Göttin, die in den Heilsitzungen und den Verehrungsritualen der Medien erkennbar ist, vor allem ein Abbild der sozialen Realität aus der Sicht der Newar-Frauen ist und weniger die Beschreibung einer idealtypischen Familie, in der sich die patriarchalische Ideologie der Newar-Gesellschaft spiegelt. Die Heilsitzungen und Verehrungshandlungen, in denen sich die göttliche Familie konstituiert und in denen sie dargestellt, bzw. performiert wird, finden in einem öffentlichen oder zumindest halb-öffentlichen Rahmen statt. Der relativ machtvolle Status der Newar-Frauen, der

sich normalerweise innerhalb der Familie zeigt, tritt im Kontext der Rituale der Medien aus dem privaten Rahmen heraus und wird öffentlich sichtbar. Vor diesem Hintergrund muß man sich daher fragen, ob hier nicht möglicherweise der Wunsch zum Ausdruck kommt, auch außerhalb der Familie ein stärkeres Mitspracherecht zu besitzen, unabhängiger zu sein und den öffentlichen Diskurs aktiver mitgestalten zu können.

Andererseits sollte man nicht aus den Augen verlieren, dass die Göttin Hārātī in Nepal - wie bereits im ersten Kapitel im Abschnitt über die Göttin erwähnt wurde - als unabhängige Göttin gilt, d.h. sie ist weder die Gefährtin, noch die Ehefrau einer männlichen Gottheit. Der Versuch der Medien, um die Göttin herum ein Familiennetz aufzubauen, in dem es auch einen 'Ehemann' gibt, könnte man daher auch dahingehend interpretieren, dass damit versucht wird, die Göttin zu domestizieren, zu sozialisieren und in Familienstrukturen einzubinden, so wie dies auch von anderen unabhängigen Göttinnen bekannt ist (vgl. Masilamani-Meyer & Vogelsanger 1993: 116; Hancock 1995a: 71). Die ehemalige *yakṣinī* und freie, unabhängige Göttin wird somit letztendlich durch die Medien 'gezähmt'; vor allem, indem ihr ein 'Ehemann' zur Seite gestellt wird. Sie wird damit in eine Ordnung eingefügt, die die Medien auch aus ihrem eigenen Leben kennen und die der gesellschaftlichen Norm und Tradition entspricht. Ein kleiner, aber bedeutsamer Unterschied zwischen der Familie der Göttin und einer menschlichen Familie bleibt aber dennoch bestehen. Denn obwohl die Göttin nun einen Ehemann hat, wird die Göttin nicht von diesem dominiert, sondern bleibt das Familienoberhaupt, welches Entscheidungen ohne Rücksprache mit dem Ehemann trifft; sie bleibt diejenige, die sich nach außen hin artikuliert und zudem ihre Familie zusammenhält. Sie ist darüber hinaus schlichtende Mutter, Heilerin und Ratgeberin für ihre Anhänger und bleibt in ihren Entscheidungen unabhängig. Allgemeiner gesagt: Auch nachdem ihr ein Ehemann zur Seite gestellt wurde, sie ist noch immer eher eine "Consort of None, Śakti of All" (Coburn 1982: 153) und zeigt mehr Übereinstimmungen mit 'unabhängigen' Göttinnen, als mit den 'verheirateten', wie etwa Parvatī.

Mit dieser Überlegung soll nochmals auf die oben geäußerte Vermutung zurückgekommen werden, dass im Kult der Medien möglicherweise der Wunsch nach einem größeren Mitspracherecht als Frau und der Wunsch nach größerer Unabhängigkeit zum Ausdruck kommt. Die Beobachtung, dass die Göttin im Kult der

Medien trotz der Existenz eines Ehemanns nicht von diesem dominiert wird, unterstützt diese Vermutung. Die Göttin Hārātī wird immer als eine starke ‘Frau’ dargestellt, die eine gewisse Machtposition innehat und eine *agency* besitzt, die umfassender als die jeder ‘normalen’ Frau ist. Raj Kumari betont, dass die Stimme der Göttin lauter und fester sei, als ihre eigene (siehe oben, Hārātī als Familienoberhaupt); die Göttin kann sich artikulieren, wie sich eine Frau, zumal ohne Schulbildung, niemals artikulieren könnte. Diesen Satz hörte ich von vielen Medien. Die Göttin kann heilen. Die Göttin kann mehr Schnaps als gewöhnliche Menschen trinken, ohne davon betrunken zu werden. Die Göttin kann Männer zurechtweisen und sie sogar ohrfeigen. Die Göttin kann all diese Dinge tun, die eine Frau nicht tun kann oder sollte. Die Göttin kann stark und unabhängig sein, aber gleichzeitig lebt sie doch das Leben einer idealen (Ehe)frau: Sie hat sowohl Jungen wie Mädchen, sie hat einen Ehemann, sie hat Geschwister, zu denen sie einen engen Kontakt hat und sie bekommt ab- und zu Besuch von Bekannten und mächtigen Persönlichkeiten. Dazu kommt, dass sie keine Schwiegermutter hat, die ihr Befehle erteilen könnte und auch keine Schwäger und Schwägerinnen, mit denen sie in Streit geraten könnte. Im Kult der Medien scheint beides zum Ausdruck zu kommen: Der Wunsch, den gesellschaftlichen Anforderungen zu entsprechen und die Tradition zu bewahren, und gleichzeitig auch der Wunsch nach mehr *agency* und Macht.

Nun sollen noch einige wichtige Konzepte vorgestellt werden, die auch im Titel dieser Arbeit auftauchen und welche in ihrer Anwendung sowohl für die Heilrituale unabdingbar sind, als auch im Alltag der Medien eine wichtige Rolle spielen. Im nächsten Abschnitt geht es zum einen um Śakti, ein Synonym für *die* Göttin, und um *śakti*, eine spezielle Kraft, die im Heilkult der Medien eingesetzt wird. Dabei geht es um einen möglichen Zusammenhang zwischen der Devī - der Śakti per se - und der Göttin Hārātī. Was die spezielle Kraft (*śakti*) angeht, die vor allem im rituellen Kontext eingesetzt wird, soll untersucht werden, inwieweit diese ein weiterer Beleg für die Präsenz und die *agency* der Gottheiten während der Heilsitzungen ist. Im darauffolgenden Abschnitt werden die Regeln (*niyam*) diskutiert, zu deren Einhaltung die Medien verpflichtet sind. Dabei soll untersucht werden, ob diese Regeln das Handlungspotential der Frauen einengen oder erweitern und inwieweit die *agency* der

Gottheiten damit zu tun hat. Im letzten Abschnitt des dritten Kapitels geht es um das *bhakti*-Konzept und dessen Einfluß auf den Kult der Medien.

### 3.3 Die Konzepte Śakti und śakti

In der Hindu-Philosophie und Theologie bedeutet *śakti* ‘Kraft’ oder ‘Energie’, wobei es sich nicht um eine physische Kraft, sondern um eine spirituelle Kraft handelt (Wadley 1985: 55), mit deren Hilfe die Welt erschaffen wird. Sie wird als *die* Kraft schlechthin gesehen, die weibliche Gottheiten innehaben. Auch die Fruchtbarkeit erwachsener Frauen wird mit *śakti* assoziiert und rituell immer wieder direkt mit der *śakti* der Göttinnen in Zusammenhang gebracht (Fuller 1992: 46). Die *śakti* von Frauen wird auch als eine Art ‘innerer Kraft’ gesehen, die Frauen durch die Durchführung spezieller Rituale und die Einhaltung regelmäßiger Fastenzeiten erhalten und stärken können, um sie zum Wohl und für die Gesundheit der Familie einzusetzen (Slocum 1988: 208f). Es kann sich aber auch um die Bezeichnung für die Gefährtin oder Ehefrau einer männlichen Gottheit handeln - dann wird Śakti oft mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben - die diesen komplementär ergänzt (Levy 1992: 223; Kinsley 1987:133). Im *Devī-Māhātmya*, einem bedeutsamen Text innerhalb des *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, der zwischen 300 und 500 n. Chr. geschrieben wurde, wird eine weitere Möglichkeit zur Deutung des Konzepts angeboten: Devī ist Śakti, aber nicht im obigen Sinn, als Gefährtin einer männlichen Gottheit, sondern sie ist ‘.... underlying ultimate reality, or to be ultimate reality itself’ (Kinsley 1987: 135). Die Verehrung einer Göttin als Śakti soll es schon lange davor, zumindest seit der vedischen Zeit, gegeben haben und sie soll sich aus den noch wesentlich älteren Kulturen um eine Muttergöttin entwickelt haben (Bhattacharyya 1973: 1; Kumar 1974: 2ff). In Indien soll die neue Religion - der sogenannte Śaktismus - um 300 n. Chr. während der Gupta-Herrschaft seine erste Blütezeit erlebt haben (Bhattacharyya 1973: 65), wobei die Göttin noch als abhängig von einer männlichen Gottheit gesehen wurde. Erst etwa in der Zeit zwischen 400 und 800 n. Chr. kam offenbar die Vorstellung von einer ‘unabhängigen’ Göttin auf (Erndl 1993: 20), wie sie auch im

*Devī-Māhātmya* dargestellt wird. Zwischen dem 13. und 17. Jhrd. n. Chr. verbreitete sich der Śaktismus weiter und es entwickelten sich verschiedene Formen, die in Schriften wie dem *Devī-Purāṇa*, dem *Kālikā-Purāṇa* und dem *Devī-Bhāgatvata-Purāṇa*, ihren Niederschlag fanden (vgl. Bhattacharyya 1973: 130; Kinsley 1987: 99). Ein wiederkehrendes Thema in diesen Śākta Purāṇas ist der Kampf der Göttin mit mehreren Dämonen und ihr Sieg über diese. Damit wird in diesen Schriften der Kampf der Göttin aufgegriffen, der bereits im *Devī-Māhātmya* zentrales Thema war (Banerjee 1945: 228; Kinsley 1987: 96ff) und aus dem die Göttin siegreich hervorging. Gegen Ende des *Devī-Māhātmya* kommt in der Rede der Göttin zum Ausdruck, dass sie jährlich im Herbst verehrt werden soll und dass ihre Anhänger von Leiden befreit und reich beschenkt werden:

“A man who is filled with devotion, having heard this my *māhātmya*,  
 At the great annual (*vārsiki*) worship which is performed during the autumn  
 (*śaratkāla*),  
 Becomes released from all afflictions, endowed with wealth, grain, and  
 children,  
 Through my grace; (of this) there is no doubt.”  
 (Coburn 1984: 60, zitiert nach *Mārkaṇḍeya Purāṇa* 92.1)

Zahlreiche Wissenschaftler, die sich mit dem *Devī-Māhātmya* beschäftigt haben (vgl. u.a. Banerjea 1988: 21; Coburn 1984: 60; Kane 1974: 154ff, Vol.5, 1) sind der Auffassung, dass das jährlich in Indien und Nepal im Herbst stattfindende Fest für die Göttin Dūrḡa, an dem zehn Tage lang der ruhmreiche Kampf und der Sieg der Göttin in ihrer Form als Mahiṣamardinī gefeiert wird, aus dem Fest für die Devī hervorging. Seit wann aber die Göttin Dūrḡa in dieser Form verehrt wurde, konnte bisher nicht eindeutig geklärt werden (vgl. Banerjee 1945: 228); Darstellungen von ihr als Göttin, die einen Büffel besiegt, gibt es offenbar schon seit dem 4. Jhrd. n. Chr. und nach dem 6. Jahrhundert scheint sie in dieser Form bereits weit bekannt und verehrt worden zu sein (Kinsley 1987: 96).

In Nepal gelten heutzutage vor allem die tantrischen Göttinnen als “Śaktis *par excellence*” (Levy 1992: 224), aber auch andere Göttinnen können sowohl Śaktis

sein, als auch *śakti* haben (Michaels et al. 1996: 19). Was für Devī im *Devī-Māhātmya* gilt, trifft - aus der Perspektive der *Dyaḥmāṃ* betrachtet - in gewisser Weise auch auf die Göttin Hārātī zu: Hārātī ist Śakti und hat *śakti*. Bei den Medien wird ersteres vor allem durch bestimmte Gegenstände in ihren *pūjā*-Zimmern betont. Zum einen gibt es einen *āsan* und, wie bereits im zweiten Kapitel im Exkurs über die Kumārī erwähnt wurde, gehört ein solcher ‘Thron’ oder ‘Sitz’ (*āsan*) zur Grundausrüstung sowohl der *Dyaḥmāṃ*, wie auch der Kumārī. Bei den Medien kann es entweder ein schlichter *āsan* aus Holz sein (siehe Abb. 4), auf dem ein rotes Kissen liegt, oder einer, der teilweise mit Goldfarbe angestrichen ist und auf dessen Rückseite sich fünf Schlangen in die Höhe winden (siehe Abb. 1). An den Arm- oder Beinstützen des *āsan* können auch stilisierte Löwenköpfe befestigt sein, die entweder aus Holz geschnitzt wurden oder sogar aus Silber bestehen können, wodurch der Platz zum ‘Löwenthrone’ (*śiṃhāsan*) wird (siehe Abb. 5). Fast immer ist ein *śrī yantra* auf das Kissen appliziert, eine anikonische Repräsentation der Devī, bzw. ein Symbol von Śakti, welches auch auf dem *ilāṃ*, einem roten Tuch, das wie ein Baldachin gespannt ist und über dem *āsan* hängt, aufgenäht ist. In Raj Kumaris ‘Gotteszimmer’ steht zudem an der Armstütze des *āsan* eine etwa 20 cm hohe und 15 cm breite Kupferplatte, in die neben anderen Gottheiten ein *śrīyantra maṇḍala* reliefartig hineingehämmert wurde und welches täglich mit Reis und rotem Farbstoffpuder (*sinhaḥ*) verehrt wird (siehe Abb. 2). In vielen, wenn auch nicht in allen *pūjā*-Zimmern, befindet sich neben dem *āsan* ein Tempel. Aus der Perspektive einer *Dyaḥmāṃ* gesehen, die auf dem *āsan* sitzt, steht der Tempel immer auf ihrer rechten Seite. Der Tempel kann, wie im Fall von Raj Kumaris Tempel, über einen Meter hoch und etwa einen halben Meter breit sein (siehe Abb.1). Es gibt aber auch wesentlich kleinere Tempel, die mehr wie kleine Schränkchen aussehen (siehe Abb. 17). Über den Tempeln kann wiederum ein *ilāṃ* mit aufgenähtem *śrīyantra* angebracht sein.

Wie schon im zweiten Kapitel beim Vergleich der *Dyaḥmāṃ* mit den Kumārī erwähnt wurde, weist die Ausstattung der ‘Gotteszimmer’ sowohl bei den *Dyaḥmāṃ*,

wie auch bei den Kumārī auf eine Fülle von Einflüssen aus verschiedenen Traditionen hin. Hier soll nun noch einmal einer dieser Einflüsse betont werden, und zwar, dass bei den Medien in der Ausstattung ihrer Zimmer ein ganz deutlicher Bezug zwischen Hārātī und Śakti (bzw. Devī) hergestellt wird. Zum einen durch den *āsan*, welcher Sinnbild göttlich-königlicher Macht und Tradition zugleich ist, und insbesondere durch einen *āsan* mit Löwenköpfen- oder Tatzen (*siṃhāsan*), womit deutlich ein Bezug zum Reittier oder ‘Träger’ (skt. *vāhana*) der Devī - einem Löwen - hergestellt wird (vgl. Erndl 1993: 25; Kinsley 1987: 95; Zimmer 1951: 56). Die königliche Symbolik, die auch im Zusammenhang mit der Göttin aus dem *Devī-Māhātmya* aufscheint, ist für Kathleen M. Erndl einfach nachvollziehbar: “It is not surprising that the goddess would be portrayed according to a kingly model, for she is the supreme ruler and protector. Her paramoutcy is obvious in that she is able to accomplish what the male deities could not” (1993: 25). Der Bezug zum Reittier der Göttin kann sich auch in der Praxis insofern auswirken, als manche Medien von einem Löwen besessen werden können. So konnte ich während einer *pūjā* in West-Nepal, welche eine ganze Nacht bis zum nächsten Morgen dauerte, mitverfolgen, wie das Medium Jas Laksmi Shakya von einem Löwen (oder einer Löwen-Gottheit?) besessen wurde, woraufhin sie ihre Finger bewegte, als würde sie die Krallen eines Löwen ein- und ausfahren, sich halb auf dem *āsan* aufrichtete und mit den ‘Tatzen’ einen rhythmischen Takt in die Luft schlug.<sup>163</sup> Ein Bezug zur Śakti wird auch durch das *śrīyantra* hergestellt, das auf den Kissen, dem Baldachin, der Kupferplatte und oft auch auf Teilen der rituellen Kleidung angebracht ist. Am deutlichsten ist diese Verbindung zur Devī in Zusammenhang mit dem Baldachin zu sehen, der in Tempeln oder Stätten von Göttinnen normalerweise darauf verweist, dass sich auf dem Platz darunter eine Devī oder Śakti befindet und der daher in den ‘Gotteszimmern’ der Medien als Hinweis interpretiert werden kann, dass Hārātī als eine solche Göttin gesehen wird.

Wie verhält es sich aber mit der göttlichen Kraft oder Energie (*śakti*) in Zusammenhang mit den Medien? Diese zeigt sich bei den Medien vor allem im

---

<sup>163</sup> Itis (2002:74) erwähnt die Besessenheit eines Mediums durch eine Tigergottheit, stellt damit aber keinen Bezug zu einem möglichen Reittier einer Göttin her.

Kontext der Heilsitzungen, während derer die Göttin ihre *śakti* auf die Besucher und Besucherinnen übertragen kann. Dazu müssen die Besucher die Göttin aus ganzem Herzen darum bitten und dürfen nicht die geringsten Zweifel an der Macht der Göttin haben. Dann kann ihnen die Göttin *śakti* geben, indem sie Wasser ermächtigt, d.h. es entweder mit Mantra bespricht oder darin herumrührt, wodurch es zur Trägersubstanz der *śakti* der Göttin wird. Die Göttin übergibt dieses Wasser mit den Worten: "In Ordnung, [ich] gebe dir die Kraft" (*kāḥ - śakti dayka*). Die *śakti* der Göttin kann nicht nur kranke Menschen heilen, sondern sie schützt die Anhänger auch in Gefahrensituationen. Durch die *śakti* der Göttin können sich zerstrittene Familien wieder versöhnen, kann der richtige Heiratspartner gefunden werden, kann ein schlechtgehendes Geschäft wieder florieren - kurz: Die *śakti* der Göttin wird als ein Mittel gesehen, mit deren Hilfe sich Wünsche erfüllen (vgl. Erndl 1993: 10). Die Medien betonen daher auch immer wieder, dass die Besucher und Besucherinnen die Göttin Hārātī nur um *śakti* bitten müßten und um nichts anderes. Sie sollen sie nicht um Gesundheit bitten, nicht um einen Sohn, nicht um eine bessere Arbeit; wenn sie der Göttin gegenüber aufrichtige Hingabe (*bhakti*) zeigen würden, sie regelmäßig verehren und sie um *śakti* bitten würden, dann würden sich alle ihre Wünsche erfüllen. In dieser Auffassung steckt eine interessante Parallele zur Aussage der Devī im *Devī-Māhātmya*, die weiter oben zitiert wurde, wonach die Hingabe an die Göttin und ihre Verehrung dazu führt, dass ihre Anhänger gesund bleiben und es ihnen gut geht. Ich meine, dass sich auch daran zeigt, dass die Medien der Göttin Hārātī in einer Reihe mit der Tradition der Göttinnenverehrung in Südasien gesehen werden können und in ihrem Kult u.a. das zum Ausdruck kommt, was immer schon die Aufgaben der Göttinnen zu sein schien: eine mütterliche Rolle einzunehmen und den Menschen Schutz und Hilfe geben zu können, sie zu trösten, sie zu heilen und sie zu ermutigen.

Diese Kraft (*śakti*) spielt aber nicht nur für die Besucher und Besucherinnen eine wichtige Rolle; sie ist auch für die Medien selbst sehr wichtig. Ohne *śakti* der Göttin können sie die Anforderungen, die ihnen die Verkörperung der Gottheiten abverlangt, nicht durchhalten. Nur diese *śakti* ermöglicht es ihnen, während der Heilsitzungen und *pūjās* stundenlang, einen ganzen Tag oder eine ganze Nacht auf



dem *āsan* zu sitzen, Unmengen von Alkohol zu trinken und sich dennoch am Ende vom *āsan* zu erheben und völlig normal zu verhalten. Und genau diese Kraft ermöglicht es auch einigen Medien, wie Raj Kumari, Laksmi und Chandika, das zehntägige Ritual ‘*Jamarā*’ durchzustehen (welches im vierten Kapitel vorgestellt wird), während dem sie kaum essen, trinken oder schlafen. Die *śakti* der Göttin ist den Medien aber nicht ein für alle mal gegeben, sondern sie müssen sie sich immer wieder aufs Neue ‘erarbeiten’. Zum einen durch das Einhalten von bestimmten Regeln (*niyam*) und andererseits durch die bedingungslose Hingabe (*bhakti*) an die Göttin.

Nach Aussage von Raj Kumari hat nicht jedes Medium gleich viel *śakti*, die einen haben mehr, die anderen weniger und die Medien mit mehr *śakti* sind denen mit weniger *śakti* überlegen, sowohl was die Heilfähigkeit, als auch andere Fähigkeiten angeht. Ob ein Medium mehr *śakti* als andere hat, hängt zum einen davon ab, wie streng sie die Regeln einhält und wie tief ihre Hingabe (*bhakti*) ist, andererseits aber auch davon, welcher Körperteil der Göttin sich in ihr verkörpert. Nach Vorstellung der Medien kommt eine Gottheit nicht vollständig in den Körper eines Mediums, sondern nur bestimmte Körperteile von ihr wie Finger, Nerven oder Venen, wobei die einzelnen Körperteile unterschiedlich bewertet werden. Das heißt, der Zeigefinger der Göttin ist zum Beispiel ‘wichtiger’ als der kleine Finger und dies wiederum bedeutet auch, dass die *śakti* eines Mediums größer ist, je ‘wichtiger’ der Körperteil der Göttin ist, mit dem diese in den Körper des Mediums kommt, da *śakti* durch diese Körperteile vermittelt wird. Raj Kumari erläuterte dieses Konzept folgendermaßen:

**Raj Kumari:** Every part of the Mother [Hāratī] can come as an incarnation. If the whole mother were to come down all of a sudden and pressed down with [the weight of] her whole body [the person on whom she comes] would turn into a stone. Well, she came to this place [in my house] and said that this finger [index finger] came. Mām said that [she] has sent [her power] through this finger. All the parts and veins/nerves of the mother come out [as incarnation]. If the whole body of the mother would come, the mother would not be like that in the world. It is not true, that the whole body of the mother comes. (...) [The] mother [Hāratī] told [me] at this place [in that āsan], that this and this [part of the body] comes out. Now there are other [parts], this little finger is there and again there are many such āsans, which are lower in the hierachy than [this]

here. (...) [But] wherever the rules are [followed] well, that [āsan] will be the strongest.

Im Zusammenhang mit dem oben zitierten Konzept der *śakti* einzelner Körperteile der Göttin stellt sich hier auch die Frage nach der *agency* der Körperteile (vgl. Ecks 2002), d.h. inwieweit es möglich ist, einzelnen Körperteilen ein Handlungspotential zuzuschreiben, auch wenn es nur darin bestehen sollte, dass sie eine göttliche Kraft übermitteln können. Das ist ein komplexes Thema, das eine ausführliche Debatte notwendig machen würde, die über den Rahmen dieser Arbeit hinaus geht und zudem weitere Forschungen notwendig machen würde. Daher soll dieses Thema hier nicht weiter vertieft werden, dafür aber die Verbindung zum Konzept der *śakti-pīṭha*, speziellen ‘Kraftplätzen’, aufgegriffen werden, bei denen es im Prinzip um Körperteile geht, denen *śakti* innewohnt. Im südasiatischen Raum soll es 64 ‘Kraftplätze’ der Devī geben (Michaels 1998: 248), nach anderen Quellen sind es sogar 108 (Levy 1992: 231). Die meisten dieser ‘Kraftplätze, die Fuller auch als “seat, bench of Shakti” (1992: 44) bezeichnet, liegen in Indien, es gibt aber auch einige in Nepal, weshalb das Konzept der *śakti-pīṭha* auch dort allgemein bekannt ist. Die Geschichte der Entstehung dieser speziellen ‘Kraftplätze’ ist kurz erzählt: Die Göttin Satī, die vor allem als eine Manifestation von Pārvaī gilt (vgl. Fuller 1992: 44; Lienhard 1978: 165; Michaels 1996: 317), in Nepal aber auch als Manifestation von Dūrḡa gesehen wird (Slusser 1982: 327), war von ihrem Vater Dakṣa zu einem großen Opferfest eingeladen worden. Als sie aber hörte, dass ihr Mann Śiva nicht eingeladen worden war, sprang sie aus Gram über diese Beleidigung ins Opferfeuer. Daraufhin lud Śiva ihren toten Körper auf seine Schultern, begann trauernd einen fulminanten Tanz und verlor Satīs Körper Stück für Stück. Die Körperteile fielen auf verschiedene Orte auf der Erde. In einer anderen Version des Mythos ist es Viṣṇu, der mit seinem Diskus Stücke des Körpers Satīs abschneidet, um dem Tanz Śivas Einhalt zu gebieten, weil er damit die Welt zu gefährden droht. Die Orte, auf die die Körperteile der Göttin fielen, wurden zu *śakti-pīṭhas*, zu Orten mit spezieller göttlicher Kraft (Kinsley 1987: 186; Sircar 1948: 6; Slusser 1982: 327). Ich meine nun, dass man eine Verbindung zwischen der Auffassung der Medien über das Vorhandensein von *śakti*

in verschiedenen Körperteilen der Göttin Hārātī und der Tradition der *śakti-pīṭha* herstellen kann. Der wichtigste *śakti-pīṭha* Nepals, manche behaupten sogar der einzige “richtige” *śakti-pīṭha* Nepals (vgl. Levy 1992: 231), befindet sich auf dem Gelände des größten hinduistischen Heiligtum Nepals Paśupatinātha. Dort wurde der Tempel der Göttin Guhyeśvarī auf dem Platz errichtet, auf den Saīs anus oder pudendum (Nepali 1965: 307; Slusser 1982: 327), vulva oder vagina (Michaels 1996: 317) gefallen sein soll. Die Göttin Guhyeśvarī ist in Nepal allseits bekannt und wie erwähnt wurde, wird sie von den *Dyaḥmām* als eine der ‘Schwestern’ Hārātīs bezeichnet. Zumindest den *Dyaḥmām* aus dem Kathmandutal ist auch bekannt, dass sich dort ein ‘Kraftplatz’ befindet, der mit einem Körperteil Devīs in Verbindung gebracht wird, wobei die meisten der Auffassung sind, dass sich dort die *yonī* der Göttin, d.h. ihre vulva, befindet. Wenn Devīs anus oder vulva *śakti* innehat, warum sollten nicht auch Finger, Nerven und Venen der Göttin Hārātī, die so offensichtlich mit Śakti oder Devī (oder auch mit Pārvatī und Dūrga) in Verbindung gebracht wird, *śakti* innehaben? Man könnte sogar darüber spekulieren, ob dann nicht auch die Körper der Medien als ‘Kraftplätze’ angesehen werden könnten, sobald sich im Zustand der Übermächtigung durch die Göttin Hārātī die *śakti* der Göttin im Körper der Medien befindet? Eine weitere Ähnlichkeit ist darin zu finden, dass in der Nähe von *śakti-pīṭhas* immer auch Bhairava zu finden ist (Slusser 1982: 327; Toffin 1984: 441) und, wie bereits mehrmals erwähnt wurde, Unmatta Bhairava als ‘Ehemann’ Hārātīs gesehen wird. Auch wenn der Bezug auf die ‘Kraftplätze’ etwas gewagt erscheint, sollte nicht vergessen werden, dass im Kult der Medien viele unterschiedliche Traditionen und religiöse Strömungen zusammen kommen, so wie sich auch generell die Religionen Nepals aus hinduistischen (śivaitischen und viṣṇuitischen), buddhistischen, tantrischen und śāktischen Elementen zusammensetzen (vgl. Lienhard 1978) und sich insbesondere in den religiösen Traditionen der Newar auf faszinierende Weise offenbaren. So wie in der Newar-Kultur im Ganzen, integrieren auch die Medien die verschiedenen Elemente in ihren Praktiken und Vorstellungen und zeigen meiner Meinung nach damit auch, dass sie integraler

Bestandteil der religiösen Kultur Nepals sind. Die Medien weisen zwar nicht explizit auf einen Zusammenhang zwischen Hāratī und Dūrگا oder Pārvatī, Śakti oder Devī hin, aber wie viele andere Menschen in Südasien vertreten auch sie die Auffassung, dass alle Göttinnen letztendlich ‘eins’ sind (vgl. Sax 2002a: 135) und dass das Ziel des Lebens darin besteht, “Gott zu erreichen” (skt. *īsvara prāpti*).

Im nächsten Abschnitt soll der letzte Satz aus Raj Kumaris Erzählung weiter oben aufgegriffen werden, wonach der *āsan* desjenigen Mediums am stärksten ist, bei dem die Regeln (*niyam*) am besten eingehalten werden. Im folgenden soll daher genauer betrachtet werden, was diese Regeln der Medien beinhalten. Dabei soll untersucht werden, inwieweit diese Regeln das Handlungspotential der Frauen beeinflussen und was die Regeln über die *agency* der Gottheiten aussagen.

### 3.4. Die Regeln (*niyam*) oder Gesetze der Medien

Einer Volksethymologie zufolge soll das Wort ‘Nepal’ aus den Worten “*niyam pāl*, keeping the rules” (Gellner 1992: 189) entstanden sein und sich darauf beziehen, dass die Gottheiten einst deshalb selbst nach ‘Nepal’ (in diesem Zusammenhang wird darunter das Kathmandu-Tal verstanden) gekommen seien, weil die Menschen so gläubig waren und die religiösen Regeln (*niyam*) eingehalten hätten. Aber nachdem die Menschen diese Regeln vernachlässigt hätten, hätten die Gottheiten Nepal wieder verlassen. Die Auffassung, dass die Menschen die alten Regeln nicht mehr einhalten würden, ist nicht nur Inhalt überlieferter Erzählungen, sondern spiegelt auch die Meinung vieler Menschen des subindischen Kontinents wider, wonach im *Kaliyuga*, dem derzeitigen Zeitalter, nicht mehr auf den Rat der Älteren gehört, nicht mehr an die Götter geglaubt würde, die Gottheiten auch nicht mehr regelmäßig verehrt werden würden und sie sich deshalb von der Erde zurückgezogen hätten (vgl. Gold 1988: 41). Wie bereits erwähnt, sind in Nepal tatsächlich immer weniger Menschen bereit, religiöse Ämter, wie etwa das eines Priesters, auszuüben, da sich damit kaum Geld verdienen lässt und die täglich durchzuführenden rituellen Verpflichtungen den jüngeren Leuten zu aufwendig sind oder ihnen wegen ihrer Berufstätigkeit schlicht die Zeit dazu fehlt. Dennoch gibt es noch immer zahlreiche Menschen, deren Leben aufgrund ihres Stands oder ihrer gewählten Lebensführung die Einhaltung strikter Regeln erforderlich macht. Dazu gehören Angehörige hoher Kasten, Asketen, Mönche, Nonnen und religiöse Spezialisten, wozu ich auch Medien der Göttin Hārātī zähle. Die von den Medien eingehaltenen Regeln gleichen ‘Gesetzen’, die nicht überschritten werden dürfen. Wenn dies doch geschieht, könnte dies eine Erkrankung des Mediums auslösen oder im schlimmsten Fall sogar dazu führen, dass sich die Gottheiten von ihr abkehren. Dass *niyams* Gesetzen ähnlich sind, kommt auch in der Übersetzung aus dem Sanskrit von Monier-Williams zum Ausdruck, wonach “*niyama*” u.a. mit “any fixed rule or law, necessity, obligation” (1986: 552) angegeben wird.

Die Regeln oder Gesetze der Medien beinhalten bestimmte Essensbeschränkungen sowie bestimmte Verhaltensregeln, die in Zusammenhang mit Raj Kumaris Werdegang als Medium im zweiten Kapitel teilweise schon zur Sprache kamen. Einige Besonderheiten wurden dort jedoch noch nicht genannt. Wie man

feststellen kann, wenn man im Haus einer Newar-Familie am Essen teilnimmt, wird zu Beginn von jedem Essensteilnehmer ein kleiner Teil des Essens für die Ahnen auf die Seite gelegt.<sup>164</sup> Von den *Dyaḥmām* wird zudem verlangt, dass sie auch einen kleinen Teil des Essens für 'ihre' Gottheiten beiseite legen: an erster Stelle für die Göttin Hāratī, danach für ihre Kinder, dann für die Schwestern Hāratīs und schließlich für den Ehemann der Göttin. Erst nachdem dies getan wurde, kann eine *Dyaḥmām* selbst mit dem Essen beginnen. Diese Verpflichtung besteht selbst dann, wenn sie nur einen Tee zu sich nimmt. Im Fall des Tees stipsen die Medien mit den Fingern etwas von der Flüssigkeit aus der Tasse, bevor sie zum Trinken ansetzen. Diese strengen Vorschriften werden jedoch nicht von allen Medien, die ich kennenlernte, eingehalten. Es gibt sowohl regionale als auch persönliche Unterschiede und oft hängt es davon ab, wie die Regeln von der 'Lehrerin' (*guru*) vermittelt wurden. Raj Kumari, die keine Lehrerin hatte, wurden ihrer Aussage nach die Regeln von der Göttin selbst übermittelt, indem sich die Göttin während der Besessenheit an Raj Kumaris *pāju* wandte, der die Informationen später an sie weitergab. Was das Essen angeht, gibt es noch weitere Besonderheiten. So werden bei einer *pūjā*, die zuhause oder in einem Tempel stattfinden kann, bei der gemeinsamen Mahlzeit im Anschluß an das Verehrungsritual einer *Dyaḥmām* immer als Erste das Essen serviert. Einem Medium aus Patan wird selbst bei dem jährlichen Todesritual (*śrāddha*), bei dem der Verstorbenen gedacht wird und bei dem normalerweise dem Ältesten der Familie zuerst serviert wird, zuerst das Essen gereicht. Anderen Medien wird auch innerhalb der eigenen Familie noch vor den männlichen Familienmitgliedern serviert, wie ich bei einem Medium in West-Nepal selbst beobachten konnte. Öfter wird auch die erste Portion Reis und Linsen für ein Medium beiseite gestellt und von ihr später gemeinsam mit den anderen Frauen des Haushalts gegessen, nachdem die männlichen Familienmitglieder ihre Mahlzeit beendet haben. Prinzipiell sollten die Medien auch nicht außerhalb des eigenen Hauses essen und trinken, es sei denn, das Essen wurde von einer langjährigen *bhakta* der Göttin zubereitet. Es gibt jedoch Ausnahmeregelungen. So können *Dyaḥmām* zum Beispiel als Gast an einer Hochzeit

---

<sup>164</sup> Ich beziehe mich hier ausdrücklich auf Familien, in denen es eher traditionell zugeht oder die von einer starken Religiosität geprägt sind. In vielen Familien wird den Ahnen nur noch an speziellen Tagen gedacht oder Essen für sie nur noch bei Festessen zur Seite gelegt.

teilnehmen, wenn die Göttin ihnen zuvor die Erlaubnis erteilt hat. Sie müssen jedoch getrennt von den anderen Gästen sitzen, ihnen muß zuerst serviert werden und sie dürfen nur bestimmte Speisen zu sich nehmen. Weitere Einschränkungen gibt es im Zusammenleben mit dem Ehemann. Nach meinen Informationen scheinen viele Frauen, nachdem sie sich als *Dyaḥmām* etabliert haben, nicht mehr das Bett mit ihren Ehemännern zu teilen. Als Grund wurde angegeben, dass die Gottheit immer zumindest zu einem kleinen Teil im Körper der Frauen gegenwärtig sei und es daher nicht mehr möglich sei, mit dem Ehemann zu schlafen. Ein Medium aus Kathmandu erzählte mir jedoch, dass sie mit dieser Regel nicht einverstanden gewesen sei, u.a. da sie befürchtete, ihren Mann an eine Zweitfrau zu verlieren. Sie suchte daher gemeinsam mit ihrem Ehemann die Göttin auf, die sich in einem Medium verkörpert hatte, und bat um die Erlaubnis, weiterhin das Bett mit ihrem Ehemann teilen zu dürfen, worauf es ihr die Göttin gestattete. Im Fall eines Medium in Butwal, im Süden Nepals, gab die Göttin jedoch keine Erlaubnis. Das Medium beteiligte sich daraufhin aktiv an der Suche nach einer Zweitfrau für ihren Ehemann und lebt bis heute von ihm getrennt. Das Medium hatte damit - wie sie sagte - für die Göttin ihren "Körper geopfert".<sup>165</sup>

Es könnten hier noch wesentlich mehr Beispiele aufgezählt werden, aber um zu vermeiden, dass das Thema zuviel Platz einnimmt, soll nur noch auf die Regeln, die für Medien untereinander gelten, eingegangen werden. Auch hier gibt es wieder regionale Abweichungen oder Varianten, die mit der jeweiligen 'Schulung' zu tun haben. Die folgende *niyam* zum Beispiel, in denen es um die hierarchische Einordnung der *Dyaḥmām* untereinander geht, erfuhr ich von mehreren Medien aus West-Nepal, die sich auf eine gemeinsame 'Lehrerin' berufen. Die Regel lautet, dass das 'ältere' Medium, d.h. die Frau mit den längsten Erfahrungen als *Dyaḥmām*, immer Vorrang vor anderen, 'jüngeren' *Dyaḥmām* hat. In der Praxis bedeutet dies: Besucht ein Medium, welches bereits seit zehn Jahren einen *āsan* besitzt, ein Medium, das erst seit vier Jahren praktiziert, muß das 'jüngere' Medium von ihrem *āsan* herunter steigen, damit die 'Ältere', bzw. die Frau mit der längeren Erfahrung als Medium, darauf Platz nehmen kann. Diese Regel führt dazu, dass ein Medium so gut wie nie ein anderes

---

<sup>165</sup> "thwa mha chhay dhuna" ("[Ich] habe meinen Körper geopfert")

Medium besucht, während sich diese auf dem *āsan* befindet, es sei denn, die Besucherin ist eine “Schülerin” des Mediums. Da diese immer ‘jünger’ sind, bzw. noch nicht so lange Medium sind, wie ihre Lehrerin, gibt es in einem solchen Fall keine Hierarchieprobleme.

Das Einhalten der Regeln ist aufwendig und es dauert eine Weile, bis ein ‘junges’ Medium diese verinnerlicht hat. Eine *Dyaḥmāṃ*, deren Initiation in den Kult (d.h. die Übergabe einer *kalaśa* an sie) ich miterlebte und daher auch deren erste Zeit als Medium mitverfolgen konnte, mußte zu Beginn jeden Samstag zu ihrer ‘Lehrerin’, die immer wieder systematisch die Regeln für sie und auch die Mutter des Mediums wiederholte. Einem ‘jungem’ Medium gegenüber hat die Göttin mehr Nachsicht, als gegenüber einem älteren, erfahreneren Medium. Macht das ‘junge’ Medium einen Fehler, genügt es, sich bei der Göttin zu entschuldigen. Macht ein erfahreneres Medium einen Fehler, dann reicht eine Entschuldigung zwar oft auch aus, aber die Göttin weist sie dann eher zurecht oder schimpft regelrecht mit ihr.

Generell ist zu beobachten, dass die ‘älteren’ Medien die Regeln strikter beachten und dass Medien umso anerkannter sind, je strenger sie die Regeln einhalten. Es wird behauptet, dass Medien, die den Regeln wirklich folgen, besser heilen können, besser ‘sprechen’ können, d.h. bessere Ratschläge geben können und insgesamt ihre ‘Arbeit’ (*jyāy*) besser machen. Der Grund dafür sei, dass die Gottheiten umso zufriedener mit den Medien seien, je besser diese die Regeln einhalten. Dann hätten die Medien mehr *śakti* und könnten besser heilen. Der Grad der Zufriedenheit der Gottheiten ist u.a. an der Menge und Form eines bestimmten Ruß (*mvahanī*) abzulesen. Dieser spezielle Ruß entsteht, wenn ein Docht in einer kleinen Tonschale über die eine weitere Tonschale gestülpt wurde, abgebrannt wird. Wird nach einer Heilsitzung noch eine *pūjā* durchgeführt, wird dieser Docht angezündet und am Ende der *pūjā* betrachtet, wieviel schwarzer Ruß (*mvahanī*) sich darin befindet.<sup>166</sup> Befindet sich viel *mvahanī* in der Tonschale, bedeutet dies, dass die

---

<sup>166</sup> Der Ruß, der auch als *mvahanīsinaḥ* ‘schwarzes Farbpuder’ bezeichnet wird, spielt auch bei anderen Newar-Ritualen, wie z.B. bei der ersten Reisfütterung des Kleinkinds, eine Rolle. Am Ende von Ritualen wird er oft zusammen mit dem roten Farbpuder als *tikā* auf die Stirn der Ritualteilnehmer gedrückt.



Gottheiten zufrieden oder gar glücklich (*khusī jula*) sind, während wenig *mvahanī* das Gegenteil beweist.

Die Regeln gelten aber nicht nur für die Medien, sondern teilweise auch für die Besucher. So dürfen diese beispielsweise keinen Reis, Hühnereier oder Hühnerfleisch gegessen haben, wenn sie ein Medium aufsuchen möchten, das eine Heilsitzung abhält. Haben sie das dennoch getan, kann sich das Medium entweder leicht unwohl fühlen, auf der Stelle krank werden oder im Lauf der Nacht erkranken, wie es schon im Zusammenhang mit Chandikas Lebensgeschichte erwähnt wurde. Für den Umgang der Besucher und Besucherinnen mit den Medien auf dem *āsan* gilt, dass sie sich prinzipiell wie gegenüber Gottheiten in einem Tempel zu verhalten haben, d.h. die Anrede und Rede sollte in der höchsten Höflichkeitsform erfolgen; Frauen müssen ihren *Sāri* von der rechten Schulter nehmen, wenn sie dem *āsan* gegenüber stehen, wie dies auch im Tempel erwartet wird; sie werden ermahnt, nicht vor dem Medium zu husten, um es nicht versehentlich durch Spucke zu verunreinigen, usw. Umgekehrt ist es aber sehr wohl möglich, dass eine *Dyaḥmām* am Schluß einer langen *pūjā*, Besuchern in den geöffneten Mund spuckt, um auf diese Weise die *śakti* der Göttin weiterzugeben.<sup>167</sup>

Nicht nur die Medien selbst betonen, wie wichtig das Einhalten der Regeln ist, sondern auch andere religiöse Spezialisten, von denen einige mit Medien auf eine bestimmte Art zusammenarbeiten. Ein Newar-Priester (*Vajrāchārya*), der Klienten, denen er nicht helfen konnte, an ein Medium in der Nachbarschaft verweist, betonte, dass das Einhalten der Regeln elementar sei, damit die *Dyaḥmām* anderen Menschen helfen könnten; denn würden sie die Regeln nicht einhalten, würden sie ihre speziellen Fähigkeiten (*siddhi*) verlieren.

Nach diesem Überblick über die Regeln der Medien und verschiedenen Ansichten darüber, soll als erstes der Frage nachgegangen werden, inwieweit sich diese Regeln auf die *agency* der Frauen auswirkt. Zunächst erhält man den Eindruck, dass sie das Leben und vor allem das Sozialleben der Frauen stark einschränken. Es gibt Essensbeschränkungen und das Essen soll möglichst nur noch zuhause

---

<sup>167</sup> In diesem Zusammenhang ist der Hinweis von Caroline Walker Bynum interessant, dass im Mittelalter “Holy people spat or blew into the mouths of others to effect cures or convey grace” (1989: 163).

eingenommen werden. Um an Festen oder Ritualen teilnehmen zu können, muß zuerst die Göttin um Erlaubnis gebeten werden. Gestattet die Göttin die Teilnahme, können sich die Frauen nicht einfach in eine Reihe mit den Verwandten und Freunden setzen, sondern müssen separat sitzen. Sie sollen sich auch nicht mehr vor älteren oder höherrangigen Menschen verbeugen, was letztendlich auch dazu führen kann, dass die Medien an bestimmten rituellen Ereignissen einfach nicht mehr teilnehmen. Ein Beispiel dafür ist die Entscheidung Raj Kumaris, ihren *guru*, von dem sie tantrisch initiiert worden war, nicht mehr aufzusuchen, weil sie sich vor ihm verbeugen und an einem rituellen Essen teilnehmen müßte. Gravierend können auch die Einschränkungen sein, die das Zusammenleben eines Mediums mit ihrem Ehemann angeht. Die Göttin hat für die Medien an erster Stelle zu stehen und muß für jede anstehende Entscheidung zuerst um Erlaubnis gefragt werden. Auch wenn es so aussieht, als würde dadurch die Dominanz des Ehemanns durch die Dominanz der Göttin ersetzt werden, trifft das nur zum Teil zu, denn oft muß zudem auch noch der Mann um Erlaubnis gefragt werden. Die Medien sind also nicht nur der Göttin gegenüber Rechenschaft schuldig, sondern auch, bzw. immer noch dem Ehemann. Insgesamt gesehen scheinen die Regeln also das Handlungspotential der Frauen eher einzuengen. Für manche der Regeln trifft dies sicher auch zu, aber bei einigen davon kann man sich auch fragen, ob sie nicht doch auch zur Erweiterung der *agency* der Frauen beitragen. Als Beispiel soll die Regel genommen werden, dass ein Medium ihr Bett nicht mehr mit dem Ehemann teilen sollte. Ein Medium muß daher versuchen, von ihrem Mann getrennt zu schlafen. Wie in obigem Beispiel kann eine Frau mit dieser Regel aber nicht einverstanden sein. Sie wird sich daher bemühen, von der Göttin die Erlaubnis zu bekommen, sich nicht an diese Regel halten zu müssen. Andererseits könnte eine Frau aber bereits jahrelang unter einer unbefriedigenden sexuellen Beziehung gelitten haben und kommt daher der Forderung der Göttin gerne nach. Protestiert ihr Mann dagegen, kann sie darauf hinweisen, dass die Göttin dies von ihr einfordert. Ihr Mann könnte nun theoretisch darauf bestehen, dass sie weiterhin zusammen schlafen, aber er riskierte dadurch, dass seine Frau erkrankt, weil diese sich über eine Anordnung der Göttin hinwegsetzt. In einem solchen Fall könnte man die Regel der Göttin als etwas sehen, das die *agency* der Frau erweitern kann, indem sie ihr die Möglichkeit gibt, sich ihrem Mann zu verweigern. So sieht auch Mary E. Hancock im Fall eines Mediums bei Smārta Brahmanen-Frauen in Madras,

die sich ihrem Mann sexuell verweigerte, die Beziehung zur Göttin als ein Mittel der Frau, diese Verweigerung plausibel zu machen. Darüber hinaus kann der Wunsch der Frau, sexuell enthaltsam zu leben, aber auch als eine Form von Askese gesehen werden, die es ihr ermöglicht, mehr spirituelle Energie (*tapas*) zu erzeugen (Hancock 1995a: 84). Dies ist eine interessante und wichtige Überlegung, die am Ende des vierten Kapitels noch einmal aufgegriffen wird. Ein weiteres Beispiel für die Möglichkeit durch die Regeln der Göttin das Handlungspotential der Medien zu erweitern, wurde bereits in einer der Erzählungen Raj Kumaris angedeutet. Angenommen in einer der Heilsitzungen verlangt die Göttin, dass das Medium an einem bestimmten Tag einen bestimmten Tempel aufsuchen soll, dann ist es dem Ehemann zwar möglich, seiner Frau diesen 'Ausflug' zu untersagen, aber auch hier muß er riskieren, dass seine Frau erkrankt, weil sie einen Befehl der Göttin nicht ausführt. Nach meinen Erfahrungen ist es wahrscheinlicher, dass der Ehemann einen solchen 'Ausflug' deshalb nicht verbietet. Auch hier könnte man also argumentieren, dass die Regel, sich den Befehlen der Göttin nicht zu widersetzen, zu einer Erweiterung der *agency* der Frauen beitragen kann. Ein letztes Beispiel zeigt jedoch, dass es oft auch schwierig ist zu erkennen, ob eine Regel das Handlungspotential erweitert oder ob es nicht doch um etwas anderes geht. So geben etwa die Regeln vor, dass bei Festen oder Ritualen außer Haus, zu deren Besuch die Göttin ihre Erlaubnis gegeben hat, ein Medium ein bestimmtes Essen serviert werden muß, d.h. ohne Hühnerfleisch, Auberginen, kleinen Zwiebeln, usw. und dass es ihr als Erste serviert werden muß (vgl. Coon 1989: 3). Laden etwa Anhänger (*bhaktas*) der Medien eine *Dyaḥmām* zu einer Hochzeit ein, werden diese Regeln genauestens eingehalten. Dem Medium wird ein separater Platz zugewiesen und ihr wird das Essen als Erste serviert. In einer Gesellschaft, in der Frauen normalerweise als Letzte in der Familie eine Mahlzeit einnehmen (vgl. Parish 1994: 71), kann man die Umkehrung dieser Praxis als außergewöhnliches bezeichnen. Verständlicher wäre dies allerdings, wenn eine Frau zu diesem Zeitpunkt von einer Gottheit besessen wäre. Dies ist aber nicht der Fall. Im Fall einer solchen Einladung, kommt ein Medium als 'gewöhnliche' Frau und nicht als Göttin. Kann man in solch einem Fall überhaupt von einem erweiterten Handlungspotential der Medien sprechen? Wenn man z.B. die dem Begriff 'agency' zugrundeliegende Definition von Ahearn nimmt, "Agency refers to the socioculturally mediated capacity to act" (2001: 112), dann muß man obige Frage verneinen. Indem

dem Medium das Essen als Erste serviert wird, hat sie nicht mehr *agency*. Man könnte höchstens sagen, dass ihr ein Privileg eingeräumt wird oder dass ihr mehr Respekt und Anerkennung als anderen Frauen entgegen gebracht wird. Aber sie hat dadurch in diesem Moment nicht zwangsläufig mehr *agency*. Aber dennoch könnte sich die Tatsache, dass das Medium in solchen Situationen ungewöhnlich respektvoll behandelt wird, eventuell in anderen Bereichen ihres Lebens auf ihre *agency* auswirken, was durch weitere Forschungen noch eingehender untersucht werden müßte.

Zusammenfassend kann man sagen, dass es schwierig einzuordnen ist, wann ein Medium durch die von der Göttin auferlegten Regeln eine erweiterte oder eher eine eingeschränkte *agency* hat. Es kommt immer auf die jeweilige Perspektive an. Aus der Perspektive einer Frau, die ihren Mann liebt und weiterhin das Bett mit ihm teilen möchte, ist das Verbot, nach der Etablierung als Medium mit ihm zu schlafen, eine Einengung ihres Handlungspotentials, während es aus der Perspektive einer Frau, die ihren Mann nicht oder nicht mehr liebt, eher eine Möglichkeit der legitimen Verweigerung und damit eine Erweiterung ihres Handlungspotentials darstellt. Während der Übermächtigung durch die Gottheiten haben die Frauen aber eindeutig mehr *agency* als im Alltag. In solchen Momenten handelt es sich jedoch nicht um ihre eigene, sondern die der Gottheiten. Und nur so ist es möglich, dass sie - wie im Beispiel des Mediums, welche die *śakti* der Göttin weitergibt, indem sie den Besuchern und Besucherinnen in den Mund spuckt - die sozialen Normen auf eine unerhörte Art und Weise verletzen, ohne dass dies Konsequenzen hat. Die Strenge, mit der vor allem ältere Medien die Regeln der Göttin einhalten und die verschiedenen Formen der Unterwerfung unter die Göttin, stärkt vor allem die *agency* der Gottheiten.

Das Einhalten der Regeln ist eng mit der Hingabe (*bhakti*) an die Göttin verbunden. Im folgenden soll daher ausführlicher darauf eingegangen werden, was allgemein darunter verstanden wird und wie die Medien damit umgehen.

### 3.5. *Bhakti* und die Erlösung (*mokṣa*) der Menschen

Unter *bhakti* wird gemeinhin “Teilhabe, Hingabe, Liebe” (Michaels 1998: 277; vgl. auch Dazey 1993: 168; Monier-Williams 1986: 743) verstanden und damit wird verwiesen auf einen “specific human approach to the divine, a way of acting which is distinct from that centered on knowledge or ritual practice: the deity is loved, adored, or venerated” (Fell-McDermott 1996: 390). *Bhakti*-Bewegungen sind seit dem 7. Jhrd. in Südindien bekannt und verbreiteten sich ungefähr ab dem 13. Jhrd. auch in Nordindien. Viele *Bhakti*-Bewegungen opponierten offen gegen vedisch-*brahmanische* Traditionen, lehnten die Kastenordnung und den Ausschluß von Frauen von religiösen Betätigungen ab und fanden gerade auch deshalb bei Frauen und Kastenlosen großen Anklang (Michaels 1998: 278ff). Auch heutzutage spielt der Devotionalismus im religiösen Leben Indiens und Nepals noch eine große Rolle, wobei zumeist männliche Gottheiten, wie Kṛṣṇa oder Śiva, im Zentrum der Verehrung stehen. Wie Michaels (1998: 281) erwähnt, wurde bisher meistens übersehen, dass auch Göttinnen - und selbst furchterregende Göttinnen wie Kālī - devotionalistisch verehrt werden. Die Verehrung der Göttin Hārātī in Nepal ist daher ein gutes Beispiel für einen auf eine Göttin ausgerichteten Devotionalismus.

Für die Medien ist *bhakti* ein zentrales Element ihrer Verehrungspraktiken, wobei ihrer Auffassung nach der *bhakti* zunächst eine bestimmte gläubige Haltung (new. *śraddhā*) voraus geht. Diese Haltung kann sich langsam zu einem stärkeren Glauben entwickeln, der in *bhakti* mündet. Für die Medien ist *bhakti* nicht nur ein Gefühl, sondern auch eine Haltung, die sich u.a. in der Verpflichtung äußert, der Göttin lebenslang zu dienen (*sevā yāye*). Viele der regelmäßigen Besucher und Besucherinnen der Medien teilen diese Auffassung und wurden im Lauf der Jahre gleichermaßen zu Anhängern (*bhaktas*) der Göttin Hārātī, die sie hauptsächlich in der Verkörperung durch die Medien verehren. Die Gründe für die Verehrung der Göttin liegt bei ihnen weniger in der Furcht vor ihr und ist auch nicht nur in den utilitaristischen Gründen zu finden, womit manchmal die Verehrung von ‘Volksgottheiten’ erklärt wird (vgl. Stanley 1986) - manchmal werden sie von Anhängern selbst als Grund angegeben (vgl. Caldwell 1996: 203) - , sondern

entspringt vor allem einem Gefühl der Zuneigung (*māyā dayā*) und einem grundsätzlichen Glauben und Vertrauen (*biswās*, skt. *viśvāsa*) der Göttin gegenüber. Ohne *bhakti* können weder die Medien, noch die Besucher und Besucherinnen der Medien an der Kraft (*śakti*) der Göttin teilhaben. Für die *Dyaḥmāṃ* selbst reicht jedoch ‘nur’ *bhakti* nicht aus. Sie betonen, dass es sich um eine Hingabe aus ganzem Herzen, bzw. mit dem ganzen Selbst oder aus ganzer Seele handeln muß, die von ihnen als *ātman bhakti* oder *ātman samarpaṇa* bezeichnet wird. Auch ist es einigen von ihnen zu wenig, der Gottheit ‘nur’ zu dienen (*sevā yāye*). Lakṣmi beispielsweise ist der Ansicht, dass die *Dyaḥmāṃ* nicht nur Dienerinnen, sondern sogar Leibeigene (*cākar*) von Hārātī seien.<sup>168</sup> Diese Art von ‘Leibeigenschaft’ (*cākari yāye*) verpflichtet sie dazu, der Göttin lebenslang die Treue zu halten. In eine ähnliche Richtung gehen die Aussagen anderer Medien, die betonen, dass sie sich der Göttin vollständig unterwerfen müssen. Nach Auffassung der Medien kann nur durch die völlige Hingabe an die Göttin - die im Grunde genommen eine Selbstaufgabe ist - Erlösung (*mokṣa*) erreicht werden und der Mensch gerettet (*udhār*) werden. Sie sind überzeugt, dass es letztendlich diese völlig Hingabe ist, die die Göttin veranlaßt auf die Erde zu kommen, sich in Menschen zu verkörpern und vor allem den Armen, Schwachen und Leidenden zu helfen.

Nach Biardeau (1997: 74ff) und Schokker (1991: 215) steht die Vorstellung von einer Gottheit, die auf die Erde herabsteigt (*avatāra*), um den Menschen zu helfen, in engem Zusammenhang mit den *Bhakti*-Bewegungen. Auch generell im Hinduismus ist das Herabsteigen der Gottheiten, zum Zweck der Aufrechterhaltung der kosmischen Balance oder um den Menschen zu helfen, ein zentrales Thema. Eine Art Vorläufer dieser Vorstellung ist das im *Bhagavadgītā* erwähnte Herabsteigen von Viṣṇu in verschiedenen Formen, um Ordnung auf der Erde zu schaffen (Coburn 1992: 25; Hacker 1960: 48; Kinsley 1987: 102;). Aber auch die Göttin Durgā kommt herab, um die kosmische Ordnung wiederherzustellen und sie ist zudem “a personal comforter who intervenes on behalf of her devotees” (Kinsley 1987: 102). Nach

---

<sup>168</sup> Siehe auch Egnor, in deren Beispiel aus Madras die besessenen Frauen als “human servant” (1984: 24) einer Gottheit bezeichnet werden.

Hacker ist der Ursprung des Begriffs *avatāra* im *Mahābhārata* zu finden, wo es aus dem Wort *avatarāṇa* entstanden sei, das dort in doppeltem Sinn verwandt wurde “als das ‘Abwälzen’ der Last von der Erde wie auch für das ‘Herabsteigen’ der Götter” (1960: 59). Das bedeutet also, dass der ältesten, indischen Tradition gemäß ein Gott oder mehrere Gottheiten auf die Erde herabsteigen, um sie von einer Last zu befreien. Die Gottheiten kommen in Zeiten der Unordnung auf die Erde, wenn die Menschen unter Dämonen oder despotischen Herrschern leiden oder “wann immer das Recht schwach wird (...) und das Unrecht aufsteht” (*Bhagavadgītā* 4, 7, zit. nach Hacker 1960: 48). In den Aussagen der Medien, aber insbesondere in den kurzen ‘Vorträgen’ Hārātī, wenn sich diese in den Medien verkörpert, kommen ähnliche Auffassungen zum Vorschein. So gab die Göttin Hārātī, verkörpert in Chandika, auf die Frage nach dem Grund ihres Erscheinens in dieser Form einmal folgende Antwort:

**Hārātī:** We [gods] are not here [on earth] just to give *darśana* without any reason. [There is a reason] to give *darśana* in this [distinct and visible] form. Nowadays, in the Iron age [*Kaliyuga*] children [the people] think, that there is no god, people commit injustice and ordinary people can’t live that way; sin and greed increases [and] thus in order to help those children who suffer, to help others, to give knowledge, to [those who are] uneducated [I] came to speak in a clear form to the children.”

Im Kult der Göttin Hārātī spiegelt sich somit - ebenso wie in anderen Kulturen, in denen die Hingabe (*bhakti*) an eine Gottheit eine große Rolle spielt (vgl. Egnor 1984) - nicht nur die lange Tradition des Devotionalismus, sondern es scheinen auch altindische Vorstellungen durch, wonach Gottheiten in schwierigen Zeiten auf die Erde herabsteigen, um den Menschen zu helfen (vgl. Sax 1991).

Das Kapitel “Medium-sein” ist damit abgeschlossen, obwohl der ‘Alltag’ der Medien noch weit umfassender dargestellt werden könnte. Im nächsten Kapitel wird ein Ritual vorgestellt, das - wenn überhaupt - nur einmal im Jahr durchgeführt wird und auf das nun ausführlicher eingegangen wird.



Abb. 13 Am Morgen vor Beginn des 10-tägigen Rituals wäscht Chandika Shreṣṭha ihre *pūjā*-Utensilien.





Abb. 14 Ein Nachbar und Freund der Familie stellt den 'Hut' (*peccāh*) her,  
in den die Getreidemischung gestreut wird



Abb. 15 Der Strohring ist fertiggestellt



Abb. 16 Chandikas Mutter hilft beim Aufsetzen des Huts





Abb. 17 Die Getreidemischung wird in den Hut gestreut



Abb. 18 Am zehnten Tag des Rituals, kurz vor dem Abnehmen des Huts



Abb. 19 Der Hut wird abgenommen





Abb 20 Das 'nahla' wird der Mutter übergeben



Abb. 21 Chandika Shrestha besessen von Hārati





Abb. 22 Chandika Shrestha besessen von Jilam Bhāju



Abb. 23 Chandika besessen von Vāsiṃ Maijū, der zweitjüngsten Tochter Hāratīs

## **Viertes Kapitel - Jamarā**

## 4.1. Einleitung

In diesem Kapitel wird ein Ritual vorgestellt, das sich sowohl durch die Länge wie auch durch die Bedeutung von den üblichen Ritualen der Medien unterscheidet. Dieses Ritual, genannt ‘*jamarā*’ oder ‘*naḥlā svān*’, wird seit mehreren Jahren von einzelnen *Dyaḥmām* einmal jährlich durchgeführt und beinhaltet die ‘Aussaat’ und das Wachstum von Gerste- und Maissprossen in einer Art Hut, den das Medium zehn Tage lang auf dem Kopf trägt. In der ethnologischen Literatur Nepals ist bisher nichts über dieses spezielle Ritual zu finden, was daran liegen könnte, dass es in dieser Form offenbar nur von einigen wenigen *Dyaḥmām* im Kathmandu-Tal durchgeführt wird und zuvor noch nicht beobachtet wurde. Ähnliche Rituale, wenn auch nur wenige, sind hingegen aus Indien bekannt (vgl. Babb 1975: 132ff; Flueckiger 1983, 1996: Kap. 2; Hildebeitel 1988 (2): Kap. 4; Stanley 1988: 51), worauf im Verlauf dieses Kapitels noch näher eingegangen wird. Der Name des Rituals leitet sich von der Bezeichnung für eine Getreidemischung aus Gerste und Mais ab, die in Nepali ‘*jamarā*’ und in Newari ‘*naḥlā*’ genannt wird.<sup>169</sup> Von den Medien und ihren Angehörigen wird in Anlehnung daran, das Ritual daher sowohl ‘*jamarā*’ als auch ‘*naḥlā svān*’ genannt, wobei ‘*svān*’ ‘Blume’ oder ‘Pflanze’ bedeutet und sich auf die wachsenden Halme der Getreidemischung bezieht.<sup>170</sup> Die Länge dieses Rituals richtet sich nach der Dauer des größten Hindu-Fests Nepals (nep. *Dasai* oder *Durgā-pūjā*, new. *Mvaḥnhi* oder *Mvaḥnhi nakhaḥ*), welches jährlich vom ersten bis zehnten Tag des Monats Āśvina (September/ Oktober) zu Ehren der Göttin Durgā (bzw. Bhagavatī, Taleju, Devī) gefeiert wird. Obwohl es sich dabei um das wichtigste religiöse Fest der Hindus handelt, welches auch in Indien unter dem Namen *Dasarā*, *Navarātri* oder auch *Durgā-pūjā* gefeiert wird (vgl. Amado 1981; Banerjee 1945; Biardeau 1989: 305-317; Coburn 1992; Fuller 1992: 108-123; Kane 1974: Kap. 9 & 10; Kinsley 1987: Kap. 7; Schnepel 1995; Scialpi 1986), wird es im Kathmandu-Tal

---

<sup>169</sup> Im neusten Newari-Englisch Lexikon von Kölver/Shresthacarya wird der Name dieser speziellen Getreidemischung mit ‘*nalā*’ wiedergegeben (1994: 183).

<sup>170</sup> Auf mehrmaliges Nachfragen hin, bezeichnete Chandika das Ritual auch als ‘*naḥlā svān piyegu*’, das Pflanzen einer ‘Blume’. Normalerweise wird dieser Ausdruck für das Ritual aber nicht benutzt; er wird hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt.

und in den urbanen Zentren Nepals auch von Newar-Buddhisten gefeiert (vgl. Gellner 1994: 69; Pfaff-Czarnecka 1993), wohingegen es bei Buddhisten anderer Volksgruppen, die außerhalb des Kathamandu-Tals oder in den Bergen leben, kaum Bedeutung hat. Das Ritual ‘*jamarā*’ oder ‘*naḥlā svān*’ wurde bereits Ende der 80er Jahre von der *Dyaḥmām* Raj Kumari durchgeführt. Daran schloß sich ein paar Jahre später eine ‘Schülerin’ von ihr, Laksmi, an und in den Jahren 1993, 1994 und 1995 führte eine andere ‘Schülerin’ von Raj Kumari, Chandika, das Ritual durch.<sup>171</sup> Im folgenden Abschnitt soll kurz der Ablauf des Rituals von 1995 geschildert werden, wie es von Chandika durchgeführt wurde. Im Anschluß daran werden bestimmte Praktiken erläutert, die in Zusammenhang mit dem Hindu-Fest *Dasā* in Nepal oder *Navarātri* in Indien eine Rolle spielen und zur Interpretation und Analyse des Rituals ‘*jamarā*’ oder ‘*naḥlā svān*’ beitragen können. Zum Schluss wird das Ritual der Medien daraufhin untersucht, ob oder inwieweit es sich auf das Handlungspotential der Gottheiten und der Medien auswirkt.

#### 4.1.1. Ablauf des Rituals ‘*jamarā*’ oder ‘*naḥlā svān*’

Einige Tage vor Beginn des Rituals wird mit den Vorbereitungen begonnen, indem die Kleidungsstücke des Mediums, die während des Rituals verwendet werden und die Kissenüberzüge der Kissen, die auf dem *āsan* liegen, gewaschen werden. Chandika und Mitglieder ihrer Familie, vor allem ihre Mutter und jüngeren Brüder, putzen das ‘Gotteszimmer’ (*dyaḥ kvathā*) Chandikas und mit einem Besen werden sogar die Wände abgekehrt. Am Vorabend des Rituals setzt sich Chandika für eine Stunde in ihr Gotteszimmer und meditiert. Am nächsten Morgen, dem Tag, an dem das Ritual beginnen soll, wäscht Chandika alle benötigten Ritualutensilien (siehe Abb. 13). Ein Nachbar und Freund der Familie stellt den ‘Hut’ (*pecāḥ*)<sup>172</sup> her, in den

---

<sup>171</sup> Vom bisher letzten Ritual 1995, das Chandika durchgeführt hat, wurde ein Dokumentarfilm mit dem Titel “Jamara - The Pledge to the Goddess” (2000, PAL, 52 min.) erstellt.

<sup>172</sup> *pecāḥ* bedeutet ‘Strohring’, der normalerweise benutzt wird, um Töpfe mit unebenem Boden abzustellen; das Wort wird in obigem Beispiel aber synonym für den ‘Hut’ des Mediums verwendet, der aus einem Strohring und rotem Stoff hergestellt wird.

später die bereits ausgekeimte Getreidemischung gestreut werden soll (siehe Abb.14 und 15). Dieselbe Getreidemischung wird von Chandikas Mutter vor Beginn des Rituals zudem in Schalen ausgesät, die neben dem *āsan* aufgestellt werden. Dieses ‘*jamarā*’ soll am zehnten Tag an die Besucher verteilt werden. Nachdem alle Ritualutensilien im ‘Gotteszimmer’ bereitgelegt wurden, macht sich Chandika auf den Weg zu einem letzten Bad im nahegelegenen Fluß. Die Vorbereitungen müssen bis 11 Uhr morgens, dem ‘offiziellen’ Beginn des Rituals, abgeschlossen sein. Um 11 Uhr nimmt Chandika, gekleidet in eine schimmernde rot-goldene Bluse und einen Rock aus rotem Baumwollstoff (*jāmā*) vor dem *āsan* Platz. Dort singt sie gemeinsam mit den Besuchern und Besucherinnen, die sich inzwischen eingefunden haben, eine Hymne an die Göttin Hāratī und nimmt danach auf dem *āsan* Platz, wo sie von Hāratī besessen wird. Daraufhin hilft Chandikas Mutter dem Medium, den Hut aufzusetzen, (siehe Abb. 16) und streut Erde hinein (siehe Abb. 17), die von einem der Brüder Chandikas frühmorgens vom nächstgelegenen Fluß geholt worden war. Danach werden die Keimlinge von Gerste und Mais hineingestreut, mit etwas Erde bedeckt und mit Wasser und Reisschnaps (*aylāḥ*), den Chandika ein paar Tage zuvor selbst gebraut hat, begossen. Die Göttin, von der Chandika übermächtig ist, segnet die Anwesenden und erhält ein letztes größeres Mahl. Nachdem die Göttin gegessen hat, segnet sie die Anwesenden erneut und verlässt den Körper des Mediums. Damit ist die Eröffnung des zehntägigen Rituals beendet. Während der nächsten zehn Tage wird Chandika morgens und abends nur jeweils einen Apfel essen und eine Zuckerlösung trinken. Sie soll den *āsan* nicht verlassen, möglichst die ganze Zeit wach bleiben und viel meditieren. Wird sie von kranken Menschen aufgesucht, finden zwischendurch die gleichen Heilrituale statt, wie sie auch an normalen Tagen stattfinden.

Am letzten Tag von *Dasañ*, erreicht das Ritual um 12 Uhr mittags seinen Höhepunkt, indem Chandika, besessen von der Göttin Hāratī, den Hut mit den inzwischen auf circa 20 cm Länge gewachsenen Gerste-und Maishalme abnimmt (siehe Abb. 18, 19 20). Danach wird sie von zahlreichen verschiedenen Gottheiten besessen, die von den Besuchern und den Familienmitgliedern verehrt und bewirtet werden (siehe Abb. 21, 22, 23). Einen Teil des Essens geben die Gottheiten als *prasād* an die Besucher weiter und verteilen das ‘*jamarā*’, das für diesen Zweck in Schalen

neben dem *āsan* gewachsen war. Das ‘*naḥlā*’, d.h. die Gerste-und Maishalme, die in dem Hut auf Chandikas Kopf gewachsen waren, werden jedoch nicht angerührt. Das Kommen und Gehen der Gottheiten dauert bis zum späten Nachmittag an. Erst nachdem die letzte Gottheit den Körper des Mediums verlassen hat, kann Chandika von ihrem *āsan* heruntersteigen. Umgeben von ihren Anhängern und ihrer Familie nimmt sie die erste richtige Mahlzeit seit Beginn des Rituals ein. Auch die Besucher und Besucherinnen werden bewirtet. Am nächsten Morgen bringt Chandika den Hut mit dem ‘*naḥlā*’ zum Tempel der Göttin Hārātī auf Svayambhū in der Hauptstadt Kathmandu und opfert ihn dort.

#### **4.1.2. Analyse und Interpretation des Rituals**

An oben geschildertem Ritual fallen vor allem zwei Dinge auf: der Zeitpunkt des Rituals und die Getreidemischung ‘*jamarā*’ oder ‘*naḥlā*’. Was den Zeitpunkt des Rituals angeht, fällt auf, dass es genau an den Tagen durchgeführt wird, an denen das größte Hindu-Fest des Jahres stattfindet. Welche Verbindung könnte also zwischen dem Ritual der Medien und dem *Dasaī*-Fest bestehen? Und welche Rolle spielt die Getreidemischung, die offenbar im Mittelpunkt des Rituals steht? Um diese Fragen zu klären, soll zunächst darauf eingegangen werden, was in Nepal mit dem *Dasaī*-Fest assoziiert wird und welche Bedeutung die Getreidemischung ‘*jamarā*’ oder ‘*naḥlā*’ außerhalb des Rituals der Medien in der nepalischen Gesellschaft hat.

In Nepal wird das *Dasaī*-Fest vor allem zu Ehren der Göttin Durgā gefeiert. Darüber hinaus ist es aber auch ein Fest des Königs und der Bestätigung seiner Macht; es ist ein Fest der Kṣatriyas und ein Fest, mit dem die Solidarität der Patrilineage betont und gefeiert wird (vgl. Fuller 1992: 108; Gellner 1994: 219). Das zentrale Motiv aus dem Mythos der Göttin Durgā, an welches man sich während des *Dasaī*-Fests erinnert, ist der Kampf der Göttin mit dem Büffeldämon Mahiṣāsura und der Sieg über ihn. Der Kampf mit dem Dämon wird ausführlich im *Devī-Māhātmya* beschrieben (vgl. Coburn 1984, 1992; Erndl 1993: 22-30). Dieser wichtige Text

innerhalb des *Mārkaṇḍeya-Purāṇa* wurde zwischen dem 300 und 500 n. Chr. geschrieben, wahrscheinlich aber erst später ins *Mārkaṇḍeya-Purāṇa* eingegliedert (Kane 1974: 155). Darin wird ausdrücklich darauf hingewiesen, welche Wirkung die richtige Durchführung von *Dasaī* haben kann: “This is a great and holy *vrata* conferring great *siddhis*, vanquishing all enemies, conferring benefits on all people” (Kane 1974: 156).<sup>173</sup> Auch heutzutage wird darauf geachtet, dass die verschiedenen Rituale, sei es die Weihung von Arbeitsgeräten oder Autos oder der Besuch von Göttinnen-Tempeln, ‘richtig’ durchgeführt wird, damit der Nutzen dieser glücksverheißenden Tage nicht verloren geht. Die Auffassung, dass *Dasaī* ursprünglich ein militärischer Ritus gewesen sei, der später zu einem religiösen Fest ‘umfunktioniert’ worden sei (Banerjee 1945: 229), wird von Kane (1974:187) nicht geteilt. Er nimmt eher an, dass sich umgekehrt das Militär Riten von der Durgā-*pūjā* geborgt habe. Ursprünglich handelte es sich aber bei dem Fest möglicherweise auch um ein Fruchbarkeits- oder Erntefest. In Nepal, wie auch in Indien, wird es bezeichnenderweise neben der Zeit im Herbst, die mit der Ernte zusammenfällt, auch in einer kleineren Variante im Frühjahr zum Zeitpunkt der Frühjahrsernte gefeiert und wird wegen des Monats Caitra (März/April), in dem es stattfindet, *Cait Dasaī* oder im Volksmund ‘kleines’ *Dasaī* (nep. *sano Dasaī*), genannt. Auch andere betonen den Zusammenhang zwischen dem Zeitpunkt des Fests und der Ernte (vgl. Mallebrein 1996: 492; Pfaff-Czarnecka 1993: 276) und Sylvain Lévi bezeichnet es sogar explizit als “fête agraire” (1990: 55). Darüber hinaus scheinen bestimmte Traditionen in Indien ebenfalls darauf hinzuweisen, dass es sich ursprünglich um eine reines Agrarfest gehandelt haben könnte. So werden beispielsweise dort am zehnten Tag des Fests den Göttern kleine Teile der neuen Ernte geopfert, wodurch wiederum unterstrichen wird, “that it is more or less an agricultural festival” (Kane 1974: 194).

Die Getreidemischung ‘*jamarā*’ oder ‘*naḥlā*’ wiederum ist elementarer Bestandteil eines jeden *Dasaī*-Fests in Nepal. Die ‘Aussaat’ von Getreidesprossen, die

---

<sup>173</sup> In Nepal wird das *Dasaī*-Fest von manchen Bevölkerungsgruppen auch in Verbindung mit Rāma und seinem Sieg über Ravana gebracht, den er mit Hilfe der Göttin Durgā errungen haben soll. Diese Variante des Mythos hat jedoch unter den Newar keine Bedeutung; sie feiern ausschließlich den Sieg Durgās über Mahiṣāsura (Toffin 1984: 532). Zu weiteren Mythen, die sich in Nepal um die Göttin Durgā im Zusammenhang mit *Dasaī* ranken, siehe Toffin (1981b).



sich entweder nur aus Gerstensamen (Turner 1990: 208), aus einer Mischung von Gerste- und Maissamen (Nepali 1988: 406) oder aus Gerstensamen und den Samen weiterer Getreidesorten (Anderson 1977: 146) zusammensetzen, findet am ersten Tag (skr. *ghaṭasthāpana*; new. *naḥlāsvanecaḥrhay*) von *Dasaī* statt. An diesem Tag werden die Getreidesprossen in kleine Tonschalen oder auf kleinen Erdhügeln ‘ausgesät’ und mit etwas Erde bedeckt.<sup>174</sup> Auch in Indien werden solche Getreidesprossen vorzugsweise während der *Navarātri*-Zeremonien im Frühjahr und Herbst ausgesät (vgl. Hildebeitel 1988: 55). Babb (1975: 134) erwähnt ein in Chhattisgarh (Madhya Pradesh) während *Navarātri* stattfindendes Ritual für verschiedene Göttinnen, das ‘*javārā*’ genannt wird und an dessen erstem Tag Getreidesprossen auf einem Altar eingepflanzt werden, die daraufhin neun Tage lang wachsen.<sup>175</sup> Die Sprösslinge werden als eine Form der jeweiligen Göttin gesehen, die ihr *śakti* enthalten (vgl. Flueckiger 1991: 190, 1996: 34-36; Hildebeitel 1988: 73). In Nepal werden die Erdhügel, in welche Sprossen gesät werden, in den Häusern in einem der Göttin Durgā geweihten Zimmer aufgehäuft. Auch die Tonschalen mit den Getreidesprossen werden in diesem Zimmer abgestellt, vorzugsweise vor dem Krug (*kalaśa* oder *ghaṭa*), in den Durgā am ersten Tag von *Dasaī* ‘hineingelockt’ werden soll. Die Bezeichnung *ghaṭasthāpana* für diesen Tag, d.h. die ‘Etablierung’ des Krugs als Ort der Göttin, leitet sich direkt von diesem Vorgang ab.<sup>176</sup> In zahlreichen Ritualtexten wird beschrieben, wie die ‘Etablierung’ des Krugs vollzogen werden muß. Im *Durgācaṇapaddhati* ist die Rede davon, dass *ghaṭasthāpana* nicht in der Nacht, sondern am Tag durchgeführt werden und zudem spezielle Vorkehrungen getroffen werden sollen: “One should make an altar with holy clay and sow *yava* and wheat

<sup>174</sup> Dieser Vorgang wird auf Nepali ‘*jamarā rakhne*’, auf Newari ‘*naḥlā svane*’ genannt, wobei sich ‘*rakhne*’ bzw. ‘*svane*’ auf das ‘aussäen’ der Keimlinge bezieht. Unter Newar-Experten herrscht über die Newari-Bezeichnung für diesen Vorgang allerdings keine Übereinstimmung (s. Kölver/Shresthacarya 1994: 327; Gellner 1994 (1992): 216; Levy 1992: 748, n. 34-35; Manandhar 1976: 242; Nepali 1988: 405ff). Ich habe mich deshalb an der Bezeichnung orientiert, die mir von den *Dyaḥmāṇ* genannt wurde.

<sup>175</sup> Wie beim nepalischen ‘*jamarā*’ ist auch beim indischen ‘*javārā*’ die Zusammensetzung nicht eindeutig zu klären. Mal besteht es nur aus Gerste oder nur aus Weizen, dann wieder aus Weizen, Gerste und Reis oder auch nur aus Hirse (vgl. Hildebeitel 1988: 57, n.4)

<sup>176</sup> Interessanterweise ist dies auch eine wichtige Sequenz in tantrischen Ritualen (Monier-Williams 1986: 375); dies ist ein weitere Hinweis auf die reiche tantrische Tradition in Nepal.

grain thereon with” (Kane 1974: 183).<sup>177</sup> Hier wird also ein eindeutiger Zusammenhang zwischen der Anrufung der Göttin Durgā und dem Aussäen des Getreides hergestellt. Auch im *Devī-Māhātmya* wird ein Zusammenhang mit einer weiblichen Gottheit und lebenserhaltendem “Gemüse” hergestellt, wenn eine Göttin folgende Worte spricht: “Next O Ye gods, I shall support the whole world with life-sustaining vegetables which shall grow out of my own body during a period of heavy rain. I shall gain fame on earth then as Śākambharī” (Bhattacharyya 1975: 110; Masilamani-Meyer 1996: 467). Ein in Harappa gefundenes Siegel auf dem eine weibliche Figur zu sehen ist, aus deren Bauch eine Pflanze wächst, wurde mit solchen Vorstellungen von einer ‘ernährenden’ Göttin in Verbindung gebracht, wobei die Göttin auch als ein Symbol für die Erde gesehen werden kann (vgl. Bhattacharyya 1975: 110). Hildebeitel führt die im indischen Subkontinent auch heute noch durchgeführten Opferungen von Getreidesprossen oder Pflanzentrieben in Göttinnen-Tempeln<sup>178</sup> auf ein vedisches Ritual zurück, das zur Ernennung eines neuen Königs ausgeführt wurde, und meint, dass die geopferten Getreidekörner als “sacrificial victims” (1988: 56) verstanden werden könnten. Die Verbindung zwischen dem vedischen Ritual und zeitgenössischen Praktiken kann zwar nicht endgültig bewiesen werden, auffallend ist jedoch, dass die Opferung von Sprossen vor allem im Zusammenhang mit dem Fest der Göttin Durgā stattfindet, welches ein implizit oder gar explizit königliches Fest ist (Hildebeitel 1988: 57).<sup>179</sup> Hildebeitels Informanten stellten zudem oft eine Verbindung zwischen diesen Opfer-Zeremonien und Fruchtbarkeit oder Wachstum her (1988: 72), wozu Hildebeitel anmerkt, dass bereits in den *Upaniṣaden* vor allem Getreidekörner mit Konzepten von Regeneration und Wiedergeburt in Verbindung gebracht wurden (1988: 73). Auch Flueckiger erwähnt, dass die Opferungen von Sprossen oder kleinen Pflanzentrieben während *Navarātri* als etwas wahrgenommen wird, das sowohl die Fruchtbarkeit des Lands als auch die

---

<sup>177</sup> Nach Auffassung von Hildebeitel ist *yava* (Gerste) ein Etymon von *javārā* (1988: 57)

<sup>178</sup> Aber auch in anderen Kontexten wie etwa Hochzeiten, Verabschiedungen usw. (siehe Hildebeitel 1988: 55, n.3)

<sup>179</sup> Die Opferungen von Sprossen während der heißen Sommermonate, wie sie z.B. in Südindien stattfinden und die auch eine Entsprechung in den ‘Adonisgärten’ aus der griechischen Mythologie haben, habe ich nicht weiter berücksichtigt, da sie in einem anderen Zusammenhang als die Opferungen während *Dasai* oder *Navarātri* stehen (vgl. hierzu Haekel 1972; Hildebeitel 1988: 68-70; 72-73)

der (verheirateten) teilnehmenden Frauen fördert (1983: 33). Im Fall der unverheirateten Frauen wird dagegen die Freundschaft zwischen den teilnehmenden Mädchen in den Vordergrund gestellt (Flueckiger 1983: 34-35). Hinter der Affinität zwischen einer weiblichen Gottheit und Getreidesprossen sieht Hildebeitel jedoch wesentlich mehr als nur ein Symbol für *śakti*, Wachstum und Fruchtbarkeit; für ihn ist sie auch “a symbol of the violent offering of the goddess herself, the abused and suffering goddess (Satī, Reṇukā, Draupadī, etc.), in sacrifice” (1988: 74).

Die Getreidesprossen, die in Nepal am ersten Tag von *Dasañ* ausgesät wurden, werden an ihrem Platz in dem der Göttin Durgā geweihten Zimmer täglich gegossen, um das Wachstum zu fördern. Eine leicht gelbliche Farbe wird bei den Halmen bevorzugt, weshalb die wachsenden Pflanzen meistens mit umgestülpten Tonschälchen bedeckt gehalten werden (vgl. Hildebeitel 1988: 69). Die gelblich-grünen Halme, die schließlich aus den Getreidesamen gewachsen sind, gelten in Nepal nicht wie in Babbs Beispiel als Form der Göttin, sollen aber *śakti* der Göttin enthalten und erinnern an ihren Sieg über den Dämon Mahiṣāsura. Während die Halme in den Beispielen aus Indien am letzten Tag des Fests in das Wasser von Brunnen und Flüssen getaucht und gewaschen werden, was Flueckiger als “the soaking of the goddess” (1996: 36) bezeichnet hat, werden die Halme in Nepal am zehnten und letzten Tag von *Dasañ* in die zahlreichen Tempel der Göttin Durgā gebracht und ihr dort geopfert. Darüber hinaus stecken sich Frauen einige Halme davon ins Haar und manche Männer einige Halme hinter das linke Ohr.

Die Medien, die das Ritual ‘*jamarā*’ oder ‘*naḥlā svān*’ durchführen, greifen also Praktiken auf, die während des *Dasañ*-Fests auch von anderen Mitgliedern der Gesellschaft ausgeführt werden. Aber während diese die Erdhügel oder Tonschalen mit der Getreidemischung in einem Zimmer aufstellen, das der Göttin Durgā gewidmet ist, häufen die Medien die Erdhügel in ihrem ‘Gotteszimmer’ auf und stellen die Tonschälchen mit den Getreidesprossen neben ihren *āsan*. Außerdem lassen die Medien einen Teil der Getreidesprossen nicht nur auf Erdhügeln oder Tonschälchen sprießen, sondern zusätzlich auch in einem Hut wachsen, den sie zehn Tage lang auf dem Kopf tragen. Das *jamarā*, welches in diesem Hut wächst, wird

auch nicht Durgā, sondern Hārātī geopfert. Was könnte dies bedeuten? Was möchten die Medien damit ausdrücken? Eine Antwort darauf ist nicht einfach, da in Nepal anscheinend kein vergleichbares Ritual vorhanden ist. Eine Ähnlichkeit zum Ritual der Medien ist nur aus der Schilderung eines *vrata* zu entnehmen, welches während mehrerer *Dasañ*-Feste von einem Mann aus einem Dorf in der Nähe Kathmandus durchgeführt wurde und von dem ich während meines Aufenthalts in Nepal gehört habe. Dieser Mann hatte sich am ersten Tag von *Dasañ* hingelegt und seinen Körper mit Erde bedecken lassen, jemand säte daraufhin die spezielle Getreidemischung auf dieser Erde aus und nach einigen Tagen sei *jamarā* daraus erwachsen. Dasselbe *vrata* wurde während des *Dasañ*-Fests 2001 von einer *Dyaḥmām* aus Kathmandu in Deopatan, dem Stadtteil in dem sich das Hindu-Heiligtum Paśupatinātha befindet, durchgeführt.<sup>180</sup> Während es in Nepal meines Wissens sonst keine weiteren Beispiele gibt, werden aus Indien einige Beispiele genannt, die auf solche Rituale hindeuten könnten oder diese explizit erwähnen. So berichtet Stanley (1988: 51) von einer Frau aus Maharashtra, einem Medium, das während *Navarātri* zwölf Stunden lang einen Behälter auf ihrem Kopf trug. Leider wird nicht erwähnt, was sich in dem Behälter befand. Außerdem erwähnen Babb (1975: 136f) und Flueckiger (1996: 35) Frauen aus Raipur, die am letzten Tag des *javārā*-Rituals Körbe mit den gewachsenen Halmen auf dem Kopf tragen und währenddessen von einer Göttin besessen sind. Aber auch an diese Beispiele schließt sich keine Analyse dieser Praktiken an, die auf das Material aus Nepal übertragen werden könnte. Bevor ich daher zu meinen eigenen Schlußfolgerungen komme, möchte ich noch kurz darauf eingehen, was Chandika selbst über das Ritual ‘*naḥlā svān*’ denkt. Chandika betont, dass es kein *vrata* sei, welches Frauen regelmäßig und auf eigenen Wunsch hin ausführen können, sondern dass sie von der Göttin den Befehl (*ādeśa*) bekommen habe, dieses Ritual während *Dasañ* durchzuführen und sie es der Göttin versprechen mußte. Sie sagte, dass es generell in Nepal verschiedene Regeln geben würde, denen man folgen könne. Man kann z.B. den Regeln des heiligen Monats *Gunla* folgen; sie jedoch folgt den Regeln der Göttin und diese können auch beinhalten, dass sie während *Dasañ* die

---

<sup>180</sup> Marianna Kropf, pers. Mitteilung, Mai 2002

Getreidemischung *naḥlā* auf ihrem Kopf wachsen lassen muß. Sie ‘dient’ (*sevā yayegu*) damit der Göttin nicht nur, sondern das Ritual ist für sie auch eine ganz besondere Art der Verehrung und Hingabe (*bhakti*) gegenüber Hārātī. Sie erhofft sich, dadurch noch mehr göttliche Kraft (*śakti*) erwerben zu können, die nicht nur ihr selbst zugute kommt, sondern auch ihrer Familie, ihren Anhängern und denjenigen, die sie um Hilfe oder Heilung ersuchen. Sie entspricht damit der allgemeinen Auffassung, die auch von Frauen in Indien geäußert wird, dass Frauen mit viel *śakti* auch gute Heilerinnen sind (Slocum 1988: 209). Da das Ritual während *Dasañ* durchgeführt wird, was als eine Zeit mit besonders starken (*karā*) Tagen gesehen wird, die auch als ‘auspicious’ gelten, erhofft sie sich eine spezielle Art von Kraft (*śakti*). Und da sich die Göttin auf ihrem Kopf befindet und der Kopf der heiligste Platz des Körpers ist, werden die Getreidesprossen auf ihrem Kopf heranwachsen.

Bevor die Überlegungen zur weiteren Bedeutung des Rituals vorgestellt werden, soll noch auf die *agency* der Göttin Hārātī und der von Chandika eingegangen werden. Die Göttin wird als jemand vermittelt, der ‘anordnet’, es ist der Befehl einer hochstehenden Persönlichkeit (*ādesā*) und nicht eine normale Anordnung (*ājñā*), dieser Befehl ist verpflichtend und man muß ihm nachkommen. Die Göttin wird als die Handelnde gezeigt, als jemand, der die Kontrolle hat. Dieser Macht hat sich das Medium unterzuordnen. Chandika muß das Ritual ausführen, ihre eigene *agency* wird von den Regeln oder Anweisungen der Göttin begrenzt. Diese Begrenzungen scheinen jedoch für Chandika kein Problem zu sein. Im Gegenteil, denn durch die Ausführung des Rituals erhofft sie sich noch mehr *śakti* zu erhalten, was sowohl ihr und ihrer Familie, wie auch den Anhängern, den Kranken und Ratsuchenden zugute kommt. Denn mehr *śakti* zu haben, bedeutet, anderen Menschen besser helfen zu können (*upakāra yāye*). Die Durchführung des Rituals kann darüber hinaus auch als eine Bestätigung ihres Status als *Dyaḥmām* gesehen werden, da nur ein gutes Medium, welches alle Regeln einhält und daher die *śakti* der Göttin innehat, das Ritual durchführen kann.

Welche Bedeutung könnte das Ritual darüber hinaus haben? Im dritten Kapitel wurde die Familie der Göttin vorgestellt. Die Familienkonstellation ähnelt der einer menschlichen Familie, von der Perspektive der Frauen aus gesehen. Den Besuchern und Besucherinnen wird nicht etwas völlig fremdes vorgestellt, sondern sie können einen Teil ihres wirklichen und vertrauten Lebens damit in Beziehung setzen. Ähnlich verhält es sich mit dem Ritual ‘*naḥlā svān*’. Das Aussäen von Getreidesprossen während *Dasaṅ* ist jedem der Besucher auch aus dem eigenen Leben vertraut, wobei die Getreidesprossen mit der Göttin Durgā assoziiert werden. Beim Besuch des Mediums während des Rituals ‘*naḥlā svān*’ sehen die Besucher und Besucherinnen also zum einen etwas das ihnen vertraut ist, zum anderen sehen sie es in einem neuen Sinnzusammenhang, weil das *jamarā* oder *naḥlā*, das eigentlich in Zusammenhang mit der Göttin Durgā gesehen wird, in einen Zusammenhang mit der Göttin Hārātī gestellt wird. Zum einen könnte dies wieder auf die bereits geäußerte Auffassung hinweisen, dass alle Göttinnen letztendlich ‘eins’ sind, d.h. dass sich an einem Platz, an dem sich normalerweise die *śakti* der Göttin Hārātī befindet, sich ebenso die *śakti* von Durgā befinden kann. Damit würde auch wieder eine Brücke geschlagen werden zwischen dem Kult der Göttin Hārātī und der Verehrung von Devī, wie im dritten Kapitel schon angedeutet wurde. Darüberhinaus kann das Ritual auch als eine bestimmte Form von Askese gesehen werden, als *tapasyā*, “a method for generating spiritual power” (Sax 2002a: 32), indem Chandika fast vollständig auf Essen, Trinken und Schlafen verzichtet. Sie erzeugt dadurch *tapas*, eine innere Hitze, bei der es sich - ähnlich wie *śakti* - um eine starke Energie handelt, die sie einsetzen kann. Dass sie zu dieser Form der Askese fähig ist, dass sie zehn Tage lang ununterbrochen auf ihrem *āsan* sitzen kann, ist für ihre Anhänger und Besucher auch ein Zeichen, dass Chandika tatsächlich an der Kraft (*śakti*) der Göttin teilhat. Das Ritual ist aber nicht nur ein Mittel zur Erzeugung von *tapas* oder zur Anhäufung von *śakti*, sondern es ist auch ein Selbstopfer. Wie im dritten Kapitel erwähnt wurde, ist die völlige Hingabe an die Gottheit die Grundbedingung dafür, die spezielle Kraft oder Energie der Göttin zu erwerben und zu behalten. Die völlige Hingabe beinhaltet aber im Grunde genommen eine Selbstaufgabe und kann daher auch als ein Opfer für die Göttin verstanden

werden. Dies wurde auch von einem Medium, das weiter oben zitiert wurde, auch explizit behauptet, indem es sagte, dass es der Göttin ihren Körper geopfert habe. Die Anmerkung von Hildebrandt, dass die Affinität von Göttin und Getreidesprossen auf ein Opfer, und zwar auf die Opferung der Göttin, hinweist, kann möglicherweise auf das vorliegende Beispiel angewendet werden. In gewisser Weise ‘opfert’ sich hier zwar Chandika, um für sich selbst Erlösung (*mokṣa*) zu erreichen und um zu ihren Lebzeiten Menschen zu helfen, aber durch die *śakti* der Göttin Hārātī ist Chandika auch mit dieser verbunden und somit könnte man dieses Ritual auch als eine Opferung der Göttin sehen.

## **Schlußfolgerungen**



Die Arbeit ist nun an einem Punkt angelangt, wo es an der Zeit ist, einer Frage nachzugehen, die dem Leser oder der Leserin vielleicht zwischenzeitlich schon durch den Kopf ging, die ich aber bewußt für den Schluß aufgehoben habe. Inwieweit - wenn überhaupt - kann die Selbstopferung der Medien als wichtigster Bestandteil ihrer Verehrung (*bhakti*) der Göttin gesehen werden, als eine Erweiterung ihres alltäglichen Handlungspotentials, die über die traditionelle Rollenzuschreibung hinausgeht? Stehen diese zwei Vorstellungen eigentlich nicht im Gegensatz zueinander oder schließen sie sich nicht sogar gegenseitig aus?

In der vorliegenden Arbeit wurden eine Reihe von Situationen und Möglichkeiten gezeigt, in denen teilweise eine Erweiterung der *agency* der Medien außerhalb der Besessenheit sichtbar wurde. Das kann bereits mit dem Beginn der Tätigkeit als Medium der Fall sein, und zwar immer dann, wenn die Besessenheit in einer schwierigen persönlichen Situation auftritt, wie es nach meinen Erfahrungen fast immer der Fall ist. Das Handlungspotential einer Frau zum Beispiel, die gerade den Tod ihres Mannes betrauert und über den Schmerz hinaus, den der Verlust des geliebten Menschen bei ihr ausgelöst hat, zudem noch verzweifelt ist, weil sie nicht weiß, wie sie ihren weiteren Lebensunterhalt finanzieren kann, ist in einem solchen Moment stark eingeschränkt. Wird diese Frau in solch einer Situation jedoch von einer Gottheit besessen und wird sie dadurch zum Medium dieser Gottheit, wird sie damit nicht nur getröstet, sondern kann möglicherweise auch von dem Geld leben, das sie von ihren Besuchern erhält. Man kann in diesem Fall also von einer Erweiterung ihrer *agency* sprechen, da sie selbst für ihren Lebensunterhalt sorgen kann. Im Fall von Chandika verhält es sich ähnlich, jedoch ist es hier schwieriger von einer eindeutigen Erweiterung ihrer *agency* zu sprechen und zwar aus folgenden Gründen: einerseits war Chandikas 'normales' Handlungspotential durch ihre jahrelange Erkrankung stark eingeschränkt und wurde erst durch ihre Etablierung als Medium wieder hergestellt und in bestimmten Bereichen auch erweitert; andererseits schränkt das Dasein als Medium ihr Handlungspotential aber auch insofern gravierend ein, weil ihr die Göttin verboten hat zu heiraten. In diesem Fall kommt es also darauf an, wie sie selbst diese Einschränkung empfindet und ob das, was sie durch ihr Dasein als Medium 'gewinnt', die Nachteile, bzw. die Einschränkung ihrer persönlichen *agency* aufwiegen. An diesem Beispiel zeigt sich, dass meine eingangs aufgestellte These,

wonach die Frauen durch ihr Dasein als Medium eine Erweiterung ihrer *agency* erfahren, sich nicht generalisieren lässt und dass man um sicher zu gehen, eigentlich von Fall zu Fall entscheiden müsste. Dennoch sollen hier noch einmal einige Beispiele dafür gegeben werden, dass einige oder sogar ein Großteil der Medien tatsächlich eine Erweiterung der eigenen *agency* erfahren. Sie erreichen ein größeres Mitspracherecht innerhalb der Familie; eine größere, ihnen zumindest von den Anhängern zugeschriebene, Autorität, die sich u.a. darin zeigt, dass die Medien auch außerhalb der Heilsitzungen um Rat und bei manchen Erkrankungen (wozu auch Hexenbesessenheit zählt, wie im Fall von Chandika gezeigt wurde) gebeten werden; ältere Medien werden teilweise oder völlig von Haushaltspflichten freigestellt; sie werden bei Tempelbesuchen, sofern der diensthabende Priester weiß, dass es sich bei der Besucherin um ein Medium handelt, bevorzugt behandelt; die Medien erhalten die Möglichkeit ihre Anhänger aufgrund ihrer Position und einer gewissen Abhängigkeit um bestimmte Gefallen bitten zu können, die unter anderen auch das Borgen von Geld beinhalten können. Wenn man sich aber die Beispiele ansieht, die das alltägliche Leben Raj Kumaris, Chandikas und anderer Medien schildern und ihre Beziehung mit den Gottheiten, aber vor allem mit der Göttin Hāratī, dann wird klar, dass dieser gewisse Freiraum und eine zeitweise Erweiterung ihres Handlungspotentials, den sie durch ihre Tätigkeit als Medium gewinnen, auch mit hohen persönlichen Kosten verbunden sind. Ihr Leben wird von Hāratī und deren Kinder, von den Schwestern Hāratīs, von weiteren Gottheiten und machtvollen 'Besuchern' dominiert. Die ganze Woche oder zumindest mehrere Tage der Woche sind mit Heilsitzungen und Verehrungsritualen ausgefüllt, bei denen sie manchmal bis zu zehn Stunden oder mehr auf ihrem *āsan* sitzen und ausschließlich für andere Menschen da sind. Mit der Erweiterung des Handlungspotentials ist daher gleichzeitig der Verzicht auf ein normales Familien- und Gesellschaftsleben verbunden.

Interessanterweise kann aber die Selbstaufgabe, die mit ihrer Tätigkeit als Medium einher geht und die von den Medien selbst auch immer wieder betont wird, indem sie auf die vollständige Hingabe (*bhakti*) an Hāratī hinweisen, als eine ganz bestimmte Art der Erweiterung ihrer *agency* gesehen werden - als eine, die für viele Menschen im Westen wahrscheinlich absurd oder unglaubwürdig klingt. In diesem

Zusammenhang stimme ich völlig mit Webb Keane überein, der in seiner Arbeit über religiöse Praktiken und “the effort to know and interact with an otherworld” (1997a: 47) bemerkt, “[that] human *agency* is not always something people want entirely to celebrate or claim for themselves; they may prefer to find *agency* in other worlds” (Keane 1997a: 66). Dieses Zitat beinhaltet jedoch eine Schwierigkeit, insofern der Satzbaustein ‘*agency* finden’ zwei Bedeutungen haben kann. Erstens könnte man darunter verstehen, dass man die *agency* außerhalb seiner selbst verortet, das heißt in den Worten Keanes, “putting the role of the apparent performers into question and [situating] the more efficacious, moral, or liberating *agency* in all sorts of other loci, such as sounds, canonical words, teachers, deities, divinatory mechanisms, congregations or books” (1997a: 65). Zweitens, diesmal im Hinblick auf die Medien, könnte es bedeuten, dass sie durch die Selbstaufgabe eine andere Art der *agency* finden, nämlich eine *agency*, die sie mit der Göttin teilen. Diese gemeinsame *agency* hätte die Aufgabe, mehr śakti zu erlangen, sowohl um anderen Menschen helfen zu können (*upakāra yāye*) und auch auf die eigene Erlösung (*mokṣa*) hinarbeiten zu können. Anhand des Verhaltens der Medien im Alltag, in den Ritualen und Tempelbesuchen kann man feststellen, dass sie tatsächlich immer die Göttin ‘mitdenken’, d.h. dass eine Handlung, die im ersten Moment aussieht, als würde sie die persönliche *agency* der Frau erweitern, auch als etwas gesehen werden kann, das die *agency* der Gottheit betont. Dies soll durch folgendes Beispiel verdeutlicht werden: Als Medium soll sich eine Frau nicht mehr vor Respektpersonen und/oder Älteren verbeugen, da dies bedeuten würde, dass damit die Gottheit, von der es heißt, dass sie sich immer zumindest zu einem kleinen Prozentteil im Körper des Mediums befindet, beleidigt würde. Ein Medium, das also auf der Straße jemanden trifft, vor dem oder der sie sich eigentlich verbeugen müßte, dies aber aus oben genannten Gründen nicht tut, kann daher als Person gesehen werden, die respektlos ist, nicht weiß, was sich gehört und ihre Kompetenzen überschreitet. Für das Medium hat diese Situation jedoch nichts mit einer Erweiterung der persönlichen *agency* zu tun, sondern sie bemüht sich, es der Göttin recht zu machen und nicht in eine Situation zu kommen, in der einerseits die Göttin beleidigt werden könnte und andererseits das Medium eine Regel nicht einhalten kann, was möglicherweise einen Verlust an śakti mit sich bringen könnte.

Aber bevor man sich gründlicher mit einer ‘gemeinsamen’ *agency*, d.h. einer *agency*, die Hārātī (und andere Gottheiten) mit den Medien teilen, auseinandersetzen kann, muß zunächst noch einmal auf die *agency* der Göttin selbst eingegangen werden. Hier wird wieder die Frage aufgeworfen, die bereits im ersten Kapitel gestellt wurde, nämlich ob Gottheiten überhaupt *agency* haben können. Wie bereits erwähnt wurde, ist Sax der Überzeugung, dass die Gottheit in seinem Beispiel ganz klar ein “authentic agent” (2002a: 158) ist. In dem Abschnitt seines Buchs “Dancing the Self” in dem er über den Gott Karna aus dem Mahabharata schreibt, der im Mittelpunkt eines elaborierten Kults in Garhwal in Nordindien steht, betont er das Befremden, das durch solch eine Auffassung beim westlichen Betrachter ausgelöst werden kann: “Some readers may be disturbed by the fact that I write about Karna as an authentic agent who speaks and acts much as a human being does. Such readers might not object were I to describe him as a “fictive” person, a collective representation, or a “symbol” of something else; however, the idea of attributing *agency* to him is bound to evoke resistance in some quarters. One might even speak of a ‘gulf’ between the understandings of the local actors, on the one hand, and the conventional analytical frameworks of Western intellectuals, on the other”(Sax 2002a: 158).

Wie könnte man diese Kluft zwischen der westlichen Denkweise und der Auffassung der Einheimischen überbrücken? Als Beispiel hierzu soll die Unterteilung zwischen einem transzendenten Gott und einem persönlichen Gott herangezogen werden, wie sie im Westen, bzw. im christlichen Glauben teilweise gemacht wird. Dadurch wird es einfacher, die Logik hinter Sax’ Behauptung zu verstehen und sie auch auf Hārātī anzuwenden. Genauer gesagt: Auch in unserem westlichen Denken gibt es einerseits einen Gott, der als etwas nicht greifbares dargestellt wird, als jemand “[which] moves in mysterious ways”, wie William Cowper es in seinen Olney-Hymnen ausgedrückt hat (Cohen & Cohen 1993: 123), und der etwas ausübt, das man möglicherweise als ‘göttliche *agency*’ bezeichnen könnte, d.h. eine *agency*, die jenseits des menschlichen Verstehens liegt und die deshalb verhandelbar ist; andererseits kann im christlichen Glauben dieser Gott auch als ein ‘persönlicher’ Gott wahrgenommen werden, der mit Attributen wie ‘gütig’, ‘liebend’, ‘verzeihend’ ausgestattet ist, an den sich die Menschen mit ihren Sorgen und Ängsten wenden, von dem sie sich angenommen und

verstanden fühlen und der ihnen sogar Zeichen schicken kann, dass er ihre Gebete erhört hat, sei es, dass es sich um eine weiße Taube an Noah handelt, um langersehten Regen oder um eine Genesung in einem für hoffnungslos gehaltenen Fall. Auch die Göttin Hāratī, vor allem wenn sie sich in ihren Medien verkörpert, kann als eine solche ‘persönliche’ Gottheit gesehen werden. Die Besucher und Besucherinnen, die Gläubigen und die Kranken (wobei das eine das andere natürlich nicht ausschließt), können sich sogar mit ihr unterhalten, sie reden sie mit ‘Mutter’ an und treten in eine persönliche Beziehung zu ihr, in der es eine Vergangenheit und eine Zukunft gibt. Diese persönliche Beziehung zur Gottheit in der Verkörperung durch die Medien wird u.a. auch daran deutlich, dass sich viele der treuesten und langjährigen Besucher in ihrem eigenen Zuhause Photos aufgehängt haben, auf denen das Medium während seiner Übermächtigung durch Hāratī abgebildet ist und diese Abbildung während der täglichen Verehrung der Hausgötter mit Blumen, rotem Farbpuder und dem Duft von Räucherstäbchen verehren, wie es in ähnlicher Weise auch von Mary E. Hancock (1995a: 77) am Beispiel der Anhängerin eines Kults in Indien erwähnt wird. Aber neben dieser sehr persönlichen Seite, hat die Göttin gleichzeitig auch einen unpersönlichen Aspekt, der für die Medien und die Besucher gewissermaßen nicht greifbar oder verstehbar ist und der nur mittels Metaphern erklärt werden kann, wie etwa die Tatsache, dass sich die Göttin jeden Tag gleichzeitig in verschiedenen Medien an unterschiedlichen Orten verkörpern kann, wie es im dritten Kapitel erwähnt wurde, weshalb sie mit den Strahlen einer Sonne verglichen wird. Oder dass die Göttin nicht als ‘ganze Person’ in den Körper eines Mediums kommt, sondern sich nur bestimmte Körperteile von ihr in den Medien manifestieren, denen jeweils eine größere oder geringere Menge an *śakti*, an göttlicher Kraft, zugesprochen wird.

Damit sich die Göttin aber von ihrer ‘persönlichen’ Seite zeigen kann, ist sie gewissermaßen von der Person abhängig, die sie besessen macht, denn nur durch ein Medium kommt diese persönliche Seite zum Vorschein. Von daher kann man die Geschichte vom ‘Werden’ eines Mediums auch wie die Geschichte einer Verführung lesen, der Verführung durch eine Gottheit. Bei Raj Kumari beginnt diese ‘Verführung’ bereits im Kleinkindalter, als sie von Taleju und den Priestern der

Göttin als Kumārī auserwählt wird, obwohl sie durch ihre Krankheit alles andere als ein vollkommenes Mädchen ist. Noch klarer wird dies dann bei Raj Kumaris erster Besessenheit von den Göttinnen Dhana Maiju und Hāratī und bei den vergeblichen Versuchen Raj Kumaris, durch ‘Entschuldigungen’ die Besessenheit abzuwenden. Es entwickelt sich ein Hin- und Her zwischen den Göttinnen und Raj Kumari, Beharrlichkeit auf Seiten der Gottheiten, Abwehrversuche auf Seiten Raj Kumaris, Versprechungen der Gottheiten, dass für Raj Kumari und ihre Familie alles besser wird, dann schließlich das langsame Nachgeben von Raj Kumari und immer wieder neue Strategien der Gottheiten, mit denen sie ‘ihr’ Medium umgarnen, etwa indem sie ihr einen neuen, größeren und schöneren *āsan* versprechen, den sie dann tatsächlich von einer Anhängerin geschenkt bekommt. Einerseits scheint sich Hāratī also die ‘passenden’ Individuen auszusuchen, andererseits scheint eine Frau aber auch verschiedene Möglichkeiten zu haben, auf die Wahl der Göttin zu reagieren. Selbst wenn man im Fall von Raj Kumari den Eindruck gewinnt, dass sie die Besessenheit letztendlich nicht hätte abwehren können, müssen auch ihr am Anfang verschiedene Möglichkeiten offen gestanden haben. Es scheint jedoch, als habe sie schon früh Entscheidungen zugunsten der Göttin getroffen, wie etwa, dass sie den mütterlichen Bruder, ihren Onkel (*pāju*), rufen lässt, als ihr Zittern andauert. Die ‘Verführung’ der Gottheit und die ‘Einwilligung’ von Raj Kumari führen zu einer Beziehung zwischen den beiden, von der es heißt, dass sie von dem Medium gepflegt werden muß, damit sie nicht von der Gottheit verlassen wird. Das bedeutet auch, dass ein Medium die Regeln immer strenger einhält, sich versucht der Göttin vollständig hinzugeben und im Gegenzug mit viel *śakti* ‘belohnt’ wird, was sich wiederum auf ihren Ruf als Medium positiv auswirkt. Bevor man aber eine Kosten-Nutzen-Rechnung darüber aufstellt, inwieweit sich durch diese Beziehung die persönliche *agency* des Mediums vermindert oder sie dadurch doch eine Erweiterung erfährt, sollte überlegt werden, inwieweit es sich bei dieser Beziehung von Medium und Gottheit nicht um eine bestimmte Form von gemeinsamer *agency* handelt.

An dieser Stelle soll noch einmal Shotter, der im ersten Kapitel bei den Überlegungen zum Konzept von *agency* bereits eine wichtige Rolle spielte, herangezogen werden. In seiner kritischen Betrachtung der kognitiven Modelle des Menschen in den

Sozialwissenschaften angesichts der Philosophie von Giambattista Vico (1668 – 1744), bemerkt er: "... not all human action is accountable or justifiable; not all of it is performed by autonomous persons. There are many everyday activities in which, it seems, we remain deeply ignorant as to what it is that we are doing; not because the 'ideas', 'plans', 'scripts', 'theories', 'constructs', etc., supposedly in us somewhere are too deeply buried to bring out into the light of day, but because the formative influences shaping our conduct are not wholly there in-our-individual-heads to be brought out. In our everyday practical affairs we are in a social setting, and, as Vico remarks, our actions are influenced by the actions of others. Besides acting autonomously (or, at least, being treated by others as autonomous agents...), people also act jointly doing things collectively which they lack the 'power' to do singly" (1984: 142f). Ich meine, dass besonderes der letzte Satz des Zitats auch auf die Medien und ihre Beziehung zu Hārātī übertragen werden kann; dort geht es um Menschen, "[who] act jointly", hier geht es um die Medien und Gottheiten, die gemeinsam etwas tun, was keiner von beiden alleine erreichen könnte. Die Parallele sticht noch mehr ins Auge, wenn man diesen Abschnitt bei Shotter weiter liest, in dem er sich mit "people's social powers" auseinandersetzt und dazu schreibt: "... [people] have the power, I think, to create and sustain in the course of joint action a 'moral world' between them, a seemingly 'external' and 'objective' world in terms of which, when required as autonomous agents to do so, they can give reasons for their actions, and have them understood and accepted by those, and only by those, who inhabit with them that same 'moral world' or 'world of meaning'" (1984: 143). Shotter vermutet, dass vieles, was in dieser Welt erreicht wird, aufgrund gemeinsamer Handlungen als "joint units" (1984: 148) zustande kommt. Zu diesen "joint units" zählt er u.a. Mutter/Kind, Lehrer/Zuhörer, Arbeitgeber/Arbeitnehmer, Ehemann/Ehefrau. Das Gespann Hārātī/Medium könnte man ebenfalls als eine solche "joint unit" sehen, durch die Göttin und Medium gemeinsam eine Welt voller Bedeutung schaffen, mit einer gemeinsamer Vergangenheit und Zukunft, eine Welt, die sich auf die Hingabe (*bhakti*) des Mediums gründet, auf die spezielle Kraft (*śakti*) und Gunst der Göttin, auf die Verpflichtung anderen Menschen zu helfen (*upakāra yāye*) und auf die Hoffnung auf Erlösung (*mokṣa*).

Man könnte dieses Konzept von der “joint unit” aber noch weiter ausbauen. Um dies zu erklären, möchte ich noch einmal auf Miyazaki zurückkommen. In seiner Auseinandersetzung mit dem Glauben (faith) in einer christlichen Gemeinde in Fidju, sieht er - wie ich bereits erwähnt habe - den Glauben als “a temporary negation of human *agency*” seitens der Gläubigen und warnt vor einer “simple extension of the [western] model of individual selfhood to collective or non-human entities” (Miyazaki 2000: 44). Miyazaki konzentriert sich in seinem Beispiel auf die autonome *agency* von Individuen, wogegen die Auffassung von der *agency* einer ‘joint unit’ auch die Möglichkeit beinhaltet, dass sich eine *agency* mit ganz anderen Merkmalen und Möglichkeiten manifestieren kann, und zwar eine, die auch die Anhänger (*bhaktas*) oder Besucher miteinschließt. Nicht nur ein Medium hat eine besondere Beziehung zu Hāratī, sondern auch die Besucher, was sich nicht nur dadurch ausdrückt, dass auch sie teilweise die ‘Regeln’ (*niyam*) der Göttin einhalten, indem sie z.B. keine Hühnereier- und Hühnerfleisch essen, aber auch dadurch, dass sie manchmal während größerer *pūjās* auch von der Göttin besessen werden. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie dadurch ‘automatisch zu einem Medium werden. Es kann sich um einmalige oder selten auftretende Besessenheiten handeln. Aber die Gefühle der Hingabe (*bhakti*) an die Göttin, die auch die Besucher haben, und solche Fälle von ‘spontaner’ Besessenheit deuten darauf hin, dass statt einer “capacity to place one’s *agency* in abeyance”, diese Menschen ebenfalls Teil an einer anderen *agency* haben können, nämlich an einer gemeinsamen oder ‘joint’ *agency* mit Hāratī zusammen.





Abb. 24 Die *dyaḥmāṇ* Raj Kumari, Laksmi und Chandika während einer gemeinsam durchgeführten *pūjā* im Haus einer Anhängerin



Abb. 25 Die drei Medien und die Ethnologin während einer *pūjā*

# **Originalzitate in Newari**

## Seite 57

**Ganesh Kumari:** āḥ cvana athe yānāli cvana cvana cvana ... nhāpā lākka astutī yānāḥ cvana. ale jyātu themḡ gana chu jū themḡ cirikka yānāḥ tini thārākka vaḡ seni sidhala kā. (...) chuḡ naḡ lumanā mavaḡ. mhagasay themḡ nhyaḡ va lā, mhagasay lā chu themḡ jvī themḡ. āḥ thana chu bitay jula naḡ mha masyū. chuḡ he mha masyū kā. āḥ anaḡ thvatāḡ bijyāseḡ li sunāḡ chu nyenāḡ vana? su vala? gathe vala? va chuḡ naḡ mha masyū. athe yānāni jhvāḡḡa ghvāḡ themḡ yānāḡ bijyāi ale thasalaḡga jvī, thārākka vani. ale gthe themḡ gathe themḡ bhaticā chu jhānlābu themḡ jvī. ale nikaḡ svakaḡ hāi hāi vai ale chyāḡga jvī.

## Seite 58

**Jaslaksmi:** jhi śārīra śārīray chu khaḥ chu khaḥ ana thva svāṃ them tuṃ juyāḥ  
cvanigu kā svāṃ them jvīkā śārīra. āḥ jhi cvanā cvana jhyātugu them tuti  
syāḥ, gublem̄ chu syāḥ- ay jvī, mha syāḥ, jaṃ syāḥ jvī. āḥ ana cvane vale jaṃ  
syāgu naṃ tāi makhu. āḥ hākanam̄ āsanay cvane vale jita athe sapanā them jvī  
kā. sapanā them āḥ ganam̄ ganalam̄ vayāḥ cvam̄ them. thva jigu kāy nhyahne  
vasāṃ jigu kāy dhakālīm̄ jim̄ bhāpiyagu anyogu maru. athim̄ cetanā maraykā  
hākanam̄ āḥ mijam̄ he ji thāy cvaṃsā naṃ jigu mijam̄ vala dhakā ji cetanā  
maru kā.

**Raj Kumari:** (...) āḥ achiṃ pehra duguvale ju jugu guhru duguvale kvakāgu nyāhra nyāhra khuhra jvīkā. (...) ale guhra takka jvīmāgu makhulā? nyāhra juyevale guhra julakā nau varṣa datakā makhulā? ale nau varṣa duguvale nhyane cvaṃgu vā hāyāvalakā. vā maduvale dyaḥ kāvala. thva ghāḥ jusām kāḥkā. ji tīna varṣa duvale yākaḥcā mhyāy makhulā? ji māṃyā puku puku masta sinācvāṃgu pākhe tāimay. (...) ji lā macāvalay bāṃlā khalā? ale ji nyāsicākā macā valay. tutiṃ tutiṃ tuṃ lvānāṃ svānaṃ chathuṃ kutuṃ vayāḥ ghāḥ jugu. ale ayjuyā aysām va ghāḥ dusam dyaḥ kā. ale va vā hāyā cvaṃgu vale dyaḥ makāgu kā. uble ji macāvalay taskaṃ maphaigu kā hā. guble vāi vāi pāi pāi kā. jimi māṃ pini galaḥ (graha) naṃ kvatyagu dhakā. jimi māṃ lasiṃ bāṃ makhulā? ale jimi bā nāga bāṃ. jigu bāṃ phai bāṃ. phaicita nāganam saḥ mayā. lasiṃ na naṃ saḥ mayā khalā. phai bāhāṃ yāta lā lasiṃna naṃ naigu he vaita jula. ale athiṃ nāgaṃnaṃ hinigu he jula ni phaicita lā. ale va jimi mān naṃ majyū bā naṃ majyū. ale ayjuguliṃ ji ale gay gay bāicānasam ji maphai maphai bale sii naṃ dhakā sau bvaḥye tayke dhuṃkala kā. ale ayo (jyo) mha mvākā bhacā jiikā tayā tagu. jvara vaḥ dhunegu ayasam bhacā jiikā tayā taḥmha. ale ugu tāimay svām kāḥ vagu taleju bhavāniyā yeykā svām taḥ vagu ḥā. ale svām taḥ [vagu vale] thuyumha (thujyāmha) macānaṃ dyaḥ jvī phailā dāi dhakā va svām taḥvapinsam dhāgu hā dāi dhakā dhayām. “dyaḥyāhe yaḥsā thva ā thaṃ niseṃ kanhehe siidai sva nhuchēmāyā”, dhakā dhāla theṃ kā jimi māṃyāta. [...] “ale siidusā va dyaḥ yā taleju bhavāniyāhe yaḥsā kanhe niseṃ jvara kvadanā makhulā athiṃ juyā vai. makhu dyaḥyāhe mayāḥsā carko juyā vai kā nhuchēmāyā. vāsaḥhe va kā svaḥ”, dhakā - va svām taḥvaḥpinsam dhayā thakugu.

Shamsher: svām taḥvaipiṃ su le?

Raj Kumari: thana khvapay mulamha ācāju thāy athiṃ gurujupiṃ du. gurujupiṃ da. dyaḥchē vanemāḥpiṃ kā. ale khosiṃ chagaḥ taphosvām chaku. ale mohaniyā bakhatay taphosvām du khaḥlā? taphosvām chaku ale nyāḡḥ vaṃgu dhyabā thapāygvāḡgu nhāpā taḡgvagu. sijaḥ yāgu. thapāymachi gvāḡgu va uli lhāḡtay taykā thakigu. uli tayā uli tayā dhuṃkusām niseṃ ji roga juyā vaṃgu. jiyā ale nau varsa takka dyaḥ juvalay takarāhe juyā vana. vāsaḥhe chuṃ chām yāy mvāylā vana dyaḥyā yayā ale.

**Raj Kumari:** (...) jīm athe dhakāḥ masyā ji nhāpām dyaḥ bijyāyeta lā gay gay dacchi takka jā nay mayaḥ kā. āḥ haḍḍi haḍḍi juyā vana kā jilā. kavaycā juyā. aysām jita hār hār (hāḍa) ayjuyā cvaṃsām vasaḥ hiyegu jhi, nhyāthāy vane māḥgu, jā thuye māḥgu āḥ misā juyā dakkvahe yāy māḥgu va dakkva he hāe athim majū-śakti ghaṭay majū. yāyphu nhyāguṃ yāyphu kā, gaṃsi thay haḍḍi - mepinsaṃ dhāhe dhālakā ti bi julalā dhakāḥ. ti bi dhāsālā cāti syāi ni. na pvāḥ syāy māḥ, na chāti syāy māḥ, na nhāsaṃ hi vaḥ, na kathuṃ hi vaḥ makhulā? ayyogu dhayāgu jike chuṃhe mdau. da rog jugu dhayāgu naṃ madu, jvara vaḥ dhayāgu naṃ maru. nay jakaṃ mayogu kā. nay nay jakaṃ mayo. cyā dhāḥsā cyā nigu svamgu tvanegu ulim gāḥ kā. nhichitaḥ ulim gāḥ jitaḥ. ale ayjuṃ juṃ chanhu bahanii dene dhakāḥ denāgu - madenāni - dene dhakāḥ lāsālīsā lāyāgu chthumḥe khāta kā ji lā. tharraṃ khāta khāta khāta kā. ale dyaḥ bijyāgu dhakāḥ syūlā ciku vagu dhakāḥ cvana kā. ciku vagu āḥ ciku vaigu pini khāigu ni. ale ciku vala dhāyeta thva naṃcā khāigu ni. thva jaka vagu khānā cvana ki cvana cvana taka khāta kā. phukaṃ cāḥ kā jim khāgu dakvaṃ cāḥ. ale thana saraṇayā bāyā thva ciku vaykugu dhakāḥ “ailā tvam ailā tvam” dhakāḥ ā glāsay va ciku vagu dike māṃ dhakāḥ bāgu glās ailā tvamkugu. (...) chapti naṃ khāgu kam maju va ulimachi ailā tvanānaṃ. valā ay juguhe makkhu, makhulā? dyaḥ he vijyāketa svagu khani ale masyū kā.(...) khā jaka khāigu kā. suthay naṃ khāigu. bahaninaṃ khāigu. āḥ naṃ khānā cvanā”! dhakāḥ dhayā. “āma chujugu jvīkā āḥ chakva kyā vane māla kā chaṃ” dhakāḥ dhāla kā. “kanhe jāki cakanchiti ti, nyārkaḥ dāṃ ti, chakaḥ kyaṃ vane māla kā dhakāḥ dhāla”, gana kyaṃ vanegu dhayāṃ “ana nhāykā bahili dyaḥ vai thāynaṃtuṃ kyaṃ vanegu” dhāla kā. āḥ sīta kā va. āḥ barkhi. Dakilā simahrani. kāypinsaṃ chā chamhesita naṃ chē khāyā lā khā khē hayā jathābhābi yāgulim māmyā tay maiyā yaṃkala kā vaita, sīta kā va. (...) ay dhayā ana kyaṃ vanā bale “chaṃ jigū he macā cvanīgu khaḥ thvaike” dhayāḥ hala kā ana kyaṃ vana thāynaṃ. “jigū he macā cvanīgu khaḥ” dhakā dhāla. jilā nāṃ yāke kṣamā phvanā kā “ji lā makhulā jhī nhi khanā nhi nay māḥpiṃ, jyāḥ yāye māḥpiṃ, ji dyaḥ bijyākā nay phai makhu māṃ niyamay cvane phai makhu!” (...) vaymakhu dhayā, ā dhana tatā māne maju. analā gulli jhāre analā gulli jhāre yāta da. guli jhāre yāigu. athehe khāgu naṃ diigu makhu. bvale naṃ jugu makhu, khāgu naṃ dyugu makhu. ale lipā svanti (Tihar) dhumgu bale jimi bā naṃ. āḥ svanti mistay āḥ thva nāṃ va māṃ dhakāḥ kharca yānā dhebā bhacā appo vana dhakāḥ jimi bānaṃ bvaḥ byugu kā da. bvaḥ bilaṃ “uṃ” dhakāḥ tamvaṃ duhāṃ vanāmha kāḥ uketuṃ he dyaḥ bijyānā topuyā anaṃ bvale jula kā. thana he kvathāy. ā analā tamaṃ duhāṃ vanā phetunāmha lā dyaḥ bijyāta khani

kāana. ale ujum̄ he pyāhām̄ mavayā jimi bāyā thayka svaḥvaṃ bale āy yekadamay dhū dhupāy bāsa vayā lā yekdamay dyaḥ bijyānā cvana kā. “i chu yānā cvaṃgu?” jimi bāyāta “ji vayāgu kā burā ji vayāgu ji - ji dhana maiju kā - ji vayāgu kā. kā hū candrajyoti turanta saḥtā vā ka hū” dhakāḥ dhayā jimi bvāyāta ana taṃgalay thyaṃka chvayā pāju saḥtake chvagu kā. ale saḥtake chvayā pāju vagu bale bijeṣvarī nām̄ bijyānā cvana kā. ay bijeṣvarī nām̄ bijyānā cvana. āḥ ubalesyā ākārālā gaycvaṃka gyāḥnāpusse cvaṃ haṃ - vijeṣvarī māṃ bijyānā cvaṃgu. “kā jim̄ lā thva macā yāta lā tvate he makhu. dhana mayju va ji athiṃ vijeṣvarī nimha milejuyā jimigu thana āsan kayāhe tvategu. tasakaṃ thana macāyāta makhulā tasakaṃ dukha jula. sakasyām̄ mayyā vanā cvana. (...) ale ay jula dhāyvaṃ makhu “nyāgaḥ dhevā goltin chagaḥ hiṃ”, dhāla. nyāgaḥ dhevā kurkala dhana maijum̄ he. nyāgaḥ dhevā kurkā vyū vale lā kā uki baṭṭā jāykā phukka he dyaḥyā dhebām̄ he chāye chiye yāḥ hala haṃ. “ji manū sāle, ji yāye jim̄ phukkaṃ dhāy” dhakāḥ dhāyā kā manūtaḥ kyā vaigu dhayā naṃ. lākām̄ he paṃ paṃ thana pine lā kyaṃ vaigu. kā hākānaṃ jāre yākva sitaḥ naṃ jiyāhe vanā cvana, bvale jāre yākva sitaḥ naṃ jiyāhe vanā cvana. ale “kā phalānā thāy dyaḥ yā thāy tasakaṃ jyū tasakaṃ jyū” dhādhām̄ dhā dhām̄ kā thana lā kyā vaipiṃ lā guli guli kā. āḥ vana āsan chāy hala dhyām̄ thana cvane thāy jaka he marugu kā manūtaḥ.

**Raj Kumaris Ehemann:** mām bijyāyāḥ khāsa yānāṃ thva bisa varṣa day dhumkugu khā kā ji chagu kahānī ... uke jimi taḥmām yā vay māgu khaḥlā. taḥ mām yāke cvāppa cvāppa tvapuye vaigu makhulā. tahrivā yā kāy pinsaṃ uli māne mayā. lipā lā va hāratī mām he bijyānāḥ cvaṃgu vale chu yāgu dhāḥsā cāhiṃ kāy pinsaṃ “dyaḥ di dhayāgu jimta yaḥhe mayaḥ chanta simācāy ciye yaṃke” dhakāḥ tahrīmha kāy kattarmha he kā. simācāy cī yaṃkegu dhakāḥ āḥ nhābaleṃ naṃ maphu āḥ va buhri. ale chaṃ sat da sā da cī makhulā. vayāke cvanāḥ bila. cvanāḥ bīgu. ale suthay jā-ji nakigu saphā nakkasāṃ jā nakigu. jimi jyāḥ ji yāta. ale mha khāigu makhulā? vayāta tvapuyā yaṃkigu, gana yaṃki? svayambhūi lānāḥ cvanigu. ale bahanī āṭṭha baje tī jim manṃ cāla [ale] dhyaḥ pinsaṃ tvatī hānaṃ thakhe bahanī thyākka he vaigu kā. (...) athe ju juṃ kā thva ji he majila majila chā taskaṃ anyāy jula nhi āḥ. jimsaṃ thva niyamay cvane phai makhu theṃ cvaṃ. jipim jyā yānā nay māḥpim - thva jihe majyū jihe majyū kā - jipim hālā kā. va ana naṃ citta bujhe naṃ manāṃ. “thva macāyāta jimsaṃ tvapuyā yaṃke māgu- uḥ theṃ yānāḥ biye dhāgu”, khyāṭaṃ khyāḥgu lā? gyāy he māla. kā ji he majila majila thva thvayā pājumha chamha naṃ nhāpā va dyaḥ bijyā mabale thimim dyāḥ bijyāthāy sāpa he vanimha. vaṃ jammām siikā lipa thāpanā juyāḥ vaṃgu.



## Seite 98

**Raj Kumari:** dhana tatā he kā guru. dhana tatām phukka he pāju yāta bvale yāikā jike tuṃ dyaḥ cvanā, makhulā ? “thathe yāygu, thukathaṃ yāygu, thay dhāygu ay” dhāygu phukkaṃ pāju yāta kanigu kā. ukeṃ maṃgalabāra, sancarbāra pattikaṃ pātra thaṃ vaymām kā pāju yā. phukkay dhāikā. (...) ale dhana tatā yā chu khā bvale yāy māgu dakko pāju yāta kanāḥ chvai kā. (...) ale vahe pājuṃ ulṭe yānām da khā kani kā. “thaṃ tatām thay thay dhayāḥ bijyāgu: ‘chā thukathaṃ niyama yāḥ’”. thukathaṃ thay dhāla makhulā? “thaṃ thay nay mate dhāla. thaṃ phalaphūla jaka bhojana dhāla. thaṃ duru jaka bhojana dhāla. thaṃ jā chakaḥ jaka naṃ dhāla”, dhakāḥ phukka he ulṭey yānām pājuṃ da kanigu kā. mepiṃ gurupiṃ suṃ he maru kā. su chamhesyām mantra sunay yāḥgu naṃ madu. chuṃ he madu.

**Shamsher:** dhāy bale āsan kayāḥ bijyāgu bale naṃ mepiṃ suṃ he maru ?

**Raj Kumari:** suṃ he maru. mām he kā. dhana tatā he kā. mām he kā. (...) ji āḥ su guru naṃ dugu naṃ makhu. dyaḥ yā dhāgu bharaṃ jaka he jiṃ yānāḥ cvanāgu. gay gay dhāla athay athay jaka he khaḥ. megu jiṃ athe chuṃ he masyū.

**Raj Kumari:** ale mām bijyāy makhu dhayāḥ nhāpā mām bimajyā. ye khulā nhaylā takka mām chakka he bimajyā kā. jaba va āsan cahre yānām li diskas jula kā mām va dhana tatā va.

Brigitte: kun manche āsan tabai dinu hunu huncha?

Raj Kumari: thanaṃ tuṃ bhūta khelay cvaṃpiṃ kā. ale vayā taskaṃ maphugu kā va. lukaṃ chinām nhiṃ nhiṃ he jhāre yākā hay māḥ. ale lana kā va. (...)

Shamsher: mām naṃ chu jula dhayāḥ bijyānāgu ? āsan tagu bale ... āsan dagu valay athiṃ diskas jula dhayāḥ bijyānāgu makhulā ?

Dildshova: mām va dhana maiju va kā. dhana maijuṃ dhāgu naṃ: “ji pailām niseṃ vayā makhulā. macā yāta jiṃ thikka yānām ji āsan kayāgu” dhaimha dhana tatā jula. mām dhāḥmha: “ji mām juyāḥ cvay cvane mvāḥ lā makhulā?” dhāḥmha juyāḥ nimhesyā diskas jula dhakāḥ pājupimsaṃ kaṃgu kā. ji lā syū naṃ makhuni dyaḥ bijyānāḥ cvana. chu syūgu makhu. (...) jike tuṃ kā. va chakva chakva dhana maiju chakva chakva cvanī hāli hā mām chakva chakva cvanī mām hāli hā athe kā. me piṃ suṃnaṃ mavaḥ. (...) mām yāgu he āsan jula kā. ale thva thana cvaṃgu nhāpā he ana he va makhulā va phukka likāla thana tayāḥ hā. ale athiṃ cha naṃ cvane mvāḥḥla ji naṃ cvane mvāḥḥla dhakāḥ dhayā ale laḥ lhāmhesina laḥ lhānā mām lhāḥ phayāḥ bila. dhana tatā phetugu jula kā. mām bijyānā lhātay phala phayāḥ bila. dhana tatā cvanām āsanay phetugu jula kā. mām naṃ phayāḥ kayā bijyāta mām yā āsan he jula.(...) dakva he dyaḥ nimantranā yānāḥ sālāḥ hayāgu, kene haigu. indra bijyāy dhuṃkala, bijyāke dhuṃkala thana āsanay dhana tatāṃ he nimantranā yānāḥ chvaigu. ale bijyāi nhyāmha bijyāssṃ he: “āsan bāṃlā, thana niyama bāṃlā”, dhayāḥ bijyāigu kā athe kā. phukkaṃ dyaḥ bijyāi, dhana tatā alakka cvanāḥ bijyāi. ale su dyaḥ cvane māḥgu cvanāḥ bijyāi. cvanāḥ thana chu chu yāy māḥgu, svaysi māḥgu makhulā svayāḥ bijyāi. ale khā lhāḥpiṃ dyaḥpiṃ jusāḥ khā lhāi. khā malhāipim ekadama sā khā lhāi makhu makhulā?

**Raj Kumari:** (...) dekhā dhayāgulā dune dune yāgu dyaḥ pinigu khā sigu, khā siyke māla. ji dyaḥ vamha sām ji āgamay taḥ taḥ dhāgu puḥ jvī valay duhām vane dai makhu. dekhā marumha svay majyū dhāi. (...) dhana tatām he ājñā juyāḥ vijyāgu. “dekhā biye māḥni. macā yāta dekhā biye mani” dhāgu kā. ale “dekhā biyemāni” dhāla. chu dhāgu dhāgu kā va. [...] ale jilām bhāju bijyānā “kā ana jimi cimām cithāy vijeśvalay makhulā dekhā nyāla.”. khā jugu bale jilām bhājum dhayāḥ bijyāgu kā cha mahinā nhyaḥ vaḥ he. (...) ale va nhusi guruju yāta “guruju achi thana dekhā nyāla dhāgu khaḥ lā guruju?”, dhayām “khaḥ dekhā nyāla dekhā kāygu icchā dulā?” dhāla. ale jhi nhyābalem deke vanāḥ cvanegu juyā athim bareta dhakāḥ sila makhulā. (...) nenāḥ svayām khaḥgu juyāḥ cvana kā. khaḥyā dekhā nyāykugu bale badri guruju māḥvatī cvamḥma va kā. taḥdhāmha he va kā. ale dyaḥ kenī dhayā vahe lā jimitaḥ kislī taykāḥ mikhāy cikāḥ au yānāḥ dyaḥ kenīgu. “kene majyū mastaka tajyānā sī” dhayāḥ hagu du kā. (...) āḥ umtaḥ va athim cīdhāgu dekhām jaka āḥ chagu lā sikṣā athim yāy mālanī niyam yāgu ale sikṣā biyemāgulim umtaḥ cīdhāgu athim chagu biyāḥ tayāgu du. umi lā gurupḥke kāḥ vaḥgu makhu. suyāḥkem brahmū tayke naḥ kāgu makhu- guruju piḥke naḥ kāgu makhuni. āḥ byūgu māḥ naḥ he jaka biyāḥ tagu tini kā. āḥ ana badri gurujum guli āḥ jitaḥ bāchiyā sikṣābiyāḥ hayāḥ uli dhayāḥ hagu kyanāḥ hagu niyamam ji nhikam yānāḥ tayāgu.

Brigitte: ale badri guruju yāta... dekhā...

Shamsher: - āḥ dekhā dugu nātām gubalem gubalem nāpā lānāḥ bijyāy māḥlā?

Raj Kumari: nāpa ... mavanā ji. ale kā āḥ ji dekhā kāy bale jakam jugu naymāgu nayāḥ vay dhuna āḥ lā nhyābalem nay majilani. chaka pattiam kṣamāphvanāḥ kṣamā bilā ? āḥ majila mavanā va samājay mavane dhuna kā ji. vā dhakāḥ nimantranā he ‘day’ dhāygu ale lipā nāpa lasā ‘tāyamay maru phursat he maru’ dhayāḥ chvayegu dhayāḥ cvanegu. va naḥ taḥ macā ji naḥ athim majvikā. kopa jvī, majyū ale chu yāygu.

## Seite 120

**Chandika:** “māṃpiṃ cāhiṃ dukha majū thāy bimajyākāḥ cvaṃ. jiṃ yakkvaḥ vicār yānā. ki rogaṃ he dugu du thāy ki athe he dhana sampatti athavā harek kisimaṃ bādhā dukha thāy he māṃpiṃ bijyāḥ kā”.

**Chandika:** (...) ji pvāthay dugu valay macā valay [mām] pyanu takka biramī jugu kā. ã ale āḥ yām tāḥ them aspatāla madu. ale lipā cāhiṃ pyanhu daykā naṃ athe majūyāni thām ... rānā bājyā dhāimha thana svaimha chamha da, ale vaṃ bale cāhiṃ thay syamkā tagu dhayāḥ chu chu yāṇā mantra yānā jāki biyāḥ hayā li ale khā chamha cāhiṃ mām yāta hākumha khā chama bhāgyākā athe yānāḥ cuikā byū dhakāḥ dhāla hā. ale day dhyāḥ athe dhāḥthem yānā va hākumha khā chamha mām yāta bhāgyākā li ma macā virāmī jugu vale bhāgyākā yaṃku vale hūkana thi kvay [her village] vane thāy va ganeḥ dyah chamha duni yāda du lā? āṃ lākka thyaṃ bale khā chuṃhe majumha khā lātrākka vanā sīta hā. ale athay juguliṃ cāhiṃ mām yāta cāhiṃ chuṃ he yāy maphu. mām bhacā graha naṃ kyātu. ale ubale niseṃ ji bhacā ji gaḍavaḍa. abale niseṃ thiyāḥ hagu dhayāgu cāhiṃ athiṃ jugu da kā. ale juguliṃ cāhiṃ pvāthay nise thyū dhaigu āḥ thva cāhiṃ umsaṃ yānā cāhiṃ makhulā bhacā roga pase jula. ale dākṭara yā vāsalaṃ mathila.

## Seite 121

**Chandika:** pahilām āṭha varṣa dabale chaka cāhiṃ ã jhi (ji) makhulā abale cāhiṃ jusā naṃ athe behos majū kā. thva lhāḥ cāhiṃ purā thayeka juye dhuṃkala jigu lhāḥ. natra sā ubale dui cār dui tīn ghaṇṭā, ji āṭha varṣa dabale syāguyām purā thuli mahinā thay jugu dhaka māṃpiṃsaṃ jaka sī jiṃ masyā haḥlā. (...) naṃ sunaṃ naṃ yānāḥ jula naṃ athavā cāine va chē phukkaṃ pahilām liseṃ athe jugu va cāhiṃ jhisam̐ chuṃ naṃ masyā. ji āṭha varṣa dabale he cāhiṃ thva thva lhā thayka purā thay thay yanā cakam̐ke maphayā vana. lhāḥ lilo he juyāḥ vana. athem̐ he ale va jā nasam̐ thaykka yānā jā naygu. thay yānā nay maphayā kā. pakṣaghāta jupim̐them̐ tuṃ jā thaytuṃ ale ay jujum̐jujum̐ jujum̐ ale lipā mhutu phaḥ phaḥ svaigu lhāḥnaṃ thay thay juigu naṃ jula. (...) ale athe jujum̐ jujum̐ ale lipā bājyā abale tasakaṃ maphu kā. jaba bājyānaṃ manta ale lipā hānaṃ jhārāphuka vaidya taysam̐ sunām̐ sunām̐ phuphāḥ yānā va roga athem̐ tuṃ abale lām̐ thabale lam̐ madayka lana kā. bājyā madayta cāhiṃ va roga pyāhām̐ vagu kā- teisa sāla teisa sālam̐ kā.

**Chandika:** (...) da cāhine makhulā deni valay jhasaṅga gyāi. jhasaṅga gyāta dhāyvaṃtuṃ thāṃ thva lhāḥ thayeka juyāḥ thay juyāḥ vani thananaṃ he thanaṃ niseṃ cupīṃ pālā yaṃkuthaṃ cvanigu. aycakaṃ sāsti juika va tankay yānā yaṃki bale cupīṃ chyāḥ chyāḥ yānāthem. ayyānāḥ cāhiṃ sāsti jvī. aly lipā jiyāṃ daṃraṅga laḍay jvī. amisāṃ dhai mhutumhātu phasvai hā. gathe gathe jvī va gathe jvī khaḥ jiṃ masyā. hānaṃ cāhiṃ da ekadama he sāsaḥ he sāsaḥ ji pahiāṃ jūbale yāṃ ji sī dhakā he cvanāgu kā. abale siu sīgu dhayāgu thay jvīgu dhakāḥ cvanāgu tara makhulā meguyāṃ chuṃ he socay yāye phai he makhu makhulā. ekadama he sāsaḥ jaka he thay thay gvātamutay yānā yaṃkugu them tuṃ jvīgu. sāsaḥ chagu jakaḥ thay thay gvārā gvārā ciṃku bale them tuṃ athe jyī. (...) hare! va anyogu jvī va lumāṃsi vaibaleyāṃ thathem he syūsāṃ baru jyū va rog dhaygu cāhi anyogu takka saṃkaṭa dhāygu jiṃ jindagikhay nhe juni takka dukha bimha śatrusā naṃ anyogu roga lagay majuy māḥ. (...) athe jvī ale va roga thva māṃ bimajyāḥtale va roga da. hānaṃ naygu āḥ nhāpā lipā naṃ va jvī baleyāṃ jula kā makhulā nhāpā lipā naṃ nay yei makhu, nhyaḥ vai makhu, gyāigu, alenaṃ mana he nirāsa kā ekadama nirāsa kā, chakkalaṃ tuṃ thay suṃka cvaṃ-cvaṃsāṃ khva māsti vai, jyā yāsā jyā yāye naṃ mana dai makhu. ā lhāḥ tutu ekadama śithil makhulā chuṃ he sanegu he āṭa vai makhu. lhāḥ tuti naṃ tyānuse nhyābaleṃ iku ā athe juigu ekadama he kā. (...) balaṃ naydhuṃ sā bāntā he juy dhuṃki. ayogu takkaḥ jui ale nay yei makhu ale ekadama he manū he caṃcalatā dāygu he manta chu jindagī khay cāhiṃ thay yānā nay thay yāye kā thuli jiṃ achiṃ yāye kā dhāyegu āṭa takka naṃ madayāḥ vana. (...) athe jujum jujum jujum athem varṣaṃ varṣa vāsaḥyāṃ nayāguni kā dasa varṣa takka vāsaḥ nayāgu kā jiṃ. dasa varṣa takka memepiṃ jhārāphuka naṃ kyana. nhyākko kvaṃ sām majyū kā. (...) elopāthika vasaḥ nayā. nhyaḥ vaigu vāsaḥ he thay chamhu chamhu naṃsāṃ he mathyūni. āḥ chagu nigu cakkā naṃsānaṃ gāgu khaḥlā? paccis em. ji. athe nai hānaṃ paccisaṃ pacāsa jula. pacāsaṃ saya jula. saya naṃ nhyaḥ mavaḥ dhāla bila say em. ji. byūgu sayāṃ dui saya dui sayāṃ cāra saya pāna saya hajār em. ji. bila va naṃ mana. ale va amisāṃ ḍakṭara yā yakkva naḥ dhakā dhāimakhu. jhitāṃ nhyaḥ mavasiniyā jhitāḥ naḥsāṃ nhyaḥ vai lā dhakāḥ naḥla. majyū kā jhan kamajorī. (...)

**Raj Kumari:** (...) Chandika nam̄ nhāpāḥ athe jvī maḥ (...) aḥha thva lhāḥ chapāḥ lā... nhāpāḥ lā thay thay yāyāḥ thana he ghāḥ jugu kā. nhichim̄ athe sanāḥ cvanī thay thay yānā. ā thva thana he ghāḥ juyāḥ vayā thay thay sālā. (...) hare vaita sāsti yānā bale chima pinsaḥ khā sā lā? yāy mvāla māḥ yāy mvāla dhāi kā. gathe cvṃka sāsti yāgu dhakāḥ vayāta. turanta he nheymha boksī janāḥ vay dhum̄kigu dhayāḥ. va dhuna dhāyvaḥ va vayāḥ dhāigu va dhuna dhāvaḥ va vayāḥ dhāigu kā. na naygu na tvanegu kā jimita lā gajyogu? cānem̄ lā cānem̄ bakhum̄bahālay satake hayāḥ hai. bahanī lā bahanī- ale ji mavana dhāygu hānaḥ thana he tvatāḥ haigu kā. āḥ makhaḥ la ana kabhre niseḥ boksī dubikā tyāksīi tayāḥ thana haḥgu kā. nālāḥ nise ale halaḥ ale anaḥ sum̄kka gvārātuikā tayāḥ. ale suthay jala jila tvam̄kāḥ tārana ta jala jila tvam̄kāḥ tārana tayāḥ halathem̄ māḥ pinsaḥ. ale tutilā cī he maphu kā. thay kā thay bhyālāḥ bhyālāḥ cākusalā sālegu them̄ kā. ale cvaḥ phāy tānvala them̄ kā vayāḥ. ‘ji cvaḥ phāy māla cvaḥ phāy māla’ dhakāḥ dhāla kā. ‘ākanam̄ tum̄ cvḥphā ākanam̄ tum̄ tvanāḥ chvaḥ’ dhayā kā. ‘ā tvane mayaḥ tvane mayaḥ’ dhayāḥ hala. ‘āḥ ki makhusā tvatāḥ hū cvaḥ phāyta makhulā ki makhusā āma chā tum̄ cvaḥ phānā chā tum̄ tvanāḥ chvaḥ’ dhakāḥ dhayā. tvane me hā. ‘āḥ tvane mayaḥ sā cha cilā hū tvatāḥ byū nhichim̄ athe yānā sāsti yānāḥ taygu lā Chandikayāta?’ dhayaḥ ki ‘cakhum̄cā chamha sām̄ tay hiḥ hā ki bakhum̄cā chama sām̄ tay hiḥ hā vayā ke jvanāḥ vanegu’ hā va boksīyā kā. ‘ki cakhum̄citaḥ jvanāḥ vanegu’ ... niḥu jaka khoje yāigu kā. ale ganam̄ ganam̄ baḥcānasam̄ chū chamha culla dhāykā vana kā thapāycā dhikam̄haḥ chū chamha culla. ‘vahe chū ke junā bvāy hū le cha’ dhakāḥ dhayā. va chū yāke cvanāḥ vane majyū hā. va nyāsi vanāḥ cvanī gavayta vayta māli tini hā. cakhum̄cā jusā bakhum̄cā jusā vayke junā bvayāḥ vanegu vale turanta thyanim̄ hā dhayāḥ vaḥgu makhu. balla balla pyamha nyāmhesyānam̄ jvanā bhyālla bhyālla yānāḥ pisāpa yāke yaḥkā kā. yakko dayeka pisāpa yāta nhicchi yāgu cvaḥ. hānaḥ bhellay yānāḥ hānaḥ hayā anaḥ tum̄ silaḥ lāyāḥ gvartukāḥ tayāgu tayāḥ tayā. thuiķī thuiķī he sāhre cha bajeti jula kā. sāhre cha bajeti jugu bale lā ‘āsan khālī ji vane makhu’ dhakāḥ kā pyākhā lhuyāḥ haḥgu. pyākhā. ale vām̄ tammaḥ ‘āḥ āsanay cvanāḥ chva āsanay cvanāḥ chva... vayātaḥ ciyeke phai makhuta’ dhakāḥ dhayā kā sā aysā hānaḥ khvāḥ silā vasā-āsā phināḥ hānaḥ āsanay phetunā. dā dām̄ dā dām̄ tārana tayā dā dām̄ tārana tayāḥ dā dām̄ thva he phukka vaccusse cvam̄. vayāta phukka he lā sām̄ chatti he masyāḥ kā Chandika yāta... Chandika.



## Seite 128

**Chandika:** jilaṃ bhāju boksī lānā nhemha cyāṃha jhisam manū mhay matalaba chāhiṃ va maṇū boksī khāḥlā dhāygu jhitah vāstā he maru piṃ manū taysam naṃ boksī ji phalhanāmha dhiskāmha dhayāḥ bolay yānā hagu kā. (...) athe juyāḥ cvanigu kā manūha. (...) nhapā bājyā pini bajepini pālay liseṃ jhitah ekadama he bajeyāta bājyā yātā sateyyānā athe athe yāgu harek achim yāgu. (...) va upiṃ jakka dhāy saḥ kā. lipāyāṃ gana ganaṃ nhemha vāḥgu kā.

**Chandika:** bahanī jā nayā dene dhuna. lipāḥ mhaḥgasay tuṃ jhasaraṅga gyānā gyinā phetutā. athe behosa jui dā tyam̐ them̐ tuṃ jhasaṅga gyātaḥ. gyānām̐ gyānām̐ phetuyā. nhāpāḥ lipā sā athe phetuyegu balay behosa he juyāḥ chvaigu. ubale hānaṃ chuṃ he majū. suṃkka phetuye dhuna. ale lā suṃka phetu phetuṃ hānaṃ kapāḥ jyātuse cvana. athem̐ kvay vayāḥ phetuyā. ji chu calana da ale hānaṃ thaithā hānaṃ dyaḥ māṃpinsam̐ dayāḥ tagu thay yāy mate dhāgu. aysām̐ jhasam̐ka vaṃgu bale gyāta ni maphaina dhakā chū gyāta. hānaṃ dyaḥ yāta dhupāmy nipu yām̐ cyākā yāyam̐ lhāḥ vana. hānaṃ dhupāym̐ dhipāmy cyākā. śam̐kha jala kapālay tayāḥ bale tay lipā dyaḥ bvale yām̐ hala kā. (...) athe yā yām̐ athe juyāḥ lipā kanhe khunhu māṃ yā thāy anam̐ he māṃ thāsam̐ he bā thay vanā kā āḥ chā āsan he kā dhakāḥ dhayā bijyāta. ale ghārughuru yā yām̐ phukka syām̐ athe yāyām̐ dhyḥ vasaḥ suya. athe yām̐ lipā phāguna phāgupūnhi yā kane dvitīyā khunhu thana āsan kayā. bayālisa sālām̐.

## Seite 136

**Raj Kumari:** “āh umta kā dyaḥ cvaṃsāṃ he boksiṃ athiṃ yāyvaigu juyācvanakā. āḥ lā majula āḥ lā majula. akva he kam julakā. āḥ va behos jvīgu chagu va āksay-iksay chakaḥ nikaḥ jūni. nhāpā lā turanta turabtay juigu naṃ. turanta turantay jvīgu kā. āḥ (...) upiṃ lā sināy vane dhumkala makhula? aysāṃ nhāpā he va jhī pinā tagu vā them tuṃ culi culi vaḥ dhāḥthem tuṃ bhacā bhacā chāy chāy umke vai cvanipiṃ du.”

## Seite 161

**Hārati:** “manū dhakāḥ māne yāmha su? kakku jvanāḥ biye kā vaitaḥ lā. lohā yā mūr̥ti khaḥ masta, thana thyana dhāyvaḥ jaka dyaḥ khaḥ masta, hāle phumha khaḥ. jigu macā jūsā thaḥ sāsah he thāhāḥ vai makhu. jigu saḥ juyāḥ jakka sāsah thāhāḥ vagu, taḥsaḥ jugu khaḥ masta.”

## Seite 165

**Hāratī zu Dhana Maiju:** lvāy jyū lā hǎ? masta lvāi dhakāḥ gyāḥ macā...

**Dhana Maiju:** lvāy makhu...

**Hāratī zu den Besuchern:** manche tay naḥ gharay gharay masta lvāta ki māḥyā thāy nhyahne jula masta hālāḥ cvanigu kā chuyāygu masta?

**Dhana Maiju:** hāle mvāḥ lā masta, makhulā? [Zu den Besuchern] masta, nhyaimpuse cvamke māḥ, khaḥlā ?

## Seite 169

**Raj Kumari:** masāna bhairava bijyāta dhāla dhayvaṃ lā nenu svanhu takka he nyaḥ kā. ukhunu ana (... ) [Kavre district] naṃ bijyāgu jula thana naṃ bijyāgu jula cyānu jhinu takka he mhaḥmaphū kā ji. yātāṃ pyātāṃ mha nyalāḥ cvanīgu kā, va jhi jvara vapiṃ theṃ gujuhū cvanā sane maphayā. ay nyalāḥ cvanīgu kā. va thākuka va masāna bhairava bijyāke dhaigu. thva tutī thay-thayogu tvaise cvaṃgu tuti lā vaccuse dāyātaigu theṃ cvanigunaṃ. va dyaḥ tvatibalay, thaḥmha he cāyka cāyka he kvāṃ [vijyāigu]. mepiṃ dyaḥ cvaṃ bijyāigu, chyaṃnaṃ bijyāigu makhulā? va masāna bhairava bijyāibalay kvaṃ bijyāigu. thva chyaṃ naṃ cvaṃ cvanāṃ thāhāṃ vanigu makhukā va kvaṃ kvāhāṃ vanigu kā. vistāraṃ va vaṃ ale thva thuli thuli tuti lā vaccuse cvanāḥ cvanī kā. tvaise cvaṃgu tuti he vacusse cvanā cvanigu kā.

**Raj Kumari:** thva thva kuṃ kuṃ takka he māṃ yā abatāraṃ pyāhaṃ bijyāgi  
kā. māṃ dhakā dhāla dhakā chamha he jhvāṭṭa bijyāḥ sālā lhvahaṃ juyāḥ vani  
kā, māṃ yā chamhaṃ kvaḥte yā[lā] bijyāḥ sālā. āḥ thana thana bijyānāḥ dhāla  
ki thva bijyānāgu dhāgu kā thugu patimnam, makhulā. māṃ naṃ thugu patim  
pichvayāḥ hayāḥ bijyānāgu dhālakā. āḥ jhi māṃ yā nasā nasā patikaṃ kā jhi  
thva kū kū takka he thva thva nasā dakkvaḥ he pyāhāṃ vaigu kā. māṃ  
chamhaṃ tu bijyāsā lā saṃsāray māṃ achiṃ he jyī makhutani. māṃ chamhaṃ  
tuṃ bijyāigu makhu. (...) āḥ thana thana māṃ naṃ dhāla ki thva thva pyāhāṃ  
vaigu dhāl kā dhayaḥ vijyāta kā, makhulā? āḥ mepim mepim thva sikhā patim  
dani hānaṃ thana svayā āsan he guli guli kvaylāpim. (...) niyama gana bāmlāta  
ana karā jvīgu kā.

## Seite 201

**Hārati:** “athem tuṃ thana jipiṃ thay vayā khāḥlā darśana byū vayāḥ cvanāgu makhu masta. thva pratyakṣa mastayta darśana biye māgu. mastaysaṃ thaū kanhe kaliyugay dyaḥ dhāimha maru, manche naṃ atī atyācāra anyāy yānā manusya sojhā sidhā yā laṃ madayā vana ale masta pāpa va ... lobha yāgu māna badhey juyāḥ vayāḥ thva thāy thāsay dukha syūpiṃ mastayta upakāra yāy, masaḥ masyūpinta jñāna viye dhakāḥ thva bvala praṣṭa chagu byū vayāgu masta.”



### Kastenzugehörigkeit der kontaktierten Medien

<b>Kaste</b>	<b>weiblich</b>	<b>männlich</b>
<i>Sākya</i>	4	1
<i>Urāy, Tuladhār</i>	2	
<i>Chetri</i>	1	
<i>Śreṣṭha</i> (Händler)	12	2
<i>Maharjan</i> (Bauern)	13	1
<i>Sāymi</i> (Ölpresser)	1	
<i>Āwāle</i> (Ziegelbrenner)	1	
<i>Nāy</i> (Metzger)	2	
<i>Po</i> (Straßenkehrer)	1	

## Bibliographie

- Ahearn, Laura 2001. Language and *Agency*. *Annual Review of Anthropology* 30: 109-139
- Allen, Michael 1973. Buddhism without Monks: The Vajrayana Religion of the Newars of the Kathmandu Valley. *South Asia* 2: 1-14
- Allen, Michael R. (1975) 1987. *The Cult of Kumari: Virgin Worship in Nepal*. Kathmandu: Madhab Lal Maharjan, Himalayan Booksellers
- Allen, Michael 1982. Girls' Pre-Puberty Rites amongst the Newars of Kathmandu Valley. In Michael Allen & S.N. Mukherjee (Eds.), *Women in India and Nepal*. (Australian National University Monographs on South Asia No. 8). Canberra, 179-210
- Allen, Nicholas 1976. Approaches to Illness in the Nepalese Hills. In J. B. Loudon (Ed.), *Social Anthropology and Medicine*. London, New York, San Francisco: Academic Press, 500 - 552
- Amado, Pierre 1981. *The "Durga-Pujas" at Calcutta: a Re-Survey (1954-1979)*. Seventh European Conference on Modern South Asian Studies, London
- Anderson, Mary M. (1971) 1977. *The Festivals of Nepal*. Calcutta: Rupa
- Atkinson, Jane Monnig 1987. The Effectiveness of Shamans in an Indonesian Ritual. *American Anthropologist* 89: 342-55
- Auboyer, Jeannine 1949. Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne. *Annales du Musée Guimet: Bibliothèque d'études*, 55, Paris: Presses Universités de France, 181-84.
- Auboyer, Jeannine & Marie-Thérèse de Mallmann 1950. Śītalā-la-froide: déesse indienne de la petite vérole. *Artibus Asuae* 13: 207-227
- Babb, Lawrence A. 1975. *The Divine Hierachy: Popular Hinduism in Central India*. New York: Columbia University
- Bailey, Frederick G. (1994) 1997. *A Witch Hunt in an Indian Village or, The Triumph of Morality*. Delhi (u.a.): Oxford University Press
- Bajracharya, Badri Ratna 1986 (N.S. 1103). *Śrī Svayambhū Mahāpurāṇa*. Kathmandu: Sani Maya Tuladhar
- Banerjea, K.M. (1862) 1988. *The Mārcaṇḍeya Purāna*. (= Bibliotheca Indica, Vol 29). Osnabrück: Biblio Verlag

Banerjee, Nani Gopal 1945. A New Light on Durgosatva. *Indian Historical Quarterly* 21 (3): 227-231

Banerjea, Jitendra Nath (1941) 1956. *The Development of Hindu Iconography*. (2<sup>nd</sup> Ed. rev. enl.) Calcutta: Calcutta University Press

Bang, B.G. 1973. Current Concepts of the Smallpox Goddess Sitala in Parts of West Bengal. *Man in India* 53: 80-104

Barad, Karen 1998. Agential Realism: Feminist Interventions in Understanding Scientific Practices. In Mario Biagioli (Ed.), *The Science Studies Reader*. New York: Routledge

Bennett, Lynn 1983. *Dangerous Wives and Sacred Sisters: Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal*. New York: Columbia University Press

Benz, Ernst 1972. Ergriffenheit und Besessenheit als Grundformen religiöser Erfahrung. In Jürg Zutt (Hg.), *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen*. Bern, München: Francke: 125-148

Berger, Iris 1976. Rebels or Status-Seekers. In Nancy Hafkin & Edna Bay (Eds.), *Women in Africa*. Stanford: Stanford University Press, 157-81

Berglie, Per Arne 1976. Preliminary Remarks on some Tibetan 'Spirit Mediums' in Nepal. *Kailash* 4 (1): 85 - 108

Berglie, Per-Arne 1982. Spirit-Possession in Theory and Practice: Séances with Tibetan Spirit-Mediums in Nepal. In Nils G. Holm, (Ed.), *Religious Ecstasy*. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Abo, Finland, on the 26th-28th of August 1981, 151-166.

Bharati, Agehananda 1965. *The Tantric Tradition*. London: Rider

Bhardwaj, Surinder Mohan 1973. *Hindu Places of Pilgrimage in India*. Berkeley: University of California Press

Bhattacharyya, Asutosh 1952. The Cult of the Goddess of Smallpox in West Bengal. *The Quarterly Journal of the Mythic Society* 43: 55-69

Bhattacharyya, Narendra Nath 1975. *Ancient Indian Rituals and their Social Contents*. Delhi: Manohar

Bhattacharyya, Narendra Nath 1973. *History of the Sakta Religion*. Delhi: Munshiram Manoharlal

Biardeau, Madeleine 1989. *Histoires de Poteaux: Variations Védiques autour de la Déesse Hindoue*. Paris: École Française d'Extrême Orient

- Biardeau, Madeleine 1997. Some Remarks on the Links between the Epics, the Puranas and Their Vedic Sources. In Gerhard Oberhammer (Ed.), *Studies in Hinduism. Vedism and Hinduism* (= Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 19). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: 69-177
- Billard, R 1971. *L' Astronomie indienne*. Paris: Publications de l'École Française d' Extrême Orient
- Bista, Dor Bahadur (1967) 1980. *People of Nepal*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar
- Bista, Dor Bahadur 1991. *Fatalism and Development. Nepal's Struggle for Modernization*. Calcutta (u.a.): Orient Longman
- Boddy, Janice 1989. *Wombs and Alien Spirits. Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press
- Bourguignon, Erika 1976. *Possession*. San Francisco: Chandler & Sharp
- Bourguignon, Erika. 1980. Institutionalisierte Ausnahmestände. In: Wolfgang M. Pfeiffer & Wolfgang Schoene (Hrsg.), *Psychopathologie im Kulturvergleich*. Stuttgart: Enke, 102-115
- Brinkhaus, Horst 1987. *Jagatpraksāsmallas Mūladevaśāśidevavyākhyānanāṭaka: Das älteste bekannte vollständig überlieferte Newari-Drama*. (Alt- und neu-indische Studien 36) Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- Brubaker, Richard 1978. *The Ambivalent Mistress: A Study of South Indian Village Goddesses and their Religious Meaning*. Ph.D. University of Chicago
- Burghart, Richard 1984. The Formation of the Concept of Nation-State in Nepal. *Journal of Asian Studies*, 44: 101-125
- Bynum, Caroline Walker (1989). The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages. In Michael Feher et al. (Ed), *Fragments for a History of the Human Body*. Part One. New York: Zone
- Caldwell, Sarah 1996. Bhagavati. The Ball of Fire. In John Stratton Hawley & Donna Marie Wulff (Eds.), *Devi: Goddesses of India*. Berkeley (u.a.): University of California Press, 195-226
- Carstairs, G. Morris 1961. Patterns of Religious Observance in Three Villages of Rajasthan. In Lalita Prasada Vidyanthi (Ed.), *Aspects of Religion in Indian Society*. Meerut: Kedar Nath Ram Nath
- Chaudhuri, Nanimadhab 1941. Some Cure Deities. *Indian Culture* 7 (4): 417-432
- Claus, Peter J. 1979. "Spirit possession and spirit mediumship from the perspective of Tulu oral traditions." *Culture, Medicine, and Psychiatry* 3: 29-52

- Claus, Peter J. 1989. Behind the text: Performance and ideology in a Tulu oral tradition. In: Stuart H. Blackburn et.al. (Eds.), *Oral epics in India*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press
- Coburn, Thomas C. 1982. Consort of None, Śakti of all: The Vision of the Devī-Māhātmya. In John Stratton Hawley & Donna Marie Wulff (Eds.), *The Divine Consort: Radha and the Goddesses of India*. Berkeley: Religious Studies Series, 53-65.
- Coburn, Thomas C. 1984. *Devī-Māhātmya: The Crystallization of the Goddess Tradition*. Delhi: Motilal Barnasidass
- Coburn, Thomas C. (1991) 1992. *Encountering the Goddess: A Translation of the Devī-Māhātmya and a Study of its Interpretation*. Delhi: Sri Satguru Publishers
- Cohen J.M. and Cohen M.J 1993. *The New Penguin Dictionary of Quotations*. Harmondsworth: Penguin, 123
- Coleridge, Samuel Taylor (1817) 1967. *Biographia Literaria, or Biographical Sketches of my Literary Life and Opinions*. George Watson (Ed.), London (u.a.): Dent
- Coon, Ellen 1989. Possessing Power: Ajima and Her Medium. *Himalayan Research Bulletin* 9: 1-9
- Crapanzano, Vincent 1977. Introduction. In Vincent Crapanzano & Vivian Garrison (Eds.), *Case Studies in Spirit Possession*. New York et al.: John Wiley, 1-40
- Crapanzano, Vincent 2000. Fragmentarische Überlegungen zu Körper, Schmerz und Gedächtnis. In Klaus-Peter Köpping & Ursula Rao (Hrsg), *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Hamburg: Lit Verlag
- Csordas, Thomas J. (Ed.) 1994. *Embodiment and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press
- Csordas, Thomas J. 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 1 (18): 5-47
- Dasgupta, Shashibhusan 1974. *An Introduction to Tantric Buddhism*. Berkeley, Calif.: Shambhala
- Davies, Bronwyn 1991. The Concept of Agency: a Feminist Poststructuralist Analysis. *Social Analysis* 30: 42-53
- Dazey, Wade H. 1993. The Role of Bhakti in the Daśanāmī Order. In Karel Werner (Ed.), *Love Divine. Studies in Bhakti and Devotional Mysticism*. Richmond Surrey: Curzon Press, 147-172

Desjarlais, Robert R. 1992. *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press

Devkota, P. L. 1984. Illness Interpretation and Modes of Treatment in Kirtipur. *Contributions to Nepalese Studies* 11: 11-20

Dietrich, Angela. 1998. *Tantric Healing in the Kathmandu Valley. A Comparative Study of Hindu and Buddhist Spiritual Healing Traditions in Urban Nepalese Society*. Delhi: Book Faith

Dimock, Edward C. Jr. 1982. A Theology of the Repulsive: The Myth of the Goddess Śītalā. In John Stratton Hawley & Donna Marie Wulff (Eds.), *The Divine Consort: Radha and the Goddesses of India*. Berkeley, Calif.: Religious Studies Series, 184-203

Doherty, V. 1978. Notes on the Origins of the Newars of the Kathmandu Valley of Nepal. In J.F. Fisher (Ed.), *Himalayan Anthropology. The Indo-Tibetan Interface*. The Hague/Paris: Mouton, 433-445

Donner, Wolf 1994. *Lebensraum Nepal. Eine Entwicklungsgeographie*. Hamburg: Mitteilungen des Instituts für Asienkunde, Nr. 226

Dougherty, L.M. 1986. Sita and the Goddess: A Case Study of a Woman Healer in Nepal. *Contributions to Nepalese Studies* 14 (1): 25-36

Dumont, Louis 1964. Marriage in India. The Present State of the Question. *Contributions to Indian Sociology* 7: 77-98

Durkin-Longley, Maureen Suzanne 1982. *Ayurveda in Nepal: A Medical Belief System in Action*. Ann Arbor, Repr. Ph.D.: University of Wisconsin

Eck, Diane (1981) 1985. *Darśan: Seeing the Divine Image in India*. Chambersburg, Penn.: Anima Books

Ecks, Stefan 2002. *The Agency of Body Parts*. (unveröffentlichtes Manuskript)

Egnor, Margaret Trawick 1984. The Changed Mother, or What the Smallpox Goddess did when there was no more Smallpox. *Contributions to Asian Studies* 18: 24-45

Eigner, Dagmar 2001. *Ritual, Drama, Imagination: schamanische Therapie in Zentral-Nepal*. Wien: Wiener Universitätsverlag

Erndl, Kathleen M. 1993. *Victory to the Mother. The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual and Symbol*. New York: Oxford University Press

Erndl, M. Kathleen 1996. The Mother who Possesses. In John Stratton Hawley & Donna Marie Wulff (Eds.), *Devi. Goddesses of India*. Berkeley: University of California Press, 173-194

Firth, Raymond 1959. Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 89: 129-148

Firth, Raymond 1967. Ritual Drama in Malay Spirit Mediumship. *Comparative Studies in Society and History* 9: 190-207

Flueckiger Burkhalter, Joyce 1983. Bhojali: Song, Goddess, Friend. A Chhattisghari Women's Oral Tradition. *Asian Folklore Studies* 42: 27-43

Flueckiger Burkhalter, Joyce 1991. Genre and Community in Chhattisgarh. In Arjun Appadurai, Frank Korom & Margaret A. Mills (Eds.), *Gender, Genre and Power in South Asian Expressive Traditions*. Philadelphia: University of Philadelphia Press

Flueckiger Burkhalter, Joyce 1996. *Gender and Genre in the Folklore of Middle India*. Ithaca, London: Cornell University Press

Flueckiger Burkhalter, Joyce 1997 „There are only two castes: men and women“: Negotiating Gender as a Female Healer in South Asian Islam. *Oral tradition* 12 (1): 76-102

Foucher, Alfred 1905. *Études sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*. Bd. 2, Paris: Leroux

Foucher, Alfred (1917) 1994. *The beginnings of Buddhist art and other essays in Indian and Central-Asian archaeology*. New Delhi (u.a.): Asian Educational Services

Freed, Stanley A. & Ruth S. Freed 1964. Spirit Possession as Illness in a North Indian Village. *Ethnology* 3: 153-71

Freeman, Richardson J. 1993. Performing Possession: Ritual and Consciousness in the Teyyam Complex of Northern Kerala. In Heidrun Brückner, Lothar Lutze & Aditya Malik (Eds.), *Flags of Fame. Studies in South Asian Folk Culture*. New Delhi: Manohar, 109-138.

Fuchs, Martin 1999. *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien*. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Fuller, Christopher John 1992. *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*. Princeton, NJ: Princeton University Press

Gaborieau, Marc 1976. Preliminary Report on the God Masta. In John T. Hitchcock & Rex L. Jones (Eds.), *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster: Aris and Phillips, 217-243

Gaenzle, Martin 1991. *Verwandschaft und Mythologie bei den Mewahang Rai in Ostnepal. Eine ethnografische Studie zum Problem der "ethnischen Identität"*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag

Geiger, Wilhelm (Translator) (1912) 1934. *The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon (Mahanama)*. Translation Series Pali Text Society 3, Oxford: Oxford University Press

Gellner, David N. 1992. *Monk, Householder and Tantric Priest. Newar Buddhism and its Hierachy of Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press

Gellner, David & Uttam Sagar Shrestha. 1993. Portrait of a Tantric Healer: a Preliminary Report on Research into Ritual Curing in the Kathmandu Valley. In Gérard Toffin (Ed.), *Nepal: Past and Present*. Paris: CNRS Éditions: 135 - 147

Gellner, David N. 1994. Priests, Healers Mediums and Witches: the Context of Possession in the Kathmandu Valley, Nepal. *Man* (N.S.) 29: 27-48

Gellner, David 1995. Śākyas und Vajrācāryas: From Holy Order to Quasi-Ethnic Group. In David Gellner & Declan Quigley (Eds.), *Contested Hierachies*. Oxford: Claredon Press, 209-239

Gennep van, Arnold (1909) 1986. *Übergangsriten*. Frankfurt a. M./New York: Campus-Verlag

Getty, Alice (1962) 1978. *The Gods of Northern Buddhism. Their History, Iconography and Progressive Evolution through the Northern Buddhist Countries*. New Delhi: Munshiram Manoharlal

Ghosha, Pratapachandra (1871) 1971. *Durga Puja, With Notes and Illustrations*. Calcutta: Hindoo Patriot Press

Giddens, Anthony 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press

Giles, Linda 1987. Possession Cults on the Swahili Coast: A Re-Examination of Theories of Marginality. *Africa* 57 (2): 234-258

Gold, Ann Grodzins 1988. Spirit Possession Perceived and Performed in Rural Rajasthan. *Contributions to Indian Sociology* N.S., 22 (1): 35-63

Gray, John 1982. Chetri Women in Domestic Groups and Rituals. In Michael Allen & S.N. Mukherjee (Eds.), *Women in India and Nepal*. (Australian National University Monographs on South Asia No. 8). Canberra

Greenwold, Stephen Michael 1974a. Buddhist Brahmins. *European Journal of Sociology* 15: 101-123.

Greenwold, Stephen Michael 1974b. Monkhood versus Priesthood in Newar Buddhism. In Christoph von Fürer-Haimendorf (Ed.), *Contributions the Anthropology of Nepal*. Warminster: Aris & Phillips, 129-149



- Greenwold, Stephen Michael 1978. The Role of the Priest in Newar Society. In Fisher, James F. *Himalayan Anthropology. The Indo-Tibetan Interface*. The Hague, Paris: Mouton
- Greenwold, Stephen Michael 1981. Caste: Moral Structure and Social System of Control. In Adrian C. Mayer (Ed.), *Culture and morality. Essays in honour of Christoph von Fürer-Haimendorf*. Delhi: Oxford University Press
- Gupta, Sanjukta 1979. Tantric Sādhanā: Pūjā. In Jan Gonda (Ed.), *Hindu Tantrism*. Leiden, Köln: Brill, 121-162
- Gupta, Sanjukta 1992. Women in the Śāiva/Śākta Ethos. In Julia Leslie (Ed.), *Roles and Rituals for Hindu Women*. Delhi: Motilal Banarsidass, 193-209
- Gutschow, Niels & Bāsukala, Ganesh Mān 1987. The Navadurgā of Bhaktapur. Spatial Implications of an Urban Ritual. In Niels Gutschow & Axel Michaels (Eds.), *Heritage of the Kathmandu Valley*. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 135-166
- Gutschow, Niels 1982. *Stadtraum und Ritual der newarischen Städte im Kathmandu-Tal: eine architekturanthropologische Untersuchung*. Stuttgart (u.a.): Kohlhammer
- Hacker, P. 1960. Zur Entwicklung der Avatara-Lehre. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens* 4: 47-70
- Haekel, Josef 1972. "Adonispärtchen" im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujarat (Zentralindien). Vergleiche und Problematik. *Ethnologische Zeitschrift Zürich* 1 (Festschrift Alfred Steinmann), 167-175
- Hancock, Mary E. 1995a. The Dilemmas of Domesticity: Possession and Devotional Experience Among Urban Smārta Women. In Lindsay Harlan & Paul B. Courtright, *From the Margins of Hindu Marriage. Essays on Gender, Religion and Culture*. New York, Oxford: Oxford University Press, 60-91
- Hancock, Mary E. 1995b. Hindu Culture for an Indian Nation: Gender, Politics and Elite Identity in Urban South India. *American Ethnologist* 22 (4): 907-926
- Hamilton, Francis 1819. *An Account of the Kingdom of Nepal*. Edinburgh: Archibald Constable
- Harré, Rom and Secord Paul F. 1972. *The Explanation of Social Behaviour*. Oxford: Blackwell
- Hasrat, Bikram J. 1970. *History of Nepal, As Told by Its Own and Contemporary Chroniclers*. Hoshiarpur, Punjab: V. V. Research Institute Book Agency
- Heller, Gerhard 1985. Krankheitskonzepte und Krankheitssymptome. Eine empirische Untersuchung bei den Tamang von Cautara zur Frage der kulturspezifischen Prägung

von Krankheitserlebnissen. (*Medizin in den Entwicklungsländern* Bd. 18). Frankfurt (u.a.): Peter Lang.

Hiltebeitel, Alf 1988. *The Cult of Draupadī. On Hindu Ritual and the Goddess*. Chicago: University of Chicago Press, Bd. 2

Hitchcock, John T. 1966. *The Magars of Banyan Hill*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Hocart, A.M. (1927) 1969. *Kingship*. London: Oxford University Press

Höfer, András (mit Bishnu P. Shrestha) 1973. Ghost Exorcism among Brahmins of Central Nepal. *Central Asiatic Journal* 17 (1): 51-77

Höfer, András 1974a. A Note on Possession in South Asia. In Christoph v. Fürer-Haimendorf (Ed.), *Contributions to the Anthropology of Nepal*, Warminster: Aris & Phillips, 159-167

Höfer, András 1974b. Is the Bombo an Ecstatic? Some Ritual Techniques of Tamang Shamanism. In Christoph v. Fürer-Haimendorf (Ed.), *Contributions to the Anthropology of Nepal*, Warminster: Aris & Phillips, 168-179

Höfer, András 1979. *The Caste Hierarchy and the State in Nepal. A Study of the Muluki Ain of 1954*. Innsbruck, Universitätsverlag Wagner. Khumbu Himal Series: 13 (2): 25-240

Holmberg, David H. 1989. *Order in paradox. Myth, Ritual, and Exchange among Nepal's Tamang*. Ithaca (u.a.): Cornell Univ. Press

Iltis, Linda Louise 1987. The Jala Pyakhā: A Classical Newar Dance Drama of Harisiddhi. In Niels Gutschow und Axel Michaels (Eds.), *Heritage of the Kathmandu Valley: Proceedings of an International Conference in Lübeck, June 1985*. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 199-213.

Iltis, Linda 2002. Knowing all the Gods. Grandmothers, God families and Women Healers in Nepal. In Santi Rozario und Geoffrey Samuel (Eds.), *The Daughters of Hārātī. Childbirth and female Healers in South and Southeast Asia*. Routledge: London, New York, 70-89

Ishii, Hiroshi 1983. Newar Culture and Society: An Introduction. In Uisuoka Saturo (Ed.), *Dance and Music in South Asian Drama*. Tokyo: Academia Music (The Japan Foundation), 157-165

Jha, Hemanta K. 1996. *Hindu-Buddhist Festivals of Nepal*. New Delhi: Nirala

Johnson, Mark 1987. *The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: University of Chicago Press

Jones, Rex L. 1976. Spirit Possession and Society in Nepal. In John T. Hitchcock & Rex L. Jones (Eds.), *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. Warminster: Aris and Phillips, 1-11

Joshi, N.P. 1986. *Mātrkās. Mothers in Kuṣāṇa* Art. New Delhi: Kanak

Juju, Bal Dev & Surendra Man Shrestha (1105 N.S.) 1985. *nepālyā tāntrik dyaḥ wa tāntrik pūjā*. Kathmandu: Eigenverlag

Justice, Judith 1999. Neglect of Cultural Knowledge in Health Planning: Nepal's Assistant Nurse-Midwife Program. In Robert A. Hahn (Ed.), *Anthropology in Public Health. Bridging Differences in Culture and Society*. New York, Oxford: Oxford University Press, 327-344

Justice, Judith 1986. *Policies, Plans, & People. Culture and Health Development in Nepal*. Berkeley (u.a.): University of California Press

Kakar, Sudhir (1981) 1996. *The Inner World. A Psycho-Analytic Study of Childhood in India*. Delhi: Oxford University Press

Kakar, Sudhir 1982. *Shamans, Mystics and Healers: A Psychological Inquiry into India and its Healing Traditions*. Delhi: Oxford University Press

Kane, Pandurang Vaman (1941) 1974. *History of Dharmāśāstra*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 5 Bde.

Kantorowicz, Ernst H. (1957) 1990. *Die zwei Körper des Königs*. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. München: Deutscher Taschenbuch Verlag

Kapferer, Bruce 1979. Mind, Self, and Other in demonic Illness: The Negation and Reconstruction of Self. *American Ethnologist* 6: 110-133

Kapferer, Bruce 1983. *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Bloomington: Indiana University Press

Keane, Webb 1997a. Religious Language. *Annual Review of Anthropology* 26: 47-71

Keane, Webb 1997b. From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and their Historicity in the Context of Religious Conversion. *Comparative Studies in Society and History* 39: 674-693

Kehoe, Alice B. & Dody H. Giletti 1981. Women's preponderance in possession cults: The calcium-deficiency hypothesis extended. *American Anthropologist* 83: 549-59

Kendall, Laurel 1985. *Shamans, Housewives, and other Restless Spirits: Women in Korean Ritual Life*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- Kendall, Laurel 1988. *The Life and Hard Times of a Korean Shaman: Of Tales and the Telling of Tales*. Honolulu: University of Hawaii Press
- Kendall, Laurel 1989. Old Ghosts and Ungrateful Children: A Korean Shaman's Story. In C.S. McClain (Ed.), *Women as healers: cross-cultural perspectives*, New Brunswick, London: Rutgers University Press, 138-156
- Kinsley, David (1986) 1987. *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in Hindu Religious Tradition*. Berkeley (u.a.): University of California Press
- Kirkpatrick, Col (1811) 1975. *An Account of the Kingdom of Nepal*. Delhi: Asian Publication Series
- Kölver, Ulrike & Iswarananda Shresthacarya 1994. *A Dictionary of Contemporary Newari*. Bonn: VHG Wissenschaftsverlag
- Kolenda, Pauline 1982. Pox and the Terror of Childlessness: Images and Ideas of the Smallpox Goddess in a North Indian Village. In James J. Preston (Ed.), *Mother Worship: Theme and Variations*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 227-250
- Kondos, Vivienne 1982. The Triple Goddess and the Processual Approach to the World: The Parbatya Case. In Michael Allen & S.N. Mukherjee (Eds.), *Women in India and Nepal* (Australian National University Monographs on South Asia No. 8). Canberra
- Kramer, Fritz, W. 1987. *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*. Frankfurt a.M.: Athenäum
- Kumar, Pushpendra 1974. *Sakti Cult in Ancient India*. Varanasi: Bhartiya Publishing House
- Kurtz, Stanley 1992. *All the Mothers are One: Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*. New York, Oxford: Columbia University Press
- Lambek, Michael 1989. From Disease to Discourse. Remarks on the Conceptualization of Trance and Spirit Possession. In Colleen A Ward (Ed.), *Altered States of Consciousness and Mental Health. A Cross-Cultural Perspective*. Newbury Park, London, New Delhi: Sage, 36-61
- Lambek, Michael 1993. *Knowledge and Practice in Mayotte*. Toronto, London: University of Toronto Press
- Lambek, Michael 1996. Possession. In Barnard, Alan and Jonathan Spencer, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London/New York: Routledge, 488-489
- Latour, Bruno 1987. *Science in Action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Latour, Bruno 1988. *The Pasteurization of France*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

- Lévi, Sylvain (1905) 1986. *Le Népal: étude historique d'un royaume hindou*. 3 Bde. Kathmandu und Paris: Raj de Condappa, Le Toit du Monde und Editions Errance (Orig. Paris: E. Leroux)
- Levy, Robert I. 1987. How the Navadurgā Protect Bhaktapur. In Niels Gutschow & Axel Michaels (Eds.), *Heritage of the Kathmandu Valley*. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 105-134
- Levy, Robert I. (1990) 1992. *Mesocosm. Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal*. (In collaboration with Kedar Rāj Rājopadhyaya.) Delhi: Motilal
- Lewis, Ioan M. 1966. Spirit Possession and Deprivation Cults, *Man* (N.S.) 1: 307-329
- Lewis, Ioan 1983. Die Berufung des Schamanen. In Hans Peter Duerr (Hg.), *Sehnsucht nach dem Ursprung*. Zu Mircea Eliade. Frankfurt a.M.: Syndikat, 174-191
- Lewis, Ioan M. 1986. *Religion in Context: Cults and Charisma*. Cambridge (u.a.): Cambridge University Press
- Lewis, Ioan M. (1971) 1989. *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London, New York: Routledge
- Liebert, Gösta (1976) 1986. *Iconographic Dictionary of the Indian Religions*. Delhi: Sri Satguru Publications
- Lienhard, Siegfried 1974. *Nevārīgītimañjarī. Religious and Secular Poetry of the Nevārs of the Kathamandu Valley*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International
- Lienhard, Siegfried 1978. Religionssynkretismus in Nepal. In Heinz Bechert (Ed.), *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Lienhard, Siegfried 1984. Nepal: Das Weiterleben des indischen Buddhismus in einem Himalaya-Reich. In Heinz Bechert & Richard Gombrich (Hrsg.), *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck, 123-137
- Lienhard, Siegfried 1999. *Diamantmeister und Hausväter. Buddhistisches Gemeindeleben in Nepal*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften
- Locke, John K. 1980. *Karunamaya. The Cult of Avalokitesvara-Matsyendranath in the Valley of Nepal*. Kathmandu: Sahayogi Prakashan
- Locke, John K. 1975. Newar Buddhist Initiation Rites. *Contributions to Nepalese Studies* 2: 1-23
- Lynn, Bennett 1983. *Dangerous Wives and Sacred Sisters: Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal*. New York: Columbia University Press

MacDonald, Alexander W. 1976. Preliminary Notes on some *jhakri* of the Muglan, In John T. Hitchcock & Rex L. Jones (Eds.), *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster: Aris and Phillips Ltd, 309-341

MacMurray, John 1961. *Persons in Relation*. London: Faber and Faber

Malla, Kamal P. 1973. Language. In Pashupati S.J.B. Rana & Kamal P. Malla (Eds.), *Nepal in Perspective*. Kathmandu: Centre for Economic Development and Administration (CEDA)

Malla, Kamal P. 1981. Linguistic Archaeology of the Nepal Valley. Preliminary Report. *Kailash* 8 (1-2): 5-23

Mallebrein, Cornelia 1996. Dantēśvarī, the Family Goddess (*Kulsvāminī*) of the Rājas of Bastar, and the Daśaharā-Festival of Jagdalpur. In Axel Michaels, Cornelia Vogelsanger & Annette Wilke (Eds.), *Wild Goddesses of India and Nepal* (Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch 2). Frankfurt, New York (u.a.): Peter Lang, 483-512

Mallmann, Marie-Thérèse de 1975. *Introduction à l'Iconographie du Tantrisme Bouddhique*. Paris: Bibliothèque du Centre Recherches sur l'Asie Centrale et la Haute Asie, Vol. I

Manandhar, Thakur Lal 1986. *Newari-English Dictionary*. Anne Vergati (Ed.). Delhi: Ecole Française d'Extrême Orient and Agam Kala Prakashan

Marriott, McKim (Ed.) 1990. *India through Hindu Categories*. New Delhi (u.a.): Sage

Masilamani-Meyer, Eveline 1996. *Ankalaparamēcuvāri, a Goddess of Tamil Nadu, her Myths and Cult*. Stuttgart, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag

Masilamani-Meyer, Eveline & Cornelia Vogelsanger 1993. Pārvatī, Kālī, Māri - verschiedene Formen der Devī. In Mallebrein, Cornelia 1993. *Die anderen Götter. Volks- und Stammesbronzen aus Indien*. Heidelberg: Edition Braus, 112-125

McClain, Carol Shepherd 1989. Reinterpreting Women in Healing Roles. In McClain, Carol Shepherd (Ed.), *Women as Healers: Cross-Cultural Perspectives*. New Brunswick, London: Rutgers University Press, 1-19

McGee, Mary 1987. *Feasting and Fasting: The Vrata Tradition and its Significance for Hindu Women*. Ann Arbor: University Microfilms International, 2 Bde.

Mead, George Herbert 1934. *Mind, Self and Society*, Chicago: Chicago University Press

Merz, Brigitte 1996. Wild Goddess and Mother of Us All. Some Preliminary Remarks on the Cult of the Goddess Hārātī in Nepal. In Axel Michaels Cornelia Vogelsanger &

Annette Wilke (Eds.), *Wild Goddesses of India and Nepal* (Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch 2). Frankfurt, New York (u.a.): Peter Lang, 343-354

Michaels, Axel 1987. The Trishulyātrā in Deopatan and its Legends. In Niels Gutschow and Axel Michaels (Eds.), *Heritage of the Kathmandu Valley*. Proceedings of an International Conference in Lübeck, June 1986. St. Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 167-198

Michaels, Axel 1992. Lukumahādyah - The Hidden Śiva. A Nepalese Stone Deity and its Cult. In Bernhard Kölver (Ed.), *Aspects of Nepalese Traditions*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 193-208

Michaels, Axel 1994. *Die Reisen der Götter. Der nepalische Pasupatinatha-Tempel und sein rituelles Umfeld*. 2Tle. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag

Michaels, Axel 1996. Goddess of the Secret. In Michaels, Axel , Vogelsanger, Cornelia & Annette Wilke (Eds.) 1996. *Wild Goddesses of India and Nepal* (Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch 2). Frankfurt, New York u.a.: Peter Lang, 303-337

Michaels, Axel 1998. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck

Miyazaki, Horokazu 2000. Faith and Fulfillment: Agency, Exchange, and the Fijian Aesthetics of Completion. *American Ethnologist* 27 (1): 31-51

Monier-Williams, Monier (1899) 1986. *A Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi: Marwah Publications

Morsy, Soheir 1978. Sex Roles, Power, and Illness in an Egyptian Village. *American Anthropologist* 5: 137-50

Nepali, Gopal Singh (1965) 1988. *The Newars. An Ethno-Sociological Study of a Himalayan Community*. Kathmandu: Himalayan Booksellers

Nicholas, Ralph W. & Aditinath Sarcar 1976. The Fever Demon and the Census Commissioner: Śītalā Mythology in Eighteenth and Nineteenth Century Bengal. In Davis, Marvin (Ed.), *Bengal: Studies in Literature, Society, and History*. East Lansing: Michigan State University, 3-68

Nicholas, Ralph W. 1981. The Goddess Sitala and Epidemic Smallpox in Bengal. *Journal of Asian Studies* 41 (1): 21-44

Nicholas, Ralph W. 1982. The Village Mother in Bengal. In James J. Preston (Ed.), *Mother Worship: Theme and Variations*. Chapel Hill: University of North Carolina Press

Oberhammer, Gerhard (Ed.) 1998. *Studies in Hinduism II. Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*. (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Nr. 28), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: 9-20

- Obeyskere, Gananath 1977. Psychocultural Exegesis of a Case of Spirit Possession in Sri Lanka. In Vincent Crapanzano & Vivian Garrison (Eds.), *Case Studies in Spirit Possession*. New York: John Wiley, 235-294
- Obeyskere, Gananath 1981. *Medusa's hair: An essay on personal symbols and religious experience*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Obeyskere, Gananath (1984) 1987. *The Cult of the Goddess Pattini*. Delhi [u.a.]: Motilal Banarsidass
- Oldfield, H. Ambrose (1880) 1974. *Sketches from Nepal*, Vol. 1 & 2. Delhi: Cosmo Publications
- Ortner, Sherry B. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126-66
- Parish, Steven M. 1994. *Moral Knowing in a Hindu Sacred City*. New York: Columbia University Press
- Peri, Noël. 1917. Hariti. La mère-de-demons. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 17 (3): 1-102
- Petech, Luciano 1958. *Mediaeval History of Nepal (c. 750-1480)*. Serie Orientale Roma 10. Materials for the Study of Nepalese History and Culture, No. 3. Rom: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente
- Peters, Larry 1998. *Tamang Shamans. An Ethnopsychiatric Study of Ecstasy and Healing in Nepal*. New Delhi: Nirula
- Pfaff-Czarnecka, Johanna 1993. The Nepalese Durga Puja Festival or Displaying Political Supremacy on Ritual Occasion. In: Charles Ramble & Martin Brauen (Eds.), *Anthropology of Tibet and the Himalaya*, Proceedings of the International Seminar on the Anthropology of Tibet and the Himalaya, Sept. 21-28, 1990 at the Ethnographic Museum of the University of Zurich, Zürich: Völkerkundemuseum der Universität Zürich
- Pigg, Stacy L. 1989. Here There and Everywhere: Person and Place in Nepalese Explanations of Illness. *Himalayan Research Bulletin* 9 (2): 16 - 24.
- Pigg, Stacy L. 1995. The Social Symbolism of Healing in Nepal. *Ethnology* 34 (1): 17 - 36.
- Pocock, D. Francis 1973. *Mind, Body and Wealth: A Study of Belief and Practice in an Indian Village*. Oxford: Basil Blackwell.
- Pradhan, Bhuwan Lal 1984. *Swayambhu*. Kathmandu: New Printing Press



Pradhan, Rajendra P.D. 1986. Domestic and Cosmic Rituals among the Hindu Newars of Kathmandu, Nepal. Unveröffentlichte Dissertation, Delhi, Delhi School of Economics, Department of Sociologie

Quack, Anton 1985. *Priesterinnen, Heilerinnen, Schamaninnen? Die poringao der Puyuma von Katipol (Taiwan); dargestellt und analysiert nach Aufzeichnungen aus dem Nachlaß von D. Schröder*. Berlin: Reimer

Rapport, Nigel and Overing, Joanna 2000. *Social and Cultural Anthropology, The Key Concepts*. London: Routledge

Regmi, Dilli Raman 1966. *Medieval Nepal*. 4 Bde, Calcutta: K.L. Mukhopadhyay

Riley-Smith, T. 1982. *Buddhist God Makers of the Kathmandu Valley*. Ph.D diss., Cambridge University

Rosenfield, John M. (1967) 1993. *The Dynastic Arts of the Kushans*. New Delhi: Munshiram Manoharlal

Rosser, Colin 1966. Social Mobility in the Newar Caste System, In Christoph von Fürer-Haimendorf (Ed.), *Caste and Kin in Nepal, India and Ceylon. Anthropological Studies in Hindu-Buddhist Contact Zones*. Bombay: Asian Publishing House, 85-85

Sakya, Hem Raj (N.S. 1098). 1977 *Śrī Svyambhū Mahācaitya*. Kathmandu: Vikās Mandal

Sales, Anne de 1991. *Je suis né de vos jeux de tambours. La religion chamanique des Magar du nord*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

Sax, William S. 1990. Village Daughter, Village Goddess: Residence, Gender, and Politics in a Himalayan Pilgrimage. *American Ethnologist* 17 (3): 491-512

Sax, William S. 1991. *Mountain Goddess. Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*. Oxford: Oxford University Press

Sax, William S. (Ed.) 1995. *The Gods at Play. Līlā in South Asia*. New York, Oxford: Oxford University Press

Sax, William S. 1996. Draupadī and Kuntī in the Pāṇḍavlīlā. In Axel Michaels, Cornelia Vogelsanger & Annette Wilke (Eds.), *Wild Goddesses of India and Nepal* (Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch 2). Frankfurt, New York (u.a.): Peter Lang, 355-381

Sax, William S. 2000. In Karna's realm: An Ontology of action. *Journal of Asian Philosophy* 28 (3): 295-324

Sax William S. 2002a. *Dancing the Self. Personhood and Performance in the Pāṇḍav Līlā of Garhwal*. Oxford: Oxford University Press

- Sax William S. 2002b. *Agency*. (unveröffentlichtes Manuskript)
- Schieffelin, Edward 1996. On Failure and Performance. Throwing the Medium. In Carol Laderman und Marina Roseman, *The Performance of Healing*. New York, London: Routledge, 59-90
- Schmidt, Joachim 1999. Medium. In Christoph Auffarth, Jutta Bernard Jutta & Hubert Mohr (Hrsg.), *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart - Alltag - Medien*, Bd. 2, Stuttgart, Weimar: Metzler, 411
- Schnepel, Burghart 1995. The Hindu King's Authority Reconsidered: Durga-Puja and Dasara in a South Orissan Jungle Kingdom. In G. Aijmer & A. Boholm (Eds.), *Political Rituals*. Göteborg: Institute for Advanced Studies in Social Anthropology
- Schömbucher, Elisabeth 1993. Gods, Ghosts and Demons: Possession in South Asia. In: Heidrun Brückner, Lothar Lutze, Aditya Malik (Hrsg.), *Flags of fame: Studies in South Asian Folk Culture* (South Asian Studies 27). New Delhi: Manohar, 239-267
- Schömbucher, Elisabeth 1999. A Daughter for Seven Minutes. The Therapeutic and Divine Discourses of Possession Mediumship in South India. In Jackie Assayag & G. Tarabout (Eds.), *La Possession en Asie du Sud. Parole, Corps, Territoire*. Collection Puruṣārtha 21, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 33-60
- Schokker, Godrad H. 1991. Die Menschwerdung Gottes in der Bhakti-Poesie. In Gerhard Oberhammer (Hrsg.), *Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Nr. 6), 213-229
- Scialpi, F. 1986. The Feast of Dasara in the City of Mysore. *East and West* 36 (1-3): 105-136
- Sered, Susan Starr 1992. *Woman as Ritual Experts: The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*. New York: Oxford University Press
- Sered, Susan Starr 1994. *Priestess, Mother, Sacred Sister*. Oxford: Oxford University Press
- Sharma, B.P. 1981. *Native Healers of Nepal*. Lalitpur: Muna Press
- Shotter, John 1984. *Social Accountability and Selfhood*. Oxford: Basil Blackwell
- Shrestha, Ramesh M. & Mark Lediard 1980. *Faith Healers: a Force for Change*. Kathmandu: UNFPA
- Singh, Harischandra Lal 1990. *Buddhism in Nepal. A Brief Historical Introduction*. Lalitpur: Satish Singh Publisher

Sircar, Dinesh Chandra 1948. The Śākta Piṭhas. *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal* 14 (1): 1-108

Sircar, Dinesh Chandra 1971. *Studies in the Geography of Ancient and Medieval India*. 2nd edition. New Delhi: Motilal Banarsidass

Slocum, Carolyn 1988. Shakti: Women's Inner Strength (Scattered Voices: The Experience of Ritual) In Eleanor Zelliott & Maxine Berentsen (Eds.), *The Experience of Hinduism. Essays on Religion in Maharashtra*. Albany: State University of New York Press, 208-209

Slusser, Mary Shepherd 1982. *Nepal Mandala: A Cultural Study of the Kathmandu Valley*. 2 Bde. (Text Bd. 1) Princeton, NJ: Princeton University Press

Smith, Jonathan Z. 1996. Medium. In Jonathan Z. Smith (Ed.), *The Harper Collins Dictionary of Religion*, 696

Snellgrove, D.L. 1959. *The Hevajra Tantra: A Critical Study*. 2 Vols. (London Oriental Series 6) London: Oxford University Press

Spoerri, Th. 1968. Ekstatische Rede und Glossolalie. In Th. Spoerri (Hrsg.), *Beiträge zur Ekstase*. Basel, New York: Karger

Stablein, W. 1973. A Medical-Cultural System among the Tibetan and Newar Buddhists: Ceremonial Medicine. *Kailash* 1 (3): 193-204

Stanley, John M. 1986. Niṣkāma and sakāma bhakti: Pandharpur and Jejuri. In Milton Israel & N.K. Wagle (Eds.), *Religion and Society in Maharashtra*. Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 51-67

Stanley, John M. 1988. Gods, Ghosts, and Possession. In Eleanor Zelliott & Maxine Berentsen (Eds.), *The Experience of Hinduism. Essays on Religion in Maharashtra*. Albany: State University of New York Press, 26-59

Stiller, Ludwig S. 1973. *The Rise of the House of Gorkha. A Study in the Unification of Nepal, 1768-1816*. New Delhi: Manjusri Publishing House

Stone, Linda 1976. Concepts of Illness and Curing in a Central Nepal Village. *Contributions to Nepalese Studies* 3: 55 - 80

Stone, Linda 1977. Illness, Hierachy and Food Symbolism in Hindu Nepal. PhD dissertation, Brown University (University Microfilms International, Ann Arbor)

Stone, Linda 1988. *Illness Beliefs and Feeding the Dead in Hindu Nepal: an Ethnographic Analysis*. Lewiston, NY (u.a.): Mellen

Strong, John 1992. *The Legend and Cult of Upagupta: Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia*. Princeton, N.J.: Princeton University Press

- Thibaut, George 1899. *Astronomie, Astrologie und Mathematik*. Straßburg: Karl J. Trübner
- Thiel, Josef Franz 1988. Besessenheit. In Walter Hirschberg (Hg.), *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Reimer
- Toffin, Gérard 1979. Les Aspects religieux de la royauté néwar au Népal. *Archives des Sciences Sociales des Religions* 48 (1): 53-82
- Toffin, Gérard 1981a. L'organisation sociale des Pahari (ou Pahi), population du Centre Népal. *L'Homme*, 21 (2): 39-68
- Toffin, Gérard 1981b. Culte des déesses et fête du Dasaï chez les Néwar (Népal). In Madeleine Biarreau (Ed.), *Autour de la Déesse hindoue*. Édition de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (coll. Puruṣārtha), 55-81
- Toffin, Gérard 1984. *Société et Religion chez les Néwar du Népal*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)
- Toffin, Gérard 1993. *Le Palais et le Temple. La fonction royale dans la vallée du Népal*. Paris: CNRS Éditions
- Toffin, Gérard 1996. A Wild Goddess Cult in Nepal. in Axel Michaels, Cornelia Vogelsanger & Annette Wilke (Eds.), *Wild Goddesses of India and Nepal* (Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch 2). Frankfurt, New York u.a.: Peter Lang, 217-251
- Trawick, Margaret Egnor 1980. On the Meaning of Shakti to Women in Tamil Nadu. In Susan Wadley (Ed.), *The Powers of Tamil Women*. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1-34.
- Tucci, Guiseppe 1974. *Théorie et pratique du mandala*. Paris: Fayard
- Turner, Ralph Lilley (1931) 1990. *A Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language*, New Delhi (u.a.): Allied Publishers Ltd.
- Türstig, Hans-Georg 1980. *Jyotiṣa. Das System der indischen Astrologie*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag
- Vaidya, Karunakar 1986. *Buddhist Traditions and Culture of the Kathmandu Valley (Nepal)*. Kathmandu: Sajha
- Vergati, Anne 1975. M. Greenwold et les Néwars: Doit-on vraiment recourir à deux modèles du systèmes des castes au Népal? *European Journal of Sociology*, 16: 310-316
- Véziès, Jean-François 1982 (1981). *Les fêtes magiques du Népal*. Paris: Rancilio
- Waddell, L. Austine (1899) 1991. *The Buddhism of Tibet or Lamaism*. New Delhi, Madras: Asian Educational Services

- Wadley, Susan S. 1980. Śītalā: The Cool One. *Asian Folklore Studies* 39 (1): 33-62
- Wadley, Susan S. (1975) 1985. *Shakti: Power in the Conceptual Structure of Karimpur Religion*. New Delhi: Manoharlal
- Wadley, Susan 1976. The Spirit 'Rides' or the Spirit 'comes': Possession in a North Indian Village. In Agehananda Bharati (Ed.), *The Realm of the Extra-Human: Agents and Audiences*. The Hague: Mouton, 233-52
- Wayman, Alex 1973. *The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esoterism*. New York: Weiser
- Whelpton, John 1991. *Kings, Soldiers and Priests: Nepalese Politics and the Rise of Jang Bahadur Rana 1830-1857*. New Delhi: Manohar
- Whitehead, Henry (1921) 1988. *The Village Gods of South India*. New Delhi, Madras: Asian Educational Services
- Wiemann-Michaels, Annette (1994). *Die verhexte Speise. Eine ethnomedizinische Studie über das depressive Syndrom in Nepal*. Frankfurt/a.M. (u.a.): Peter Lang
- Wilson, Peter J. 1967. Status Ambiguity and Spirit Possession. *Man* 2: 366-378
- Winch, Peter 1958. *The Idea of a Social Science*. London: Routledge, Kean and Paul
- Winkler, Walter F. 1976. Spirit Possession in Far West Nepal. In John T. Hitchcock & Rex L. Jones (Eds.), *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster: Aris and Phillips, 244-262
- Wolf, Silke & Nutan Sharma 1992. Nepal - ein multi-ethnischer Staat. *Die Newar. Südasien* 3: 49 -52
- Wolf, Silke 2000. *Das Fest der Heiligen Kali. Fest als Forum der Verhandlung normativer Ordnung am Beispiel eines Dorffestes der Newar in Kohkana/Nepal*. Unveröffentlichte Dissertation, Universität Heidelberg
- Wright, Daniel (Ed.) (1877) 1966. *History of Nepal*. Calcutta: Ranjan Gupta
- Yocum, Glenn E. 1986. Comments: The Divine Consort in South India. In John Stratton Hawley & Donna Marie Wulff (Eds.), *The Divine Consort: Radha and the Goddesses of India*. Berkeley, Calif.: Religious Studies Series, 278-281
- Zimmer, Heinrich 1951. *Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur*. Zürich: Rascher Verlag